

## Vidrányi Katalin

### Második fordulat

„Az *in sensu cosmopolitico* filozófia a következő kérdésekre vezethető vissza:

1. mit tudhatok? Ezt mutatja meg a metafizika.
2. mit kell tennem? Ezt mutatja meg a morál.
3. mit remélhetek? Erről tanít a vallás.
4. mi az ember? Erről tanít az antropológia.

Az egészet antropológiának nevezhetnők, mert a három első kérdés az utolsóira vonatkozik.”

(Kant 1788–89-es metafizikai előadásából)

A filozófiai köztudatban elevenen él egy kanti rendszernek nevezett valami. Bár Kant-interpretáció annyi, mint égen a csillag: a legkülönbélebb, kantiánus és kontrakantiánus, hagyományosnak nevezhető értelmezések megegyeznek abban, hogy a rendszer kiindulópontjának a „kopernikuszi fordulatot”, lényegének a három nagy Kritikában kifejtett transzcendentálfilozófiai koncepciót tartják.<sup>1</sup>

A kopernikuszi fordulat kiindulásul választása legitím; nem csupán tartalmilag, hanem Kant különböző megnyilatkozásaiból is magától értődő módon adódik. E fordulatnak az 1772. február 21-i, M. Herzhez intézett levéllel való datálása is kifogástalan eljárás. Sokkal problematikusabb vállalkozás a kanti rendszernek a három Kritikából való rekonstrukciója. Nevezetesen és mindenekelőtt a következő két okból:

- (a) ha túlzottan a Kritikákra koncentrálnak, a filozófiatörténeti vizsgálódás azt fogja mutatni, hogy a szokásos filozófiatörténet-írás feloldhatatlan – s önmaga által jobbra nem reflektált – ellentmondásba bonyolódik. Egyfelől elgyönyörködteti az olvasót a hagyományos Kant-képpel (a három Kritikából azokat egyéni ízlés szerint rangsorolva, rekonstruálja a „rendszert”), másfelől az egészet belefoglalja a „klasszikus német filozófiának” nevezett, egységesen hömpölygő imponzáns folyamként ábrázolt valamibe. Viszont amint sor kerül a Kant utáni „klasszikus német filozófusok” ismertetésére, abból valami olyasmi derül ki, hogy ezek ugyan zsenye fiatalokukban egyként lelkesedtek Kantért, de amint filozofálni kezdtek, egészen mást csináltak, s az egy Fichte kivételével a jámbor filozófiatörténész semmilyen folytonosságot nem tud felmutatni Kant és a későbbiek – Schelling, Hegel etc. – között. (A hagyományos interpretációk között a kivételt talán Kroner *Von Hegel bis Kant*-ja jelenti, mely fogalmi-kategoriális bűvészkedéssel próbálja produkálni a folytonosságot – úgy, hogy benne sem telik semmi örömmük.)

<sup>1</sup> Hogy aztán mit kell transzcendentálfilozófiának érteni, az egészen más kérdés, s tekintvén, hogy Kant maga a transzcendentálfilozófiának fölöttébb számos s igencsak eltérő definíciójával szolgált, így szinte minden értelmezőre jut egy másik által még meg nem nyergelt definíció, melyet aztán kedvére magyarázhat.

Ezt végiggondolva az adódik, hogy ha Kantot e rákényszerített sémában tartjuk, akkor egyértelműen a filozófiatörténet perifériájára szorul – ami kisebbségre jelölhető.

(b) A második kézenfekvő ellenvetés immanens. Ha megmaradunk a bűvös sémában, akkor interpretálhatatlan a kanti életmű igen tekintélyes része. S itt csak kevéssé vigasztal N. Hartmann ama tétele, mely szerint vannak rendszergondolkodók és vannak problémagondolkodók, s az utóbbiak igaz nagyságát jelzi, hogy problémáikkal szétfeszítik önnön rendszerük kereteit. Hartmann állításának igazságán mit sem változtat az a tény, hogy Kant esetében nem sokra megyünk vele. Túl sok minden lóg ki az egyezményesen elfogadott, ill. neki tulajdonított rendszerből. Nem tudunk mit kezdeni a 80-as évek kis történetfilozófiai írásaival, s a három Kritika utáni művek nagy részével. (Az öreg Kant szenilisé deklarálása nem csupán tisztességtelen megoldás, de egyben mélyenszántó Kant-nemértésről és problémaérzékletlenségről is tanúskodik.) Ha tehát abból az igazán szerény feltevésből indulunk ki, hogy ami nem vág a három Kritika megadta vonalba, azt Kant nem csupán azért írta, mert üres óráiban szívesen firkált, vagy mert később szenilis íráskényszere volt, akkor szükségképpen arra kényszerülünk, hogy újragondoljuk e „szabálytalan” műveknek a Kritikákhoz, a Kritikákban kirajzolódó rendszerhez való viszonyát, s ennek *conditio sine qua non*-jaként: megpróbáljuk ezeket önmagukban is megérteni.

