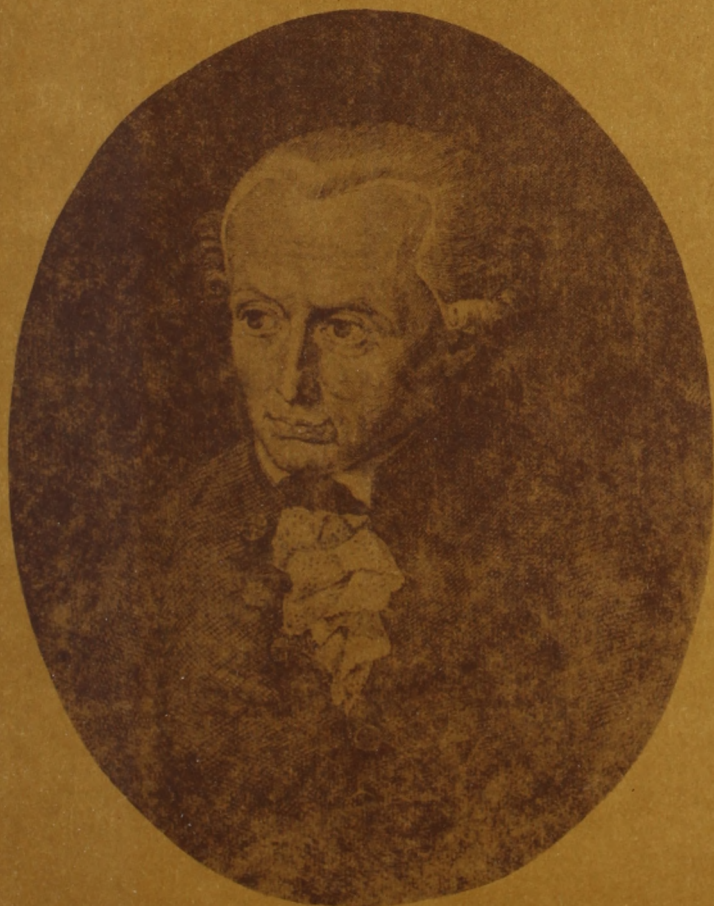


Medvetánc

Melléklet

A MEDVETÁNC 1984/4. SZÁM MELLÉKLETE

ÁRA 20 FORINT



Tengelyi László
Autonómia és világrend



A MEDVETÁNC TÁRSADALOMELMÉLETI FOLYÓIRAT
MELLÉKLETE

Tengelyi László

**AUTONÓMIA ÉS VILÁGREND
(Kant az etika fundamentumáról)**

1984

A MEDVETÁNC TÁRSADALOMTUDOMÉNYI FOLYÓIRATA
MELLEKLET

Tengelyi László

AUTONÓMIA ÉS VILÁGREND
(Kant az etika fundamentumáról)

Tengelyi László: Autonómia és világrend (Kant az etika fundamentumáról)
szerkesztette: Miklós Tamás
felelős kiadó: Nagy József
készült: 1000 példányban
Medvetánc, ELTE KISZ 1985.

KORTÁRSUNK KANT

A Medvetánc szociológiai, közgazdasági, elmélettörténeti írásaihoz szokott olvasót talán meglepi, hogy mellékletünk filozófiai – metafizikai – tanulmány. Igaz, a jeltő nem eléggé pontos. Az a metafizika, mely a szellemi ember számára egykor oly méltóságteljes és otthonos jelentéssel bírt, régóta poros és gyanús holminak számít. Nemcsak az empirikus társadalomtudományok nem tudnak mit kezdeni vele, nemcsak a modern tudományelméletek szkeptikusak az értékeiket világrenddé emelő mesterek misztikus állványzataival szemben – közös tudásunk szerint az „ész csele” olykor visszafelé sül el, a „történelemmel való cinkosság” a választott értékek elpusztításában is részessé teheti a metafizikát. A metafizikától való elfordulás azonban félretolta magukat a metafizikai kérdéfeltevéseket is, s a 70-es évtized az ilyen problémák érvényessége mellett kitértó utolsó nagy gondolkodókkal együtt mintha az egész ügyet sírba tette volna.

Csak hogy bizonyos, „metafizikai illetőségű” kérdésektől mégsem olyan könnyű megszabadulni, különösen ha ezek éppenséggel a metafizikai építmények kritikájából származnak.

Tengelyi László Kant-dolgozata olyan racionális, szakszerű elemzés, mely nem ki-, hanem befelé vezető „út az alagútba”.

A tanulmány Kant „etikájának” és „metafizikájának” kapcsolatát rekonstruálja. E kapcsolat abból a helyzetből érthető meg, amelyben az eredendő világrend bizonyosságának szétfoslása szükségessé tette a cselekedeteinket mérő értékek másfajta megalapozását. S mert az értékek immár nem épülhettek metafizikára, Kant a metafizikát, egy lehetséges világrend képzetét kísérelte meg a legdöntőbbnek talált emberi értékekre építeni. De vajon elég szilárd alapul szolgál-e értékeink? Nem hasadnak-e maguk is ellentmondásos darabokra, nem állanak-e éppúgy szét kezünk között, mint korábban a külső világ isteni egységének bizonyossága? Kant hosszú birkózását e mindinkább erősödő kétségek-kell a dolgozat szövegről szövegre követi.

*

Tengelyi László 1954-ben született Budapesten. Egyetemi tanulmányait a budapesti bölcsészkaron végezte; 1977-ben latin, majd 1979-ben filozófia és történelem szakon szerzett diplomát. 1977 óta a budapesti bölcsészkar Filozófia II. tanszékének tanára. Munkája mellett végzi az ógörög szakot, jelenleg IV. éves. Írása eddig még nem jelent meg. Az itt közölt tanulmány doktori disszertációja.

(a szerk.)

BEVEZETÉS

Az etika fundamentumának kérdése	14
Kételyek és ellenvetések	15
Tények	16
Feltevések	18
Egy újabb ellenvetés	20
Vita Kant etikájáról és metafizikájáról	20
Válasz a kötelesség eredetének kérdésére	22

I. RÉSZ: ETIKA ÉS METAFIZIKA HATÁRÁN

A jó metafizikájától az értékek megalapozásáig	27
Exkurzus: Autonómia és világrend Platónnál	28
Az autonómia elve mint kitörési kísérlet	
az értékmegalapozó szabályok végtelen regresszusából	33
Az autonómia és a világrend hiánya	38
Exkurzus: Autonómia és világrend Descartes-nál	38
Az autonómia elve mint a világrend principiuma	42
Az autonómia nem önérték	43
A teleologikus világrend metafizikájának tervezete	44
Antropológiai fordulat a teleologikus világrend	
metafizikájában	47
A kanti etika fundamentumának „lelőhelye”	54

II. RÉSZ: AZ ÖNMAGA ALAPJÁT KONSTITUÁLÓ AUTONÓMIA

Exkurzus: Gerhard Krüger egzisztenciális-teológiai	
Kant értelmezése – Friedrich Delekat történeti–filológiai	
Kant-interpretációja – Jean Nabert Kant-recepciója	
az <i>Essai sur le mal</i> ban	57
A „platóni circulus vitiosus” visszatér	62
Autonómia, szabadság és morális törvény	63
Az autonómia ambivalenciái	64
„Circulus vitiosus” a kritikai etikában	65
Az autonómia értékantinómiája	65
A morális törvény érvényességének igazolása	
és kötelező erejének eredete	68
A morális törvény formulái	72
Teleológia és morál	76
Az emberi létezés abszolút értéke	
A kategorikus imperatívusz „alapja”:	
„önmagában való cél”	78

Az ember önmagában való cél	81
Az emberi létezés abszolút értéke metafizikai érték-előfeltevés	82
Az emberi létezés abszolút értéke és az emberiség méltósága	84
Általános törvényhozás a célok birodalmában (A kötelesség legfőbb alapja)	85
A kötelesség legfőbb alapja:	
az általános törvényhozás a célok birodalmában	86
Az authenticitás aktusértéke és az általános törvényhozás objektív értéke	87
Rend és közösség (Vita Cassirerrel)	89
A konstitutív étiketika	90
III. RÉSZ: A KÖTELESSÉG ALAPJÁTÓL A BŰN EREDETÉIG	
Bevezetés: Az autonómia fundamentális ambivalenciája	95
A szabadság és az ész	
(„Az erkölcsök metafizikájának alapvetése”, 1785)	99
Az autonómia a fundamentális étiketikában	99
<i>A kötelesség legfelső alapja és fogalmának eredete</i>	
<i>Az autonómia fundamentális fogalma</i>	
A konstitutív étiketika fundamentuma	106
A szabadság és a személyiség	
(„A gyakorlati ész kritikája”, 1788)	111
Az önszeretet törvényhozása	111
Az új fundamentum: a személyiség	112
A felelősség antinómiája	114
A szabadság és a gyökeres rossz	
(„A vallás a puszta ész határain belül”, 1793)	115
Erkölciség és történelem: eredendő egységük és értékdimenziójuk összeférhetetlensége	116
A történelem közreműködése a bűnben	118
A bűn eredete	120
Hogyan lehetséges igent mondatni a világteremtésre?	124
BEFEJEZÉS	
Zárómegjegyzés	127
Jegyzetek	129
Rövidítések	139

„Alle Welt hat irgend eine Metaphysik
zum Zwecke der Vernunft, und die
lehrt der Moral, machen die eigentliche
Philosophie aus.“ *Feleségemnek*

(Kant: *Portschütte*, XX 329)

...	81
...	82
...	83
...	84
...	85
...	86
...	87
...	88
...	89
...	90
<p>ALAFIATÓL ...</p>	
...	91
...	92
...	93
...	94
...	95
...	96
...	97
...	98
...	99
...	100
...	101
...	102
...	103
...	104
...	105
...	106
...	107
...	108
...	109
...	110

„Alle Welt hat irgend eine Metaphysik
zum Zwecke der Vernunft, und sie,
samt der Moral, machen die eigentliche
Philosophie aus.“

(Kant: Fortschritte, XX 329)

„Alle Welt hat gegen eine Metaphysik
zum Zweck der Evidenz, und sie
nimmt die Moral, nachdem die eigentliche
Philosophie aus.“

(Kant: Fortsetzung, XX, 33)

REVISED

Az itt következő vizsgálódások olyan ásatáshoz hasonlíthatók, amelynek során írásos forrásokból jól ismert építmények alapjai bukkannak elő a föld mélyéből. A régésznek ilyenkor nem az a dolga, hogy felvázolja az egykori palota vagy a hajdani szentély összképét, hiszen erről a szemtanúk beszámolóí rendszere szerint többet árulnak el, mint ameddig következtetéseiben ő elmerészkedhetne. Inkább magát a – többnyire hézagosan fennmaradt – **fundamentumot** kell rekonstruálnia, hogy megmagyarázhassa, hogyan emelkedhetett ezen egykor éppen az az építmény, amelyet forrásai bemutatnak. Ez a feladat sajátos eljárást követel meg tőle. Egyrészt mindvégig támaszkodnia kell a régi szerzők tanúbizonyságaira, akik tudósítják őt az építmény alakjáról, méreteiről és beosztásáról, másrészt azonban meg is kell bizonyosodnia e leírások hitelességéről: szembeíténie kell tehát a szemtanúk beszámolóit a feltárt leletekkel.

Hasonló „ingamozgás” jellemzi a következő vizsgálódásokat is, mivel hasonló a feladat is, amelyre vállalkoztam velük.

Tanulmányomban megkísérlem feltárni Kant kritikai etikájának alapjait. Nem próbálom megrajzolni a Schopenhauer szerint gótikus katedrálisra emlékeztető¹ gondolati építmény összképét, sem felkutatni valamennyi rejtékét, mert írásomat nem szánom sem elméleti összefoglalónak, sem részletező kommentárnak. Csupán a **fundamentumát** keresem a kritikai etikának.

A „gondolat régészének” írásművek mélyén rejtőző „leleteket” kell kiásnia. Kant erkölcsfilozófiai alkotásai őrzik az emlékeit annak az alapvetésnek, amelyvel az „észkritika” megteremtője – élete legtermékenyebb alkotói korszakának (1781–1794) első éveiben – lerakta etikájának eredeti fundamentumát. Ám a bennük megfigyelhető változások egyúttal azt is elárulják, hogy a filozófus a következő esztendőekben ismételt erőfeszítéseket tett a nagy építmény újraalapozására – míg végül olyan felismerések birtokába nem jutott, amelyek megmutatták, hogy etikai alapvetése többé már nem ismételhető meg. Ezzel megrendült a kritikai etika „világépítménye” is. Ha tehát a kritikai etika fundamentumának rekonstrukciójára teszünk kísérletet, föl kell idéznünk Kant etikai alapvetésének sorsát is. És mint minden valódi filozófiai vállalkozásnak, Kant etikai alapvetésének is az volt a sorsa, hogy éppen az az igazság ítélje kudarca, amely nélküle sohasem tárulhatott volna föl.

A kritikai etika fundamentumának „elméleti” rekonstrukcióját tehát Kant etikai alapvetésének „történeti” rekonstrukciójával kell kiegészítenünk. Ám egyikkel sem boldogulnánk, ha nem törekednénk egyúttal a kritikai erkölcsfilozófia újraértelmezésére is. A rekonstrukció és az interpretáció közötti „ingamozgás” elkerülhetetlen itt. Már csak azért is, mert nem minden interpretáció engedi meg, hogy egyáltalán fölvevessük a kanti etika fundamentumának kérdését. Hogy ezt beláthassuk, elég előzetes képet alkotnunk az etika fundamentumáról.

Az etika fundamentumának kérdése

Erkölcstilozófiáját Kant minden lehetséges értéketika megalapozásának szánja. Az a – kritikai – belátás vezérli őt, hogy az értékek nem önmagukban létező adottságok, amelyekhez a cselekvőnek egyszerűen csak igazodnia kellene, hanem csupán a „fejben” létező **eszmék**, amelyeket kinek-kinek a maga elvei alapján kell megalkotnia és tettekre váltania. Így csak akkor követjük „**authenticusan**” az értékeket, ha egyúttal mintegy **alkotójuknak** is tekinthetjük magunkat. Ez a mérce dönt a készentalált értékek **univerzalitásáról** is: az értékek csak akkor lehetnek általánosan érvényesek, ha követésük közben **mindenké** alkotójuknak tekintheti magát. Minthogy „**authenticitás**” (önállóság) és „**univerzalitás**” (általános érvényesség) egysége Kant szerint az **autonóm** (ön-törvényű) cselekvés megkülönböztető jellegzetessége, a kritikai etika e kiinduló megfontolásának eredményét a következő tétel formájában rögzíthetjük: az **érvényes értékek lehetősége a cselekvő autonómiájában gyökerezik**.

Ez a felismerés az értékek rendjében egyedülálló kitüntetettséggel ruházza föl az autonómiát. Az autonómia a forrása minden érték érvényességének. Bármilyen is az egyes értékek különös tartalma, érték-formáját mindegyikük az autonómiától kapja. Mivel így minden érték „visszavezethető” rá, az autonómia lesz minden értékben mintegy az „igazi” érték. Ezért is nyugszik Kant etikája az autonómia elvén.

Kant tehát erkölcsfilozófiájával arra a kritikai kérdésre keres választ, hogy **miképpen lehetségesek mindenkire egyaránt kötelező – vagyis „egyetemesen érvényes” és „szükségszerű” – értékek**, s a megoldást az **autonómia elvében** találja meg. Vajon továbbmehetünk-e ennél? Lehetséges-e ennél átfogóbb és mélyebb kérdés az etikában? Van-e itt még „tovább”? Ám ha – Kant bizonyos gondolatainak ösztönzésére – az autonómia elvén nyugvó etika **fundamentumát** kutatjuk, nem állhatunk meg az értékek **érvényességének** forrásánál, hanem mégis csak **tovább** kell hatolnunk – egészen az **értékek eredetéig**. Új kérdéseket kell föltennünk: miért van egyáltalán jó és rossz?; miért alkot és követ az ember mindig – vélt vagy valóságos – értékeket?; miért jelenik meg a világban az emberrel együtt az érték? Minthogy azonban Kant szerint az autonómia az „igazi” érték minden értékben, mindezeket a kérdéseket egyetlen kérdésbe sűrítethetjük:

honnan van az, hogy értéket – még hozzá kivételes értéket – tulajdonítunk az autonómiának, vagy még egyszerűbben: **Mi az alapja az autonómia értékének?**

Kételemek és ellenvetések

E kérdés hallatán azonban rögtön kételemek támadhatnak a Kantot ismerő olvasóban. „Hogyan? Mi az **alapja** az autonómia értékének? Milyen joron szegezhetnénk neki ezt a kérdést a kritikai etikának? Miféle választ remélhetnénk Kanttól egy olyan kérdésre, amely **szemlátomást** idegen tőle?” – kérdezheti. Ha pedig, miután első berzenkedését legyűrte, megpróbálja ellenérzéseit konkrét ellenvetésekké fogalmazni, legfeljebb a bőség zavara fogja őt ebben valamegyest akadályozni...

Valóban. Először is hol kereshetnénk az autonómia értékének alapját? A kritikai etikán **kívül** bizonyosan nem. Az autonómia elvén nyugvó etika ugyanis egyben **autonóm**, vagyis **önálló** etika is, amely érték-előfeltevéseit nem merítheti sem a metafizikából, sem máshonnan. – Csakhogy – úgy látszik – nem kereshetjük az autonómia értékének eredetét a kritikai etikán **belül** sem: a kritikai etika ugyanis éppenséggel az autonómiában jelöli meg minden érték végső alapját. Könnyen felmerülhet tehát a gyanú, hogy értelméből forgatjuk ki az értékek kanti megalapozását, ha mintegy az értékek végső alapjának „alapját” fessegetjük. Vajon nem tanúskodik-e Kant intencióinak hívebb megértéséről, ha minden teketória nélkül **önértéknek** nyilvánítjuk az autonómiát? És ha így teszünk, ráadásul nem kisebb tekintélyt tudhatunk magunk mellett, mint Ernst Cassirert.²

A kanti etika fundamentumának „lelőhelyét” kutatva tehát mindjárt a kezdet kezdetén föloldhatatlannak látszó dilemmába ütközünk, és ez máris kudarcral fenyegeti egész kísérletünket. Ám még ennél is nehezebb helyzetbe kerülünk, ha valaki a következő ellenvetést teszi: „Kérdésfeltevésedből naivitás árad. Ha jobban meggondolod, mit is kérdezel, magad is belátod, hogy vállalkozásoddal nem csupán Kant etikáján rekeszted magadat kívül, hanem egyszerűen a lehetetlent kísérted. Mit is keresel? Az autonómia értékének forrását. De hiszen tudnod kell, hogy az 'autonómia' mögött a 'szabadság' rejtőzik! És mi lehetne a szabadság értékének forrása, ha nem maga a szabadság? A szabadságnak nincs más alapja, mint **önmaga**, és nincs más alapja az autonómiának sem. Nem mondja-e Kant, hogy 'minden emberi belátásnak vége szakad', mihelyt a szabadságot próbáljuk megmagyarázni? Fölfoghatatlan, hogy mire alapozzuk az autonómia értékét, de nagyon is 'fölfogható e tény fölfoghatatlansága'! Kérdésed tehát naív félreértésről árulkodik. Nem értetted meg, hogy itt nincs helye **kérdésnek**: helyezkedj 'a szabadság álláspontjára', és akkor rögtön belátod, hogy az autonómia – **önérték!**”

Tények

Ezekkel a kétségkívül nem alaptalan ellenvetésekkel hadd szegezzek szembe egy súlyos, ám mindeddig figyelmen kívül hagyott tényt: azt ti., hogy Kant igenis fölvetette, megvizsgálta, sőt, talán meg is oldotta az autonómia értékálapjának problémáját! Bizonyosságul erre csak azokat a **kérdéseket** sorolom föl itt, amelyek – különböző írásaiban – irányt szabnak vizsgálódásainak; válaszkísérleteire később térek majd rá.

Az erkölcsök metafizikájának alapvetése (1785) című művében Kant előbb „a lehetséges kategorikus imperatívusz, azaz a lehetséges gyakorlati törvény alapját” keresi (IV 428 skk.)³, majd „a kötelesség legfőbb alapját” kísérli meg fölírni (IV 433 skk.); végül „Az érdekről, amely az erkölcsiség eszméihez tapad” című részfejezetben még egyszer exponálja az egész problémát. Itt először is azt a kérdést veti föl, hogy „mire alapozzuk az értéket”, amelyet az autonóm cselekvésnek tulajdonítunk (IV 449), és „hogyan is van az, hogy az ember csak” autonóm cselekedetei révén „véli érezni személyének értékét, amelyhez viszonyítva a kellemes és a kellemetlen állapotok értékét semmibe kell venni” (IV 449–450). Az apóriáról apóriára haladó okfejtés ezután elszakad az értékek problémájától, és egy talán még radikálisabb kérdésbe torkollik, amely így hangzik: „**honnan van az, hogy a morális törvény kötelez**”? (IV 450, kiemelés az eredetiben.) Ez a kérdés már nem is az autonómia értékének alapjára, hanem – immár az értékeken **innen** – az erkölcsi kötelezettség eredetére vonatkozik.

Ugyanez a kérdés tér vissza, némileg eltérő megfogalmazásban, *A gyakorlati ész kritikájának* (1788) egyik helyén. „A tiszta gyakorlati ész hajtórugóiról” címet viselő fejezet vége felé Kant arról beszél, hogy a kötelesség, minden morálitás e „legfelső **életelve** [Lebensprinzip] az emberben”, az akarat hajtórugójaként kizárólag a **morális törvényt** szegezi szembe a hajlamokkal, majd egy párosszal csordultig telt szövegrészben **expressis verbis** fölteszi a kötelesség **eredetének** kérdését. „**Kötelesség!**” – kiált föl – „[...] mi a hozzád méltó eredet, és hol található a gyökere nemes származásodnak, mely büszkén elutasít minden rokonságot a hajlamokkal [...]?” A folytatás afelől sem hagy kétséget, hogy az emberi személy értéke ugyanabból a „gyökérből” származik, amelyből a kötelesség is ered. (Ld. V 86)

A gyakorlati ész kritikája tehát újrafogalmazza *Az erkölcsök metafizikájának alapvetésében* exponált problémát. Ám a megfogalmazás különbségei mélyebb eltéréseket takarnak. A kötelesség eredetére vonatkozó kérdés egészen más **elméleti kontextusba** ágyazódik a *Kritikában*, mint az autonómia értékálapját kutató vizsgálódások az *Alapvetésben*. Ha közelebről szemügyre vesszük a *Kritikának* „A tiszta gyakorlati ész hajtórugóiról” és „Az analitika kritikai megvilágítása” című fejezeteit, egy sor olyan elgondolásra bukkanunk, amelynek az *Alapvetésben* még nyomát sem leljük. Ezek az új gondolatok ki-

mozdítják korábbi rendjéből a kritikai etika problémáinak konstellációját, és megérlelik annak elméleti feltételeit, hogy egy új probléma nyomuljon előtérbe: **a morális rossz, a bűn eredetének problémája**. Ám ez a fordulat, amely végül megrendíti a kritikai etika alapjait, teljesen csak *A vallás a pusztá ész határain belül* (1793) című műben bontakozik majd ki.

A felsorolt kérdések láttán az ember hajlamos volna így szólni: „Ezek a szövegek önmagukért beszélnek. Vitán fölül áll tehát, hogy Kant fölveti az etika fundamentumának problémáját, még ha netán etikájának legalapvetőbb előfeltevéseivel kerül is ezáltal összeütközésbe.”

Csakhogy a szövegek sohasem beszélnek önmagukért. Az idézett szövegek kiváltképpen nem. Meg vagyok győződve arról, hogy a felsorolt kérdések valóban az etika fundamentumának problémáját vetik föl; rögtön hozzá kell azonban tennem, hogy Kant nem dolgoz ki tétélesen felépített elméletet az etika fundamentumáról. Kant etikai elméletének fundamentuma, röviden szólva, nem **elmélet**, hanem – hol itt, hol ott fölbukkanó – **probléma** csupán. És ráadásul a problémát is mindenütt **elfedik** az elmélet felépítéséhez tartozó okfejtések.

Máris említek erre egy fontos példát. Az *Alapvetés* harmadik fejezetében Kant arra a kérdésre, hogy honnan ered a morális törvény kötelező ereje, a morális törvény érvényességének igazolásával („dedukciójával”) válaszol, holott a törvény érvényessége és a kötelező erő eredete, mint megpróbálom kimutatni, két egészen különböző dolog.

Ez a példa jól érzékelteti, hogy milyen **módszert** kell követnünk, ha a kanti etika fundamentumának feltárására teszünk kísérletet. Többnyire azt kell megvizsgálnunk, hogy milyen feltételek esetén **eshetnek egybe** kimutathatóan különböző problémák vagy nyilvánvalóan különböző jelentésű fogalmak („hogyan lehetséges” tehát az egybeesésük). Ezzel a **diakritikai** (egybeeséseket szétválasztó) módszerrel különböztethetjük majd meg a morális törvény kötelező erejének eredetét érvényességének igazolásától, és ezzel deríthetjük föl az autonómia, a szabadság, az ész kanti fogalmának szerkezetét is.

Nyilvánvaló, hogy ez az eljárás a kritikai etika sajátos **értelmezését** is megköveteli, hiszen alkalmazása során olyan problémákat kell különválasztanunk, amelyek Kant számára – bizonyos okoknál fogva és bizonyos feltételek esetén – egybeesnek. Rekonstrukció és interpretáció tehát elkerülhetetlenül egymást támogatja majd a következő vizsgálódásokban.

Feltevésék

A fenti ellenvetések, szerencsére, máris szilárd támpontokat nyújtanak az értelmezéshez. Világosan megmutatják ugyanis, hogy milyen **feltevésekkel** kell közelednünk a szövegekhez, ha Kantnak az etika fundamentumára vonatkozó elképzeléseit akarjuk fölfejtteni bennük. Az ellenvetések alapján itt négy fő feltevést fogalmazok meg, és rövid megjegyzéseket fűzök hozzájuk.

1. Az autonómia a kritikai etikában **nem önérték**, még ha a **végső érték** is. Ezért az a kérdés, hogy mire alapozzuk az autonómia értékét, vagy hogy honnan ered a morális törvény kötelező ereje, korántsem véletlenül, hanem éppenséggel **belső elméleti szükségszerűséggel** merül föl az *Alapvetésben*. Még akkor is, ha ez antinómiát idéz elő a kritikai etikában, minthogy nem látható be, miféle értékből lehetne **származtatni** a **végső** értéket, amely forrása minden más értéknek. Az mindenesetre bizonyos, hogy az **autonómia értékantinómiájából** csak olyan vizsgálódások mutathatnak kiutat, amelyek – nem annyira **túllépnek**, mint inkább **innen** mozognak az autonómia elvén. – Feltevésünket másképp is megfogalmazhatjuk. Ehhez tudnunk kell, hogy az autonómia a kritikai etikában a **kötelességek** principiuma, és hogy Kant erkölcsfilozófiája ezért **kötelesség-etikának** tekinthető. De ha az autonómia nem önérték, akkor értékének forrását nyilvánvalóan a **kötelességeken innen** kell keresnünk. És ha az autonómia értékalapjának problémája nem mellékesen, hanem szükségképpen vetődik föl a kritikai etikában, akkor ez egyúttal azt is jelenti, hogy a kanti kötelesség-etika nem áll meg a lábán olyan – fundamentális – vizsgálódások nélkül, amelyek a kötelességeken **innen** helyezkednek el a kritikai erkölcsfilozófia elméleti terében.
2. Az autonómia értékalapjának problémája nem esik egybe a szabadság lehetőségének problémájával, amelyet Kant az emberi ész számára egyszer s mindenkorra megoldhatatlannak nyilvánít. Speciálisan: az *Alapvetésben* a morális törvény kötelező erejének eredete nem azonos érvényességének igazolásával.
3. A második feltevés úgyszólván kihúzza a fenti második ellenvetés méregfogát. Nagyon is meg kell azonban szívlelnünk ennek az ellenvetésnek azt a gondolatát, hogy az autonómia értéke csak „a szabadság álláspontjáról” tárható föl: föl kell tennünk tehát, hogy az autonómián inneni vizsgálódások sem hagyják el a szabadság álláspontját. Ez a feltevés teszi lehetővé az első ellenvetésből kirajzolódó dilemma föloldását. Minthogy ugyanis a kötelességek principiumán innen mozgó okfejtések is a szabadság álláspontján maradnak, őket sem számúzhetjük a kritikai etikából. S ha ez így van, akkor könnyedén elháríthatjuk a dilemmát. Az autonómia értékalapját a kritikai etikán **belül** kell keres-

nünk – mondhatjuk –, de nem a kötelesség-etika tételesen kifejtett elméletében, amely **ráépül** az autonómia elvére, hanem azokban a – mintegy az elmélet „törésvonalai” mentén elő-előbukkanó – vizsgálódásokban, amelyek az autonómia elvén **innen** mozognak.

4. Az autonómia értékalapja tehát nem a kritikai etikán kívül rejtőzik. Kant, más szóval, nem **metafizikával** rakja le etikájának fundamentumát. Inkább a **metafizika etikai alapvetésével** próbálkozik meg, mintsem fordítva. Ez a kifejezés (amelyet egyébként Gerhard Krüger⁴ kölcsönöztem) mindazonáltal némileg félrevezető, mert azt sugallja, mintha Kant műveiből kibontakoznának egy új típusú, a kritikai etikára épített metafizikai **rendszer** körvonalai. Valójában a metafizika Kant számára mindvégig pusztá **probléma** maradt, amelyre ismételt erőfeszítései ellenére sem sikerült rendszerré alakítható megoldást találnia. A metafizika kanti problémájának gyökerei azonban kétségtelenül a kritikai erkölcsfilozófiába nyúlnak. Mégpedig nemcsak azért, mert az eszmék, a metafizikai spekulációk tárgyai, Kant szerint végül is az erkölcsiségből erednek, hanem mindenekelőtt azért, mert a **világ átfogó rendje** – amelynek feltételezése nélkül aligha lehetséges metafizika – a kriticizmus álláspontja szerint csak az **ész autonómiájából** sarjadhat ki. Az ész autonómiája azonban – bár megnyilatkozik a jelenségvilág törvényszerűségeiben is – csak az etikai cselekvésben teljesedik ki. S ha valóban a kanti metafizika gyökereit akarunk hatolni, vagyis megkíséreljük feltárni azokat az okokat is, amelyek megakadályozták, hogy a kanti metafizika rendszerré érlelődjék, akkor – ez a negyedik feltevés – nem a kritikai etika csúcsait (a „legfőbb jó” és a „posztulátumok” tanát) kell bejárnunk, hanem inkább rejtett mélyeit kell felkutatnunk: megintcsak azokat a vizsgálódásokat, amelyek az autonómia értékalapjára és a kötelesség eredetére irányulnak.

Ez tehát az a négy fő feltevés, amelyet megfogalmazhatunk az ellenvetések alapján. Közülük az első háromnak már ahhoz is okvetlenül teljesülnie kell, hogy egyáltalán beszélhessünk a kanti etika fundamentumáról. Ezért a továbbiakban megpróbálom szövegelemzésekkel bizonyítani: először is, hogy az autonómia Kant szemében nem önérték, s így a kritikai etikában szükségképpen merül föl az autonómia értékalapjának problémája; továbbá másodsor, hogy ez a probléma nem esik egybe a szabadság lehetőségének ominózus problémájával; és végül harmadszor, hogy az autonómia értéke a kritikai etika szerint csak „a szabadság álláspontjáról” tárható föl. Mint a felvételekhez fűzött megjegyzéseim sugallják, tanulmányomban Kantnak azokat az etikai vizsgálódásait mutatom be, amelyek beékelődnek ugyan kötelesség-etikájának kifejtésébe, valójában azonban minden kötelességen **innen** mozognak.

Egy újabb ellenvetés

Am szembe kell néznünk még egy – roppant egyszerű, de éppen ezért roppant erős – ellenvetéssel, amelynek lehetősége ott lappang harmadik feltevésünkben. Aki ezt figyelmesen újra elolvassa, döbbenten kérdezheti: „Vizsgálódások az autonómián innen, de mégis a szabadság álláspontjáról – nem fából vaskarika ez? Mi más az autonómia, mint szabadság?”

Ezt az ellenvetést, úgy vélem, sem kikerülni, sem elhárítani nem lehet. Nincs más hátra tehát, mint – **vállalni**. Más szóval: föl kell tennünk, hogy az **autonómia maga veti meg értékének alapját**. Így ami „innen” van az autonómián, az sem szakad ki „önmegalapozásának” köréből, s vizsgálatának ezért nem kell elhagynia „a szabadság álláspontját”.

Tisztában vagyok vele, hogy ez a gondolat egyelőre homályos, de azt remélem, hogy az *Alapvetés* elemzésével sikerül majd megvilágítanom az értelmét. Azt a tanulságot pedig máris leszűrhetjük ebből az ellenvetésből, hogy ha az értékek eredetét és az erkölcsiség fundamentumát keressük a kritikai etikában, mindenekelőtt az autonómia és a szabadság kanti fogalmának szerkezetét kell feltárunk.

Vita Kant etikájáról és metafizikájáról

Az autonómia és a szabadság azonban **etika és metafizika határán** áll Kantnál. Érthető tehát, hogy az etika kritikai alapvetésének sorsa 1781 és 1794 között felbonthatatlanul összefonódik a metafizika etikai megalapozásának sorsával. Ezért arra is ki kell térnünk, hogy hogyan fogan meg Kantban a kritikai alapon álló metafizika terve, és miért végződik kudarccal a kidolgozása. Ehhez nyújt vezérfonalat **negyedik** feltevésünk, amely éppen azt mondja ki, hogy a metafizika etikai alapvetésének sikere a kritikai etika önálló fundamentumának megteremtésén áll vagy bukik.

Az a gondolat, hogy a metafizika kanti problémájának gyökerei a kritikai etika **alapjaiba** nyúlnak, már Cassirer és Heidegger ún. davosi vitájában is földe-rengett. Ezért érdemes bevezetésképpen fölidéznünk itt a két gondolkodó érveit és ellenérveit.

A davosi vita Kant metafizikája körül forgott. Cassirer úgy vélekedett, hogy „a döntő metafizikai mozzanatot” Kantnál távolról sem az ember végességének felismerése jelenti, mint Heidegger állítja, hanem sokkal inkább az a figyelemre-méltó tény, hogy az ember, ez a véges lény, szabadságának erejével képes **át-törni** végességének korlátait.⁵ Hiszen az ember, mint Kant kimutatta, általános és szükségszerű igazságokat ismer föl, általánosórvényű és mindenkire kötelező értékeket állít maga elé.⁶ Ez az áttörés az egyetemeshez és a szükségszerűhöz

különösen világosan mutatkozik meg az **etikában** – hangsúlyozta Cassirer –, mert „az etikában olyan pontot érünk el, amely már nem függvénye a megismerő lény végességének, hanem ahol valami abszolút tételeződik”⁷. Hiszen „a kategorikus imperatívuszoknak olyannak kell lennie, hogy a törvény, amelyet fölállít, ne csupán az emberekre legyen érvényes, hanem egyáltalában minden eszes lényre”⁸. Cassirer szerint tehát abban áll a kriticismus döntő metafizikai mozzanata, hogy az ember képes áttörni egy **abszolút érvényű rendhez**, amely már nem kötődik végességéhez, és az embernek ez a képessége a legvilágosabban az **etikában**, közelebbről „a **mundus intelligibilis**hez való átmenetben”⁹ nyilvánul meg.

Heidegger a vitában mindenekelőtt azt a – korábbi (marburgi) előadásai során¹⁰ kielélt – meggyőződését szögezte le, hogy *A tiszta ész kritikája* tartalmazza a „metaphysica generalis”, vagyis az „általános ontológia” kritikai alapvetését.¹¹ Ehhez Kantnak nem egyszerűen a matematika és a tiszta természettudomány elveit alkotó általános és szükségszerű ítéleteink jogosultságát kellett igazolnia. (A *Prolegomena* „transzcendentális főkérdései” ezért korántsem olyan központi jelentőségűek Kant számára, mint ahogyan azt Cassirer felfogása sugallja.¹²) A metafizika kritikai alapvetése érdekében Kantnak **túl kellett lépnie** az apriori szintetikus ítéletek általánosérvényűségének problémáján – amelyben később a neokantiánus értelmezések filozófiájának magvát vélték fölfedezni –, és fel kellett tárnia az ismeret **eredetét**¹³. Heidegger későbbi (a davosi konferencia idején már készülő) könyvében a neokantiánus interpretáció **locus classicus**ának, a „transzcendentális analitikának” a részletes szövegelemzésével igyekszik bizonyítani, hogy *A tiszta ész kritikája* az ismeret eredetét az **ember végességében** jelöli meg.¹⁴ Magában a vitában azonban néhány olyan kérdésre is kitér, amelyet könyvében nem tárgyal. Különös figyelmet érdemelnek itt a kanti etikáról tett megjegyzései. Az ember – érvel Cassirer ismertetett felfogása ellen – **morális** lényként sem léphet ki végességéből. Még akkor sem, ha tagadhatatlan, hogy „a kategorikus imperatívuszban van valami, ami túlmegy a véges lényen”¹⁵. Éppen a kategorikus imperatívusz fogalma mutatja meg ugyanis, hogy még ez a túllépés, ez a „transzcendencia” is **belül** marad a végességen.¹⁶ Hiszen a morális törvény, mint Kant gyakran hangsúlyozza, csak **véges eszes lények** számára ölti az imperatívusz (parancs) alakját. A kritikai etika és az ember végessége közti belső kapcsolatról tanúskodik továbbá az **ész autonómiájának** fogalma is. Mert ha az ész valóban öntörvényű, akkor „nem menekülhet az örökkévaló, az abszolút birodalmába, de nem menekülhet a dolgok világába sem”¹⁷. S a gyakorlati ész lényege éppen ez „a köztes státusz” (Dazwischen).¹⁸ E felismerések alapján Heidegger egy feladatot fogalmaz meg, amelyből fölsejlenek a metafizika kritikai alapvetése és a kanti etika mélyén rejtőző problémák közti szoros összefüggések. „Azt hiszem” – mondja –, „tévútra jutunk a kanti etika értelmezésében, ha eleve csak abban az irányban tájékozódunk, amerre az erkölcsi cselekvés mutat, és közben szem elől tévesztjük magá-

nak a törvénynek az emberi létezésben [Dasein] betöltött belső funkcióját. Nem tisztázhatjuk az erkölcsi lény végességének problémáját, ha nem tesszük föl a kérdést: mit jelent itt a 'törvény', és hogyan képezi konstitutív elemét maga a törvényszerűség az emberi létezésnek és a személyiségnek [Personalität]?¹⁹

Cassirer és Heidegger felfogása között tehát szöges ellentét feszül. Az egyetemeshöz és a szükségszerűhöz való átlépés, a **mundus intelligibilis**hez („érféköföltti világhoz”) való átmenet, amiben Cassirer a kanti erkölcsfilozófia döntő metafizikai momentumát véli fölfedezni, Heidegger értelmezésében egyáltalán nem jelenti a végesség áttörését. Ó, éppen ellenkezőleg, azt az álláspontot foglalja el, hogy a kritikai etika éppúgy az emberi létezés **végességének** felismerésére épül, mint a metafizika kritikai alapvetése.²⁰

Ám nem kell osztanunk Heidegger felfogását ahhoz, hogy ráébredjünk: idézett kérdései új **irányt** nyitnak a kanti etika értelmezésében. Azt is könnyen beláthatjuk azonban, hogy mi is ugyanebbe az irányba tapogatózunk: ha röviden megvizsgáljuk, hogyan is tárja föl *A gyakorlati ész kritikája* a kötelesség eredetét, Heidegger kérdéseiben meglepetten ismerjük föl a kanti etika fundamentumának problémáját.

Válasz a kötelesség eredetének kérdésére

„Hogyan képezi konstitutív elemét a törvényszerűség az emberi létezésnek és a személyiségnek?” – kérdi Heidegger. Nos, Kant éppen ezt kutatja *A gyakorlati ész kritikájában*, amikor fölveti a kötelesség eredetének kérdését. Bizonyosság erre már az is, hogy a kérdésben a kötelesség úgy szerepel, mint „minden moralitás **életelve** az emberben”: Kant a moralitás életelvének fogalmával éppen arról a „belső funkcióról” ad számot, amelyet a morális törvény tölt be az emberi „életvitelben”. Ám még inkább megerősíti a párhuzamot a kérdésre adott válasz, amely a **személyiségben** (Persönlichkeit) jelöli meg a kötelesség eredetét. A személyiség kanti fogalma ugyanis az emberi létezés sajátos szerkezetét fejezi ki: azt a struktúrát, amelyet éppen a magunk hozta törvény alakít ki benne.

A kötelesség – összegezhettük valamivel bővebben Kant gondolatmenetét – nem eredhet csekélyebb dologból, mint ami az embert „mindkét világhoz hozzátartozó” lényé (V 87) teszi. (A két világot, amelyhez az ember hozzátartozik, Kant – platóni eredetű hagyományt követve – „érfékö” ill. „érféköföltti” avagy „intelligibilis” világnak nevezi.) De mi is az, ami az embert így **két világ polgárává** teszi, és mintegy „önmaga fölé emeli” (V 86)? Nem egyéb, jelenti ki *A gyakorlati ész kritikája*, mint a **személyiség**. A személyiség fogalma mögött azonban megintcsak a **szabadság**, közelebbről az **autonómia** gondolata rejtőzik (V 87). Az autonómia az oka annak, hogy „a személy, miközben az érfékö vi-

lághoz tartozik, alá van vetve tulajdon személyiségének, amennyiben egyszersmind az intelligibilis világhoz is hozzátartozik” (V 87).

Ez a válasz kedvünket szegheti. Azon talán már nem is ütközünk meg, hogy a kötelesség (s így az autonómia értéke is) végeredményben magából az autonómiából ered. Hiszen már tudjuk, hogy az autonómiának nem lehet más alapja, mint önmaga. Az a felismerés viszont, hogy eszerint a kritikai etika fundamentumának problémája nem választható el az „érzéki” és az „intelligibilis” világ megkülönböztetésétől, szinte riasztó. Hiszen ez a „két-világ elmélet” valóságos talány Kant filozófiájában. Olyannyira az, hogy ezzel kapcsolatban még az egyébként páratlanul alapos és óvatos Gottfried Martin is megelégszik egy mehökkentően sommás ítélettel: Kant, jegyzi meg, „alapjában véve nem tud rá megoldást adni”²¹.

A kötelesség eredetének vizsgálata azonban talán új megvilágításba helyezheti a két világ kanti megkülönböztetését is. A kötelesség ugyanis onnan ered, ahol a két világ nem csupán különvállik egymástól, hanem egyszersmind **össze is kapcsolódik** egymással: a személyiség fogalma egymáshoz kulcsolja a két világot az emberben.

Az ember része az „érzéki” világnak, de tagja az „intelligibilis” világnak is. A személyiség fogalma mármost azt fejezi ki, hogy az embernek az „intelligibilis” világhoz tartozó énje (amit az *Alapvetés* még mindenütt egyöntetűen „intelligenciának” nevez) mindazonáltal az ő **tulajdon** énje marad. **Egy és ugyanaz az én** hoz tehát törvényt az „intelligibilis” világban, és cselekszik a maga hozta törvényt követve az „érzéki” világban. Így nem csupán az ember tartozik hozzá mindkét világhoz, hanem a két világ is összetartozik egymással az emberben. **A két világ egységének gyökere ezért az ember.**

A két világ, más szóval, az **emberi létezés belső szerkezetéhez** tartozik. Teljes egyértelműséggel kimondja ezt Kant *A gyakorlati ész kritikájában*, amikor egy helyütt így fogalmazza meg az „intelligibilis” világ posztulátumát: „[...] **akarom**, [...] hogy létezésem ebben a világban a természeti összeköttetésen kívül még egy tiszta értelmi világban való létezés [...] is legyen, ragaszkodom ehhez, és nem engedem elvenni magamtól ezt a hitet [...]” (V 143).

A kötelesség tehát nem egyszerűen a személyiségből vagy az autonómiából ered, hanem az **emberi létezés sajátos struktúrájából**, amelyet az autonómia „konstituál”, és amelyről Kant *A gyakorlati ész kritikájában* a személyiségének fogalmával ad számot.

Ha tehát a kötelesség eredetét, vagy tágabban a kanti etika fundamentumát próbáljuk feltárni, végül is az ember létezésének Kant által vázolt szerkezetét kell megértenünk. Éppen azt a feladatot kell elvégeznünk, amelyet Heidegger kérdései kijelölnek.

S itt lelhetők föl a metafizika kanti problémájának gyökerei is. A „döntő metafizikai mozzanat” Kantnál – megítélésem szerint – nem egyszerűen „a mundus intelligibilishez való átmenetben”, de nem is pusztán az ember **véges-**

ségében rejlik. A metafizikának Kant szerint inkább olyan **világrendet** kellene rendszerbe foglalnia, amelyben egységbe zárul össze az „érzéki” és az „intelligibilis” világ. A két világ egységének gyökere azonban az ember, az emberi létezés. Ám az emberi létezés szerkezetét Kant „a szabadság álláspontjáról”, az **autonómia** vezérfonala mentén tárja föl. Ha tehát az etika kritikai alapvetésének történetével párhuzamosan a metafizika etikai megalapozásának sorsáról is képet akarunk alkotni, **autonómia és világrend** összefüggéseit kell vizsgálnunk Kant (1781 és 1794 között született) írásaiban. „Autonómia és világrend” – ez a cím jelöli ki interpretációnk és rekonstrukciónk **horizontját**: ez az a látókör, amelyet a következő vizsgálódások mintegy végigpásztáznak.

* * *

A tanulmány a következőképpen épül föl:

Először – ismét régészeti metaforával élve – a kanti etika fundamentumának „lelőhelyét” keresem. Mivel ezt az emberi létezés metafizikai értelmezésének és etikai elemzésének „feszültségmezején” vélem megtalálni, az írás első részében a kanti etika és metafizika határait próbálom feltérképezni.

Azután (*Az erkölcsök metafizikájának alapvetését* elemezve) számba veszem a kanti etika fundamentumának legfőbb „leleteit”. Itt tárgyalom az autonómia értékantinómiáját, és azt kísérlem meg kimutatni, hogy Kant „konstitutív értéketikával” oldotta föl ezt.

Végül, a feltárt „leletek” alapján, megpróbálom rekonstruálni a kanti etika fundamentumát. Az „elméleti” rekonstrukció eredményeképpen „fundamentális értéketikaként” jellemzem a kritikai erkölcsfilozófiát, a „történeti” rekonstrukcióban pedig felvázolom Kant etikai alapvetésének és metafizikai törekvéseinek sorsfordulóit. A tanulmány így három részre oszlik:

- I. *Etika és metafizika határán*
- II. *Az önmaga alapját konstituáló autonómia*
- III. *A kötelesség alapjától a bűn eredetéig*

I. rész

ETIKA ÉS METAFIZIKA HATÁRÁN

A jó metafizikai oldál az értékek megalapozásáig

Kant az etikában is kritikát folytatott istentől. Mint maga severte, „paradox módon” építette föl elődötét: nem „a jó lényegét” vizsgálta, mint egykor Platon és Platon nyomában az európai tradíció ifjarsága, hanem meg a jó és a rossz fogalmának meghatározása előtt olyan, általában érvényes és minden-kinél egyaránt kötelező erkölcsi elvet „kutatott föl”, amely egyértelműen meg-nyitja, mit kell tennünk. Ez az elv éppen ittában a „morális törvény” elvet. (Kr. d. pt. V., V 62-63) Erkel vizsgálódását Kant így a jón és a rosszon innen kezdi.

„Az etika kritikai feladata nem az analógia miatt a metafizika „Koperniku-zi” fordulatával, Kant, mintha a metafizikában „megpróbáltatott” azaz a jól-levelel, hogy „a jó dolgoktól kell kimozdítani az erkölcsi elvet” (Kr. d. pt. V., B XVf; Alex., 17), az etikában is hasonló gondolatmeneteket folytat: nem a jó lényegéről vizsgálta az erkölcsi elvet, hanem a morális törvény elveit határozta meg a jó vizsgálat. A zavar az *etikában* a „Koperniku-zi” feltevéssel éke fordította a „jóhoz” metafizikai fogalmát a „tisztelet-déltől tárgy” kritikai fogalmára, a „jóhoz” autotózia helyére a tiszta érte-ke: „szűkebbé” analitikáját állította (Kr. d. pt. V., A 247; Alex., 198). A gondolat az etikában hasonlóképpen helyettesíti a „paradox módon” se-gegyével a létezőt hipotézissel jó lényegének vizsgálását az ő maga számára törvényt kezd az analitikával. A jót Kant az utóbban az tárgyakat hatá-rozta meg, a zavar a kezdést ittban az etikában.

„Az elv elvet tartat, az nem az, mintha minden jónak elvetne a régi el-let. A kritikai fordulat korábban elfordult jelen a tradíciótól, nem az etiká-ban, sem a metafizikában.” Mit csak az, sem, azaz éppen a hagyományos ér-tek elvet kizárával, a gondolat tradíció elvetésével sem szembe fordít-ja meg Kantban a radikális elvetésével: azaz az. Ezt tanúsítják például a zavar, az analitikával a metafizika korábbi állapotának megváltozása az elvetésével 1781-es elfordulásban találunk: „Most a jó dolog” — így itt Kant — „jól hozza magával, hogy megpróbáltatás” a zavar, az elvetésével kezdés, hogy: „a mátróna elvetésével az elvetésével paradoxon, mint Hercules, deo maxima remem, tot gerit natioque potem” / más szó-

A jó metafizikájától az értékek megalapozásáig

Kant az etikában is kritikai fordulatot teremtett. Mint maga nevezte, „paradox módszerrel” építette föl elméletét: nem „a jó lényegét” vizsgálta, mint egykor Platón és Platón nyomában az európai tradíció főárama, hanem még a jó és a rossz fogalmának meghatározása előtt olyan, általánosan érvényes és mindenkire egyaránt kötelező erkölcsi elvet „kutatott föl”, amely egyértelműen megszabja, mit kell tennünk. Ez az elv elviseli írásában a „morális törvény” nevet. (Kr. d. pr. V., V 62–63) Etikai vizsgálódásait Kant így a jón és a rosszon **innen** kezdi.

Az etika kritikai fordulata szoros analógiát mutat a metafizika „kopernikuszi” fordulatával. Kant, miután a metafizikában „megpróbálkozott” azzal a föltevessel, hogy „a tárgyaknak kell ismereteinkhez alkalmazkodniuk” (Kr. d. r. V., B XVI; Alex., 13), az etikában is hasonló kiindulópontokat választ: nem a jó lényegéből származtatja az erkölcsi cselekvés végső elvét, hanem a morális törvény alapján határozza meg a jó eszméjét. *A tiszta ész kritikája* a „kopernikuszi” feltevéssel élve fölváltotta a „létező” metafizikai fogalmát a „transzcendentális tárgy” kritikai fogalmával, s a „büszke” ontológia helyébe a tiszta értelem „szerényebb” analitikáját állította (vö. Kr. d. r. V., A 247; Alex., 198). *A gyakorlati ész kritikája* hasonlóképpen helyettesíti a „paradox módszer” segítségével a létezővé hiposztázált jó lényegének vizsgálatát az önmaga számára törvényt hozó ész analitikájával. A jót Kant az **autonóm ész tárgyaként** határozza meg, s ezzel új kezdetet teremt az etikában.

Új kezdetet teremt, de nem azért, mintha minden ízében elvetné a régi etikát. A kritikai fordulat korántsem elfordulást jelent a tradíciótól, sem az etikában, sem a metafizikában.¹ Már csak azért sem, mert éppen a hagyományos törekvések kudarcával, a gondolati tradíció elerőtlenedésével való szembenézés érleli meg Kantban a szakítás és újrakezdés szükségletét. Ezt tanúsítják prekritikai írásai, és erről árulkodik a metafizika korabeli állapotának diagnózisa is, amelyet főművének 1781-es előszavában találunk. „Most a kor divatja” – írja itt Kant – „azt hozza magával, hogy megvetéssel illessük” a tudományok hajdani királynőjét, úgyhogy „a matróna eltaszítva és elhagyatva panaszkodik, mint Hecuba: modo maxima rerum, tot generis natisque potens / nunc trahor

exul, inops...” (Kr. d. r. V., A VIII–IX; Alex., 540). A kriticismusnak e helyzet láttán nem az a dolga, hogy polemikusan szembeforduljon a régi metafizikával, hanem hogy „megmagyarázza annak kudarcát, és új alapokat leljen vállalkozása számára [...]”².

A kritikai etikára ugyanez a kettős feladat hárul: föl kell derítenie, hogy miért vallott kudarcot minden kísérlet, amely a jó lényegéből származtatta az erkölcsiség elvét, és e felismerés birtokában új alapokra kell helyeznie az etikát. Csak e gyökeres újrakezdés árán újíthatók meg ugyanis a hagyományos kísérletek, amelyekkel Kant nem tagad meg minden közösséget. A legszorosabb kötelekek Platónhoz fűzik őt; ahhoz a gondolkodóhoz, akinek művével kezdetét veszi az európai etika írott tradíciója. A „gyökeresen” új, amit Kant teremt, a régi gyökeréből táplálkozik.

