

III. AZ ETIKA MINT AZ ERKÖLCSI TUDAT INTERPRETÁCIÓJA

1. Az erkölcsi felelősség

Mint az előző fejezetekben is tettük, a kanti etika középponti gondolatainak tárgyalása során is közismert tényekből indulunk ki, s azoktól jutunk el lassanként az alapvető elvekhez.

Korábban a tárgytapasztalatról és feltételeiről esett szó. Azt kérdeztük, hogyan lehet fogalmilag megérteni azt a mindenki számára ismert tény, hogy tényeket tapasztalunk és magyarázunk. Csak látszólag magától értetődő, hogy nem csupán esetleges benyomásaink vannak, melyek bizonyos reakciókat váltanak ki, hanem tárgyakat tapasztalunk és ismerünk meg — pontosabban szólva meghatározott határok között igényeljük a tárgyak megismerését, illetve a róluk alkotott ítéleteinkhez hozzákapcsoljuk az igazság igényét. A mindennapok során többnyire nem gondolkodunk el ennek az igénynek a jogosultságáról, a filozófiának viszont az egyik középponti feladata reflektálni erre és rákérdezni, jogosult-e igényünk, s ha igen, mennyire. Ami látszólag magától értetődik — tudniillik az, hogy adva van számunkra a létezők világa, s képesek vagyunk bizonyos mértékig megérteni azt — nagyon is rejtélyes valaminek bizonyul, s a filozófiának az a dolga, hogy a lehetőségek szerint megoldja a tapasztalás, illetve a megismerés rejtélyét. Amikor ezzel foglalatalkodik, akkor a filozófia tapasztalatelmélet.

Az erkölcsi tudathoz is úgy fogunk közelíteni, mint eddig tettük. Hiszen nem csupán a természet tárgyairól és összefüggéseikről — anyagi dolgokról, élőlényekről, embertársakról, továbbá gondolati folyamatokról, akarati aktusokról, érzelmi állapotainkról stb. — van tudomásunk, hanem tudjuk /116/ azt is, hogy kötelességeink vannak. A kötelesség a „legyen” [Sollen], az erkölcsi törvényekhez való kötődés tudata az a „tény”, amelyből az etika kiindul, ahogyan Kant is tette az erkölcsi törvény tudatát „a tiszta ész tényének” nevezvén.¹ Kant szerint „az erkölcsi törvény mintegy a tiszta ész faktumaként van adva, olyan faktumként, amelyről a *priori* van tudomásunk”, és pedig attól függetlenül, hogy a tapasztalat mutat-e példákat követésére, vagy sem.²

Az említett „faktumot” könnyen szemléltethetjük példákkal. Közben kerüljük a „kötelesség” [Pflicht] kifejezést, és „felelősségről” [Verantwortung] fogunk beszélni, nehogy esetleg a szóhasználat a kötelesség-etika problémáira tereljük a figyelmet.

Nemigen vonjuk kétségbe példának okáért azt a tény, hogy cselekedeteinkért felelősek érezzük magunkat. Már a kisgyermek is hamar észreveszi, hogy bizonyos dolgokért felelőssé teszik, s élete folyamán egyre bővül az a terület, amelyen belül felelősséget kell vállalnia. Felelős az ember a kisebb vagy nagyobb közösségeknek, valamint végül még az államnak is. Napjainkban egyre erőteljesebben hangsúlyozzák, hogy az egyén felelős az emberi nemmel szemben is, minthogy tehet valamit azért, hogy az eljövendő generációk életfeltételei ne legyenek legalábbis rosszabbak, mint a jelenlegiek. Gyakran esik szó a

¹ I. Kant: A gyakorlati ész kritikája. In: *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése. A gyakorlati ész kritikája. Az erkölcsök metafizikája.* Gondolat, Bp. 1991. 739. old. Berényi Gábor fordítása.

² I.m. 159. old. A tiszta erkölcsi törvények tényére mint kiindulóponttal találunk utalást *A tiszta ész kritikájában*, ahol Kant nemcsak a „legfölvilágosultabb moralistákra” hivatkozik, hanem „bármely ember morális ítéletére is” „Így tehát a tiszta ész — ha nem is spekulatív, legalább valamilyen gyakorlati, mégpedig morális használatában — magában foglalja a tapasztalat lehetőségének elveit, nevezetesen olyan cselekedetek elveit, melyeket lehetséges volna az erkölcsi előírások nyomán föllelni az ember történetében.”

környezet iránti felelősségről is, vagyis arról, hogy mindenkitől elvárják, ne zavarja meg /117/ a természet egyensúlyát és ne folytasson rablógazdálkodást a természeti javakkal.

A sokrétű felelősség tudata tehát éppúgy ténynek számíthat, mint a tárgytapasztalat, ezért ugyanúgy feladat lehet a fogalmi megértése. Ezt a tényt kifejezhetjük azzal is, hogy lelkiismeretről beszélünk, s azt mondjuk, hallgatunk lelkiismeretünk szavára.³

Ahelyett, hogy azt mondjuk, felelősek vagyunk embertársunkkal, közösségünkkel és önmagunkkal szemben, beszélhetünk kötelezettségről [Verpflichtung] vagy „legyen”-ről [Sollen] is. Felelősek mindig *valamiért* vagyunk. (Például a családapa felelős a család jólétéért.) Azt, amiért felelősek vagyunk, nevezhetjük a kötelesség vagy a „legyen” tartalmának is. (A családapa kötelessége gondoskodni a család jólétéről.) A „kötelesség” vagy az „erkölcsi legyen” nem tartalmaz tehát semmiféle olyan misztikumot, amelyet a spekulatív metafizika eszközeivel kellene kihámozni.

Sokszor előfordul, hogy a felelősségtudatot pszichológiai, illetve szociálpszichológiai, fogalmakkal lehet magyarázni, amikor is egy szűkebb vagy tágabb csoporttal szemben kialakuló, meghatározott beállítódásra vezetjük vissza. Am az efféle magyarázat nem elég ott, ahol olyan döntésekért vállalt felelősségről van szó, amelyeknek nincs közük társadalmi csoportok (vagy az állam) érdekeihez. Ha például arról kell döntenünk, kibontakoztatjuk-e a lehetőségeken belül saját személyiségünket, akár áldozatok árán is, avagy lemondunk erről a kényelmes életért cserébe, akkor ez a döntés, melynek során az autentikus létezés és az „akárki” életformája között választunk, nyilván csak minket érint.⁴ Ilyen /118/ esetekben nem lehet azzal érvelni, hogy kisebb vagy nagyobb csoportok nevelték belénk a kötelességtudatot.

Ha valaki azt állítja, hogy mit sem tud efféle szűkebb értelemben vett erkölcsi felelősségről, akkor vele nem lehet etikáról beszélgetni: mivel az etikai fejtegetések ezt a tényt veszik kiindulópontnak, ha tagadjuk, akkor szó sem eshet etikáról. Ahogyan a vakon született emberrel sem társalognánk a színekről, éppúgy erkölcsi problémákról sem cserélhetünk eszmét azzal, aki az említett tényel szemben vak.

Erről a tényről lesz szó ebben a fejezetben, a következőben pedig a jogi értelemben vett felelősségről.

2. Maximák és törvények

Az etika általában, tehát a kanti etika is az erkölcs elmélete. Ha elméletet akarunk alkotni, először is ismernünk kell azokat a tényeket, amelyeket fogalmilag meg akarunk érteni segítségével. Ennek megfelelően Kant etikája is egy tény, és pedig az erkölcsi kötelesség tudatának leírásával kezdődik. Ha a tény megfelelő pontossággal le van írva, akkor azt a kérdést kell feltenni, hogyan lehet megérteni a lehetőséget; más szóval létre kell hozni egy olyan teoretikus keretet, amelyen belül az illető tényt értelmezni lehet. Formális tekintetben tehát az etika összehasonlítható a tapasztalat elméletével: mindkét esetben arról van szó, hogy a tényektől vissza kell menni azokhoz a feltételekhez, amelyek mellett lehetőségük fogalmilag megérthető. Érdekes, hogy a kanti erkölcsfilozófia bemutatása során sokszor egyoldalúan a morális kötelezettség és az azt kifejező parancsok, illetve erkölcsi törvények tényének taglalására helyezik a hangsúlyt, s elhanyagolják az elméletet,

³ Kant: *Az erkölcsök metafizikája*. In: i.m. 514. old.; a lelkiismeret „mint erkölcsi lényben minden emberben eredendően megvan”, s „elmaradhatatlan tény”, s azonos a gyakorlati ésszel. (Uo.)

⁴ Vö. M. Heidegger: *Lét és idő*. Gondolat, Bp. 1989. Az akárki „...mindig elsomfordál onnan, ahol a jelenvaló lét döntésre törekszik”. 260. old.

amelyen belül Kant ezeket a tényeket mint lehetségeseket igyekszik magyarázni. Mi magunk most nem így járunk el, hanem a kanti (illetve a kanti jellegű) etikát /120/ olyan kísérletnek tekintjük, amelyik a kiindulópontként szolgáló tény egy metafizikai elmélet keretén belül kívánja interpretálni. Az erkölcsi felelősség tényének taglalásával a 2. és 3. alfejezet foglalkozik; a 4. és 5. alfejezetben azt mutatjuk be, hogyan értelmeződik ez a tény a kritikai filozófia fogalomrendszerében. Végül a 6. alfejezet a vallásfilozófiát mint az etika komplementumát tárgyalja.

a) A maximák

Az erkölcsi felelősség tudata nem pusztán érzelem, nem fogalom nélküli beállítottság, de nem is szokáson alapuló viselkedés, hanem a szabályok (Kant azt is mondja, hogy maximák) kötelező erejének tudata. Ezeket a szabályokat kell tehát elemeznünk, ha az erkölcsi felelősségtudatot akarjuk leírni.

Kezdjük a vizsgálódást néhány olyan példa taglalásával, amelyeket Kant is használt ugyan, itt azonban szabadon bánunk velük.

Az első példa arról a kötelezettségről szól, hogy a létbe helyezett javakat követelés esetén vissza kell szolgáltatni.⁵ Tegyük fel, hogy valaki elismervény és tanúk nélkül rábízott a barátjára bizonyos pénzösszeget, amit vissza szeretne kapni, ha éppen rászorul, vagy pedig ha meghal, örököseinek kellene megkapniuk. Képzeld el, hogy az összeg őrzője pénzzavarba került, s ha visszafizeti a letétet, gazdaságilag csődbe jut; világos, hogy előnyös lenne számára a pénzt nem visszaadni. Senki nem tud róla, hogy átvette megőrzésre az illető összeget, a bíróságon tehát nem lehetne az igényt érvényesíteni. Mégis feltehető, hogy a pénzösszeg visszaszolgáltatásának megtagadását nemcsak a kívülálló, hanem maga /120/ a cselekvő is erkölcstelennek tartaná. Aki a rábízott javak visszaadását megtagadja, az nem nyomhatja el magában azt az érzést, hogy vétett egy erkölcsi parancs ellen, még akkor sem, ha lelkiismeretén túlteszi magát.⁶

Lássunk másik példát: képzeljük magunkat egy olyan ember helyzetébe, aki nem mondja meg az igazat valakinek, de nem ártó szándékkal, hanem éppen mert kímélni akarja. Tegyük fel, hogy a másik ember gyógyíthatatlan betegségben szenved, és állapota rosszabbodnék, ha időnap előtt tudomást szerezne az elkerülhetetlenről. (Theodor Storm, a nagy német elbeszélő összeomlott, amikor orvosától megtudta, hogy rákja van. Erre a család konzíliumot hívatott össze, amely az első diagnózist hamisnak nyilvánította. Storm engedte becsapni magát, s így még élt és dolgozott egy darabig.) Ilyen esetekben nem magánérdek bújik meg a hazugság mögött, hanem a másik ember érdeke. Míndazonáltal aki ilyen megoldást választ, nemigen lehet teljesen elégedett magával: a hazugság hazugság marad akkor is, ha segítünk vele valakin.

Nyilván a végtelenségig lehetne azon vitatkozni, hogy szabad-e hazudni részvétekből, mindaddig, amíg csak haszon és érdek jön tekintetbe. Ennek az a magyarázata, hogy sem az érdekek mérlegelése, sem pedig az érdekeket szolgálni hivatott hazugság hasznossága nem számítható ki megbízhatóan. Hogy mennyire nehéz megítélni az érdekhelyzetet, azt jól mutatja az orvos esete, aki azon töpreng, a gyógyíthatatlan beteg érdekét szolgálja-e vajon a hazugsággal; bizony fölöttébb kérdéses, hogy a csalás valóban megfelel-e a beteg érdekeinek. Ugyanakkor azt sem könnyű felmérni, hogy a hazugság alkalmas-e a kitűzött cél elérésére, sőt, a megítélés /121/ nem is lehet megbízható, amint azt a Kantnál olvas-

⁵ A gyakorlati ész kritikája, i.m. 134. old.

⁶ „A lelkiismeretlenség nem a lelkiismeret hiánya, hanem az a hajlam, hogy ne hallgassunk lelkiismeretünk ítéletére.” *Az erkölcsök metafizikája*, i.m. 515. old.

ható példa⁷ illusztrálja: elrejtőzött valaki a házában, akit üldöz egy gyilkos, s kérdelem, ott van-e nálam az üldözött. Úgy látszik, ebben az esetben a szükség hazugságra kényszerít, s azzal hasznára vagyok az üldözöttnek. Kant szerint azonban megfontolandó, valóban így kell-e ennek lennie, nem fordulhat-e elő, hogy adott körülmények között a hazugság hátrányos, sőt, veszélyes lehet. Ugyanis ha azt állítanám, hogy a menekülő már elhagyta a házat, nem tudván, hogy közben tényleg ez történt, s erre az üldöző rálelné áldozatára a házon kívül s megölné, akkor enyém lenne a felelősség.⁸ Könnyű belátni tehát, hogy az érdekek és az eszközök megítélése nagyon is bizonytalan.

Azzal a feltevessel, hogy az üldözött elhagyhatta a házat anélkül, hogy tudnák róla, behozott Kant a példába egy olyan körülményt, amely a kényszerhazugságot aggályosként állítja elénk, mert hiszen ennek folytán nemhogy megmentenénk az üldözöttet, hanem éppen kiszolgáltatjuk gyilkosának. Ám, ha úgy formáljuk a példát, hogy elmarad ez az esetleges mozzanat, akkor csődöt mond Kant érvelése. Akkor ugyanis nem igazolható az igazmondás kötelessége az üldözővel szemben azzal az utalással, hogy az is előnyös lehet az üldözöttnek. Aligha fogadhatjuk el, hogy a feltételezett esetben fennáll ez a kötelesség, s egyébként maga Kant sem képviselt ennyire rigorózus álláspontot. Hogy 1797-ben, tehát öregemberként szembefordult a felebaráti szeretet által diktált hazugság jogával, annak az a magyarázata, hogy Benjamin Constant (1767-1830) azt állította róla, vitatja ezt a jogot, jóllehet Kant ezt soha nem tette. Akkor azonban úgy látta, itt az ideje megvédeni a neki tulajdonított /122/ álláspontot.⁹ Az igazi kanti tanítás szerint azonban az erkölcsi kötelességnek csak azokat a kivételeit kell kizárni, amelyek hajlamból következnek; az objektív elveken — például a segítségnyújtás erkölcsi kötelességén — nyugvó kivételek megengedhetők. (Erre a kérdésre még visszatérünk.)

A példákkal kapcsolatban a döntő kérdés a következő: hogyan, igazolná döntését az a valaki, aki a rábízott letétet nem akarja visszaadni, illetve aki részvétből hazudik egy embertársának? Aki például a nála letétbe helyezett pénz megtartásáról számot kívánna adni magának, azt kellene hogy mondja: ha a szükség úgy parancsalja, túltehetjük magunkat a tanúk nélkül kimondott ígéreten. Vagy: ha érdekem nyomósabb másokénál, megtehetem, hogy nem veszem figyelembe, még akkor is, ha a jog az ő oldalukon van. Vagyis az illetőnek valamilyen szabályra kellene hivatkoznia (maximára, mondja Kant), amelyhez a kérdéses típusú esetekben igazodik, még ha nem fogalmazza is meg a szabályt. A részvét-hazugság esetében is szabályra hivatkozva lehet számot adni a cselekedetről; a szabály például ilyesmi lehetne: ha a másik ember érdekét szolgálja, szabad hazudni. Vagy: részvétből hazudni megengedett dolog.

Mit tartunk az efféle maximákról? Minden további nélkül láthatjuk, hogy az ilyenek szubjektív tényezőktől függenek. Egyértelműen meg nem határozható, egyéenként változó empirikus érdekek mérlegeléséről van szó. Az ilyen érdekek az ösztönökkel, hajlamokkal, szokásokkal vannak összefüggésben. A letét őrzője például félhet attól, hogy csődbe jut, ha visszaadja a rábízott pénzt. Akkor aztán megint a nulláról kellene kezdenie gazdasági tevékenységét, ami kétségkívül nehéz ügy, hiszen szemben áll a kényelmes élet utáni /123/ vággyal. Mármost kérdéses, megéri-e a visszafizetés megtagadásából származó haszon az ígélet megszegését? Juthatna az illető arra a belátásra is, hogy a lelkiismeret nyugalma többet ér, mint az anyagi előny. Tehát azt látjuk, hogy az empirikus

⁷ I. Kant: *Über ein vermeintes Menschenrecht zu lügen* (1797). *Ges. Werke VIII*, 423. skk. old.