Az elkövetkezendőkben vizsgálódásunkat a második kérdéskörre korlátozzuk, ennek tisztázása – melyhez a jelen tanulmány szerénytelen adalékul szeretne szolgálni – mintegy előfeltétele is az elsőként jelzett probléma újragondolásának.

## A KANT-ÉRTELMEZÉSEKRŐL

### HAGYOMÁNYOS ÉS FÉLHAGYOMÁNYOS INTERPRETÁCIÓK

Egy pillanatig sem képezheti vita tárgyát, hogy a három Kritikából kirajzolódik az a transzcendentálfilozófiai rendszer, melyet Kant maga élete főművének tekintett, s mely a kritika előtti korszakkal való minden összefüggése ellenére végső soron a „kopernikuszi fordulat” gyümölcse. S az is bizonyos, hogy akárhogy rangsoroljuk is a három Kritikát egymás között, maga a fordulat (mind Kant saját megnyilatkozásaiból, mind a rendszer immanens logikájából következően) ismeretelméleti jellegű. („... észrevettem, hogy hiányzik valami nagyon lényeges, amit, akárcsak mások, hosszas metafizikai vizsgálódásaim során figyelmen kívül hagytam, s valójában ez jelenti az egész titok, a mindeztideiglen rejtelkedő metafizika kulcsát. Nevezetesen feltettem magamnak a kérdést: milyen alapon nyugszik annak, amit bennünk képzetnek szokás nevezni, a tárgyhoz való kapcsolata?” [Herz-levél]. Továbbá: „Meg kell hát próbálnunk, vajon nem jutunk-e inkább előre a metafizikában, ha feltesszük, hogy a tárgyaknak kell megismerésükhöz igazodniuk, ami így már jobban egybevágh ezek a *priori* ismeretének megkövetelt lehetőségével, mivel ez ismeretnek megállapításokat kell tennie a tárgyról, még mielőtt azok adva volnának.” *A tiszta ész kritikája*. [Továbbiakban = TÉK.] A 2. kiadás előszava.)

1. S itt rögtön szembetalálkozunk az első nehézséggel. Kant bevallott szándéka szerint metafizikát akar csinálni, pontosabban: új alapokra kívánja fektetni, legitimmé akar-

ja tenni a hagyományos formában már levitézlett metafizikát, és (és ez az és nagyon fontos) maga rakta új alapokon ki is akarja dolgozni azt. A TÉK egész gondolatmenetéből egyértelműen következik a metafizika lehetetlensége, mégpedig nem csupán a hagyományos módon űzött, de egyben a hagyományos módon értett metafizika lehetetlensége is. Ugyanakkor a mű végén az Architektonika-fejezet megismétli a metafizikaigényt.

A többé-kevésbé hagyományos értelmezések itt két vonalat követnek.

- (a) élvezettel taglalják a metafizikakritikát, s nem térnek ki arra, hogy Kant mindemellett metafizikát akart, ill. ezt le nem küzdött dogmatikus örökségnek tartják, s kimutatják, hogy Kantnak nem sikerült teljes következetességgel megszabadulnia a wolffianus hagyatóktól.
- (b) tudomásul veszik a metafizikaigényt. Ezen belül megint csak két út kínálkozik:
  - úgy gondolják, hogy a tulajdonképpeni kanti metafizika alapműve *A gyakorlati ész kritikája*. (Továbbiakban = GyÉK.) (Ebből a megfontolásból következnek a Rickert-típusú megoldások a nem létező, de érvényes örök értékekről.) Ez a klasszikusabb út.
  - a másik variáns általában azokat a kísérleteket jellemzi, melyek a TÉK realista interpretációjával próbálkoznak. Néhány elszórt felemás korábbi kísérlettől eltekintve ez a kísérlet a 20-as évektől megindult metafizikai „új hullámmal” függ össze. (N. Hartmann, M. Wundt, H. Heimsoeth, G. Martin etc. – és az új skolasztika Kantra nyitó szárnya.)

Mindezen értelmezési kísérleteknek közös sajátosságuk azonban, hogy gyakorlatilag benne maradnak a három Kritika szabta mozgástérben, s olykori jó megfigyeléseik és interpretációs javaslataik (melyek részleteiben igen nagy mértékben gazdagították és árnyalták a Kant-képet, és számos valóban új szemponttal szolgáltak) végső soron inkább saját előfeltevéseik szülöttei, melyek létrehozója az az igény, hogy Kanttal legitimálják saját rendszerkísérletüket, ill. Kantot felmutassák önnön történelmi előzményeik között.