Exkurzus: Autonómia és világrend Platónnál

Az etika kezdettől fogva az „igazi jót” kereste.

Az „igazi jó” a keresés szülötte volt. Az etika az első kereső megjelenésével vette kezdetét. A kereső különös tünemény: él benne a bizonyosság, hogy **létezik** az „igazi jó”, de tudja, hogy sem égen, sem földön nem lelhet rá. Valahol „odaát” keresi tehát, túl a földön, ahol él, s túl az égbolton is. A kereső világa ezért **kettészakadt világ**. Az európai gondolkodás történetében a platóni Szókratész az első nagy kereső.

A görög kultúra addig nem ismert keresőket. Oidipusz király, akinek alakja még a legközelebb áll a platóni Szókratészéhez, kétségkívül keresi az igazságot, mégsem nevezhető valódi keresőnek. Az igazság ugyanis, amiről Oidipusz, a nyomozás kerülőútján önnön valójára bukkanva, végül is lerántja a látszat leplét, Szophoklésznél még nem szorult ki az emberi létezés valóságából, hanem maradéktalanul és tapinthatóan **jelen van**³ a király létét elfedő „látszatszővedékben” is. Az ilyen igazságot még nem keresni kell, hanem inkább felfedni és felfedvén vállalni. Oidipusz király nem kereső, hanem „leleplező”⁴.

Nem kereső, hanem leleplező Szophoklész két nagy szellemi kortársa⁵, az epheszoszi Hérakleitosz és az eleai Parmenidész is. A világ még az ő gondolkodásukban sem hasad „idelentre” és „odaföltre”.

Igaz ugyan, hogy a görög filozófia kialakulása eleve szakítást jelentett a „spontán létteljesség”⁶ világával. Szakítást jelentett mind az eposz plasztikus világával, amelyben az isteni–olymposzi élet és az emberi–heroikus küzdőtér történései egymás mellett, mégis mindenütt egymást értelmezve játszódnak le, mind pedig a korai líra „síkszerű” látásmódjával, amelyben minden, ami a „nap” forgandóságának kiszolgáltatott embert érheti, közvetlenül isteni erők megnyilvánulásaként jelenik meg⁸. De a korai görög filozófia világa mégsem kettészakadt világ. Ellenkezőleg, az archaikus kor gondolkodói a **physisz**⁹ elveiről avagy törvényéről¹⁰ szólva éppenséggel egy olyan **egységes** világrend szerveződését akarták felmutatni, amely összefogja és áthatja a mindenség egészét, a lélek életétől a csillagok járásáig.¹¹

Igaz továbbá, hogy e korszak legnagyobb gondolkodói, Hérakleitosz és Parmenidész a világlátás új dimenzióját nyitották meg: a „látszat” felszine alatt rejtőző „igazság” mélységdimenzióját, s igaz, hogy világuk ezáltal két különböző és ráadásul nem egyformán valóságos rétegre bomlott. **Kétrétegű** világuk mégsem **kettészakadt világ**. Az igazság ugyanis, amit felfednek és hirdetnek, természeténél fogva éppoly maradéktalanul és tapinthatóan **jelenvaló** a látszatban, mint Szophoklésznél.

Amíg a **physzisz** elveit hirdető gondolkodók egységes világrendet tárhatnak föl, addig a bölcs nem válik keresővé. S amíg az „igazságot” nem keresni kell, hanem felfedni, vállalni, választani, addig nincs szükség (filozófiai) etikára. Addig a bölcsesség mérvadó meghatározása így hangzik: „a physziszre hallgatva igazat [aléthea] mondani és cselekedni”¹².

Égészen más a helyzet a platóni Szókratészszel. A **physzisz**nek az ő szemében nincs többé köze a bölcsességhez. Az ő számára a bölcsesség az „igazi jó” tudását és birtoklását jelenti.

Szókratész azonban tudván tudja, hogy ebben az értelemben „valójában egyedül az isten bölcs”, s „az emberi bölcsesség keveset vagy éppenséggel semmit sem ér”¹³. Az igazi „szép és jó” ugyanis az istenek birtokában van.¹⁴ Az ember ugyan természetétől fogva vágyik a jóra¹⁵, s nem is éri be látszólagos javakkal, hanem szüntelenül az igaziakat keresi¹⁶, ám ez a nem szűnő vágy – az erősz – csupán azt tanúsítja, hogy az **ínség** (endeia¹⁷), az „igazi jó” hiánya, megszüntethetetlen velejárója az emberi létezésnek. Az igazi jó nincs jelen az ember világában. Az istenek eltávoztak. „Isten az emberrel nem vegyül” – mondja Platón a *Lakomában* ugyanazt az igét tagadva, amellyel Homérosz „vegyítette szerelembe” az isteneket és az embereket.¹⁸ A világ kettészakadt.

Mi hát az „emberi bölcsesség” egy kettészakadt világban? Erről „ad számot” magának a *Védőbeszéd* Szókratésze. Az emberileg lehetséges bölcsesség nem más, mint az „igazi jó” **nem-tudásának tudása**¹⁹ – fejtí meg az isten jóslatát –, nem egyéb, mint **leleplező** vizsgálódás vélt tudásunkról. S Szókratész a műben valóban sorra leleplezi azt a sok **látszólagos** jót, amire az emberi élet formái, a gazdálkodás, a pénzszerzés, a hadjáratok, a népszónoklás, a hivatalok, az összeesküvések és a pártharcok²⁰, a költők istennel telt lelkesültsége²¹ és a kézművesek ügyes mesterfogásai épülnek. A jó látszólag mindenütt jelen van, hiszen „a jó kedvéért teszik mindezt, akik teszik”²², de a várost „bögyöként ébresztgető” Szókratész vizsgálódásai valójában mindenütt „üregre tapintanak”²³.

Az „emberi bölcsesség” azonban nem csupán leleplezés, hanem választás is: az „igazi jó” választása a látszólagos javak ellenében. De választhat-e egyáltalán a kereső? Miféle választás az, ha az elérhetetlen választjuk az elérhetővel, a hozzáférhetlent és megfoghatatlant a kézzelfoghatóval és megragadhatóval szemben? Lehet-e választással kötődni ahhoz, ami nincs jelen? S ha nem, lehet-e választani tudott és vállalt kötöttség nélkül?

Tudott és vállalt kötöttség nélkül nem lehet választani. A pusztá elutasítás és kiválás önként vállalt kötöttség híján elveszítené minden erejét, mert a választás egész ereje egyértelműségében rejlik. De honnan merítheti a kereső a kötöttséget, ami nélkül választása nem lehetne egyértelmű?

Különös módon éppen a nem-tudás tudása nyitja meg előtte a valódi választás terét, mert csak ez a negatív belátás oldja ki őt hamis kötöttségeiből. Nem lévén vállalható kötöttségei, a keresőnek **magának** kell megteremtienie a kötöttséget, amelyet vállalhat. Éppen a **magunk teremtette** kötöttség vállalását nevezzük azonban **autonómiának**.

Platón a *Védőbeszéd* és a *Kritón* Szókratészének alakjában **ábrázolja** az autonómiát. A platóni Szókratész autonómiája az emberi nem-tudás tudásában gyökerezik. Abban a tudásban tehát, hogy az emberi élet formái bévülről üregek, mert hiányzik belőlük az „igazi jó”. Az autonómia Platón ábrázolása szerint az emberi létezés **inherens inségének tudásából ered**.

Platón tehát **ábrázolja**²⁴ az autonómiát. De az ő gondolkodásában az autonómia mégsem több eltűnő mozzanathnál. A keresőt nem-tudásunk tudása kimozdítja „az emberi foglalatosságok sürgés-forgásából”²⁵, és föllendíti – az igazi jó belátásához, magához az igazsághoz.²⁶ Az autonómia kötöttséget teremt, de **amihez** a kereső a maga teremtette kötöttséggel kötődik, az már nem az autonómia műve. Mert az igazi jó Platónnál **valódi létező**.

„[...] minden lélek a jót keresi, s ezért tesz mindent, sejtve, hogy valódi létező”, mondja Szókratész az *Államban*, s rögtön hozzáfűzi: „de ingadozik is, mert nem tudja elég biztosan megragadni a lényegét”²⁷.

„Mi a létező jó lényege?” – ezzel a kérdéssel kezdődik meg az európai etika története. Az újszülött etikát így kezdettől fogva a „jó” kibontakozóban lévő **metafizikája** veszi gondjaiba. Platón etikai gondolkodása, amelyet korábban a kereső ínségből vétetett éthosza tartott ígézetében, most **átsiklik** az igazi jó nem-tudásának tudásából eredő autonómia mozzanata fölött – át a jó ideájához, a létező jó lényegének belátásához.

Igaz, a jó metafizikája majd csak akkor váltja föl egészen az „igazi jó” keresését, amikor Arisztotelész egyrészt már nem „a lélek” sorseseiméit próbálja megfejteni – mint még Platón tette, aki filozófiai elmélkedéseivel egyúttal mindig továbbszótté „a lélek mítoszainak”²⁸ szövetét is –, hanem egyszerűen „a létezőnek mint létezőnek” az elméletéből bontja ki a kozmosz elveit, s amikor másrészt a jó világregdjének principiumát – megintcsak Platóntól eltérően – „istenné” emelve²⁹ megalkotja az első filozófiai „teológiát”. De a jó metafizikája azért már Platónnal is kibontakozóban van. Bizonyoság erre, hogy Platón az emberi létezés inherens ínségét az „igazi létezők”, a mozdulatlan ideák fölfedezésétől kezdve egyre inkább azzal magyarázza, hogy a lélek „idelent”, a szakadatlan mozgásban lévő dolgok közé kerülve mintegy „létszükében” van – ami azután fölveti számára a lét átfogó kérdését. S további bizonyosság, hogy a jó, korábban az éthosz principiuma, késői műveiben mindinkább kitágul a kozmosz, a **világregd** principiumává.

1. „Minden lélek a jót keresi, s ezért tesz mindent.” Ez a már-már konvencionális gondolat, amely a *Gorgiaszban* és a *Lakomában* is fölbukkan, az *Államban* mélyebb értelmet hordoz. Hogy a lélek „itteni” létezéséből hiányzik az „igazi jó”, az most nem kevesebbet jelent, mint hogy a lélek az örökös változás világába zárva folytonosan „létszükében” van. A lét, az igazi létezők léte ugyanis éppenséggel a **jótól** származik.³⁰ A lélek az ész belátásával megérinthei ugyan „magát az igazságot”, de nem léphet át az ideák igazi létébe. Hiszen az ideák mozdulatlanok, lélek viszont nem létezhet mozgás nélkül.³¹ Ám éppen mivel nincs ész élet, nincs élet lélek, és nincs lélek mozgás nélkül, lehetetlen, hogy csupán az léteznék, ami mindörökkön mozdulatlan. Hiszen a lét ekkor nem lehetne teljes.³² A lélek, mivel nem létezhet mozgás nélkül, „létszükében” van, ám a lét lehet, s így mozgás nélkül nem lehet teljes, s ezért nem származhat a jótól – a **léleknek és a létnek ez az apóriája** készíti Platónat arra, hogy a *Szofistában*, korábbi idea-elméletének bírálata árán is, szembenézzen a lét átfogó kérdésével.³³ De ez a dilemma az oka annak is, hogy az ideák „összefonódását” vizsgáló dialektika végül is eldöntetlenül hagyja „az óriások harcát”³⁴. Az idea-elmélet, amely sohasem szabadul meg a különválás (khóriszmosz) és a részesedés (methexisz)³⁵ antinómikus feszültségétől, mindvégig³⁶ a **kettészakadt világ** kifejezése marad. S Platón az ideatant sohasem váltja föl általános, a mozdulatlan és a mozgásban lévő létezők létét egyaránt átfogó ontológiával, mint majd Arisztotelész.

A világban támadt szakadékot azonban mégiscsak át kell hidalni – át kell hidalni, mert a lélek a világregd gravitációs ereje híján elveszítené súlyát, és szétszóródnék a nemlétebe. Márpedig a lélek Platónnal nem csupán **tárgya**, hanem még inkább **tétje** a vizsgálódásoknak. Minden tévedés és minden hiányosság **visszaüt** a lélekre.³⁷ Az bennünk a lélek, ami egész gondolkodásunkban és minden cselekedetünkben mindig is **kockán forog**. A lelket meg kell menteni! A lélek sorsa azonban, minthogy nem létezhet lélek mozgás nélkül, össze van kötve a keletkezés és pusztulás világának sorsával. A lélek csak a mindenséggel együtt menthető meg.

A létszükében szenvedő lélek megmentője, amit minden lélek keres, és egyben a világregd principiuma, ami „még a léten is túl van, és azt is fölülmúlja rangban és erőben”³⁸, az igazi jó. De mi a jó?

2. „Minden lélek a jót keresi, s ezért tesz mindent, sejtven, hogy valódi létező, de ingadozik is, mert nem tudja elég biztosan megagaadni a lényegét.” Hiába „vadászik” rá, nemcsak a gyönyörrel, hanem még a belátással, a **phronésziszszel** sem tudja „elejteni”. A jó csúnyán megrétfálja még a műveltebbeket is, akik pedig nem a gyönyörben, hanem a belá-

tásban vélik fölfedezni a lényegét. Mert általában ők sem „tudják megmagyarázni, miéle belátásról van itt szó, hanem végül is kénytelenek azt mondani, hogy a jóra irányuló belátásról.”³⁹

Honnan ered ez a *circulus vitiosus*? Onnan, hogy a jó Platónnál nem egyszerűen az éthosz elve, hanem egyszersmind valódi létező is. Nem egyedül az emberi *areté* hordozza a jót – hiszen a jó *önmagában* is létezik. Ezért aztán nem is vezethető vissza sem a belátásra (amiben Platon a *Phaidón* óta⁴⁰ az *areté* lényegét látja), sem a belátás és a gyönyör semmilyen „keverékére”. Hiszen ha a jó „önmagában való” idea, amely tárgy ugyan a belátásnak, ám attól függetlenül is létezik, akkor csak lényegének ismeretében dönthetjük el, hogy miéle belátás avagy a belátásnak és a gyönyörnek miéle keveréke az, amely megfelel neki. A létező jó lényegét csak más *ideákkal* ragadhatjuk meg – olyan ideákkal, amelyek nem kevésbé átfogóak, mint ő maga. A *Philebosz* végül is a szépséggel, az arányossággal és az igazsággal, „*eiti zsákmanyl*” a jót.⁴¹

– Am valójában nem is kell valódi létezőnek tartanunk a jót ahhoz, hogy meghatározása során körbenforgásba sodródjunk. Elég, ha úgy véljük, hogy a jónak nem egyedül az „erény” a hordozója, hanem lehet még valami más hordozója is. Ezért tér majd vissza a *platóni circulus* – amely nevét meghazudtolóan korántsem „hibás”, hanem éppenséggel a dolog természetéből fakad – Kant *autonóm* etikájában is. –

Platónnál a jó kétségtől nem csupán az emberi *areté*ben testesül meg, hanem a *világ* egészben is. Szókratész a *Phaidón*ban elmeséli, mekkora öröm fogta el, amikor Anaxagorásznál azt olvasta, hogy „az ész a világ elrendezője és mindennek az oka”.⁴² Azt remélte, hogy így végre megismerheti a dolgok igazi okait. Hiszen aki a dolgok igazi okait keresi, annak azt kell kutatnia, hogy „mi a legjobb mindegyiknek külön-külön, és mi a jó mindegyiküknek együtt”.⁴³ Az ész a világ elrendezője, és a jó a kozmosz egyetemes rendezője.

Platónnál a jó a világrend principiuma; a világrend megteremtője azonban nem a jó, hanem az *önmozgó világlélek*. Csak az *önmozgó világlélek* képes ugyanis összehangolni az okok két különböző nemét: az igazi okokat, „amelyek ésszel hatnak, és a szép és jó alkotói”, és a „segédokokat” (*szynaitia*, *szymmetaitia*), „amelyek híján lévén a belátásnak, mindig csak találmásra és rendezetlenül működnek”.⁴⁴ Az igazi okok ugyanis eleve a lélekhez tartoznak, mert a létezők közül egyedül abban lehet meg az ész⁴⁵; a segédokok pedig közvetve szintén rászorulnak az *önmozgó lélekre*. Rászorulnak, mert „azokhoz a dolgokhoz tartoznak, amelyeket más dolgok mozgatnak, s amelyek megint más dolgokat mozgatnak szükségszerűséggel”⁴⁶ – amelyek tehát nem hordják magukban mozgásuk elvét. Mozgató okuk így csak a világlélek lehet. A világlélek kapcsolja tehát hozzá a „vak” szükségszerűség hatásait az ész rendezőtevékenységéhez.

A *Timaiosz* káoszából kozmoszt, világrendet formáló *Démiurgosz*ának mitikus alakjában ezért nem filozófiai istenséget, nem is a jó ideájának szimbólumát kell látnunk, hanem „a Világlélekben lévő Ész”⁴⁷.

Az okok két különmű láncolatának összefonódása egyszersmind áthidalja a lét és a levés közti szakadékot is, úgyhogy „a mindenség összeköttetik önmagával”.⁴⁸ A *Démiurgosz* ugyanis olyan rendet visz az elemek kaotikus mozgásába, amely keletkezés és pusztulás világának egészét az élőlény ideájának – a lehetőségekhez képest – tökéletes képmásává teszi.⁴⁹ Így mindenütt megteremtődnek a kötelékek, amelyek összetartják a kettészakadt világot.

De mi lesz a sorsa a Szókratész alakjában ábrázolt autonómiának, amikor a kettészakadt világ mégiscsak harmonikus egészé formálódik, és a lélek megszabadul létínségétől?

Úgy vélem, az *önmozgó világlélek* alkotóelemeinek vegyítéséről és körmozgásainak elrendezéséről szóló mitikus történet éppen a kereső alakjában fölfedezett *autonómiát* növeszti kozmikus méretűvé. Ha a *Timaiosz* mítosza valóban csupán „genetikus kifejtése” a világ örökkévaló felépítésének, mint Frutiger véli⁵⁰, és a kozmosz alkotóját valóban azo-

nosnak tekinthetjük a világlélekben lévő ésszel, mint Cornford állítja, akkor maga a világlélek teremti meg önnön mozgásainak ésszerű rendjét, amely egyúttal megtestesül a csillagrendszer szerkezetében is.

A világ alkotója teljes autarkiát ad a makrokozmosznak, úgyhogy az „mindent önmagában és önmaga által szenved el és tesz”⁵¹. Bár az egyes léleknek nem lehet része hasonló autarkiában, ezen a ponton sem szakad meg egészen a makrokozmosz és a mikrokozmosz között vont analógia fonala⁵², amely végighúzódik a *Timaiosz* egészén. Bár az emberi lélek nagyon is elszenvedi a mozgásban lévő testek hatásait, amelyek kívülről érik, és cselekedeteit is messzemenően befolyásolhatják, ám mivel minden mozgás „forrása és eredete”⁵³ a lélek, a *Timaiosz* univerzumában nincs olyan **pathosz**, amely végső soron ne a világlélekből eredne. Bármilyen éri az emberi lelket, mindenben a világlélek nyilatkozik meg. Ha tehát megdöbbenünk, milyen mélyen jellemezte a görög „mitikus világot”, hogy abban az emberi **pathosz**, az ember külső történéseknek és titokzatos belső hatalmának való kiszolgáltatottsága vetült ki isteni erőkké és alakokká, akkor talán joggal mondhatjuk, hogy Platónnak az önmozgó lélek mítoszaival sikerült még egyszer földélnie a mitikus világ „spontán léttelenségét”.

Kant az etikában szakít Platón kérdésfeltevésével. Nem a létező jó lényegét vizsgálja, hanem az értékek alapját keresi; jóllehet az erkölcsi jót éppúgy „magában valónak” nevezi, mint Platón a jó ideáját. A jó magábanvalósága azonban egészen mást jelent a két gondolkodónál. A jó **ideája** a görög filozófusnál azért volt „magában való”, mert önmagában hordozta **létalapját**: ezért is mondta Platón a jót feltétlennek, „anypotheton”-nak⁵⁴, s egyben minden igazi létező végső alapjának. Kantnál az erkölcsi jó nem kevésbé feltétlen, s egyúttal feltétele is mindennek, ami jó (ld. Kr. d. pr. V., V 62); ám feltétlensége az erkölcsi jót nem teszi valódi létezővé, hanem éppenséggel **ráutalja az emberre** (a szabadságra). Amikor a „magában való” jó elveszíti önállót, az őt megragadó észtlől és belátástól független létalapját, **értéknek** nevezzük.

Az értékek, mivel nem hordozzák magukban létalapjukat, **megalapozásra** szorulnak. Ebből értjük meg Kant új kérdését, amely első megközelítésben így fogalmazható meg: „Mi az értékek alapja? Hogyan lehetséges az erkölcsi jó?”

Kant az erkölcsi érték megalapozó principiumát az **autonómia** elvében fedezi föl. A keresőről szóló kitérő azonban megmutatta, hogy az autonómia volt a jó metafizikájának gyökere. Ezért azt mondhatjuk, hogy Kant nem egyszerűen szakít Platón kérdésfeltevésével, hanem egyszersmind **radikalizálja** is azt. **Gyökerénél** ragadja meg a jó metafizikájának évezredes tradícióját.

Bár Kant visszavezeti az erkölcsi jót az autonómia elvére, ez mégsem jelenti azt, hogy az autonómia elvére visszavezetett erkölcsi jó ne volna számára is egyúttal a **világrend** principiuma. Ezért is fog visszatérni a kritikai etikában a **platóni circulus**.

Etika és metafizika viszonya azonban megfordul eközben. Kantnál nem az etika ágyazódik bele a metafizikába, hanem a jó metafizikájának kell kinőnie a kritikai etikából.

Az ész autonómiája Kantnál tehát nem csupán az éthosz principiuma, ha-

nem egyszersmind olyan expanzív erő is, amelynek egyetemes világrendet kell kisarjasztania magából. Ez az oka annak, hogy a „diakozmón nűsz”, a világot elrendező ész nagy platóni mitológémája a felszín alatt ott munkál még az új alapokra helyezett kanti metafizikában is.

Lépjünk azonban közelebb az értékek megalapozásának eszméjéhez! Vizsgáljuk meg először is, hogy miért kell Kant szerint az autonómia elvére építeni az értéketikát, majd próbáljuk meg – immár az érveken túl – kideríteni, hogy milyen történeti feltételek érlelték meg az etika kritikai fordulatát! Ha ezután szemügyre vesszük *A tiszta ész kritikájának* azt a rövid, de fontos részletét, amelyben Kant maga nyilatkozik elképzeléseinek a platóni gondolattal érzett rokonságáról, világosan láthatjuk majd, hogy az autonómia a kritikai etikában **nem önérték**. Nem lehet önérték, mert nem csupán az éthosznak, hanem a vi-rendnek is principiuma. Ám éppen ezért végül a kritikai etikában is visszatér a „platóni circulus”. Ennek értelmezése vezet majd át bennünket az etika fundamentumának vizsgálatához.

Az autonómia elve mint kitörési kísérlet az értékmegalapozó szabályok végtelen regresszusából

Kant az erkölcsi érték **ratio essendijét** kutatja. Ám ez a kérdés: „Mi a feltétlen érték létalapja?”, nagyszabású **ambivalenciát** rejt magában. Mert hogyan is fejthetnénk ki az értelmét? Ha már tudjuk, hogy Kantnál az erkölcsi értéket feltétlensége nem teszi önálló létezővé, hanem éppenséggel ráutalja az emberi szabadságra, akkor kérdésünket így pontosíthatjuk: „Hogyan ered az emberi létezésből az erkölcsi érték? Honnan van az, hogy az ember szabadságánál fogva értékeket alkot?” Jól látható, hogy ezek a kérdések közvetlenül **az etika fundamentumára** vonatkoznak. Ha viszont abból indulunk ki, hogy az erkölcsi érték feltétlensége Kantnál **általánosérvényűséget** jelent, akkor így kell föltennünk a kérdést: „Hogyan lehetségesek mindenkire egyaránt kötelező értékek?” Ekkor az értékek **megalapozásának** (igazolásának) feladatát tűzzük magunk elé.

Kétségtelen, hogy Kant figyelmét elsősorban az erkölcsi érték **érvényességének megalapozása** kötötte le. De a továbbiakban megpróbálom kimutatni, hogy ez a munka nem volt elvégezhető a feltétlen érték **eredetének** föl kutatása nélkül.

Hogyan alapozza meg Kant az erkölcsi értéket? Mint láttuk, „paradox” módszerhez folyamodik: nem a jó meghatározásából indul ki, hanem egy általánosan érvényes és kötelező erejű szabály (a „morális törvény”) alakjában keresi az erkölcsiség elvét.

Platónnál a jót, mivel valódi létező volt, nem lehetett „zsákmányul ejteni” az éthosz principiumával. A tiszta gyakorlati ész tárgyaként értelmezett jó viszont éppúgy visszavezethető a cselekvés általánosérvényű szabályára és a tiszta akaratra, ahogyan a „képzetek tárgya” is visszavezethető volt az észlelés szabá-

lyaiként működő kategóriákra és a tudat transzcendentális egységére (ld. Kr. d. r. V., A 104 skk.; Alex., 559 skk.). Ezért mondhatja Kant, hogy a morális törvény határozza meg mindennek az értékét. (Gr., IV 436)

De nemcsak a kritikai tárgyelmélet szól a „paradox” módszer alkalmazása mellett. Az *erkölcsök metafizikájának alapvetésében* találunk egy megfontolást (IV 444), amely világosan megmutatja, hogy sajátosan **etikai** szempontból is helytelen volna, ha az „akarat tárgyaiból” merítenénk az erkölcsiség principiumát. Foglaljuk össze itt röviden ezt az érvet!

Kant azt bizonyítja velem, hogy ha „az akarat tárgyaiból” (vagyis céljainkból) származtatjuk cselekvésünk szabályainak kötelező erejét, akkor nem juthatunk el olyan általánosérvényű gyakorlati törvényhez, amellyel megalapozhatnánk értékeinket. Az így kapott szabályok ugyanis azt mondják ki, hogy „**meg kell tennem valamit, azért, mert akarok valami mást**” (IV 444); tehát csak azzal a feltétellel kötelezik a cselekvőt, hogy történetesen ő is azok közé tartozik, akik akarják az említett célokat. Kant ezért az ilyen alakú szabályokat **feltételes** (hipotetikus) imperatívuszoknak nevezi. Könnyű belátni azonban, hogy a feltételes imperatívuszok a cselekedetek értékét nem **alapozzák meg**, hanem csupán **visszavezetik** a célok – előfeltételezett – értékére. De miért akarjuk a célokat? Azért, hogy általuk elérhessük további céljainkat? S ezeket miért akarjuk? Hogy még átfogóbb célokat válthassunk valóra? Látjuk, hogy a feltételes imperatívuszok mindig újabb és újabb szabályokra hárítják át az értékek megalapozásának terhét. Egyre átfogóbb célokra, egyre általánosabb szabályokra és mind alapvetőbb értékekre kell hivatkoznunk, hogy megfelelhessünk az újra meg újra föltoluló miértekre. S ha nem találunk olyan végső célt, amely meghatározza a legáltalánosabb imperatívuszt, és kijelöli a legfelső értéket, akkor elkerülhetetlenül belebonyolódunk az értékmegalapozó szabályok **végtelen regresszusába**.

De van-e ilyen „végső cél”, amit mindenki természetből fogva akar?

Plátón óta ilyennek számított az etikában a **boldogság**. Kant, az antik erkölcsfilozófiától eltérően, „életünk kellemességének” tudatát nevezi boldogságnak, ha az „megszakítás nélkül kíséri egész létezésünket” (Kr. d. pr. V., V 22). Ő is elismeri, hogy a boldogság „szükségképpen kívánsága minden eszes, de véges lénynek, s így elkerülhetetlenül meghatározó alapja vágyókéességének is. „Hiszen” – teszi hozzá – „az egész létezésével való elégedettség korántsem erendő tulajdona [...], hanem véges természete folytán minduntalan föltoluló probléma számára, minthogy szükségét szenvedő lény [...]” (Kr. d. pr. V., V 25) A boldogság tehát természetadta célja minden eszes, de véges lénynek. (Ld. Gr., IV 415) Kantnak mindazonáltal szilárd meggyőződése, hogy boldogság-elvű **etika** nincs, és nem is lehetséges.

Miért nem? Azért, mondja Kant, mert akkor „a természet hozná a törvényt” az akaratnak (Gr., IV 444) – a cselekvő tehát mindig csak **heteronóm** módon cselekedhetnék. Márpedig a heteronómia gondolatára nem lehet értéketikát építeni. A heteronóm akaratot ugyanis csak **feltételes** imperatívuszok kötelezhe-

tik, ezek azonban, mint láttuk, nem alapozzák meg az általuk diktált cselekedetek értékét. Ennek alapját tehát nem is a cselekvés elveiben, hanem végső soron a kellemesség érzésében kellene keresnünk. Csakhogy a jót ekkor **összekevernénk** a kellemessel vagy a haszonnal, cselekedeteinknek pedig legfeljebb **eszközérték**et tulajdoníthatnánk. (Ld. Kr. d. pr. V., V 59) Ez azonban szöges ellentétben áll „az erkölcsi jó érzékfölötti eszméjével” (vö. Kr. d. pr. V., V 68). Erkölcsi jón ugyanis Kant szerint olyasmit értünk, ami az eszközök értékével, a haszonnal ellentétben nem valamilyen feltételezett cél szempontjából, hanem „önmagában véve”, azaz minden további feltétel nélkül jó, és ami ugyanakkor – szemben a kellemessel – nem az én számomra vagy a te számodra, mégcsak nem is mindnyájunk számára, hanem egyszerűen és minden megszorítás nélkül jó. A boldogság-elvű etika tehát **metabaszisz eisz allo genosz**.

De honnan meríti a filozófus „az erkölcsi jó érzékfölötti eszméjét”, amelynek nevében szakít „a gyakorlati ész **empirizmusával**” (Kr. d. pr. V., V 70), és elveti az eudaimonizmust? Elég egy pillantást vetnünk az *Alapvetés* felépítésére, hogy világosan lássuk Kant válaszát: a „közöséges emberi ész morális megismerésének” vizsgálatából. Nem mintha tévedhetetlenek volnánk erkölcsi ítéleteinkben. De a filozófusnak ehhez nem is magukat az ítéleteket kell elemeznie, hanem csupán a cselekedetek megítélésének **lehetséges módozatait** kell megkülönböztetnie. **Másként** ítélnünk ugyanis, amikor jónak avagy rossznak mondunk egy cselekedetet, és megint másként, amikor előnyös következményeit vagy kedvezőtlen hatásait mérlegeljük. (Ld. Kr. d. pr. V., V 60) A kétféle attitűd különbségéből kibontakozik az erkölcsi jó fogalma. Amikor ugyanis erkölcsi szempontból ítélnünk a tettekről, akkor Kant szerint egyedül azt tartjuk szem előtt, hogy vajon **kötelességből** fakadtak-e vagy sem, s nem kérdezzük, hogy előmozdították-e a cselekvő avagy az érintettek **boldogságát**. (Ld. Gr., IV 402) Nem a boldogságra irányuló természetadta törekvés, hanem a kötelességnek a morális ítéletalkotásban mércévé emelt principiuma tartja elevenen – véli Kant – az erkölcsi jó érzékfölötti eszméjét, még ha kétséges is, „hogy vajon valóban található-e bárhol a világon igaz erény” (Gr., IV 407).

Ezért utasítja el Kant teljes rigorozitással a boldogság-etikát, s ezért fedezi föl etikájának alapjelenségét a kötelességben. De vajon megállja-e a helyét az érvelése? Egy ellenvetés rögtön felötlik bennünk: vajon Platón, aki mesteréhez hasonlóan egységben látta az **aretét** és az **eudaimoniát**, az erényt és a boldogságot, ezzel valamiféle intellektuális hédonizmust vagy kifinomult utilitarianizmust hirdetett volna? Aligha hihető. Az ilyen és ehhez hasonló megfigyelések ellentmondásra ingerelhetnek bennünket: Kant – vélhetjük – túlon túl szűkeklű volt, amikor a boldogságot könnyedén a kellemesség körébe utalta. A boldogság valójában sokkal többet jelent 'életünk szakadatlan kellemességének tudatánál' – nem is egyszerűen többet: valami szubtilisebbet, metafizikaibbat. Nincs-e a boldogság mégiscsak titkos összeköttetésben az erénnyel? Nem mondhatjuk-e Wittgensteinnel és Dosztojevszkijel, hogy aki boldog volt, betöltötte rendeltetését a földön?

Ám, ha jobban meggondoljuk a dolgot, észrevevessük, hogy a boldogság és az erény „titkos” összetartozásának gondolata Platónnál elválaszthatatlan volt attól a meggyőződéstől, hogy a világban, minden látszat ellenére, **erkölcsi rend** uralkodik. „[...] a jó emberrel nem történhetik rossz sem életében, sem halálában, és nem is feledkeznek meg az istenek az ő ügyeiről” – mondja a *Védőbeszéd* Szókratésze⁵⁵, s az erkölcsi világrend „metafizikai” bizonyossága visszatérő motívuma lesz Platón későbbi nagy mítoszainak is. Kant józan világában azonban már nincs helyük az efféle „varázslatos” összefüggéseknek. Ő már etikai eszmélődésének kezdetén is evidenciának tekinti, hogy az „érzéki” világ folyása elsodorja a tettek következményeit a szándékoktól, és magától semmi esetre sem teremt összhangot erkölcsösség és boldogság között. Erény és boldogság kapcsolata inkább **antinómikus** itt: aki csak a boldogságra törekszik, az elvileg **mindenre képes**, akiben pedig megvan az erény, azzal még **minden megtörténhet**. S ha az erkölcsi jó eszméje fenntartja az erkölcsi világrendnek legalább a szükségletét, akkor az etika emiatt természeténél fogva **túlmutat** az „érzéki” világon, s fölveti egy másik – „érzékfölötti” – világ feltevésének avagy megteremtésének igényét. (Ld. *Träume*, II 336) Ezért is nevezi Kant az erkölcsi jót „érzékfölötti” eszmének.

Ha a világban nem érvényesül erkölcsi rend, akkor az etikai érték létalapját nem kereshetjük a világ dolgaiban, sem azokban a törekvéseinkben, amelyek a világ dolgaihoz fűződnek. Ahhoz tehát, hogy kitörhessünk az értékmegalapozó szabályok végtelen regresszusából, nem végső **célt** kell találnunk (amiből – mint végső alapértékből – levezethetnénk minden más értéket), hanem **olyan** általános szabályt, amely **nem** hártja át **célokra** az értékek megalapozásának terhét. Az ilyen szabályokat nevezi Kant **feltétlen** (kategorikus) imperatívuszoknak. A **magában való** jó csak **kategorikus** imperatívusszal alapozható meg.

Platón még hitte, hogy az „isten” avagy a világlelekben lévő ész azért alkotta meg a csillagokat, s azért ajándékozta őket sohasem tévelygő, mindig zavartalan mozgással, hogy lelkünk, amely rokona az őket mozgató léleknek, az ő mozgásukat figyelve és utánozva rendbeszedhesse saját mozgásait.⁵⁶ „Kant csillagos égboltja” viszont – írja Lukács György az antikvitás és a modern kor világnak ellentétéről – „már csak a tiszta megismerés sötét éjszakájában ragyog, és a magányos vándorok egyikének sem – és az Új Világban embernek lenni annyit tesz: magányosnak lenni – világítja meg az ösvényt.”⁵⁷ Ha a világban nem érvényesül erkölcsi rend, a világ dolgai nem mutatják meg, mit kell tennünk. Akkor nem bízhatunk abban sem, hogy a világ folyása, a természet bölcsessége vagy Isten keze összhangot teremtett természetes ösztönzőerőink és az éthosz között. Magunknak kell tehát kezünkbe vennünk a dolgot. Nem hallgathatunk hajlamainkra, szükségleteinkre, érdekeinkre, s az sem elég, ha **mások** boldogságát tartjuk szem előtt. El kell szakadnunk természetes kötöttségeinktől, és **magunknak** kell megteremtünk a kötöttséget, amelyet vállalhatunk. Egyedül a magunk teremtette kötöttség lehet olyan kötelék, amely **egymással** is összefűz

bennünket. De képesek vagyunk-e erre? Képesek vagyunk-e cselekvésünkkel olyan – kategorikus – szabályt követni, amely szakításra kötelez természetes ösztönzőerőinkkel? Igen, hangzik Kant válasza: az emberi akarat **általánosan törvényhozó**, és csak a **maga hozta** törvénynek veti alá magát.

Az **autonómia elve** megálljt parancsol az értékmegalapozó szabályok végtele regresszusának. „Ha ugyanis elgondolunk” egy autonóm akaratot, „látjuk, hogy, jóllehet egy **törvények alatt álló** akarat még kötődhet érdek közvetítésével a törvényekhez, egy olyan akarat viszont, amely maga a legfelső törvényhozó, már semmi esetre sem függhet ilyen módon semmilyen érdektől; hiszen egy ilyen függő akarat a maga részéről még egy másik törvényre is rászorulna, amely önszeretetének érdekét általános törvényként való érvényességének feltételére korlátozná.” (Gr., IV 432)

Kategorikus imperatívuszok tehát csak olyan lényeket szólíthatnak föl cselekvésre, akik képesek az autonómiára. A dolog azonban fordítva is igaz. Autonóm cselekedeteinkben szükségképpen feltétlen szabályokat követünk. A kategorikus imperatívusz és az autonómia elve így **kölcsönösen feltételezi egymást**.

Ezt a felismerést választja Kant vezérfonalul az erkölcsi jó megalapozásához. Már tudjuk, hogy az erkölcsiség principiumát kategorikus imperatívusz alakjában kell keresnünk, mert a hipotetikus imperatívuszok csak eszközértékkel ruházzák föl az általuk diktált cselekedeteket – az erkölcsi érték azonban nem eszközérték. A kategorikus imperatívusz nem hártja át célokra az értékek megalapozásának terhét, hanem **maga állítja föl** a végső értéket. De mi lesz így a feltétlen érték, amelyet az erkölcsiség principiuma kijelöl, és minden más érték feltételül szab?

A **világ dolgai** nyilvánvalóan nem tarthatnak igényt feltétlen értékre, mint hogy csak hipotetikus imperatívuszok forrásai lehetnek. De nem jöhetnek szóba **hajlamaink, vágyaink, törekvéseink** sem, mert ezek meg a világ dolgaira utalnak rá bennünket. Mi **marad** hát, ha egészen el kell tekintenünk az „akarat tárgyaitól”? Semmi – hacsak nem **az akarat maga!** Az emberi akarat maga – méghozzá amennyiben képes elszakadni a világ dolgaitól, és kivonja magát a természetes hajtórugók befolyása alól. Hiszen láttuk, hogy csak az ilyen – autonóm – akaratot kötelezheti kategorikus imperatívusz, minthogy egyedül az „nem alapszik semmilyen érdeken” (Gr., IV 432). Ha tehát van kategorikus imperatívusz, „akkor az csakis azt parancsolhatja, hogy mindent akaratunknak mint olyan akaratnak a maximája alapján tegyünk, amelynek **önmaga** egyszersmind **általánosan törvényhozóként** lehet tárgya [...]” (Gr., IV 432; vö. IV 402, 420–421)

A kritikai etika egyszóval az **általános törvényhozást** emeli legfőbb értékévé, és az **autonómia elvében** jelöli meg az erkölcsiség principiumát.

Az autonómia és a világrend hiánya

Kant szerint hiábavaló volt minden eddigi fáradozás, amelyet az erkölcsiség principiumának földerítésére fordítottak. A korábbi filozófusok mindig **adott-nak** tekintett értékekből indultak ki, s ezekből vezették le a cselekvés etikai törvényét. Csakhogy a törvénynek így szükségképpen „valamilyen érdeket kellett mozgósítania mint vonzóerőt vagy kényszert, mert mint törvény nem az ember **tulajdon** akaratából eredt, hanem az akaratot **valami más** készítette, egy törvény alapján, meghatározott cselekvésre” (Gr., IV 432–433). A filozófusok tehát szem elől tévesztették az akarat autonómiáját, s így nem találhattak rá az etika valódi alapelveire.

Kétségtelen, hogy Kant előtt az etika nem volt **autonóm**, nem volt **önálló**. Többé vagy kevésbé kifejtett **metafizikai érték-előfeltevések** húzódtak meg minden korábbi erkölcsi rendszer háttérében. De valóban ne lett volna senki, aki fölismerte az autonómia kivételes etikai jelentőségét? Nem, az autonómia Kant előtt sem volt mindig „eltűnő mozzanat”. Legfőbb (habár nem az egyedüli) bizonyásgunk erre az első valóban újkori filozófus, **Descartes** etikája.

Exkurzus: Autonómia és világrend Descartes-nál

Egy rövid kitérével szeretném megmutatni, hogy etikájában Descartes bár kényes, mégis jól megalapozott egyensúlyt teremt a dolgokhoz metafizikailag hozzárendelt értékek adottságának és az emberi akarat autonómiájának gondolata között.

Az embernek – olvassuk a lélek szenvedélyeiről szóló értekezésben – csak akkor van valódi oka az önbecsülésre, ha helyesen él akaratának szabadságával. Hiszen csak azok a cselekedeteink érdemelnek dicséretet avagy feddést, amelyek szabad döntésünktől, **liberum arbitriumunktól** függenek. Minden egyéb kiválóság (perfectio) – gazdagság és megbecsültség, a szellem ereje, a tudás bősége, a szépség, mind eltörpül a **jó akarat** mellett. A jó akarat az egyedüli forrása az ember értékének – legalábbis azok szemében, akikben megvan „az igazi nemeslelkűség” (la vraie générosité).⁵⁸

De mikor tarthatja az ember jónak az akaratát? Ha „szilárd és állhatatos eltökéltséget érez magában” arra – feleli Descartes –, „hogy magára vállaljon és megtegyen mindent, amit a legjobbnak íté!”⁵⁹

Hogy helyesen élünk-e akaratunk szabadságával, az ily módon végül is két dologtól függ. Egyrészt attól, hogy megvan-e bennünk a szilárd és állhatatos eltökéltség mindannak megtételére, amit jónak ítélnünk, másrészt azonban attól is, hogy **igaz-e** az értékítélet, amelyet teljes elszántsággal követünk.

Az értékítélet igazságának követelménye függővé teszi tetteink értékét a készentalált választási lehetőségek értékétől. Hogy egy adott helyzetben melyik a legjobb választás, az nem a szabad akaraton múlik. Descartes-nál nem az autonómia szabja meg az alternatívák értékét, hanem a választási lehetőségek **adott** értéke – ha nem szabja is meg, legalábbis befolyásolja a döntés értékét.

• Igaz, mint minden ítéletünkben, értékítéleteinkben is bizvást támaszkodhatunk az evidencia kritériumára: ha valamiről „világosan és határozottan” belátjuk, hogy az a legjobb, akkor értékítéletünket kétsébevonhatatlanul igaznak tarthatjuk. Ahol pedig nem jutunk

el ilyen intuitív bizonyossághoz, ott tartózkodhatunk – és tartózkodnunk is kell – az ítélettől.

Vannak azonban helyzetek, amelyekben evidens ismeret híján is döntenünk és cselekednünk kell. ⁶⁰ Ilyenkor megeshet, hogy bár rosszul választunk, döntésünk mégis helyes, mert nem hiányzik belőlünk az akarat annak megtételére, amit értelmünk a legjobbnak ítél – ha tévedünk is. A kétféle értékrend, amely mindeddig egymásra vetült, egyszerre különvált itt, és egyértelműen kiderül, hogy tetteink etikai értékének egyedüli forrása a jó akarat – legalábbis ha nem mulasztjuk el közben, amennyire lehetséges, tökéletesíteni értelmünket. Ha elkerülhetetlen is, hogy értelmünk olykor tévedjen, ez mégsem gátol meg bennünket az erény követésében, mert ehhez elég, ha szilárd elhatározással tesszük, amit – még ha tévesen is – a legjobbnak ítélünk. Sőt, ha tudomásul vesszük, hogy „bármilyen baj ért is bennünket” tévedésünk miatt, „semmilyen alapon sem kívánhatjuk, hogy mentesek legyünk tőle, minthogy az a baj számunkra nem volt elkerülhető”⁶¹, akkor az erény elégedettséggel, vagyis a boldogság számunkra egyedül elérhető nemével is párosulhat. ⁶²

Ehhez azonban – fűzi tovább Descartes a gondolatot – el kell vetnünk azt a közkeletű hiedelmet, hogy rajtunk kívül a szerencse (la fortune) az úr, és tudatára kell ébrednünk, hogy minden az isteni gondviselés (la providence) örök és megmásíthatatlan végzése szerint történik – hogy tehát „azon dolgok kivételével, amelyekkel kapcsolatban maga ez a végzés akarta, hogy szabad döntésünktől függjenek”, az égvilágon semmi sem történhet velünk, ami ne volna szükségszerű és „mintegy sorsszerű” (comme fatal). Nem kívánhatjuk hát, hogy másként történjenek a dolgok, mert belátjuk, hogy már maga ez a kívánság is tévedésen alapul. ⁶³

Descartes szerint tehát összhangot teremthetünk önmagunkban erény és elégedettség, erény és boldogság között, ha egyszer s mindenkorra tudomásul vesszük, hogy odakint a világban helyes döntéseink is rosszra fordulhatnak. Erkölcsei rendet teremthetünk önmagunkban, ha odakint nem remélünk erkölcsi világrendet. Határoljuk el tehát azoknak a dolgoknak a körét, amelyeket a gondviselés végzése szabad döntésünkre bízott, azoknak a dolgoknak a körétől, amelyek nem állnak hatalmunkban! Csak így szabadulhatunk meg a sópánkodástól és a megbánástól. A szabad akarat felségterületén az autonómia (az akarat önkéntes kötődése az értelem ítéletéhez) lesz az erény és az érték egyedüli forrása; a világban pedig az isteni gondviselés végzése fogja megszabni a dolgok és a választási lehetőségek értékét. Ha a világ rendje független az akarattól, akkor a szabadság rendje is független lehet a világtól.

A dolgok adott értéke és a cselekedetek magunk alkotta értéke között tehát nemcsak függőség, hanem függetlenség is van. Értelmünk tökéletesedésével a kétféle értékrend fokozatosan minden ponton fedésbe kerülhet. Minél inkább alárendeljük akaratunkat tökéletesedő értelmünknek, annál inkább megnövekszik a világ fölötti hatalmunk is. Az adott és a magunk alkotta értékek között így egyensúly létesül. Olyan egyensúly, amely megmegbillen, de mindig újra helyreállhat, mert bár különmemű régiókra szakadó, de mégis egységes világrendben gyökerezik.

Különmemű régiókra szakadó, de mégis egységes világrendben gyökerezik Descartes egész etikája. Az akarat szabadsága nem csupán az erény forrása, amely mellett eltörpül minden más emberi kiválóság, hanem egyszersmind a legnagyobb metafizikai érték (perfectio) is, amellyel ember egyáltalán rendelkezhet. ⁶⁴ A cselekvés etikai autonómiája pedig a cselekvő – a res cogitans – létautonómiáján alapszik. Descartes úgyszólván kiharítja a világegészből egy önálló létrégiót, amelyet a gondviselés végzése a szabad akarat felségterületének nyilvánít. Mintegy metafizikai védőfallal veszi körül az emberi autonómiát.

Descartes jellegzetes példája világosan mutatja, hogy nem volt mindig merő lehetetlenség az autonómia teljes etikai jelentőségének felismerését a perfekciók, a metafizikai értékek adottságának gondolatával társítani. Milyen következtetést vonhatunk le ebből? Úgy vélem, be kell látnunk, hogy Kantnak az előző fejezetben föl idézett logikai-racionális megfontolásai nem vetíthetők vissza a múltba, mert érvényességük **történeti feltételek**hez van kötve.

Milyen történeti feltételekről lehet itt szó?

Ha visszatekintünk eddigi gondolatmenetünkre, könnyen kibonthatjuk belőle a választ. Abból indultunk ki, hogy Kant szakít a jó metafizikájával, és nem a létező jó lényegét vizsgálja, hanem az értékek létalapját kutatja. Mindenekelőtt azt az általánosérvényű és szükségszerű szabályt keresi, amellyel **megalapozhatjuk** az erkölcsi jót. Ez a szabály, összegezzük itt Kantnak az előző fejezetben bemutatott megfontolásait, az erkölcsi érték feltétlensége miatt csak **kategorikus imperatívusz** lehet, s az etikát ennek következtében az **autonómia** elvére kell építeni.

Külön is kitértünk az egyik évrre, amelyet Kant az etika eudaimonisztikus alapvetése ellen hoz föl. Mint idéztük, ha a boldogságban jejlőnénk meg a legfőbb értéket, akkor elvétenénk „az erkölcsi jó érzékfölötti eszméjét”; pedig elég egy pillantást vetnünk erkölcsi ítéleteinkre, hogy belássuk: a jó és a rossz megítélésekor nem az érintettek **boldogságát**, hanem egyedül a cselekvő **kötelességét** tartjuk szem előtt.

A kötelességtől már egyenes út vezethetett volna a kategorikus imperatívuszhoz és az autonómia elvéhez. Mégis megálltunk egy pillanatra, és kitérőt tettünk. Megszakítottuk az értékek kanti **megalapozásának** bemutatását, és megtettük az első lépést az erkölcsi jó **fundamentumának** földerítése felé.

Megállapítottuk, hogy az etikai érték létalapját végül is azért nem kereshetjük sem a világ dolgaiban, sem a hozzájuk fűződő emberi törekvésekben, mert a világban nem érvényesül **erkölcsi rend**. Az erkölcsi jó „érezékfölötti” eszméje, amelyből mindazonáltal nem oltható ki az erkölcsi világrend igénye, ezért **túlmutat** az „érezéki” világon. Nem lelhetünk-e rá akkor az erkölcsi jó szilárd létalapjára – kérdezhetjük most – az „érezékfölötti” világban? Nos, ha ez lehetséges volna, s az „érezékfölötti” világ egyúttal befolyást gyakorolhatna az „érezéki” világra is, akkor nem csupán az erkölcsi világrend, hanem a jó egész metafizikája helyreállhatna! Csakhogy Kantban a prekritikai korszak kanyargós fejlődése során lassanként megérlelődött a felismerés, hogy még ha lenne is az „érezéki” világon túl egy másik világ, az akkor sem lehetne számunkra **adott**, s így nem is lelhetnénk meg benne az etikai érték **ratio essendijét**.

Az erkölcsi jó az „érezéki” világban van „jelen” (vö. Gr., IV 401, 14–15. sor), holott nem abban „őshonos”; az „érezékfölötti” világ pedig, amelyre utal, és amely „természetes kontextusát” alkotná, nem lehet jelenvaló és adott az ember számára.

Az etikai érték létalapját ezért ott kell keresnünk, ahol a két világ mintegy

összeér. Ám mivel az „érféköltött” világ nem adottság, az érintkezési pontokat sem jelölhetjük meg adottságokban avagy entitásokban, hanem csak egy olyan **expanzív és kreatív erőben**, amely képes úgyszólván belülről föltörni a valóság burkát és megnyitni egy másik világ lehetőségét. Kant szerint az egyetlen ilyen erő **az ember autonómiája**. Ez a végső oka annak, hogy a kritikai etika az autonómia elvére épül.

Milyen történeti feltételek érlelték meg tehát az etika kritikai fordulatát? Miért nem támaszkodhatott Kant (Descartes-hoz hasonlóan) metafizikai értékelőfeltevésekre etikájának felépítésében? A magyarázatot **világlátásának szerkezetében** kereselem.

Kant világa nem nevezhető „kettészakadt” világnak, noha az „érféki” és az „intelligibilis” világ platóni eredetű megkülönböztetése struktív szerepet játszik benne. Mégsem „kettészakadt” világ ez, mert ami Platónnál a keletkezés és pusztulás szféráján túl az igazi jó és az igazi lét világa volt, az Kantnál nem magasabb valóság, hanem pusztán lehetőség, nem transzcendens adottság „a buzgólkodó emberi foglalatosságokból kilépő” ész számára, hanem **az autonóm emberiség végtelen feladata**.

Az ember autonómiája Kantnál – Descartes-tól eltérően – már nem gyökerizik olyan egységes világrendben sem, amelyben az isteni gondviselés végzése kölcsönös függetlenséget, „relatív létautonómiát” juttatna ennek és világnak – noha én és világ, szubjektivitás és objektivitás ellentéte és korrelációja struktív eleme az ő világlátásának is. Ám ő már nem sáncolhatja körül „metafizikai védőfallal” az autonómiát.

Kantban ugyanis egy egészen új felismerés érlelődött világlátássá. Ráeszmélt, hogy a rend, a forma és a törvényszerű összefüggés, amit gyönyörűséggel fedezünk föl a természetben, s amit kötelességeink az emberi dolgokban is megte-remtenek, nem **eredendő adottsága** a világnak⁶⁵, hanem az ember – szükségképpen mindig befejezetlen, csak egy végtelen történelmi folyamatban kibontakozó – műve. **A világrend, középpontjában az erkölcsi világrenddel, e felismerés szerint csak az emberből, az emberi ész és az emberi létezés szerkezetéből eredhet.** Ezért is nyomul Kantnál maga az ember, tudásának határaival, erkölcsi kötelességeivel, reményeivel és szükségleteivel, a világlátás középpontjába.