⁸ Ld. i.m. 427. old.

⁹ Ld. ehhez: H. J. Paton: *An Alleged Right to Lie. A Problem in Kantian Ethics*. In: *Kant-Studien* 45 (1953/54), 190-203. old. Paton felhoz olyan korábbi szövegeket, amelyek szerint Kant bizonyos körülmények között megengedhetőnek tartotta a kényszerhazugságot.

érdekekre, hasznossági megfontolásokra, egyéni vágyakra vonatkozó maxima szubjektív és viszonylagos: csakis azzal az előfeltevéssel együtt érvényes, hogy a maxima alkalmazójának vannak bizonyos érdekei.

Hasonló a helyzet a hazugságot megalapozó maximával is. A fenti példában szerepel az a feltevés, hogy az igazság nem szolgálja a beteg érdekét. Csakhogy el lehet foglalni más álláspontot is, és lehet úgy vélekedni, hogy a betegnek nagyon is joga van megtudni az igazságot, mivel csakis a helyzet ismeretében intézhet el bizonyos dolgokat, teheti tisztába ügyeit embertársaival vagy éppen az égiekkel. Könnyű belátni, hogy a maxima, mely szerint tekintettel kell lenni a másik ember érdekeire, hol így, hol úgy értelmezhető, mindig aszerint, hogy éppen mit tartunk fontosabb érdeknek.

Az érdek mindig kielégítésre vár, ami örömet vagy boldogságot jelenthet, s feltételezi az érdek kielégítésének eszközeit is. A fenti példák döntéseiben az a közös, hogy végső soron az érdekek kielégítéséről, boldogságról, örömről, vagy legalábbis a bosszúság elkerüléséről szólnak. Az alkalmazott maximák ezért egy bizonyos ölérendelt maximára irányulnak, amely azt mondja ki, hogy a cselekvéseket a boldogsághozamuk szerint kell megítélni, s annak megfelelően kell viselkedni. Mint rámutattunk, nemcsak a saját egyéni boldogság jön számításba, hanem mások boldogsága is. Mivel azonban a „kielégítés” (a „boldogság”, az „öröm”) szubjektív állapot, amely egyénenként változhat, így a döntéseket a mögöttük rejlő érdekek fényében nem lehet objektív módon értékelni.¹⁰ Az egyik ember az érzéki örömeiben találja meg /124/ a legnagyobb kielégülést, a másik a nyilvános elismerésben, a harmadika munkája sikerében, a negyedik abban, hogy fellép mások érdekében, az ötödik pedig talán abban, hogy előbbre vitte a megismerést stb.

A döntések, a mögöttük rejlő motívumok és a belőlük következő cselekvések magától értetődően megítélhetők az érdekekre vonatkoztatva, s valóban így is szokott történni. Az ilyen megítélés tökéletesen legitim, mert az érdekek kielégítése bizonyos határok között (például mások lényeges érdekeinek sérelme nélkül) kétségtelenül jogosult. A kanti etika álláspontja szerint azonban az efféle értékelésnek soha nincs erkölcsi jellege; erről csak akkor lehet szó, ha az értékelés nem függ össze szubjektív érdekekkel, tehát független az érdekektől. A nem szubjektív érdekekre és a kielégítésükhöz szükséges eszközökre vonatkozó szabályok objektívek.

Egyelőre nem kell feltennünk a kérdést, miképpen kell megfogalmazni az objektív szabályokat; elég, ha a szubjektív maximákról megmutattuk, hogy nem erkölcsi előírások.

Nyilvánvaló, hogy az érdek-kielégítés eszközeivel kapcsolatban is fel lehet állítani parancsokat (imperatívuszokat). Például lehet mondani, hogy „ha biztonságos házat akarsz építeni, rakass szilárd alapot”. Vagy: ha egészséges akarsz maradni, szüntesd be a dohányzást. Az előbbi esetben a jártasság, a másodikban az okosság szabályáról van szó.¹¹ /125/ Az egyik technikai, a másik pragmatikus imperatívusz. Mindkét esetben ha-akkor mondat a formája az imperatívuszoknak; Kant terminológiájával: ezek hipotetikus imperatívuszok.

¹⁰ Vö. A gyakorlati ész kritikája, i.m. 131. old. A boldogság vágya az ember végességével függ össze, minthogy a véges lényeknek számos dologra van szükségük. A szükséglet a vágy tartalmára vonatkozik, s hogy mi alkalmas a szükséglet kielégítésére, az csakis empirikusan állapítható meg: „e feladatot lehetetlen törvénynek tekinteni, hiszen ennek, mivel objektív, minden esetben és minden eszes lény számára az akaratnak pontosan ugyanazt a meghatározó okát kellene tartalmaznia. Igaz ugyan, hogy mindenütt a boldogság fogalma alapozza meg a tárgyak gyakorlati viszonyát a vágyóképeséghez, ez azonban mégis csupán a szubjektív meghatározó okok általános elnevezése, és semmit sem határoz meg specifikusan.”

¹¹ Az erkölcsök metafizikájának alapvetése. (A továbbiakban: Alapvetés). In: I. Kant: i.m. 46-47. old.

Könnyű felismerni, hogy a hipotetikus imperatívuszok érdekektől függenek: a szabály ha-részében megnevezzük azt a célt, melyet az érdek kíván (stabil házban élni, az egészséget megőrizni - ezek érdekek). A hipotetikus imperatívuszok tehát nem erkölcsi szabályok, bármilyen fontosak legyenek is. Az ilyen szabályokat egyébként úgy is ki lehet fejezni, hogy ne legyen imperatívusz formájuk. Ahelyett hogy „ha le akarsz fogyni, kalóriaszegény diétát kell tartanod”, lehet mondani azt is, hogy „a kalóriaszegény diéta a testsúlycsökkentés eszköze”. Az utóbbi fogalmazásban már szó sincs „legyen”-ről, hanem csupán az elérendő cél elérése alkalmas eszközről.¹²

Ha a hipotetikus imperatívuszok ki vannak zárva az etika tartományából, akkor annak következményei lesznek az utilitarizmus, illetve minden olyan morál megítélésében, amely a cselekvéseket a következményeik alapján értékeli („konzekvencializmus”). Kant szerint nem a következmények határozzák meg a cselekvések etikai értékét hanem az azérület, amelyből erednek, illetve a jó akarat.

A jelenkorban igen elterjedt az utilitarista álláspont, nem utolsósorban azért, mert az erkölcsi normák utilitarista magyarázatai plauzibilisek. A magyarázatok keretét a pszichológia (esetleg a mélylélektan), a szociológia vagy a szociálpszichológia szolgáltatja. Így például a lopás tilalmát olyan intézkedésként lehet értelmezni, amely a társadalom, következképp a tagjai számára hasznos. Ekkor a magántulajdon a társadalmi hasznosság szempontjának megfelelően nyer igazolást. Az, hogy az egyének általában respektálják az idegen tulajdont, azzal függ össze, hogy belátják, ami a társadalomnak hasznos, hosszabb távon az egyéneknek is a javát szolgálja. Minthogy azonban ez a motiváció önmagában nem elegendő, büntetés kilátásba helyezésével erősítik.¹³ Mindazonáltal ilyen módon nem áll elő az az erkölcsi kötelesség, hogy respektálni kell mások tulajdonát; az utilitarizmus képviselői csak azt tudják megmagyarázni, hogy miért respektálják általában az idegen tulajdont, ám azt nem tudják megalapozni, hogy a respektusra feltétlenül szükség van. Az utilitarista etika leírja és magyarázza a magatartásmódot; imperatívuszokat azonban nem tud felállítani vagy megalapozni.

Ugyanezt lehet mondani a vele rokon etikai álláspontokról is. Például Moritz Schlick (1882-1936) leíró-magyarázó tudománynak tekintette az etikát, s alkalmazott pszichológiaként fogta föl. Az etika feladata először is a morális értékképzetek leírása, majd az értékelés magyarázata a pszichológia törvényeinek segítségével.¹⁴ Willard van Orman Quine etikafelfogása Hume vagy Schlick régebbi utilitarizmusához kapcsolódik, a különbség annyi, hogy ő már nem a hagyományos, hanem a behaviorista pszichológia eszközeivel igyekszik magyarázni az erkölcsi értékelést.¹⁵

Utilitarista álláspontról tehát nem lehet szó igazi morális „legyen”-ről, feltétlen erkölcsi kötelességről; pusztán azt lehet megmagyarázni, miért vélik úgy az emberek, hogy ezt vagy azt kell tenniök, illetve miért van ilyen vagy olyan kötelességérzetük. Azokat kísérletek is, amelyek a lelkiismeretet a társadalmi szabályok interiorizációjának eredményeként akarják bemutatni (például a felettes., Én kialakulásaként), arrafelé haladnak, hogy az etikát ténytudománnyá /127/ változtassák, s így elveszítse „legyen”-elmélet jellegét. Az imperatívusz-etikát felváltja a deskriptív-explanatorikus etika, amelyben nem lehet

¹² I.m. 49. old.: Kant megállapítja, hogy „az okosság imperatívuszai szigorúan véve egyáltalán nem parancsolhatnak”.

¹³ Vö. D. Hume: *Értekezés az emberi természetről*, i.m. III. könyv, II. rész. M. Schlick: *Fragen der Ethik*. Berlin, 1930.

¹⁴ M. Schlick: *Fragen der Ethik*. Berlin, 1930.

¹⁵ W. v. Quine: *On the Nature of Moral Values*. In: *Theories and Things*. Cambridge, 1981.

felállítani semmilyen erkölcsi parancsot, hanem legfeljebb okossági szabályokat az élettapasztalat alapján.

De nem csupán azt lehet felhozni az utilitarizmus ellen, hogy az igazi erkölcsi imperatívuszok tagadásához vezet, hanem azt is, hogy olyan értékeltevésekből indul ki, amelyek nincsenek megalapozva. Ha az „erkölcsi jót” azonosítják a „hasznossal”,¹⁶ akkor célszerű kapcsolatra gondolnak: a „jó” ekkor azt jelenti, hogy „jó valamire vonatkozóan”. Magától értetődően feltételezik, hogy a cél az elemi emberi érdekek — az élen, az egészség, a személyes szabadság fenntartása, a korlátlan gazdasági tevékenység lehetősége stb. — megvalósítására irányul. Csakhogy egyáltalán nem magától értetődő, mik is azok a lényeges érdekek. Még az élet megtartása sem számít végső értéknek minden körülmények között, s a mártírok, nemcsak a keresztények, tanúsítják, hogy az életet bizony alá lehet rendelni egyéb értékeknek.

A döntő aggály azonban az utilitarista etikával szemben mégiscsak az, hogy keretein belül nem lehet beszélni erkölcsi kötelességről és a vele összefüggő erkölcsi felelősségről; csupán meglehetősen állapítani empirikusan, mi az alkalmas eszköz kitűzött célok (pl. az öröm) eléréséhez. Ha — Kanttal együtt — feltesszük, hogy van erkölcsi felelősség, illetve kötelesség, akkor a deskriptív-explanatorikus etika (tehát az utilitarizmus is) elégtelen; az efféle etikának — kanti módon szólva — arra kell szorítkoznia, hogy hipotetikus imperatívuszokat állít föl; ezek viszont, mint rámutattunk, alapjában véve tényállítások, tehát nem morális tételek. /128/

b) A törvények

Eddigi gondolatmenetünket összefoglalva azt mondhatjuk, hogy a döntések, a mögöttük rejlő motívumok és a belőlük következő cselekvések megítélésének mindaddig nincs erkölcsi jellege, amíg pusztán szubjektív tényezőket (hajlamokat, érdekeket stb.) vesz figyelembe; erkölcsi ítélet akkor áll elő, ha az ítélet objektív viszonyra vonatkozik.

A megítélés szubjektív, ha ösztönökre, érzelmekre stb. — Kant kifejezésével: „hajlamokra” — vonatkozik; s objektív jellegű, ha hajlamoktól független. Ez utóbbi esetben beszélhetünk etikai megítélésről, amely tehát nem egy döntés és egy hajlamok meghatározta cél viszonyára vonatkozik, következésképp nem ha-akkor mondatban, hanem csakis feltétlen előíró imperatívuszban fejezhető ki. Az ilyen imperatívuszt „kategorikusnak” nevezte Kant, a hajlamoktól független szabályokat pedig (gyakorlati) „törvényeknek”.

A törvények abban különböznek a hajlamtól függő szabályoktól, hogy megfogalmazásuknál nem számolhatunk kivételekkel. Így például ha úgy fogalmazunk, hogy „a letétbe helyezett javakat vissza kell adni, hacsak a megőrzőnek nem áll érdekében a megtartásuk”, akkor az nem jelent erkölcsi törvényt, mert megengedi a kivételt; a törvény viszont így szól: „a letétbe helyezett javakat mindig vissza kell adni”. S ugyanígy a „ne hazudj, hacsak nem szolgál a becsapottnak előnyére” előírás sem számíthat az erkölcsi értékelés szabályának.

A kivételmentes érvényesség feltétele teljesülhet úgy is, ha a szabály korlátozott körnek szól, de a körhöz tartozó személyek mindegyikére érvényes. A kivétel nélküliség tehát nem azt jelenti, hogy a szabály minden emberre (vagy egyenesen minden ésszerű lényre) érvényes, hanem azt, hogy érvényes mindazokra, akikre vonatkozik. Például azt nem lehet minden embertől megkövetelni, hogy utána ugorjon a folyóban fuldoklónak, hanem

¹⁶ A „jó” és a „hasznos” azonosításával fordult szembe Nicolai Hartmann: *Ethik*. Berlin, 1949. (3. kiadás), 87. sk. old.

csak azoktól, akik tudnák úszni és esélyük van a mentésre. A segítségnyújtás kötelessége tehát csak személyek bizonyos körére vonatkozik, de rájuk kivétel nélkül. A korlátozás csak akkor megengedett, ha objektív alapja van.

Ezzel szemben az erkölcsi imperatívuszokat valóban úgy kell megfogalmazni, hogy szubjektív érdekek alapján ne engedjenek meg kivételeket. Ha azt mondanánk, hogy „igazat mondj, hacsak nem hátrányos rád vagy másra nézve”, akkor ezt habozás nélkül elutasítanánk mint erkölcsi normát. Kant szerint általános érvényesség és szükségszerűség illeti meg az erkölcsi törvényeket,¹⁷ s ezt úgy kell értenünk, hogy nem engedik meg a szubjektív körülményekből fakadó kivételeket. Objektív okok persze korlátozhatják azt a tartományt, amelyre a törvény érvényes. Ez a helyzet például akkor ha így fogalmazzunk: „a rád bízott javakat vissza kell adnod, ha kéri, kivéve, ha kiderül, hogy lopásból származnak, mert akkor a hatósághoz kell eljuttatnod”; itt kivételről van szó, am annak is szabály szolgál alapjául, tehát objektív jellegű. Míg ha azt mondjuk, hogy „add vissza, amit rád bízta, hacsak nem okoz neked kárt” — ez már nem erkölcsi törvény. A két eset különbsége nyilvánvaló: az elsőben objektív, a másodikban viszont szubjektív alapja van a kivételnek.

Hasonlóan lehet válaszolni arra az említett kérdésre is, hogy kötelességünk-e felvilágosítást adni egy gyilkosnak arról, hogy hol tartózkodik az, akit éppen üldöz. Az erőszakos cselekményt megakadályozó hazugság alapja nem szubjektív érdek, hanem erkölcsi törvény, amely azt írja elő, hogy a jogtalanul üldözöttek mellé kell állnunk. A „felebaráti szeretet” a mérvadó itt, de ez nem hajlam, hanem a bajba jutott /130/ embertársunkkal szemben tanúsítandó segítőkészség, ami erkölcsi követelmény. Ez a törvény a vázolt esetben nagyjából így hangzana: „ha a jogtalanul üldözöttek megmentésének egyedüli eszköze a hazugság, akkor az megengedett”. Ilyen módon elkerülhetők azok a paradoxonok, amelyekkel az öregedő Kant már kész volt megalkudni.

Az erkölcsi törvények esetében lényeges kivételmentesség a hajlamoktól függő szabályokra nem lehet jellemző, tehát csakis az imperatívuszok lehetnek a megadott értelemben általánosak.

Fel lehetne ezzel szemben vetni, hogy a hajlamokra vonatkozó előírásoknak is lehet általános érvényességük, hiszen bizonyos ösztönök, érzelmek stb. minden emberben közösek — ám erre azt lehet mondani, hogy ezt legjobb esetben is csak az eddigi tapasztalat alapján lehet állítani. Nem zárhatjuk ki, hogy a jövőben születhetnek emberek, akiknek egészen más ösztöneik és érzelmeik lesznek. Tehát csupán annyit lehet leszögezni, hogy amennyiben az embereket ilyen vagy olyan hajlamok vezérlik, akkor vonatkozik rájuk egy bizonyos előírás.