Hiszen nyilvánvaló, hogy a TÉK olyan magyarázata, mely nemhogy megengedi, hanem mintegy involválja is a metafizikát, elfogadhatatlan.<sup>2</sup> A GyÉK-ben pedig valóban felfedezhető a hagyományos metafizika néhány alapvető fogalma – mint a gyakorlati ész posztulátuma, de ebből mindössze annyi tanulság szűrhető le, hogy ha már egyáltalán szó lehet metafizikáról, azt aktualiter csakis a gyakorlati ész eszméinek alapján, s csakis annak módszerével lehet megcsinálni. Ezek után külön kérdés az, hogy mit lehet akkor kezdeni *Az ítélőerő kritikájával* (Továbbiakban = IEK). A klasszikus válasz: grandiózus, bár nem egészen sikerült szintézisreteremtő kísérlet a rendszeren belül. Igen ám, de mit szintetizál? Erre a kérdésre véggépp nem könnyű a felelet. Hogy a teoretikus és gyakorlati észre hasadt emberi tudatot nem, az nyilvánvaló. Az IEK első bevezetésében Kant expressis verbis leszögezi, hogy a lelki képességek (megismerés, akarat, tetszés – nem-tetszés) nem *rendszert*, hanem *halmazt* alkotnak<sup>3</sup>. – Rossz

<sup>2</sup> Ugyanakkor a *Prolegomena*, már a cím tanúsága szerint is, az elkövetkezendő metafizikához kíván bevezetésül szolgálni.

<sup>3</sup> „Az emberi lélek minden képességét kivétel nélkül a következő háromra vezethetjük vissza: a megismerőképességre, a tetszés és nem-tetszés érzésére és a megkívánóképességre. Egyes filozófusok, akik különben gondolkodásmódjuk alapossága tekintetében minden dicséretet megérdemelve, megkíséreltek ugyan ezt a

tréfaként hangzik, de az IEK nyújtotta maximális szintézis: esztétika és természetfilozófia frige az ítélőerő színe előtt. A mű nyilvánvaló funkciója nem szintézisalkotás, hanem bizonyos hiátusok kitöltése és néhány olyan fogalom bevezetése, melyek helyi funkciójukon túl részint elengedhetetlenek a későbbi művekhez, részint lehetővé teszik egyes tartalmilag nem a Kritikákban tárgyalt diszciplínáknak a rendszer alá foglalását. (Itt elsősorban a cél és a totalitás fogalmára gondolunk, melyekkel többé-kevésbé legitimmé sikerül tennie a történetfilozófia fenomenális részének – a legalitás szférájának – a rendszerbe való bevonását; erre a későbbiek folyamán visszatérünk.)

Nyilvánvaló hát: metafizikát (akár mint Isten, világ és ember rendszerbe foglalt tárgyalását, akár mint Isten, szabadság és halhatatlanság kidolgozott doktrínáját, akár mint az „érzékítő az érzékfeletti ismeretéig való ész általi haladás tudományát”) a három Kritika nem ad, sem külön-külön, sem együttesen; illegitim tehát minden olyan értelmezési kísérlet, mely a kanti metafizikát (s nem csupán annak állandóan hangsúlyozott igényét) a három Kritikából kívánja elővarázsolni.<sup>4</sup>

2. Még nagyobb nehézséget okoz az, hogy ha a kritikák bűvös körében maradunk, akkor interpretálhatatlan marad a kanti történelemfilozófia. Számos kommentátor úgy vágja ki magát a kínos helyzetből, hogy észre sem veszi az interpretálandót, egyszerűen nem vesz tudomást a történelmi problematika jelenlétéről a kanti életműben, és Kantot ahistorikus gondolkodónak deklarálja. Ehhez a vonalhoz kapcsolódik az az ugyancsak gyakori értelmezés, mely észreveszi ugyan a történelem jelenlétét Kantnál, az ezt tárgyaló írásokat azonban jellegzetesen felvilágosodásbeli műveknek tartja, melyek – ennek megfelelően – tulajdonképpen „kritika előttiék”. (Még a sok tekintetben egészen kitűnő megfigyelésekkel szolgáló Troeltsch s a tulajdonképpen az ő értelmezését folytató – csak némileg leegyszerűsítő – Eschweiler és Meinecke is így járnak el. Ez nem változtat azon, hogy Troeltschnek óriási érdeme, miszerint elsőként veszi észre történetfilozófia és vallásfilozófia összefüggését Kantnál, s Arnoldt mellett ő az első, aki megkockáztatja azt a bátorítalan feltevést, hogy az antropológia helye is valahol erre felé van.) És a transzcendentálfilozófiai hármasság szerencsétlen sémájában maradvá, ugyanez a szomorú sors éri a vallásfilozófiát is.<sup>5</sup>