Ez a felismerés az egész metafizikát felforgatja. Az ember számára addig **adottnak** tekintett lét problémái egyszerre mind az „**emberben lakozó emberiség**” létproblémájának bizonyulnak.

Etika és metafizika viszonya is visszájára fordul ennek következtében. Ha az etika eddig beleágyazódhatott a metafizikába, és olyan értékekre támaszkodhatott, amelyeket a **világrendben elfoglalt helyzetük** tüntetett ki, akkor most ennek a lehetőségnek egycsapásra vége szakad: a cselekvő embernek mintegy a saját lábára kell állnia, mert nincs a világban olyan eredeti rend, amely egyértelmű és megkérdőjelezhetetlenül bizonyos értékeket tárhatna eléje.

Az **eleve adott világrend hiányának** felismerése, amellyel kezdetét veszi a

modern metafizikai törekvések története, eleinte felszabadító erejű volt: páratlan méltósággal ruházta föl az embert. Hiszen az ember így nem kevesebbre rendeltetett, mint hogy ő legyen önmagának és világának megalkotója. Kivételes méltóságának tudatában még a boldogság akarásáról is pátosszal mondhatott le. Ám, az etika fundamentuma után kutatva, már Kant is olyan antinómiákra bukkan majd, amelyek megmutatják, milyen problematikussá vált az ember metafizikai helyzete az eredendő rend nélküli világban.

Az autonómia elve mint a világregnd principiuma

Kant rendszerint csak a kritikai számvetés szándékával tér ki más gondolkodók művére. Platónnal azonban kivételt tesz. Olyan erősnek érzi vele a rokonságot, hogy amikor főművében elérkezik az ész eszméinek tárgyalásához, külön részt szentel idea-elméletének (Kr. d. r. V., A 313–319; Alex., 236–239), s ebben szinte kizárólag a hasonlóságokat emeli ki, lábjegyzetbe szorítva minden bíráló megjegyzést (ld. A 314, j.; Alex., 236, j.).

Kantól itt nem várhatunk „történeti hűséget”: hiábavaló fáradozás volna tehát Platón-képét pontról pontra egybevetni a görög filozófus írásaival. Amikor Kantot hallgatjuk Platónról, nem érdemes „hatástörténeti” összefüggések után sem nyomoznunk: hiszen világekorszakok választják el őket egymástól; s mi köthetné a XVIII. századbeli Königsberget az i. e. IV. századbeli Athénhez? Azt sem gondolom, hogy volna valamiféle **philosophia perennis**, amiről lefoszlanának a világekorszakok eltérései. Úgy vélem azonban, hogy a metafizika történetén végighúzódik egy tradíció, amelynek Platón az elindítója, s amelyből elsőként Kant kénytelen kitörni. A jó metafizikájának, a világregnd teleologikus szemléletének tradíciójára gondolok.⁶⁶

Mire figyeljünk tehát Kant szavaiból?

Úgy vélem, eddigi gondolatmenetünk kellő támpontokat nyújt a szóban forgó szöveg elemzéséhez. A Platónról szóló exkurzusban két struktív elemet emeltünk ki a görög gondolkodó világlátásából: a „magában való jó” etikáját és metafizikáját. Majd megvizsgáltuk, hogyan és miért kényszerül szakítani Kant a jó metafizikájával, s miért építi a „feltétlen jó” etikáját az autonómia elvére. Ha most szemügyre vesszük *A tiszta ész kritikájának* Platónról tett megjegyzéseit, először is az tűnik föl, hogy Kant nem tekintette véglegesnek a jó metafizikájával való szakítást. Éppenséggel azt remélte, hogy autonóm etikájával a teleologikus világregnd metafizikájának alapját veti meg.

Kantnál így végül is viszontlátjuk a „feltétlen” jó etikája mellett a teleologikus világregnd metafizikáját is. Nézzük meg tehát először, hogy milyen következményekkel jár ez a tény az autonóm etikára nézve, majd vizsgáljuk meg, hogyan transzformálódik a platóni világlátásból kiemelt két struktív elem kapcsolata Kantnál.

Az autonómia nem önérték

Kant általában is „tiszteletet és követést érdemlő fáradozásnak”, az erkölcsiség, a törvényhozás és a vallás elveinek tekintetében azonban „egészen kivételes érdemnek” nevezi azt a „szellemi lendületet”, amellyel Platón „fölemelkedett a világrend fizikai részének képmáskénti szemléletétől a világrend célok, azaz eszmék szerinti architektonikus összeköttetéséig” (A 318; vö. Alex., 238–239). Kant itt, amint az idézett sorokból is világosan kitűnik, teljes egyetértéssel igenli a világrend célszerű felépítésének gondolatát, s csak „a kifejezés túlzásait” kívánja lenyesegetni annak platóni kifejtéséről (ld. uo.). De miért éppen az erkölcsiség, a törvényhozás és a vallás területén tartja kiváltképpen nélkülözhetetlennek az ideatant?

Azért, mondja, mert „a természet vonatkozásában a tapasztalat adja kezünkbe a szabályt, és ott a tapasztalat az igazság forrása, az erkölcsi törvények tekintetében viszont (sajnos!) a látszat szülőanyja, s ezért a legnagyobb mértékben elvetendő dolog volna, ha az arra vonatkozó törvényeket, hogy mit **kell tennem**, abból meríteném avagy annak korlátai közé akarnám szorítani, amit **tesznek**.” (A 318–319; vö. Alex., 239)

Miféle tapasztalatról beszél itt Kant az erkölcsi törvényekkel kapcsolatban? A jó tapasztalatáról, amit „az eszmék tesznek csak lehetségessé”, „noha soha sem fejeződhetnek ki benne teljesen” (A 318; Alex., 238–239). S mi a neve az erkölcsiség, a törvényhozás és a vallás régiójának, amelyben „az eszmék teszik csak lehetségessé a tapasztalatot magát (a jóét)”? *A tiszta ész kritikájának* kánon-fejezete egyértelmű választ ad erre: **történelem** (A 807; Alex., 508)⁶⁷.

Részletesen föl idéztem Kant fejtegetését, mert úgy vélem, újabb – s immár végleges – választ meríthetünk belőle arra a kérdésre, amely az előző fejezetekben foglalkoztatott bennünket: hogy ti. miért is kell az értéketikát az ész autonómiájára alapozni.

Az eredendően adott világrend hiánya volt az oka annak, hogy nem kereshettük a végső értéket a világ dolgaiban. Metafizikailag kitüntetett értékek hiányában az akarat autonómiájában kellett megjelölnünk az értékek alapját. Ám ezzel valójában még távolról sem oszlattunk el minden kételyt. Micsoda ötlet egyáltalán **megalapozni** az értékeket – vetődhetett volna föl bennünk az ellenvetés –, mintha nem az volna inkább a dolgunk, hogy óvjuk és őrizzük őket! Mit számít, hogy nincs „létalapjuk”, ha hordozzák és átörökítik őket a **tradíciók**? S miért kellene az észre bízni az erkölcsiséget? Miért ne hagyatkozhatnánk inkább az eleven tapasztalatra? Miért ne követhetnénk egymás **példáját**? Miért kellene **önértéket** látnunk az autonóm döntésben, „a kötelesség kedvéért történő kötelesség-teljesítésben”?

Nos, úgy vélem, Kant itt megfelel erre a lehetséges ellenvetésre. Az etikában csak az ész autonómiájára hagyatkozhatunk, mert a tapasztalat az erkölcsiség területén „(sajnos!)” a látszat szülőanyja.

Mégsincs **önértéke** a kritikai etikában az autonóm döntésnek. Ha – *per impossibile* – föltesszük, hogy az eszmék egyszer teljesen kifejeződnek a morális tapasztalatban, akkor belátjuk, hogy a tapasztalat ilyen feltételek között itt is „az igazság forrása” lehet. Kant nem tartja, nem tarthatja önértéknek az autonóm döntést – hogyan is ékelhetné be különben az idézett mondatba zárójelek között azt a bizonyos, felkiáltójellel is nyomatékosított „sajnos”-t?

Kant tehát nem azért tünteti ki és ruházza föl kivételes értékkel az ész autonómiáját, mintha önértéket látna benne, hanem azért, mert a morális tapasztalatot **leküzdhetetlen távolság** választja el az eszméktől. Ez a távolság **elvileg** leküzdhetetlen. Nem kontingens tény, hogy a tapasztalat az erkölcsiség területén „a látszat szülőanya”. Az eszmék, mint már idéztem, megnyitják ugyan a tapasztalatnak egy genuin régióját, ti. az **emberi történelmet**, de **sohasem** fejeződhetnek ki benne teljesen. A **tapasztalat és az eszmék közti leküzdhetetlen távolság az emberi történelem lényegi jellemzője**. A történelem sohasem lehet tisztán jó cselekedetekből „összeszöve”, ha egyszer – mint Kant világosan felismeri – morálisan rossznak minősülő ösztönzők a hajtóerői.

Ám a történelem egyúttal az **eszmék megvalósulásának, az erkölcsi világrend kibontakozásának** terepe is. Olyan régió tehát, amelyben a tapasztalat és az eszmék távolsága elvileg leküzdhetetlen ugyan, ám egy végtelen folyamatban mégis **szakadatlanul csökkenthető**. Az eszmék ebben a végtelen folyamatban „megvalósulnak”: „**transzcendens és regulatív** elvekből” „**immanensekké és konstitutívakká**” válnak (Kr. d. pr. V., V 135), vagyis az erkölcsi világrend létrejöttének lehetőség-feltételeivé alakulnak át. Az erkölcsi világrend azonban csak **autonóm** cselekedetekből bontakozhat ki a történelemben.

Ezért számít az ész autonómiája a kritikai etikában **végző** értéknek: nem azért, mintha az autonóm döntésnek önértéke volna, hanem azért, mert az ész autonómiája az **alkotója az értékek világrendjének**, az erkölcsi világnak.

Mivel Kantnál éppúgy az erkölcsi világrend a magva az átfogó teleologikus világrendnek, mint Platónnál, az erkölcsiség elve nála is egyszersmind a **világrend principiuma** lesz. S csak ebben a – **konstitutív** – funkciójában emeli a kritikai etika alapértékké az emberi autonómiát.

A teleologikus világrend metafizikájának tervezete

Az ész autonómiája Kantnál tehát nem csupán az éthosznak, hanem egyszersmind a teleologikus világrendnek is principiuma, s ez a tény nemcsak azzal a következménnyel jár, hogy az autonóm döntést a kritikai etikában nem illeti meg önérték, hanem egyúttal transzformálja a platóni világlátásból kiemelt és Kantnál visszatérő két struktív elem kapcsolatát is.

Kant *A tiszta ész kritikájában* nem fejt ki a teleologikus világrend metafizikáját, de fő vonalaiban megrajzolja a vázlatát. Ezt a vázlatot a tiszta ész kánon-

ját tárgyaló fejezetben találjuk (A 815–817; vö. Alex., 513–515). Elemzéséhez segítségül kell hívnunk „A tiszta ész architektónikája” címet viselő fejezet néhány megállapítását is.

A célszerűség, a harmónia Kantnál **eredetileg** nem a világ, hanem az **emberi ész** jellemzője. A filozófia – olvassuk az architektónika-fejezetben – nem más, mint „valamennyi ismeretünknek az emberi ész lényeges céljaira való vonatkozásáról szóló tudomány (teleologia rationis humanae)”, a filozófus pedig „az emberi ész törvényhozója”. (A 839; Alex., 527) A **teleológia tehát eredetileg „teleologia rationis humanae”**.

Kant már évtizedekkel korábban, *Az ég általános természettörténete és elmélete...* című művében (1755) világosan felismerte, hogy a természet célszerű berendezésének bizonyítékait nem az egyes dolgok és történések, hanem a **természettörvények** közti átfogó összefüggésben és összhangban lelhetjük föl. Ám a természet törvényeit és a dolgok lényegi tulajdonságait akkoriban még közvetlenül Isten „végtelen értelmére” vezette vissza. (Ld. pl. I 226, 7–12. sor; vö. Vid., 41) A kritikai fordulat azonban gyökeresen megváltoztatta a helyzetet. Kant most már egész gondolkodását arra a belátásra építette, hogy „az értelem maga a természet törvényeinek forrása” (A 127; Alex., 572), és hogy a morál törvényei hasonlóképpen az emberi ész autonómiájában gyökereznek. A „teleologia rationis humanae” így azt a tudományt jelenti, amelynek az emberi értelem és az emberi ész törvényhozásának, avagy az emberi ész **kétféle** törvényhozásának összhangját, célszerű összefüggését, sőt, bizonyos értelemben **egységét** kell felmutatnia.

„Az emberi ész törvényhozásának (a filozófiának)” ugyanis – olvassuk valamivel később – „két tárgya van, természet és szabadság, és mind a természet-törvényt, mind az erkölcsi törvényt tartalmazza, eleinte két külön, **végül azonban egyetlen filozófiai rendszerben.**” (A 840; vö. Alex., 527; az én kiemelésem) Nem kétséges, hogy a két külön filozófiai rendszer a **természet metafizikája és az erkölcsök metafizikája.** (Ld. A 841; Alex., 528) De mire gondol Kant, amikor arról beszél, hogy az emberi ész törvényhozása „végül egyetlen filozófiai rendszerben” fogja tartalmazni a természettörvényt és az erkölcsi törvényt?

Nos, úgy vélem, ez az „egyetlen filozófiai rendszer” nem más, mint a **teleologikus világrend – kritikai alapokra helyezett – metafizikája**, amelynek tervezetét a kánon-fejezetben találjuk meg. Milyen bizonyíték szól emellett?

Az „egyetlen filozófiai rendszernek”, amelyben „végül” egységbe forrhat a természettörvény és az erkölcsi törvény „két külön” rendszere, nyilvánvalóan az a feladata, hogy **egyesítse a gyakorlati észt az elméletivel.** De éppen ez az a feladat, amelynek teljesítését a teleologikus világrend metafizikájának tervezete ígéri.

Kant egy helyütt megjegyzi, hogy az ész lényeges céljai között is meg kell különböztetnünk az egyetlen „végcélt” az „alárendelt” céloktól, majd hozzáteszi, hogy az ész végcélja „nem egyéb, mint az ember egész rendeltetése, az er-

ről szóló filozófiának pedig morál a neve” (A 840; Alex., 527). Az ember rendeltetése és az ész végcélja továbbá nem más, mint az **erkölcsi világregnd megteremtése**. Az erkölcsi világregnd azonban nem lehet teljes egészében emberi mű, hiszen nem csupán az erkölcsi törvények maradéktalan teljesítését követeli meg, hanem ezenfelül még az erkölcsi törvények és a természettörvények célszerű összhangját is. Ám ezt ember nem hozhatja létre – az embernek tehát „csupán” az a dolga, hogy kövesse az erkölcsi törvényt, és annak segítségével hozza összhangba természetes céljait mindenki másnak a céljaival. „De a célok e rendszeres egysége”, amely a gondolkodó lények világában ily módon kialakul, **„múlhatatlanul rávezet az e nagy egészet alkotó összes dolog célszerű egységére is, amely általános természettörvényeken alapul, ellentétben az előbbivel,”** – ti. a gondolkodó lények világában kialakuló célszerű egységgel – „amely általános és szükségszerű **erkölcsi törvényeken** alapult, és **egyesíti [vereinig]** a **gyakorlati észt a spekulatívval**” – válaszolja Kant a teleologikus metafizika kiindulópontjait (A 815–816; Alex., 513; az én kiemeléseim). Tehát a dolgok természettörvényeken alapuló célszerű egységének teóriája teremtheti meg az elméleti és a gyakorlati ész egységét.

Látjuk továbbá, hogy Kant számára az **erkölcsi világregnd szükséglete** a magva és a kiindulópontja a teleologikus metafizikának. Az etikai cselekvés értelmét vesztené az erkölcsi világregnd **reménye** nélkül; erény és boldogság összhangjában azonban csak akkor reménykedhetünk, ha föltételezünk egy **„legfelső észt”**, „amely morális törvények szerint parancsol”, és amely egyúttal „a természet oka” (A 810; Alex., 510). A kiindulópont tehát Isten létének etikai posztulátuma (**morálteológia**). – Az erkölcsi világregnd mégsem pusztán reménység, hanem egyszersmind **feladat** is: az embernek célszerű egységet kell teremtenie a gondolkodó lények világában (**ethicoteologia**). Ám ha egyúttal fölteszszük, hogy a világ összhangban van a morális észhasználattal, akkor a világot „eszméből eredőnek” kell gondolnunk (A 815; Alex., 513). A morális ész céljai így elvezetnek a teleologikus természetkutatáshoz (**physicoteologia**), s ezen keresztül a természetet célszerűen elrendező Isten létének állításához (**physicotheologia**). – „Ez pedig, minthogy erkölcsi renddel [...] vette kezdetét, a természet célszerűségét olyan okokra vezeti vissza, amelyeknek a dolgok belső lehetőségével” – vagyis az esszenciákkal! – „a priori elválaszthatatlanul összekapcsolva kell lenniök, és ezen az úton egy **transzcendentális teológiához** vezet, amely az ontológiai tökéletesség ideálját a rendszeres egység elvéül választja. Ez az elv általános és szükségszerű természettörvények alapján összekapcsol minden dolgot, mert valamennyi egy egységes őslény abszolút szükségszerűségében leli eredetét.” (A 816; Alex., 513–514)

Ezt az utat – amely a **morálteológiától** az etikoteológián, a fizikoteológián és a fizikoteológián át egyfajta **transzcendentális teológiához** vezet – tekinthetjük a **teleologikus metafizika kanti programjának**.

A transzcendentális teológia e programjának hallatán azonban az az érzésünk

támadhat, mintha évtizedekkel járnánk a kritikai fordulat előtt! Hiszen Kant itt mintha (*Az ég általános természettörténete és elméletéhez hasonlóan*) ismét az isteni értelemre vezetné vissza a dolgok **esszenciáját**, s ezzel magyarázná a világ célszerű rendjét.

Am ez az érzés csalóka. A teleologikus metafizika tervezete valójában szigorúan **kritikai alapokon** nyugszik. Ne feledjük: a **teleológia Kant számára eredetileg nem más, mint „teleologia rationis humanae”**.

S valóban, Kant egyértelműen kimondja, hogy az emberi ész **célszerű működése** az alapja annak a feltevésnek, hogy a világban teleologikus rend érvényesül. Nem vonatkoztathatnánk ugyanis valamennyi ismeretünket az ész lényeges céljaira – s végül a morális ész végcéljára –, ha a **természet maga nem alkotna célszerű egységet**; „hiszen enélkül mégcsak eszünk sem volna, mert nem volna iskola az ész számára, és nem volnának tárgyak, amelyeken kiművelhetnénk az eszt [...]” (A 816–817; Alex., 514). Az ész célszerű egysége azonban „szükségszerű és az akarat [Willkür] lényegében van megalapozva”. Így aztán szükségszerű a természet célszerű egysége is, mert ez a feltétele ama célszerű egység „in concreto alkalmazásának”. (A 817; Alex., 514)

Ez az elv, amelyre Kant itt a teleologikus világrend metafizikáját alapozza, szoros analógiát mutat „az összes szintetikus ítélet legfelső elvével”, amelyre a természet kauzális rendjének elméletét építette. Ahogyan ott a **tapasztalat** lehetőség-feltételeit egyszersmind a tapasztalati **tárgyak** lehetőség-feltételeinek vehettük (A 158 és 111; Alex., 138 és 563), úgy kell itt az ész célszerű használatának alkalmazási feltételeit egyúttal a **dolgok létfeltételeinek** tekintenünk.

Ez a kritikai alapvetés határozza meg az autonóm etika és a teleologikus metafizika kapcsolatát is, mert „így észismeretünk **transzcendentális fokozása** [Steigerung] nem **oka**, hanem csak **okozata** volna a **gyakorlati célszerűségnek**, amelyet a tiszta ész ránk ró.” (A 817; Alex., 514; az én kiemelésem)

A transzcendentális teológia tehát mintegy „transzcendentális fokozása” az etikoteleológiának.⁶⁸ Kant így nem a „feltétlen jó” etikáját ágyazza bele a jó metafizikájába, hanem fordítva, a teleologikus metafizikát „növeszti ki” az autonóm etikából. Kísérletet tesz a **teleologikus metafizika etikai alapvetésére**.

Antropológiai fordulat a teleologikus világrend metafizikájában

Am ezzel Kant máris kiszakadt a jó metafizikájának évezredes tradíciójából. Hogy ezt beláthassuk, térjünk vissza a teleologikus metafizika tervezetének kiindulópontjához! Most egy olyan mozzanatot emelek ki ebből, amelyet a korábbiakban figyelmen kívül hagyunk.

Láttuk már, hogy a teleologikus világrend metafizikájára hárul az elméleti és a gyakorlati ész egyesítésének feladata. Az elméleti és a gyakorlati ész egyesítése azonban – tehetjük most hozzá – a természet és a szabadság **világának**, az érzéki és az érzékfölötti világnak a célszerű összekapcsolását is megköveteli.

A teleologikus metafizika tervezetének az a gondolat volt a magva, hogy az etikoteológia „múlhatatlanul rávezet” a fizikoteológiára. A kettő összekapcsolásának bázisa azonban egy olyan világ, amelyben a **természetre ráépül** „a **szabadság rendszere**”. A gondolkodó lények céljainak rendszeres egysége azoknak a dolgoknak a célszerű egységére vezet rá, „amelyek ezt a nagy egészet” – a **szabadság rendszerét magába fogadó természetet** – „alkotják” (A 815; Alex., 513).

A kanti metafizika kulcskérdése ezért így hangzik: „**Hogyan lehetséges a szabadság rendszere a természet alapzatán?**” S ez a kérdés egycsapásra kiszakítja Kant törekvéseit a jó metafizikájának tradíciójából.

Kiszakítja, mert **radikálisan ráutalja a metafizikát az ember autonómiájára és az emberiség történelmére**. A szabadság rendszere ugyanis Kant szerint az autonóm emberiség világtörténelmi műve. A metafizika sorsa ettől fogva nem tekinthető függetlennek attól, hogy mit tesz az ember, és mivé válnak tettei a történelemben.

Nem mintha a teleologikus rend, amelyet metafizikájával Kant meg akar ragadni, sajátosan az emberi történelem rendje volna. A teleologikus metafizikának korántsem az emberi történelem az egyedüli vagy akár csak kitüntetett tárgya, még ha egyébként igaz is, hogy Kant szerint az akarat szabadságának jelenségeit, az emberi cselekedeteket olyan általános természettörvények határozzák meg, amelyek „egy **természeti cél**” szolgálatában állnak. Nem, a „transzcendentális teológia” a **világegész átfogó rendjét** – mintegy a „teremtés rendjét” – kutatja. **Ám ez a rend csak az emberi történelemben, a szabadság rendszerének kibontakozásában teljesedik ki.**

A „teremtés szukcesszív kiteljesedésének” gondolata radikalizálódik itt, amely *Az ég általános természettörténete és elmélete* című művében foglalkoztatta a fiatal Kantot (ld. I 312 skk.). Radikalizálódik, mert a fokozatosan kibontakozó világregd ott még teljes egészében a természet, ill. a természet törvényeit és a dolgok lényegét teremtő isteni értelem műve volt – itt részben **emberi mű**.

A metafizika sorsa Kantnál ily módon függővé válik az emberi történelem alakulásától.

S függővé válik az emberi cselekvéstől is. Nem mintha a teleologikus világregd egyszerűen **etikai posztulátum** volna. Igaz, az elemzett tervezet a transzcendentális teológiát a morálteológiára – tehát végső soron Isten létének etikai posztulátumára alapozza. Ám a teleologikus metafizika mégsem posztulatív jellegű. Hiszen láttuk, hogy alapelve inkább a szintetikus ítéletek legfelső elvével mutat rokonságot, amelyre Kant a természet oksági rendjének kritikai elméletét építi. Mi következik ebből az analógiából a teleologikus metafizika érvényességére nézve? Az, hogy az emberi ész célszerű egysége nélkül éppoly kevéssé feltételezhetnénk célszerű egységet a természetben, mint ahogyan „értelem nélkül természet [...] sem volna” (A 126–127; vö. Alex., 572). Az emberi ész cél-

szerű egysége azonban **szükségszerű**, s így szükségszerű a természet célszerű egysége is. A természet célszerű egysége pedig, mint láttuk, már magától továbbvezet a transzcendentális teológiához, az egész világrend átfogó metafizikájához.

De miért is szükségszerű az emberi ész célszerű egysége? Azért, mert ez a célszerű egység „az akarat [Willkür] lényegében van megalapozva”. **Az akarat lényege azonban a szabadság.** Az ész célszerű egységének alakjában tehát ismét csak a szabadság rendszere áll előttünk.

De miért teszi függővé mindez a metafizika sorsát az emberi cselekvéstől?

Az ész céljai csak „a szabadság álláspontjáról” rendezhetők szisztematikusan egységgé. Az ész céljainak rendszeres egysége határozza meg **az ember rendeltetését.** Az ember rendeltetése az a horizont, amelyből kiindulva fölvezethető a teleologikus metafizika programja. **Tehát csak a szabadság álláspontjáról nyílik meg a világrend kibontakozásának perspektívája.**

Ám az ember nem helyezkedhet a szabadság álláspontjára anélkül, hogy autonóm cselekedeteivel ki ne nyilvánítaná szabadságát. **A szabadság csak az etikai cselekvésben valóságos.**

A világrend kibontakozásának perspektívája tehát csak a szabadság álláspontjáról nyílik meg; a világrend kiteljesedése pedig az autonóm cselekvésen áll vagy bukik. Az embernek **rendeltetése** van a világban, mert a világrend nem készen talált adottság a számára, hanem részben az ő műve; az autonóm cselekvést pedig **méltóság** illeti meg – nem is csupán azért, mert rajta múlik a világrend kibontakozása, hanem azért is, mert csak benne és általa helyezkedhet az ember a szabadság álláspontjára, amelyen rendeltetésének tudatára ébred, és amelyen megnyílik előtte a világrend kiteljesedésének perspektívája.

Ezért bizonyulnak Kantnál a metafizika problémái mind „az emberben lakozó emberiség” létproblémájának. Hiszen így az válik a metafizika sorskérdésévé, hogy az ember autonómiájával betölti-e rendeltetését, s hogy az emberiség teljesíti-e világtörténelmi feladatát.

A metafizika **eszméltre ébredése** ez. Olyan fordulat, amelyet bizonyos értelemben **antropológiai** jellegűnek nevezhetünk.

Nem mintha a metafizikának Kant szerint arra a kérdésre kellene válaszolnia, hogy **mi az ember.** A metafizikának *A tiszta ész kritikája* szerint éppúgy a „teremtés” eredendő világrendje a **tárgya**, mint *Az ég általános természettörténete és elmélete* szerint volt. A különbség „csak” az, hogy a kritikai alapokra helyezett metafizika **sorsa** elválaszthatatlanul összeforr az emberiség sorsával.

Megpróbálom egy metaforával érzékeltetni a változást. A teleologikus világrend metafizikája a kanti tervezet szerint nem több **perspektívánál**, amely csak **az ember nézőpontjából** nyílik meg. Az ember rendeltetésének horizontján fölsejlik annak az egységes világnak a képe, amelyben a szabadság és a természet elkülönült világfolyamatai – mintegy a végtelen felé tartva – összefonódni látszanak. Perspektíva és nézőpont azonban összetartozik. Egy meghatározott perspektíva csak egy meghatározott nézőpontról nyílik meg; a perspektívában

éppen ezért föltárul a nézőpont sajátossága is. Így áll a dolog Kantnál a világrend perspektívájával és az ember nézőpontjával is. Kant az emberi ész morális végcéljára alapozza a teleologikus metafizikát; ám ennek perspektíváját egyszerűen **vezérfonalul használja az ember világhelyzetének meghatározásához.**

Ez a kettős megközelítés⁶⁹ magyarázza egy olyan fontos fogalom ambivalenciáját, mint amilyen „az ember rendeltetése”. Ez a fogalom ugyanis mintegy az etika és a metafizika határán helyezkedik el Kantnál. Az ember rendeltetéséről szóló filozófiának, mint hallottuk, „morál a neve”. De rendeltetése jelöli ki egyúttal az ember sajátos metafizikai világhelyzetét is. Ha az ember rendeltetése felől – tehát mintegy a teleologikus metafizika perspektívájának vonalait mentén visszafelé haladva – tekinti létét, akkor úgyszólván visszahelyezi magát a teremtés eredendő rendjébe.

Az embernek ugyanis, miközben hozzátartozik a természethez – vagyis része az „érzéki” világnak –, egyszerre **rendeltetése**, hogy a természet alapzatán megteremtse a szabadság rendszerét, és ezáltal az „érzéklőtli” világ tagjává tegye magát. Ha az embert **rendeltetése felől** tekintjük, akkor „mindkét világhoz hozzátartozó” lényt fogunk látni benne.

Bizonyos értelemben ez Kant első és utolsó szava az emberről. Ez az a vonás ugyanis, amely a **teleologikus világrend metafizikájának perspektívájából** tekintve kitünteteti az embert a létezők között.

S ha így határozzuk meg az ember világhelyzetét, akkor mintegy visszahelyezzük őt a teremtés eredendő rendjébe. Hiszen „rendeltetésünket itt a világban” – olvassuk a kánon-fejezet elemzett szakaszának végén – azáltal töltjük be, hogy „**beleilleszkedünk az összes cél rendszerébe**” (A 819; Alex., 525; az én kiemelésem).

Csakhogy a teleologikus világrend metafizikája **valóban nem több perspektívánál.** Csak akkor nyílik **rálátásunk** a teremtés eredendő rendjére, ha a szabadság álláspontjára helyezkedünk. Az embernek – megintcsak metaforikusan szólva – úgyszólván ki kell építenie a szabadság „állását” a természet világában, hogy kitekinthessen a világegész eredendő rendjére.

Az ember tehát rendeltetése szerint – az egész univerzumban egyedülálló módon – „mindkét világhoz hozzátartozó” lény. Ám hogy betöltheti-e rendeltetését, és egy eredendőnek tekintett világrendből kiindulva értelmezheti-e világhelyzetét, az **létezésének szerkezetén** múlik: azon, hogy ráépíthető-e az **emberi létezés** természeti alapzatára a szabadság rendszere.

Első hallásra úgy tűnhet: ez a megközelítés idegen Kanttól. Vizsgálja-e Kant egyáltalán az emberi **létezés** „szerkezetét”? Hiszen láttuk, hogy az ember világhelyzetét eleve a teleologikus világrend metafizikájának perspektívájába állítva jellemzi: az „érzéki” és az „intelligibilis” világ célszerű összekapcsolódásának lehetőségét keresi benne. S ha a teleologikus metafizikában fordulatot teremt is, ezt – úgy látszik – semmi esetre sem azzal éri el, hogy az emberi **létezés** szerkezetének elemzésére vállalkozik, hanem csupán azzal, hogy a természet és

a szabadság célszerű összekapcsolódásának „ősformáját” az emberi ész célszerű egységében fedezi föl.

Csakhogya az emberi ész célszerű egysége Kantnál a **gyakorlati ész** primátusára épül. A gyakorlati ész pedig, mivel nem pusztá ismeretekben, hanem az ember „életvitelében” nyilatkozik meg, elválaszthatatlan az emberi létezés szerkezetétől.

Igaz, Kant ennek jellemzésére az érzéki és az intelligibilis világ fogalmát használja föl. De ezek értelme gyökeresen megváltozik, mihelyt az emberi létezésre vonatkoztatjuk őket. A gyakorlati ész – mint célkitűző ész – teleologikus „aspektusokat” tár föl a természetben, és – mint erkölcsi törvényeket hozó ész – rendszert teremt a szabadságban. Az érzéki és az intelligibilis világ sajátosan kritikai fogalma éppen onnan származik, hogy Kant az **emberi létezés struktív elemeiként** ragadja meg őket. Ezért is nevezi a két világot *A gyakorlati ész kritikájában az eszes lények* érzéki, ill. érzékfölötti természetének (ld. Kr. d. pr. V., V 43).

Ennyiben vizsgálja Kant az emberi létezés szerkezetét. Az emberi létezés „deskriptív analitikáját”, értékeutrális értelmezését természetesen hiába kereshenénk nála. Ő ugyanis eleve a **szabadság álláspontjáról és az autonómia vezérfonala mentén** tárja föl az emberi létezés szerkezetét.

Az autonómia vezérfonala mentén, mert a természet és a szabadság antinómikus feszültsége és lényegi egymásrautaltsága, amivel az emberi létezés struktív elemeinek kapcsolatát jellemzi, egyaránt az ész autonómiájában gyökerezik.

A világ „intelligibilis” rendje Kant felismerése szerint nem eredendő adottság, amely nyomban az ész elé tárul, mihelyt az lerázta magáról az „érzékiesség” ballasztját, hanem „a szabadság rendszere”, amit az autonómia „konstituál”. **Az „intelligibilis” világ „reális bázisa” tehát az ész autonómiája.**

Az „érzéki” világ tapasztalható rendje másrészt az emberi értelem törvényhozásán alapszik. S ha a természetet az emberi létezés alapzatának tekintjük, akkor azt látjuk, hogy törvényei itt egy „természeti cél” szolgálatában működve a tapasztalat egy genuin régióját, **az emberi történelmet** „konstituálják”. A történelemben azonban, mint láttuk, az eszmék teszik csak lehetővé a tapasztalatot magát, anélkül, hogy valaha is maradéktalanul kifejeződhetnének benne. Eszméi azonban csak autonóm lénynek lehetnek. **A történelem ezért ugyancsak az ész autonómiájában gyökerezik.**

A metafizika lehetőségének és szükségszerűségének forrása így Kantnál a **történelem és az autonómia összetartozása az emberi létezés szerkezetében**. A kanti metafizika nem a történelemről és az autonómiáról szól; de sorsa a történelem és az autonómia lényegi kapcsolatától függ.

Ez a felismerés idézi elő a teleologikus világrend metafizikájának **antropológiai fordulatát**, ami kiszakítja Kantot a jó metafizikájának tradíciójából.

A metafizika antropológiai fordulata – összegezhethetjük fenti elemzéseinket – Kantnál az **emberi létezés két ellentétes irányú, de összetartozó megközelíté-**

sének feszültségterében bontakozik ki. **Rendeltetésének perspektívájából** – mintegy az **eredendő** világrend horizontja felől – tekintve az ember „mindkét világhoz hozzátartozó” lényként jellemezhető. De ez a perspektíva csak a **szabadság álláspontjáról** nyílik meg. S ha ezt a nézőpontot vizsgáljuk, ahonnan az eredendő világrend kibontakozásának perspektívája az ember elé tárul, azt látjuk, hogy a két világ **eredetileg** az ember létezésében kapcsolódik össze egymással, és mindkettő eszének autonómiájában gyökerezik.

Az antropológiai fordulaton „átesett” metafizika ezért azon áll vagy bukik, hogy a két megközelítésből adódó kettős emberkép egybeolvad-e vagy sem: azon tehát, hogy **egyrészt adekvát képet kapunk-e az ember világhelyzetéről, ha metafizikai rendeltetésének perspektívájából tekintjük őt, és hogy másrészt kibonthatjuk-e az ember rendeltetését létezésének szerkezetéből, ha arról a szabadság álláspontjára helyezkedve alkotunk képet.**

Olyan problematika tárul föl itt, amelyet *A tiszta ész kritikája* nyit meg, de amely Kantot mégsem elsősorban főművében, hanem inkább az 1780-as évek történelemfilozófiai és etikai írásaiban foglalkoztatja igazán. E problematika csomópontját az **ész autonómiájának értelmezése** alkotja. Ebben a csomópontban futnak össze a kettős megközelítés összes problémájának szálai. Az ész autonómiája mintegy hozzáköti az ember rendeltetésének perspektíváját a szabadság álláspontjához. **Az ész autonómiája Kantnál az ember szabadságát megköti rendeltetésével, és így megóvja a kötetlenségtől, a talajtalanságtól és az elfajulástól.** Innen a szabadság osztatlan pátosza Kantnál. És ezért válik az autonómia, amellet, hogy az erkölcsiség elve, egyszersmind a világrend principiumává.

Itt bukkanunk rá a kanti etika fundamentumának „jelőhelyére” is. Ám mielőtt erre rátérhetnénk, reflektálnunk kell egy ellentmondásra, amelybe vizsgálódásaink során – látszólag észrevétlenül – belesodródunk.

Az előző fejezetben ugyanis arról beszéltünk, hogy Kantban az eleve adott világrend **hiányának** felismerése érlelődött világlátássá: az a belátás, hogy a világrend, középpontjában az erkölcsi világrenddel, csak az emberből, az emberi ész és az emberi létezés szerkezetéből eredhet. Ezért is kellett Kantnak – tettük hozzá – szakítania a jó metafizikájával. Ebben a fejezetben viszont abból indultunk ki, hogy Kant ezt a szakítást mégsem tekintette véglegesnek, és a teleologikus metafizika tervezetét a világ **eredendő** rendjének („a teremtés rendjének”) vázlataként értelmeztük.

Hogyan oldható föl ez az ellentmondás?

Először is vegyük figyelembe, hogy a teleologikus metafizika tervezetében Kant azt az „egyetlen filozófiai rendszert” vázolja föl, amely „végül” (zulettz) egyesíti a természet metafizikájának és az erkölcsök metafizikájának „két külön” rendszerét. Ez utóbbiak pedig kétségtelenül arra a kritikai felismerésre épülnek, hogy a rend, a forma és a törvényszerű összefüggés nem eredendő adottsága sem a természetnek, sem az emberi szabadság régiójának, hanem

mindkét területen a kaotikus „adatokat” elrendező emberi ész autonómiájából ered.

Ám ebből nem következik, hogy a két metafizikai részrendszerre ráépülő és azokat „végül” egy egységbe foglaló *metaphysica ultima* is hasonló alapon állna. Még akkor sem, ha egyébként igaz, hogy Kant a teleologikus világrend metafizikáját – kritikailag – az emberi ész célszerű egységére építi. Nem, úgy látszik, az emberi ész kétféle törvényhozásának célszerű egységében Kant éppenséggel a világrendjének vél nyomára bukkanni.

Különös megoldás ez: éppen mivel az ember létezéséhez tartozó két világban nincs eleve adott rend, ám az a mód, ahogyan az ember mégiscsak rendet „teremt” bennük, az ész működésének célszerűségére vall – éppen azért mondhatjuk, hogy az ész ama célszerűségében a világrend (habár az ember számára egészében nem közvetlenül adott) rendje tárul föl!

Kant nagy kísérlete ez: kísérlet arra, hogy az ember, rendeltetésének távlatában, a nemére osztott történelmi feladat teljesíthetőségének reményében még egyszer visszahelyezkedhessék „a teremtés rendjébe”.

Ám ez a kanti *metaphysica ultima*, amely „végül” egyetlen filozófiai rendszerben egyesíti a természettörvény és az erkölcsi törvény két külön kritikai rendszerét, nem több a mindkét világa számára törvényt hozó ember „utólagos” önértelmezésénél. Igaz, ez az önértelmezés irányt szab számára a természet és a történelem kutatásában, és vezérfonalul szolgál a cselekvésben is. De jogosultsága és hitele mégsem csupán az emberi megismerés és cselekvés történelmi alakulásától függ, hanem mindenekelőtt attól, hogy fölmutatható-e a „fenomenális bázisa” az ész autonómiájának és az ember létezésének „megelőző” elemzésével.

És ezzel visszakanyarodtunk az emberi létezés ama kettős megközelítéséhez, amelynek feszültségterében, mint mondtuk, kibontakozik a metafizika antropológiai fordulata. Az eleve adott világrend hiányának gondolata és a teremtés eredendő rendjének vázlata közti ellentmondást nem sikerült eloszlatnunk, de sikerült visszavezetnünk az antropológiai fordulatban rejlő belső feszültségre.

A kanti ember, eleve adott világrend hiányában, maga hoz törvényt és maga teremt rendet a természet és a szabadság világában. De még keresi, hátha saját művében rábukkanhat egy eredendő rend nyomaira – hátha saját művét egyszerűs mind a teremtés rendjének kibontakoztatásaként és beteljesítéseként értelmezheti.

Ez a törekvés mozgatja az 1780-as évek történelemfilozófiai írásait, és ez a feszültség készíti Kantot arra, hogy – mintegy „fenomenális bázist” keresve a teleologikus metafizikához – az autonómia értékének alapját kutassa az emberi létezésben.

Az emberi létezés metafizikai értelmezésének és etikai elemzésének feszültségtere a kanti etika fundamentumának „lelőhelye”.

A kanti etika fundamentumának „lelőhelye”

Vajon adekvát képet kapunk-e az ember világhelyzetéről, ha metafizikai rendeltetésének perspektívájából tekintjük őt? Kibonthatjuk-e az ember rendeltetését létezésének szerkezetéből, ha arról a szabadság álláspontjára helyezkedve alkotunk képet? Mint láttuk, ezeknek a kérdéseknek a megválaszolásától függ az antropológiai fordulaton „átesett” metafizika sorsa. De éppen ezek a kérdések a titkos mozgatórugói azoknak a vizsgálódásoknak is, amelyekkel Kant az *Alapvetés* második fejezetében – a morális törvény formuláit fejtegetve – az etika fundamentumát keresi.

Ebben a műben Kant még a teleologikus metafizika perspektívájából (az ember rendeltetéséből) kiindulva kutatja az autonómia értékének alapját. De a teleologikus metafizikát azért itt sem tekinti többnek pusztá **perspektívánál**. Csupán azt igyekszik kimutatni, hogy ez a perspektíva **szükségképpen** megnyílik előttünk, ha a szabadság álláspontjára helyezkedünk.

Az emberi létezés szerkezetének **etikai** elemzését igazán majd csak *A gyakorlati ész kritikájában*, a kötelesség eredetét kutatva kezdi meg.

Az új megközelítés gyökeresen megváltoztatja a teleologikus metafizika státuszát is.⁷⁰ A „célok rendjének” gondolata most már csak a tiszta gyakorlati ész **posztulátumainak** síkján fogalmazható újjá (V 130–132).⁷¹ A morálteológiától itt nem vezet út a „transzcendentális teológiához”, mint ahogyan nem vezet út *Az ítélőerő kritikájában* sem.

Nem véletlen ezért, hogy a harmadik *Kritika* terve *A gyakorlati ész kritikájának* munkálatai közepette fogant meg Kantban. *Az ítélőerő kritikája* nem annyira valóra váltja, mint inkább csak újabb kritikával **helyettesíti** a teleologikus metafizika tervét. A „transzcendentális teológia” gondolata elő sem bukkan itt; sőt, már a fizikoteológiától a fizikoteológiához való átlépést is – mondhatni – kritikai tilalom sújtja. (Ld. Kr. d. Uk., V 437; Herm., 408). A fizikoteológia a harmadik *Kritikában* egyszerűen „félreértett fizikai teleológiának” minősül (V 442; Herm., 413).

Amit a kanti etika fundamentumáról eddig elmondunk, az – Hegellel szólva – a „mi hozzátételünk” volt. **Szerkezeti** elemzést végeztünk: fölfejtettük azokat a szálakat, amelyek az autonómia elvére épülő etikát a világregend metafizikájához fűzik. A föltárt struktúrát ugyanakkor **történelmi aprioriként** kezeltük. Az autonómia és a világregend szerkezetváltozásain fölmutattunk valamit a platóni, a descartes-i és a kanti világlátás struktív eltéréseiből. Így próbáltuk megrajzolni azt a történelmi konstellációt, amelynek jegyében megszületett az etika kritikai fordulata.

Az autonóm etika szükségletét abból a kanti felismerésből származtattuk, hogy a rend nem eredendő adottsága az ember világnak, hanem az ész autonómiájának műve benne. Eleve adott világregend és metafizikai érték-előfeltevések híján, állapítottuk meg, Kant az akarat autonómiájában leli meg minden érték gyökerét. Így az autonómiát emeli végső értékévé, de nem azért, mintha önértéknek tartaná, hanem mert olyan expanzív erőt lát benne, amely világregendet konstituál. Az ész kettős törvényhozásának célszerű összhangjában Kant ugyanakkor mégiscsak a világ eredendő, habár rejtett rendjének nyomaira vél rábukanni. Az autonómia éppen azért válhat az erkölcsiség elvévé a kritikai etikában, mert egyszersmind a világregend principiumának bizonyul a kritikai alapokra helyezett metafizika tervezetében.

Így jutottunk el végül az emberi létezés etikai elemzésének és metafizikai értelmezésének ama feszültségmezejéhez, amelyen lassanként kibontakozik a metafizika antropológiai fordulata. Itt fedeztük föl az etika fundamentumának „lelőhelyét”. Ezzel megtettünk minden előkészületet, hogy szóra bírassuk a szövegeket. Megteremtettük a kellő **értelmezési keret**et.

*Exkurzus: Gerhard Krüger egzisztenciális–teológiai Kant-értelmezése –
Friedrich Delekat történelmi–filológiai Kant-interpretációja –
Jean Nabert Kant-recepciója az „Essai sur le mal”-ban*

Mielőtt rátérnénk az elemzésre, bemutatok még két Kant-interpretációt, amely hasonló kérdéseket feszeget, mint én. A két szerzőt, Gerhard Krüger és Friedrich Delekatot, megítélésem szerint a megfelelő értelmezési keret hiánya akadályozta meg abban, hogy maradéktalanul felismerjék az etika fundamentumának problémáját.

Krüger¹ az elsők között helyezkedett szembe a hagyományos neokantiánus Kant-interpretációval, amely élesen elválasztotta a kritikai etikát a metafizikától. Ő éppen ellenkezőleg, egyenesen az eredendő világregend metafizikájának alapvetését, „a teremtés lényegileg gyakorlati ontológiáját” látja Kant etikájában.² Az embernek – fejtegeti a kanti etika alapmotívumát – „tudnia kell, hogy milyen helyet foglal el a teremtésben: ehhez van szüksége az etika kritikai megalapozására.”³ S az embernek ehhez valóban az etika kritikai megalapozására van szüksége, mert csak akkor tárul föl számára a teremtés rendje, benne „Isten bölcsessége” és a maga rendeltetése, ha maradéktalanul engedelmeskedik a „minden tetszőlegességtől és minden jóakarató önkéntességtől mentes” morális törvénynek.⁴

Krüger tehát világosan felismeri, hogy Kant az etika kritikai megalapozásával egyszersmind megnyitja az eredendő világregend metafizikájának perspektíváját is. A „teremtés gya-

korlati ontológiáját” azonban többnek tekinti pusztá perspektívánál: az etikával szilárdan megalapozott, egyetemes és kifejtett létértelmezést lát benne. **Az eredendő világregnd kanti metafizikáját nem problémaként, hanem rendszerként fogja föl.** Végül is ez az oka annak, hogy szem elől téveszi az etika fundamentumának problémáját.

Értelmezését abból a gondolatból bontja ki, hogy az erkölcsi törvény Kantnál „idegen” erőként, „egyfajta kinyilatkoztatásként” lép szembe az emberi ésszel: nem emberi *Entwurf* tehát, hanem *faktum*. Az embernek pedig az a dolga, hogy „feltétlen [fraglos] engedelmes-séggel adja át magát” a vele kinyilatkoztatásként szembeleépő erkölcsi törvénynek.⁵

A morális törvény *fakticitásának* ezzel az értelmezésével Krügernek kettős célja van. Először is azt a következtetést vonja le belőle, hogy Kant az etika újraalapozásával „a kereszténység közelébe kerül” – mégpedig anélkül, hogy korának teológiai elképzelései kimutatható hatással lennének rá.⁶ Nem eszmei hatás, hanem az emberi létezés lényegébe való beelátás sodorja őt a felvilágosodás évszázadában a kereszténység felé. Ebből ered a kritikai etika apóriája: Kant, véli Krüger, „az embernek egy, az emberi észen és a felvilágosodáson túli kööttségét explicálja – mégiscsak a **felvilágosodás talajáról**”.⁷

Krüger éles szemmel veszi észre, hogy a racionális autonómia kanti gondolatának mélyén ott rejtőzik az ember „észen túli” **kötöttségének mozzanata**. Ezt a mozzanatot azonban eleve a „faktikus teremés” perspektívájából szemléli. A morális törvény faktumában mintegy az eredendő világregnd metafizikájának alaptényét fedezi föl. Így végül is keresztül-kasul **átteologizálja** a kanti etikát.

A morális törvény *fakticitásának* említett értelmezésével azonban Krügernek még egy további célja is van. Ez azzal függ össze, hogy Krüger a Kant-elemzés segítségével egyúttal egy önálló filozófiai vállalkozás tervét is körvonalazni akarja: megpróbálja kibontani a kritikai etikából „az emberi létezés [Dasein] **morális interpretációjának**” eszméjét.⁸ Ez a nagyszabású kísérlet azonban a fejtegetések invenciózussága, tömörsége és erőteljes vonalvezetése ellenére is felemásra sikeredik a könyvben. Bár a szerző ezzel éppen Heidegger Kant-képét kívánja helyesbíteni⁹, sem önálló törekvéseinek megfogalmazásában, sem Kant-interpretációjában nem tud eléggé kiszakadni az „egzisztenciális analitika” vonzásköréből. A Kant-interpretációhoz eleve alapul veszi az emberi létezés Heideggertől kölcsönzött „fundamentális ontológiai jellemzőit” (a „*fakticitást*”, az „*egzisztencialitást*” és a „*bukást*”)¹⁰, és tulajdonképpen csak azt vizsgálja, hogy milyen értelmezést kapnak ezek a jellemzők a kritikai etikában. Így találja meg a *fakticitás* jellemzőjének „*morális interpretációját*” az erkölcsi törvény *faktum* jellegének és a feltétlen engedelmeségnek a kanti gondolatában.

Hasonló sorsra jut a racionális autonómia kanti eszméje is. Krüger ebben végeredményben a „*bukástól mentes egzisztencia*” etikai értelmezését fedezi föl. Mivel az erkölcsi törvényt „egyfajta kinyilatkoztatásnak” tekinti, amelyet az ember meg sem érthet anélkül, hogy ne engedelmeskednék neki máris, azt a kérdést választja vezérfonalul az autonómia értelmezéséhez, hogy miképpen fogható föl ez az engedelmesség **egyszersmind** az ész spontaneitásaként. Az embernek ugyanis **önmagát** kell engedelmessegre bírnia, még ha a törvény „idegen” erőként lép is szembe vele, mert a morálnak az a „*paradoxonja*”, hogy az embernek önmagára kell **morális kényszert** gyakorolnia.¹¹ Nem elég, ha engedelmeskedik: rá kell találnia egyúttal arra a létezési módra is, amelyben engedelmessege egyedül felel meg a morális törvény útmutatásának.¹² Ehhez azonban, bár ember, vagyis eszes, ám ugyanakkor érzéki lény is, **pusztán** eszes lényként kell „egzisztálnia”. De hogyan létezhet – „egzisztálhat” – az ember **pusztán** eszes lényként, „*intelligenciaként*”?

Erre a kérdésre Kant, ismeri föl Krüger, nem „*spiritualista metafizikával*”, hanem „*a morái ontológiájával*” válaszol.¹³ Krüger itt **rátapint a kritikai etika legmélyebb problémá-retegére**, és új dimenziót nyit meg a Kant-értelmezésben. Ezért nem alaptalanul utasítja vissza Max Scheler és Nicolai Hartmann formalizmus-vádját¹⁴ sem¹⁵. A részletekben azonban megint nem tud szabadulni mesterének gondolataitól. Az embernek Kantnál, véli, megvan

a lehetősége arra, hogy **pusztán** eszes lényként létezzék; de az ember ezt a **létlehetőséget** csak az autonóm döntés pillanatában válthatja valóra: akkor, amikor rábírná önmagát a morális törvény feltétel nélküli követésére, amikor más szóval „**önmagát választja**” – azt az „igazi önmagát”, aki éppen most választja a morális törvény követését a hajlamok ellenében. Így Krüger a morál kanti „ontológiájának” középpontjába végül is a „választás választásának” gondolatát állítja.¹⁶ Ismét olyan megoldást nyújt tehát, amely az „egzisztenciális analitikából” szüremkedik be Kant-értelmezésébe.¹⁷ Ez a kritikátlan eljárás azonban megbosszulja magát. Hogy ugyanis „az ember e létlehetősége folytán közösségre lép más 'intelligibilis' lényekkel”, az Krüger szerint **következménye** csupán annak, hogy az autonóm döntésben „önmagát választotta”.¹⁸ Ez azonban, mint látni fogjuk, Kantnál nem így van.

Gerhard Krüger tehát – foglalhatjuk össze az elmondottakat – egyfajta egzisztenciális–teológiai Kant-interpretációt fejt ki. Ebben az értelmezési keretben olyan kérdések, mint hogy honnan ered a morális törvény kötelező ereje, vagy hogy mi az autonómia értékének forrása, érthetően föl sem merülhetnek. Az erkölcsi törvény fakticitásának teológiai értelmezése és az autonómia egzisztenciális felfogása azt eredményezi, hogy az **etika fundamentumának problémája Krügernél megbújik, sőt eltűnik a morális kényszer problémája mögött.** Ezért aztán hiába „tapint rá” Krüger a kritikai etika legmélyebb problémakörére, felismerését nem tudja kiaknázni, mert szem elől téveszti e problémakör szervező középpontját.