Például azt lehetne mondani, hogy amennyiben hatékony az emberben az önfenntartás ösztöne, akkor érvényes rá az a követelmény, hogy életben maradjon; de nem volna érvényes, ha az önfenntartási ösztön kihunyna. Hasonló a helyzet azzal az előírással is, amelyet például az epikureusok fogalmaztak meg: „kerülj mindent, ami boldogságodat megzavarja”. Ennek az előírásnak az a kimondatlan előfeltevése, hogy minden ember az érzelmi boldogság legmagasabb fokát törekszik elérni. A pontos megfogalmazás így szólhatna: „ha a legnagyobb mértékű boldogságot akarod, akkor kerülj mindent, ami boldogságodat csorbíthatja”. A ha-akkor tételben kimondott feltétel azonban nem teljesül szükségképpen; nem lehet kizárni, hogy vannak individuumok, akik nem a /131/ bol-

¹⁷ Alapvetés, i.m. 46-47, old.

dogságot tartják a legfőbb jónak. Akadhat, aki Nietzschét követi: „Mit bánom én a boldogságom! Szegénység és szenny és szálnalmas élvezet.”¹⁸

Ilyen esetekben csupán feltételes előírásokat lehet alkotni, s ez azzal függ össze, hogy a hajlamok struktúrájáról szóló kijelentések induktív általánosítások, amilyen például a „minden hattyú fehér”. Ezt a tételt sokáig általánosan érvényesnek tartották, noha csak annyit lehetett volna megállapítani, hogy „az eddigi tapasztalatok alapján úgy tudjuk, hogy minden hattyú fehér, de lehetséges, hogy vannak más színű hattyúk is”. Félreértés lenne, ha ráfognánk Kantra azt a nézetet, hogy szerinte azok a döntések nem hordoznak erkölcsi értéket, amelyeknél a belőlük következő cselekvést az öröm vagy az elégedettség érzése kíséri. Az erkölcsi törvénynek megfelelő cselekedet kiváltja az elégtételt, ez azonban nem csorbítja a cselekvés pozitív jellegét, hiszen, mint alább látni fogjuk, a cselekedet maga a pozitívum.

3. A kategorikus imperatívusz

Mint mondtuk, erkölcsi követelésként csakis az olyan követelések jönnek számításba, amelyek nem tételeznek fel hajlamot (vagyis szubjektív motívumot), ebben az értelemben tehát *feltétlenek*. Ezeket nevezi Kant *kategorikus imperatívuszoknak*.¹⁹

a) Kategorikus imperatívuszok - kategorikus imperatívusz

A „kategorikus” nem jelent egyebet, mint hogy „nem hipotetikus”. Kant a tradicionális logika terminológiáját használta itt, amely szerint az ítéletek kategorikusak, hipotetikusak vagy diszjunktívak. Az első egyszerű állító kijelentések, a második típusba a ha-akkor, a harmadikba pedig a vagy-vagy mondatok tartoznak. „Kategorikus” szó szerint annyi mint „kijelentő”; nem kell tehát szükségszerűsége gondolnunk. Így például a „ne hazudj” vagy a „tartsd be az ígéreted” kategorikus imperatívusz, mert nem közvetlenül, hanem közvetve követel valamit. Ebben az értelemben nevezte Kant azt az imperatívuszt kategorikusnak, „amelyeknek nem egy bizonyos viselkedés által megvalósítandó szándék a feltétele, hanem az, hogy ezt a viselkedést közvetlenül parancsolja meg”.²⁰

Tehát minden feltétlen imperatívusz kategorikus, vagyis kategorikus imperatívuszból sok van. Ám Kant egyes számban is használta ezt a kifejezést, s ebben az esetben arról a magasabb rendű elvről van szó, amelyik azt mondja ki, hogy csak azok a döntési és cselekvési szabályok értékelendők erkölcsileg pozitívan, amelyek nem vonatkoznak hajlamokra. Ezért azt is mondhatjuk, hogy a kategorikus imperatívusz (egyedül) azt követeli, hogy az erkölcsi világban csakis azokra a szabályokra legyünk tekintettel, amelyek formájuk szerint kategorikus imperatívuszok (többes szám!). Az ismert kanti megfogalmazásban: „Cselekedj ama maxima szerint, melyet követve egyúttal azt is akarhatod, hogy maximád általános törvény legyen.”²¹

A kategorikus imperatívusz tehát az a szabály, amely azt írja elő, hogy erkölcsi döntéseinkben csakis objektív /133/ szabályokat kövessünk. Mint szabályokra vonatkozó szabály nevezhető másodrendűnek is; mint ilyen teljesen formális. Míg a kategorikus impe-

¹⁸ Friedrich Nietzsche: Így szólott Zarathustra. In: F. Nietzsche: *Válogatott írásai*. Gondolat, Bp. 1972. 226. old. Szabó Ede fordítása.

¹⁹ A hipotetikus és a kategorikus imperatívuszok megkülönböztetéséhez ld.: Alapvetés, i.m. 44. skk. old.

²⁰ Alapvetés, i.m. 47. old.

²¹ I.m. 52. o.d

ratívuszok igazmondásra, segítőkészségre, hűségre stb. hívnak föl, ezért tartalmilag meghatározottak, addig a kategorikus imperatívusznak nincs efféle tartalma. Nem lehet tehát más, csakis formális; ezért azt lehet mondani, hogy akik a kanti etikát formalizmusa miatt bírálják, félreértik a jellegét.²²

Döntéseink persze többnyire tartalmilag meghatározott célképzetekre irányulnak, vagyis olyan célokat igyekszünk megvalósítani, amelyeknek értéket tulajdonítunk. Eközben hipotetikus imperatívuszok vezetnek bennünket. Amikor azonban erkölcsileg ítélünk, a kategorikus imperatívuszt követjük.

b) A kategorikus imperatívusz mint eliminációs elv

A kategorikus imperatívusz olyan kritériumnak tekinthető, melynek segítségével az erkölcsileg nem pozitív maximákat lehet eliminálni. Így felfogva negatív funkciója van a kategorikus imperatívuszoknak, vagyis közvetlenül nem parancsok, hanem tilalmak megfogalmazását eredményezi.

Világosan láthatjuk ezt a kanti példákból. Amikor a letét kezelője vonakodik visszaadni a rábízottakat, ez azt mutatja, hogy az általa követett maxima — ti. gazdagodni, ha jogilag nem kockázatos — erkölcsileg elvetendő. Ha általános törvénné tennénk ezt a maximát, annak az lenne a következménye, hogy senki nem bízna meg a másokban; megszűnne a letét intézménye. Az általánosítás kísérlete „összetűzéshez” [Widerstreit] vezet a kiinduló feltevessel, majd /134/ annak megszűnését eredményezi.²³ Azt a pozitív előírást, hogy a bizalmi alapon átadott letétet vissza kell adni, csak közvetve kapom meg, ti. az erkölcstelenség felismert maxima negációjával.

Kant másik példája, mint tudjuk, a kényszerhelyzetből adódó hazugság. Tegyük fel, hogy valakinek sürgősen kölcsönre van szüksége. Azzal a feltétellel jutna hozzá, hogy megígéri, egy bizonyos időn belül visszafizeti. Ha ígéretet tesz, noha tudja, hogy nem lesz képes betartani, akkor a következő maxima szerint jár el: akinek kölcsönre van szüksége, tehet hamis ígéreteket is. A kérdés az, erkölcsileg megengedhető-e ennek a maximának a követése. Kant szerint úgy kapjuk meg a választ, hogy megpróbáljuk a maximát általános törvénné tenni. Ekkor nyomban belátjuk, hogy a hamis ígéreteket megengedő törvény teljesen tönkretenné az ilyen ügyleteket, a jóhiszemű kölcsönzés intézménye megszűnne.²⁴ Itt is közvetlenül van kizárva egy maxima; az ellenkezőjét mint erkölcsi parancsot csak közvetve lehet kizárni, s mint az előző esetben, ez most is azzal az előfeltevessel lehetséges csupán, hogy egy adott maximának és a vele ellentétesnek a viszonya teljes alternatívát képez.

A példák jól illusztrálják a kategorikus imperatívusz szerepét: elsődlegesen nem erkölcsi parancsok levezetését szolgálja, hanem olyan elv, melynek segítségével meg lehet vizsgálni a maximákat a tekintetben, hogy szóba jöhetnek-e mint erkölcsi elvek. Közvetlenül mindig csak az derül ki, hogy bizonyos maximák nem jöhetnek szóba. /135/

c) Kant kategorikus imperatívusza

Az erkölcsök metafizikájának alapvetésében taglalt példákat újra és újra elővették az értelemzők. Kialakult többek között az az álláspont is, hogy a példáknek végső soron utili-

²² Vö. Max Scheler: *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Ges. Werke Bd. II.* Bern und München, 1966.

²³ I.m. 134. old.

²⁴ Alapvetés, i.m. 54. old.

tarista csattanójuk van.²⁵ Tény, hogy Kant alkalmankénti fogalmazásmódja okot ad egy efféle értelmezés mérlegelésére is. Amikor például úgy nyilatkozik, hogy nem akarhatjuk általános törvénnyé tenni azt a maximát, mely szerint a bajba került embertársunktól nem tagadhatjuk meg a segítséget, merthogy számolni kell azzal a lehetőséggel, hogy magunk is mások segítségére szorulunk,²⁶ akkor úgy látszik, a megítélés alapja az ismert alaptétel: „ne tedd azt másokkal, amit nem akarsz, hogy veled tegyenek”, illetve „amit szeretnél, ha megtennének neked, azt tedd meg másoknak is”. Ámde ez az értelmezés csak akkor lehetséges, ha az Alapvetés bizonyos passzusaira koncentrálunk, s figyelmen kívül hagyjuk a tágabb összefüggést.²⁷ Azon követelmény fényében, mely szerint az emberi méltóságot feltétlenül figyelembe kell venni, semmiképpen sem adott Kant utilitarista értelmezést e példákban. (Az emberi méltóságról az 5. alfejezetben szólnak bővebben.)

A problematika másik, újabb időkben vitatott aspektusa az erkölcsi törvények általános érvényűségére vonatkozik.²⁸ Néha azt állították, hogy Kant minden maximát erkölcsileg pozitívnak tart, ha korlátlanul általánosítható.

Az általánosíthatóság azonban csak szükséges, de nem elégséges feltétele a morális parancsnak. Nyilvánvalóan számos olyan általánosítható maxima van, amely nem erkölcsi jellegű. Példának okáért nemzetközi megegyezéssel szabállyá lehetne tenni a bal oldali közlekedést, ám egy efféle előírás nem számítana erkölcsi parancsnak. Kant csupán azt akarta mondani, hogy a *nem* általánosítható maximák *nem* ítéltetők meg erkölcsileg pozitívan. Azaz: ha a maximát nem lehet általánosítani, akkor nem erkölcsi jellegű.

A döntő pont a szabályok és az empirikus érdekek viszonyában keresendő: ahol utóbbiak is szerephez jutnak a cselekvési útmutatásokban, ott nem lehet szó szigorú kivételmentességről. S megfordítva, az a körülmény, hogy valamely maximát nem lehet általánosítani, az az empirikus érdekek („hajlamok”) jelenlétére utal, tehát nem lehet szó feltétlen követelésről, erkölcsi parancsról.

Kant azon az állásponton volt, hogy a nem erkölcsi maximák általánosítása ellentmondáshoz vezet. Tüzetesebb vizsgálat után azonban kiderül, hogy nem logikai ellentmondásról van szó, hanem csupán a kiinduló előfeltevések és az általánosított maximák ellentmondásáról.

Ha például azt az említett kanti nézetet vesszük, amely szerint a létét visszatartásából alkotott törvény megsemmisítené önmagát, akkor feltehetjük a kérdést, muszáj-e léteznie egyáltalán a létét intézményének. A válasz negatív lesz, tehát az a maxima, amely oda vezet, hogy nincs többé létét, önmagában nem ellentmondásos. Hasonló a helyzet a többi példával is: ha megengedett lenne dolgokat eltulajdonítani, akkor megszűnne a magántulajdon. Ez a szabályozás tehát ellentmondana a fennálló tulajdonjognak. De itt sem lehet szó arról, hogy a maxima *önmagán belül* ellentmondásos, hiszen a magántulajdon nélküli társadalom minden további nélkül elképzelhető. Kant úgy gondolta ugyan, hogy erkölcsi /138/ kötelesség a magántulajdon respektálása, az a kísérlete mégsem járt sikerrel, hogy az erkölcsi törvények megsértését ellentmondásosként ábrázolja.

²⁵ Norbert Hoerster: *Ethik und Verallgemeinerung*. Freiburg und München, 1971.

²⁶ Alapvetés, i.m. 55. old.

²⁷ Arról a négy példáról van szó, amelyeket az Alapvetés a második szakaszában taglal. Egyes interpretátorok szerint ez a rész betoldás, és meg is töri a voltaképpen gondolatmenetet.

²⁸ Ld. ehhez pl. Singer: *Generalization in Ethics*. New York, 1961.; továbbá Hoerster, i.m.

d) Kötelességszerű cselekvések - cselekvések kötelességből

Ha az erkölcsi parancsok teljesen függetlenek az empirikus motívumoktól (a „hajlamoktól”), akkor kérdés, mi ösztökél bennünket arra, hogy kövessük őket. Csakis nem-empirikus motívum jöhet szóba tehát, mégpedig az erkölcsi parancs tiszteletben tartása. Aki kizárólag ennek alapján jár el, az kötelességből cselekszik, s megfordítva, Kant szerint a „kötelesség” „*valamely cselekedetnek a törvén tiszteletéből eredő szükségszerűsége*”.²⁹ A kötelességre irányuló akarat a *jó akarat*, s csakis ez dönti el a cselekvés értékét, nem pedig a következmények. Ha valaki képtelen lenne bármit is tenni — mondjuk mert teljesen megbénult —, de eltölné a jó akarat, akkor erkölcsileg „jó” lenne.³⁰ Kant etikája *érzület-etika*, ezért ellentétben áll az utilitarizmus minden formájával.

A cselekvések nyilvánvalóan megegyezhetnek a kötelesség parancsával anélkül is, hogy a parancs tiszteletéből következnenek be. Például segíthet valaki bajba jutott embertársának azért is, mert feltételezi, hogy azzal növelni fogja presztízsét. Az ilyen sem rossz, de erkölcsileg mégsem értékes. Az efféle cselekedeteket Kant a „legalitás”-kifejezéssel jellemezte, a „moralitás” predikátumát viszont fenntartotta az olyan cselekvésekre, amelyek a törvény tiszteletéből történnek meg.

Az erkölcsi törvény a gyakorlati észből ered, és mivel az erkölcsi akarat nem más, mint a gyakorlati, így autonóm, vagyis maga adja meg, cselekvésének törvényeit.³¹ Nem valamilyen tartalmi célkitűzés határozza meg, nem empirikus motívumok, de nem is szokások, hanem pusztán az általában vett erkölcsi törvény formája.

Ezzel szemben a cselekvőre kívülről ráterhelt normativitás — Kant szerint „heteronómia” — közvetlenül vagy közvetve mindig hajlamokkal függ össze, ezért erkölcsileg nem értékes. Aki például azért tesz meg valamit, mert abból indul ki, hogy általában így cselekszik *az ember*, annak a környezete, a társadalmi csoport, a hagyomány írja elő magatartása szabályait. Azért követi a szabályokat, mert előnyöket remél, vagy hátrányoktól tart. S aki azt hiszi, Isten-akarata szerint cselekszik, az is heteronóm módon dönt. Aki azért tartja be a vallási parancsot, mert örök üdvösségre vágyik, szintén hajlam hatása alatt, vagyis nem morálisan cselekszik.

Az ész (az ésszerű akarat) által önmagának szabott. törvény követésében rejlik a szabadság — ami tehát nem jelent tetszés szerinti cselekvést. Spinoza és Rousseau azt mondta az állam polgáráról, hogy akkor szabad, ha engedelmeskedik azoknak a törvényeknek, amelyek megalkotásában, ha közvetve is, de részt vett; Kant ezt vonatkoztatja az erkölcsi szubjektumra: szabad, amennyiben maga szabja meg a törvényt, amelynek engedelmeskednie kell. Az így felfogott szabadságot mint lehetőséget csak akkor érthetjük meg, ha feltételezzük, hogy az akarat törvényhozó aktusa nem a tér-időbelileg és kategoriálisan értett természet folyamata.

Szemére vetették olykor Kantnak, hogy tisztán formalista etikát alkotott.³² Annyiban valóban formálisan járt el, amennyiben — mint utaltam rá — a maximák formájának taglalásával indította gondolatmenetét. Nem a jó és a rossz /139/ fogalmából indult ki s jutott el az erkölcsi követelményekhez, hanem megfordítva, vagyis úgy vélte, először az erkölcsi törvényt kell tisztázni, s azután lehet a „jót” meghatározni mint olyan valamit,

²⁹ Alapvetés, i.m. 28. old.

³⁰ I.m. I. szakasz, fölé a 23. sk. old.

³¹ I.m. II. szakasz; 70. sk. old.