Delekat tudós munkájában szintén a **morális kényszer problémája** fedi el az etika fundamentumának problémáját.

Delekatnak Krügerrel ellentétben nincsenek önálló filozófiai aspirációi. Szigorúan történeti–filológiai interpretációra törekszik. Arra a feltevésre épít, hogy Kant etikája „a Baumgarten természetjogi principiumtanával való számvetésből nőtt ki”¹⁹, és abból is érthető meg.

A keresztény természetjog, mondja Delekat, azon alapult, hogy az ember természetéből közvetlenül levezethetők bizonyos jogok és köteleességek, a bűnbeesés után azonban ezek érvényben tartásához kényszerre van szükség. A keresztény természetjog homlokterében ily módon két fogalom állt: az **obligatio** (kötelesség, kötelező erő) és a **coactio** (kényszer).²⁰ Ezért, nem pedig „poroszossága” miatt, indult ki Kant is a kötelesség fogalmából²¹, s ezért torkollott a kötelesség elemzése nála is olyan vizsgálódásokba, amelyek a **morális kényszer** problémájaként foglalhatók össze.

Delekat szerint Kant az imperatívusz fogalmával **helyettesíti** a „coactio moralis” fogalmát, és azt vizsgálja, hogy „milyen elvből kell levezetni a kényszert, amit a kategorikus imperatívusz kifejt”²². Ezt a vizsgálódást értelmezve Delekat érinti az etika fundamentumának problémakörét. Csakhogy történeti–filológiai módszerének megfelelően eleve a Baumgarteni kérdésfeltevés keretei közé szorítja Kant okfejtését. Így azonban nemcsak Kant kezdeményezéseinek originalitása vesz homályba, hanem összerosódnak elemzéseinek különmemű dimenziói is. A morális kényszer problémája végül is megint eltakarja az etika fundamentumának problémáját.

Ezt tapasztaljuk, ha közelebről szemügyre vesszük Delekat gondolatmenetét. Az *Alapvetésben* – kezdi vizsgálni a kategorikus imperatívusz kényszerítő erejének elveit – „Kant megkísérelte a *lex naturae* és a *humanitas* fogalmát ilyen elvekként felfogni.”²³ Delekat mindkettőről kimutatja, hogy visszavezethető az **autonómia** fogalmára.

1. *Lex naturae*. Kant az *Alapvetésben*, mint már említettem, a kategorikus imperatívusznak több „formuláját” adja meg. Ezek egyike megköveteli a cselekvőtől, hogy olyan maximumokat kövessen, amelyek „általános természettörvénynek” is beillenének. Delekat szerint Kant a kategorikus imperatívuszban rejlő kényszerítő mozzanatra próbál fényt deríteni ezzel. Az általános természettörvény formulája a kategorikus imperatívusz általános formulájánál világosabban mutatja meg, véli Delekat, hogy milyen alapon kell döntenünk erkölcsi

elveink helyességéről: nem azt kell mérlegelnünk, hogy **általánosíthatók-e**, hanem azt, hogy **általában kötelező törvényként** is megállják-e a helyüket. A kategorikus imperatívusz kényszerítő mozzanata ezért „a jurisztikus logika általánosan kötelező erejéből [Allgemeinverbindlichkeit]” származik.²⁴ Kantnál ily módon „a törvényhozó tárgyilagosan ítélő igazságossága [Rechtlichkeit] a cselekvés morális helyességének kritériuma”²⁵. A jóról és a rosszról való döntésben „minden azon múlik, hogy fölemelkedhetünk-e maximánkkal az obligatus álláspontjáról az obligator álláspontjára vagy sem.”²⁶ Ebből azonban az következik, hogy az **autonómia** fogalmát „már a morál legfelső dijudikációs elvének értelmezésébe is be kell vonnunk”.²⁷

2. **Humanitas.** A kategorikus imperatívusz második formuláját Kant az *Alapvetésben* az ember abszolút értékének gondolatára építi. Erre utal Delekat a **humanitas** fogalmával. De mi az, ami kényszerítő erejű ebben a fogalomban? Nem más, mondja Delekat, mint „az ember különleges 'méltóságának' gondolata”. Ezzel azonban már vissza is vezettük a humanitas elvét az **autonómiára**. „Hiszen ez a méltóság abban áll, hogy [az ember] mint eszes lény 'nem engedelmeskedik más törvénynek, mint amelyet ő maga hoz' (IV 434)”²⁸.

Sehogyan sem jutunk tehát túl az autonómián. Vajon sikertelennek kell-e minősítenünk ezért az *Alapvetés* kísérletét? Delekat szerint igen. Ő legalábbis ezt a következtetést vonja le abból a tényből, hogy *A gyakorlati ész kritikája* már sem a *lex naturae*, sem a **humanitas** fogalmát nem használja fel a kategorikus imperatívusz kényszerítő erejének magyarázatára. A második *Kritikában* ugyanis, állapítja meg Delekat, Kant arra a belátásra jut, „hogy 'a morális törvény objektív realitását' (éppen ez a morális törvény kényszerjellege) közvetlen dedukcióval sem apiori, sem aposzteriori módon nem lehet bizonyítani (V 47)”²⁹. Ezek szerint egyáltalán nincs olyan elv, amelyből le lehetne vezetni a kategorikus imperatívusz kényszerítő erejét.³⁰

Csakhogy itt egyszerre kiderül, hogy Delekat **hallgatólagosan azonosította** a morális kényszer Baumgartentől vett problémáját az erkölcsi törvény dedukciójának jellegzetesen kanti problémájával, mégpedig anélkül, hogy megvizsgálta volna: hátha a keresztény természetjog ama kérdése Kantnál **több ágra szakad**. Ezért aztán nem ismerheti föl az etika fundamentumának problémáját. De nem veszi észre azt sem, hogy az általa elemzett két elv szerepe az *Alapvetésben* gyökeresen eltérő. Az általános természettörvény formulájával Kant valójában egyáltalán nem válaszol arra a kérdésre, hogy honnan származik a kategorikus imperatívusz kényszerítő ereje. Krüger nagyon is jól látta, hogy a morális kényszer Kantnál kizárólag az **autonómián** alapszik. Ezért is kell Delekatnak „bevonnia” az általános természettörvény formulájának értelmezésébe az autonómia fogalmát. Kétségtelen továbbá, hogy az ember méltósága Kant szerint autonómiájában gyökerezik. **Csakhogy az emberi létezés abszolút értéke**, amire a második elv épül, **nem esik egybe közvetlenül az ember méltóságával**. Az emberi létezés abszolút értékének elve eredetileg **nem is imperatívusz**. Ezen a ponton (bizonyos értelemben) **túljutunk az autonómián**. Ám éppen ezért kilépünk a morális kényszer problémaköréből is. Igaz, Kant végül mégiscsak visszavezeti az emberi létezés abszolút értékét az autonómia méltóságára. Ebből azonban csak az következik, hogy **éppen ennek a redukciónak az értelmét kell megfejtenünk**, ha meg akarjuk érteni a kanti etika fundamentumának problémáját.

A két bemutatott értelmezésből leszűrhetünk még egy tanulságot. Ez módszertani jellegű.

Mindkét szerző az *Alapvetést* elemzi ugyan, de álláspontjukat végső soron mindketten *A gyakorlati ész kritikájára* alapozzák. Krüger eleve a morális törvény faktumából indul ki, ám végkövetkeztetésként Delekat is azt állapítja meg, hogy a kategorikus imperatívusz kényszerítő jellege Kant érett felfogása szerint a morális tudat faktuma. Ezt a faktumot aztán „a lelkiismeret felhívásának kényszerítő erejével” magyarázza, és arra a belátásra jut, „hogy a coactio moralis azért nem vezethető le racionális elvekből, mert **prelogikai** jellegű

– éppúgy, mint Szókratész daimonionja vagy 'Isten szava' (dabar Jahwe) az ótestamentumi prófétaéknál".³¹ Ő is a második *Kritika* álláspontját tekinti tehát mérvadónak és hitelesnek. Ebben önmagában nincs is semmi kivetnivaló. Csakhogy ez az elietett állásfoglalás mindkettőjüket megakadályozza abban, hogy fölismérjék a kötelesség eredetére vonatkozó kanti vizsgálódások jelentőségét, és ezért bármilyen erősen támaszkodnak is „a tiszta gyakorlati ész faktumának” gondolatára, Krüger – megítélésem szerint – tévértelmezést ad róla, Delekat pedig nem hatol a mélyére. Delekatnak minden bizonnyal igaza van abban, hogy a lelkiismeret *A gyakorlati ész kritikájában* „eszkatologikusan végérvényes instancia”³². De a lelkiismeret ott – szerintem – egyúttal belegyökereszik az emberi létezés szerkezetébe, s így mégiscsak mélyebb problémáretegek felé mutat: egyike azoknak az etikai jelenségeknek, amelyeken Kant fölmutatja a szabadság szerkezeti „apóriáit”. Ezek pedig a *Kritikában* elválaszthatatlanok a kötelesség eredetének problémájától, s *A vallás a pusztá ész határain belülben* végül „az emberi természetben lakozó gyökeres rossz” feltevéséhez vezetnek majd.

Mindebből az a módszertani tanulság adódik számunkra, hogy az *Alapvetés* elemzését *A gyakorlati ész kritikájától függetlenül* kell elvégeznünk.

Külön említtem itt még Jean Nabert nevét, akinek ezek az elemzések sokat köszönhetnek. Javában dolgoztam már ezen az íráson, amikor *Essai sur le mal*-jára rábukkantam; tanulmányából mégsem csupán megerősítést, hanem új ösztönzéseket is merithettem.

Pedig Nabert nem Kantról ír. Problémái önállóak. Olyan jelenségeket próbál kitapogatni a normák, az imperatívuszok, a kötelességek mélyén, amelyek makacsul ellenszegülnek a normarendszerek racionalizációjának. Vannak bajok (des maux) a világban, mondja, amelyek elementáris erővel váltják ki belőlünk az igazolhatatlanság érzését. Olyan érzés ez, amely nem vezethető vissza a normaszegés láttán támadó fölháborodásra, és amelyhez, bármilyen ellenállhatatlan is, hiába keresünk racionális megokolást a normarendszerekben. Az igazolhatatlanról (l'injustifiable) így „a normákon innen”³³ ítélünk. – Még kevésbé gyömszölhető bele a bűn (le mal, le péché) a normaszegés fogalmába, amellyel a morál próbál számot adni róla. A bűn jelensége, ellenkezőleg, „leleplezi” a normakövetéshez szükséges „autonómia korlátait”³⁴, és ezért csak „a moralitás konstitutív oppozícióin innen”³⁵ érthető meg. – Az igazolhatatlan és a bűn gyökerei ugyanakkor közősek. De nem morális világtrend teremt közőttük kapcsolatot. Az igazolhatatlannak ítelt bajok nem büntetései a bűnöknek. Az igazolhatatlan jelensége, éppen ellenkezőleg, arra döbbsent rá bennünket, hogy a világ „cinkosa” a bűnnek.³⁶

Nabert tehát közvetlenül nem Kantot értelmezi, de új problémáihoz kanti inspirációjú fogalmisággal közelít. Innen könyvének különös ambivalenciája. Régi, már-már avítottak ható gondolatok vegyülnek itt nyugtalanítóan modern meglátásokkal. Ebben rejlik Nabert Kant-recepciójának eredetisége, de ebből fakad erőtlensége is. A kanti fogalmiság ugyanis nála inkább láttat, mintsem magyaráz. Így a problémák végül is ott maradnak – sürgető megoldatlanságukban.³⁷

Az Alapvetés elemzését, amelyre most rátérek, a következőképpen építem föl.

Először egy átmenetileg elejtett fonalat veszek föl újra. Platónnál találkozunk a jó meghatározásában tapasztalható körbenforgás jelenségével. Most kimutatom, hogy ez a *circulus vitiosus* a kritikai fordulat ellenére is visszatér Kantnál, értelme azonban gyökeresen megváltozik. Erről az értelemmódosulásról az autonómia értékantinómiájával adok számot. Az első két fejezet tehát így alakul:

1. *A „platóni circulus vitiosus” visszatér*

2. *Az autonómia értékantinómiája*

Az autonómia értékantinómiája veti föl Kant számára az etika fundamentumának problémáját. A **circulus vitiosus** az *Alapvetés* harmadik fejezetében mégis az erkölcsi törvény **érvényességének igazolásával** („dedukciójával”) hárítja el. Vajon válaszol-e a „dedukció” egyúttal arra is, hogy honnan **ered** a morális törvény kötelező ereje? **Hogyan eshet egybe az érvényesség és az eredet?** Ezt a kérdést teszem föl a harmadik fejezetben, amelynek címe:

3. *A morális törvény érvényességének igazolása és kötelező erejének eredete*

Válaszért a morális törvény formuláinak elméletéhez fordulok, amelyet az *Alapvetés* második fejezetében találunk. Kant itt a **teleologikus metafizika perspektívájába** állítja az emberi létezését, és az autonómia értékét **metafizikai érték-előfeltetéssel** alapozza meg. Az emberi létezés abszolút értékének metafizikai elvét azonban csakhamar **visszavezeti az autonómiára**. Ezt a **reduktív analízist** kell fölfejtelnünk, hogy megérthessük a kanti etika fundamentumának problémáját. Itt először áttekintem a morális törvény három formuláját, majd egyenként sorra veszem őket. Így négy fejezetet kapunk:

4. *A morális törvény formulái*

5. *Teleológia és morál*

6. *Az emberi létezés abszolút értéke*

7. *Általános törvényhozás a célok birodalmában*

A második rész zárófejezetében végül azt állítom, hogy Kant **konstitutív értéketikával** oldotta föl az autonómia értékantinómiáját. Tehát:

8. *A konstitutív étketika*

A „platóni circulus vitiosus” visszatér

A „gyakorlati ész kritikájában követendő módszer paradoxonja”, mint látuk, abban rejlik, hogy „nem szabad a jó és a rossz fogalmát a morális törvény előtt meghatározni [...], hanem csak az után és az által” (Kr. d. pr. V., V 62–63; az én kiemelésem). Magától Kanttól tudjuk, hogy már az *Alapvetés* is így épül föl (ld. Kr. d. pr. V., V 8–9). Hogyan határozza meg tehát a kritikai etika a jót a morális törvény **után** és az **által**?

„Semmi más nem képzelhető el sehol a világon, sőt, voltaképpen azon kívül sem, ami minden megszorítás nélkül jónak volna mondható, mint egyes-egyedül a **JÓ AKARAT**” – szögezi le Kant mindjárt a mű elején. A dolgok eszerint nem lehetnek hordozói az erkölcsi értéknek: egyedül a cselekvés módja, maxímája és a cselekvő személye ítéltethető egyáltalán minden megszorítás nélkül jónak. (Vö. Kr. d. pr. V., V 60) Az erkölcsi érték nem csupán **feltétlen**, hanem egyúttal **belső** érték is.

A kritikai etika ezért **érzületetika** (Gesinnungsethik), nem pedig következ-

tól. Kétségeink támadhatnak: nem vétjük-e el az *Alapvetés* intencióit mindjárt a kezdet kezdetén, ha elemzéséhez egy **platóni** meglátást választunk vezérfonalul? Könnyen beláthatjuk azonban, hogy e kétségeink alaptalanok.

Kant ugyanis művének tengelyébe azt a felismerést állítja, hogy a jó akarat és az autonómia között **szintetikus tétel** létesít kapcsolatot. (IV 447) Az ilyen szintetikus tételek pedig, mondja, „csak általt lehetségesek, hogy a két ismeretet egy harmadikkal való összeköttetésük révén kapcsoljuk össze egymással, amely harmadik mindkettőjüket tartalmazza” (IV 447). Ezt az összekötő láncszemet azonban nyilvánvalóan a két „ismerettől” **függetlenül** kell fölkeresnünk. Nem csekélyebb dolog múlik ezen, hangsúlyozza Kant, mint hogy többnek tekintjük-e az erkölcsiséget „igazság nélküli kimérikus eszménél”, hiú „agyszüleménynél”! (Ld. IV 444–445) Ha ezért a jó akarat és az autonómia szintetikus kapcsolatában **circulus vitiosus** üti föl a fejét, akkor az Kant egész „alapvetését” kudarca ítélni.

Kérdésfeltevésünkkel tehát nem távolodtunk el a műtől, hanem máris beleváltunk – méghozzá **in medias res** – az elemzésébe.

Vegyük szemügyre közelebbről az említett „szintetikus tételt”! Mi köti egymáshoz végül is a jó akaratot és az autonómiát? Kant előzetes válasza – „A szabadság **pozitív** fogalma teremti meg ezt a harmadikat [...]” (IV 447) – mindjárt sejteti, hogy itt az autonómia fogalmának újabb dimenziója fog föltárulni.

Az autonómiának ugyanis nemcsak a **jelentése**, hanem – hogy úgy mondjam – a **státusza** is ambivalens az *Alapvetés*ben. A morális törvény autonómiát követel az embertől, de az ember nem követhetné a törvény szavát, ha nem volna egyúttal **képes** is az autonómiára. Az autonómia tehát **kötelessége**, de egyben **képessége** is az embernek. Az autonómia képességét nevezi Kant – a szó „pozitív értelmében” – **szabadságnak**.

Az autonómia ezért nemcsak az **authenticitás** és az **általános törvényhozás** gondolatát foglalja egységbe, hanem mintegy közös nevezőre hozza az akarat szabadságának és „saját általános törvényhozásának” fogalmát is (vö. IV 450). **A szabadságot ezáltal eloldhatatlanul hozzáköti a morális törvényhez.**

Autonómia, szabadság és morális törvény

Egyszerre kiderül itt, mekkora jelentősége van az autonómia jelentésében észlelt ambivalenciának a **szabadság** kanti értelmezése szempontjából. A szabadságnak Kantnál nincs több köze a **választás kötetlenségéhez**, mint Spinozánál. A „libertas indifferentiae” lehetőségét ő is elveti. Az ember csak akkor szabad, ha cselekvését törvény köti, ám a törvényt – önnön lényegéből merítve – ő maga hozza.³⁸ De a szabadság nem merül ki nála a **döntés authenticitásának** ebben a gondolatában sem. Még ennél is többet jelent: **jogosultságot a törvényhozásra**, nyitottságot az **általánosérvényű** törvény befogadására, sőt, erőt és kö-

mény-etika (Erfolgsethik). A cselekvés erkölcsi értéke a cselekvő **érzületén** áll vagy bukik, a cselekvés kimenetele pedig nem számít. (Ld. IV 416, 12–13. sor)

De mikor tekinthető az akarat minden megszorítás nélkül jónak? A kérdésre egyetlen szóval válaszolhatunk: ha döntése **autonóm**. (Ld. IV 447, 10–12. sor; és IV 440, 16–18. sor)

A jó kritikai fogalma azonban nem merül ki ebben. Jelzi ezt, hogy Kant *A gyakorlati ész kritikájában* egy helyütt „a legjobb világról” beszél (V 125). Valóban, a jó a kritikai etikában nem pusztán **kvalitása** az autonóm akaratnak, hanem egyúttal **tárgya** is.

Az autonóm akarat tárgya azonban – **önmaga**. (Ld. IV 447, 3–5. sor; IV 433, 12–13. sor; és IV 434, 1–3. sor)

Ám az autonómia emiatt **ambivalens** fogalommá válik az *Alapvetésben*.

Az autonómia ambivalenciái

Mivel az autonómia egyszerre jelöli az akarat aktusának **jellegét** és **tárgyát**, jelentése is két ágra bomlik. Az autonómia egyfelől a döntés szuverenitását, Kant kedvelt szavával „spontaneitását” fejezi ki. Döntésünk azonban akkor szuverén, ha akaratunk „önmaga számára törvény” (IV 440). Akaratunk továbbá akkor öntörvényű, ha „nem engedelmeskedik más törvénynek, mint amelyet ő maga hoz” (vö. IV 434). A döntés szuverenitásának tehát nincs köze sem az önkényhez, sem a kötetlenséghez. Ellenkezőleg, törvényerejű kötöttségen alapszik. De hogy valódi öntörvényűségnek tekinthessük, még egy további feltételnek is teljesülnie kell: az akaratnak önmagából – önnön „lényegéből” – kell merítenie ezt a kötöttséget, és önnön „lényegének” erejénél fogva kell kötödni hozzá. Az autonómia így (egyrésztől) a döntés **authenticitását** jelenti.

Jelenti azonban egyúttal az akaratnak azt a sajátosságát is, hogy maximái révén mintegy általános törvényeket hoz „a célok lehetséges birodalmában” (IV 434). Az autonómia ily módon a **döntés authenticitása** mellett magában foglalja az **akarat törvényének általánosérvényűségét** is – sőt, még valami többet is, amire egyelőre csak a „törvényhozás a célok birodalmában” kifejezés utal. Ezt a két jelentést egyesíti Kant – mint látni fogjuk, artikulált – egészé, amikor az akarat „**saját, de mégis általános törvényhozásáról**” beszél (IV 432).

Ez az ambivalencia jól mutatja, hogy az autonómia a kritikai etikában nem csupán a morális **cselekvés** elve, hanem egyszersmind a morális **világ** principiuma is.

De nem sodródunk-e ennek következtében „körbenforgásba”? Nem definiáljuk-e a jó akaratot végül is olyan akaratként, amely ismét csak a **jóra** – a „legjobb világ” megvalósítására – irányul? Hiszen a jót az akarat autonómiájával „**ejtettük zsákmányul**”, autonóm akaraton viszont olyan akaratot értettünk, amelynek „**tárgya**” végső soron **önmaga**.

Itt meg kell állnunk egy pillanatra. Ez a kérdésfeltevés látszólag idegen Kant-

telezettséget a „legjobb világ” megteremtésére. Ezért marad a szabadság Kantnál mindvégig „szabadság a jóra”. Még akkor is, amikor a bűn eredetének problémája nyomul gondolkodásának előterébe.³⁹

A jót a kritikai etika végül is az akarat szabadságával határozza meg. A szabadság viszont Kant szemében, mint látjuk, nyitottság – a jóra. A jó kritikai meghatározása tehát valóban körbenforgásba torkollik. Ezt a körbenforgást azonban aligha utasíthatjuk önelégült gesztussal a logikai hibák lomtárába. Nemcsak azért nem, mert Kant tisztában van vele, és föloldásának is birtokában érzi magát, hogy mert a **morális törvény által megkötött szabadság lényege nyilatkozik meg benne**. Ezért is méltatja Kant arra, hogy beleillessze okfejtésébe.

„Circulus vitiosus” a kritikai etikában

„Itt tehát – nyíltan meg kell vallanunk –”, mondja az *Alapvetés* harmadik fejezetében Kant, „egyfajta körbenforgás mutatkozik, amiből, úgy látszik, nem lehet kitörni. Föltesszük, hogy a hatóokok rendjében szabadok vagyunk, azért, **hogy** a célok rendjében erkölcsi törvények alatt állókként gondolhassuk magunkat, azután pedig azért gondoljuk e törvények alá vetettnek magunkat, mert szabadságot tulajdonítottunk akaratunknak; hiszen a szabadság és az akarat saját törvényhozása egyaránt autonómia, ezek tehát váltófogalmak [Wechselbegriffe], amelyek éppen ezért nem is használhatók föl arra, hogy megmagyarázzuk őket egymással, és megadjuk az egyikkel a másik alapját [...]” (IV 450; az én kiemeléseim)

Kant itt a körbenforgásnak nemcsak a tényét konstatálja, hanem a forrását is föltárja. Nem sikerült rátalálnunk az összekötő láncszemre, amely hozzákapcsolná a jó akaratot az autonómiához, mert kiderült, hogy a harmadik „ismeret”, amellyel próbálkoztunk, a szabadság, **nem független** az autonómiától. Hiszen „a szabadság és az akarat saját törvényhozása”, avagy, más megfogalmazásban (ld. IV 447), „a szabad akarat és az erkölcsi törvények alatt álló akarat” **váltó-, azaz ekvivalens fogalmak**: mindkettő „autonómia”. A kritikai etika **circulus vitiosusa** így az **autonómia ambivalenciáiból** ered.

A platóni **circulus vitiosus** tehát visszatér Kantnál, de a kritikai etikában egyúttal mélyebb síkra helyeződik át. Nem „a jóra vonatkozó belátásban”, hanem a jóra irányuló szabadságban: az **autonómiában** bukkan föl újra.

Az autonómia értékantinómiája

A szabadságot Kantnál, mint láttuk, az autonómia hozzáköti a morális törvényhez, s így megóvja a **kötetlenségtől** és az **elfajulástól**. A **circulus vitiosus** azonban megmutatja, hogy ez a megoldás viszont másfajta veszélyeket idéz föl.

Nem válik-e így a szabadság eszméje merőben spekulatívvá és **talajtalanná?** s nem bizonyul-e az „erkölcsiség” – a morális törvénnyel, a kategorikus imperatívusszal és az autonómiával együtt – üres „agyszüleménynek”?

Kant nem mulasztja el fölhívni figyelmünket e veszélyekre. „Úgy látszik tehát”, – vonja le a következtetést a **circulus vitiosus**ból – „mintha a morális törvényt, vagyis az akarat autonómiájának elvét tulajdonképpen csak előfeltételeznék a szabadság eszméjében, és nem tudnánk önállóan bizonyítani a realitását és objektív érvényességét [...]” (IV 449) Ha tehát nem tudunk kitörni a körbenforgásból, akkor nem tudjuk **igazolni a morális törvény érvényességét** sem – s így abban sem lehetünk biztosak, hogy nem „igazság nélküli kimérikus eszme-e” a moralitás. Sőt, még arra az egyszerű kérdésre sem tudnánk megfelelni, hogy **miért jó** az, ha döntésünk autonóm. Más szóval: nem tudnánk megmondani először is, hogy „**mire alapozzuk az értéket**”, amelyet az öntörvényű cselekvésnek tulajdonítunk, továbbá, hogy miért gyökerezik az ember „**személyének értéke**” is autonómiájában (ld. IV 449–450) és végül, hogy **honnan ered a morális törvény kötelező ereje** (IV 450). Nemcsak a morális törvény **dedukcióját** nem tudnánk elvégezni tehát, hanem arra a kérdésre sem tudnánk válaszolni, hogy **mi az etika fundamentuma.**⁴⁰

Ezek a veszélyek élesen rávilágítanak a morális törvénnyel „fedezett” szabadság elképzelésének problematikuságára. Hiszen nyilvánvalóan ez az elképzelés az oka annak, hogy amikor a szabadságban keressük az erkölcsi törvény érvényességének forrását, és vele akarjuk „megadni” az akarat saját általános törvényhozásának „alapját”, akkor valójában az autonómiát tesszük **önmaga alapjává**, s így körbenforgásba kerülünk.

Ez a körbenforgás mégsem vall az elméleti reflexió hibájára. Ellenkezőleg, épenséggel a dolog természetében gyökerezik. **Az autonómia ugyanis természeténél fogva antinómikus**, és antinómikusága fejeződik ki a kritikai etika **circulus vitiosus**ában.

Láttuk, hogy az autonóm döntésnek nincs **önértéke** Kant szemében. Ezért is teszi föl a kérdést, hogy „**mire alapozzuk az értéket**”, amelyet az öntörvényű cselekvésnek tulajdonítunk. Sőt, ha a döntés autonómiáját – a kötelesség kedvéért történő kötelesség-teljesítést – **önértéknek nyilvánítanánk**, akkor „**morális magánügyé**” (vö. R. i. d. G. d. b. V., VI 100; Vid. 237) degradálnánk az erkölcsiséget, s így megfosztanánk értékétől.

Láttuk továbbá, hogy Kant szerint az autonómia a forrása minden értéknek. A kritikai etikában minden érvényes érték visszavezethető az autonómia értékére. Tehát az autonómia a **végző érték**, még ha nem önérték is.

Ebből ered **az autonómia értékantinómiája**. Az autonómiának, minthogy nem önérték, támaszkodnia kell olyan értékekre, amelyek vezérlik az autentikus döntést, s megakadályozzák, hogy az önállóság különcködéssé, a szuverenitás önkénnyé, a „spontaneitás” hiú eredetieskedéssé fajuljon el, amelyek tehát irányt, értelmet és talán egyértelműséget is adnak neki. Értékét belőlük kell

merítenie, ám éppen ezért ezek az értékek nem eredhetnek öbelőle. Csakhogy az autonómia, minthogy ő a végső érték, nem tűr meg maga mellett **adott** értékeket. Ha ugyanis lennének adott, ám mégis érvényes és eleven kötelekeket teremtő értékek, akkor nem volna értelme a döntés authenticitásának és a magatartás öntörvényűségének. Az autonómia akkor bűnös devianciának számítana. Éppen akkor vesztené el tehát az értékét, ha volnának adott értékek, amelyek követéséből a maga értékét meríthetné.

A kritikai etika **circulus vitiosus**a ezért valóban nem a tárgyával szemben előkelő distanciát tartó logikai reflexió tákolmánya. Történelmi tapasztalat szűrődik le és csapódik ki benne. Nem **értékválságra** gondolok: az autonómia éppenséggel feltételez más értékeket. Csupán az **adottságukat** nem tűri meg. Az autonómia nem az **egyedüli** érték Kantnál, csak éppen ő az összes érték egyedüli **megalapozó elve**. Az autonómia, más szóval, nem azért válik Kant világában az erkölcsiség egyedüli elvévé, mintha abban nem volnának már más, feltétlenül követendőnek érzett értékek. Az *Alapvetés* példáiból, amelyeket Wolff és Baumgarten örökített Kantra, árad a „polgári” mindennapok – ma már nemegyszer ingatagnak látszó – értékeinek bizonyossága, csakhogy ezeket az értékeket már nem rögzíti **egységes és eredendőnek tekintett világrend**. Kantnál az **értékek nem hitelüket, hanem talajukat veszítik**. Nem az értékek válsága, hanem az eredendő világrend bizonyosságának megrendülése fejeződik ki az autonómia elvére épülő etikában.

Kant nem is morális megújhodást vár az autonóm etikától. Nem új értékeket hirdet, hanem a régieket próbálja újra „belegyökereztetni” egy átfogó világrendbe. Éppen ez az, amit a metafizika kritikai fordulata után már csakis az ész autonómiájától lehet remélni. Az autonóm etikának nem is volna nehéz dolga, ha az autonómiától függő értékek egész láncolatát mintegy a végénél fogva egyszerűen hozzácsatolhatná valamilyen metafizikai principiumhoz. Csakhogy ez – megintcsak a metafizika kritikai fordulata miatt – nem lehetséges. Ha az eredendő világrend metafizikája az ész autonómiájára épül, akkor az autonómia értéke nem alapozható meg az eredendő világrend metafizikájával. Ezért aztán az autonómiának az összes többi érték megalapozásával együtt – mintegy **uno actu** – a **saját értékének alapját is meg kell vetnie**.

De hogyan válhat az autonómia „önmaga alapjává”? Nem merő szofizma vagy külsődlegesen alkalmazott dialektikus fogás ez? Úgy vélem, nem. **Az authenticitás és az általános törvényhozás ambivalenciája ugyanis kellő mozgásteret nyit az autonómia „önmegalapozása” számára.**

A szabadság megértését antinómiák és paradoxonok nehezítik. Kant föltár közülük nem egyet – az autonómia értékantinómiájáról azonban sehol sem beszél. Mégis: ott rejtőzik ez az antinómia is a morális törvénnyel „megkötött” szabadság eszméjének mélyén. Erről tanúskodik már az autonómia jelentésében kiütköző ambivalencia és a **circulus vitiosus** is; de ez az antinómia a látens hajtóereje az *Alapvetés*ben az etika fundamentumára irányuló vizsgálódásoknak is.

S hogy nem volt hiábavaló fáradság felszínre hozni, azt jól mutatja, hogy értékes útmutatást meríthetünk belőle, amikor most megpróbáljuk szétválasztani a morális törvény dedukciójának és az etika fundamentumának problémáját az *Alapvetésben*.

A morális törvény érvényességének igazolása és kötelező erejének eredete

A kritikai etika *circulus vitiosus*a abból adódott, hogy a jó akarat és a morális törvény szintézisének megteremtésére kiszemelt „harmadik ismeret”, a szabadság, az autonómia státuszában fellépő ambivalencia miatt nem volt **független** az akarat „saját általános törvényhozásától”. Kant mégis kitart amellett, hogy a **szabadság a létalapja a morális törvénynek**, és természetesen nem adja föl a morális törvénnyel „megkötött” szabadság eszméjét sem. Meggyőződése ugyanis, hogy „a moralitás legfelső elvének **dedukciójával**” (IV 463; vö. IV 454) sikerül „kitörnie” a körbenforgásból. Az erkölcsi törvény „objektív és általános érvényességének igazolását” – ezt jelenti a „dedukció” (vö. Kr. d. pr. V., V 46) – a következő megfontolásokra építi. Elfogadja, hogy azért „gondoljuk erkölcsi törvények alá vetettnek magunkat, **mert** szabadságot tulajdonítunk akaratunknak”, de megpróbálja kimutatni, hogy akaratunk szabadságát nem azért feltételezzük, „**hogy** a célok rendjében erkölcsi törvények alatt állókként gondolhassuk magunkat”. Az embert ugyanis, érvel, az értelem és főleg az ész **ön-tevékenységének** – „spontaneitásának” – „**közvetlen tudata**” (vö. IV 451) készíti arra, hogy szabadnak gondolja magát. (Ld. IV 450–453 és IV 457)

Kant tehát azt bizonyítja, hogy az ember, mivel eszes lény, **szükségképpen** szabadnak gondolja magát. Ez azonban már elég is ahhoz, hogy – „gyakorlati szempontból” – **valóban** szabadnak tekinthessük az embert. (Ld. IV 448) Hogy akaratunk szabad-e, az – ismeri föl itt Kant – nem **elméleti** kérdés. Szabadságunkat nem láthatjuk be, ha nem helyezkedünk gyakorlatilag a szabadság „álláspontjára”. Ez a szabadság egyik paradoxonja: a **szabadság „álláspontjára” kell helyezkednünk, hogy szabadságunk föltárujon előttünk.**

A szabadság törvénye azonban a morális törvény. Az ember tehát nem helyezkedhet a szabadság álláspontjára – s így nem is lehet szabad – anélkül, hogy ne tartaná magára nézve kötelezőnek a morális törvényt. Ezen a megfontoláson alapszik a morális törvény érvényességének igazolása az *Alapvetésben*.

Kant minden bizonnyal elégedetlen volt ezzel a dedukcióval. Tanúsítja ezt *A gyakorlati ész kritikája*, amely kereken elutasítja a dedukció lehetőségét, és a morális törvényt egyszerűen „a tiszta ész faktumának” nyilvánítja. Ez a faktum, mondja most Kant, „szilárdan megáll a maga lábán”, és nem szorul igazolásra.

Fordítva, éppenséggel ő szolgálhat inkább alapul a szabadság „kifürkészhetetlen képességének” dedukciójához, amely így nemcsak szükséges, hanem lehetséges is. (Ld. Kr. d. pr. V., V 46–47)

Figyelemreméltó ez az eltérés a két mű között, mert megérezzük belőle a kanti etika tükörsima felszíne alatt a problémák sodrását. De ha közelebbről szemügyre vesszük a dolgot, csalódottan kell rádöbennünk, hogy nem tudjuk, mi változott itt meg, és miért. A különbség, amelyet megragadni véltünk, újra kicsúszik a kezünk közül. Hiszen Kant az *Alapvetés* egyik helyén szó szerint azt mondja, hogy a morális törvény érvényességének igazolása érdekében valójában „a szabadság fogalmának dedukcióját” kell elvégezni, mégpedig „a tiszta gyakorlati észből” (IV 447; az én kiemelésem). Könnyű belátni, hogy valóban ezt is teszi. A mű végén pedig nagy nyomatékkal hangsúlyozza, hogy „a morális imperatívusz feltétlen gyakorlati szükségszerűségét” nem tudjuk „fölfogni” (begreifen): az emberi ész ennek legfeljebb a *fölfoghatatlanságát* foghatja föl. Ez a legtöbb, amit „joggal el lehet várni egy olyan filozófiától, amely elveivel egészen az emberi ész határáig hatol” (IV 463) – teszi még hozzá.

Vannak azonban további eltérések is a két mű között – azok talán útbaigazítanak. Említettem már, hogy az *intelligencia* fogalmát, amellyel az *Alapvetés* az ember „igazi valóját” (eigentliches Selbst, IV 461), intelligibilis világhoz tartozó énjét, a szabadság szubjektumát jelöli, *A gyakorlati ész kritikája a személyiség* gondolatával váltja föl. A különbség nagy horderejű. Amikor ugyanis az embert személyiségnek nevezük, akkor mintegy *összekapcsoljuk* benne az „érzéki” és az „intelligibilis” világot; amikor viszont intelligenciának tekintjük, akkor *tisztán* intelligibilis énjére, „*önmagában való lényére*” (Wesen an sich selbst, IV 457; Ding an sich selbst, IV 459) gondolunk, amelynek ő maga, mint ember, pusztán *jelensége*. Az ember így az *Alapvetés* szerint „mint ember csupán jelensége önmagának” (IV 457). A két világ itt mintegy *kettéhasítja* az embert.

Ez az éles különbség az előző eltérést is új megvilágításba helyezi. *A tiszta ész kritikájából* tudjuk, hogy az intelligencia gondolata a „transzcendentális appercepción” alapszik. (Kr. d. r. V., B 157 j.; vö. A 682; Alex. 117, j.; vö. Alex. 434–435) Az *Alapvetés* szerint is azért gondoljuk magunkat intelligenciának, s ezáltal *egyúttal a szabad akarat szubjektumának*, mert közvetlenül tudatában vagyunk az értelem ill. az ész öntevékenységének. A szabadság fogalmának dedukciója itt következőképpen nem a tiszta *gyakorlati* ész faktumán, hanem a „transzcendentális appercepción” alapszik, amelyet a szembeállítás kedvéért a tiszta *elméleti* ész faktumának nevezhetnénk. Ezért jelentheti „a szabadság fogalmának dedukciója” az *Alapvetés*ben egyszersmind „a moralitás legfelső elvének dedukcióját”.

Itt azonban fölmerülhet bennünk egy ellenvetés: nem mond-e ellent mindennek Kant, amikor *expressis verbis* azt állítja, hogy „a szabadság fogalmának dedukcióját a tiszta *gyakorlati* észből” meríti? Úgy vélem, nem. Külön kiemeli ugyanis, hogy bár az értelem is képes az öntevékenységre, kiváltképpen „az ész

mutat, **eszmék néven**, olyan tiszta spontaneitást”, amelyben bátran láthatjuk szabadságunk bizonyítékát. (Ld. IV 452; az én kiemelésem) Az eszmék azonban, noha tárgyai a „spekulatív” észnek is, és regulatív elvekként az elméleti megismerésben is szerepet játszhatnak, Kant meggyőződése szerint a **gyakorlati** észből származnak. Az *Alapvetés* tehát olyan ponton ragadja meg a közvetlen spontaneitás-tudatot, amelyen kitapintható benne a „spekulatív” és a **gyakorlati ész egysége**. A szabadság fogalmának dedukciója így arra a feltevésre épül itt, hogy az elméleti és a gyakorlati ész végső soron **azonos** egymással – miként az intelligencia fogalmában is **egybeesik a gondolkodó és a cselekvő szubjektum**.⁴¹ Kant ekkor, mindezzel teljes összhangban, elvárja még „A tiszta gyakorlati ész kritikájától” – a tervezett műtől –, hogy derítse majd föl – méghozzá „egy közös elv alakjában” – a gyakorlati és a „spekulatív” ész egységét, mint-hogy ez a kettő „végtére mégiscsak egy és ugyanaz az ész, amely csak alkalmazásában mutat föl különbségeket” (IV 391). Ezt a követelményt a három évvel később elkészült mű, *A gyakorlati ész kritikája*, így semmi esetre sem teljesíti – miként benne a cselekvő szubjektum sem esik már egybe a gondolkodó szubjektummal.

A „transzcendentális teológia” tervezetének ismeretében nem ér bennünket meglepetésként, hogy ez az eltérés a lehető legszorosabban függ össze azzal, ahogyan a két írás a két világ összetartozását ábrázolja. Az *Alapvetés*, maradéktalanul követve *A tiszta ész kritikájában* vázolt programot, mind az elméleti és a gyakorlati ész, mind az érzéki és az intelligibilis világ egységét a **teleologikus metafizika perspektívájából** bontja ki. A két világ egysége itt nem az emberben, hanem az isteni világrendben gyökerezik. Ezért szakad itt valósággal ketté az ember. *A gyakorlati ész kritikája* viszont az **emberi létezés szerkezetének etikai elemzésével** próbálja föltámi a két világ egységének gyökerét.

A két mű különbségei tehát újra meg újra egymásra vetülnek. Mintha tükörterembe lépnénk, ahol a tükrök szédítő játékot űznek: egymást és egymás tükörképeit is újra meg újra visszatükrözik. De mi az, ami itt az eltérések tükörrendszerének játékterébe került? Mi az, ami mindegyik különbségben tükröződik? Kant elképzelései nem elszigetelt pontokon módosulnak, hanem problémáinak egész konstellációja változik meg. De mi az, ami kiváltja a konstelláció átrendeződését?

Amint azt az utolsó eltérés, amelyre rábukkantunk, már sejteti is: az **etika fundamentumának problémája**.

Ezt kell tehát földerítenünk ahhoz is, hogy a két mű különbségei világosan álljanak majd előttünk.

A **circulus vitiosus** kettős veszéllyel fenyegette a kritikai etikát: egyrészt azzal, hogy nem tudja igazolni a morális törvény érvényességét, másrészt pedig azzal, hogy nem tudja földeríteni a morális törvény kötelező erejének eredetét. Az egyik veszélyt Kant elhárította: **elvégezte** a morális törvény dedukcióját. A

másikra nem tér vissza külön. Részben úgy véli, hogy „a morális inperatívusz feltétlen gyakorlati szükségszerűsége” végül is „fölfoghatatlan” az emberi ész számára; részben azonban meg van győződve arról, hogy a dedukcióval, amennyire egyáltalán megválaszolható, egy füst alatt megválaszolta azt a kérdést is, hogy „mire alapozzuk az értéket”, amelyet az autonóm cselekvésnek tulajdonítunk.

De így van-e valóban? A dedukció megmutatja, hogy mivel minden ember szabadnak gondolja magát, az autonómia parancsa minden embert kötelez. Azt azonban nem mutatja meg, hogy miből fakad az autonóm cselekvés értéke. A morális törvény tehát valóban kötelező; de honnan ered a kötelező ereje? Látjuk, hogy a szabadság **valódi létalapja** a morális törvénynek; de nem látjuk, hogyan teremti meg ezáltal a morális törvény és a **jó** akarat szintézisét. Az autonómia törvény – de miért **jó** az autonómia?

Egykönnyen tehát aligha érthetjük meg, hogy a morális törvény dedukciója hogyan is jelenthet választ az etika fundamentumának kérdésére. Mintha érvényesség és eredet mégiscsak különböző dimenziókhöz tartoznának! Az autonómia értékantinómiájára és ambivalenciáira támaszkodva még élesebben fogalmazhatjuk meg kétségeinket.

Az autonómia értékantinómiája ugyanis azt a kérdést vetette föl, hogy miképpen válhat az autonómia, az összes érték megalapozó elve, egyszersmind **önmaga értékének** alapjává is. Az önmegalapozás itt, hogy úgy mondjam, az autonómia **jelentés**-ambivalenciájának dimenziójában mozgott. A dedukció viszont azt bizonyította, hogy az autonómia, mint szabadság, valódi **létalapja** önmagának (mint követelménynek). Az autonómia itt is „önmaga alapjának” bizonyult, de nem jelentés-, hanem **státusz**-ambivalenciájának dimenziójában. Nem döntjük-e hát halomra az autonómia egész struktúráját, ha azonosítjuk egymással a dedukció és a fundamentum problémáját?

Könnyen megszabadíthatjuk ezt az ellenvetést a metaforáktól. Az autonómia értékantinómiáját az idézte elő, hogy Kantnál az autonómia – az eredendő világrend bizonyosságának megrendültével – már nem támaszkodhatott **metafizikailag** kitüntetett értékekre, mint még Descartes-nál, s így **értékalap** nélkül maradt. Hogyan is oldhatná föl tehát ezt az antinómiát a dedukció, amely az autonómiának nem az értékalapját, hanem a **létalapját** deríti föl? **Hogyan eshetne egybe az autonómia létalapja értékalapjával?**

Mégsincszen más lehetőség: ez az egyetlen módja az antinómia földoldásának. A kritikai etika, minthogy minden érvényes értéket az autonómiából eredeztet, eleve kivet magából minden metafizikai értéket. Ha metafizikai értékekre próbálnánk alapozni az autonómia értékét, semmibe vennénk az etika kritikai fordulatát – az autonómia mindazonáltal megalapozásra szorul, mert nem önérték. Értékét azonban nyilvánvalóan nem merítheti azokból az értékekből sem, amelyeknek ő a forrása – több lehetőség pedig, úgy látszik, nincsen. Az autonómia **megalapozhatatlannak** bizonyul. S ha a végső értéknek nincs alapja, akkor a többi érték is talajtalan marad.

De hátha mégiscsak van még kiút az antinómiából? hátha éppen **megalapozhatatlansága** teszi kitüntetett értékke az autonómiát! Nem fakadhat-e abból az autonómia értéke, hogy metafizikai értékalapok hiányában, egyedül ő ad „támaszt” az értékeknek? De igen! – föltéve, hogy az autonómia nemcsak az érvényesség kritériuma és korlátozó feltétele, hanem ő a megteremtője az értékek **világának** is. S nem teljesül-e ez a követelmény, ha egyszer a döntés authenticitása **eo ipso** általános törvényhozást jelent „**a célok birodalmában**”? Akkor pedig az autonómia létalapja mégis alapja lehet értékének is, mivel egyúttal az összes érték világának is létalapja.

Ezért lelheti meg Kant a szabadságban nemcsak a morális törvény érvényességének igazolóját, hanem kötelező erejének eredetét is. De a dedukció csak azért forrhat így össze az etika fundamentumának problémájával az *Alapvetés* harmadik fejezetében, mert Kant már előzőleg, a második fejezetben kimutatta, hogy valóban az autonómia az értékek világának megteremtője. Ez a gondolat bontakozik ki ugyanis a morális törvény formuláinak elemzéséből.

A morális törvény formulái

Tekintsük át először is felsorolásszerűen a formulákat!

A kategorikus imperatívusz általános formulája

„[...] CSELEKEDJ OLYAN MAXIMA ALAPJÁN, AMELY KÉPES ÖNMA-GÁT EGYUTTAL ÁLTALÁNOS TÖRVÉNNYÉ IS TENNI!” (IV 436–437)

I. Az általános természettörvény formulája

(1) „Intencionális” változat

„CSELEKEDJ OLYAN MAXIMÁK ALAPJÁN, AMELYEK EGYUTTAL ÁLTALÁNOS TERMÉSZETTÖRVÉNYEKKÉNT TÁRGYAI IS LEHETNEK ÖNMAGUNKNAK!” (IV 437)

(2) „Analogikus” változat

„[...] CSELEKEDJ UGY, MINTHA CSELEKEDTETED MAXIMÁJÁNAK AKARATOD RÉVÉN ÁLTALÁNOS TERMÉSZETTÖRVÉNNYÉ KELLENE VÁLNI!” (IV 421)

II. Az emberiség abszolút értékének formulája

(1) változat

„[...] CSELEKEDJ ÚGY, HOGY AZ EMBERISÉGET MIND SAJÁT SZEMÉLYEDBEN, MIND PEDIG MINDENKI MÁSÉBAN MINDIG EGYÜTTAL CÉLKÉNT IS KEZELD, SOHASE PUSZTA ESZKÖZKÉNT!” (IV 429)

(2) változat

„[...] CSELEKEDJ MINDEN ESZES LÉNYRE (ÖNMAGADRA ÉS MÁSOKRA) VONATKOZÓAN ÚGY, HOGY AZ MAXIMÁDBAN EGYÜTTAL ÖNMAGÁBAN VALÓ CÉLNAK IS SZÁMÍTSON!” (IV 437)

III. A célok birodalmának formulája

(1) változat

„ESZERINT MINDEN ESZES LÉNYNEK ÚGY KELL CSELEKEDNIE, MINTHA MAXIMÁI RÉVÉN MINDIG TÖRVÉNYHOZÓ TAGJA LENNE A CÉLOK LEHETSÉGES BIRODALMÁNAK.” (IV 438)

(2) változat

(A MAXIMÁK TELJES MEGHATÁROZÁSA ABBÓL A KÖVETELMÉNYBŐL ADÓDIK), „HOGY MINDEN, SAJÁT TÖRVÉNYHOZÁSUNKBÓL SZÁRMAZÓ MAXIMÁNK LEGYEN ÖSSZHANGBAN A CÉLOK BIRODALMÁNAK – MINT A TERMÉSZET BIRODALMÁNAK – LEHETŐSÉGÉVEL.” (IV 436)

Az autonómia formulája

(1) változat: authenticitás

„AZ AKARAT TEHÁT NEM EGYSZERŰEN ALÁVETTETIK A TÖRVÉNYNEK, HANEM ÚGY VETTETIK ALÁ NEKI, HOGY KÖZBEN Ő MAGA TÖRVÉNYHOZÓNAK [SELBSTGESETZGEBEND] LEGYEN TEKINTHETŐ, ÉS CSAK AZÉRT MINŐSÜLJÖN A TÖRVÉNY ALÁVETETTJÉNEK, MERT EGYÜTTAL MEGALKOTÓJÁNAK [URHEBER] IS TEKINTHETI MAGÁT.” (IV 431)

(2) változat: szabadság

„AZ AKARAT AUTONÓMIÁJA AZ A TULAJDONSAGA AZ AKARATNAK, AMELYNÉL FOGVA AZ ÖNMAGA SZÁMÁRA [...] TÖRVÉNY.” (IV 440)

(3) változat: természeti cél

„[...] [AZ EMBER] CSAK ARRA KÖTELES, HOGY SAJÁT, A TERMÉSZETI CÉL SZERINT AZONBAN EGYÜTTAL ÁLTALÁNOSAN TÖRVÉNYHOZÓ AKARATÁNAK MEGFELELŐEN CSELEKEDJÉK.” (IV 432)

Az *Alapvetés* második fejezetében csak úgy sokasodnak a morális törvény egymástól többé-kevésbé eltérő megfogalmazásai – se szeri, se száma a változatoknak. Ezek közül itt szabadon válogattam. Megjegyzem, hogy bár az utolsó két formula felsorolt változatai alakilag nem imperatívuszok, elvileg nincs akadálya annak, hogy propozicionális tartalmukat parancs-kijelentések formájába öntsük. (Az autonómia-formula (1) és (2) variánsának esetében az autonómia státusz-ambivalenciája teszi lehetővé ezt az átalakítást.) A szövegben egyébként megtaláljuk az utolsó két formula imperatívusz alakú változatát is (IV 439, 1–3. sor és IV 440, 18–20. sor).

Kant azonban, elemzéseit összegezve, végül mindössze **három** formulát különböztet meg (ezeket a „valódi” formulákat a fenti összeállításban római számokkal jelöltem). Ámde ezek is „megannyi formulái csupán ugyanannak a törvénynek” (IV 436), amelyet – „a kategorikus imperatívusz általános formulája” néven – külön is megtalálunk. A III. formula továbbá „egyesíti magában” a másik két „valódi” formulát. (IV 436) **Az erkölcsiség általános törvényhozás a célok birodalmában** – ez a végkövetkeztetése a formulák elemzésének. De Kant nemegyszer az autonómia formuláját emlegeti „harmadik formula” néven. Ez arra mutat, hogy az autonómia formulája, amely tartalmazza az akarat „saját általános törvényhozásának” gondolatát, de nem utal „a célok lehetséges birodalmára”, mintegy „redukált alakja” a III. formulának. Így jutunk el végül is, egyetlen nagyívű levezetéssel, a kategorikus imperatívusz általános formulájától a „valódi” formulákon keresztül „az erkölcsiség legfelső elvéig”, amelyet az autonómia formulája rögzít. **Az erkölcsiség tehát az akarat authenticitásában rejlik** – hangzik a formulák elemzésének végkövetkeztetése más megfogalmazásban.

Hallgatólagosan már a kategorikus imperatívusz általános formulája is az akarat autonómiájának gondolatára épül. Ez itt föltüntetett variánsából is rögtön kiviláglik, ám még egyértelműbben kitűnik *A gyakorlati ész kritikájából*, amely így fogalmazza meg a „tiszta gyakorlati ész” alaptörvényét: „Cselekedj úgy, hogy akaratod maximája egyúttal **általános törvényhozás elvének** is számíthasson!” (V 30; az én kiemelésem) Ez a parancs ugyanis csak olyan lényeket kötelezhet, akik akaratuk maximáival valóban hozhatnak általános törvényeket. Az autonómia formulája viszont az akarat **szabadságának** látens felte-

vésén alapszik. Jól mutatja ezt (2) változata. Hiszen „ugyan mi más lehetne az akarat szabadsága” – kérdezi Kant –, mint „az akaratnak az a tulajdonsága, hogy önmaga számára törvény”? (IV 446–447) **A formulák levezetése teremti meg tehát a morális törvény és a szabadság között azt a felbonthatatlan kapcsolatot, amelyet az autonómia státusz-ambivalenciájával ragadtunk meg.**

Az általános formula és az autonómia formulája azonban csak a kezdő- ill. a végpontját jelöli ki a formulák levezetésének. Mindkettő a döntés **jellegére**, a maximák **formális** sajátosságaira vonatkozó követelményekkel lép föl. Más a helyzet a „valódi” formulákkal. Ezek az akarat **tárgyait**, a maximák **matériáját** is érintik. Még akkor is, ha – mint az I. formula – elsődlegesen az akarat máximájának formájára vonatkoznak. (Vö. IV 436) **A „valódi” formulák az autonóm akarat tárgyi világát építik föl.** Olyan – „intencionálisnak” nevezhető – elemzések kicsapódásai, amelyek az **authenticitás és az általános törvényhozás ambivalens egységét artikulálják.** Az autonómia jelentés-ambivalenciáján keresztül vezet tehát az út a morális törvény és a szabadság összekapcsolásához. A „valódi” formulák elemzéséből derül ki, hogy az autonómia a megteremtője **az értékek világának.**

S a „valódi” formulák levezetésének háttérében táruul föl a kanti etika fundamentuma is. A II. formula (2) változatából kitapintható a morális törvény kötelező erejének eredete. Azért kell engedelmeskednünk a kategorikus imperatívusznak, mert csak így „számíthat önmagában való célnak” cselekedetünkben az ember. Az önmagukban való céloknak, mondja Kant, „abszolút” értékük van. **A kanti etika fundamentuma így az emberi létezés „abszolút” értéke.** Ez a megállapítás azonban egyelőre éppoly határozatlan, mint amennyire vitathatatlán. Mi az „abszolút” érték **tulajdonképpen** hordozója az emberben? **A személyben lakozó emberiség:** jól mutatja ezt a II. formula (1) variánsa. Csakhogy az „emberiség” pusztá lehetőség, és mindaddig az is marad, amíg meg nem valósul „a célok birodalma”. A célok birodalma ugyanis nem más, mint az autonóm emberiség **világa.**

De több-e a célok birodalma pusztá „analógiánál” (ld. IV 438), amellyel **értelmezhetjük**, de nem alapozhatjuk meg az autonómiát? Az autentikus döntés maximáit, amelyek általános törvényeknek is beillenek, fölfoghatjuk úgy, a természet törvényeinek analógiájára, **mintha** természettörvényei volnának az emberiség világának (vö. I. formula (2) variáns és IV 437), és ezeket a kvázi-természettörvényt azután, ezúttal a természet **birodalmának**, azaz **célszerű** egészének analógiájára, megintcsak tekinthetjük úgy, **mintha** célok szolgálatában működnének – tehát megakadályoznák, hogy az eszes lények önmagukat és egymást pusztá eszközként kezeljék. De hát ez a kettős analógia, ez a kettős „mintha”, ez lenne a fundamentuma az egész etikának? Csakhogy itt többről van szó, mint pusztá értelmezésről! Kant egyértelműen állítja, hogy a célok birodalma „valóságosan létrejönne”, ha mindenki maradéktalanul eleget tenne a kategorikus imperatívusz követelményének. (Ld. IV 438, 29–32. sor; vö. IV 436, j.)

Állítása azonban azon alapul, hogy az akarat autonómiájának fogalmában elválaszthatatlanul összeforr a döntés authenticitása „a lehetséges általános törvényhozással” (IV 439, 24–25. sor). De mi teremti meg az autonómia ambivalens jelentésségét?

Mint az autonómia formulájának (3) változata világosan mutatja: a **természeti cél**. Ebből azonban az következik, hogy a természet célszerűségének gondolata az *Alapvetés*ben nemcsak az analógia szerepét tölti be, hanem mélyen behatol az **autonómia szerkezetébe** is.

Teleológia és morál

Kant az *Alapvetés* egyik helyén szembeállítja egymással a teleológiát és a morált. A teleológia, jegyzi meg lábjegyzetben, célok birodalmaként vizsgálja a természetet; a morál viszont a célok lehetséges birodalmát mutatja be úgy, mintha a természet birodalma volna. A célok birodalmának elképzelése így gyökeresen eltérő szerepet játszik az egyik és a másik esetben. A teleológiában „elméleti eszme”, amely annak magyarázatára szolgál, ami van; a morálban viszont „gyakorlati eszme”, amely annak létrehozásához nyújt vezérfonalat, ami nincs. (IV 436, j.) Teleológia és morál mégsem csak szembenállnak a műben, hanem ki is egészítik, sőt meg is alapozzák egymást.

Ebben az összefüggésben érdemes itt egy pillantást vetnünk az általános természettörvény formulájára. Igaz, az az elképzelés, hogy az autonóm akarat törvényszerűsége „hasonló a természet rendjéhez” (IV 431), független a célok birodalmának gondolatától, és más a feladata is: „a morális megítélés kánonjának” nélkülözhetetlen eleme (IV 424); de még ebből a szempontból is érdemes összefüggésbe hoznunk a célok birodalmával.

Hegel nyomán elterjedt az a hiedelem, hogy Kant egyszerűen a **principium contradictionis**, az ellentmondás logikai elvét teszi meg az erkölcsi megítélés kritériumának.⁴² A dolog azonban nem ilyen egyszerű. Első pillantásra is nyilvánvaló, hogy a morális rosszat Kant már az *Alapvetés*ben sem az ellentmondásra vezeti vissza, hanem a hajlamok és az ész „antagonizmusára” (IV 424). A hajlamok ellenállása továbbá azért vétkes, mert meggátolja az észet „legfőbb gyakorlati rendeltetésének” (IV 396) betöltésében. A természetnek ugyanis **célja** van az ésszel: nemhiába adta az embernek az ösztön helyett. Az emberi észnek éppen ezért nem az az „igazi rendeltetése” (IV 396), hogy a boldogságot keresve a hajlamok „idegen érdekének szolgálatában ügködjenek” (IV 441), hanem az, hogy „megalapítsa” a jó akaratot (IV 396). De a jó akarat maximáinak „általános törvényszerűségében” hasonlóságot fedezhetünk föl a természet rendjével. Az ész rendeltetése így határtalanul kibővül: ha „megalapítja” a jó akaratot, akkor mintegy megteremti egyúttal az **emberiség világának rendjét** is. Ebbe a perspektívába állítja az erkölcsi megítélés a maximákat, amikor az álta-

lános természettörvény formuláján méri őket. Az ellentmondás csak azért kritériuma a rossznak, mert Kant szerint félreérthetetlenül jelzi, hogy a maxima nem járulhat hozzá a célok birodalmának – mint egyfajta „természetnek” – a létrehozásához. A morális rossz pedig abban gyökerezik, hogy hajlamainknak engedve vétünk az ész rendeltetése ellen.

Az általános természettörvény formulájával a gyakorlati ész autonómiáját – „az értelem törvényhozásának” analógiájára – a világrend megteremtőjeként, egy önálló és öntörvényű természet megalapítójaként értelmezzük. Csak ezért mutathatja be utóbb a morál a célok lehetséges birodalmát úgy, mintha a természet birodalma volna: a második analógia tehát az elsőre épül. De hozzá is tesz valamit az elsőhöz. Az első mintegy belehelyezi „a lehetséges általános törvényhozást” egy önálló világba; a második viszont összekapcsolja az általános törvényhozás világát a természet birodalmával.

A célok birodalmához ugyanis nem a természet „mechanizmusa”, hanem teleológiája szolgáltatja az analógiát. Teleológián itt a természeti egész célszerűségét kell értenünk. A természet egészét azonban csak azért tekinthetjük a célok birodalmának, mert „úgy viszonylik az eszes lényekhez, mint céljaihoz”. (IV 438) Ez a célvonatkozás viszont, mint rövidesen részleteiben is látni fogjuk, az analógián túlmenő kapcsolatot teremt a természet birodalma és a célok lehetséges birodalma között. Még akkor is, ha a köztük lévő összhang, mint Kant rögtön figyelmeztet, ettől még nem lesz teljes, s így az „eszes lény” nem számíthat mindjárt arra, hogy a természet célszerű elrendezése „a boldogság iránt táplált reményének is kedvezni fog”. (IV 438–439)

Az eszes lények tehát céljai a természet egészének. Hamarosan látni fogjuk, hogy Kant ebből a gondolatból metafizikai érték-előfeltevést farag, és azzal veti meg a kategorikus imperatívusz „alapját”. A teleológia ennek következtében mélyen beépül a morál alapjaiba. Olyannyira, hogy így fogalmazhatunk: Kant az „Alapvetés”-ben a teleologikus metafizika perspektívájából közelít az etika fundamentumának problémájához.

A célok birodalma mindazonáltal „persze csak ideál” (IV 433). Ezért a teleológia sem több itt perspektívánál, amellyel értelmezzük az autonómiát, avagy nézőpontnál, amelyből megítéljük cselekedeteinket. Ez az értelmezés mégsem önkényes. Kötelességünk ebből a nézőpontból mérlegelni döntéseinket. A célok birodalmának fogalmára az „vezet rá”, hogy az eszes lénynek „általánosan törvényhozónak kell tekintenie magát, hogy ebből a nézőpontból ítélhesse meg önmagát és cselekedeteit” (IV 433; az én kiemelésem). Ezért azonban éppannyira igaz, hogy a morál veti meg a teleológia alapjait, mint fordítva.

Megint *circulus vitiosus* fenyeget itt. Csakhogy Kant az említett metafizikai érték-előfeltevést visszavezeti az autonómiára és azon keresztül a szabadságra. Ezért bizonyul végül a kanti etika egyedüli fundamentumának a szabadság „álláspontja”. De ha erre az állásponton helyezkedünk, szükségképpen megnyílik előttünk a teleologikus metafizika perspektívája is.

Bármilyen nagyszabású is ez a **redukció**, amelyet a továbbiakban részletesen meg fogunk vizsgálni, mégsem közeledhetünk hozzá fenntartások nélkül. A metafizikai érték-előfeltevés várhatóan csak akkor vezethető vissza az autonómiára, ha a döntés authenticitását **eleve** általános törvényhozásként értelmezzük. De láttuk, hogy az autonómia ambivalens jelentőségességét a **természeti cél** teremti meg. Nem rejtőzik-e hát az egész redukció mögött újabb **petitio principii**? S nem ez-e a végső oka annak, hogy *A gyakorlati ész kritikája* új utakat keres?

Az emberi létezés abszolút értéke (A kategorikus imperatívusz alapja)

A morális törvény II. formulája nem vezethető le az általános természettörvény formulájából. Minthogy a másik két formulától eltérően nem is analógiára épül, fölállításához önálló vizsgálódásokra van szükség. Ezek egy pillanatra betekintést nyújtanak a formulák elméletének hátterébe. Rést nyitnak a kötelesség-etika építményén, és rávilágítanak az alapjaira.

Egyetlen kérdésre keres választ Kant ezekkel a vizsgálódásokkal: **mi a kategorikus imperatívusz „alapja”**? Ez a kérdés azonban mély és átfogó. Átfogó, mert a kategorikus imperatívusz alapjában megjelöljük az autonómia kitüntettségének forrását, a személy értékének gyökerét és a morális törvény kötelező erejének eredetét is. És mély is, mert olyan elemzéseket követel meg, amelyek a kötelesség elvén „innen” húzódnak.

A kategorikus imperatívusz „alapja”: „önmagában való cél”

Távrolról sem világos azonban, hogy mit is jelent a kategorikus imperatívusz „alapja”. Ezért először is a föltett kérdés **értelmét** kell tisztáznunk.

Ezen a helyen Kant roppant szűkszavú. Tesz ugyan néhány megjegyzést, amelyre támaszkodhatunk, ám ezek nemcsak hogy lakonikusak, de valósággal énigmatikusak is. A kategorikus imperatívusz „alapjára” vonatkozó kérdésének jelentését ezért a szó szoros értelmében **meg kell fejtenünk**.

Kiindulópontul egy összehasonlítást választhatunk. A kategorikus imperatívusz „alapjára” vonatkozó vizsgálódásait Kant az akarat **új meghatározásával** kezdi. (IV 427) Korábban egyszer már kifejtette az akarat fogalmát (IV 412–413) – mi a különbség a két meghatározás között?

Az akarat, vezeti be Kant az imperatívuszok elméletét, „az a képességünk, amelynél fogva a törvények **elképzelése** [Vorstellung], vagyis elvek szerint cselekszünk” (IV 412). Minthogy elveket csak az ész alkot, az akarat lényegében nem más, mint a gyakorlati ész. (IV 412) Mégis különbséget kell tennünk az **emberi** és „az isteni avagy általában a **szent akarat**” (IV 414) között. Az **emberi akarat** a hajlamok hatására eltérhet az ész elveitől (IV 413); a **szent akarat** vi-

szont mindig maradéktalanul követi őket (IV 412, 32–35. sor). Ezért ez utóbbit az ész elvei **törvényerővel** kötik; az előbbire viszont – parancsok, **imperatívuszok** alakját öltve – csupán **készítést** gyakorolnak (IV 413). Imperatívuszok tehát csak az **emberi** akarat meghatározói lehetnek (IV 414).

Szakítsuk meg itt azonban egy pillanatra a megkezdett összehasonlítást! Kant a kategorikus imperatívusz „alapjában” találja meg az etika fundamentumát, az imperatívuszok azonban az **emberi** akarat sajátos jellemzői. Ebből a kettős tényből fontos következtetés fakad: **az etika fundamentumának kérdése csak az emberi akarat esetében merül föl**. Hogy miért kötelező a morális törvény, az a szent akarat esetében, hogy úgy mondjam, egyszerűen **nem kérdés**, hiszen a szent akarat másként nem is **tud** működni. Az autonómia itt nem érték, hanem tény. Az etika fundamentumának **kérdése** tehát az ember létezésében gyökerezik.

A **válasz** azonban minden eszes lényre **kiterjeszhető**. A kategorikus **imperatívusz** „alapja” a morális **törvénynek** is alapja egyben. (IV 428) Ezt gondosan szem előtt kell tartanunk, különben saját felismerésünk vezet tévútra bennünket. Az imperatívusz, a készítés és az emberi akarat összetartozása láttán könnyen azt gondolhatnánk, hogy az etika fundamentumának problémája **egybeesik** a „morális kényszer” problémájával. A két probléma valóban össze is függ egymással, mert az etika fundamentuma bizonyos értelemben a végső forrása a „készítésnek” is. De ha azt kérdezzük, hogy mi „készíti” az embert „engedelmességre”, akkor erre Kanttal így kell felelnünk: a **tisztelet** érzése. A kategorikus imperatívusz „alapja” azonban **nem** a tisztelet. Az ész, mondja Kant egy helyütt, a lehetséges általános törvényhozás iránt „közvetlen tiszteletet”, „kényszerít ki belőlem”; de hogy ez az érzés „min alapszik”, azt a filozófusnak kell megvizsgálnia. (IV 403) Ennek a vizsgálatnak lehetünk tanúi, ha figyelemmel kísérjük az etika fundamentumának feltárását. Térjünk vissza tehát megkezdett egybevetésünkhöz!

Az akarat, nyitja meg Kant a kategorikus imperatívusz „alapjára” vonatkozó fejtegetéseit, képes arra, hogy „bizonyos törvények elképzelésének megfelelően **önmagát határozza meg** cselekvésre” (IV 427; az én kiemelésem). Az emberi akarat, következésképpen, az imperatívuszokkal **önmagát határozza meg**, s így végül is önmagára gyakorol „készítést”. Ez az új elem az akarat jellemzésében. Ennek azonban további következményei is vannak. Az „akarat önmeghatározásának objektív alapjául”, halljuk, a **cél** szolgál. Ebből pedig az következik, hogy az **akaratnak mindig van célja** – hiszen önmeghatározása különben „objektív alap” nélkül maradna. S a kontextus egyértelműen megmutatja azt is, hogy az **imperatívuszoknak**, amelyekkel az akarat meghatározza önmagát, a **célokban kell keresnünk az „alapját”**.

Ez a megállapítás zavarba ejtő. Ha csak a **hipotetikus** imperatívuszokra gondolunk, nem csodálkozunk rajta, hiszen tudjuk, hogy ezek mindig célokra épülnek. De hogyan lehetne a **kategorikus** imperatívusz „alapja” is az akarat vala-

mely célja? Hiszen a kategorikus imperatívusz „a cselekvést önmagáért valóan, minden más célra való vonatkozás nélkül” írja elő. (IV 414) Kant itt valóságos talányt ad föl.

Ézért más úton kell próbálkoznunk. Nem látjuk világosan, hogyan kapcsolódnak az imperatívuszok a célokhoz; de tudjuk, hogy szorosan összefüggnek az **értékekkel** is. Hátha ezen a kerülőúton közelebb jutunk a talány megfejtéséhez!

Mint Kant kimutatja (IV 413–415)⁴³, minden imperatívusz **egyenértékű** egy megfelelő értékállítással. Az imperatívuszok mondják meg ugyanis, hogy „melyik általam lehetséges cselekvés volna jó” (IV 414); minősítik tehát a cselekvéseket. Az értéknek, amelyet „odaítélnék”, mindig cselekvés (avagy döntés, akaratmeghatározás, maxima stb.) a hordozója. Ezt az értéket ezért **aktusértéknek** nevezem.

A hipotetikus imperatívuszok azonban egészen más jellegű aktusértékkel ruházzák föl az őket követő cselekvéseket, mint a kategorikus imperatívusz. Azt mondják ki, „hogy a cselekvés valamilyen – lehetséges vagy valóságos – **szándék szempontjából jó**” (IV 414; az én kiemelésem). Az érték, amellyel az őket követő cselekvést kitüntetik, **eszközérték**. Más a helyzet a kategorikus imperatívusszal. Ez nem eszközértéket, hanem **magában való értéket** ad az őt követő cselekvésnek.

Az imperatívuszok és az értékek kapcsolata azonban nem merül ki ebben. A hipotetikus imperatívuszok nyilvánvalóan **érték-előfeltevésre épülnek**. Hiszen csak azokhoz a cselekvőkhöz szólnak, akik meghatározott célt tűznek maguk elé, vagyis már eleve értéket tulajdonítanak az akarat bizonyos „tárgyainak”. A hipotetikus imperatívuszok ebből az érték-előfeltevésből merítik kötelező erejüket. Az aktusérték, amellyel az őket követő cselekvést fölruházzák, derivátuma csupán annak az értéknek, amelyet a cselekvő a céljának tulajdonított. Az utóbbi érték más természetű, mint az előbbi, mert nem a cselekvést, az akarat adott aktusát illeti meg, hanem a cselekvés célját, az akarat adott aktusának tárgyát. Ezért, az aktusértéktől megkülönböztetve, **objektív értéknek** nevezem.

A cselekvés eszközértéke tehát mindig céljainak objektív értékén alapszik. De vajon csupán az eszközérték sajátossága ez a fundamentális összefüggés, vagy pedig kiterjeszhető **minden aktusértékre**? Vajon nem alapszik-e a cselekvés **magában való** értéke is objektív értéken? Vajon csak a hipotetikus imperatívuszok merítik kötelező erejüket objektív érték-előfeltevésből, vagy – a nyilvánvaló különbségek ellenére – a **kategorikus imperatívusz is**?

Megdöbbenő gondolat! Mégis ez következik abból, hogy az akarat önmeghatározásának „objektív alapjául” **mindig** célok szolgálnak – mindig, tehát még akkor is, amikor a **kategorikus imperatívusszal** határozza meg önmagát.

Visszakanyarodtunk tehát kiindulópontunkhoz. A rejtélyt nem sikerült ugyan maradéktalanul megfejtenünk, de azért azt a tételt, hogy az akaratnak mindig vannak céljai, most már másképpen is megfogalmazhatjuk. Azt mond-

hatjuk, hogy Kantnál **minden aktusérték objektív érteken alapszik**. S ez talán már nem is olyan meglepő, ha meggondoljuk, hogy Kant az autonóm döntést nem tartja **önértéknek**. Ha annak tartaná, akkor persze föl sem vethetné a kategorikus imperatívusz „alapjának” kérdését.

Nyilvánvaló azonban, hogy a **magában való** érték nem alapulhat ugyanolyan célokon, mint az eszközérték, és hogy az „alap” szó értelme sem lehet ugyanaz a kategorikus imperatívusz esetében, mint a hipotetikus imperatívuszokkal kapcsolatban. Nézzük meg először, milyen célokon alapszik a kategorikus imperatívusz!

Viszonylagos célok, mondja Kant, nem alkothatják a kategorikus imperatívusz alapját. Viszonylagosnak azokat a célokat nevezi, amelyeket az „eszés lények” „tetszésük szerint tűzhetnek maguk elé”, és amelyeket cselekvésükkel el akarnak érni. Az ilyen – „megvalósítandó” (IV 437) – célok csak eszközértéket adhatnak a cselekvésnek, mert maguk is csak **feltételes értéket** hordoznak. Értéküket ugyanis „a szubjektum különös alkatú vágyóképességével való viszonyukból” merítik. (IV 427) Csak azért van értékük tehát, mert ez vagy az az „eszés lény” el akarja érni őket. Ezekre a célokra épülnek a hipotetikus imperatívuszok. A kategorikus imperatívusz alapja viszont csak olyasvalami lehet, „**aminek a létezése önmagában véve abszolút értéket hordoz**” (IV 428). Az „abszolút” érték hordozóit Kant, a viszonylagos célokkal szembeállítva, „**önmagukban való**” céloknak nevezi.

De vannak-e önmagukban való célok?

Az ember önmagában való cél

„Nos, azt mondom:” – válaszol Kant merész fordulattal – „az ember és általában minden eszes lény önmagában való célként **létezik, nem pedig pusztán eszközként**, amit akármelyik akarat kényére-kedvére használhatna, úgyhogy minden cselekedetében – akár őrá magára, akár másokra irányulnak – **mindenkor együttal célként** is tekintetbe kell vétetnie.” (IV 428)

Az embernek tehát már **pusztán létezésében** is „abszolút” értéke van. Ebből a gondolatból kiindulva jellemzi itt Kant az akarat tárgyainak univerzumát. A hajlamok tárgyai, a cselekvéssel **megszerezhető** tárgyak nem hordoznak „abszolút” értéket; értékük feltételes, mert ha nem léteznének a hajlamok, nem volna értékük sem. Nincs „abszolút” értékük maguknak a **hajlamoknak** sem. Az „**észszel nem bíró**” **élőlények** értéke szintén csak viszonylagos: ők is eszközök csupán, pedig „létezésük nem akaratunkon, hanem a természetben alapszik”. (IV 428) Mindezeket, mondja Kant, **dolgoknak** [Sachen] nevezzük, az eszes lényeket viszont **személyeknek** [Personen], „mert őket már a természetük is önmagukban való célokként tünteti ki” (IV 428).

Ebből a rövid áttekintésből világosan kitűnik, hogy Kant itt a természet birodalmáról beszél, és úgyszólván **természetes** érték-hordozókból építi föl az aka-

rat tárgyi univerzumát. A mű egy későbbi helyén (IV 434–435) viszont a célok birodalmaként mutatja be az értékek világát. Ott már „semminek sincs más értéke, mint amelyet a [morális] törvény szab meg” (IV 436). Az „abszolút” értékkel azonban még korántsem így áll a dolog.

Az emberi létezés abszolút értéke metafizikai érték-előfeltevés

A személy „abszolút” értéke nem azonos a cselekvés erkölcsi értékével, mert bár szintén feltétlen, de **nem belső érték**: nem az akarat önmeghatározásának aktusát, nem is a cselekvés maximáját avagy a cselekvő érzületét minősíti, hanem már **puszta létezésében** is megilleti az embert (és vele együtt a többi eszes lényt is). Az „abszolút” érték tehát **nem aktus-, hanem objektív érték**.

Az „abszolút” érték továbbá nem is **eredhet** az akarat önmeghatározásából. Az eszes lény ugyanis nem azért „célja szükségszerűen mindenkinek”, mintha mindenki „valóban céljává tenné”, hanem azért **kell** mindenkinek céljává válnia, „mert önmagában való cél” (IV 428, 35–36. sor és IV 431). De az „abszolút” érték, feltétlensége miatt, nem származhat „a szubjektum különös alkatú vágyó-képességéből” sem: így végül is egyértelműen **metafizikai kitüntetettséget** jelent. Talán erre utal Kant, amikor az embernek és a többi eszes lénynek „a puszta természeti lényekkel szembeni prerogatívájáról”, előjogáról beszél. (Vö. IV 438)

Az ember abszolút értéke tehát nem egyszerűen a legfőbb „materiális érték-fogalma” a kritikai etikának, hanem egyúttal a legfőbb **metafizikai érték-előfeltevése** is. Ez a metafizikai érték-előfeltevés a **kategorikus imperatívusz alapja**. Az ember „prerogatívájában” gyökerezik a **személy értéke**. Az ember abszolút értékére **alapozzuk az értéket**, amelyet az **autonóm** döntésnek tulajdonítunk. Az ember önmagában való cél jellegéből **ered a morális törvény kötelező ereje**. Itt van tehát a **kanti etika fundamentuma**.

Megtaláltuk tehát a kanti etika fundamentumát. Minden kérdésünkre választ kaptunk. Ám ezzel még korántsem jártunk végére a dolognak! Kantnak ugyanis nem ez – és nem is lehet ez – az utolsó szava az etika fundamentumáról. Hogyan is épülhetne az **autonóm etika** – **metafizikai érték-előfeltevésre**?

Mégsem kétséges, hogy az emberi létezés abszolút értéke metafizikai érték-előfeltevés. Amikor azt mondjuk, hogy „az ember és általában minden eszes lény önmagában való célként **létezik**”, nyilvánvalóan nem „írunk elő” törvényt a természetnek, de – mint Kant nyomatékosan figyelmeztet (IV 430–431) – nem is tapasztalati tényt szögezzünk le. Akkor hát kellőséget (**Sollent**) fogalmazunk meg? Nem. Már a létige kiemelt nem-kopulatív használata (**existiert**) is tanúsítja ezt (ha ugyanis kopulaként szerepelne, legalább fontolóra vehetnénk, hogy nem kellőséget fejez-e ki). De Kant a továbbiakban is gondosan elkerüli a normatív kifejezéseket. Arról beszél, hogy az embernek (és általában minden eszes lénynek) „valamennyi cselekedetében mindenkor egyúttal célként is te-

kintetbe **kell**” – **muss!** – „vétetnie”, és hogy az eszes lények létezésének „helyébe nem állítható más cél”, – **kein** anderer Zweck gesetzt werden **kann!** – „amelynek ők **puszta** eszközökként lennének szolgálatára” (IV 428, 27–29. sor). S amikor egy helyütt mégiscsak normatív kifejezést használ, akkor is rögtön elejét veszi annak, hogy kijelentését imperatívusként fogjuk föl az eszes lényeket, hangsúlyozza, „**már a természetük is** [...] olyasvalamiként tünteti ki, amit nem szabad” – **darf** – „puszta eszközként használni” (IV 428, 22–24. sor; az én kiemelésem). Mi más lehetne tehát a szóban forgó állítás, mint metafizikai elv?

De miféle metafizikáról lehet itt szó? Vajon **metafizikailag lehetetlen** („kein ... kann”), hogy az embert puszta eszközként kezeljük? És **metafizikailag szükségszerű** („muss”), hogy mindig egyúttal célnak is tekintsük? Ha így kell értenünk az elhangzottakat, akkor felettébb különös metafizika ez! Felettébb különös, hiszen ez a metafizikai lehetetlenség szemlátomást semminek sem vet gátat, a metafizikai szükségszerűség pedig semmit sem kényszerít ki.

Valóban, nincs is itt szó többről az ember **rendeltetésének** perspektívájánál. Az eszes lények céljai a természet birodalmának: ebből fakad rendeltetésük. Az embernek eszes lény mivoltánál fogva az a rendeltetése, hogy tagjává váljék a célok birodalmának (IV 435, 32–34. sor). S a célok birodalmában az említett metafizikai elv törvényerőre emelkedik. (Ld. IV 433, 26–33. sor)

Az ember rendeltetésének horizontján így az analógián túlmenő kapcsolat bontakozik ki a természet birodalma és a célok birodalma között. Amikor az embert és általában az eszes lényt már puszta létezésében is önmagában való célnak tekintjük, akkor a **teleologikus metafizika perspektívájában** mozgunk, amelyben végül is egybeesnek a természet és a célok birodalmának határvonalai. **A kanti etika fundamentumát tehát a teleologikus metafizika rakja le.**

Ám Kant az ember rendeltetésének gondolatát rögtön átülteti a **kategorikus imperatívusz nyelvére**. A metafizikai elvből így parancs lesz, amely kötelességként írja elő, hogy sohase kezeljük az embert puszta eszközként, de nem állítja, hogy ez tényleg nem is történhet meg. Alig tűnik föl tehát a teleologikus világrend perspektívája, máris újra eltűnik a szemünk elől.

Kant tehát kategorikus imperatívusszá alakítja át az emberi létezés abszolút értékének metafizikai elvét. Így jut el a morális törvény II. formulájához. E transzformáció során azonban a természetes értékhozók világa is átalakul a célok birodalmává. A metafizikai elv a természet céljain alapult; a kategorikus imperatívusz viszont a célok birodalmában teljeseedik ki törvénné. **A célok birodalma így végül is a természet céljait váltja valóra.** A kategorikus imperatívusz etikája ennyiben újra **földézi** a teleologikus metafizika perspektíváját. Ám eközben gyökeresen megváltozik a személy értékének jellege. A célok birodalmában az embert már nem puszta létezésénél, hanem csupán autonómiájánál fogva illette meg feltétlen érték.

Az emberi létezés abszolút értéke és az emberiség méltósága

A célok birodalmában a dolgoknak – minthogy mindig helyettesíthetők más, velük egyenértékű dolgokkal – **árúk**, a személyeknek viszont – mint ahogy az ő esetükben nem lehet szó egyenértékesről – **méltóságuk** van. (IV 434)

Kant itt nem a természet, hanem a célok birodalmaként ragadja meg az értékek világát. Az új értékfogalmak indexei a nézőpontváltásnak. Különösen az abszolút érték és a méltóság eltérésein mérhető le jól a változás.

Az ember abszolút értéke, mint láttuk, rendeltetéséből fakad. Az eszes lények céljai a természetnek: innen ered rendeltetésük és abszolút értékük. Végző soron innen ered méltóságuk is: nemhiába használja Kant ezt a fogalmat egy ízben a már említett „prerogátiva” szinonimájaként (IV 438, 12–13. sor). A méltóság mégsem esik egybe az abszolút értékkel (még akkor sem, ha Kant egy helyütt „az ember abszolút értékének” nevezi; ld. IV 439, 22. sor). Az utóbbival ugyanis **puszta** rendeltetése ruházza föl az embert; az előbbi viszont csak akkor illeti meg őt, ha **be is tölti** rendeltetését.

Vannak azonban további eltérések is a kettő között. A méltóság az abszolút értékkel ellentétben nem csupán feltétlen, hanem hangsúlyozottan **belső** érték is: eredendően az akarat maximáit, a cselekvő érzületét, gondolkodásmódját illeti meg (IV 435), és csak származékosan járul hozzá a személy létezéséhez is. Ettől persze nem válik aktusértékké, hanem – az abszolút értékhez hasonlóan – **objektív** érték marad. De **függőségbe kerül** a cselekvés erkölcsi értékétől. Megintcsak szöges ellentétben az abszolút értékkel, nem puszta létezésében, hanem erkölcsileg helyes cselekedeteinek arányában illeti meg az embert. A méltóság tehát olyan érték, „amelyet az emberek csak önmaguknak adhatnak meg” (Kr. d. pr. V., V 86).

Amikor tehát Kant a célok birodalmának nézőpontjából újra szemügyre veszi az értékek világát, és a személy abszolút értékének fogalmát fölváltja a méltóság fogalmával, akkor ezzel korántsem puszta terminológiai változtatást hajt végre, hanem alapvető jelentőségű **értékredukciót** végez el: **visszavezeti etikájának fundamentális érték-előfeltevését egy olyan értékre, amely már nem metafizikai alapja, hanem derivátuma az erkölcsiségnek.**

A méltóság továbbá éppoly kevésbé szakítható ki a célok birodalmának „kontextusából”, mint az abszolút érték a természet birodalmából. De amikor Kant az értékek világát a célok birodalmaként mutatja be, akkor az akarat tárgyainak univerzumát, mint már utaltam rá, nem a természet teleológiája által kitüntetett, hanem a morális törvény által kijelölt értékhordozókból építi föl. Ennek következtében azonban az értékredukcióval párhuzamosan megváltozik a centrális érték hordozója is. Az abszolút érték puszta létezésében illeti meg az embert; a méltóság eredeti hordozója viszont nem is a személy, hanem a **benne lakozó emberiség**. Az „emberiség” azonban Kant szóhasználatában lehetőséget jelent csupán, amely csak akkor válhatna valóra, ha „valóságosan létrejönne” a

célok birodalma. Amikor tehát méltóságot tulajdonítunk az embernek, akkor mintegy **túllépünk** természeti létezésén, és egy **másik** világba helyezzük őt. Ezért azt mondhatjuk, hogy az értékredukció **értéktranszcenzussal** jár együtt.

Az értéktranszcenzussal együttjáró értékredukció ugyanolyan fundamentális jelensége az *Alapvetés* etikájának, mint a metafizikai érték-előfeltevés, amelyet fölold. A kritikai etika, figyelmeztet Kant egy helyütt (IV 410), éppoly kevésbé merítheti az erkölcsiség elveit „az emberi természet különös rendeltetéséből” vagy akár „az eszes természet eszméjéből egyáltalán”, mint a tökéletesség vagy a boldogság elvéből, a morális érzésből vagy az istenfélelemből. Az etika fundamentumát az *Alapvetés* mégis az ember rendeltetésében és ebből fakadó abszolút értékében találja meg. Igaz, Kant az említett helyen azzal érvel, hogy csak a tapasztalat nyújthat ismereteket az emberi természetről; a kategorikus imperatívusz alapjára irányuló vizsgálódásaiban viszont hangsúlyozza, hogy az emberi létezés abszolút értékének gondolata nem tapasztalati ténytet fejez ki. De könyönyű belátni, hogy a kritikai etika metafizikai értékeket sem tűrhet meg. Az abszolút érték redukciója ezért ugyanolyan nélkülözhetetlen alkotóeleme a kanti etika fundamentumának, mint maga az abszolút érték.

Csakhogy az abszolút értéket olyan értékre vezettük vissza, amely már nem előfeltevése, hanem derivátuma az erkölcsiségnek. Ámde ez az érték, a méltóság, éppen ezért nem is lehet **alapja** a kategorikus imperatívusznak. **A kanti etika fundamentuma az értékredukcióval tehát ismét eltűnt a szemünk elől:** így nincs más hátra, mint hogy újabb kérdés és újabb válasz után nyomozunk.

Általános törvényhozás a célok birodalmában (A kötelesség legfőbb alapja)

A célok birodalmának formuláját bevezető fejtegetésekben valóban rá is bukkanunk egy olyan problémára, amelyben a kategorikus imperatívusz alapjára vonatkozó kérdés újrafogalmazását ismerhetjük föl.

Kant itt (IV 432–433) arról beszél, hogy hiábavalónak bizonyult minden fáradozás, amelyet ölelt az erkölcsiség elvének föl kutatására fordítottak. A filozófusok, mondja, korábban is látták ugyan, hogy „az embert a kötelesség törvényekhez köti”, de ez a megfigyelés tényleg vezette őket. Ebből ugyanis arra következtek, hogy kell lennie valamilyen **érdeknek**, amely – mint vonzóerő vagy mint kényszer (Reiz oder Zwang) – kötelességének teljesítésére készíti az embert. Ez a következtetés „teljességgel szükségszerű” is volt, mert senkinek sem „jutott eszébe”, hogy az akarat esetleg csak „saját, ám mégis **általános törvényhozásának** van alávetve” (IV 432). Csakhogy emiatt „visszahozhatatlanul kárba vett minden munka, amelyet **a kötelesség legfőbb alapjának** keresésére [einen obersten Grund der Pflicht zu finden] fordítottak” (IV 433; az én kiemelem). Eleve ösztönzőerőket és érdekeket vettek alapul a kötelesség magyará-

zatában, s így „az imperatívusz mindig csak feltételesre sikeredhetett”. (IV 433) Egyszóval a morális késztetés forrását kutatva szem elől tévesztették a kötelesség legfőbb alapját, mert nem ismerték föl az akarat autonómiáját.

Kant itt – hallgatólagosan – újra fölveszi a kategorikus imperatívusz alapjára irányuló vizsgálódásainak fonalát. Új kérdésfeltevésével azonban mindjárt el is mélyíti őket. Már a kategorikus imperatívusz alapját is az akarat önmeghatározásának „objektív alapjaiban” (vagyis a célokban) kereste, de a kötelesség legfőbb alapját most tételesen is elhatárolja „a megkívánás szubjektív alapjaitól” (vö. IV 427), az ösztönzőerőktől és az érdekektől. Másrészt itt eleve számot vet azzal, hogy az „alap” szó értelme nem lehet ugyanaz a kategorikus imperatívusz, illetve a hipotetikus imperatívuszok esetében. A hipotetikus imperatívuszokat ugyanis **természettörvények** kötik össze az alapjukat alkotó célokkal: érdekei természet törvény alapján késztetik arra a cselekvőt, hogy a kitűzött cél érdekében cselekedjék, és a cselekvés ismét természet törvény alapján idézi elő a kívánt eredményt. Más a helyzet a kategorikus imperatívusszal. A kötelességet ugyanis az akarat **autonómiája** kapcsolja össze „legfőbb alapjával”.

De miben találja meg Kant a kötelesség legfőbb alapját?

*A kötelesség legfőbb alapja: az általános törvényhozás
a célok birodalmában*

A kötelesség – halljuk a választ – „egyáltalán nem érzéseken, ösztönzéseken vagy hajlamokon alapszik [beruht], hanem **pusztán az eszes lények olyan viszonyán**”, amelyben akaratukat kölcsönösen **törvényhozónak** tekintik, mert különben sem a többieket, sem saját magukat nem gondolhatnák **önmagában való célnak**. (IV 434)

Az emberek a természet világában nem ilyen viszonyban állnak egymással. De ilyen viszonyban állnak egymással az eszes lények a célok birodalmában. **A kötelesség alapja ezért nem csekélyebb dolog, mint egy világ: az autonóm emberiség világa.**

Mi a célok birodalma? Olyan világ, amelyben a morális törvény, az autonómia elve „rendszeres kapcsolatot” teremt az eszes lények között (ld. IV 438, 16–17. sor és IV 433). A morális törvény határozza meg ugyanis, hogy mely céloknak tulajdoníthatunk „általános érvényességet” (IV 433) és érvényes értéket; a célok birodalma pedig nem más, mint az általánosan érvényes, értéket hordozó célok rendszere. Hozzá tartoznak ehhez a világhoz először is maguk az eszes lények, mert ők „önmagukban való célok”, s ezért szükségszerűen céljai mindenkinek; de hozzá tartozik minden olyan, általuk kitűzött „megvalósítandó” cél is, amely nem mond ellent a morális törvénynek. (IV 433) Ezek is közös céljai valamennyiüknek. A célok birodalmát ezért **az emberiség** (illetve általában az eszes lények) **célközösségének** nevezhetjük.

A kötelesség legfőbb alapja tehát az emberiség célközössége. Csak ebben a világban vannak ugyanis érvényes értékek. És minthogy csak ebben a világban viszonyulnak egymáshoz az emberek gyakorlatilag is önmagukban való célokként, az emberiség célközössége az alapja a kategorikus imperatívuszoknak is.

A célok birodalma továbbá „valóságosan létrejöhet”, mert az általános törvényhozás követelménye valóban célközösséget alakíthat ki az emberek között. Ha ugyanis akaratumk önmeghatározását általános törvényhozásnak tekintjük, akkor csak olyan célokat tűzhetünk magunk elé, amelyek céljai lehetnek mindenki másnak is. Ha maximánk „magáncélokön” (vö. IV 433) alapulna, nem terjeszthetnénk ki törvényként mindenkire. El kell tehát vetnünk minden olyan célt, amelynek érdekében önmagunkat vagy másokat pusztá eszközként kellene kezelnünk. Az autonómia elve így valóban rendszert formálhat az egyéni célokból, és ezáltal megeremtheti az emberiség célközösségét.

De a célok birodalma „persze csak ideál”. Mindenkinek maradéktalanul követnie kellene a kategorikus imperatívuszt, hogy létrejöjjön. „Reális bázisa” csupán az akarat autonómiája. De nem bizonyul-e így az autonómia megintcsak „önmaga alapjának”?

Az authenticitás aktusértéke és az általános törvényhozás objektív értéke

A kötelesség legfőbb alapjának kérdésére adott válaszban van még egy megállapítás, amelyet eddig nem vettünk tekintetbe. Az eszes lények, jelenti ki Kant, sem egymást, sem saját magukat nem gondolhatnak önmagában való célnak, ha nem tekintenek akaratukat kölcsönösen törvényhozónak. Valóban, Kant másutt is kiemeli, hogy az eszes lények létezésének önmagában való céljellege és akaratuk általános törvényhozása végül is „váltófogalmaknak” bizonyulnak. (Ld. IV 438, 8–16. sor) Ez az ekvivalencia új megvilágításba helyezi a kanti etika fundamentumát. Az emberi létezés abszolút értéke végeredményben nem is csupán az emberiség, hanem egyenesen az autonómia méltóságára redukálódik.

A célok birodalmában, mint láttuk, a törvény szab meg minden értéket. „Magának a törvényhozásnak azonban”, fűzi tovább a gondolatot Kant, „éppen ezért szükségképpen méltósága, vagyis feltétlen, hasonlíthatatlan értéke van [...]” (IV 436) A legfőbb érték a kritikai etikában így az általános törvényhozást illeti meg, s a személy értéke ezért, végső soron, szintén az autonómiában gyökerezik. „Tehát”, vonja le a következtetést Kant az idézett megállapításból, „az autonómia az emberi és minden eszes természet méltóságának alapja.” (IV 436)

Az autonómia így valóban „önmaga alapjának” bizonyul. Csakhogy az önmegalapozás paradoxonja mögött az autonómia ambivalens, ám mégis artikulált

struktúrát mutató jelentésegysége rejtőzik. Mire alapozzuk az értéket, amelyet az autonóm döntésnek tulajdonítunk? Mindvégig ez a kérdés volt vizsgálódásaink vezérfonala. Most már elég egy pillantást vetnünk a **végső válaszra**, amelyet az *Alapvetés* kínál, hogy kibontakozzék a szemünk előtt az autonómia teljes szerkezete.

„Mi is az tehát,” – hangzik föl még egyszer az ismerős kérdés – „ami följosítja az erkölcsileg jó érzületet, az erényt”, hogy igényt tartson a méltóságra? „Nem csekélyebb dolog,” – feleli Kant – „mint a **részesedés**, amit az **általános törvényhozásból** juttat az eszes lénynek [...]” (IV 435; kiemelés az eredetiben)

Az autonómia metafizikai érték-előfeltevése, az emberi létezés abszolút értéke, mint láttuk, végeredményben az általános törvényhozás méltóságára redukálódott. Kant végső válaszából az értékredukció ismeretében teljes egyértelműséggel levonhatjuk azt a következtetést, hogy **az erkölcsi érték, az authenticitás aktusértéke a kritikai etikában az általános törvényhozás objektív értékén alapszik.**

De az általános törvényhozás méltósága, az emberi létezés abszolút értékével ellentétben, **transzcendens** érték: egy másik, végül is örökké csak lehetséges világ „kontextusába” illeszkedik bele. Az érzület erkölcsi értéke viszont, az emberi létezés abszolút értékéhez hasonlóan, „jelenvaló a személyben” (IV 401). Következésképpen a **részesedés**, amit az erkölcsileg jó érzület juttat az embernek „a lehetséges általános törvényhozásból”, **két világ között teremt kapcsolatot**: összeköti egymással a természet birodalmát, amelyben, bár „kontextus” nélkül, az érzület bensőségébe szorulva, de mégiscsak „jelen van” az erkölcsi jó, valamint a célok lehetséges birodalmát, az emberiség célközösségét, amelyben az érvényes értékek meglelhetik létalapjukat.

Az általános törvényhozásból végül maga az erkölcsiség, a **döntés authenticitása** „juttat részesedést” az eszes lénynek. Az emberiség célközössége az autonóm cselekvés műve. **Az autonómia tehát végeredményben maga „konstituálja” értékének alapját.**

Ezzel végigkövettük az okfejtést, amelyben Kant visszavezeti az autonómiára etikájának metafizikai érték-előfeltevését. Ha visszatekintünk rá, azt látjuk, hogy az elemzés során az értékredukció **érték-konstitúcióba** fordult át, az érték-transzcenzus pedig egyszersemind a transzcendens értékből való **részesedésnek** bizonyult. Leplezetlenül áll most előttünk **az autonómia szerkezete** is: az authenticitás és az általános törvényhozás ambivalens jelentésegységét a **konstitúció** és a **részesedés** kettős relációja artikulálja benne.

*Rend és közösség
(Vita Cassirerrel)*

Mielőtt befejezésül röviden jellemezném a konstitutív etikét, vonjunk le még egy következtetést az eddigiekből! Gondolatomat polemikusan fejtem ki.

Ernst Cassirer, mint már írásom bevezetőjében is utaltam rá, azon a nézeten van, hogy az „általános törvényszerűség” eszméje, s ezzel az autonómia gondolata, végső és megbolygathatatlan előfeltevése a kritikai etikának. Az általános törvényszerűség kritériumával kell mérnünk minden dolog értékét; „e mérce számára azonban”, mondja, „már nem rendelkezünk más hitelesítéssel, mint amely benne magában rejlik”. Hogy **miért** ruházzuk föl a legfőbb értékkel éppen a döntés törvényszerűségét, hogy tehát „**miért** kell előnyben részesítenünk a rendet a káosszal szemben” — „arra már nem ad választ a kritikai etika”⁴⁴.

Kant kétségkívül többször is fölveti azt a kérdést, hogy mire alapozzuk az autonómia értékét, és válaszol is rá. Válaszai ráadásul, a látszat ellenére, egyetlen egységes gondolatmenet összefüggő stádiumaiként értelmezhetők. De Cassirernek talán mégis igaza van: az autonómia végül is „önmaga alapjának” bizonyul; s vajon többet mondunk-e ezzel, mint ha egyszerűen **megalapozhatatlannak** nevezzük? De úgy gondolom, mégsem mindegy, hogyan **értelmezzük** ezt a „megalapozhatatlanságot”.

Kétségesnek tartom ugyanis Cassirernek azt a téziséit, hogy a kritikai etika az általános törvényszerűség gondolatával egyszerűen a **rendet** részesítené előnyben a káosszal szemben. A morális törvény Kantnál vitathatatlanul rendezőelv: éppúgy rendszert formál a „magáncélok” káoszából, miként a szemléleti formák és a kategóriák is rendszert formálnak a „benyomások” különféleségéből. De éppúgy **konstitutív** elv is egyben, mint a szemléleti formák és a kategóriák: miközben rendszert formál a „magáncélok” káoszából, egyúttal megteremti „az eszes lények világát”, az emberiség célközösségét is. Itt mutatkozik meg annak a felismerésnek a jelentősége, hogy a kritikai etikában a legfőbb érték nem a döntés authenticitását, nem is egyszerűen a maximák általánosérvényűségét, hanem az akarat „lehetséges” **törvényhozását** illeti meg. Mert ez azt jelenti, hogy a kritikai etika az autonómiát **nem regulatív, hanem konstitutív funkciója miatt** tünteti ki. **Az autonómia értéke más szóval nem a rend, hanem a közösség önértékében gyökerezik.**

A filozófiatörténet egyetlen következetesen **autonóm** etikája: tehát a **közöségnek** itéli a legfőbb értéket. Igaz, ez a közösség az emberiség (és általában az eszes lények) célközössége, amelyet végső soron az ész egyetlen végcélja és legfőbb reménye: az **erkölcsi világrend** megteremtése egyesít. S ez arra mutat, hogy a kritikai etikában a „legfőbb jó” mégiscsak a rend. Csakhogy nem az emberi akarások **immanens** rendje, hanem az isteni teremtés **transzcendens** létrendje, amelybe az emberiség, betöltve rendeltetését, Kant reménye szerint „beleilleszkedhet”.

A konstitutív étéketika

Mint a dolgozat bevezetőjében érveltem, **sajátos interpretációt** kell kialakítanunk a kanti etikáról ahhoz, hogy fundamentumát föltárhassuk. A kategorikus imperatívusz alapjának kérdését értelmezve föl is fedeztünk Kant értékelméletében néhány olyan vonást, amely elütött a megszokott képtől. Ezek a vonások most, amikor már ismerjük az autonómia ambivalens jelentésegységének szerkezetét, új képpé állnak össze a szemünk előtt.

Az imperatívuszok, az értékek és a célok kapcsolatát vizsgálva fundamentális összefüggésre bukkantunk: kiderült, hogy Kant szerint **minden aktusérték objektív értéken alapszik**. Hogyan értelmezhetjük ezt a tételt?

Először arra gondolhatnánk, hogy Kant itt megpróbálja a kategorikus imperatívusz elméletét „materiális étéketikával” kiegészíteni. A kategorikus imperatívusz etikája ugyanis **formális étéketika**. A kategorikus imperatívusz már feltételezi ugyan, hogy a cselekvőnek vannak céljai, és hogy ezeknek értéket tulajdonít; de, a hipotetikus imperatívuszokkal ellentétben, nem épül rá ezekre a célokra és értékekre, hanem **korlátozza** őket. Mégpedig azáltal, hogy az akarat spontaneitását és a döntés „általános törvényszerűségét” az értékek érvényességének **legfőbb formális feltételévé** és **végző igazoló alapjává** emeli. Így az akarat autonómiája válik minden értékben az „igazi” értékévé, mert ő alapozza meg minden más érték érvényességét.

A formális étéketika ily módon az akarat autonómiájában jelöli meg az értékek érvényességének forrását. Ez azonban nem jelenti azt, hogy Kant szerint „az akarat alkotója lenne az értékeknek”⁴⁵. Ellenkezőleg, az autonómia valójában **feltételez** más értékeket: nincs tehát akadálya annak, hogy a formális étéketika kibővülhessen materiális étéketikává. Ehhez csupán olyan materiális értéket kell találnunk, amely **korrelátuma** lehet az autonóm döntésnek.

Ilyennek tűnhetett az emberi létezés abszolút értéke. Az értékredukció azonban megmutatta, hogy az autonóm döntés materiális korrelátuma valójában nem egy (mégoly kitüntetett) érték a sok közül, hanem **az értékek világa**. Hiszen az objektív érték (az „önálló” cél, ld. IV 437, 27. sor), amelyen a döntés authenticitásának erkölcsi értéke alapszik, mint kiderült, végül is nem más, mint az akarat általános törvényhozásának méltósága a célok lehetséges birodalmában. Ámde az általános törvényhozásból az erkölcsiség juttat részesedést az eszes lénynek, s az autonóm akarat így **maga konstituálja** értékének alapját. Az akarat tehát nem alkotója ugyan az értékeknek, de ő a megteremtője az értékek világának! Az autonómia szerkezetének ismeretében ezért azt mondhatjuk, hogy **Kant az „Alapvetés”-ben nem materiális étéketikává tágítja ki, hanem konstitutív étéketikává mélyíti el a formális étéketikát**.

* Az autonómia konstitutív szerepének felismerése új színben tüneti fel a kanti **érzület- és kötelesség-etikát** is.

Vitathatatlan tény ugyan, hogy a kategorikus imperatívusz etikája érzület-

etika; de az érületetikának Kantnál nincs több köze a **szándéketikához**, mint a következmény-etikához. A jó akaratot nem **jószándékai** teszik, hanem **konstitutív ereje**. S ezért a maximák értékét sem az méri, hogy „jót akar-e” velük a cselekvő, hanem hogy „természet”-törvényei lehetnek-e az autonóm emberiség világának.

Kétségtelen viszont, hogy az emberek közötti „**empirikus kötelékek**” (részvét, szeretet, irgalom) **hangsúlyozottan indifferensek** a kanti érületetikában. Ennek az az oka, hogy Kant **értéktranszcenzus árán** jut el az önmaga alapját konstituáló autonómia gondolatához. Minthogy az eszes lények céljai ugyan a természet birodalmának, ám rendeltetésük csupán a célok birodalmában – vagyis egy „másik”, örökké csak lehetséges világban – teljesedhet be, Kantnak úgyszólván „**transzcendentális kötelékeket**” kell keresnie, hogy konstitutív értékétikáját fölépíthesse. Ilyen „transzcendentális kötelékeknek” vél nyomára bukanni kötelességeinkben.

A kritikai etikát valósággal elborítja a kötelesség nimbusza. A cselekvés moralitása, hangzik a híres-hírheht kanti meghatározás, „kizárólag abban rejlik, hogy kötelességből fakad, tehát egyedül a törvény kedvéért történik” (Kr. d. pr. V., V 81; vö. Gr., IV 398, 18–20. sor és *passim*; ez az uralkodó gondolata az *Alapvetés* egész első fejezetének). Ez a megállapítás önmagában merő abszurditásnak látszik; csak az etika fundamentumának feltárása derít fényt az értelmére. **A kanti kötelesség-etika mélyén ugyanis a konstitutív érték-etika rejtőzik.** Ez hozza napvilágra a kötelesség „legfőbb alapját”, s ezzel új megvilágításba helyezi az erkölcsiség lényegét is. „A moralitás”, fedi fel Kant az idézett meghatározás valódi értelmét, „minden cselekedetünknek a törvényhozáshoz való vonatkozásában áll, ami által egyedül lehetséges a célok birodalma.” (IV 434) „**A moralitás tehát**”, olvassuk egy másik helyen, „nem egyéb, mint a cselekedeteknek az akarat autonómiájához, vagyis a maximákkal történő lehetséges általános törvényhozáshoz való viszonya.” (IV 439) Az erkölcsiségnek ezt a két utóbbi meghatározását együttesen a konstitutív érték-etika tömör összegezésének tekinthetjük.