³² Például Max Scheler: *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, i.m.

ami az erkölcsi törvény tiszteletéből történik, s a „rosszat” úgy, mint ami nem egyeztethető össze az erkölcsi törvénnyel.³³

Csak hogy a kanti etika nem merül ki a formális elemzésben. Az csak a fundamentumot szolgáltatja, s arra épül az erkölcsök metafizikája. Utóbbinak azt kell tisztáznia, hogyan lehetséges az erkölcsi „legyen”. A tisztázás pedig egy olyan elmélet keretén belül történik meg, amely az erkölcsi akarás lehetőségeinek feltételeit fogalmazza meg. Nem vagyunk tehát igazságosak a kanti etikával szemben, ha pusztán a kategorikus imperatívusz, a szabadság és az autonómia tanára próbáljuk korlátozni.

4. Az etika mint az erkölcsi kötelezettség interpretációja

a) A szabadság ideája

Ha az erkölcsi parancsban kifejeződő feltétlen erkölcsi „legyen” lehetőségét akarjuk fogalmilag megérteni, akkor fel kell tételeznünk, hogy az erkölcsi döntések olyan aktusok, amelyek az empirikus meghatározottságtól elvileg függetlenek s ebben az értelemben szabadok. A szabadság feltevése az első feltétele az erkölcsi felelősség, illetve kötelezettség megértésének.

A „legyen” csakis a szabadon döntő szubjektumok, nem pedig a természeti dolgok számára létezik. Értelmetlen volna /140/ egy leeső kőtől azt követelni, hogy ne Galilei törvénye szerint hulljon alá; sehogy másként mint e törvénynek megfelelően lehet elgondolni mozgását. Ahol viszont nincs alternatíva, ott nem lehet „legyen” sem.

A tér-időbeli természetben minden folyamatot egyértelműen meghatároznak más folyamatok; ami megtörténik, azt egyértelműen determinálja egy (vagy több) ok. Az ember mint természeti lény cselekvése éppúgy kauzális meghatározottságú, mint a lehulló kő, ámde az emberi cselekvés esetében, az oksági összefüggés igencsak komplex, ezért minden részletében nem látható át. Ha tér-időbeli és kategoriális meghatározásokkal kimerítően le lehetne írni, más szóval, ha az ember pusztán természeti lény volna, akkor az erkölcsi „legyen”-t (a kötelességet), illetve a felelősségtudatot nem lehetne fogalmilag megérteni.

Azonban az tény, hogy felelősség-, illetve kötelességtudatunk van, vagyis konfrontálódunk az erkölcsi „legyen”-nel, és felelősnek érezzük magunkat döntéseinkért; ezt a tényt nem tudnánk fogalmilag megérteni, ha akarásunk éppúgy determinált volna, mint a kő esése. Ezért hát fel kell tételeznünk, hogy döntéseink s a belőle eredő, cselekvéseink nem teljesen okságilag meghatározottak, vagyis nem értelmezhetjük magunkat kizárólag a tér-időbeli természet lényeként. Erkölcsi lények vagyunk, tehát olyan szubjektumként fogjuk fel magunkat, amelyik tér-időbeli kapcsolatokban is áll, de nem merül ki bennük. Csak akkor lehet az erkölcsi felelősséget, a kötelessé tudatot és a lelkiismeretet mint lehetséges fogalmilag megérteni, ha az erkölcsi akarást, a morálisan releváns döntéseket nem az okságilag determinált, természet folyamataiként interpretáljuk.

De hogyan értelmezendő mármint az erkölcsi „legyen”, ha egyszer a természeti determinációtól függetlenül gondoljuk el? A válasz megtalálásához emlékezzünk arra, amit az /141/ első fejezetben a természeti kauzalitás kanti tanáról mondtunk: az oksági elv szükségszerűen érvényre jut mindenütt, ahol időbeli folyamatok zajlanak le. Minden, ami történik, más időbeli történések által kauzálisan meghatározott.

³³ Ezzel kapcsolatban paradoxonról beszél Kant, amely abból adódik, hogy „a jó és a rossz fogalmát nem az erkölcsi törvény előtt (...), hanem csak utána és általa kell meghatározni”. A gyakorlati ész kritikája, i.m. 176. old.

Ha tehát a szabadság lehetséges kell legyen, akkor az erkölcsi akarás nem lehet időbeli folyamat. Mint erkölcsi lényeknek úgy kell felfognunk magunkat, mintha nem tartoznánk bele a természetbe. Ettől persze nem kell tagadnunk, hogy mint testi lények nagyon is kapcsolatban állunk a téridőbeli világgal, hiszen ez abszurd lenne. Pusztán annyit kell megengednünk, hogy értelmezhetjük magunkat olyan lényként is, amelyik nem kizárólag természet viszonyok által meghatározott.

Csak az anyagi természetben érvényes az oksági elv, amely szerint minden, ami történik, természeti ok által meghatározott, s minden folyamat okok végtelen láncolatának része. A természetben nem fordulhat elő, hogy okozati sor újonnan kezdődjék, vagyis minden történést szükségképpen megelőz egy ok. Ugyanez érvényes az akarásra is mint pszichikai folyamatra. Az akarati aktusok a pszichikai természetben belül végbemenő folyamatok, ezért csakis akkor történhetnek meg, ha megelőzi őket egy természeti ok (motívum). Nem motívumok által létrehívott akarati aktust nem lehet elgondolni. Ezt Schopenhauer is hangsúlyozta, amikor a motiváció törvényét az alap tételének különös eseteként írta le, s úgy vélte, hogy az akarás mint folyamat a természet tartományában determinálva van, ezért az akarat szabadsága mint önkény (*liberum arbitrium*) nem lehetséges.³⁴

Szem előtt kell tartanunk azonban azt is hogy az a természet, amelybe az akarati aktusok tartoznak, nem a magában való, hanem a fenomenális valóság, amely bizonyos /142/ interpretációk eredménye, ámde más interpretációk is lehetségesek. Ha a pszichikai történés (mint időbeli folyamatok sorozata), nevezetesen az akarás jelenség jellegű, akkor ez azt jelenti, hogy a szubjektumot nem úgy kell elgondolni, mint ami *magában valóan* alá van vetve a motiváció törvényének. Ezért lehetséges az Ént és erkölcsi döntéseit nem pszichológiailag, főleg pedig nem a motiváció pszichológiai törvényének segítségével értelmezni. Ha megengedjük, hogy lehetséges egy nem-pszichológiai, illetve nem-naturalista szemléletmód, akkor az elég ahhoz, hogy elgondoljuk az erkölcsi „legyen”-t mint lehetőséget. Az erkölcsileg felelős személyt szabadnak tekintjük, ha nem a téridőbeli természet részeként fogjuk föl. A szabadság ennél bővebb felfogása nem szükséges. Főleg arra nincs szükség, hogy szabadság, által való okságról beszéljünk, s az erkölcsi Énnek olyan képességet tulajdonítsunk, hogy új oksági sorokat kezdhet. Arra pedig végképp semmi szükség, hogy olyasféle spekulációkba bocsátkozzunk az intelligibilis szabadságról, amilyeneket, Schellingnél olvashatunk³⁵ Kant meg sem próbálta megmondani, *hogyan* kötődik az Én az erkölcsi törvényhez, mert a pszichológiai válasz nem jöhet számításba, a spekulatív metafizika módjára megalkotható válaszra pedig nem kívánt vállalkozni — teljes joggal.

Jobban is tette volna, ha egy szót sem szól a szabadság által való okságról, hanem beéri azzal a megállapítással, hogy az erkölcsi döntéseket olyan módon határozza meg az erkölcsi törvény, hogy azt nem lehet kauzális feltételezettségi viszonyként elgondolni.

Félreértés lenne azt a nézetet tulajdonítani Kantnak, hogy a szabad Én engedi megismerni magát. A megismerés /143/ csak időben értelmezett kategóriákkal és kategóriákat tartalmazó alaptételekkel lehetséges; ahol ezek az alaptételek nem használhatók — tudniillik a jelenségek tartományán túl —, ott megismerésről sem lehet szó. A „szabadság” pedig nem olyan fogalom, amelynek megfelelhette valamilyen tárgy, hanem idea, az ideá-

³⁴ Arthur Schopenhauer: *Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde*, i.m. 43. §.

³⁵ Ld. F.W.J. Schelling: *Das Wesen der menschlichen Freiheit*. (1809). *Sämtliche Werke*, hrsg. von K.Fr.A. Schelling. Stuttgart und Augsburg, 1857. Bd. VII.

kat viszont nem lehet realizálni és hiposztazálni,³⁶ azaz nem lehet őket tárgyfogalmakként kezelni és valamilyen szubsztancialitásra vonatkoztatni.

Következésképpen nem kellene a szabadság birodalmát a természet birodalmával szembeállítani és azt mondani, hogy az ember mindkét világba beletartózik — mint testi lény a természetbe, mint erkölcsileg felelős személy a szabadság birodalmába. Az ilyen kifejezőmód azt szuggerálja, hogy két különböző valóság tartomány van, s az embernek mindkettő hazája. Ez a felfogás metafizikai — a hagyományos értelemben véve —, tehát a kritizmussal összeegyeztethetetlen.

Az interpretacionizmus más perspektívát nyit meg: az a körülmény, hogy az, ember szemlélhető természeti lényként, nem teszi lehetetlenné a másfajta értelmezéseket. A képzetek, ítéletek, akarati aktusok és motívumok összefüggését megpróbálhatjuk pszichológiailag vagy fiziológiailag magyarázni, s bizonyos kontextusokban ez nyilván értelmes is lehet. Ám ha erkölcsileg felelős szubjektumként akarjuk megérteni az embert, akkor nem tekinthetjük pusztán természeti lénynek, s meg kell engednünk, hogy a naturalista értelmezés nem az egyedüli lehetséges. Ekkor az emberi cselekvést a szabadság ideájának fényében kell vizsgálnunk, vagyis olyan lénynek kell tekintenünk az embert, amely nem merül ki a térben-időben és kategoriálisan meghatározott valóságban. /144/ Ez azért lehetséges, mert a természet értelmezések eredménye, s az egyik fajta értelmezés nem zárja ki a másikat. A valóság magában valóan az, ami; a megjelenő valóság viszont akként jelenik meg, amiként értelmezzük, s az értelmezés többféle módon lehetséges.

Ennek megfelelően kell értenünk Kant azon nyilatkozatát, mely szerint korlátoznia kellett a tudást, hogy a hit számára tér nyíljon.³⁷ Elhibázott dolog volna irracionalista hitvallást látni e nyilatkozatban; sokkal inkább az interpretacionizmus következményét kell látnunk benne. Ha volna tudásunk a magában való valóságról, akkor nem lenne mozgásteret az értelmezéseknek; azonban ha nem a valóságot ismerjük meg úgy, ahogyan önmagában véve van, hanem mindig csupán egy értelmezett valóságot, akkor számolnunk kell a lehetséges megértési módok sokféleségével. Ezért tehát amennyiben az erkölcsi felelősség lehetőségének feltételeire vonatkozó kérdés a szubjektum olyan interpretációját kívánja meg, amely eltér a tér-időbeli és kategoriális értelmezéstől, akkor az interpretacionizmus értelmében ezt nem tekinthetjük nehézségnek, a két értelmezési mód minden további nélkül lehetséges egymás mellett.

Az interpretációkban olyan fogalmak játszanak szerepet, amelyek éppen az értelmezés céljára jöttek létre. Például a „szabadság” ideáját az ész hozta létre, „pusztán az ész alkotása”.³⁸ Kant szerint „az ész megalkotja ideáját a spontaneitásról; arról ami önmagától működésbe léphet.”³⁹ A szabadság ideája azért jött létre, mert segítségével fogalmilag megérthetővé lesz az, hogy a kötelesség parancsát követő, erkölcsileg felelős lények vagyunk. A „szabadság” etikai posztulátum, mondja Kant.

Röviden összefoglalva az ide vezető gondolatmenetet: az erkölcsi döntéseket nem motíválhatják hajlamok, mert akkor szubjektív feltételektől függnének s így nem lennének általánosan kötelező érvényűek. De nem lehetnek alaptalanok sem. Mivel az empirikus

³⁶ A tiszta ész kritikájában kifejti Kant, hogy az ideák bizonyos körülmények között mégis megvalósíthatók, sőt, meg is kell őket valósítani, vagyis valóságos tárgyat kell hozzájuk rendelni, mindazonáltal, fűzi hozzá, azt a tárgyat „csak mint Valamit fogadhatom el, amit magában valóan a legkevésbé sem ismerek”. I.m. 523. old.

³⁷ *A tiszta ész kritikája*, i.m. 42. old.

³⁸ I.m. 393. old.

³⁹ I.m. 427. old.

alapok nem jöhetnek szóba, fel kell tételezni az erkölcsi döntések nem-empirikus alapját, s nem jöhet számításba egyéb, mint az erkölcsi törvény formája. Ahhoz, hogy az erkölcsi törvényt tisztelve dönthessen, az embernek szabadnak kell lennie, s egy lény akkor szabad, ha akaratát nem lehet a kauzálisan determinált természet összefüggéseire redukálni. Így végül is ha meg akarjuk érteni az erkölcsi felelősségtudatot mint lehetőséget, akkor posztulálni kell a döntés szabadságát.

b) Isten ideája

Egy olyan etikában, amely nem ismeri el a hajlamból hozott döntések erkölcsi értékét, a boldogságra törekvés nemigen játszhatna szerepet. Kant nem is ismerte el a boldogság utáni vágyat az erkölcsi akarás mozgatórugójaként, odáig azonban nem ment el, hogy teljesen száműzze az etikából. Indokoltnak tartotta, hogy az ember elvárja: az erényt kövesse a boldogság. Boldogság és erkölcsösség összekapcsolása a legfőbb jó, amit ember elérhet, és a legfőbb jó ideájának a kanti etikában kulcsszerepe van.

A boldogság itt nem az erkölcsi törekvés célja, mint az eudaimonizmusban, hiszen ez megszüntetné a kötelességetika alap gondolatát; a boldogság a moralitás következménye, s olyan mértékben jutunk hozzá, amennyire erényesek vagyunk.⁴⁰ Az erény tesz bennünket méltóvá a boldogságra, /146/ s a legfőbb jó abban áll, hogy olyan mértékben leszünk valóban boldogok, amennyire érdemessé váltunk rá.⁴¹

A morális cselekvés soha nem irányulhat ugyan a boldogságra, hanem csakis az erényre; azonban természetes, hogy az erénytől a megfelelő mértékű boldogságot várjuk. A morál tehát nem azt követeli, hogy lemondjunk a boldogságról, amire az ember természetes módon vágyik, hanem csak azt, hogy ne tekintsük az erkölcsös cselekvés feltételének.⁴² Tehát ha egy cselekedet boldoggá tesz bennünket, az nem azt jelenti, hogy erkölcsileg értéktelen, vagy éppen egyenesen erkölcstelen; a cselekedet csak akkor nem értékes erkölcsileg, ha a boldogság végett került rá sor.⁴³

Olykor szemére vetették Kantnak, hogy száműzte ugyan a boldogságot a morálból, de aztán a hátsó kapun mégis bebocsátotta. Nem indokolt a szemrehányás, mert Kant úgy vélte, hogy a „boldogság” nem gyönyört vagy empirikus boldogságérzetet jelent, hanem azt az elégtételt, amely akkor tölti el az embert, amikor az erkölcsi törvény tiszteletéből hoz meg egy döntést és annak megfelelően cselekszik. Például amikor valaki visszaadja a rábízott pénzt a tulajdonosnak vagy örökösének, noha anyagi nehézségekbe fog ezáltal /147/ kerülni, s ebből következően kedvetlenséget érez, hiszen természetes érdeke ellen cselekszik; ámde elégtételt fog érezni, mert tudja, hogy morálisan helyesen járt el. Az

⁴⁰ Erény és boldogság viszonyát A gyakorlati ész kritikájában tárgyalja Kant (i.m. 231. old.), s elutasítja azonosításukat, akár a boldogságot definiálják az erénnyel (mint a sztoikusok), akár az erényt a boldogsággal (mint az epikureusok). Kant előfeltevései mellett természetesen azt sem lehet elfogadni, hogy a boldogságra törekvés idézné elő az erényes érzületet. Csakis az a feltevés marad meg tehát, hogy a morális érzület váltja ki a boldogságot, amit persze nem a természeti kauzalitás értelmében kell felfogni.

⁴¹ Kant szerint „erény és boldogság együtt alkotja egyetlen személyben a legfőbb jó birtokát”, mégpedig „egész pontosan az erkölcsösségnek (mint a személy értékérték és boldogságra való érdemességének) arányában”. I.m. 231. old.

⁴² I. Kant: *Ama közönségesen használt szólásról, hogy ez igaz talán az elméletben, ám a gyakorlatban mit sem ér.* GOND 7. sz. 147. old. Ford.: Mesterházi Miklós. [A továbbiakban: *Gemeinspruch.*]

⁴³ Schiller nem jól látta tehát Kant felfogását, amikor így gúnyolódott: „Szívesen szolgálom barátaim, ámde sajnos hajlamom követve, ezért gyakran támad lelkifurdalásom, hiszen így nem vagyok erényes. Nincs mit tenni, meg kell vetnem őket, s undorral cselekedni, mit a kötelesség megkövetel.”

ilyen elégtételnek semmi közé az empirikus hajlamokhoz — s ezt nevezte Kant „boldogság”-nak.