Ha pedig visszatekintünk arra az útra, amelyen Kant eljutott a kategorikus imperatívusz alapjától (az emberi létezés abszolút értékének metafizikai elvétől) a kötelesség legfőbb alapjáiig (az autonómia konstitutív principiumáig), úgyszólván a saját szemünkkel látjuk, hogy a kötelesség nimbusza (tárgyilag) az **értéktranszcenzus** jelenségéből ered. **Az értéktranszcenzus miatt ölti Kantnál a konstitutív érték-etika a kötelesség-etika formáját.**⁴⁶

Az értéktranszcenzus és a „részesedés” gondolata vezet el a konstitutív érték-etika **forrásvidékére** is.

Induljunk el ismét az imperatívuszok és az értékek kapcsolatától! Láttuk, hogy az imperatívuszok az **emberi akarat** sajátos jellemzői. A kategorikus imperatívusz Kant szerint valójában csak érvényesülésében gátolt megnyilvánulása a morális törvénynek. Ez utóbbi túlmutat az emberi akarat világán: olyan világra

utal, amelyben mintegy a természettörvények erejével juthat érvényre. Mint-hogy az imperatívuszok és az értékek között ekvivalencia van, ez a megfigyelés új fényt vet az értékek kanti felfogására is. Tudjuk már, hogy Kant az erkölcsi jót „érféköföötti eszmének” mondja, de csak most értjük meg ennek az elnevezésnek a mélyebb jelentését. Az erkölcsi érték „jelenvaló” lehet ugyan a természet birodalmához tartozó személyben, ám lényegénél fogva éppúgy **túlmutat** rajta, mint a kötelesség alakjában megjelenő morális törvény. Minthogy valójában **transzcendens** eszme, egy másik világra utal, amelyben parancs helyett törvény hordozná, s így úgyszólván tény válnék belőle. Az erkölcsi értéknek nincs **létalapja** a természet birodalmában. Jelenvaló benne, ám jelenvalóságával szinte csak testet ölt a hiány. Olyan itt, mint a kontextusából kiszakadt szó. Ezért, az erkölcsi érték **inherens** transzcendenciája miatt, bizonyul az értéktranszcenzus a konstitutív értéketikában egyúttal a transzcendens értékből való **részesedésnek**. Minthogy azonban a magában való jó transzcendenciája ellenére sem önálló létező Kantnál, csak olyan expanzív erő juttathat belőle részesedést az eszes lénynek, amely egyszersmind megteremtője az értékek világának. Részesedés és konstitúció tehát fölbonthatatlanul egybeszőődik az autonómia szerkezetében. A konstitutív értéketikát ezért **az értékek ontológiájának** is tekinthetjük, hiszen Kant – mint Gerhard Krüger éles szemmel vette észre – valóban arra a kérdésre ad választ vele, hogy „miképpen lehetséges az értékek léte”. Rögtön hozzá kell tennünk azonban, hogy az ontológia itt az etika határain belül marad. „Nos, a moralitás az a feltétel,” – vonja le a végkövetkeztetést Kant az értéktranszcenzus kíséretében fellépő értékredukcióból – „amelynek esetén egyedül lehet az eszes lény önmagában való cél, mert csak a moralitás révén válhat a célok birodalmának törvényhozó tagjává.” (IV 435) Ezért viseli az értékek „ontológiája”, a konstitutív értéketika az *Alapvetésben* „**az erkölcsök metafizikája**” nevet.

De miért veszi létalapját az erkölcsi jó érféköföötti eszméje Kantnál? Mert kiszakad a „jó” metafizikájának kontextusából. Az eredendő világrend hiánya a forrása a konstitutív értéketikának. **Az autonóm etika mintegy „netagív lenyomata” a világrend metafizikájának.**

Kantnak a konstitutív értéketikával – az értékredukció révén és az értéktranszcenzus árán – sikerül földonia **az autonómia értékantinómiáját**. Mint-hogy minden aktusérték objektív értéken alapszik, az autonóm döntés erkölcsi értéke nem önérték. Önérték illeti meg viszont az akarat lehetséges általános törvényhozását, amelyből kisarjadhat az értékek világa és a célok egyetemes rendje. De az általános törvényhozásból az akarat spontaneitása és a döntés általános törvényszerűsége juttat részesedést az eszes lénynek. Az általános törvényhozás önértékének **visszfénye** ezért rávetül a döntés authenticitására is.

• Kant tehát a konstitutív értéketikát nevezi az *Alapvetésben* „**az erkölcsök metafizikájának**”. Az erkölcsök metafizikája azonban, mint már a mű címe is jelzi, „alapvetésre” szorul. Ezért meg kell vizsgálnunk még, **rekonstruálva** a föltárt „leletet”, hogy mi a **konstitutív értéketika fundamentuma**.

III. RÉSZ

A KÖTELESSÉG ALAPJÁTÓL A BŰN EREDETÉIG

Tevéségi

Az autonómia-fundamentális ambivalenciák

Az előző fejezetben vizsgálódásunk következményeként, előbb az autonómia státusz-ambivalenciájának, majd jellemző-ambivalenciájának dimenzióiban mozgott. Nem követeltünk más szándékot, mint olyannal (az akarat „saját általánosan törvényhozásának” és szabadságának „végtelen végtelenségű kinyúlásával”) szembe fordítottunk az etika fundamentálisnak és a morális törvény deduktívának problémáját, hogy azután felkutatásunk az autenticitás és az általános törvényhozás ambivalens egyidejű megismerésén az autonómia konstitutív-gének formáit, a szándék értékek gyökereit és a morális törvény kötelező jellegének eredetét. Kant azonban a fogalmát úgy juttatja az alapvetésben. Minthát két különböző módon is – előbb az „etika magának önmagáért, majd az imperatívuszok elindításával – akarat tevéseket „a kategorikus imperatívuszok általános formuláját”, rést a morális törvény „végtelen” formulának taglalásával, és végül az autonómia formulájára és a tevéseket „végtelen” közötti szintetikus kapcsolat megismerését keresve vezet szándékot a morális törvény és a szabadság korbenforgáshoz vezető ambivalenciáit. Ez a két egész gondolatmenetnek fordulópontja. Itt „lép át” Kant „az erkölcsök metafizikájából a hitet gyökerén az erkölcsbe” (id. IV 445–446). Mint az utóbban leírja: „a hitet gyökerén az erkölcsbe” kell meg „az erkölcsök metafizikájának” alapját (IV 391) és az „utolsó lépés”, amelyet megtesz a hit (IV 392).

A jelek szerint tehát itt találjuk a kategorikus értékek fundamentálisát. De tudjuk már, hogy az alapvetésnek „a hitet gyökerén az erkölcsbe” sorolható jellegzetes a morális törvény érvényességének igazoló alapját is kötelező jelleggel rendelni egyrészt az akarat szabadságában jelöltek meg. Kant tehát végül is a szabadság postulatumból levezeti meg „az erkölcsök metafizikájának alapvetését”.

A hitet „leleplezve” a hit postulatumból csak egyetlen következtetést helyreállítva megállapíthatjuk, hogy Kant három oldalról is rákér a hitnek fundamentálisát.

Az első oldalán az imperatívuszok alapját kell meg, az ember léte és „önmagának való jól” jellegének metafizikai elindításával.

A második oldalán az emberiség legelső alapját helyezi le, az emberiség céljainak megismerését, az autonómia konstitutív jellegével.

Bevezetés

Az autonómia fundamentális ambivalenciája

Az előző fejezetben vizsgálódásaink, képletesen szólva, előbb az autonómia státusz-ambivalenciájának, majd jelentés-ambivalenciájának dimenziójában mozogtak. Nem követhettünk más sorrendet, mert először (az akarat „saját általános törvényhozásának” és szabadságának **circulus vitiosus**ából kiindulva) szét kellett választanunk az etika fundamentumának és a morális törvény dedukciójának problémáját, hogy azután fölmutathassuk az authenticitás és az általános törvényhozás ambivalens egységének szerkezetében az autonómia kitüntetett ségének forrását, a személy értékének gyökerét és a morális törvény kötelező erejének eredetét. Kant azonban a fordított utat járja be az *Alapvetés*ben. Miután két különböző módon is – előbb az erkölcsi megítélés elemzésével, majd az imperatívuszok elméletével – sikerült levezetnie „a kategorikus imperatívusz általános formuláját”, rátér a morális törvény „valódi” formuláinak taglalására, és végül az autonómia formulája és a jó akarat fogalma közti szintetikus kapcsolat megteremtőjét keresve veszi szemügyre a morális törvény és a szabadság körbenforgáshoz vezető ambivalenciáját. Ez a mű egész gondolatmenetének fordulópontja. Itt „lép át” Kant „az erkölcsök metafizikájából a tiszta gyakorlati ész kritikájába” (Id. IV 445–446). Mint az előszóban leszögezi, „a tiszta gyakorlati ész kritikája” veti meg „az erkölcsök metafizikájának” alapját (IV 391). Ez az „utolsó lépés”, amelyet megtesz a mű (IV 392).

A jelek szerint tehát itt találjuk a **konstitutív értéketika fundamentumát**. De tudjuk már, hogy az *Alapvetés*nek „a tiszta gyakorlati ész kritikájához” sorolható fejtegetései a morális törvény érvényességének igazoló alapját és kötelező erejének eredetét egyaránt az akarat szabadságában jelölik meg. Kant tehát végül is a **szabadság posztulátumával** teremti meg „az erkölcsök metafizikájának alapvetését”.

A föltárt „leletekből” a mű gondolatmenetének eredeti sorrendjét helyreállítva megállapíthatjuk, hogy Kant **három stádiumban** rakja le etikájának fundamentumát:

Az **első** stádiumban a kategorikus imperatívusz alapját veti meg, az emberi létezés „önmagában való cél” jellegének metafizikai előfeltevésével.

A **második** stádiumban a köteleesség legfőbb alapját helyezi le, az emberiség célközösségét megteremtő autonómia konstitutív elvével.

A **harmadik** stádiumban végül a szabadság kritikai posztulátumával tárja föl az autonómia kitüntetetttségének forrását, a személy értékének gyökerét és a morális törvény kötelező erejének eredetét.

Metafizikai előfeltevés, konstitutív elv és kritikai posztulátum három világosan elkülönülő réteget jelez a kanti etika fundamentumában. Az első és a harmadik réteg egyaránt **metafizikai** jellegű. De más és más síkján helyezkednek el a kanti metafizikának. Az első réteg „a célok rendjéhez”, a harmadik viszont „a hatóokok rendjéhez” tartozik. Az emberi létezés önmagában való cél jellegének elve a **teleologikus világrend** metafizikájának perspektívájába illeszkedik bele; az emberi akarat szabadságának gyakorlati érvényű feltevése ellenben a **morálra** alapozott kritikai metafizika nyitótétele. A konstitutív értéketika rétege mintegy a „közőanyag” szerepét tölti be e két heterogén metafizikai réteg között. A kanti etika fundamentuma így csak akkor tekinthető szilárdnak, ha az önmaga alapját konstituáló autonómia gondolatában valóban összekapcsolódik egymással a teleologikus világrend metafizikájának perspektívája és a szabadság „álláspontja”.

Láttuk azonban, hogy az eszes lény létezésének „önmagában való cél” jellege és akaratának általános törvényhozása az értékredukció folytán „váltófogalmaknak” bizonyulnak. Ez az ekvivalencia továbbá, az autonómia ambivalens jelentésegysége miatt, „áttérjed” az általános törvényhozásról az authenticitásra: az eszes lény végül is csak a moralitás feltételével lehet önmagában való cél. Az autonómia státusz-ambivalenciája ugyanakkor „közös nevezőre hozza” az akarat saját általános törvényhozásának és szabadságának fogalmát. Az eszes lény „önmagában való cél” jellege és szabadsága között így, az autonómia **ketős ambivalenciája révén, szintén ekvivalencia létesül**.

Az autonómia tehát nemcsak a döntés authenticitását és az akarat általános törvényhozását, valamint a cselekvő saját általános törvényhozását és szabadságát foglalja ambivalens egységbe, hanem az eszes lény létezésének „önmagában való cél” jellegét és akaratának szabadságát is. Ezt az ambivalenciát, mint hogy összetartja a kanti etika fundamentumának két heterogén rétegét, **az autonómia fundamentális ambivalenciájának** nevezem.

A fundamentális ambivalencia nem nyit meg újabb dimenziót az autonómia szerkezetében, minthogy a jelentés-ambivalenciából és a státusz-ambivalenciából tevődik össze. Inkább olyan **síkhoz** hasonlítható, amelyet az első két ambivalencia dimenziója határoz meg. Mégis erőteljesen módosítja az autonómia szerkezeti képét, mert – ismét metaforikusan szólva – ezen a síkon bontakozik ki az etikai konstitúció „dinamikája”.

Az autonómia fundamentális ambivalenciája révén „vetheti meg” Kant a szabadság fogalmának dedukciójával „az erkölcsök metafizikájának” alapját. Ebben a síkban egyszerre eredeti helyükre kerülnek vissza mindazok a „leletek”, amelyeket az *Alapvetés* megőrzött a kanti etika fundamentumából. Az eszes lényt akaratának szabadsága képessé teszi a „saját általános törvényhozásra”.

(Státusz-ambivalencia.) Authentikus döntései így részesedést juttathatnak neki az általános törvényhozásból, és ezáltal, célközösséget teremtve az eszes lények között, „létrehozhatják” az értékek világát. (Jelentés-ambivalencia: részesedés és konstitúció.) Az eszes lény tehát autonómiájával érvényt szerezhet természetadta kiváltságának (prerogatívájának), igazolhatja „célkitüntettségét” (Zweckvorzug, ld. IV 431, 27. sor), betöltheti rendeltetését, és méltóságot adhat magának a célok birodalmában. Ámde a személynek méltóságot adó, az ember rendeltetését betöltő, az értékek világát konstituáló, az általános törvényhozásból részesedést szerző, a döntés authenticitásában megnyilatkozó autonómia képessége, az akarat szabadsága az eszes lény létezésével jelenik meg a világban. Az eszes lényt ezért már **puszta létezésében** is abszolút érték illeti meg, hiszen az ő létezése hordozza az értékek világát konstituáló autonómia **létalapját**. Az eszes lény létezését tehát akaratának szabadsága emeli önmagában való céljá. (Fundamentális ambivalencia.) Így válik az értékek világát konstituáló autonómia létalapja egyben értékének végső alapjává is. S ezért jelentheti a szabadság fogalmának dedukciója (a morális törvény érvényességének igazolása) egyúttal „az erkölcsök metafizikájának alapvetését”.

Ez az áttekintő rekonstrukció világosan mutatja, hogy Kant az eszes lények „célkitüntettségének” metafizikai előfeltevését, amelyet már visszavezetett az autonómia konstitutív elvére, végül **helyettesíti** a szabadság kritikai posztulátumával. Ez az alapvető **szubsztitúció** fölbonthatatlan köteléket teremt az ember rendeltetése és szabadsága között. A teleologikus metafizika perspektívája ezért a konstitutív értéketikában eltűnik a szemünk elől, de a szabadság „álláspontjáról” végül ismét megnyílik.

A Kant által három stádiumban lerakott fundamentum így szilárdnak, tömörnek és **egységesnek** bizonyul. Nem festettünk tehát hű képet róla, amikor – a kanti alapvetés stádiumait vezérfonalul választva – három réteget különítettünk el benne. De milyen vezérfonallal rekonstruálhatjuk a kanti etika fundamentumát **átfogó egységében**?

A keresett vezérfonalat az autonómia létalapjának és értékalapjának, az ember szabadságának és „célkitüntettségének” egybeesése adja kezünkbe. Ez a fundamentális ambivalencia ugyanis új aspektust tár fel az értékek létének problémájában. „Az erkölcsök metafizikájában” mindvégig az autonómia értékének alapját kerestünk, és az értékek síkján („a célok rendjében”) mozogtunk; amikor viszont áttértünk „az erkölcsök metafizikájának” alapvetésére, elhagytuk az értékek síkját, és átléptünk létalapjuk síkjára („a hatóokok rendjébe”). De az autonómia fundamentális ambivalenciájának síkja összeköti egymással a célok és a hatóokok, az értékek és létalapjuk síkját. Ezért itt föltáruul eddigi vezérkérdésünk – „Mi az alapja az autonómia értékének?” – mélyebb értelme. Az új kérdésre az ember szabadságának és „célkitüntettségének” egybeesése vezet rá bennünket. Az ember (és a többi eszes lény) Kant szerint, mint az áttekintő rekonstrukció egyértelműen megmutatta, végül is azért **„létezik** önmagában

való célként”, tehát azért hordozó alapja már pusztán létezésében is az autonómia értékének, mert az ő létezésével jelenik meg a világban az értékek világát konstituáló autonómia létalapja, az akarat szabadsága. De mi a gyökere az ember létezésében az autonómia értékének és egyáltalán „az” értéknek? Hogyan hordozza az ember létezése az autonómia létalapját? Hogyan rejlik benne, az akarat szabadsága folytán, az emberi létezés szerkezetében az értékek világának lehetősége? Egyszóval: miért jelenik meg a világban az ember létezésével együtt az érték?

Ezzel az új kérdésfeltevéssel az értékek „ontológiájából” – vagyis a teleologikus metafizika háttere előtt felépülő konstitutív értéketikából – átlépünk a **fundamentális értéketikába**. Ez már nem az autonómia értékének alapját kutatja „a célok rendjében”, mint „az erkölcsök metafizikája”, de nem is egyszerűen létalapot keres az autonómia számára „a hatóokok rendjében”, mint „a tiszta gyakorlati ész kritikája”, hanem – átfogva „az erkölcsök metafizikájának” teljes „alapvetését” – az emberi létezés szerkezetét tárja föl a szabadság „álláspontjáról”, az önmaga alapját konstituáló autonómia vezérfonala mentén. – Az emberi létezését, mert az érték, mint láttuk, a szemléleti formákhoz és a kategóriákhoz hasonlóan „a véges eszes lények” jellemzője, habár – a szemléleti formákkal és a kategóriákkal szöges ellentétben – kiterjeszhető más eszes lényekre is. Az érték éppúgy csak az ember létezésével jelenik meg a világban, mint ahogyan a kategorikus imperatívusz is csak az ember akaratára gyakorol késztetést. Az érték eredendő transzcendenciájában is az fejeződik ki, hogy Kant szerint az ember, ez a véges lény, létezésének szerkezeténél fogva a célok birodalmának tagjává teheti magát, és áttörhet végességének korlátain a transzcendens létrend felé.

A fenti kérdéseket választhatjuk vezérfonalul a konstitutív értéketika fundamentumának feltárásához. Kant ezeket a kérdéseket szó szerint nem teszi föl, de mind az *Alapvetésben*, mind *A gyakorlati ész kritikájában* választ ad rájuk. A válasz azonban egyrészt egyik műben sem hézagmentes, másrészt a két írásban gyökeresen eltérő. Kant fundamentális értéketikai vizsgálódásai ezért rekonstrukcióra szorulnak. Egységes és teljes „elméleti” rekonstrukciójuk azonban nem lehetséges. Nem azért nem, mert a hézagos és töredékes „leleteket” itt nem elég áttekintenünk, hanem helyenként (természetesen szövegekre támaszkodva) ki is kell egészítenünk őket; nem is csupán azért, mert Kant megközelítései a különböző művekben erőteljesen módosulnak; hanem azért, mert a változások során egyértelműen bebizonyosodik, hogy az etika kanti alapvetése, az autonóm etika felépítésével együtt, egyszeri és „megismételhetetlen” vállalkozás volt. A kanti etika fundamentumának egységes és teljes rekonstrukciója ezért csak „történeti” jellegű lehet.

Ezt a „történeti” rekonstrukciót három lépésben vázolom föl itt:

1. *A szabadság és az ész* („Az erkölcsök metafizikájának alapvetése” (1785))
2. *A szabadság és a személyiség* („A gyakorlati ész kritikája” (1788))

3. *A szabadság és a gyökeres rossz* („A vallás a pusztá ész határain belül” (1793))

A szabadság és az ész

(„Az erkölcsök metafizikájának alapvetése”, 1785)

A „történeti” rekonstrukció első lépésében először a fundamentális értéketika nézőpontjából még egyszer át kell tekintenünk „az erkölcsök metafizikájának” teljes „alapvetését”, hogy azután **átfogó egységében** ragadhassuk meg a konstitutív értéketika fundamentumát. Az első fejezet így két részfejezetre oszlik:

A. Az autonómia a fundamentális értéketikában

B. A konstitutív értéketika fundamentuma

Az autonómia a fundamentális értéketikában

Etikai alapvetésének első stádiumában Kant, mint láttuk, a teleologikus világrend metafizikájának perspektívájából közelít az etika fundamentumának problémájához. Az autonómia fundamentális ambivalenciája azonban megmutatja, hogy ez a perspektíva csak a szabadság „álláspontjáról” nyílik meg. **Az emberi létezés metafizikai értelmezése így – utólag – etikai elemzésének is bizonyul.** „Az erkölcsök metafizikájának” teljes alapvetését ezért nem tekinthetjük át anélkül, hogy vissza ne helyeznénk a kanti etika fundamentumának feltárt „leleteit” az emberi létezés metafizikai értelmezésének és etikai elemzésének „feszültségterébe”.

Az ember „célkitüntettségének” és szabadságának egybeesése továbbá azt sugallja, hogy a fundamentális értéketika gondolata áthatja „az erkölcsök metafizikájának” teljes alapvetését. Kant azonban, mint láttuk, egyértelműen azt állítja, hogy „a tiszta gyakorlati ész kritikája” veti meg „az erkölcsök metafizikájának” alapját. Föl kell tehát tennünk a kérdést, hogy **miért olti Kantnál a fundamentális értéketika „a tiszta gyakorlati ész kritikájának” alakját.** Más szóval: **miért fedi el a morális törvény „dedukciójának” problémája az etika fundamentumának problémáját?** Hogy ezekre a kérdésekre választ kaphassunk, nézzük meg először, milyen feladatot állít Kant „az erkölcsök metafizikája” elé!

A kötelesség legfőbb alapja és fogalmának eredete

„Az erkölcsök metafizikájára” a mű előszavának tanúsága szerint azért van szükség, hogy ítélhessünk „az összes lehetséges gyakorlati fogalom **eredetéről**”

(IV 391; kiemelés az eredetiben); hogy „fölkutathassuk az apriori módon eszünkben lakozó gyakorlati alaptételek **forrását**” (IV 389–390; az én kiemelésem); végeredményben tehát azért, hogy bizonyíthassuk azt a tételt, amelyet Kant a mű egyik későbbi helyén így fogalmaz meg: „minden erkölcsi fogalom **székhelyét és eredetét**, teljességgel apriori módon, az észben találjuk meg” (IV 411; az én kiemelésem). Ahhoz továbbá, hogy az imperatívuszok elméletétől eljussunk „az erkölcsök metafizikájához”, jelenti ki Kant a mű második fejezetének bevezetőjében, „a gyakorlati eszképpeséget kell végigvizsgálnunk általános meghatározó szabályaitól kezdve egészen addig, ahol a kötelesség fogalma ered [entspringt] belőle” (IV 412). Ehhez a ponthoz azonban akkor érkezünk el, amikor megtaláljuk a kötelesség legfőbb alapját (IV 434). **A kötelesség fogalmának eredete tehát egybeesik legfőbb alapjával.**

„Az erkölcsök metafizikája” ugyanakkor előkészíti a morális törvény formuláinak levezetésével „a tiszta gyakorlati ész kritikáját” is. A mű egészének, mint az előszó leszögezi, végeredményben két feladata van: „a moralitás legfelső elvének **felkutatása** [Aufsuchung] és **rögzítése** [Festsetzung]” (IV 392; az én kiemelésem). Az elsőt, mint utaltam rá, Kant előbb az erkölcsi megítélés elemzésével, majd az imperatívuszok elméletével, két különböző módon is elvégzi; a másodikat, amely – amint ez a mű egyik helyéből (IV 419–420) egyértelműen kikövetkeztethető – a kategorikus imperatívusz lehetőségének magyarázatát követeli meg, a morális törvény dedukciójával oldja meg. Ezt a dedukciót készíti elő „az erkölcsök metafizikája” a formulák elméletével: azt mutatja ki, hogy **ha** egyáltalán érvényes a kategorikus imperatívusz, akkor érvényessége (morális **törvény** alakjában) **minden** eszes lényre kiterjeszthető. (Vö. IV 426–427)

Ezekből a feladat-megjelölésekből szemlátomást egészen más kép rajzolódik ki „az erkölcsök metafizikájáról”, mint a morális törvény formuláinak vizsgálatából. „Az erkölcsök metafizikáját” az előző fejezetben **konstitutív értéketikaként** jellemeztük; ezzel tárta föl Kant a kötelesség legfőbb alapját. A feladat-megjelölésekből viszont az derül ki, hogy „az erkölcsök metafizikája” **racionalista kötelesség-etika**; ezzel bizonyítja Kant, hogy a kötelesség az észből ered, és hogy a morális törvény minden eszes lényre érvényes. Hogyan egyeztethető össze a két kép?

A válaszért vissza kell nyúlnunk Kant etikai gondolkodásának kezdeteihez.

Első pillanatra is nyilvánvaló, hogy Kant az ismertetett pragmatikus megnyilatkozásokkal a „Reason or Sentiment”, „ész vagy erkölcsi érzés” nevezetes vitájában foglal állást. Végeredményben ez a vita is az etika fundamentuma körül forgott; de résztvevői az etika fundamentumát, az újkori filozófia „ismeretelméleti fordulatának” szellemében, eleve azonosnak tekintették a jó és rossz **ismeretének** fundamentumával, az „erkölcsi megkülönböztetések” forrásával. Világosan kitűnik mindez abból az összegezésből, amelyet Hume nyújt a vitáról: „Folyt egy újabb keletű vita **az erkölcsök általános fundamentumáról** [the

general foundation of Morals]”, mondja, „[...] arról, hogy az erkölcsök vajon az ésből származtathatók-e vagy az érzésből; hogy érvláncolattal és indukcióval vagy közvetlen érzéssel és valamiféle finomabb belső érzékkel szerezhetünk-e tudást róluk; továbbá, hogy azonosak-e minden ésszel bíró értelmes lény esetében, [...] vagy pedig egészen az emberi faj sajátos felépítésén és alkatán alapulnak [...]”¹

Kant egy ideig maga is úgy vélte, hogy Shaftesbury, Hutcheson és Hume „jutott még a legmesszebbre az erkölcsiség első alapjainak felkutatásában”, habár azért az ő kísérletüket is „befejezetlennek és hiányosnak” ítélte (Nachricht, II 31f; vö. Untersuchung, II 300). De valójában már ekkoriban is új etikai gondolatok kifejezéséhez kereste a nyelvet. Az *Egy szellemlátó álmai...* (1766) című írás különösen világosan mutatja, mennyire külsődleges burok volt csupán – tartalmilag inkább Rousseauhoz kapcsolódó – elképzeléseinek a brit erkölcsfilozófia nyelve. Bár egyelőre még nem szakít azzal a meggyőződésével, hogy a jó és a rossz megítélésének a morális érzés a végső alapja, de morális érzésen ekkor „azt a magunkban érzett készletet” érti, hogy „akaratunkat hozzuk összhangba az általános akarattal”, és kijelenti róla, hogy csupán „jelensége annak, ami valójában történik bennünk, anélkül, hogy ismernénk az okait” (Träume, II 335; az én kiemeléseim). Az erkölcsi érzés itt végül is „eszköz lesz arra, hogy a gondolkodó lények egészének egyfajta érzegységet adjunk” (II 334). Ezek a pregnáns gondolatok azonban metafizikai alapvetésre szorulnának. Csakhogy Kant gondolkodását ezekben az években feszültség bénítja: **az etikában érelődő bizonyosság fokozódó elbizonytalanodással párosul a metafizikában.** Az áttörést az inagurális disszertáció (1770) hozza meg: Kant itt végleg szakít a morális érzés elméletével. (Ld. Diss., II 396) A szakítás drasztikus: Kant minden további nélkül egy kalap alá veszi Shaftesburyt Epikúrosszal, a morális érzés finom teóriáját a „durva” eudaimonizmussal – ami Moses Mendelssohnból nyomban szelíd, de határozott tiltakozást vált ki (Briefe, X 109–110).

De mivel teremti meg a disszertáció ezt az áttörést? Azzal, hogy Kant – sem a metafizikában, sem az etikában – nem egyszerűen a racionalizmust **választja** az empirizmussal szemben, hanem az egész vitát kifordítja sarkaiból. Ismereteink eltérő eredetében először is (Platónhoz hasonlóan²) „discrimen ontologicum”-ot pillant meg, amely két **világot** választ szét; eltérő eredetű, de egyaránt „tisztá” fogalmainkat másrészt (Leibniz ösztönzésére, de rögtön rejtett gyökereinél ragadva meg a *Nouveaux essais* „innatizmus”-elképzelését³) olyan, „az elmébe beleoltott” törvényekre vezeti vissza, amelyek egyszersmind „formaelvei” a szétválasztott két világ valamelyikének. A „tisztá intellektuális fogalmak” így – ezek közé tartoznak immár az erkölcsi fogalmak is (II 395) – olyan törvényekben gyökereznek, amelyek valóban „észegységet adnak a gondolkodó lények egészének”. A „tisztá szemléletek” **eredete pedig egyúttal a tapasztalatainkban feltáruló világrend** eredetének bizonyul: „Jeges sensualitatis erunt leges naturae” (II 404). Ez a gondolat, a törvényeivel világrendet teremtő

emberi elme gondolata, nyitja meg a metafizika kritikai fordulatát. A következő évek során Kant azután ismét elveti az intelligibilis világ metafizikájának lehetőségét, és az érzékiséggel együtt – mint egyszer már az *Egy szellemlátó álmai...*-ban (II 368) – újra határai közé akarja szorítani az észet is (Briefe, X 117, 124, 185). Ez a feladat most már „a tiszta ész kritikájára” hárul (X 126). Ám „**az erkölcsök metafizikájának**” terve, mely a disszertáció munkálatai során fogant meg benne (X 93), eközben egyre közelebb kerül a szívéhez: mint egyik levelében írja, már „előre örül” a kidolgozásának (X 138). **Az intellektus határainak felismerésével párhuzamosan szilárdul meg tehát az erkölcsi törvényeivel „érzékfölötti” világrendet teremtő ész gondolata.**

Kant tehát, egyszerre teremtve kritikai fordulatot a metafizikában és az etikában, addig ismeretlen mélységben ragadja meg „az erkölcsök általános fundamentumának” problémáját. Kötelesség-etikájának racionalizmusával látszólag csak a régi vitában foglal állást; ám valójában egészen új fundamentumot talál az észben. Ő is az erkölcsi fogalmak eredetét kutatja; csakhogy az ő szemében az erkölcsi fogalmak eredete egybeesik az „érzékfölötti” világ törvényszerű rendjének eredetével. „Az erkölcsök metafizikája” tehát csak akkor lelheti meg az erkölcsi fogalmak „székhelyét” és „forrását” az észben, és csak akkor terjesztheti ki az erkölcsi alaptételek érvényességét minden eszes lényre, ha az ész **autonómiájában tudja fölmutatni „az eszes lények világának” eredetét is.** Ezért is esik egybe az *Alapvetés*ben a kötelesség fogalmának eredete legfőbb alapjával.

A racionalista kötelesség-etika így minden ízében konstitutív értéketikának bizonyul. Kant a kritikai fordulat után is a régi vita nyelvén beszél; ám ez a nyelv ekkor már végképp külsődleges burok csupán az eszes lények világát **konstituáló** autonómia gondolatán. A kötelesség-etika racionalizmusa a kritikai fordulat óta **eleve** az „érzékfölötti” világ rendjét megteremtő ész törvényhozását fedi. Ám éppen mert **eleve** azt fedi, **el** is fedi azt.

A két kép tehát, amely látszatra annyira elütött egymástól, végül is egybeolvad, mert az erkölcsi fogalmak eredete egybeesik az értékek világának eredetével. A kantói etika racionalizmusa mögött konstitutív értéketika rejtőzik – ám még valami más is...

Az autonómia fundamentális fogalma

Hogy mi is rejtőzik még Kant etikai racionalizmusa mögött, azt kideríthetjük, ha egészében tekintjük át a morális törvény formuláinak elméletét, és megnézzük, hogyan tárja föl ezzel „az erkölcsök metafizikája” – a kötelesség fogalmának eredetével együtt – az értékek világának **eredetét.**

* A nézőpontot, amelyből átlátható a formulák egész levezetése, maga Kant jelöli ki. „Az erkölcsök metafizikája”, vezeti be fejtegetéseit, „az önmagát kizárólag az ésszel meghatározó akaratot” vizsgálja, mégpedig „önmagához való viszonyában” (IV 427).

Már a morális törvény formuláinak első áttekintése során is arra a belátásra jutottunk, hogy a „valódi” formulák olyan „intencionális” elemzések kicsapódásai, amelyek artikulálják az authenticitás és az általános törvényhozás ambivalens egységét, és együttesen felépítik az autonóm akarat tárgyi világát. De csak most értjük meg, hogy ezek az elemzések eleve az **önmaga alapját konstituáló autonómia nézőpontjából** közelítették meg az akarat „intencionális univerzumát”! Hiszen mi más „az önmagát kizárólag az ésszel meghatározó akarat”, mint **autonóm akarat**? És mi más az autonóm akarat, ha „önmagához való viszonyában” tekintjük, mint a **világában általánosan törvényhozó autentikus akarat**? „Az erkölcsök metafizikája” tehát **teljes egészében** konstitutív értéketikának bizonyul. Ez a felismerés pedig új megvilágításba helyezi az ember és általában az eszes lények „célkitüntettségét”.

Az emberi létezés abszolút értéke ugyanis ezek szerint csak az autonóm döntésben tárul föl! Csak az „**authentikus tekintet**” pillant meg értéket az ember **puszta létezésében**. Az autonómia metafizikai értékalapja így eleve az autentikus döntés világához tartozik. Az autonómia, más szóval, nemcsak az értékek világát, hanem saját **metafizikai értékalapját is maga konstituálja**. A „konstitúció” azonban más jelent az egyik, és megint mást a másik esetben. Az értékek világa, mint többször is idéztem, „valóságosan létrejöhet”, és méltóságot az ember csak valóságos cselekedeteivel adhat benne személyének. Az ember **puszta létezésének abszolút értéke** viszont előfeltevés és értelmezés csupán. Az önmaga értékalapját megteremtő autonómia szerkezetében ezért meg kell különböztetnünk a konstitúció két ágát: a **thetikus** („értéktételező”, megvalósító) és a **prothetikus** („érték-előfeltételező”, értelmező) konstitúciót. E disztinkció birtokában most már azt mondhatjuk, hogy a **személy abszolút értéke az autonóm döntés prothetikus konstitúciójában gyökerezik**.

Minthogy azonban az emberi létezés abszolút értéke csak az autonóm döntésben tárul föl, a prothetikus konstitúció elválaszthatatlan a thetikustól: nem **tekinthetjük** az embert önmagában való célnak anélkül, hogy ne **kezelnék** is akként. „Authentikus tekintetet”, hogy úgy mondjam, csak autonóm **cselekvés** közben vethetünk az emberre. Ebből értjük meg, hogy miért is ültetheti át Kant az ember rendeltetésének metafizikai elvét rögtön a kategorikus imperatívusz nyelvére. **Metafizikai szükségszerűség** – az embernek „mindenkor egyúttal célként is tekintetbe **kell** vétetnie” – és **morális kötelezettség** – „**cselekedj úgy, hogy az emberiséget [...] sohase kezeld puszta eszközként, hanem mindig egyúttal célként is**” – a prothetikus és a thetikus konstitúció összetartozása folytán esik egybe az autonóm döntésben.

A prothetikus konstitúcióval teremti meg tehát az autonóm döntés önmaga értékének alapját. A metafizikai szükségszerűség és a morális kötelezettség egybeesése pedig egyértelműen megmutatja, hogy a **személy abszolút értékének gyökerével és az autonómia kitüntettségének forrásával együtt az autonóm döntés prothetikus konstitúciójában** leljük meg a morális törvény kötelező erejének végső eredetét is.

Ezzel „az erkölcsök metafizikája” – éppen mivel **teljes egészében** konstitutív értéketikának bizonyul – egyúttal **fundamentális értéketikává** teljeseedik ki.

A prothetikus konstitúció ismeretében most már felszínre hozhatjuk az authenticitás és az általános törvényhozás ambivalens egységének „mélystruktúráját”.

Nincs autonómia authenticitás nélkül. Az authenticitás kiszakítja a cselekvést empirikus kötöttségeiből. Megköveteli ugyanis a cselekvőtől, hogy döntésével mintegy teremtsen **új kezdetet** a hatóokok rendjében („spontanetas”, „Selbstanfangenkönnen”), **s magától határozza el és maga is határozza meg** a cselekvést („szuverenitás”, „Selbstbestimmung”). Az authenticitás mégsem löki az embert a kötetlenségbe: a választás kötetlensége Kant szerint, mint láttuk, merő képtelenség. Ellenkezőleg, döntésünk csak akkor lehet autentikus, ha feltétel nélkül kötődünk a morális törvényhez, vagyis maradéktalanul engedelmeskedünk a kategorikus imperatívusznak! Ez azonban nem is egyszerűen „önmagunk választására” szólít fel bennünket, mint Gerhard Krüger véli. Az ember Kantnál csak az emberiség tagjaként – tehát csak az emberiséggel együtt – választhatja önmagát. Az authenticitás, minthogy aláveti az embert a kategorikus imperatívusznak és hozzáköti a cselekvést a morális törvényhez, hozzá is járul az emberiség célközösségének és általában „az eszes lények világának” megteremtéséhez, s így részesedést juttat a cselekvőnek az általános törvényhozásból. Az authenticitás egyszóval eleve thetikus, sőt: **nomothetikus** konstitúciót jelent.

Ez a kép rajzolódott ki bennünk az előző fejezetben az önmaga alapját konstituáló autonómia szerkezetéről. És azt is tudjuk már, hogy „a saját általános törvényhozásnak” ez a gondolata a szabadságot eloldhatatlanul hozzáköti a morális törvényhez Kantnál.

De honnan ered a morális törvény kötelező ereje? Mi a kategorikus imperatívusz alapja? Erről az előző fejezetben csak annyit tudtunk meg, hogy Kant mindkettőt az ember és általában az eszes lények létezésének abszolút értékében jelöli meg, és hogy ezt – értéktranszcenzus árán – sikerül visszavezetnie az önmaga alapját konstituáló autonómia méltóságára. **Ám most ez az értékredukció prothetikus konstitúciónak bizonyul.** Ez a felismerés pedig elmélyíti az autonómia fogalmát.

Ezek szerint ugyanis a cselekvő autonóm döntésével tárja föl az emberi létezés abszolút értékét. Eleve úgy tekinti az emberek természeti világát, **mintha** az máris a célok birodalma volna. Az „**authentikus tekintet**”, más szóval, **eleve rendszeres kapcsolatokat** („szubsztanciális kötelékeket”) **l á t b e l e** az emberek természeti világába. „Metafizikai szükségszerűséget” pillant meg ott, ahol **valójában merő esetlegesség uralkodik.** Nem mintha elsiklanék az emberi létezés szerkezeti kontingenciája fölött. Csupán **etikai kötelezettséget** merít e „metafizikai szükségszerűségből”, és **kötöttséget** a „szubsztanciális kötelékekből”. A cselekvés pedig kísérlet ezek létresegítésére. Az authenticitás egyszóval egyszerre

jelent prothetikus és thetikus, közelebből: **szintetikus** („kötelekeket teremtő”) konstitúciót.

Az authenticitás és a prothetikus–szintetikus konstitúció egységét az **autonómia fundamentális fogalmának** nevezem. Ebben látom a kanti fundamentális értékética (szükségképpen töredékes) „elméleti” **rekonstrukciójának** lehetséges kiindulópontját és első elemét.

Az autonómia fundamentális fogalma általánosabb az authenticitás és az általános törvényhozás egységének fogalmánál, mert a nomothetikus konstitúció csak az egyik lehetséges válfaja a szintetikusnak. Kant ugyanis a kötelességekben („az erkölcsi törvényekben”) látja a konstitúció „vehikulumait”, mert olyan „**transzcendentális kötelekeket**” vél felfedezni bennük, amelyek átfogják „az eszes lények egészét”. Elvileg azonban „**empirikus kötelekek**” is „vehikulumai” lehetnek a konstitúciónak. Kant mégis elveti ezt a lehetőséget, mert a konstitúció így nem lehetne **univerzális**: nem teremthetne „birodalmat”, „rendszeres kapcsolatot” valamennyi eszes lény között, hanem legfeljebb **földézhethné** a világrendet – amivel azonban inkább csak a létrend **hiányának** tudását óvna a feledéstől. Ezért is építi Kant a maga konstitutív értéketikáját az észre: csak az ész lehet ugyanis univerzális. **A racionalista kötelesség-etika mögött tehát vég-eredményben a fundamentális értékética egyik változata rejtőzik.**

A prothetikus konstitúció felismerése új megvilágításba helyezi az etika teljes kanti alapvetését.

A törvényeivel világrendet teremtő ész gondolata, mint láttuk, értéktranszcenzushoz vezetett. A prothetikus konstitúció most – **utólag** – mintegy **vissza-veszi** az értéktranszcenzust. A személy az ész autonómiájának nézőpontjából – származékosan – már pusztá létezésében is a méltóság viselőjének bizonyul. Az „**authentikus tekintet**” **ugyanis mintegy be-le-látja az emberbe az emberi-séget.**⁴ Ezért is mondja Kant, hogy a morál úgy mutatja be a célok lehetséges birodalmát, „mintha” a természet birodalma volna.

Az autentikus döntés tehát eleve **egynek tekinti** a természet és a célok birodalmát az emberi létezésben. Éppen ezáltal tárhatja föl – az autonómia kitüntettségének forrásával, a morális kötelezettség eredetével, valamint a személyt már pusztá létezésében is megillető méltóság gyökerével együtt – az értékek világának eredetét is. A prothetikus konstitúcióval ugyanis fölmutatja az **ember természeti létezésében az emberiség „érfékölötti” létezésének lehetőségét.** („Érfékölötti” létlehetőséget kell mondanunk, hiszen a célok birodalma csak „intelligibilis világként” lehetséges (ld. IV 462–463).) Ám csak azért **mutathatja föl** ezt a lehetőséget a prothetikus konstitúcióval az emberi létezésben, mert a nomothetikus konstitúcióval egyidejűleg **valóságosan megnyitja** benne. Az értékek világának eredete tehát az **autonómia** – vagyis a **szabadság** – „**álláspontjáról**” táru föl az emberi létezésben.

S így a szabadság „álláspontjáról” pillantható csak meg az emberi létezésben az érzéki és az intelligibilis világ, a természeti és az erkölcsi „birodalom” egysége is. Úgy látszik tehát, hogy az *Alapvetés*ben végül is nem a teleologikus világrend metafizikája rakja le az etika fundamentumát.

Vagy mégis?

A konstitutív értéketika fundamentuma

Nemcsak a kanti alapvetés első stádiumának tüzetesebb vizsgálata, hanem már a morális törvény formuláinak első áttekintése is azt mutatta, hogy a **teleológia** az „*Alapvetés*”-ben mélyen behatol az **autonómia szerkezetébe**. Az autonómia formulájának egyik variánsában ugyanis „a természeti cél” kötötte hozzá az általános törvényhozást az **authenticitáshoz**. De amikor szemügyre vettük a konstitutív értéketika stádiumát, kiderült, hogy az autentikus döntés valójában maga juttat részesedést az eszes lénynek a lehetséges általános törvényhozásból. Amikor végül, az autonómia fundamentális ambivalenciájának síkján, teljes egészében tekintettük át „az erkölcsök metafizikájának alapvetését”, föl-tárult a **racionális autonómia** kanti fogalmának „mélystruktúrája”, és kitűnt, hogy az **authenticitás** és a **nomothetikus konstitúció** egységét a **prothetikus konstitúció** teremti meg, amely utólag visszaveszi az értéktranszcenzust is.

Most már kirajzolódik a szemünk előtt az autonómia fundamentális ambivalenciájának szerkezete is: az ember „célkitüntettségének” és szabadságának egységét a **prothetikus konstitúció** és az **értéktranszcenzus visszavétele** artikulálja.

Ezzel a konstitutív értéketika fundamentális értéketikává teljesedett ki, és a **teleológia utolsó reziduuma is föloldódott a morálban**. Az emberi létezés metafizikai értelmezése így etikai elemzésének bizonyult.

Ez a kép azonban egyoldalú és felszínes lenne, ha nem érzékeltetné a kanti alapvetés egészét átható feszültséget is. Kant ugyanis fölkatatja még azt az instanciát is, amely nem artikulálja, hanem **megteremti** az ember „célkitüntettségének” és szabadságának ambivalens egységét, s nem túlzás azt állítani, hogy ezzel a vállalkozásával, túllépve a konstitutív értéketika határain, ismét **visszajára fordítja** teleológiát és morál viszonyát.

Mielőtt kibontaná az ember és általában az eszes lények abszolút értékének metafizikai előfeltevéséből a kategorikus imperatívuszt, még egyszer megjelöli „az akarat **objektív elvének**” – vagyis „általános gyakorlati törvényének”, egy szóval az **erkölcsiség** legfelső elvének – alapját. „Ennek az elvnek az alapja”, szögezi le újra, „a következő: **az eszes természet önmagában való célként létezik.**” Majd hozzáteszi: „Az ember szükségképpen így képzei el saját létezését; [az elv] tehát ennyiben **szubjektív** elve az emberi cselekvéseknek. De így képzei el a létezését minden más eszes lény is, mégpedig ugyanazon észoknál fogva, amely rám is érvényes; [az elv] tehát egyszerismind **objektív** elv is, amelyből,

mint legfőbb gyakorlati alaptól, az akarat minden törvénye levezethető kell, hogy legyen.” (IV 429) Ezután következik a morális törvény II. formulája.

Miért is válik tehát az „eszes természet” „célkitűtettségének” metafizikai principiumából egyszersem „az akarat **objektív** elve”? Hogy az ember saját létezését („sein eignes Dasein”) önmagában való célként képzei el, az **önmagában** még nem ad kellő magyarázatot erre. Még akkor sem, ha az ember, **mint-hogy ő** „a célok szubjektuma” (IV 438, 4. sor), saját létezését „szükségképpen” („nothwendig”) tekinti önmagában való célnak – szükségképpen, tehát azokban a cselekedeteiben is, amelyekkel, „az okosság tanácsait” (a „pragmatikus imperatívuszokat”) követve, saját boldogságát keresi (ld. IV 416 skk.)⁵. Ez ugyanis még nem „általános gyakorlati törvénye” az akaratnak, hanem csupán „szubjektív elve az emberi cselekvéseknek”.

Ámde, folytatja Kant, minden más lény is így képzei el a létezését. Vajon ugyanabból az okból? Kant kétségkívül hangsúlyozza: „Az eszes természet azzal válik ki a többi közül, hogy célt tűz maga elé.” (IV 437) Mégis óvatosságnak kell itt lennünk. Egy lábjegyzet ugyanis nyomatékosan figyelmeztet bennünket, hogy a szóban forgó kijelentés – amellyel a metafizikai előfeltevés már valóban „az akarat **objektív** elvének” bizonyulna – egyelőre „posztulátum” csupán, és azt is jelzi, hogy „okait” (die Gründe dazu) a mű harmadik fejezetében találjuk meg. (IV 429, j.) Itt azonban Kant szó szerint már nem tér vissza a tételre. Az „okok” dolgában tehát, úgy látszik, véggépp csak találgatásokra vagyunk utalva. Az autonómia fundamentális ambivalenciája azonban kezünkbe adja a megfejtés kulcsát.

Valóban, a mű harmadik fejezete nem magyarázza ugyan meg, hogy miért képzei el minden eszes lény **önmagában való célként** a létezését, de fölhoz egy érvt, amelyből kiderül, hogy miért gondolja magát minden eszes lény, amelynek akarata, azaz gyakorlati esze van, szükségképpen **szabadnak**. Az érv így hangzik: „Lehetetlenség mármost olyan észet elgondolni, amely ítéleteiben tudatosan elfogadna máshonnan jövő irányítást, mert akkor a szubjektum nem eszének köszönhetné az ítéleőerő meghatározását, hanem egy ösztönzésnek [in dem Antriebe]. Az ész **önmagát szükségképpen elvei – idegen befolyásoktól mentes – szerzőjének [Urheberin] tekinti**; gyakorlati észként [...] következésképpen szabadnak kell tekintenie magát [...]” (IV 448; az én kiemelésem) Az eszes lény egyszerűen **eszének – már elméleti használatában is megmutatkozó – authenticitása miatt** gondolja magát szükségképpen szabadnak.

Ebből az elvből pedig valóban „levezethető az akarat minden törvénye”. Az autonómia státusz-ambivalenciája folytán ugyanis az erkölcsi törvények – mint Kant ezen a helyen külön is hangsúlyozza – „szétválaszthatatlanul össze vannak kapcsolva a szabadsággal” (IV 448, 6–7. sor). Így ez az elv „a legfelső gyakorlati alap”, amelyből „levezethető” az erkölcsi törvények univerzális érvényessége.

Az idézett érvtel zárul a műben „az erkölcsök metafizikája”. Ezzel ugyanis

teljesítette mindkét feladatát: miután előbb föltárta a kötelesség fogalmának eredetét, most azt is bebizonyította, hogy ha egyáltalán érvényes a kategorikus imperatívusz, akkor érvényessége (morális törvény alakjában) minden eszes lényre kiterjeszthető. „A tiszta gyakorlati ész kritikájának” amelybe Kant ezenel „átlép” – már nincs is egyéb dolga, mint kimutatni, hogy a kategorikus imperatívusz valóban érvényes az emberre. Igaz, e bizonyításnak útjában áll még az általunk jól ismert **circulus vitiosus**. De az említett érv birtokában már ez az akadály is könnyen elhárítható: „a tiszta gyakorlati ész kritikájának” nem is kell többet tennie, mint **felmutatni az emberben az eszes lényt**. S ehhez is elég az emberi észnek az **elméleti** használatában megnyilvánuló öntevékenységre (spontaneitására, authenticitására) hivatkoznia. Ennek azonban – a „transzcendentális appercepcióban” – **közvetlenül tudatában vagyunk**.

Úgy látszik tehát, hogy nem térhetünk ki az önként kínálkozó következtetés elől: Kant mégiscsak egyedül a morális törvény érvényességének igazolásával, a szabadság fogalmának – az ész authenticitásának, spontaneitásának közvetlen tudatára épített – dedukciójával „veti meg” az alapját „az erkölcsök metafizikájának”. Úgy látszik, így van – de hogyan függ össze ez a dedukció az emberi létezés önmagában való cél jellegének „szubjektív elvével”, amely ha elégségesnek nem is, de mindenképpen **szükségesnek** látszott az akarat „általános gyakorlati törvényének” megalapozásához, avagy – mert hiszen itt is erről volt szó! – a morális kötelezettség eredetének feltárásához? Az imént átugrottunk a „szubjektív elvtől” az „objektív elv” okaihoz; most azonban vissza is kell térnünk az ész authenticitásától az ember „célkitüntettségéhez”.

A szövegek itt már nem igazítanak el egyértelműen; de azért találunk még bennük egy-két újjelzőt. Az ész authenticitásában leltük meg az „észokot”, amelynél fogva minden eszes lény szabadnak gondolja magát – **tehát** egyszerűen önmagában való célként képzei el a létezését is. Kant azonban, mint láttuk, arra is fölhívja a figyelmünket, hogy ez az észok „**rám is érvényes**” (auch für mich gilt)! Az észok azonossága összekapcsolja a „szubjektív” és az „objektív elvet”.

De vajon az ész authenticitása munkál már abban is, hogy az ember a saját létezését szükségképpen önmagában való célként képzei el? Tehát már a boldogság keresésében is a szabadság tör utat – habár **tévtutat** – magának?

A következő meggondolás azt mutatja, hogy Kant az *Alapvetés*ben valóban így látja a dolgot. Mit is jelent az „önmagában való cél” jelleg? Magától értetődik ugyan, de Kant egy helyütt külön is megemlíti (IV 429, 31–33. sor), hogy nem önmagában való célként, hanem pusztá eszközként kezelem a másik embert, ha olyasmit teszek vele, ami neki magának nem célja. **Cselekvéssel ilyenkor az embert, „a célok szubjektumát”, egy cél pusztá objektumává degradálom**. S a szó teljes értelmében csak akkor kezelem őt önmagában való célként, ha céljait a **magam** céljainak tekintem. (IV 430, 24–27. sor) Csak ezáltal jöhet létre ugyanis az emberiség célközössége, amelyben **minden** ember „az összes cél

szubjektumává” válik. (Vö. IV 431, 13. sor és IV 437, 31. sor) Ezért az ember, akit „eszes természete” eleve „a célok szubjektumaként” tüntet ki, azáltal képzei el a létezését önmagában való célként, hogy „az összes lehetséges cél szubjektumának” tekinti magát. Ám hogy az ember, „a célok szubjektuma”, szükségképpen „az összes cél szubjektumának” tekinti magát, abban már nem egyszerűen eszének **célkitűző képessége**, hanem **inherens authenticitás-igénye** nyilvánul meg.

Valóban az ész authenticitásában találjuk meg tehát a közös „észokot”, amiért minden eszes lény szükségképpen szabadnak gondolja magát, és amiért az ember is szükségképpen önmagában való célként képzei el saját létezését.

Az *Alapvetés*ben tehát végül is az **ész** teremti meg az ember „célkitüntetett-ségének” és szabadságának ambivalens egységét. Az **emberi ész célkitűző képességének és authenticitás-igényének összetartozása folytán** jelenik meg a világban az emberrel együtt az érték. És az emberi ész célkitűző képességének és authenticitás-igényének **eredendő** összetartozása folytán tartozik össze egymással **származékosan** az ember természeti létezése és az emberiség „érfélföltti” létezésének lehetősége, a természet és a célok birodalma is. Ez az oka annak, hogy a fundamentális értékética az *Alapvetés*ben „a tiszta gyakorlati ész kritikájának” alakját ölti. Ha ugyanis az ész célkitűző képességében eleve ott lapang az authenticitás igénye, akkor az ember nem képzelheti el saját létezését önmagában való célként anélkül, hogy ne helyezkedhetnék már mindig is a szabadság „álláspontjára” — **nem lehet tehát teleologikus lény anélkül, hogy ne lenne képes a moralításra, sőt, hogy ne „füződnek” máris „érdék” hozzá.** Hiszen csak az emberiség célközösségében válhat „a célok szubjektuma” ténylegesen is „az összes cél szubjektumává”. Elég tehát felmutatni az emberi ész **inherens authenticitás-igényét**, hogy a szabadság fogalmának dedukciója egyszersmind lerakja „az erkölcsök metafizikájának”, vagyis **a konstitutív értékétikának a fundamentumát** is. De, mint láttuk, éppen ez az, amit „a tiszta gyakorlati ész kritikája” végez el az *Alapvetés*ben.

Ha tehát egyetlen szóval kellene megneveznünk — **átfogó egységében** — a kanti etika fundamentumát, e név így hangoznék: **é s z**.

De mit jelent az ész?

Az **autonómia** a döntés authenticitásának és az akarat általános törvényhozásának egységét jelentette. **Fundamentális** fogalmából azonban kiderült, hogy az **authenticitás—univerzalitás—nomotheticitás** egység a **racionális** autonómia kanti gondolatának megkülönböztető sajátossága. Ezek a jellemzők tehát az ész fogalmában tartoznak össze egymással.

A **szabadság** jelentését az autonómia státusz-ambivalenciája rögzítette. Ez hozzákötötte a szabadságot a morális törvényhez. A kapcsolatot azonban (mint „az erkölcsök metafizikáját” lezáró érv világosan megmutatta) ismét az **ész fo-**

galma teremtette meg. A státusz-ambivalencia tehát ugyancsak a **racionális** autonómia gondolatának megkülönböztető sajátossága. Az akarat „saját általános törvényhozása” (vagyis az „authenticitás–univerzalitás–nomotheticitás” együtt) így szintén az ész jelentése folytán esik egybe a **moralitással**.

Authenticitás, univerzalitás, nomotheticitás és moralitás – az ész jellemzői. Authenticitás és általános törvényhozás, szabadság és moralitás – az ész jelentése folytán esnek egybe egymással.

Az ész jelentésének szerkezetét az autonómia fundamentális ambivalenciája határozza meg. Ez kapcsolja hozzá a **morális ész**t a **teleologikus**hoz. Moralitás és teleológia nyilvánvalóan nem esik egybe az ész szerkezetében. **De célszerű összhang van köztük**. Az ész erkölcsi autonómiája ugyanis **kiteljesedése** teleológiájának. Hiszen „a célok szubjektuma” csak az autonóm emberiség célközösségében válhat „az összes cél szubjektumává”. Ezért is vezet át „az összes cél szubjektumának” fogalma az önmagában való cél formulájától az autonómia formulájához (IV 431).

Láttuk azonban, hogy az autonómia fundamentális ambivalenciáját – és ezzel a morális és a teleologikus ész célszerű összhangját is – az ész **inherens authenticitás-igénye** teremti meg. Minthogy ez éppúgy megnyilvánul az **elméleti** ész spontaneitásában és a **teleologikus** ész működésében, mint az **erkölcsi** ész autonómiájában, megkülönböztetem a döntés authenticitásától, amely egybeesik a moralitással. Minthogy továbbá már elméleti megnyilatkozásában is túlrendíti az ész-t a lehetséges tapasztalat világán, és az intelligibilis világba „helyezi” az embert (ld. IV 451–452), „**transzcendenciának**” nevezem.

A „**transzcendencia**” az ész egységes és átfogó **strukturális jellemzője**. Mint Kant az *Alapvetésben* kimutatja, ez teremti meg a teleologikus és a morális ész célszerű egységét. De, mint Kant az *Alapvetésben* – ha nem mutatja is ki, legalábbis előfeltételezi, **ez teremti meg egyúttal az elméleti és a gyakorlati ész célszerű egységét is**. (Kant mindenképpen előfeltételezi ezt – különben hogyan is építhetné a morális törvény dedukcióját az **elméleti** ész spontaneitására?) Ám éppen az elméleti és a gyakorlati észnek ezt a célszerű egységét nevezte *A tiszta ész kritikája* „teleologia rationis humanae”-nak. Ez pedig arról tanúskodik, hogy az ész „**transzcendenciájának**” gondolatával az **eredendő világrend teleologikus metafizikája** tér vissza – **kritikai alapokra helyezve** – „az erkölcsök metafizikájának alapvetésébe”.

Az ész tehát a kanti etika egységes és átfogó fundamentuma. De ebben az alapvetésben mégsem a felvilágosodás szelleme ölt testet, hanem (mint Gerhard Krüger nevezte) éppenséggel az ember „**észen és felvilágosodáson túli kötöttsége**” tárul föl. **A z ész-t ugyanis inherens transzcendenciájá teszi az etika fundamentumává**.

Ez a transzcendencia – amely az ész szerkezetében az authenticitás, univerzalitás és nomotheticitás közvetítésével átfogja a teleológiát és a moralitást, s

hozzáköti a szabadságot a jóhoz – a reménység arra, hogy az ember eszének autonómiájával végül is visszahelyezkedhet az eredendő létrendbe.

A szabadság és a személyiség
(„A gyakorlati ész kritikája”, 1788)

Az *Alapvetés*ben lerakott fundamentum egységesnek, tömörnek, szilárdnak látszik. Igaz, van még egy előfeltevés – az elméleti és a gyakorlati ész egysége –, amely további megalapozást igényel; és Kant utal is rá, hogy „A tiszta gyakorlati ész kritikájával” még **ki** kell **teljesítenie** művét (ld. IV 391).

Ám ha szemügyre vesszük, hogyan végzi el Kant néhány évvel később, *A gyakorlati ész kritikájában*, etikájának újraalapozását, meglepve tapasztaljuk, hogy az *Alapvetés*ben lerakott fundamentum időközben úgyszólván teljes terjedelmében **kettéhasadt**.

Az önszeretetet törvényhozása

Valóban, már az ész célkitűző képességének és authenticitás-igényének (teleológiájának és transzcendenciájának) összekapcsolása láttán is föltámadhatott volna bennünk a kétely: Vajon nem teheti-e magát „a célok szubjektuma” mások céljainak semmibevételével is „az összes cél szubjektumává”? Nem válik-e az ész, a hajlamok „idegen érdekének szolgálatában”, paradox módon, az akarat **heteronómiájának ágensévé**? Nem téved-e a szabadság tévútra, ha a boldogság keresésén keresztül tör utat magának? Egyszóval: vajon nem fordul-e át az ész authenticitás-igénye önmaga ellentétébe, ha a cselekvés **puszta célracionálisának** mezében lép föl?

A gyakorlati ész kritikája egyszerre éles kontúrokat ad ennek a bizonytalan, lappangó kételynek, és félreérthetetlenül igazolja megalapozottságát. Az emberben – mondja Kant a mű „hajtórúgókról” szóló fejezetének elején – érzéki természeténél fogva eleve benne lakozik a hajlandóság (Hang), hogy hajlamait (Neigungen) döntésének „legfelső gyakorlati feltételévé” emelje (IV 74, 35–36. sor), és – mintha csak az alkotná „egész valóját” („unser ganzes Selbst”) – a hajlamoknak kiszolgáltatott énjét („unser pathologisch bestimmbares Selbst”) tegye az akarat egyedüli meghatározójává. (V 74, 8–17. sor) És ez a hajlandóság – amit Kant itt **önszeretetnek** nevez – föltolhatja magát az akarat **törvényhozójává** is (ld. V 74, 15–19. sor), úgyhogy a morális törvénynek „ki kell zárnia” őt „a legfelső törvényhozásból” (V 74, 36–37. sor). Az ész kétségkívül megnyilatkozik ebben a hajlandóságban is, hiszen elvet és törvényt, akármilyen legyen is az, csak ő alkothat. Ámde „az önszeretet törvényhozásában” az ész **nomotheticitása heteronómiával, vagyis inauthenticitással** párosul.

Ezzel az ész autonómiájának szerkezete (authenticitás és általános törvényhozás egysége) **elveszíti átlátszóságát**. A *gyakorlati ész kritikájában* a morális ész ezért élesen szembekerül a pusztán-teleologikus rációval. Talán éppen emiatt tűnik el az eredetileg tervezett címből a „tisztá” jelző: a „kritika” szó itt, az első „észkritikával” való analógián túlmenően, hangsúlyozottan a **teleologikus ész kritikáját** jelenti (vö. az „Előszó” első soraival, V 3).

Fundamentális eltérésre bukkanunk tehát az *Alapvetés* és a *Kritika* között! Ez a fundamentális eltérés az oka annak, hogy *A gyakorlati ész kritikájában* a régi alapvetés kiteljesítése helyett egészen új alapvetést találunk.

Az új fundamentum: a személyiség

Nem mintha Kant a *Kritikában* akár csak jöttányit is engedne az ész „transzcendenciájához” fűzött reményeiből! Az embert moralitása változatlanul „törvényhozó tagjává” teszi – igaz, most már nem „a célok”, hanem – „az erkölcsök birodalmának” (V 82, 33–36. sor), és „az eszes lények világa” – a teleologikus cselekvések világának „**érezékfölötti**” formájaként – a *Kritika* szerint ugyanúgy **megvalósulhat**, mint az *Alapvetés* szerint. (Ld. V 43) Az ember továbbra is joggal remélheti – sőt, Isten létének posztulátumával ez a reménye most már bizonyos értelemben megalapozottá is válik –, hogy eszének autonómiája végül visszahelyezi őt „a teremtés” avagy „a célok rendjébe” (vö. V 130–132). És „a célok rendjében az ember (és vele együtt minden eszes lény)” a *Kritika* szerint is „**önmagában való cél**, vagyis sohasem használhatja őt senki (még Isten sem) pusztá eszközként, úgy, hogy ne lenne közben egyúttal cél is” (V 131). Ám az ok, amiből Kant az ember „**célkitüntettségét**” ezen a helyen származtatja, már világosan tükrözi a két mű mély különbségét. Az ember ugyanis most már nem azért önmagában való cél, mert ő „az összes lehetséges cél szubjektuma”, hanem azért, mert ő „**a szubjektuma a morális törvénynek**”, a morális törvény pedig „**önmagában valóan szent**” (V 131).

A *Kritikában* ugyanis a morális törvény az **egyedüli** bizonyossága az ész „transzcendenciájának”. Kant ugyan továbbra sem adja föl azt a meggyőződését, hogy a természet eleve „magasabb rendeltetéssel” adott ész az embernek (ld. V 61–62), csakhogy az ember „magasabb rendeltetéséről” most már egyes-egyedül a morális törvény tanúskodik. A teleologikus metafizika ezért **kritikai alapokra helyezve** – az ész célszerű egységének alakjában – **sem** játszik szerepet az etika új alapvetésében. Perspektíváját most már csakis **az emberi létezés etikai elemzése** nyitja meg.

Minthogy azonban a morális törvény az **egyedüli** bizonyossága az ész „transzcendenciájának”, **petitio principii** volna a morális törvény érvényességét az ész inherens authenticitás-igényére, spontaneitására hivatkozva igazolni. Ezért veti el a *Kritika* a morális törvény dedukcióját. A morális törvény így itt „mintegy

a tiszta ész faktuma” lesz (V 47; vö. V 91), amely nemcsak „az érzéki világ ada-
taiból”, hanem „az elméleti észhasználatból” sem magyarázható meg (V 43), és
most már egyedül „utal [Anzeige giebt] egy tiszta értelmi világra” (V 43).

E „faktum” lehetősége „megoldhatatlan probléma az emberi ész számára”
(V 72); de maga a „faktum” mégis **felmutatható**. A morális ész most – mint-
hogy nyilvánvalóan nem rejlik benne és nem bontakozik ki belőle – mintegy
kívülről tör be a teleologikus észbe: **visszaszorítja** a hajlamokat, **letöri** az önsze-
retet törvényhozását, **megalázza** és **megvetéssel sújtja** az emberben „a célok
szubjektumát” (V 73–75), ám az embert egyúttal egy olyan „érfélfölötti rend-
be” emeli, amely aláveti magának („unter sich hat”) „az összes cél egészét” (V
86–87). És a morális észnek ezek a „hatásai” **apriori módon felmutathatók** a
léleekben. (V 72, 27. sor)

Kant itt egyfajta „szubjektív” **dedukcióval** váltja föl a morális törvény –
immár lehetetlennek bizonyult – „objektív” dedukcióját. **Ezzel a „szubjektív”
dedukcióval „esik egybe” a „Kritiká”-ban az etika alapvetése**. Kant ugyanis a
„hatások” – kiváltképpen a **tisztelet** és a **lelküismeret** – elemzésével nem csu-
pán a morális törvény „faktumát” mutatja fel, hanem **feltárja az erkölcsi ész
törvényhozásának konstitutív következményeit** is.

Etikájának új fundamentumát is az **önmaga alapját konstituáló autonómia**
gondolatából kiindulva találja meg Kant. De az autonómia itt – bár megterem-
tője marad „az erkölcsök birodalmának” – eredetileg nem az eszes lények „ér-
zékfölötti” világának létrehozásával, hanem az ember „**időbeli létezésének” to-
talizációjával** nyilvánítja ki konstitutív erejét. Ezért is válik itt a kötelesség,
mint már idéztem, „minden moralitás **életelvévé** az emberben” (V 86). A köte-
lesség nyitja meg ugyanis a **morális „életvitel”** lehetőségét az ember létezésében.
(Vö. V 79, 18–19. sor) És ezért tartozhat össze itt a két világ az ember „élet-
egészében” (a terminushoz ld. V 9, j.).

S amikor Kant a *Kritiká*-ban újra fölteszi a kérdést, hogy mi a kötelesség
„eredete” és a személy értékének „gyökere”, a konstitutív etika itt is **funda-
mentális értéketikává** teljesedik ki. A feltárt eredeten: a **személyiségen** „alap-
szik” ugyanis az ember „célkitüntetettsége” (ld. V 87).

De mi a személyiség? Nem egyéb, mint az a **struktúra**, amely lehetővé teszi,
hogy a kötelesség – a morális életvitel megalapozásával – (nyitott) **egészt** for-
máljon az ember „időbeli létezéséből”. Ezt a struktúrát, amely nem csupán
„két világhoz tartozó” lényé teszi az embert, de össze is tartja a két világot az
„életegészben”, „szabadságának autonómiája” alakítja ki az ember létezésében.

A fundamentum tehát valóban új. Igaz, az ember „célkitüntetettsége” és az
értékek világa változatlanul az ész „transzcendenciájából” ered. De az ember
most már nem azért önmagában való cél, mert „a célok szubjektumaként” is
„intelligencia”, hanem mert „a morális törvény szubjektuma”: tehát azért, mert
„szabadságának autonómiájával” **letöri** önszeretetének törvényhozását és **meg-
vetéssel sújtja** magában a „célok szubjektumát”. Csak ezen az áron találhat rá

ugyanis „igazi valójára”, amely most már nem esik egybe „intelligibilis énjével”, hanem átfogja **létezésének időegészét** is: csak így lehet **személyiség**.

A *Kritika* a személyiség gondolatával átalakítja az **authenticitás** fogalmát: törli belőle a teleologikus, sőt, az elméleti ész spontaneitásával való rokonságot is. Ezzel oszlatja el azt a homályt, amely az önszeretet törvényhozásának felismerésével borult rá az autonómia szerkezetére. Kidolgozza a sajátosan etikai authenticitás fogalmát – de továbbra is megőrzi az autonómia ambivalens jelentőségességét. Az autentikus döntésnek ezért itt sincs önértéke.

Az ész moralitása azonban most már végképp maga konstituálja fundamentumát. A **circulus vitiosus** itt áttörhetetlennek bizonyul. Végérvényesen kiderül, hogy az **autonómia menthetetlenül „cirkuláris” szerkezetű**: „önmaga alapja”. Kant számára azonban a **tisztelet** és különösen a **lelkiismeret** megléte kétségbevonhatatlan bizonyosság arra, hogy az ész „transzcendenciája” képes fundamentumot teremteni magának az emberi létezésben.

A felelősség antinómiája

A személyiség átfogja az emberi létezés időegészét. Ámde „először” a hajlamok „tolulnak föl az emberben”, és a hajlamoknak kiszolgáltatott énünk jelenti be igényeit – méghozzá úgy, „mintha ezek volnának az elsők és az eredetiek” –, az önszeretet pedig, „minthogy természetes, és már a morális törvény előtt mocorog bennünk”, már mindig is elfoglalta az autentikus törvényhozás helyét. (Ld. V 74 és V 73) „A szabadság autonómiájának” ezért, miközben egy ponton „tiszteletet” követelve betör a természetes életbe, és a kötelesség gondolatával megnyitja a morális életvitelt, vissza is kell hatnia a személyiség múltjára. Ám minthogy a múlt „**már nincs hatalmában**” a cselekvő szubjektumnak (V 97), az ember itt autonómiájával sem tehet többet, mint hogy – szabadságának aktusaként **értelmezve**, ami történt – **felelősséget** vállal érte a lelkiismeret „törvényszéke” (V 89, 3. sor) előtt. Az „authentikus tekintet” – merthogy itt is „prothetikus konstitúcióról” van szó – utólag **belelátja** a szabadságot a természetes életbe. A lelkiismeret és még néhány rokon jelenség Kant számára egyértelműen tanúsítja is, hogy ez történik. (Ld. V 98)

Az autonómia ezért a *Kritikában* már **nemcsak a kötelesség elve, hanem a felelősségé is**. A kritikai etika a személyiség gondolatával **felelősség-etikává** mélyül el. A felelősség-etika kétségkívül kevesebb teret kap a *Kritikában*, mint a kötelesség pátoza, de azért világosan kibontakoznak a körvonalai „Az analitika kritikai megvilágítása” című fejezetből.

Nem véletlen azonban, hogy ebben a fejezetben Kant részletesen tárgyalja a szabadság és a „természeti mechanizmus” antinómiáját is. A lelkiismeret és a felelősség kanti elképzelésében ugyanis visszatér a spekulatív ész antinómiája, sőt, sajátosan **etikai** antinómiává alakul át. Az autentikus „tekintet” belelátja a

szabadságot a természetes életbe, és ezzel **bűnösséget konstituál**. Csak-hogy így a szabadságot a **rossz forrásává teszi!** A lelkiismeret és a felelősség a **morális törvényhez kötött szabadság megnyilvánulása**; ám a lelkiismeret törvénytörése a **rosszat**, amiért az ember felelősséget vállal, **ugyancsak a szabadság tettének** ítéli (még ha magyarázható is természetes okokkal), s így **megbontja az autonómia státusz-ambivalenciáját**.

Az etika kanti újraalapozása tehát végzetes antinómiát idéz föl. S ezzel minden **elméleti feltétel** együtt van már – a rosszra való természetadta „hajlandóságtól” a bűnösség autonóm vállalásáig –, amely „az emberi természetben lakozó gyökeres rossz” gondolatának megszületéséhez szükséges.

Amikor ez a gondolat majd megszületik, akkor a szabadság kanti fogalma **elveszíti átlátszóságát**, és ez megingatja az autonóm etika egész építményét.

A szabadság és a gyökeres rossz („A vallás a puszta ész határain belül”, 1793)

„A szabadság és az ész” – ez a cím, amely „az erkölcsök metafizikájának” egységes és teljes „alapvetését” fedi, azt jelzi, hogy az ész a kanti etika eredeti fundamentuma, mert az ember szabadsága, amely már puszta létezésében is önmagában való céllá és az értékek világának megteremtőjévé teszi őt, eszének **authenticitás-igényében** tárul föl.

„A szabadság és a személyiség” – ez a fogalompár az eredeti alapvetés megismétlésére utal, és felfedi a kanti etika új fundamentumát: azt fejezi ki, hogy az ember „célkitüntetettsége” személyiségében gyökerezik, és az ész autonómiája a személyiség megteremtése révén sarjasztja ki az emberi szabadságból az értékeket.

Ezzel azonban meg is szakad az analógia fonala. Az új cím – „A szabadság és a gyökeres rossz” – már nem jelöl meg újabb fundamentumot, hanem azt árulja el, hogy miért bizonyul végül „megismételhetetlennek” az etika kanti alapvetése.

Az eredeti fundamentum – a teleologikus és a morális ész célszerű egysége –, mint láttuk, **kettéhasadt**. Ezért ismételte meg Kant alapvetését. Eközben kibővítette etikájának építményét is: az új fundamentumra, a kötelesség-etika kiegészítéseképpen, felelősség-etikát emelt. **A felelősség azonban bűnösséget konstituál**. Az új alapvetésben ezért kezdettől fogva ott lappang a következtetés, amely megrendíti az önálló etika építményét: **nincs személyiség bűnösség nélkül**. És amikor Kant levonja ezt a következtetést, és számot vet az emberi létezés „eredendő” bűnösségével, kiderül, hogy a baj már nem orvosolható a régi módon: az autonóm etika kritikai alapvetése nem ismételhető meg többé. Nem az építmény fundamentuma hasad meg ugyanis, hanem úgyszólván **a talaj süllyed meg alatta**. Az emberi létezés talaja túlságosan laza ahhoz, hogy etikai

világépítményt lehetne rá emelni. Túlságosan laza, mert **már mindig is gyökeret vert belé a rossz.**

Ez a földmozgás akkor éri el az önálló etika építményét, amikor felszínre veti a történelem és az erkölcsiség mindaddig lappangó antinómiáját.

*Erkölciség és történelem: eredendő egységük
és értékdimenziójuk összeférhetetlensége*

Kant az emberi történelem célján és eredetén töprengve szembesül először a rossz problémájával. A történelem ugyanis – ismeri föl az 1780-as évek közepe táján – „végső soron és egészben véve bolondságból, gyermeki hiúságból, sőt ráadásul gyakran gyermekes gonoszszágból [Bosheit] és rombolási vágyból van [...] összeszőve” (Vid. 62; Idee, VIII 18). Igaz, ez a folyamat „a nem számára a rosszból [vom Schlechteren] a jó felé való **haladás**”; ám „nem ez az individuum számára” (Vid., 98; Anfang, VIII 115). Amint ugyanis „működni kezdett” az ész, és „bár gyenge volt, birokra kelt az állatiassággal s annak egész erejével, azonnal bajoknak [Übel], s ami még rosszabb, az ész kiművelődésével bűnöknek [Laster] kellett támadniok” (Anfang, 115; Vid., 98). „A természet története tehát a jóval kezdődik, mert **Isten műve, a szabadság története a rosszal [vom Bösen], mert emberi mű.**” (Uo.)

Úgy látszik tehát, hogy a történelem Kant szerint végképp a rossz uralma alatt áll. Tudjuk azonban *A tiszta ész kritikájának* kánon-fejezetéből, hogy mégiscsak „az ember történelme” az a régió, amelyben a gyakorlati ész eszméi „a tapasztalat lehetőségének elveivé” válhatnak, amelyben más szóval az ész végső célja – igaz, végtelen folyamatban – megvalósulásához közeledhet. Ez pedig nem kevesebbet jelent, mint hogy **a történelem a talaja és terepe az etikai konstitúciónak.**

A történelem tehát a kritikai gondolkodásban kezdettől fogva elválaszthatatlanul összetartozik az erkölcsiséggel. Mégpedig nem is csupán azért, mert az emberi nem csak a történelem összefolyamatában töltheti be morális rendeltetését, hanem még inkább azért, mert a történelem **eredete** – mint „Az emberi történelem feltehető kezdete” (1786) című tanulmány világosan mutatja – egybeesik az etika fundamentumával. **Az embernek ugyanis azért van történelme, mert szabadsága önmagában való céllá teszi őt.**

Az emberi történelem, olvassuk az említett értekezésben, akkor vette kezdetét, amikor az ész „felfogta (bár csupán homályosan), hogy az ember a természet tulajdonképpeni célja”. Ezzel az ember „olyan előjog tudatára ébredt, amelyet természeténél fogva minden állattal szemben élvezett, s ezeket ezentúl nem a teremtettségben való társaiként, hanem tetszőleges céljai elérését szolgáló, akaratára bízott eszközökként tekintette”. Egyúttal azt is megértette – „bár homályosan” –, „hogy ehhez hasonlót egyetlen embernek sem mondhat”, mert

az ember joggal lép fel azzal az igénnyel, hogy „ön maga cél [selbst Zweck zu sein], hogy mindenki más ekként becsülje, és sem ember, sem egyetlen más lény ne használja pusztán eszközként más célok eléréséhez”. Ez pedig máris „távoli előkészületet” jelentett „ama későbbi korlátozásokra, amelyeket utóbb az ész szabott az akarat számára a többi ember vonatkozásában [...]” (Vid., 96–97; Anfang, VIII 114)

Ebből az okfejtésből világosan kitűnik, hogy a történelem az erkölcsiséggel együtt ered az emberi szabadságból. Az ész – célkitűző képessége folytán – „véggépp az állatokkal való közösség fölé emeli” az embert. Ám egyúttal „egyenrangúvá” teszi őt nem is csupán minden más emberrel, hanem „akár magasabbrendű lényekkel is”, mert megvonja tőlük a jogot, hogy „tetszésük szerint rendelkezzenek” az emberrel. Ez pedig már „távoli előkészületet” jelent a morális észhasználatra. Az észnek ezzel a kettős föleszméléssel kezdődik a történelem. A történelem „A feltehető kezdet”-ben tehát éppúgy a teleologikus és a morális ész összetartozásából ered, mint az erkölcsiség az „Alapvetés”-ben. Erkölcsiség és történelem így egyforma eredetiséggel tartoznak hozzá az ember létezéséhez, és eredendő egységben vannak egymással.

Történelem és erkölcsiség között mindazonáltal kezdettől fogva antinómia feszül. A történelem talaja és terepe az etikai konstitúciónak, de nem több ennél. Magát a történelmet, természetesen, nem a jó akarat konstituálja. Az erkölcsi ész céljai csak a történelemben válhatnak valóra; ám a történelmet mégsem az erkölcsi ész, hanem a természet célszerűsége alakítja. És a természet olyan eszközöket használ céljának előmozdítására, amelyek „nem éppen szeretetre méltók”: „a társadalmiasodás hajlamától” elválaszthatatlan „társiatlan tulajdonságokat”, „az összeférhetetlenséget”, „a rosszakarón versengő hiúságot”, „a ki nem eléggő uralom- és bírvágyat”. (Vid., 66–67; Idee, VIII 20–21). A történelem így roppant lepárlókészülékhez hasonlítható, amely az erkölcsi rosszat, a természet végcéljának legfőbb előmozdítóját, az erkölcsi jó megvalósításának hajtóerejévé desztillálja. Csakhogy történelem és erkölcsiség, megvalósítás és konstitúció értékdimenziója ennek következtében végérvényesen összeegyeztethetetlenek bizonyul: a történelmet a rossz hajtja előre, és az erkölcsiség a jó megvalósításának dimenziójában a legjobb esetben is csak epifenomenon lehet, ha ugyan nem válik egyenesen „a haladás kerékkötőjévé”.

Ez az antinómia azonban mindaddig látens marad, amíg Kant a történelemhez és az erkölcsiséghez egyaránt a teleologikus világregend metafizikájának perspektívájából közelít. Mert amíg az emberiséget „a nyerseségből a kultúra irányába” mozditó „társiatlan társiaság” közvetlenül „egy bölcs Teremtő elrendezéséről” árulkodik, addig töretlenül megőrizhető a remény, hogy „az előrehaladott felvilágosodás” „a szenvedőlegesen kikényszerített összhangot társadalommá, s végül morális egésszé képes változtatni” (Vid., 67, 66; Idee, VIII 22, 21). Ám amikor meghasad a kanti etika eredeti fundamentuma (a teleologikus

és a morális ész egysége), és – ezzel szoros összefüggésben – „a teleologikus ítélőerő kritikája” lép az eredendő világrend metafizikájának helyébe, megváltozik a helyzet: az addig lappangó antinómia nyíltan felszínre tör. Ez a fordulat *A vallás a puszta ész határain belülben* következik be.

A történelem közreműködése a bűnben

Ebben a műben Kant élesen megkülönbözteti a **jogi** természeti állapottól az **etikai** természeti állapotot, és szembeállítja a politikai közösség fogalmával az **etikai közösség** eszméjét. (Vid., 229 skk.; R. i. d. G. d. b. V., VI 94 skk.) A történelem – amelynek „az általánosan jogszerű polgári társadalom” és az államok közti „világpolgári állapot” a végső célja – nem mozdítja ki az embert az etikai természeti állapotból. Ellenkezőleg, inkább akadályozza abban, hogy kilépjen belőle. Mert a „társiatlan tulajdonságok” – a történelem előrehajtó erői – Kant új felismerése szerint **gyökeresen megrontják** az embert. „**Ha** [az ember] **embe- rek között van**, az irigység, uralomvágy, bírvágy s az ezekhez kapcsolódó ellenséges hajlamok hamar lerohanják önmagában elégséges természetét, s még csak arra sincs szükség, hogy ezeket az embereket a rosszba már nyakig merült, bűnre csábító példaként gondoljuk el; hogy jelen vannak, hogy körülveszik és hogy emberek – már elégséges ahhoz, hogy kölcsönösen megrontsák egymás morális adottságát s gonosszá [böse] tegyék egymást” (Vid., 229; R. i. d. G. d. b. V., VI 93–94) – írja most Kant, és az emberi természetben lakozó gyökeres rossz „legbántóbb” tapasztalati bizonyítékait „a kultúra és a civilizáció bűneiből” – „titkos és nyílt ellenségeskedés mindenkivel szemben, aki idegen számunkra”; „a legbensőségesebb barátságban is jelenlevő titkos hamisság”; irigység, hálátlanság; káröröm – meríti, amelyek mind a történelem legfőbb hajtóerőire, a féltékenységre (Eifersucht) és a versengésre (Nebenbuhlerei, Wetteifer) „oltódnak rá”. (Ld. R. i. d. G. d. b. V., VI 27 és VI 33–34; Vid., 154 és 162–163) A kultúrának ezek a kétes értékű ösztönzői megrögzítik az embert az etikai természeti állapotban, azaz „a rossz szakadatlan támadásainak állapotában” (Vid., 232; R. i. d. G. d. b. V., VI 96–97). **A történelem így úgyszólván „cin- kosává” válik a rossznak.**

A „társiatlan tulajdonságok” ellen a jó akarat is tehetetlen. Az etikai természeti állapotban az emberek, „**még ha külön-külön jó is m i n d e g y i k ü k akarata**, nem lévén egyesítő principiumuk, akár ha a **Gonosz** eszközei volnának, egyenetlenkedésükkel eltávolodnak közös céljuktól, a Jótól [...]” (Vid., 232–233; R. i. d. G. d. b. V., VI 97; az első kiemelés tőlem származik). **Az etikai természeti állapot tehát megfosztja a jó akaratot konstitutív erejétől.**

Ez a felismerés felforgatja a kanti etikát. A döntés authenticitása elveszti törvényhozó erejét, s így az autonómia most már nem képes önerőből létrehoz-

ni „az eszes lények világát”. A legfőbb erkölcsi jó, olvassuk „nem érhető el az egyes személynek a maga morális tökéletességére való igyekezete által” (Vid., 234; R. i. d. G. d. b. V., VI 97). Az egyén kötelességei ezért végeredményben „**morális magánügyekké**” fokozódnak le. (Ld. R. i. d. G. d. b. V., VI 100; vö. Vid., 237) Új típusú kötelesség nyomul Kant gondolkodásának középpontjába: „az emberi nem önmagával szembeni kötelessége”. Az emberi **nem** kötelessége ugyanis kilépni az etikai természeti állapotból és megteremteni az etikai közösséget, „az erény birodalmát”. (Ld. Vid., 233–234; R. i. d. G. d. b. V., VI 97–98).

Éz a kötelesség azonban „fajtája és elve tekintetében különbözik minden más kötelességtől”, mert – a morális törvényekkel szöges ellentétben – „egy olyan egészen való munkálkodást ír elő, amelyről nem tudhatjuk, hogy egyáltalán hatalmunkban áll-e” (R. i. d. G. d. b. V., VI 98, Vid., 234). A morális törvények ezzel szemben mindig „arra vonatkoznak, amiről tudjuk, hogy hatalmunkban áll” (uo.). Mint láttuk, már *A gyakorlati ész kritikája* is kiterjesztette „a szabadság autonómiáját” arra, ami nem áll a cselekvő szubjektum hatalmában, mert a személyiség egysége azt követelte az embertől, hogy **vállalja a felelősséget** „természetes életéért”. De **kötelességei** ott még maradéktalanul hatalmában álltak az egyénnek. *A vallás a pusztá és határain belülben* azonban Kant arra a belátásra jut, hogy az embertől **legfőbb kötelessége** is olyasmit követel, ami talán nincs is hatalmában. Az embernek most már nemcsak saját „természetes életéért” kell felelősséget vállalnia, hanem viselnie kell a felelősséget **némeinek történelméért** is (ld. Vid. 108; Anfang, VIII 123 is), mert nem bízhat többé abban, hogy a természet teleológiája – **az eredendő világrend** – az ő közreműködése nélkül is kicsiholja az erkölcsi rosszból az erkölcsi jót. Nem elég tehát, ha csak „morális magánügyével” törődik, „az emberi nem ügyének egészét azonban – annak morális rendeltetését tekintve –” átengedi „egy magasabb bölcsességnek”. Ellenkezőleg, úgy kell cselekednie, „**mintha** minden őrajta múlt-nék”. (R. i. d. G. d. b. V., V 100–101; Vid., 237; az én kiemelésem) Az erkölcsi világrend megteremtése így az emberi nem végső céljából és reményéből együttal legfőbb kötelességévé válik. Ezáltal – mint a mű előszava hangsúlyozza – „a gyakorlati ész tágabb lesz a [morális] törvénynél” (Vid., 139, j.; R. i. d. G. d. b. V., VI 7, j.). Az **etika** ugyanis kénytelen – **erején felül** – **magára vállalni** azokat a **feladatokat**, amelyek korábban az **eredendő világrend teleologikus metafizikájára** hárultak.

Messze erején felül, mert, mint láttuk, most már nemcsak a legfőbb jó egésze (erény és boldogság összhangja), hanem a legfőbb erkölcsi jó („az erény birodalma”) is kívül esik a jó akarat hatókörén. „Az emberi nem önmagával szembeni kötelességének” ezért – éppen mivel olyasmit követel a cselekvőtől, ami talán nincs is hatalmában – „szüksége van egy másik eszme feltételezésére, nevezetesen egy magasabb morális lényére, akinek általános rendelkezése közös munkára egyesíti az egyének önmagukban elégtelen erőit” (Vid., 234; R. i. d.

G. d. b. V., VI 98). Ez a kötelesség így több, mint paradox, hiszen „*ratis essendi*”-jét – minden más kötelességgel szöges ellentétben – csak Isten létének feltételezése mellett helyezhetjük az emberi szabadságba. Ennek következménye, hogy „az erény birodalma” – amely a „célok”, illetve az „erkölcsök birodalmának” helyét foglalja el *A vallás a pusztá és határain belülben* – most már közvetlenül „Isten földi országát” („Reich Gottes auf Erden”) jelenti. A gyakorlati ész így valóban „tágabb lesz” a morális törvény-nél, hiszen ennek „*ratio essendi*”-je **egyes-egyedül** az emberi szabadság. Nemcsak a célkitűző képesség, hanem önmagában a morális törvény sem elégséges hordozója immár az ész „transzcendenciájának”. Az „érezékfölöttihez való továbblépés” feladata – mint a *Pályamű a metafizika haladásáról* címen összefoglalt töredékek (1793–1794) tanúsítják – mindinkább a **metafizikára** hárul. És e továbblépés „első lépcsőfoka” most már – *A gyakorlati ész kritikájával* ellentétben – nem a szabadságnak a morális törvény faktumára épített dedukciója, hanem a „teológia” (Vid., 402 és 393; Fortschritte, XX 305; vö. Fortschritte XX 295). Igaz, a metafizikát – minthogy „gyakorlati-dogmatikus” érvényű s ezért „*sub specie hominis*” jellegű⁶ – továbbra is a lehető legszorosabb kötelek fűzik az etikához. Kapcsolatuk mégis gyökeresen megváltozik. Az eredendő világrend teleologikus metafizikájának etikai **alapvetéséről** nem lehet szó többé. Azáltal ugyanis, hogy Isten létének posztulátumát az emberi nem legfőbb kötelességének előfeltételévé emeli, **az etika elveszti önállóságát**. Csak azon az áron vállalhatja át az eredendő világrend metafizikájának feladatait, hogy föladja különállását, és – egészen új típusú – **metafizikává alakul át**.

Ez az új metafizika – az eredendő világrend teleologikus metafizikájától eltérően – nem **ráépül** az emberi létezés etikai elemzésére, hanem **egybeesik** vele. Ám az eredendő világrend metafizikájának eltűnésével és a – mindvégig töredékben maradó – új metafizika megjelenésével párhuzamosan az emberi létezés etikai elemzése is funkcióváltozáson esik át. *A vallás a pusztá és határain belülben* Kant már nem a **jó** – a kötelesség és a méltóság – eredetét kutatja vele, hanem a **rosszét**. Minthogy az autonóm etika a történelem és az erkölcsi-ség antinómiájának felszínre kerülésével amúgy is elvesztette önállóságát, Kant már nem keres számára újabb fundamentumot, de megkísérli még **meggyökereztetni az erkölcsi személyiséget és a morális életvitelt az emberi létezésnek a rossztól fellazított talajában**. Ennek a kísérletnek lehetünk tanúi, ha megvizsgáljuk „az emberi természetben lakozó gyökeres rossz” fogalmát.

A bűn eredete

A bűn eredetét Kant „a rosszra való természetes hajlandóságban” („*natürlicher Hang zum Bösen*”) jelöli meg. Ez a hajlandóság, jelenti ki, „az emberre általánosan érvényes”, és „nemének karakterét” fejezi ki, amely megkülönbözteti őt „más lehetséges eszes lényektől” (Vid., 147; R. i. d. G. d. b. V., VI 21);

„ezt igazolja”, teszi hozzá, „az antropológiai vizsgálódás” (Vid., 152; R. i. d. G. d. b. V., VI 25). De milyen jellegű antropológiáról van itt szó? Semmi esetre sem azért tulajdonítunk az emberi nemnek természetes hajlandóságot a rosszra, szögezi le Kant, „mintha az ember nem-fogalmából kikövetkeztethető lenne e minőség”, „hanem mert tapasztalati ismereteink alapján nem ítéhetünk más-képp” (Vid., 161; R. i. d. G. d. b. V., VI 32). „Tapasztalati bizonyítékok” egész sora tanúsítja ugyanis, hogy „az emberi döntés szembeszegül a [morális] törvénnyel” (ld. R. i. d. G. d. b. V., VI 35; vö. Vid., 165); mint láttuk, ezek között is „a kultúra és a civilizáció bűnei” a „legbántóbbak”. Ez mégsem jelenti azt, hogy a Kant említette „antropológiai vizsgálódás” tisztán empirikus jellegű volna. Hogy miben is áll a rosszra való természetes hajlandóság, arról a tapasztalat már semmit sem mond: ezt tehát „a priori kell megismerni”, mégpedig „a rossz fogalmából, amennyiben e rossz a szabadság törvényei (a kötelező érvény [**Verbindlichkeit**] és a számonkérhetőség [**Zurechnungsfähigkeit**]) szerint lehetséges” (Vid., 165; R. i. d. G. d. b. V., VI 35; az én kiemelésem).

A **kötelező érvény** törvényével Kant nyilvánvalóan arra utal, hogy „a [morális] törvény ellenállhatatlanul az emberre kényszeríti magát” (Vid., 165; R. i. d. G. d. b. V., VI 36), s a rossz alapját így nem kereshetjük „a morális-törvényadó ész romlottságában” (mintegy a törvénnyel „lázado módon” szembeszegülő „gonosz észben”, amely „ördögi lénné” tenné az embert) (ld. Vid., 164–165; R. i. d. G. d. b. V., VI 35–36). Ámde nem kereshetjük a rossz alapját a természetes hajlamokban sem, mert azok „semmilyen közvetlen kapcsolatban sincsenek a rosszal”. (Uo.) Hogyan lehetséges akkor egyáltalán a rossz a szabadság törvényei szerint? Úgy, hogy az ember – bár mindkét ösztönzőerő hat rá – a morális törvényt **alárendeli** önszeretetének. (Vid., 166; R. i. d. G. d. b. V., VI 36) A hajtórugók „erkölcsi rendjének” e **megfordításában** („Umkehrung der Triebfedern [...] wider die sittliche Ordnung”) áll a morális rossz. (Uo.) Ezt nevezi Kant „a szív **eltévelyedettségének** [Verkehrtheit] s következményeit tekintve **gonosz szívnek**” (Vid., 167; R. i. d. G. d. b. V., VI 37).

Csak a **számonkérhetőség** törvényéből értjük meg azonban, hogy miért is kell a rosszra való pusztá természeti hajlandóságot máris rossznak (még hozzá gyökeres rossznak) ítélnünk. A **felelősség** természetéből fakad ugyanis, hogy a rosszra való természetes hajlandóságot is „saját **tettünként**” kell elkönyvelnünk: „lehet ugyan velünk született, de **nem szabad** olyanként elképzelnünk, hanem [...] csupán [...] az ember által **magára vontnak** gondolhatjuk” (Vid., 159 és 156; R. i. d. G. d. b. V., VI 31 és VI 29; kiemelések az eredetiben).

Az „antropológiai vizsgálódás” tehát „a szabadság törvényei” alapján értelmezi a tapasztalatok tanúbizonyságát. Amikor Kant úgy ítélt, hogy az emberi természetben benne lakozik a gyökeres rossz, nem **tényt** konstatál: állításának értelme valójában **etikai**. Ezért azt mondhatjuk, hogy „A vallás a pusztá ész háttárain belül”-ből kirajzolódó antropológia az emberi létezés **etikai** elemzésén alapszik.

Egyenes folytatása ez azoknak a vizsgálódásoknak, amelyeket *A gyakorlati ész kritikája* kezdeményezett.⁷ „Az analitika kritikai megvilágítása” című fejezetből már ott kirajzolódott a **felelősség antinómiája**. De minthogy még nem kapcsolódott össze „az önszeretet törvényhozására” való természetes „hajlandósággal”, feszültsége alig érződött. Ám amikor *A vallás a pusztá és határain belülben* megjelenik a gyökeres rossz gondolata, akkor ez a feszültség már valóssággal szétveti a szabadság kanti fogalmát. A kötelező érvény törvénye – amely azt mondja ki, hogy az erkölcsi hajtórugó ellenállhatatlanul rákényszeríti magát az emberre – továbbra is hozzáköti a szabadságot a morális törvényhez. A számonkérhetőség követelménye viszont eloldozza tőle: hogy felelősséget vállalhasunk a természetünkben lakozó gyökeres rosszért, el kell ismernünk, hogy az „a szabadságból ered” (Vid., 159, 168, vö. 152; R. i. d. G. d. b. V., VI 31, VI 38, vö. VI 25). Ám hogy miképpen lehet a rossz „természetes alapzata” („natürliche Grundlage”) „a szabadság aktusa”, „intelligibilis tette”, (ld. Vid., 174, 146 és 160; R. i. d. G. d. b. V., VI 43, VI 21 és VI 31) az teljességgel **fölfoghatatlan** (ld. Vid., 175; R. i. d. G. d. b. V., VI 43). A **bűn eredete így végül is „kifürkészhetetlennek” bizonyul.** (Ld. mindehhez a II. rész 39. jegyzetét is!)

A szabadság sohasem volt maradéktalanul fölfogható. Kant, mint említettem, már az *Alapvetés* „Zárómegjegyzés”-ében is arról beszélt, hogy az emberi ész a szabadság lehetőségének legfeljebb a **fölfoghatatlanságát** foghatja föl, s hozzátette, hogy ez a legtöbb, amit „joggal el lehet várni egy olyan filozófiától, amely elveivel egészen az emberi ész határáig hatol”. Ám amíg a gyökeres rossz gondolata föl nem merült, addig a szabadság – fölfoghatatlansága ellenére is – **egyértelmű** volt. Amint azonban *A vallás a pusztá és határain belülben* fölremlik az eshetőség, hogy a szabadság talán nemcsak a jóra, hanem a **rosszra** is „használható” (Vid., 159; R. i. d. G. d. b. V., VI 31, 12–13. sor), ez az **egyértelműség eltűnik**. Kant ugyan, mint már utaltam rá, továbbra is kitart amellett, hogy a morális törvénytől eloldozott szabadság merő képtelenség, ám ez most már csak azt bizonyítja, hogy **etikájának struktív fogalmai nem képesek megbirkózni az emberi természetben lakozó gyökeres rossz felismerésével**. Mint-hogy a számonkérhetőség törvénye azt kívánja, hogy az ember önmagát tekintse a „veleszületett” rossz „okának” („Urheber”) (ld. Vid., 147; R. i. d. G. d. b. V., VI 21) – vagyis végső soron döntésének **authenticitásából** eredeztesse **törvényellenes cselekedeteit** –, az **autonómia szerkezete végképp összezavarodik**. S **homály fedi az ész „transzcendenciáját”** is, mert az észnek most már **előfeltételnie** kell Isten létét, hogy „az érzékfölöttihez való továbblépésben” támaszkodhassék az autonómiára és a morális törvényre. Egyszóval: **az emberi természetben lakozó gyökeres rossz felfedezésével a kanti etika elveszti r a c i o n á l i s á t l á t s z ó s á g á t.**

De miben áll voltaképpen „az emberi szív gyökeres eltévelyedettsége”? Semmi esetre sem pusztán „az emberi természet ama fogyatékoságában [Gebrech-

lichkeit]”, „hogy nincs elég ereje elfogadott maximái követésére”: a gyökeres rossz ugyanis nem pusztá **gyengeség** (Schwäche). De nem merül ki a gyökeres rossz „a morális és immoralis hajtórugók összekeverésére való hajlandóságban” sem: az emberi szív eltévelyedettsége nem **tisztátalanság** (Unlauterkeit), hanem **gonoszság** (Bösartigkeit). Az emberi természet gonoszsága mindazonáltal – vallja Kant – nem **ördögi gonoszság** (Bosheit): az ember nem teszi a rosszat a **rossz kedvéért**. Mi hát a gyökeres rossz? Nem más, mondja Kant, mint „az emberi szív **álnoksága** [Tücke des menschlichen Herzens]”, amely arra indítja az embert, hogy a **törvényszegés** hiányát a **bűnösség** hiányának vegye, s így „saját jó vagy rossz érzülete tekintetében becsapja magát”; más szóval az a „**tisztességtelenség**” („Unredlichkeit”), hogy „önmagunkat rózsaszín ködön keresztül látjuk” (vö. Refl. 8103, XIX 646). „Innen származik”, teszi hozzá, „oly sok (magát lelkiismeretesnek tartó) ember lelki nyugalma [Gewissensruhe]”. S ez az „önmagunk megítélésében megnyilvánuló hamisság” (Refl. 8096, XIX 640) „bővül a továbbiakban” másokkal szemben tanúsított „hamissággá és mások megcsalásává”. Ez a hamisság **megfosztja az embert minden méltóságától** („Nichtwürdigkeit”; a magyar fordításban „alávalóság”). (Ld. Vid., 167–169 és 157–158; R. i. d. G. d. b. V., VI 38 és VI 29–30)

Kant egyik reflexiójában fontolóra veszi, hogy „vajon az **irigység** (mint gonoszság [Bosheit]) – ez eredeti ellenségességet jelent az emberek között [eine ursprüngliche Feindseligkeit unter Menschen] – az első és a gyűlöletes, vagy pedig a **hamisság**” (Refl. 8096, XIX 640). A fenti áttekintés azt mutatja, hogy a műben végül is a **hamisság** mellett döntött (még ha az irigység kétségkívül ott szerepel is az „ördögi bűnök” között). Vajon miért?

Úgy vélem, azért, mert az emberi természetben lakozó gyökeres rossz felismerésétől megtépázott és az emberi létezésben gyökértelessé vált etikára immár az a „gondolkodásmód” jelenti a legnagyobb veszélyt – még az „ördögi bűnöknel” is nagyobbat –, amely **elfedi az ember elől és jóleső feledésbe burkolja bűnösségét**, hogy – **méltóságáért cserébe** – a lelkiismeret hamis nyugalomával „ajándékozta meg” őt.

Kant ezt a gondolkodásmódot a legalitás és a moralitás megkülönböztetésének segítségével jellemzi: a szív gyökeres eltévelyedettsége, mondja, abban nyilvánul meg, hogy az ember „csupán a cselekedetnek a törvénnyel való összhangját tartja szem előtt”, s ha az nem bomlik meg, „nem nyugtalankodik érzülete tekintetében, ellenkezőleg, azt a törvény színe előtt igazoltnak látja” (Vid., 168; R. i. d. G. d. b. V., VI 37, VI 38). Ám a kötelesség-etikának e régi vezérmotívuma most új értelmet kap. Az immár „**morális magánügyé**” **degradálódott kötelesség pátozát a bűnösség vállalásának éthosza váltja föl**.⁸

Hogyan lehetséges igent mondani a világteremtésre?

A kanti etika *A vallás a pusztá és határain belülben* metafizikává alakul át. Nem azért, mintha Kant valamiféle „malum metaphysicum”-ban – az ember korlátaiban avagy végességében – jelölné meg a bűn eredetét.⁹ Erről szó sincs. „A rossz” – jelenti ki teljes egyértelműséggel – „csak a morális rosszból származhatik (nem pedig természetünk pusztá korlátaiból)” (Vid., 175; R. i. d. G. d. b. V., VI 43) – még ha így kifürkészhetetlenné válik is az eredete. Talán ezzel függ össze az is, hogy az új mű nem „v é g e s eszes lényként” emlegeti az embert (mint *A gyakorlati ész kritikája*), hanem „eszes v i l á g lényként”. Hiszen nem a végesség, hanem a világ a „cinkosa” a rossznak.

Nem ezért alakul át tehát az etika *A vallás a pusztá és határain belülben* metafizikává, hanem mert – gyökeresen új – metafizikai kérdésre válaszol. Vajon igent mondhat-e „az eszes világlény” egy olyan világra, amelyben már nem feltételezhet eredendő rendet? Ha „eltűnődik a gondolon (amit nehezen kerülhet el), hogy milyen világot is **teremtene** a gyakorlati észtól vezetettve” – vajon akarni fogja-e akkor, „**hogya egyáltalán l é t e z z é k világ?**” (Vid., 137; R. i. d. G. d. b. V., VI 5; az én kiemelésem) A válasz: igen. Ha valóban a gyakorlati ész – mégpedig a morális törvénynél immár „tágabbá” vált gyakorlati ész – vezérli, akkor igent fog mondani a világteremtésre. „Az isteni végzés tárgyává és a teremtés céljává” ugyanis „egyedül a maga teljes **morális tökéletességéhez** emelkedett emberiség teheti a világot” (Vid., 192; R. i. d. G. d. b. V., VI 60), de az emberiség „Isten földi országának” közeledésével – a gyökeres rossz ellenére is – valóban fölemelkedhet a maga teljes morális tökéletességéhez.

Az új, még éppen csak felderengő metafizikai kérdésre – „Miért is van egyáltalán világ?” – Kant „megtépázott” etikájával is érvényes választ tud adni. De a válasz pusztá ténye is elárulja, hogy a kétely első szikrája már fellobbant benne.

BEFEJEZÉS

Az autonóm etika abból a felismerésből született, hogy a szabadsága a világnak, hanem az ember kezében. Míg új a remény, hogy a világot teremtő Isten az isteni teremtés hierarchián létrondjába, az autonómia előtt megállított a hiányból és etikai világegyetemet emelhetett a metafizika romjain. Amint ez a sorozat elöbbent, szétfordított a világot.