Az így felfogott boldogság abból a tudatból fakad, hogy a tiszta gyakorlati ész alapján, ezért a hajlamoktól függetlenül s ebben az értelemben szabadon tudunk cselekedni. Maga Kant jegyzi meg, hogy a „boldogság” [Glückseligkeit] kifejezés nem igazán jó ezen tudat megnevezésére; de az „üdvösség” [Seligkeit] sem tetszett neki, úgy gondolta, leginkább még az „önmagunkkal való elégedettség” [Selbstzufriedenheit] lenne a legjobb.⁴⁴

A legfőbb jó fogalma mint a moralitás és a boldogság összekapcsolódása Kantnál épügyi idea, mint a szabadság fogalma. Olyan fogalomról van tehát szó, amelyet a morál bizonyos aspektusainak megértése végett hozunk létre, konstruálunk. Ez a konstruktum (idea) fontos szerepet játszik Kant etikájában, mert vele lehet továbbhaladni Isten ideájához, s ebből lehetőség nyílik az erkölcsi előírásokat isteni parancsként felfogni.⁴⁵

Az istenidea és a morál összefüggése arra épül, hogy az erény csak a boldogsággal együtt jelenti a legfőbb jót, és hogy a legfőbb jó csak azzal a feltétellel számíthat elérhetőnek, ha a valóságot Isten által rendezettnek tekintjük. Ez abból /148/ következik, hogy csakis a legfőbb jó eszménye orientálhat bennünket, ha lehetségesnek gondoljuk ezen eszmény megvalósítását: ami lehetetlen, az nem lehet eszmény. Ezért a valóságnak úgy kell berendezve lennie, hogy remélhető legyen erény és boldogság harmóniája. Mármost a valóság rendje nem tőlünk függ. A valóság olyan rendjének feltevése tehát, amelyben elgondolható az erény és a boldogság harmóniája, csakis egy olyan lény ideájára támaszkodhat, melyet egyfelől morális törvényhozóként, másfelől a természet okaként gondolunk el — és ez Isten ideája.

Röviden: ha morális lényként akarjuk megérteni magunkat — illetve ha nem akarjuk, hogy az erkölcsi törvények pusztá agyrémek legyenek —, akkor úgy kell felfognunk magunkat, mintha Istentől függenénk. Ezzel nem azt akarjuk mondani, hogy meg tudjuk ismerni Istent; megismerni csakis a térben és időben létező tárgyakat lehet. Isten az etikában inkább feltevés, ami azt jelenti, hogy posztulálni kell a létezését, másképpen szólva: az etika megköveteli Isten elismerését.

c) A halhatatlanság

Sokszor csődöt mond az ember az erkölcs követelményeivel szemben, s amikor megfelel nekik, gyakran azt is hajlamaival szemben teszi. A tökéletes erkölcsösséget akkor lehetne elérni, ha az akaratot teljesen áthatná a jó, vagyis az erkölcsi törvény, és csakis annak teljesítésére törekednék.

Azonban ezt — a szentté válást — az emberi életben a hajlamok miatt nem lehet elérni; legfeljebb törekedhetünk erre egy végtelen folyamatban. A szentség [Heiligkeit] ideája értelmetlen volna, ha elvileg elérhetetlen lenne. Kant szerint viszont véges idő alatt nem lehet elérni, ezért úgy vélte, posztulálni kell azt is, hogy létezésünk nem korlátozódik a

⁴⁴ A hajlamoktól független, szabad erkölcsi döntés olyan élvezettel jár együtt, amely „nem nevezhető boldogságnak, mert nem egy érzés pozitív jelenlététől függ”, de „a szó szoros értelmében üdvösségnek sem nevezhető...” *A gyakorlati ész kritikája*, i.m. 240. old.

⁴⁵ A legfőbb jó fogalmának középponti szerepét a metafizika haladásáról szóló írásában emelte ki Kant (*Ges. Werke XX*, 294. old.), ahol azt mondja, hogy a legfőbb jóra törekedni kötelesség, ezért lépéseket kell tenni a morális alapokon nyugvó metafizika felé. Mivel ez nem történhet teória nélkül, ezért „elméleti fogalmat kell alkotnunk arról a forrásról, amelyből eredhet”, s ennek az elméletnek semmi köze nem lehet ahhoz, amit a tárgyakon megismerünk.

földi /149/ életünk időtartamára. Fel kell tehát tételezni, hogy szellemi személyiségünk, a lélek, nem szűnik meg létezni a halállal — tehát halhatatlan.⁴⁶

E gondolatmenetének megalkotásában olyan feltevésekből indult ki Kant, amelyeknek a vallási eredetét nem nehéz felismerni. Kant túljutott ugyan a hagyományos speciális metafizikán — racionális teológián, pszichológián és kozmológián —, de amellett kitarított, hogy képezhető, sőt képezendő az *Isten*, a *lélek* és a *mindenség* ideája. Igyekezett ezekről az ideákról kimutatni, hogy az etikában szükség van rájuk. Ezért szerinte van egy olyan metafizika, melynek középpontjában ezek az ideák állnak, de ez a metafizika morális alapokra épül. Mivel a morál érdeke, vagyis gyakorlati érdek képezi az így értelmezett metafizika alapját, ezért Kant a tiszta gyakorlati ész primátusáról beszélt.⁴⁷

Abban kételkedni lehet, hogy valóban olyan erős metafizikai feltevéseket kívánna az etika, mint Kant gondolta. A morális felelősség illetve kötelesség fogalmi megértéséhez elégségesnek látszik az a feltevés, hogy az ember természeti lényként való értelmezése nem az egyedül lehetséges, a felelős személy interpretálható olyan fogalmakkal is, amelyek nem a természetismeret tartományába tartoznak. Az ember mint erkölcsi lény nem ugyanaz, amelyről a pszichológia és a fiziológia beszél. Ebben az értelemben meg lehetne próbálni követni azt az intenciót, amely a halhatatlanság kanti feltevésének alapjául szolgál. Ha ugyanis az embert nem csupán természeti lényként lehet felfogni, akkor abból a tényből, hogy az ember létezése fiziológiailag és pszichológiailag véget ér, nem következik, hogy morális lényként való létezése is befejeződjön. Ha lehetséges — sőt, Kant szerint /150/ szükségszerű — az, hogy az embert mint morális szubjektumot nem-empirikus módon értelmezzük, akkor nem abszurd az a feltevés, hogy a morális lény túléli a fizikai halált — bármi legyen is az, ami továbbél.

Manapság még az ilyen óvatos fogalmazás is aggályokat ébreszthet. Hozzászoktunk az emberi létezés naturalista értelmezéséhez, vagyis csak olyan lénynek látjuk az embert, amilyennek a természettudomány ábrázolja. A tudatot, s vele együtt a morális tudatot is anyagi folyamatoktól függőnek tartjuk. Az persze nem vitatható, hogy a pszichikai jelenségek fizikai folyamatokkal függenek össze; viszont azt sem igen lehet vitatni, hogy a pszichikum nem redukálható a fizikumra (amint azt az utóbbi időben egyre világosabban lehet látni).

Az interpretacionizmus (végső soron Kant) álláspontjáról kiindulva találhatunk megoldást a nehézségre: az anyagi természet nem a magában való valóság, hanem értelmezéskéntől függ, ebben az értelemben tehát jelenség. A naturalista nézőpont azonban nem abszolút, megengedhető tehát más szemléletmód is — példának okáért az etikai, s ezen a kereten belül nem muszáj érvényesnek tekinteni mindazt, amit a természettudomány annak fogad el.

d) A kanti etika mint elmélet

Most pedig úgy vesszük szemügyre a kanti etikát, mint olyan elméletet, amelynek keretén belül az erkölcsi tudatot mint lehetségest fogalmilag megérthetjük. Az elmélet középonti tételei képezik a gyakorlati megalapozású metafizika — az etikoteológia⁴⁸ — tartal-

⁴⁶ I.m. 244. old.

⁴⁷ I.m. 241. old.; a gyakorlati érdek fogalmához ld. Manfréd Pascher: *Kants Begriff „Vernunftinteresse“*. Innsbruck, 1991. (Innsbrucker Beiträge zur Kulturwissenschaft, Sonderheft 74.

⁴⁸ Az ítélőerő kritikája, 86. §, i.m. 386. skk. old.

mát, ugyanúgy ahogyan a tiszta /151/ értelem alaptételei képezik annak a metafizikának a tartalmát, amely Kant szerint „tudományként fog szerepelhetni”.⁴⁹

Míg a teológus Szent Tamás s a hozzá hasonló gondolkodók úgy gondolták, hogy Isten megismerésével kell kezdeni a morál alapjainak lerakását, addig Kanti az erkölcsi tudat tényéből indult ki, s onnan jutott, el az istenről és a lélekről szóló tételekhez. E tételeket az igazolja, hogy általuk képesek vagyunk erkölcsi lényként értelmezni magunkat s annak megfelelően cselekedni. Mint Kant mondja, úgy kell cselekednünk, mintha léteznék Isten s lehetővé tenné a legfőbb jót, mintha a szabadság birodalmába tartoznánk, és mintha a lélek halhatatlan lenne.

Az történeti tény ugyan, hogy Kant igyekezett megtartani a hagyományos, keresztény veretű teológia alap gondolatait, de ennek rendszertanilag nincs jelentősége. Ezen metafizika alapfogalmait — a „szabadságot”, az „istent” és a „halhatatlanságot” — kifejezetten olyan fogalomként jellemezte, melyeket mi magunk „csináltunk”.⁵⁰ Alkalmanként megpendíti azt a gondolatot is, hogy az ideák költemények.⁵¹ De az a tény, hogy képesek vagyunk efféle „költeményekre” — ideák megalkotására — jelzi, hogy az embernek tiszta természeti lényként való jellemzése egyoldalú. Nem pusztán arról van szó, hogy befogadunk érzéki benyomásokat és reagálunk rájuk, hanem erkölcsi kötelességtudatunk is van, s ez az, ami megfelelő értelmezésre vár.

Azok a fogalmak, amelyekkel a feltétlen erkölcsi kötelesség tudatát interpretáljuk, az etikai elméleten belül funkcionálnak. Nem a transzcendens valóság megismerését /152/ szolgálják, s nem is szabad magában valóan létező tárgyakat rendelni hozzájuk.

Ha ezzel csupán annyit mondanánk, hogy például Isten nem ugyanolyan értelemben számít valóságosnak, mint a tér-időbeli dolgok, akkor arra azt válaszolhatnánk, hogy magától értetődik. Más a helyzet azonban azzal a kérdéssel, hogy hozzá lehet-e rendelni az isten ideájához olyan valamit, ami a gondolkodástól független. A kritikai filozófia radikális választ ad a kérdésre: az etikoteológia centrális kérdéseit az etikai elméletre kell relativizálni, ami azt jelenti, hogy attól függetlenül semmilyen jelentésük, nincs, realista módon tehát nem értelmezhetők. Kant nyomatékosan leszögezte ezt élete vége felé; szövege „Isten” pusztán gondolatban létezik: „Isten nem valamiféle rajtam kívül fennálló dolog, hanem az én saját *gondolatom*. Értelmetlen dolog azt kérdezni, hogy *létezik-e* valamilyen isten.” Ezért az „Istenről szóló idea” [die Idee von Gott] nem igazán jó kifejezés, helyesebb „istenideát” [die Idee Gott] mondani.⁵²

A gyakorlati megalapozású metafizika koncepciója élete végéig foglalkoztatta Kantot. Késői feljegyzései között rendre ott szerepelnek azok is, amelyek a transzcendentális filozófia témájaként Istent, a világot és benne az embert jelölik meg.⁵³ Amellett azonban mindvégig kitartott, hogy ezek az ideák nem vezetnek megismeréshez, tisztán gyakorlati értelmük van. Az interpretáció eszközei, az etika összefüggésén belül képezzük őket. Az Istenről és a lélekről szóló tételek tehát posztulátumok, vagyis elméletileg bizonyíthatatlanok. /153/

⁴⁹ Ld. a Prolegomena címét, i.m. III. old.

⁵⁰ Pályamű a metafizika haladásáról. In: *A vallás a pusztta ész határain belül*, i.m. 401. old.

⁵¹ Opus postumum, I. Convolut; XXI, 89. old.: „A transzcendentálfilozófia nem más, mint az elméleti-spekulatív és a morális-gyakorlati ész összes princípiumainak ideáit (költeményeit) magában foglaló komplexus...”

⁵² I.m. 153. old.

⁵³ Ld. pl. i.m. 38. old.; vagy a 86. old.: „Isten, a világ és a kötelességhez kötött ember a világban.”

e) Az etikai értelemben vett realitás

Amikor Kant az etika posztulált fogalmainak „realitást” tulajdonít, akkor az semmi mást nem jelent, mint hogy azok nélkülözhetetlenek az erkölcsi akarás teóriájában.⁵⁴ Elhibázott volna tehát az ismeretelmélet értelmében vett realitásra gondolni. Például az isten-idea realitása abban a szerepben rejlik, amelyet erkölcsi önértelmezésünkben játszik. Az etika a morális felelősségünk értelmezésére szolgál, éppúgy, ahogyan a megismerés tana a (mindennapi és a természettudományos) tárgytapasztalat értelmezését szolgálja.

Ha összehasonlítjuk, mit jelent az „objektív realitás” *A tiszta ész kritikájában* és *A gyakorlati ész kritikájában*, figyelemre méltó különbségeket találunk. A tárgytapasztalat elméletében az alaptételek — mint például az általános oksági determináció tétele — akkor „objektíve reálisak”, ha nem fordulhat elő olyan tárgy, amit nem e tételek által meghatározottnak kellene elgondolni. Más értelemben az ítéleteknek akkor tulajdoníthatunk objektív realitást, ha igazak lehetnek (ld. ehhez az 1. fejezetet). Így például egy kauzális hipotézis objektíve akkor reális, ha a megítélt folyamatok kauzálisan determináltak, vagyis ha találó, és hamisnak kellene lennie, ha a kérdéses területen nem volna oksági determináció.

Ezzel szemben gyakorlati értelemben mást jelent az „objektív realitás”, tudniillik azt, hogy az illető fogalom nélkülözhetetlen az etika számára. Ezért mondja azt Kant, hogy a szabadság által való okság az erkölcsi törvény által nyer objektív realitást.⁵⁵ Vagyis: morális törvényről nem lehetne beszélni, ha nem tételeznénk föl, hogy van szabadság, illetve vele kapcsolatos okság. Az erkölcsi kötelesség elmélete nem /154/ tud meglenni a szabadság fogalma nélkül, ezt a fogalmat tehát objektíve reálisnak kell nevezni. Ugyanez a helyzet Isten eszméjével is. A legfőbb jóról mint erény és boldogság összekapcsolódásáról csak akkor lehet értelmesen beszélni, ha a valóság olyan, hogy el lehet gondolni benne ezt a kapcsolatot mint lehetőséget. A valóság rendjét azonban csak akkor lehet fogalmilag megérteni, ha Istenre vonatkoztatjuk mint alapjára. A legfőbb jó megértése végett van tehát szükség Isten ideájára, s ebben az értelemben rendelkezik ez az idea objektív realitással. Az ideára általában az érvényes, amit Kant másutt mond az erény birodalmának ideájáról, hogy tudniillik „az emberi észben” van objektív realitása.⁵⁶

Az etikával összefüggésben kidolgozott ideák az erkölcsileg releváns döntések, ill. cselekvések esetében a tájékozódást szolgálják, vagyis az a funkciójuk, hogy ösztökéljenek bennünket: döntsünk és cselekedjünk úgy, *mintha* tudván tudnánk, hogy megfelel nekik valami, ami valóságos. Kant szerint a hit tárgyai arra indítanak minket, hogy „cselekedjünk úgy, mintha úgy tudnánk, hogy ezek a tárgyak valóságosak”.⁵⁷ Hasonlóan vélekedett Isten eszméjéről is, mondván, „az életvitelre nézve maradhat némi realitása”.⁵⁸ „Isten”, „szabadság”, „halhatatlanság” fogalmának annyiban van objektív realitásuk, amennyiben hatást gyakorolnak az erkölcsi beállítódásra és az annak megfelelő cselekvésre.

⁵⁴ Vö. Preisschrift..., i.m. 294. old., ahol a végcél fogalmáról azt mondja Kant, hogy „morális-gyakorlati értelemben megkerülhetetlen”.

⁵⁵ A gyakorlati ész kritikája, i.m. 159. old.

⁵⁶ A vallás a pusztaság határain belül. In: I. Kant: *A vallás a pusztaság határain belül és más írások*. Gondolat, Bp. 1974. 230. old. Ford.: Vidrányi Katalin.

⁵⁷ Preisschrift..., i.m. 298. old.

⁵⁸ Kant: *A filozófiában újabban meghonosodott előkelő hangnembről*. In: Gond, 1992. 171. old. Ford.: Nyizsnyánszki Ferenc.

Nem szabad azonban azt gondolnunk, hogy az ideák realitása csupán abban áll, hogy befolyásolják az erkölcsi magatartást. Kant hangsúlyozta ugyan, hogy úgy kellene cselekednünk, mintha az erkölcsi ideák tárgyai valóságosak lennének /155/ de nyomban hozzáfűzte, hogy az nem az okosság törvénye alapján történik, ha inkább többet, mintsem kevesebbet tételezünk föl, hanem azért, mert az erkölcsnek szüksége van rá.⁵⁹ A szabadság, a legfőbb jó és Isten ideájának realitása az erkölcsi tudat elméletében játszott szerepére épül. Kant etikája nemcsak azt akarja megmutatni, mi a kötelesség, hanem azt is, hogyan lehet a kötelességet mint lehetőséget fogalmilag megérteni. Ennek megfelelően különbséget kell tenni az ideáknak az erkölcsi gyakorlatban, valamint az erkölcsi gyakorlat elméletében betöltött funkciója között. Az etika nem csupán a morál elmélete, hanem metaetikai aspektusa is van, mivel az etikai fogalmak és tételek jellegére reflektál. Nemcsak azt ábrázolja, miért van szükségünk ideákra, hanem azt is iparkodik megvilágítani, hogy milyen értelemben tulajdoníthatunk realitást az ideáknak.

Az etikai elmélet nyilvánvalóan lényegesen különbözik tartalmilag a megismerés elméletétől, de formai tekintetben mindkettőre az érvényes, hogy „realitás”-ról mindig csakis az elmélettől függően lehet beszélni. Az etikában sincs nyitva az út a valósághoz, bármi legyen is az magában valóan; Istenről, szabadságról, halhatatlanságról nem létezik semmilyen tudás.

Mindaz, amit Kant a három fogalomról elmond, mégis lényegileg tartozik hozzá az etikához mint elmülethez. Ezért a posztulátumok tanát nem lehet nélkülözhető adaléknak tekinteni, vagy éppen olyan elemnek, amely megzavarja az etika tisztaságát — ahogyan a marburgi neokantiánusok gondolták.⁶⁰

Az így felfogott metafizika álláspontjáról érthetőbb lesz a kategorikus imperatívusz megfogalmazása is; tárgyalását /156/ eddig szándékosan halasztottuk el — most erre kerítünk sort.

5. A személy méltósága

Kant etikai elmélete tartalmazza azt a fontos feltevést, hogy az embert nemcsak naturalista módon lehet értelmezni, s a másfajta értelmezések nem csupán lehetségesek, hanem jogosultak s bizonyos körülmények között szükségesek is. Kant szerint tehát az erkölcsi legfelelős szubjektumot nem pusztán természeti, hanem szabad, következésképp a természeti determinációtól független lényként kell felfogni.

Az ember tehát lényegileg különbözik a dologtól. A dolgokat használjuk, célok elérésének technikai eszközévé tesszük, pénzért eladjuk, örököljük stb. A személy viszont nem használatra való. Minden dolognak megvan a maga ára, a személy viszont nem kezelhető áruként. Az ember értéke nem fejezhető ki pénzben, s éppen ebben rejlik a méltósága. A méltóság olyan érték, amelynek nincsen ára.⁶¹

A méltóság fogalmával az „öncél” fogalma van kapcsolatban. „Az eszes természet öncélként létezik”, és az „öncél” jelentése az, hogy „nem eszköze semmiféle célnak”.⁶² Az embernek tehát méltósága van, mert az ember öncél. Az, hogy a személy nem tehető semminek eszközévé, éppen a nem-dologi természetéből adódik.

⁵⁹ Preisschrift..., i.m. 298. old.

⁶⁰ Ld. pl. Hermann Cohen: *Kants Begründung der Ethik*. Berlin, 1877. 316. skk. old.

⁶¹ Alapvetés, i.m. 68. old.: „A célok birodalmában mindennek vagy ára van, vagy méltósága. Aminek ára van, annak helyébe egyenérték gyanánt másvalami is állítható; ami viszont minden ár fölött áll, tehát aminek egyenértéke sem lehet, annak méltósága van.”

⁶² I.m. 61. old.

Ennek megfelelően is megfogalmazta Kant a kategorikus imperatívusz: „Cselekedj úgy, hogy az emberiségre, mind a saját személyedben, mind bárki máséban mindenkor mint célra, sohasem mint pusztán eszközre legyen szükséged.”⁶³ /157/

Ebben a megfogalmazásban nem csupán eliminációs elv a kategorikus imperatívusz, hanem pozitív előírás. Következésképp a formalizmus, vagyis a tartalmi üresség gyakran ismételt vádja nem állja meg a helyét. A kanti etikában nyilván nincsenek részletes erkölcsi előírások, alapvető normák viszont kiolvashatók belőle. Az a követelés, hogy embertársakat ne használjunk föl eszközként, kizár sok mindent, például a rabszolgaságot, a politikai manipulációt, a szexuális zaklatást hatalmi pozícióban stb. Abból a követelésből, hogy az embert ne kezelje senki áruként, egyenesen következik az emberkereskedelem tilalma, abból pedig a munkaerő kizsákmányoló felhasználásának tilalma is. A méltóság ideája szolgál alapjául annak a követelésnek is, hogy embertársainknak meg kell adni a lehetőséget tehetségük kibontakoztatására, vagy hogy legalábbis nem szabad ebben akadályozni őket. S szabályozza az emberi méltóság elve az emberi kapcsolatokat is: „Mindenkinek jogos igénye, hogy embertársai tiszteljék. A dolog kölcsönös: ő is köteles mindenki másat tisztelni.”⁶⁴ Erkölcsileg elítélendő tehát minden olyan kísérlet, amely a gondolati szabadság elnyomására vagy a vélemények manipulációjára irányul.

Végül az emberi méltóság elvével függ össze az önbecsülés is. Kant elutasítja azt a nézetet, mely szerint az embernek kötelessége az önbecsülés; úgy véli, „inkább így kellene fogalmazni: a benne lévő törvény elkerülhetetlenül arra kényszeríti, hogy *tisztelje* saját lényét...”⁶⁵

Kant egyik példája jól mutatja, mennyire szorosan összefügg az önbecsülés a moralitással: ha valaki veszít a játékban, bosszankodhat saját ügyetlenségén, „de ha tudja, hogy /158/ *csalt* a játékban (noha így nyert), akkor, mihelyt összeméri magát az erkölcsi törvénnyel, *megvetéssel* kell illetnie magát.”⁶⁶

Kant a méltóság elvének fényében tárgyalta később azokat a már említett példákat is, amelyekkel a kategorikus imperatívusz az erkölcstelen maximák eliminációs eszközeként mutatta be. Úgy látta, hogy a hazug ígéret esetében az az immorális mozzanat, hogy a becsapott embert eszközzé süllyeszti a csaló.⁶⁷ Ugyanez a helyzet az öngyilkossággal is: aki a várható szenvedések elkerülése végett elveti életét, az nem tekinti magát öncélnak, tehát megfosztja önmagát a méltóságától. Kant így alapozza még álláspontját: „Az ember azonban nem dolog, tehát nem használható *pusztán* eszközként, hanem minden cselekedetében mindenkor öncélnak kell tekinteni. A személyemben megtestesülő emberiség felett tehát *nem* rendelkezhetem: nem nyomoríthatom meg, nem tehetem tönkre s nem ölhetem meg.”⁶⁸ Hagyjuk nyitva a kérdést, meggyőző-e vajon az érvelése; a fontos csupán az, hogy Kant a maximákat nemcsak az általánosíthatóság, hanem a méltóság szempontja szerint is taglalta. Az általánosíthatóság csupán az erkölcstelen maximák eliminációját teszi lehetővé, a másik szempont viszont utat nyit az erkölcsi követelmények pozitív megalapozása felé is.

⁶³ I.m. 62. old.

⁶⁴ Az erkölcsök metafizikája i.m. 582. old.

⁶⁵ I.m. 517. old.

⁶⁶ A gyakorlati ész kritikája, i.m. 147. old.

⁶⁷ Alapvetés, i.m. 62. old.

⁶⁸ Uo.

Max Scheler azt mondja a kanti etikáról, hogy elzárja az utat az értékek és rangsoruk nem-empirista elmélete előtt,⁶⁹ holott nyilvánvaló, hogy Kant nagyon is beszél értékről: a méltóság szerinte érték, és pedig belső érték, sőt, azt lehetne mondani, hogy alapvető érték.⁷⁰ Nem veszi figyelembe a kategorikus imperatívusz imént idézett megfogalmazását az a szemrehányás sem, amely szerint Kant csupán /159/ formális erkölcsi törvényeket ismer el, és feltételezi, hogy nincs „jó” és „rossz” a „legyen” nélkül. Ha az embernek annyiban van méltósága, amennyiben szabad, vagyis független a téridőbeli természet törvényeitől, akkor ez nem azt jelenti, hogy méltósággal *kell* bírnia, hanem azt, hogy az embernek mint erkölcsi személyiségnek lényegileg *van* méltósága, tehát belső értéke. Kant persze nem épített föl értékmetafizikát, mint Scheler, aki túlságosan is könnyedén hivatkozott a szemléleti lényegmegismerésre,⁷¹ Kant viszont elvitatta az észről a szemlélet képességét.

Egy másik lehetséges bírálat arrafelé haladhatna, hogy Kant kitüntetett helyzetbe hozza az emberi fajt minden más élőlényvel szemben. Az tény ugyan, hogy a méltóság fogalmát az emberre vonatkozóan fogalmazta meg, de biztosan megítélte volna minden egyéb ésszerű, szabad lénynek is, ha lennének olyanok; az állatokra kétségtelenül nem terjesztette ki, minthogy azok nem is lehetnek címzettjei erkölcsi követelményeknek.

Szemben áll ezzel Peter Singer nézete, aki szerint nemcsak az emberek érdekeit kell figyelembe vennünk tekintet nélkül bármifélekülönbségre (származás, intelligencia stb.), hanem az állatokét is. Az érdekek mérlegelésére nézve döntő követelményt, a szenvedés elkerülését szem előtt tartva írja: „Ha egy lény szenved, akkor nem lehet erkölcsileg igazolni a szenvedés figyelembevételének megtagadását. Nem az illető lény természetéről van szó — az egyenlőségi elv követelménye szerint szenvedése épp annyit nyom a latban, mint bármely más lényé.”⁷² Singer szerint az érdekek kollíziója esetén saját speciesünk nem élvezhet előnyt bármely egyéb (azaz állati) species érdekeivel szemben.⁷³ /160/

Ha azt kérdezzük, jogosan vetik-e Kant szemére azt, hogy előnyben részesíti az emberi faj érdekeit, akkor az a válasz, hogy nála szóba sem jön az érdekek Singer-féle mérlegelése. Az ilyesfajta érdekek a kanti felfogás szerint a „hajlamokkal” állnak kapcsolatban, ezért az erkölcsi követelményekhez nincsen közük. Nyilvánvalóan méltánytalan lenne olyasmit tulajdonítani Kantnak, hogy lebecsülte az állati lényeket, illetve hogy érzéketlen volt szenvedéseikkel szemben. Ugyanis egyértelműen leszögezte, hogy az állatok nem gépek — hiszen nem eszes lények —, de rendelkeznek képzetekkel.⁷⁴

Az ember kitüntetett helyzete Kantnál nem az empirikus érdekek szempontjából következik, hanem az erkölcsi felelősség, illetve a kötelesség tudatának előtérbe helyezéséből. Mivel ez a tudat a gyakorlati, észből ered, így csakis az eszes lényeket illetheti meg, tehát az embert mint az egyetlen általunk ismert eszes élőlényt (noha Kant megfogalmazása nyitva hagyja a kaput más, nem emberi eszes lények előtt is). Kant etikája teljesen más teoretikus síkon mozog, mint Singer erkölcsstani fejtegetései.

⁶⁹ Max Scheler: *Der Formalismus in der Ethik...* I.m. 30. old.

⁷⁰ Alapvetés, i.m. 69. old.

⁷¹ Scheler, i.m. 45. old.

⁷² P. Singer: *Praktische Ethik*. Stuttgart, 1994. (2. kiadás). 85. old. [Az eredeti: *Practical Ethics*. Cambridge, 1979.]

⁷³ I.m. 86. old. Az elvetett álláspont Singer kifejezésével a „speciesizmus”.

6. Etika és vallás

Kant felvázolt egy vallásfilozófiát, amely a lehető legszorosabban összefügg az etikájával vagy úgy, hogy függ attól, vagy úgy, hogy kiegészíti azt. Vallásfelfogásában messze túlhaladta a felvilágosító filozófusok koncepcióját.

Nagyon sokféle vallás van, ezért nehéz röviden megfogalmazni, mi is a vallás; ami mindben közös, az az ember viszonyulása valami nem evilágisághoz, ami lehet mindent átható hatalom,⁷⁵ vagy éppen maga az isteni mindenség, esetleg istenek sokasága, máskor egyetlen istenség. /161/

Az antikvitás óta próbálkoztak a vallási képzetek létrejöttének magyarázatával. Keresték a motívumot a félelemben és a reménykedésben, vagy abban a vágyban, hogy az emberi lény vonásait transzcendens valóságként lássák, máskor abban a szükségletben, hogy a magát bűnösnek érző ember valamilyen tökéletes lényre bízza magát, aki nemcsak büntet, de még is bocsát stb. Nyilván az ember olyasféle vágyainak is jelentősége van, hogy túlvilági erők támogatását szeretné élvezni földi fáradozásaiban, de nem kevésbé annak a reménynek, hogy a fizikai halált valahogyan túl lehessen élni.

Kant álláspontjáról nézve az efféle magyarázatok mellékesek, mert arra az előfeltevésre épülnek, hogy a vallás esetleges fenomén, szerinte viszont a vallás nem véletlenszerű valami, aminek a keletkezését pszichológiai fogalmakkal lehetne magyarázni, hanem ésszerű, szükségszerű hit Istenben mint az erkölcsi törvény kútfőjében.

Kant filozófiai teológiája e hit szükségszerűségét igyekszik bizonyítani, de nemcsak azt akarja megmutatni, hogy el lehet gondolni valamit a lehetséges tapasztalat határain túl, nevezetesen Istent és az erkölcsi célokra irányuló szellemek birodalmát, hanem azt is, hogy Istent a legfőbb törvényhozónak kell tekinteni.

Kanti elég későn fordult a vallásfilozófia felé, s elsősorban etikai, nem pedig vallási motívumok hatására. Azt tekintette feladatának, hogy a vallásfilozófiát összekapcsolja az etikájával, illetve általában a filozófiájával. Ugyanarról a rendszerezési törekvéstről van szó, amely — szintén késői korszakában — az esztétikával való foglalkozásra készítette. /162/

Mindebben szerepet játszottak bizonyos deista hatások is. Tudjuk, hogy hatott rá Rousseau *Emilje*; *A savoyai vikárius hitvallása* című fejezetben olvasható, dogmáktól és egyháztól mentes, érzelmre és észre épülő vallás koncepciója.

Kant tehát egyfelől meg akarta tartani a vallást, másfelől viszont csak annyiban tartotta megőrzésre érdemesnek, amennyiben összeegyeztethető az ésszel, kivált a gyakorlatival, hiszen úgy látta, a vallásnak teljesen az erkölchöz kell kötődnie. A vallásnak is az ésszerű erkölcsi törvénnyel van dolga; abban különbözik az erkölctől, hogy az erkölcsi imperatívuszokat isteni parancsként fogja föl.

Az észvallás nem állít föl olyan erkölcsi parancsokat, amelyek túlmennének az etikában mondottakon; ám olyan módon értelmezi a parancsokat, ami túlmutat az etikai felfogáson. Míg az erkölcsi imperatívuszok etikai szempontból a gyakorlati ész követelményei, addig a vallás úgy fogja föl őket, mintha Istentől erednének.

Megfogalmazódhatna e ponton az a gyanú, hogy Kant ilyen módon akart nagyobb súlyt kölcsönözni az erkölcsi imperatívuszoknak. E felé mutat az a válasz is, melyet peda-

⁷⁵ Gondoljunk mondjuk a *manára*, illetve *imunura*, amiben Lévy-Bruhl szerint az Új-Hebridák és Új-Guinea bennszülöttei hisznek. Valamiféle fluidumról van szó, amely minden lényt áthat és cselekvését meghatározza, de további meghatározást nem lehet adni róla. (*Die Seele der Primitiven*. Wien, 1930.)

gógiai előadásában adott arra a kérdésre, hogy „mi a vallás”: „A vallás a bennünk rejlő törvény, amely a felettünk lakozó törvényhozótól és bírótól nyeri súlyát.”⁷⁶

Az efféle felfogás azonban nemigen állná meg a helyét. Kant ugyanis nem azt a feladatot szánta a vallásnak hogy népszerűsítse az etikát a nép körében, ahol az ész tiszta követelményeit nem nagyon respektálják, jót tenne hát a vallás segítségével. Félreértenénk a vallás lényegét, ha pusztán az erkölcs támogatóját látnánk benne. Kant szerint a vallás nemcsak járulékosan, mint eszköz kötődik az erkölshöz, hanem esszenciálisan is. Az etika közvetlenül ahhoz a gondolathoz vezet, hogy kötelességeink isteni parancsok, vagyis az /163/ erkölcsi kötelesség tudatával együtt jár az erkölcsi szubjektum végső céljának, a legfőbb jónak a gondolata, ezért Isten ideája is mint annak, feltétele.