Lérend és autonómia kapcsolata rituális. Amíg állásható rend tartja össze a világot, ezért nem az autonómiának. Amikor a lét eredendő rendje visszatér az ember tekintete elől, de nyomait még otthagya a világot elrendelő új tudás; akkor kibontakozik az autonómia teremtő ereje. Ez az autonómia világot „szétválasztja pillanatra”. Amint amint a lérend utolsó nyoma is kivesznek a világból, az autonómia is elveszti világrendet alkotó képességét. Még, amíg van ereje „visszatérni a bűn nevét”¹⁸, addig megírni a világot „negatív lenyomat”.

Zárójegyzék

Az autonóm etika világegyeteme végül is szétfordított, és a konstatív élethelyzet alapvetően megváltoztatott bizonyos. Ezt maga tartja föl az életet, amelynek szabadság tudására áll; az eredendő világrend hiányát, a titkát és az emberiség megismerhetőségét, a meggyökeresedett rossz művelését. Az autonóm etika alapvetően munkálkodik egyre mélyebbre és az „első világot” megismerés felé, hogy végül, a külsőleg eredeti és a mélyleg gyökere föl, az autonómia fundamentuma helyett a rossz „természetes megismerés” helyére kerüljön. Amint még az a viszonyok között, „a rossz való természetes hajlandóság” alakjában a fundamentumát vesztett autonómia újratér megírni (újraír idegen) „alapzatot”, amelyen – ha világegyetemet megírni az a csodát is is – még megvetheti a lábat. És ez valójában a legfőbb, amit megírni lehetünk el egy újvilág felől, amely egészen az új életkérdés felé.

Az autonóm etika abból a felismerésből vétetett, hogy a rend nem eredendő adottsága a világnak, hanem az ember kezeműve. Míg élt a remény, hogy e mű terve bele van írva az isteni teremtés ismeretlen létrendjébe, az autonómia erőt meríthetett a hiányból, és etikai világépítményt emelhetett a metafizika romjain. Amint ez a remény ellobbant, széttöredezett a mű is.

Létrend és autonómia kapcsolata antinómikus. Amíg átlátható rend tartja össze a világot, nincs tere az autonómiának. Amikor a lét eredendő rendje visszahúzódik az ember tekintete elől, de nyomait még otthagyja a világot elrendező ész mélyén, akkor kibontakozik az autonómia teremtő ereje. **Ez az autonóm világetika „történelmi pillanata”**. Ám amint a létrend utolsó nyomai is kivesznek a világból, az autonómia is elveszti világrendet alkotó képességét. Mégis, amíg van ereje „visszaadni a bűn nevét”¹⁰, addig megőrzi a világetika „negatív lenyomatát”.

Zárásmegjegyzés

Az autonóm etika világépítménye végül is széttöredezik, és a konstitutív értéketika alapvetése megismételhetetlennek bizonyul. Kant maga tárja föl az okokat, amelyek kísérletét kudarcra ítélik: az eredendő világrend hiányát, a történelem és az erkölcsiség összeférhetetlenségét, a meggyökeresedett rossz univerzalizitását. Az autonóm etika alapvetésén munkálkodva egyre mélyebbre ás az „eszés világlény” létezésének talajában, hogy végül, a kötelesség eredetén és a méltóság gyökerén túl, az autonómia fundamentuma helyett a rossz „természetes alapzatára” bukkanjon benne. Ám még ezt is visszaperli a természettől: „a rosszra való természetes hajlandóság” alakjában **a fundamentumát veszett autonómia teremt magának (immár idegen) „alapot”**, amelyen – ha világépítményt már nem emelhet is rá – még megvetheti a lábát. És ez valóban a legtöbb, amit joggal várhatunk el egy olyan filozófiától, amely egészen az ész lhatáráig hatol.

Jegyzetek

Bevezetés

- 1 A. Schopenhauer: *Die Welt als Wille und Vorstellung*. Deutsche Buchgemeinschaft, Berlin é. n., 547. o.
- 2 E. Cassirer: *Kants Leben und Lehre; Immanuel Kants Werke*, hrsg. von E. Cassirer, XI. köt., Bruno Cassirer, Berlin 1923, 262 sk. o.
- 3 A hivatkozás módjáról ld. a *Rövidítéseket*, a kötet végén!
- 4 G. Krüger: *Philosophie und Moral in der Kantischen Kritik*, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1967² (1931¹), 6. o.: „A kritikának tehát a metafizika morális alapvetése a célja [...]”
- 5 *Davoser Disputation zwischen Ernst Cassirer und Martin Heidegger* in: M. Heidegger: *Kant und das Problem der Metaphysik*, Vittorio Klostermann, Frankfurt/M. 1973⁴ (1929¹), 248. o. – A davosi vita tanulmányozásához hasznos adalékokkal szolgál az Ernst Cassirer–Martin Heidegger: *Débat sur le Kantisme et la philosophie (Davos, mars 1929) et autres textes de 1929–1931* (Beauchesne, Paris 1972) című francia nyelvű kötet is.
- 6 *Davoser Disputation...*, i. k., 249–250. o.
- 7 *Uo.*, 248. o.
- 8 *Uo.*
- 9 *Uo.*
- 10 Ld. M. Heidegger: *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft; Gesamtausgabe*, 25. köt., Vittorio Klostermann, Frankfurt/M. 1977
- 11 *Davoser Disputation...*, i. k., 251. o.
- 12 *Uo.*
- 13 Vö. M. Heidegger: *Kant und das Problem der Metaphysik*, i. k., 20. o. és *passim*.
- 14 *Uo.*, különösen 210 skk. o.
- 15 *Davoser Disputation...*, i. k., 251. o.
- 16 *Uo.*
- 17 *Uo.*
- 18 *Uo.*
- 19 *Uo.*, az én kiemeléseim – Hasonló kiindulópontból közelít Heidegger a kritikai etikához az emberi szabadság lényegéről szóló, 1930-ban elhangzott előadásainak utolsó részében is. Itt főként a morális törvény faktum-jellegének kanti gondolatát elemzi – szoros összefüggésben a személyiség és a felelősség fogalmával. (Ld. *Vom Wesen der menschlichen Freiheit; Gesamtausgabe*, 31. köt., Vittorio Klostermann, Frankfurt/M. 1982, 260–297. o.)
- 20 *A Kant und das Problem der Metaphysik*ben Heidegger ezt azzal igyekszik bizonyítani, hogy a „tisztelet” kanti fogalmában felmutatja a „transzcendentális képzelőerő” jellegzetes struktúráját, amelyben elemzése szerint az ember végessége fejeződik ki (ld. 30. §. i. k., 150 skk. o.). – Bár a *Kant und das Problem der Metaphysik* elemzéseire a tobiakban nem támaszkodom, és sok mindenben nem is osztom a könyv álláspontját, mégis meg kell jegyezni, hogy e mű megközelítésmódját, és módszerét, Heidegger tiszteletteljes „gondolkodói konfrontációját” Kant főművével, kutatásaim során mindvégig utólrhetetlen mintaképnek tekintettem.
- 21 G. Martin: *Immanuel Kant, Ontologie und Wissenschaftstheorie*, Walter de Gruyter, Berlin 1969⁴ (1951¹), 224. o.

Jegyzetek az I. részhez

- 1 Gottfried Martin, idézett könyvében, részletesen kimutatja például, hogy milyen szorosan kapcsolódik *A tiszta ész kritikája* „a régiek transzcendentálfilozófiájához” (vö. Kr. d. r. V., B 113).
- 2 F. Alquié: *La critique kantienne de la métaphysique*, Presses Universitaires de France, Paris 1968, 8. o.
- 3 Szophoklész: *Oidipusz tyrannosz*, 362. és 366. sk. sor. Babits Mihály fordításában:
 „Azt mondom: a gyilkos, akit kutatsz, te vagy!”
 és
 „Azt mondom, hogy azokhoz, akiket szeretsz,
 rút viszony köt, s nem sejtéd, mily mocsárban élsz.”
- 4 K. Reinhardt: *Sophokles*, Vittorio Klostermann, Frankfurt/M. 1947³ (1933¹), 107. o.: „der gewaltsame Enthüller”. – Reinhardt „a látszat tragédiájaként” értelmezi az *Oidipusz királyt*: „Az 'Oidipusz' távolról sem nevezhető – megkülönböztetésül más görög tragédiáktól – az emberi sors tragédiájának, még ha oly sokáig annak mintapéldáját látták is benne, miközben a 'sorshoz' mindig a 'szabadságot', méghozzá a 'felemelő' szabadságot kellett hozzáérteni; az 'Oidipusz' valójában – más görög tragédiáktól eltérően – sokkal inkább az emberi látszat tragédiája, ahol is a látszathoz a létet kell hozzáérteni, mint ahogyan Parmenidésznél a 'doxa'-hoz az 'alétheia'-t.” (*I. m.*, 108. o.)
- 5 Reinhardt, mint az előző jegyzetből is kitűnik, mély rokonságot állapít meg Parmenidész és Szophoklész között. Hérakleitosz és Szophoklész között viszont Hermann Fränkel von meggyőzően párhuzamot nagy összefoglaló művében (*Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums. Eine Geschichte der griechischen Epik, Lyrik und Prosa bis zur Mitte des fünften Jahrhunderts*, C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, München 1962² (1951¹) 452. sk. o.) – Figyelemre méltó, hogy E. R. Dodds a görögségnek a „szégyenkultúráról” a „bűnkultúrára” való áttérését vizsgálva úgy vélekedik, hogy Szophoklész gondolkodása szinte teljes egészében az archaikus korhoz tartozik még, Aiszkhylosz világlátása viszont inkább az új korszak előhírnöke. (Ld. *The Greeks and the Irrational*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles 1951, 50. o., 1. j.)
- 6 A kifejezést, mint ismeretes, Lukács György használja *A regény elméletében*.
- 7 Vö. K. Reinhardt: *Die Ilias und ihr Dichter*, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1961, 28. o. – Ld. még B. Snell: *Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen*, Claassen Verlag, Hamburg 1955³, 50. o.
- 8 Ld. H. Fränkel: *i. m.*, 148 skk. és 200 skk. o.
 – Fränkel szerint a legkorábbi görög líra az ember „efemer” jellegének élményéből táplálkozik. Az „efemer” jelleg nem mulandóságot, hanem kiszolgáltatottságot jelent. Az embernek nincs semmiféle „szubsztanciális magva”, „benső enje”, „karaktere”, amit szembeszegezhetne a „nap”, a körülmények változékonyságával. Nincs „sorsa” sem; egész lényé abban sűrűsödik össze, ami éri őt. Az ember így tehetetlenül vergődik a „pathosz” végtelen átcsapásai között. Magát a „nooszt” is a változó körülmények formálják. Ez az élmény a létalapja a lírai költészetnek az archaikus kor elején, s ez teszi sikserűvé a korai líra világát. Érzés és esemény, testi megrázkódtatás és lelki megrendülés, pathosz és isteni epiphaneia ebben a költészetben nem különül el egymástól. Hiányzik a mélység, az intenzitás dimenziója. Ám a korai görög lírában az ember éppoly kevéssé hasonlik meg önmagával és világával, mint az eposzban.
- 9 A „physzisz” ekkoriban nem „a természetet” jelentette, szembeállítva a „nomosz”, az emberi szokások és társadalmi intéstíciók világával: ezt az értelmet majd csak a szofisták fejezik ki a szóval. Az archaikus kor gondolkodói másrészt nem is „a dolgok természetét” értették „physzisz”-en, megkülönböztetésül a számunkra adódó jelenségektől

- (ta phainomena): ezt a fogalmat majd csak Platón alkotja meg a szofista Prótagorasz tételével vitatkozva (Ld. Kratyl. 385 e – 387 a).
- 10 Vö. H. Diels – W. Kranz: *Fragmente der Vorsokratiker*, Weidmannsche Verlagsbuchhandlung, Berlin 1956⁸ (a továbbiakban: D–K), 22 (Herakleitos), B 114.
- 11 Vö. H. Fränkel, i. m., 294. o. – A „physzisz” fogalmáról ld. még M. Heidegger: *Heraklit; Gesamtausgabe*, 55. köt., Vittorio Klostermann, Frankfurt/M. 1979, 86 skk. és 101. skk. o.; vö. „Der Spruch des Anaximander”, *Holzwege*, Vittorio Klostermann, Frankfurt/M. 1980⁶ (1950¹), 326 sk. o.
- 12 D–K, 22 (Herakleitos), B 112. (Kerényi K. ford.) – Az „alétheia” parmenidészi–herakleitoszi–szophoklészi tradícióját – bár nem egymástól függetlenül, de egészen eltérő eszközökkel – Reinhardt és Heidegger kísérte meg rekonstruálni. Heidegger először a *Sein und Zeitben* (44. §, Max Niemeyer, Tübingen 1979¹⁵ (1927¹), 212 sk., 219., 222 sk. o.) vázolta interpretációját, hivatkozva Reinhardt korábbi (1916-ban megjelent) munkájára, a *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie. Einführung in die Metaphysik* címen kiadott előadásában később – Reinhardt akkoriban megjelent Szophoklész-könyvének hatására – Szophoklészt is bevonta értelmezésébe. (Ld. *Einf. in die Metaph.*, Max Niemeyer, Tübingen 1966³ (1953¹), 112 skk. és 81 skk. o.; Reinhardt Szophoklész-könyvének értékelése: „[...] az *Oidipusz tyrannosz*nak 'a látszat tragédiájaként' való értelmezése nagyszerű teljesítmény”, 82. o.) – A *Platons Lehre von der Wahrheitben* Heidegger, a barlanghasonlatot elemezve, azt igyekszik kimutatni, hogy bár Platón gondolkodása őrzi még az „alétheia” eredeti koncepciójának nyomait, művei egyben hiteles dokumentumai már annak az átalakulásnak is, amelyből lassanként kibontakozik az európai gondolkodásban azóta mérvadóvá vált „modern” igazságfogalom, a „veritas est adaequatio intellectus et rei”. Heidegger szerint Platónnál az „alétheia” a léthez tartozik, ám mivel a lét lényege az ő számára az „idea”, „az alétheia az idea járma alá hajol” („Platons Lehre”, *Wegmarken*, Max Niemeyer, Tübingen 1967, 136. o.). A járom-metaphora egyébként az *Állam* egyik helyére (Polit. 508 a) utal.
- 13 Platón: Apol. 23 a. (Devecseri G. ford.)
- 14 Vö. Platón: Symp. 202 c–d.
- 15 Ld. pl. Platón: Gorg. 467 c; Symp. 205 e – 206 a; Phileb. 20 d stb.
- 16 Platón: Polit. 505 d–e.
- 17 Platón: Symp. 201 a és *passim*.
- 18 Platón: Symp. 203 a: „Theosz de anthrópó ú mignytai [...]”
- 19 Platón: Apol. 21 d. (Devecseri G. ford.)
- 20 Vö. *uo.*, 36 b.
- 21 *Uo.*, 22 c.
- 22 Platón: Gorg. 468 b.
- 23 Vö. K. Reinhardt: *Platons Mythen*, Verlag Friedrich Cohen, Bonn 1927, 24. o.: „ins Hohle stösst”.
- 24 Reinhardt így ír a szókratészi autonómiáról: „Szókratész – önálló, független törvény az államban, amely különbözik az állam törvényeitől, mégpedig nemcsak azoktól, amelyek akkoriban voltak érvényben, és amelyekkel visszaéltek, hanem e törvények fajtájától is: új szintű törvény.” (I. m., a *Vermächtnis der Antike. Gesammelte Essays zur Philosophie und Geschichtsschreibung*, hrsg. von Carl Becker, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1960 c. posztumusz gyűjteményes kötet 225. o.-án.) – Ld. még R. Guardini: *Der Tod des Sokrates*, Francke, Bern 1945, 57. o. – Kétségtelenül igaz azonban, hogy Platón „sem tudja teoretikus módon kielégítően megalapozni az etikai cselekvés sine qua nonjának, az autonóm személyiségnek fogalmát”. (Steiger Kornél utószava a *Sztoikus etikai antológiához*, Gondolat 1983, 507. o.)
- 25 Platón: Phaidr. 249 c: „ex anthrópinón szpúdaszmatón”.
- 26 „Tehát nem azt kell nagyon megfontolnunk, kedvesem, mit mond majd rólunk a tömeg,

- hanem hogy mit mond az az egy, aki ért az igazságossághoz és igazságtalansághoz [peritón dikaión kai adikón], és mit mond maga az igazság [alétheia]” – olvassuk már a *Kritón*-ban is.
- 27 Platón: Polit. 505 e. – Szabó Miklós fordítását követem itt, noha az nem szó szerint adja vissza, hanem értelmezi az eredetét. (Az eredetiben ez áll: „sejtven, hogy valami”; és: „nem képes kellőképpen megragadni, hogy micsoda”). Úgy vélem azonban, hogy Szabó Miklós értelmezése helyes.
- 28 „Platón mítoszai a 'lélek' mítoszai” – ez Reinhardt többször idézett Platón-tanulmányának alapgondolata. Reinhardt megkísérli kimutatni, hogy az állam keletkezéséről és pusztulásáról, a világ körforgásának megfordulásáról vagy a mindenség megalkotásáról szóló platóni mítoszokban is a lélek „tágul ki” polisszá és kozmosszá. (Ld. „Platons Mythen”, *Vermächtnis der Antike*, i. k., 227. o.) A platóni mítoszok korábbi értelmezéseinek vezérfonalául a mítosz és a logosz szembeállítását szolgált. Az értelmezők ezért rendszerint pusztá **faute de mieux**nek tekintették a platóni mítoszt. Még Perceval Frutiger is úgy véli – pedig az ő könyve valamivel későbbi, mint Reinhardté –, hogy a mítosznak Platónnál csak „az emberi szellem gyengesége miatt” kell részint **szemléltetnie**, részint **kiegészítenie** a logoszt. (Ld. *Les mythes de Platon. Etude philosophique et littéraire*, Alcan, Paris 1930, 224. o.) Reinhardt volt az első, aki a platóni mítoszból többet látott pusztá **Notbehelfnél**. Ő szakított először a logosz és a mítosz szembeállításával, és ennek helyére a lélek és a mítosz **összetartozásának** gondolatát állította. – Reinhardt értelmezését később Walter Hirsch próbálta meg elmélyíteni. Hirsch főként – hogy úgy mondjam – a platóni lélekfogalom „mítoszképző magvát” kutatta. Bár könyve invenciózus és merész, annyira a „lét igazságáról” szóló heideggeri elgondolások bűvkörében mozog, hogy helyenként még a nyilvánvaló anakronizmusoktól sem riad vissza. A platóni mítosz csíráját például végül is a lélek „történetiségében” fedezi föl (ld. *Platons Weg zum Mythos*, Walter de Gruyter, Berlin – New York 1971, 243. o.).
- 29 Ld. Arisztotelész: Met. XII. könyv 7. és 10. feje.
- 30 Platón: Polit. 509 b. – Vö. E. Hoffmann: *Platon. Einführung in sein Philosophieren*, Rowohlt, Hamburg 1961² (1950¹), 39. o.: „Mindennek, ami 'van', csak annyiban van léte, amennyiben részesedik a jóból.”
- 31 Platón: Soph. 249 a.
- 32 *Uo.*, 248 e – 249 b.
- 33 *Uo.*, 244 a.
- 34 Vö. O. Wichmann: *Platon. Ideelle Gesamtdarstellung und Studienwerk*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1966, 398. o.: „[...] az alapvető létkérdésre, ahogyan azt föltette magának [...], Platón nem tért vissza többé.”
- 35 A **khóriszmosz** és a **methexisz** problémáját kitűnően exponálja Gottfried Martin *Platons Ideenlehre* c. könyvében (Walter de Gruyter, Berlin – New York 1973, 13. és 14. §, 157–174. o.).
- 36 Paul Natorp a századelőn úgy vélte, hogy Platónnak öregkori műveiben sikerül megszabadulnia a „kettéválás” apóriáitól. *Platons Ideenlehre* (Dürr'sche Buchhandlung, Leipzig 1903) c. munkájában megpróbálta részletesen kimutatni, hogy az **idea** a *Parmenidész*-ben és a *Szofistában* az – immár a *Theaitétosz* óta a tudat egységként fölfogott – lélek számára immanens „gondolati formává” alakul át, a lét pedig egyszerűen az ideák, vagyis a „kategorialis formák” összefonódásának korrelátumaként határozódik meg. (Ld. i. k., 109., 283. és 285. o.) A „dialektikus dialógusoknak” erre az értelmezésre támaszkodva azután egyetlen egyenesvonalú **fejldési láncre** fűzte föl az egész ideatant. Valósággal rendet teremtett Platón életművében. A görög filozófus „fejldését” a **transzcendentális idealizmushoz** vezető útként fogta föl. Úgy vélekedett, hogy Platón a *Theaitétoszban*, a *Phaidónban*, a *Lakomában* és az *Államban* „lépésről lépésre

- közelebb jutott ahhoz, hogy leküzdje a **transzcendenst** a **transzcendentális** javára, és a *Parmenidész*-ben végérvényesen sikerült is elérnie ezt.” (*I. m.*, 86. o.; az én kiemeléseim.) Natorp műelemzéseinek éleselméjűségét az újabb szakirodalom is elismeri. Ernst Hoffmann már idézett előadásában (i. k., 89. o.) például így emlékezik meg a marburgi gondolkodóról: „Mindenekelőtt Natorp nevét említtem. Való igaz, hogy Platónja némiképpen Kant-szerűen fest, és Kantja némileg marburgiasan – mégis el kell ismernünk, hogy ebben az egész irodalomban nincs még egy olyan mélyreható elemzés, mint Natorp okfejtése a platóni 'Parmenidész'-ről.” Ma már mégsem kétséges, hogy Natorp egészében véve elvétette Platón öregkori műveinek valódi intencióját. Platón valójában **mindvégig** kitartott a lét és a levés szigorú kettéválasztása mellett. Timaios első szava – miután segítségül hívta az isteneket – így hangzik: „először a következőket kell szétválasztanunk: mi az örökké létező, aminek nincs keletkezése, és mi az, ami örökké keletkezőben van, és sohasem létezik” (Tim. 27 d). Akármilyen súlyos apóriákba sodorja is a „kettéválás” tana a dialektikát, érinthetetlen Platón számára, mert korának lényegéről szóló tudás fejeződik ki benne.
- 37 Vö. Platón: Phaidón 115 e: „[...] amit nem helyesen mond az ember, az nem csupán magában véve hibás, hanem árt a lelkeknek is.” – Ld. még K. Reinhardt: „Platons Mythen”, *Vermächtnis der Antike*, i. k., 227. o.
- 38 Platón: Polit. 509 b; vö. 517 b–c. – A jó platóni fogalmáról ld. G. Krüger: *Einsicht und Leidenschaft. Das Wesen des Platonischen Denkens*, Vittorio Klostermann, Frankfurt/M. 1963³ (1939¹), különösen 159–161. o.
- 39 Platón: Polit. 505 b.
- 40 Platón: Phaidón 69 a–b: „[...] egyedül ez az a valódi pénz”, mondja itt Szókratész a **phronészis**ről, „amellyel meg lehet vásárolni és amelyért el szabad adni a bátorságot, a mértékletességet, az igazságosságot és egyáltalában véve minden igaz erényt”. Ezzel Platón lezárja az „egyvalami az erény, vagy pedig sok erény van” szókratészi problémájának vizsgálatát, amely probléma oly sokszor tért vissza korai dialógusaiban.
- 41 Platón: Phileb. 65 a.
- 42 Platón: Phaidón 97 b–c.
- 43 *Uo.*, 98 b.
- 44 Platón: Tim. 46 e.
- 45 *Uo.*, 46 d.
- 46 *Uo.*, 46 e.
- 47 F. M. Cornford: *Plato's Cosmology. The Timaeus of Plato translated with a running commentary*, Routledge and Kegan Paul, London and Henley 1977⁷ (1937¹), 197. o.
- 48 Platón: Symp. 202 e: „hőszte to pán auto hautó xyndedeszthai”.
- 49 Platón: Tim. 30 c – 31 b.
- 50 P. Frutiger: *i. m.*, 207. skk. o.
- 51 Platón: Tim. 33 c–d.
- 52 F. M. Cornford: *i. m.*, 39. o.
- 53 Platón: Phaidr. 245 c.
- 54 Vö. Platón: Polit. 510 b és 511 b.
- 55 Platón: Apol. 41 d. (Devecseri G. ford.)
- 56 Platón: Tim. 47 b–c.
- 57 Lukács Gy.: *A regény elmélete*, in: *A heidelbergi művészetfilozófia és esztétika. – A regény elmélete*, Magvető, 1975, 499. o.; a fordítást Lendvai L. Ferenc javaslata alapján javítottam.
- 58 R. Descartes: *Traité des passions de l'âme, Oeuvres choisies* (éd. Louis Dimier), Librairie Garnier Frères, Paris 1930, II. köt. 84–85. o.
- 59 *Uo.*

- 60 *Uo.*, 80–81. o.
- 61 *Uo.*
- 62 R. Descartes: *Correspondance avec la princesse Élisabeth, Oeuvres choisies*, i. k., Descartes 1645. aug. 4-i levele, II. köt. 145. o.; magyarul: *Ima az Akropoliszon. A francia esszé klasszikusai*, Európa 1977, 46. o.
- 63 R. Descartes: *Traité des passions de l'âme*, i. k., II. köt. 80. o.
- 64 Ld. R. Descartes: „Meditationes de prima philosophia”, *Oeuvres philosophiques*, éd. par Ferdinand Alquié, II. köt., Garnier, Paris 1967, 209–210. o.; és: *Traité des passions de l'âme*, i. k., II. köt. 84. o.
- 65 Schelling az emberi szabadság lényegéről írott tanulmányában pregnans kifejezést talál – természetesen saját rendszerén belül – erre a Kanttól eredő felismerésre: „Az [isteni] önkinyilatkoztatás után egyszerűen”, mondja, „a világban – ahogyan azt most megpillantjuk – minden szabály, rend és forma; ám még mindig ott rejlik az alapban a szabálytalan, mintha egyszer még újra áttörhetne, és sehol sem látszik úgy, mintha a rend és a forma volnának az eredetiek, hanem éppenséggel úgy látszik, mintha valami kezdeti szabálytalan lenne rendbe hozva.” (F. W. J. Schelling: *Über das Wesen der menschlichen Freiheit*, Philipp Reclam jun., Stuttgart 1977, 72. o.; az én kiemelésem) – Persze, amikor Schelling azt hangsúlyozza, hogy „még mindig ott rejlik az alapban a szabálytalan, mintha egyszer még újra áttörhetne”, s amikor a továbbiakban feltárja az egisztenca és a személyiség „megfoghatatlan”, „sötét”, „értelem nélküli” alapját, és megpillantja „a rettenetést az Istenben” – akkor már a végkövetkeztetéseket vonja le abból a metafizikai alapozásból, amelyet elsőként Kant foglalt el. Magánál Kantnál ezek a végkövetkeztetések természetesen még nem bontakoznak ki – ha Schelling kétségkívül nem alaptalanul támaszkodik is ebben a művében olyan erősen a „gyökeres rossz” kanti gondolatára.
- 66 Ld. erről E. Cassirer: *Kants Leben und Lehre*, i. k., VI. fejelet 2. pont, 294–306. o.
- 67 H. Heimsoeth, egyik alapvető jelentőségű munkájában, azt a megjegyzést fűzi az említett szöveghelyhez, hogy *A tiszta ész kritikája* itt veti föl először, az „általános természettörténettől” megkülönböztetve, „az’ ember (az ’emberi nem’) történelmének” problémáját. (Ld. *Transzendente Dialektik. Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, IV. rész, Walter de Gruyter, Berlin – New York 1971, 759. o., 181. j.)
- 68 Vö. H. Heimsoeth: *i. m.*, 769. o.: „Döntő, hogy csakis ez az út – a lényünk gyakorlati érdekéből kiinduló metafizika módszere – vezetni rá eszünket az egyetlen őslény ama ’fogalmára’, amely szerint ez az őslény az egyedül lehetséges alapja egy immár valóban mindent átfogó teleologikus világrendnek [...]”
- 69 Heimsoeth világosan látja, hogy a teleologikus metafizika perspektívája Kantnál csak a szabadság álláspontjáról nyílik meg: „Az ebben az új értelemben vett transzcendentális teológia (és a világról szóló megfelelő tanítás)” – mondja – „nem [...] Istenből mint az erkölcsi törvények előre adott ’okából’ indul ki [...], hanem a legfőbb eredeti jó ideálja számunkra, bennünk ’hatása’ csupán annak a ’gyakorlati’ célszerűségnek, amely az ember jóra való szabadságának önértelmezéséből adódik.” (*i. m.*, 772–773. o.) Azt azonban már nem is említi, hogy Kant a teleologikus metafizika perspektíváját használja vezérfonalként az ember világhelyzetének meghatározásához.
- 70 H. J. Paton, *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése* című műről írott kommentárjának *Etika és metafizika* c. részfejezetében (ld. *Der kategorische Imperativ. Eine Untersuchung über Kants Moralphilosophie*, Walter de Gruyter, Berlin 1962, 320. o.), élesen kiemeli a két mű különbségét, ám anélkül, hogy egyáltalán észrevenné az etika fundamentumának problémáját.
- 71 Kant a kánon-fejezetben még nem használja a „posztulátum” kifejezést. – Ingeborg Heidemann továbbá azt is kimutatta, hogy a kánon-fejezetről a heimsoethi értelmezés mellett, amely „a gyakorlati észnek a posztulátumainak megalapozásával kapcsolatos

érdekéből” indul ki, olyan értelmezést is lehet adni, amely a legfőbb jó ideáljának elméleti jelentőségét emeli ki. (Ld. „Das Ideal des höchsten Guts. Eine Interpretation des Zweiten Abschnittes im »Kanon der reinen Vernunft«”, *Beiträge zur Kritik der reinen Vernunft 1781 x 1981*, hrsg. von I. Heidemann und W. Ritzel, Walter der Gruyter, Berlin – New York 1981, 233–305. o., különösen 241–243. o.) Én is ilyen jellegű interpretációval próbálkozom meg, habár másképp, mint Ingeborg Heidemann.

Jegyzetek a II. részhez

- 1 G. Krüger: *Philosophie und Moral in der Kantischen Kritik*, i. k. (ld. Bev., 3. j.). (Az Egyetemi Könyvtár példánya hibás: hiányoznak belőle a 97–112. oldalak. Ezt a részt ld. *Critique et morale chez Kant* (traduit par M. Régnier), Beauchesne, Paris 1961)
- 2 G. Krüger, *i. m.*, 75. o.
- 3 *Uo.*, 58. o.
- 4 *Uo.*, 61. o.
- 5 *Uo.*, 68. o.
- 6 *Uo.*, 67. és 69. o.
- 7 *Uo.*, 78. o.
- 8 *Uo.*, 8. o., 1. j.
- 9 *Uo.*, 8–9. o.
- 10 M. Heidegger: *Sein und Zeit*, 41. §, Max Niemeyer, Tübingen 1979¹⁵ (1927¹), 191. o.
- 11 G. Krüger: *i. m.*, 76. o.
- 12 *Uo.*, 76. ill. 78. o.
- 13 *Uo.*, 74. o.
- 14 Ld. M. Scheler: *A formalizmus az etikában és a materiális értéketika*, Gondolat 1979; ill. N. Hartmann: *Ethik*, különösen a 11–13. fej., Walter de Gruyter, Berlin und Leipzig 1935², 88–107. o.
- 15 G. Krüger: *i. m.*, 65. o.
- 16 *Uo.*, 73. o.
- 17 Ld. M. Heidegger: *i. m.*, 287 sk. o. – Vö. S. Kierkegaard: *Vagy–vagy*, Gondolat 1978, *i. m.*, 790 sk. o.
- 18 G. Krüger: *i. m.*, 74. o.
- 19 F. Delekat: *Immanuel Kant. Historisch–kritische Interpretation der Hauptschriften*, 2., erősen bővített kiadás, Quelle und Meyer, Heidelberg 1966, 257. o.
- 20 *Uo.*, 263–264. o.
- 21 *Uo.*, 267. o., 17. j. a 12. fej.-hez.
- 22 *Uo.*, 279. o.
- 23 *Uo.*
- 24 *Uo.*, 280. o.
- 25 *Uo.*, 272. o.
- 26 *Uo.*
- 27 *Uo.*
- 28 *Uo.*, 281. o.
- 29 *Uo.*, 282. o. (az én kiemelésem)
- 30 *Uo.*
- 31 *Uo.*, 282–283. o. (az én kiemelésem)
- 32 *Uo.*, 283. o.
- 33 J. Nabert: *Essai sur le mal*, Aubier, Paris 1970² (1955¹), 23. o.
- 34 *Uo.*, 25. o. (az én kiemelésem); vö. 66. o.
- 35 *Uo.*, 65. o.

36 *Uo.*, 34. o.

37 *A Panorama de la philosophie française contemporaine* (Presses Universitaires de France, Paris 1966) c. kötet szerzője, Jean Lacroix, minden bizonnyal túloz tehát, amikor Nabert-t az általa tárgyalt korszak „legnagyobb francia gondolkodójának” nevezi. (A Lacroix által tárgyalt korszak: Sartre és Merleau-Ponty, Lévi-Strauss és Foucault, Jean Wahl és Paul Ricoeur kora.)

38 Heidegger így jellemzi a kanti szabadság-fogalmat: „[...] önmeghatározás, abban az értelemben, hogy aki szabad, maga adja meg saját lényegének törvényét, magából ebből a lényegből merítve azt.” (*Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit* (1809), Max Niemeyer, Tübingen 1971, 101. o.; vö. 106. o.)

39 Noha a „velünk született bűnnek” *A vallás a pusztá ész határain belül* című mű szerint „a szabadságból kellett erednie” (R. i. d. G. d. b. V., VI 38; Vid. 168), itt is felbonthatatlan kötelék fűzi a szabadságot a morális törvényhez: „Szabadon cselekvő, de a morális törvény által nem kötelezett lényként elgondolnunk önmagunkat olyasmi lenne, mint egy törvények nélkül ható okot képzelni (a természettörvények által való meghatározás ugyanis a szabadság miatt elesik) – ez pedig önellentmondás.” (Vid. 164.; R. i. d. G. d. b. V., VI 35) Ezért a szabadság, paradox módon, itt is „jóra irányuló szabadság” marad. Ahhoz, hogy a szabadság egyszerre irányuljon a jóra és a rosszra, kötetlenek (*libertas indifferentia*enek) kellene lennie, amit Kant a leghatározottabban elutasít. A szabadság fogalma, mondja egy helyütt, teljességgel összeegyeztethető Istennek mint szükségszerű lénynek az eszméjével, „a szabadság lényege ugyanis nem a cselekvés esetlegessége (ti., hogy semmilyen ok sem determinálja), azaz nem az indeterminizmus (amely szerint Isten a jó és rossz cselekvésre egyaránt képes kell legyen, ha cselekvését szabadnak akarjuk nevezni), hanem az abszolút spontaneitás [...]” (Vid. 184. j.; R. i. d. G. d. b. V., VI 50, j.; az én kiemelésem) – *Az erkölcsök metafizikájában* később (1797) ugyancsak a választás kötetlenségének abszurditásával támasztja alá azt a gondolatot, „hogy a szabadság sohasem állhat abban, hogy az eszes szubjektum olyasmit választ, ami ellenkezik (törvényhozó) eszével” (M. d. S., VI 226). – *A vallás a pusztá ész határain belülben* a rosszra irányuló szabadság gondolatának elutasítása persze azzal a következménnyel jár, hogy a rossz eredete végül is „kifürkészhetetlenek” bizonnyal. – A jóra és rosszra egyaránt irányuló szabadság koncepcióját majd csak Schelling szegezi szembe, újragondolva a rossz eredetét, az idealizmus „formális” szabadság-felfogásával. (Ld. *Über das Wesen der menschlichen Freiheit*, i. k., 64. o.)

40 Arthur Schopenhauer „a morál alapzatáról” írott pályaművének (1840) második részében hosszan elemzi „a kanti etika fundamentumát”. Elemzését és bírálatát azonban saját álláspontja határozza meg. Csakhogy ő egészen másképpen fogja föl az etika fundamentumának problémáját, mint Kant. Itt csak a két legfontosabb különbséget említem meg:

1. Schopenhauer az egyedüli „hiteles morális hajtóerőt”, az együttérzést tartja az etika fundamentumának. Kant is kutatja a morális cselekvés hajtóerejét, de a tisztelet érzését, amiben ezt megleli, nem azonosítja az etika fundamentumával.
2. Az együttérzésből fakadó cselekvés Schopenhauernél nem függeszti föl az egoizmus mechanizmusait, hanem csupán a másik én érdekében működteti őket. Az etika schopenhaueri „ősjelensége” így úgyszólván az **alter-egoizmus**. Ez azért van így, mert Schopenhauer szerint az akarat egyedüli mozgatóóka „a javak és a bajok” (Wohl und Wehe). (Ld. „Preisschrift über die Grundlage der Moral”, *Sämtliche Werke*, IV. köt., Brockhaus, Leipzig 1874, 205. o.) Kant szerint viszont az etika lehetséges sem volna, ha nem lennének az akaratnak különböző típusú mozgatóóka. A morális életvitel ezért nála nem veszi át az önszeretet működési formáit, hanem gyökeresen szembenáll velük.

41 Ld. G. Martin: *Immanuel Kant. Ontologie und Wissenschaftstheorie*, i. k., 212. o.

- 42 G. W. F. Hegel: „Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts” (1803), *Jeaner Schriften*, Akademie Verlag, Berlin 1972, 363. skk. o.; *Phänomenologie des Geistes*, Theorie Werkausgabe, III. köt., Suhrkamp, Frankfurt/M. 1970, 319. o.
- 43 Vö. E. Husserl: *Logische Untersuchungen*, I. köt.: „Prolegomena zur reinen Logik”, 14. §, Max Niemeyer, Tübingen 1968, 40–46. o.
- 44 E. Cassirer: *Kants Leben und Lehre*, i. k., 262. o.
- 45 Nicolai Hartmann szerint Kantnál: „az akarat határozza meg avagy alkotja az értékeket”, (*Ethik*, i. k., 90. o.)
- 46 Ansel Éva *Az éthosz erejéről és erőtlenségéről* szóló tanulmányával (Világosság 1983/4): ld. újabban: *Éthosz és történelem*, Kossuth 1984, I–III. fej.) megítélésem szerint világosan megmutatta, hogy nem ez az egyedüli formája a konstitutív értéketikának.

Jegyzetek a III. részhez és a Befejezéshez

- 1 D. Hume: *An Enquiry concerning the Principles of Morals*, in: *Enquiries concerning the Human Understanding and concerning the Principles of Morals*, Clarendon Press, Oxford 1972, 170. o.
- 2 *A locus classicus*: Tim. 51 d–e.
- 3 Ld. G. W. Leibniz: *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, hrsg. und übersetzt von Wolf von Engelhardt und Hans Heinz Holz (francia–német kétnyelvű kiadás), Insel-Verlag, Frankfurt/M. 1961, I. köt. XVI–XVII. o.
- 4 Ansel Éva gondolatát használok fel itt. Ő beszél arról az „igaz ’tévedésünkről’”, „hogy egy embert minduntalan ’összetévesztünk’ az emberiséggel”, s hozzáteszi: „Ahol ez a ’tévedés’ kizárt [...], ott nincs is az éthosz számára hely.” (*I. m.*, i. k., 207–208. o.; *Éthosz és történelem*, i. k., 58. o.)
- 5 Vö. G. Krüger: *i. m.*, 91. o.
- 6 Ld. Vidrány Katalin jegyzetét a *Pályamű ... fordításához* (Vid., 431–433).
- 7 Világosan kirajzolódik tehát a folyamatosság *A gyakorlati ész kritikája és A vallás a pusztá ész határain belül* között. Az eltérések mindazonáltal annyira jelentősek, hogy Vidrány Katalin – megítélésem szerint – végeredményben joggal beszél „második fordulatról” (ld. Kétszáz éves a kanti kritizmus, Világosság 1972/5 (Melléklet), 29 skk. o.).
- 8 Kant persze maradéktalanul tisztában van azzal, hogy a bűnösség vállalásának is vannak hamis módozatai. Távolról sem „a bűnbánó vétkes” – igencsak „kétértelmű” – „önosorozását” magasztalja (ld. Vid., 150. j.; R. i. d. G. d. b. V., VI 24. j.).
- 9 Jean Nabert tehát hűséges marad Kanthoz, amikor elveti a rossz ontológiai értelmezéseit, amelyek, mint hangsúlyozza, csupán „a végesség megpróbáltatását” látják a bűnösségben. (*I. m.*, 72. o.) Feltehető, hogy Nabert fejtegetéseinek polemikus éle kiváltképpen az „egzisztenciális analitika” ellen irányul. Kétségtelen legalábbis, hogy Heidegger, amikor a bűnt visszavezeti a „gond” struktúrájára, és e redukció segítségével felállítja alap-tételét: „Az emberi létezés [Dasein] mint olyan bűnös”, az „eredeti bűnösséget” – amely szerinte „egzisztenciális lehetőség-feltétele a ’morális’ jónak és rossznak, tehát a moralitásnak egyáltalán” – végeredményben a **végességgel** azonosítja. (Ld. *Sein und Zeit*, 58. §.)
- 10 Ansel Éva: *Írás az éthosról*, Kossuth 1981, II. fej.

Rövidítések

Kant műveire a dolgozat főszövegében hivatkozom, és a Királyi Porosz Tudományos Akadémia – később Berliini Porosz Tudományos Akadémia, majd Berliini Német Tudományos Akadémia – kiadásában (Kant's gesammelte Schriften, 1910-tól) idézem őket. A következő rövidítéseket alkalmazom:

A. N. u. Th. d. H.: Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels oder Versuch von der Verfassung und dem mechanischen Ursprung des ganzen Weltgebäudes, nach Newtonischen Grundsätzen abgehandelt (1755); I. köt.

Untersuchung: Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral (1764); II. köt.

Nachricht: Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen in dem Winterhalbenjahre von 1765–1766 (1765); II. köt.

Träume: Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik (1766); II. köt.

Diss.: De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis (1770); II. köt.

Kr. d. r. V.: Kritik der reinen Vernunft („A”, azaz első kiadás: 1781; „B”, azaz második kiadás: 1787); IV. ill. III. köt.

Gr.: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (1785); IV. köt.

Kr. d. pr. V.: Kritik der praktischen Vernunft (1788); V. köt.

Kr. d. Uk.: Kritik der Urtheilskraft (1790); V. köt.

R. i. d. G. d. b. V.: Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft (1793); VI. köt.

M. d. S.: Metaphysik der Sitten (1797); VI. köt.

Idee: Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht (1784); VIII. köt.

Anfang: Mutmasslicher Anfang der Menschengeschichte (1786); VIII. köt.

Briefe: Kant's Briefwechsel, Bd. I. (1747–1788); X. köt.

Refl. ...: Reflexionen zur Religionsphilosophie; XIX. köt.

Fortschritte: Preisschrift über die Fortschritte der Metaphysik (1793–1794); XX. köt.

A tiszta ész kritikájából vett idézetek fordításában támaszkodom Alexander Bernát és Bánóczy József munkájára:

Alex.: *A tiszta ész kritikája*, fordították és magyarázták Alexander Bernát és Bánóczy József, 2., átdolgozott kiadás, Franklin-társulat, Bp. 1913 (újryomva: Akadémiai Kiadó 1981).

A vallás a puszta ész határain belül című mű, valamint a kisebb történelemfilozófiai írások idézésében csak egyes helyeken térek el Vidrányi Katalin fordításától:

Vid.: *A vallás a puszta ész határain belül és más írások*, ford. Vidrányi Katalin, Gondolat 1974. (Az eltéréseket azzal jelzem, hogy a hivatkozásban ilyenkor – a szokásos sorrendet fölcsereelve – előbb a német, majd a magyar kiadás rövidítését és oldalszámát tüntetem föl.)

Az ítélőerő kritikáját Hermann István fordításában idézem:

Herm.: *Az ítélőerő kritikája*, ford. Hermann István, Akadémiai Kiadó 1979

Molnár Jenőnek *A gyakorlati ész kritikájáról* készített fordítását (Franklin-társulat, Bp. 1922) nem használom.

Ahol a szövegből egyértelműen kiderül, melyik írásra utalok, ott a hivatkozásban rendszerint elhagyom a cím rövidítését.

Platón műveire a *Jegyzetek*ben hivatkozom, a szokásos rövidítésekkel.

RESÜMEE

Autonomie und Weltordnung

Kant und die Frage nach dem Fundament der Ethik

In dieser Studie unterziehe ich Kants Begründung der Ethik einer rekonstruktiven Analyse. Ich nehme dazu einen – soweit ich weiß – neuen Ansatz. In der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785) stößt man auf eine tief angelegte, ja in ängstlicher Tiefe und gedrängter Gedankenfülle geradezu an die „Deduktion“ und den „Schematismus der reinen Verstandesbegriffe“ erinnernde Betrachtung, in welcher Kant zunächst den „Grund eines möglichen kategorischen Imperativs“ und den „obersten Grund der Pflicht“ freizulegen trachtet, um dann, dasselbe Problem noch eindringlicher fassend, zu fragen, „worauf wir den Wert gründen, den wir“ autonomer Handlung „beilegen, [...] und wie es zugehe, daß der Mensch dadurch allein seinen persönlichen Wert zu fühlen glaubt“, und „woher das moralische Gesetz verbinde“ (s. Ak.-Ausg., IV 428, 433, 449 f.). Ich nenne diese in sich dreifältige Frage nach dem Ursprung sittlicher Verbindlichkeit, nach der Herkunft des persönlichen Werts des Menschen und, schließlich, nahe dem Grund der Autonomie – zum Unterschied etwa von Humes oder Schopenhauers Fassung des Problems – **die Kantische Frage nach dem Fundament der Ethik**, und ich nehme sie zum alleinigen Leitfaden meiner Untersuchungen.

Die Frage taucht in leicht veränderter Form in der *Kritik der praktischen Vernunft* (1788) wieder auf (s. Ak.-Ausg., V 86); der Kontext aber, in den sie sich dort hineinfügt, ist völlig neu. Überhaupt geht in Kants ethischem Denken zur Zeit der Kritiken eine verborgene, schwer zu fassende, im stillen jedoch alles durchwühlende Metamorphose vor sich, die endlich in der *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (1793) ins Problem vom Ursprung des Bösen mündet. Die Gründe dieser Umwandlung sind m. E. im Wechselverhältnis von Kants Ethik und Metaphysik zu finden. Daher versuche ich, neben der Rekonstruktion des Fundaments von Kants Moralphilosophie, auch die Schicksalswendungen seiner kritischen Begründung der Ethik und seiner ethischen Grundlegung der Metaphysik in ihrer Verschränkung umrißhaft darzustellen.

Die Abhandlung zerfällt in drei Abschnitte:

I. **An der Grenze von Ethik und Metaphysik.** Hier zeige ich, daß eine autonome Ethik erst durch die „anthropologische Wendung der Metaphysik“ möglich und notwendig wird. Diese fasse ich auf folgende Weise auf. Am Ende seines vorkritischen Entwicklungsgangs ist Kant inne geworden, daß Ordnung,

Form und Regel nichts **Ursprüngliches** in der Welt sind, sondern aus der Autonomie menschlicher Vernunft, ja aus der Verfassung menschlichen Daseins überhaupt entspringen. Deshalb dringt dann bei ihm der Mensch, mit den Grenzen seines Wissens, mit seinen Pflichten, Hoffnungen und Bedürfnissen, in den Mittelpunkt der Weltauslegung. Zwischen **Autonomie** und **Weltordnung** bildet sich in der kritischen Philosophie demzufolge ein grundaus neues Verhältnis heraus. (Zwei Exkurse – über Platon bzw. über Descartes – sollen dieses Novum verdeutlichen.) An die Einsicht, daß der Welt eine ursprüngliche Ordnung, ein ursprüngliches Seinsgefüge abgeht, schließt sich bei Kant paradoxerweise zunächst die Hoffnung an, aus der Autonomie menschlicher Vernunft könne einst eine sittliche Weltordnung hervorgehen, die sich – sozusagen nachträglich – dennoch als die sukzessive Vollendung der „Ordnung der Schöpfung“ verstehen läßt.

II. **Die ihren eigenen Grund konstituierende Autonomie.** Hier komme ich auf die Rekonstruktion des Fundaments der Ethik, wie es die *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* aufdeckt. Der Begriff der Autonomie weist, wie ich zeige, eine Antinomie auf, die Kant im genannten Werk in drei Stadien auflöst. 1. Als den Grund des kategorischen Imperativus gibt er den „absoluten Werth“ menschlicher Existenz (bzw. jeder vernünftigen Natur überhaupt) an. Da aber dieser, im Gegensatz zur „Würde“, ein vorausgesetzter, nicht begründeter, gleichsam „metaphysischer“ Wert ist, der dem Menschen letztlich infolge einer „Naturabsicht“ zukommt, sucht er ihn auf Sittlichkeit und Autonomie zurückzuführen. 2. Den obersten Grund der Pflicht findet er demgemäß in einer – allerdings immer nur möglichen – Welt (in der Zweckgemeinschaft aller vernünftigen Wesen), die schon durch Autonomie **konstituiert** wird. (Die kritische Moralphilosophie läßt sich von hier aus als eine „konstitutive Wertethik“ charakterisieren.) 3. Als der Ursprung sittlicher Verbindlichkeit und die Quelle menschlicher Würde erweist sich endlich die Freiheit. Da aber die „Deduktion des Begriffs der Freiheit aus der reinen praktischen Vernunft“ in diesem Werk seltsamerweise auf das unmittelbare Bewußtsein **theoretischer** Selbstbetätigung des Menschen gegründet wird, enthüllt sich schließlich als das ursprüngliche Fundament der kritischen Ethik die zweckmäßige Einheit spekulativer und praktischer Vernunft. Die Metaphysik einer teleologischen Weltordnung, wie sie die Methodenlehre der *Kritik der reinen Vernunft* entwarf, die „transzendente Theologie“ also, gegründet auf die „teleologia rationis humanae“, dringt hier noch tief in die Grundlegung der Ethik ein.

III. **Vom Grund der Pflicht zum Ursprung des Bösen.** In diesem letzten Abschnitt verfolge ich die Wandlungen von Kants Begründung der Ethik. Ich zeige, wie das ursprüngliche Fundament der kritischen Moralphilosophie gleichsam brüchig geworden war, und wie die zweite Kritik ein neues Fundament in der „Persönlichkeit“ entdeckte. Die Ansätze zu einer Ethik der Verantwortlichkeit in diesem Werk brachten aber die ganze Konstellation der

Probleme der kritischen Moralphilosophie aus ihrer alten Ordnung. Die dritte Kritik, in welcher die Metaphysik einer teleologischen Weltordnung durch eine Kritik der teleologischen Urteilkraft ersetzt wurde, zeitigte dann eine neue Veränderung: Die bis dahin latent gebliebene Antinomie von **Sittlichkeit** und **Geschichte** ist plötzlich zum Vorschein gekommen. All diese Modifikationen, Verschiebungen und Transformationen drängen sich endlich in dem zusammen, was man die kritische Wendung in der Metaphysik des Bösen nennen könnte. Die Erkenntnis des „radikalen Bösen in der menschlichen Natur“ verurteilt aber die kritische Ethik zur **Unbegründbarkeit**. Das Fundament, das die zweite Kritik aufgedeckt hat, wird zwar nicht brüchig, aber der Boden sinkt unter ihm sozusagen ein. Eine „Wiederholung“ der kritischen Grundlegung der Ethik ist daher nicht mehr möglich.

Kant dringt zwischen 1781 und 1794 zuerst ins Wechselverhältnis von Autonomie und Weltordnung, dann in die Antinomie von Sittlichkeit und Geschichte mit voller Konsequenz und Entschlossenheit immer tiefer ein. Die kritische Begründung der Ethik und die ethische Grundlegung der Metaphysik scheitern letztlich an der Wahrheit, die sie selbst erschließen. Und aus diesem zweifachen Scheitern entwickelt sich noch von der *Preisschrift über die Fortschritte der Metaphysik* (1793–1794) an ein neues metaphysisches Denken heraus.

Készült az ELTE Soksorozítóüzemében

1000 példányban

Felelős vezető: Arató Tamás

ELTE 84386

Medvetánc

AZ ELTE KISZ BIZOTTSÁG TÁRSADALOMELMÉLETI FOLYÓIRATA

Megjelenik évente négyszer



Felelős kiadó: Nagy József

Szerkesztő bizottság

Papp Zsolt	a szerkesztő bizottság elnöke
Ancsel Éva	
Bajomi Iván	
Bihari Mihály	
Bruszt László	
Miklós Tamás	felelős szerkesztő

Szerkeszti

Magyar Bálint
Sasfi Csaba
Szilágyi Ákos
Tallár Ferenc

Szerkesztőség: Budapest, V., Egyetem tér 1. ELTE KISZ MEDVETÁNC, 1054
Előfizetés: a tőlünk igényelt csekken, vagy egyébként az alábbi számlára befizetett évi 96 Ft feladóvevényének beküldésével.

MNB: 218-98079
OTP: 891 ELTE KISZ MEDVETÁNC
OTP VII., Tanács krt. 1.

A csekk hátán kérjük feltüntetni az igényelt számokat.

Fel nem használt kéziratokat nem őrzünk meg és nem küldünk vissza.