Ha elfogadjuk is, hogy az etika a legfőbb jó, s azzal együtt az isten ideájához vezet, abból még nem következik, hogy az erkölcs területén Isten a törvényhozó. Ehhez még szükség van arra a feltevésre is, hogy feltétlen kötelezettség csakis olyan lényvel szemben állhat fenn, amely abszolút erkölcsi törvényhozó.

Ez nem azt jelenti, hogy tudjuk bizonyítani Isten létezését, és az erkölcsi imperatívuszokat isteni parancsként ismerhetjük meg. Kant újra és újra megerősíti, erről nem lehet szó.⁷⁷ Ezért az erkölcsi törvényeket levezetni sem lehet Isten ideájából, viszont ezt az ideát csakis az erkölcsi törvények alapján lehet kialakítani. „Nem azért tekintünk kötelezőnek bizonyos cselekedeteket mert Isten így parancsolja, hanem azért tekintjük őket isteni parancsnak, mert belső kötelességünk így cselekedni”.⁷⁸

E felfogás alapján nem lehet a vallást önállóan tekinteni, hanem csakis az erkölcstől függőnek; a vallás, mondja Kant, „Isten megismerésére alkalmazott morál”.⁷⁹ A vallásfilozófiát nem tartalma különbözteti meg az etikától — mindkettő az erkölcsiséggel foglalkozik —, hanem a nézőpont, ahonnan e tartalmat szemléli: az etika a kötelező erővel bíró erkölcsi törvényt írja le s megmutatja, hogyan lehetséges az erkölcsösség; a vallásfilozófia pedig Isten adományának tekinti a törvényt.

Már a gyakorlati ész kritikájában kimutatta Kant, hogy /164/ Isten, szabadság és halhatatlanság feltevése ésszerű, s mint a legfőbb jó gondolatának feltétele szükségszerű is. Ha ennek a hitnek vallásos jellege volna, akkor a gyakorlati ész posztulátumainak tana már vallásfilozófia lenne. A vallásfilozófia nem pusztán alkalmazott etika, figyelembe veszi az erkölcsi tudat olyan aspektusait is, amelyekkel az etikai írásaiban nem foglalkozik Kant, bizonyos mértékig tehát akár az etika kiegészítőjének is tekinthető.

Alkalmazott etika a vallásfilozófia, amennyiben didaktikai szándékkal vallásos kontextusban ad elő erkölcsi fogalmakat; kiegészíti az etikát, amennyiben az etikai írásokban figyelmén kívül hagyott témát tárgyalja, ti. az ember hajlamát arra, hogy rosszat cselekedjék; és komplementuma az etikának, amennyiben az erkölcsi parancsok címzettjének, nem az egyént, hanem az embert mint egy közösség tagját tekinti.

A vallásos tudatra az a meggyőződés jellemző, hogy a követelés — Állj ellent a gonosz kísértésének! — nem csupán az elszigetelt egyénre irányul, hanem minden emberre, sőt, minden eszes lényre, aki választhat a jó és a rossz között. Végül: az etika azt a kérdést tárgyalja, hogy milyen feltételek mellett lehetségesek az erkölcsi döntések és cselekvések;

⁷⁶ *Pädagogik*. Hrsg. von Fr. Th. Rink; IX, 494. old.

⁷⁷ Ld. pl. Az ítélőerő kritikája, i.m. 90. §, ahol ez. áll: „... az őseredeti lénynek mint istenségnek, vagy a léleknek mint halhatatlan szellemnek a létezésére vonatkozólag az emberi ész számára elméleti szempontból nem lehetséges semmiféle bizonyítás...” (414. old.)

⁷⁸ *A tiszta ész kritikája*, i.m. 614. old.

⁷⁹ *Pädagogik*, i.m. 494. old.

a vallásfilozófiában pedig az a kérdés, hogyan érthetjük meg a kötelesség parancsa ellen vétő cselekvés lehetőségét.

a) A vallásfilozófia kiindulópontja

Kant világosan látta, hogy a kritikai filozófia fő gondolata — ti. hogy a tények tudása tágabb értelemben a lehetőségfeltételekre vezetendő vissza — nem korlátozódhat a tárgytapasztalat tényére, de az erkölcsi kötelesség tudatának tényére sem, hanem ki kell terjeszteni erkölcsi esendőségünk tudatának tényére is. Az etikának egy faktum, ti. az erkölcsi törvény tudata szolgál alapjául, tehát a vallásfilozófiának /165/ is az kell hogy az alapja legyen, hiszen rá is érvényes Kant megállapítása: „Az igaznak-tartás, ha nem akar minden alapot nélkülözni, legelőször is tényen kell hogy alapuljon.”⁸⁰ Ez a faktum pedig az emberi természetben rejlő hajlam arra, hogy túltegye magát az erkölcsi „legyen”-en, vagyis hogy a rosszat tegye. Az ember nemcsak követi az erkölcsi törvényt, nap mint nap ki van téve annak a kísértésnek is, hogy vétson ellene. Igazat *kell* mondanunk, néha mégis hazudunk; be *kell* tartanunk ígéretünket, néha mégis megszegjük, ha érdekünk úgy kívánja stb. Azt azonban nem vizsgálja a kanti etika, honnan van ez a hajlamunk; ezt a feladatot végzi el a vallásfilozófia. Röviden: a rosszra való hajlam Kant szerint tény, s a vallásfilozófiának ezt a tényt kell fogalmilag érthetővé tenni.

Nem elég rámutatni az ösztönökre, ha meg akarjuk válaszolni a kérdést, miért van az, hogy kötelességünknek tudatában vagyunk, mégis vétünk ellene. Az ösztönök önmagukban nem rosszak (es persze nem is jók). Minthogy szabad döntésünktől függetlenül érvényesülnek, erkölcsileg nem értékelhetők. Akkor rossz az ember, ha rossz maximák alapján cselekszik, nevezetesen azon maxima alapján, hogy az ösztönöket akkor is követni lehet ha az az erkölcsi törvény megsértéséhez vezet.

Az erkölcsi ítélet tárgya tehát nem az ösztön, hanem a maxima, amely meghatározza a kapcsolatot az ösztönök és az erkölcsileg releváns döntések között. Az immorális döntés alapja „a szabadság aktusa”,⁸¹ amelynek révén az ember /166/ szembeszegül az erkölcsi törvénnyel. Azon szabály szerint cselekszik, hogy nem muszáj követni az erkölcsi törvényt, hanem adott esetben engedni lehet az ösztönöknek is. A morális törvény azonban olyan követelést jelent, amely nem engedi meg a kivételt, még ha a hajlamok úgy kívánják is. A „ne hazudj” azt jelenti, hogy „nem engedhetsz meg magadnak szubjektív feltételektől függő kivételt az igazmondás kötelessége alól”.

b) A rosszra való hajlandóság

Sokféle tapasztalatunk van a rosszra való hajlandóságról, vagyis arról a hajlamunkról, hogy a kötelesség ellenére cselekedjünk. Az emberek egymáshoz való viszonyát nagyon is gyakran alakítja a rosszindulat és a gonoszság. A káröröm nehezen leküzdhető érzés, még legjobb barátunk szerencsétlenségén sem mindig csak sajnálkozunk; van abban valami, mondja Kant, „ami nincs egészen kedvünk ellenére”.⁸² Mint mondani szokás, a

⁸⁰ Az ítéldőerő kritikája, i.m. 424. old.

⁸¹ *A vallás a pusztá ész határain belül*, i.m. 146. old. Ugyanitt olvasható az is, hogy „a Rossz alapja nem lehet semmilyen a döntést meghatározó tárgyban, semmilyen természetes ösztönben, hanem csupán egy olyan szabályban, amelyet a döntés maga alkot magának szabadsága használatára, tehát egy maximában”. Másutt: „az a tétel, hogy az ember rossz, semmi mást nem jelenthet, mint hogy tudatában van az erkölcsi törvénynek, mindazonáltal fölvette maximájába az attól való (alkalmi) eltérést”. (161. old.)

⁸² I.m. 163. old.

káröröm a legszebb öröm. A szadista abban leli örömét, hogy mások szenvedését látja; vannak kéjgyilkosok, gyermekek megrontói, s akad élvezője annak is, ha valaki elveszíti a vagyonát, hazáját, becsületét, főleg olyan időkben (háborúban vagy forradalomban), amikor kérdéssé válnak a régi értékek.

A 17. és 18. században gyakran feltételezték, hogy emberi közösségek nemcsak egoista motivációra, hanem a közjóra is épülhetnek. Kant nem csatlakozott ehhez az optimista nézethez, szerinte a természetes jóindulat mellett létezik az éppoly természetes rosszindulat is. Kérdéses az a feltevés, mely szerint az emberek természettől fogva barátságosan viszonyulnának egymáshoz. Az emberek közötti feszültségek /167/ és konfliktusok nem a civilizáció következményei — a rosszra való hajlandóság az emberi természet sajátja. Figyeljük csak meg a primitív népek viselkedését — mondja Kant —, s azt látjuk, hogy örömeiket lelik az ölésben, rombolnak, pusztítanak. A rosszra való hajlam ott van a népek és államok között is, amelyek úgy viszonyulnak egymáshoz, mint az individuumok a természeti állapotban.⁸³

A rosszra való hajlandóságot Kant *gyökeres (radikális) rossz-nak*⁸⁴ nevezte, mert az emberi természetben gyökerezik s maga is gyökeret képezi a maximák erkölcsi megromlásának. Ennek hatása alatt tartjuk megfelelőnek például a kötelességszerű cselekvésünket, még ha egoista motívumok vezettek is bennünket, holott csakis a kötelességből való cselekvésnek van erkölcsi értéke; vagy ennek köszönhetően tekintjük erénynek már a bűnös szenvedély elkerülését is.

Ha a rosszra való hajlandóság tisztán természeti tény volna, vagyis ösztönökből fakadna, akkor a pszichológiára és antropológiára tartozna a vizsgálata, nem pedig a vallásfilozófiára.

Az etika szempontjából akkor érdekes a rosszra való hajlandóság, ha feltehető, hogy az ember felelős tette. Kant biztos volt benne, hogy így is van; ám úgy vélte, nem az egyes ember, hanem az emberiség tulajdonságáról van szó. Az egyén nem tehet róla, hogy ilyen hajlandóságot helyeztek a bölcsőjébe. A velünk született hajlandóság éppúgy kivonja magát az erkölcsi értékelés alól, mint például a zenei tehetség. Ha mégis megítélhető erkölcsileg, akkor szabad tett kell legyen az alapja, azonban ez a tett nem lehet az individuum tette, minthogy a hajlandóság általános emberi, hanem csakis az emberiségé. Egy efféle tettet viszont nem lehet időben bekövetkező aktusként értelmezni, azaz időn /168/ kívülinek kell lennie. A rosszra való hajlandóság tehát nem úgy keletkezik, hogy az ember rászokik, mint a drogra.

A nem az időben történő tett feltevése kétségkívül elég nehézkes. Kant azonban elkerülhetetlennek tartotta, mert szerinte elsődlegesen az ember természetében rejlik az a diszpozíció, hogy empirikus érdekeket a kötelesség parancsa elé állítsa, s csak másodszorban ítélt meg erkölcsileg. Ezért egy nem individuális tetre vonatkoztatta, amely nem időbeli, ilyen értelemben tehát intelligibilis.⁸⁵ (Azért intelligibilis, mert „csupán az ész által ismerhető meg, minden időbeli feltétel nélkül”.⁸⁶) Elég azonban egyet föladni az előfeltevések közül, s máris elkerülhetővé válik a kanti konstrukció. Ha a rosszra való hajlandóságot nem önhibájából valónak tekintjük, avagy nem vonatkoztatjuk az ember lényegére, akkor a Kant által levont konzekvenciák elesnek. Kant nyilván azért látta elkerülhetetlennek ezeket a feltevéseket, mert hatott gondolkodására az emberi természet rom-

⁸³ I.m. 162. old.

⁸⁴ I.m. 161. old.

⁸⁵ I.m. 169. old., lábjegyzet.

⁸⁶ I.m. 160. old.

lottságának lutheri tanítása. Tény, hogy az intelligibilis tett elképzelését az eredendő bűn keresztény tanával hozta kapcsolatba: a nem időben, hanem az idők kezdete előtt elkövetett bűnös tett a *peccatum originarium*, vagyis a filozófia konstruált fogalma azonossá válik így a tradicionális keresztény dogmatika egyik fogalmával.

Az intelligibilis tett feltevésével azt a nehézséget próbálta megkerülni Kant, amelyre empirikus síkon nem talált megoldást: ha minden rossz aktus a rosszra való hajlandóság következménye, s ha ma ez a hajlandóság egy rossz aktus következménye, akkor a gondolatmenet körkörös. A cirkularitás mindaddig megszüntethetetlen, amíg az aktust és a diszpozíciót időbeli kapcsolatban gondoljuk el, de eltűnik, ha az aktust nem időbeli történésnek fogjuk föl. /169/

Fentebb már felhívtuk a figyelmet arra, hogy az erkölcsi autonómia magyarázata végett konstruálta Kant a szabadság általi okság fogalmát. Most ugyanilyen típusú argumentációval állunk szemben: fogalmilag értelmezni kell a rosszra való hajlandóságot, ezért túlmegy a jelenségek tartományán, s megalkotja a lehetséges tapasztalatok világába nem tartozó tett fogalmát. Kant hangsúlyozza, hogy a gonoszság így is „felfoghatatlan” marad, a rosszra való hajlandóság így is „kifürkészhetetlen a számunkra”.⁸⁷

Jóllehet Kant egyértelműen leszögezte, hogy a rosszra való hajlandóságot úgy kell felfogni, mintha intelligibilis aktus következménye volna,⁸⁸ mégis értelmezhető álláspontja úgy, mintha ismét érvényre juttatná a spekulatív metafizikát. Hogy mivé lesz az intelligibilis tett ideája, ha nem konstrukciónak, hanem transzcendens fogalomnak tekintik, azt világosan láthatjuk Schelling vallásfilozófiájában. Ő ugyanis valóságos folyamatként fogta föl azt az időn kívüli döntést, amellyel az ember elkötelezi magát sorsa mellett, s ez a folyamat egybeesik a világ teremtésével.⁸⁹ Megjegyzendő, hogy Schelling ekkortájt már eltávolodott a kanti kriticismustól, s Jacob Böhme misztikája felé tartott.

c) A vallási fogalmak erkölcsi értelmezése

A „vallás” fogalmán Kant nem dogmák, vagy kultikus előírások halmazát értette: szerinte „a vallás (szubjektíve tekintve) minden kötelességünk isteni parancsként való ismerete.”⁹⁰ Az „ismeret” [Erkenntnis] kifejezés félreértésekre /170/ adhat okot,⁹¹ s valóban nincs itt szó semminek a megismeréséről, hanem arról, hogy az erkölcsi kötelességek isteni parancsként értelmeződnek: úgy viselkedünk az erkölcsi imperatívuszokkal szembe mintha isteni parancsok lennének.

Az így felfogott vallás természetes vallás, illetve észvallás. A természetes vallás álláspontjáról azért lehet valamit isteni parancsnak tekinteni, mert az a valami erkölcsi kötelesség; a kinyilatkoztatott vallás álláspontjáról viszont azért kötelesség valami, mert isteni parancsnak tekintik.⁹² Az észvallásnak ezért előfeltétele az etika, de fordítva nem így van: Kant szerint elhibázott az a vallás, melynek tanítása nem értelmezhető etikailag.

A jó életvezetés vallása, vagyis az etikai alapokon nyugvó vallás szemben áll azzal a vallással, amely Isten kegyeit keresi (kultikus szertartásokkal, imával, áldozatokkal stb.). A

⁸⁷ I.m. 175. old.

⁸⁸ „Ha észbeli eredetét kutatjuk, minden rossz cselekedetet úgy kell tekintetnünk, mintha az ember közvetlenül az ártatlanság állapotából került volna a bűnbe.” I.m. 172. old.

⁸⁹ F.W.J. Schelling: *Das Wesen der menschlichen Freiheit*, i.m. 385. old.

⁹⁰ *A vallás a pusztá ész határain belül*, i.m. 300. old.

⁹¹ Hans Vaihinger: *Die Philosophie des Als-ob* c. művében rámutatott arra, hogy itt nem a szó tulajdonképpeni értelmében vett ismeretre kell gondolni. I.m. 666. old.

⁹² *A vallás a pusztá ész határain belül*, i.m. 301. old.

vallás első fajtája nem kötődik egy meghatározott egyházi szervezethez, hozzáférhető minden ember számára, függetlenül a hittételektől vagy szertartásoktól. A kereszténységet Kant ilyen vallásnak tartja, de nem a történelmileg létrejött alakzataira gondol, hanem az ideális észvallásra. Filozófiai szempontból csakis az ilyenfajta vallásnak van jelentősége.

A vallásfilozófiában nem csupán az „Isten”, „szabadság”, „halhatatlanság” ideája játszik szerepet, hanem speciálisabb fogalmak is, mint például az Isten országa, Isten fia, megváltás, egyház. Minthogy azonban Kant kritikai gondolkodó volt, aki a tradicionális fogalmakat csak akkor fogadta el, ha úgy látta, hogy filozófiailag igazolhatók, ezért — vallásos beállítottságától teljesen függetlenül — vizsgálat tárgyává tette őket. Akkor tartotta a fogalmakat értelmesnek, ha erkölcsi gondolatokat fejeznek ki, s jogosultnak /171/ nyilvánította őket, ha funkciójuk van az etikai elméleten belül. Mint már utaltam rá, az „eredendő bűn” fogalma az az intelligibilis tett, amelyen a rosszra való hajlandóság alapszik. Hasonló átértelmezés a sorsa az „Isten fia” kifejezésnek is, amennyiben az Istennek tetsző emberiség megszemélyesített eszményére van vonatkoztatva.⁹³ A Szűzanya a képzelettelhetővé teszi, hogy gyermekét erkölcsileg szeplőtelennek gondoljuk el; a pokol és a mennyország a rossz és a jó princípiuma; azt mondani, hogy eljön Isten országa, annyit tesz, hogy az emberiség folyamatosan közeledik a tökéletesség felé stb.⁹⁴ A vallási képzetek morális értelmezése folytán a vallás „demisztifikálódik”,⁹⁵ amit 20. századi kifejezéssel demitologizációnak nevezhetünk. Le kell hántani a misztikus burkot a vallásról, mondja Kant, hogy megtaláljuk a vallási fogalmak igazi (vagyis morális) értelmét.

A morális fogalmak vallási köntösbe öltöztetése arra is szolgál, hogy az ésszerű formájukban nehezen érthető gondolatok közelebb kerüljenek az emberek felfogóképességéhez. Ha így nézzük, akkor úgy látszik, a vallás csupán az exoterikus oldala az etika egy részének, vagyis a közérthető alakja. Való, hogy Kantnál olykor fölcsendül ez a motívum is.⁹⁶ Úgy vélte, a népi hitnek is megvan a maga jogosultsága, hiszen a tiszta ész princípiumai a nép számára használhatatlanok.⁹⁷ De bármit mondott is Kant, filozófiája előfeltevéseiből az következik, hogy az erkölcsi parancs elvileg nem szorul rá semmilyen vallási eszme támogatására. Ha mégis keresett /172/ ilyenfajta támaszt, akkor nyilván azok miatt, akik nem képesek arra, hogy az erkölcsi törvényt a maga tisztaságában fogják föl. Itt azonban már nem filozófiai elmélettel állunk szemben, hanem az elmélet népszerű, könnyebben felfogható elképzelésekre való lefordításának kérdéseivel.

A vallási fogalmak morális értelmezését azonban nem csupán didaktikai megfontolások igazolnák; jogosult azért is, mert olyan perspektívát nyit a morál előtt, amilyent az magától nem képes nyújtani: utal egy lényre, amely lehetővé teszi az erkölcsi követelmények kifejtését, s így elhítheti velünk, hogy meg tudunk birkózni azzal a feladattal, melyet az erkölcsi törvény állít elénk.

A vallás morális értelmezésének tendenciája nemcsak Kantnál látható, hanem már a deistáknál, részben Spinozánál is. Sőt, az a nézet, hogy a vallási alapfogalmakat nem szó szerint, hanem szimbolikusan kell felfogni, éppoly régi, mint maga a keresztény teológia.

⁹³ I.m. 192. old.

⁹⁴ I.m. 265. old.

⁹⁵ A jó és a rossz princípium harcát Jézus és a világi fejedelmek harcaként ábrázolva azt írja Kant, hogy „ha erről az életteli s a maga kora számára valószínűleg egyedül közérthető elképzelésmódról lehántjuk misztikus burkát, szelleme és racionális értelme minden világban és minden időben gyakorlatilag érvényes és kötelező erejű”. I.m. 219. old.

⁹⁶ Ld. az előző jegyzetet.

⁹⁷ Ld. i.m. 245. skk. old.

Például az „Isten fia” kifejezést „isteni eszként” értelmezték, azaz logoszként, amely Istentől indul ki, de nem ő teremti.⁹⁸ Hasonló gondolatokat találunk Spinozánál, aki az „Isten fia” kifejezést az „Isten bölcsessége” szinonimájaként használta.⁹⁹ Később Lessing ugyanebbe az irányba tartott.¹⁰⁰ Kant nem ment el olyan messzire, mint a francia ateisták, de sokkal tovább merészkedett, mint a deisták, akik a kereszténység ésszerű magvát objektíve igaznak tartották. Kant mindössze gyakorlati realitást engedett meg a vallás fogalmainak, vagyis nem a gondolkodástól független tárgyak fogalmainak tekintette őket, hanem érvényességüket az etikára korlátozta. /173/

Ezt a korlátozottságot egy pillanatig sem szabad szem elől téveszteni. Ha morális okokból elgondoljuk Istent, és (gyakorlati) realitást tulajdonítunk ideájának, ez nem azt jelenti, hogy el is ismerjük. A teológia „nem valamilyen elmélet kibővítésére vagy igazolására szükséges, hanem csupán a vallásnak, vagyis az ész gyakorlati, nevezetesen erkölcsi használatához van rá szükség”.¹⁰¹

d) Az igazi egyház

A vallásfilozófiának nemcsak az a feladata, hogy fogalmilag érthetővé tegye a rosszra való hajlandóságot és az alapjául szolgáló bűnt, hanem azt is meg kell mutatnia, mit lehet tenni ezzel a hajlandósággal szemben. A vallásfilozófia végső soron a morális princípiumok ellentétével, a jó és a rossz harcával foglalkozik.¹⁰²

Kant szerint a rossz elleni harcot nem annyira az egyénnek, mint inkább az azonos érületű emberek közösségének kell folytatnia. E felfogás mögött nem csak az a kézenfekvő megfontolás rejlik, hogy a közösen vívott harc eredményesebb lehet, hanem az a kanti feltevés, hogy a rosszra való hajlandóság általánossága és a bűn közössége hívja föl az emberiséget a rossz elleni fellépésre és a bűn kiirtására.

A belépés az etikai-polgári állapotba parancs, mert az erény kötelessége „az emberiségre” vonatkozik, illetve mert a rossznak az alapja nem a konkrét ember esetlegességében van, hanem az ember lényegéhez tartozik. Mivel ez a lényeg általános, a jó és a rossz princípiuma között választó egyén mindig az emberiséget képviseli, ezért össze van kötve mindenki mással, akik szintén az emberiséget testesítik meg. Így /174/ az etikai közösség elvileg nem korlátozható személyek meghatározott körére (eltérően a nemzeti és állami közösségektől). De különbözik a világpolgári közösségtől is, mivel az egyes államokat egyesítő világállam ténylegesen létrejöhet, míg az etikai közösség a véges észlényeket általában fogja össze. Ha volnának Földön kívüli eszes lények, akkor ők is tagjai lennének az etikai közösségnek. Minthogy azonban az eszes élőlények körét nem lehet konkrétan behatárolni, közösségüket sem lehet megvalósíthatónak elgondolni; csupán az ideában áll fenn. A jó elvált küzdő egyénekből álló közösség gondolata tehát egy idea, tudniillik a láthatatlan egyház ideája, amelynek nincs szervezete, hierarchiája és kultusza, és nincs körülhatárolt tagsága sem.

A moráltól eltérően a vallás közösséget hoz létre, mert az erkölcsi imperatívuszokat úgy fogja föl, hogy Isten adta őket az embereknek (sőt minden eszes lénynek), akik ezért engedelmességgel tartoznak neki. Így nézve a vallási közösség az állami közösség

⁹⁸ Ld. ehhez W. Röd: *Der Weg der Philosophie I.* München, 1994. 276. skk. old. Már alexandriai Philón Isten elsőszülött fiaként értelmezte a logoszt, ld. i.m. 231. old.

⁹⁹ Spinoza: *Opera.* Hrsg. C. Gebhardt, Bd. IV. Heidelberg, 1925. (Utánnnyomás: 1972) 308. old.

¹⁰⁰ Vö. W. Röd: *Geschichte der Philosophie VIII.* München, 1984. 287. old.

¹⁰¹ I.m. 482. old.

¹⁰² *A vallása pusztá ész határain belül*, i.m. 192. skk. old.

analogonjának tekinthető; az államhoz hasonlóan ez is törvényeken alapul, de különbözik is az államtól annyiban, hogy törvényei nem jogi normák, hanem morális követelmények. Kant „etikai-polgári állapotról” beszél, amelyet az különböztet meg a jogi-polgári állapottól, hogy benne az emberek „pusztán erénytörvények alatt egyesülnek”.¹⁰³

Ez utóbbi szempontból tekintve a vallásfilozófia a társadalomfilozófia komplementumának bizonyul. Míg a polgári társadalomnak nem feladata az embereket kölcsönös magatartásra ösztökélni, hanem a konkuráló egoizmusok lehető legelőnyösebb kiegyezéséről kell gondoskodnia, addig a vallásfilozófia az etikai-vallási közösség ideájával szembeszáll a tisztán utilitarista társadalomkoncepció veszélyeivel, amennyiben másfajta, vagyis erkölcsi alapokra épülő közösség /175/ koncepciójával áll elő, s azt morálisan kötelezőnek mutatja be.

Ez az idea ellentétes a haszonra törekvő egoista individuumok közösségeként elgondolt állam felfogásával, voltaképpen korlátozni igyekeznek. Ezért az állami jogrend kialakítása során erkölcsi regulatív szerepet játszhat. Jóllehet az abszolút etikai egész¹⁰⁴ nem valósítható meg, mégis az a kötelességünk, hogy mint eszményt cselekvésünk zsinórmértékévé tegyük.¹⁰⁵

Kétségtelen, hogy Kant nem látott okot a társadalmi viszonyok optimális megítélésére. Minthogy az ember nem tiszta észlény, hanem érzéki lény is, nem felelhet meg az etikai közösség ideájának. Az ember érzéki természetére gondolva fogalmazta meg a retorikai kérdést: „De hogyan is várhatnók azt, hogy egy ilyen görcsös fából valami teljesen egyesület lehessen faragni?”¹⁰⁶

A meglévő vallási közösségektől is meg kell követelni, hogy a folyamatosan közelítsék meg a „láthatatlan egyház” eszményét. A láthatatlan egyház „minden jóra való ember közvetlenül isteni, de morális világkormányzat alatti egyesülésének pusztá eszméje, mely példaképe minden emberek által létrehozandó közösségnek”.¹⁰⁷ Tehát nem pozitív-jogi jellegű, s nem lehet elképzelni úgy sem — miként az állami jogrendet —, hogy az individuumok egyetértésére épül. Az erkölcsi törvényt abszurdum lenne konszenzustól függővé tenni, /176/ mert akkor a kötelesség parancsa nem lenne szükségszerű, holott annak kell lennie. A közmegegyezésen alapuló normák vagy így vagy úgy rögzíthetők (például a választójog különféleképpen szabályozható), ámde az efféle normák nem erkölcsi jellegűek. Az erkölcsi normák szükségszerűsége abban a felfogásban jut kifejezésre, hogy az etikai közösséget konstituáló törvények isteni parancsok, illetve az alávetett egyének összessége: „Isten népe”.¹⁰⁸

„Isten népének” és „a rossz princípium hordájának”¹⁰⁹ szembeállításából kihallani az isteni és a világi állam ágostoni tanításának távoli visszhangját. Isten állama a valóságos Isten uralma Ágostonnál, s erre irányul mint célra a világtörténelem; Kantnál pedig olyan rendről van szó, amelyet Isten *ideája* vezérel, s nem Isten, hanem az ész tüzi ki célul. Nem a túlvilági Isten kötelezi az embert a jóra, hanem az az általános emberi kötelessége,

¹⁰³ I.m. 230. old.

¹⁰⁴ „Az etikai közösség fogalma mindig az összes ember egészének ideájára vonatkozik, s ebben különbözik a politikaitól. Következésképpen az e célból egyesült emberek tömege még nem nevezhető etikai közösségnek, hanem csupán egy különös társulásnak, amely az összes emberrel (az összes véges, értelmes lényel) egyetértésre törekszik, hogy abszolút etikai egészet hozzon létre...” I.m. 232. old.

¹⁰⁵ Kant szerint „az etikai közösség” fennkölt gondolata „soha teljesen el nem érhető...” I.m. 237. old.

¹⁰⁶ Uo.

¹⁰⁷ I.m. 238. old.

¹⁰⁸ I.m. 236. old.

¹⁰⁹ I.m. 237. old.

amely szerint a jót győzelemre kell vinni, tételezi fel Istennek mint az etikai közösség legfőbb törvényhozójának ideáját. Vagyis: úgy kell viselkednünk, mintha Isten azt a megbízást adta volna az embereknek, hogy az erkölcsi parancsot közösen, az egyház mint etikai közösség keretén belül juttassák érvényre.

Esetleg szokatlannak találhatjuk, hogy az etikai-vallási közösség ideájának tárgyalására a vallásfilozófia keretein belül kerül sor. Érthető azonban Kant álláspontja, ha meggondoljuk, hogy etikája individuáletika, tehát az etikai közösség megalapozásához azon belül nincs lehetőség. Ezért másik filozófiai diszciplínát kellett erre a célra keresnie, s a vallásfilozófia látszott alkalmasnak. Felfogásának magvát az a gondolat képezi, hogy az a társadalomkoncepció, amely az individuumok életének és tulajdonának biztosítását s a konfliktusoktól lehetőleg mentes együttélésüket akarja pusztán /177/ biztosítani, nem kielégítő, mert csupán az anyagi érdekekről beszél. Ezt a gondolatot elfogadták és tovább fejlesztették a Kant utáni idealisták, különösen erőteljesen Hegel.

e) A vallásfilozófia a kritikai filozófia összefüggésében

Már Kantnál elkezdődik a teológia „megszüntetve-megőrzése”, ami azután Hegelnél teljesebbé válik. A tradicionális vallást úgy értelmezi, mint történetileg kontingens megjelenését egy eszménynek, amely független a megjelenési módjától, tehát *a priori* megragadható. Ilyenformán szembefordult a kinyilatkoztatott vallások abszolútság igényével. Szerinte csak az igaz feltétlenül, amit a filozófia mint „morális vallást” tanít; a tradicionális vallási nézetek éppen annyira igazak, amennyire egybeesnek a morális vallással. Vagyis a filozófia szolgáltatja azt mércét, amivel meg lehet mérni a tradicionális vallási felfogásokat ép-púgy, ahogyan az igazi egyház ideájával is orientáló eszményt mutat föl a meglévő egyházaknak.

A vallásfilozófia bizonyos morális-vallási tényeket igyekszik magyarázni konstruált fogalmak segítségével (ilyen például az idő kívüli bűn fogalma), formálisan tehát ugyanolyan jellegű, mint a kanti filozófia korábban tárgyalt részei: elmélet, amely — e tekintetben a tapasztalat, az etika és a jogfilozófia teóriájához hasonlóan — bizonyos tények értelmezésére szolgál.

A vallás területén Kant értelmezései kétségkívül kevésbé meggyőzőek, mint a morál vagy az ismeretelmélet tartományában. Azt azonban nem lehet szemére vetni, hogy valamit, ami magyarázatra szorul, megmagyarázhatatlan valamire vezetett volna vissza — például a rosszra való hajlandóságot az intelligibilis tette. Elismerte, hogy az intelligibilis tett feltevése nem szolgáltatja fogalmi alapját a rosszra /178/ való hajlandóságnak, ám ez a kritikai filozófia előfeltevései mellett nem hiányosság — aminthogy az arisztotelészi vagy az újkori tudomány-konceptióknál az lenne. Az Arisztotelészre támaszkodó felfogás képviselői szerint a tudomány teorémáját közvetlenül belátható alaptételekre való visszavezetéssel kell megalapozni. Ami nem evidens alaptétel, vagy nem vezethető vissza ilyenekre, az nem jelent tudást. Kant viszont nem evidens axiómákra történő visszavezetéssel akarta megalapozni a filozófiai tételeket, hanem tényeket akart megfelelő feltevések segítségével magyarázhatóvá tenni. E feltevéseknek nem kell beláthatóknak lenniök, akkor számítanak jogosultnak, ha az alapul szolgáló tény fogalmilag érthetővé teszik. A bennük szereplő konstruált fogalmak is — például az intelligibilis tett fogalma — akkor tekinthetők legitimnek, ha a velük megfogalmazott tételek teljesítik a feladatukat, s a megalkotott teória segítségével érthetővé válnak a magyarázandó tények.

Az etikában és a vallásfilozófiában szakított Kant azzal a felfogással, amely szerint „valóságos” az, ami tőlünk függetlenül létezik. A transzcendentális filozófia álláspontja szerint „valóságról” csakis valamely elmélet viszonylatában lehet beszélni, s az adott elméletnek

nem kell feltétlenül kidolgozottnak, s főleg nem axiomatikusan felépítettnek lennie. Amikor Kant „Isten”-t „Isten ideájaként” határozza meg, nem kíván Isten nevének megtartása mellett ateistaként fellépni. S az igazi egyházat ideaként jellemezve sem akart antiklerikális pozíciót elfoglalni, hanem csupán a „realitás” transzcendentális filozófia felfogását juttatta érvényre a morál és a vallás tárgyaival kapcsolatban. /179/