## ÚJ TÍPUSÚ INTERPRETÁCIÓK

Az egzisztenciálfilozófia megjelenése döntő fordulatot jelentett a Kant-értelmezés történetében. E fordulat lényege röviden abban foglalható össze, hogy az e filozófiai irányzathoz sorolható interpretátorok komolyan veszik az 1788/89-es metafizikai előadások bevezetőjének négy kérdését, pontosabban fogalmazva: a negyedik kérdés-

---

különbözőséget csak látszólagosnak nyilvánítani, és valamennyi képességet a pusztá megismerőképességre visszavezetni. Csakhogy könnyen ki lehet mutatni, és egy idő óta be is látták, hogy hiábavaló az a különben igaz filozófiai szellemben folytatott kísérlet, hogy egységet vigyünk a képességek ezen sokféleségébe.”, ..... a lelkierők aggregátumot alkotnak, és nem rendszert.” – IEK. Budapest: 1966. 89–90. o.

<sup>4</sup> Mindennek ellenére ez még a viszonylag kisebbik baj, mert – mint látni fogjuk – bár a Kritikák utáni művek némelyike (itt mindenekelőtt a *Fortschritte der Metaphysik*-re és az *Opus posthumum*-ra. [OP] gondolunk) a Kritikákhoz képest sok tekintetben radikálisan új módon tényleges kísérletet tesz valamilyen metafizika megalkotására, az végső soron nem jön létre; tehát kanti metafizikáról korrekt módon tulajdonképpen nem beszélhetünk, hanem csak metafizikai kísérletekről, azokat viszont egyértelműen az IEK utáni művekben kell keresnünk.

<sup>5</sup> Így a *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*-ot (továbbiakban: RidGdbV) egyesek a rendszer zárókövének tekintik, mások alkalmi írásnak, némelyek a morálfilozófia alá szubszumálják, s van, aki az IEK-hez kapcsolja. A mű maga mind a négy variánsban érthetetlen és értelmezhetetlen marad.

hez csatolt magyarázatot, mely szerint az első három a negyedike vonatkozik, mert az a tulajdonképpeni alapkérdés.

Heidegger az első, aki egyértelműen megfogalmazza azt a döntő felismerést, hogy Kantnál metafizika és antropológia szükségszerű összefüggésben van.<sup>6</sup>

Ezt igazoló gondolatmenetének az a lényege, hogy a három első kérdés tulajdonképpen a hagyományos *metaphysica specialis* diszciplínáihoz rendelhető (racionális kozmológia, racionális pszichológia, természetes teológia), s e sémát folytatva az antropológia foglalja el a *metaphysica generalis* (az ontológia) helyét és funkcióját. Ez a heideggeri gondolatmenet semmiképp sem nevezhető teljesen gáncstalannak – már az első kérdés kozmológiai megfeleltetése is csak kisebb fenntartásokkal fogadható el, a második kérdés pedig végképp nem rímel a racionális pszichológiára; de az adott kanti szövegekörnyezet megengedi ezt az értelmezést, vagy legalábbis nem zárja azt ki. Mindettől eltekintve azonban a heideggeri ábrázolás szemléltetésnek feltétlenül jó.

Heidegger Kant körüli érdemei viszont ki is merülnek ezzel, mert maga a kifejtett értelmezés nagyjában-egészében használhatatlan. A metafizika megalapozását a TÉK-ben véli megtalálni, mégpedig olymódon, hogy az első kiadás „transzcendentális képzelőerő” fogalma az, mely szerinte az ontológiai megismerés lehetőségének és valóságának fundamentuma, a tiszta szemlélet és az értelem gyökere, mely maga viszont az eredeti időben gyökeredzik (im. 194. o.), az emberi lét lényege pedig a végesség.<sup>7</sup>

A heideggeri és a sok tekintetben őt követő vagy vele rokon „fundamentalontológiai” értelmezések legfőbb baja azonban nem az egyes interpretatív gondolatmenetek igazolhatatlanságában vagy sokszor nyilvánvaló képtelenségében rejlik, hanem abban, hogy az általuk újrafelfedezett kanti emberfogalomnak teljesen hiányzik egy Kantnál még alapvető aspektusa: a történetiség. (Ha az értelmező a kanti metafizikát a TÉK-ben vagy a GyÉK-ben akarja megalapozni, akkor ez a csonkulás elkerülhetetlen is. Utóbb látni fogjuk, hogy a bizonyos tekintetben legcsábítóbb IEK-ből indítás is szükségképpen félreértéseket szülhet csupán.)

## A NÉGY KÉRDÉS – MI AZ EMBER?

Az eddigiekből nyilvánvaló: ha kellőképpen meg akarjuk érteni Kantot, s főként, ha meg akarjuk érteni, és az életműben valamiképpen el akarjuk helyezni a „szabálytalan” írásokat, akkor ennek elengedhetetlen feltétele az, hogy központi fontosságot tulajdonítsunk a „mi az ember” kérdésnek. Elfogadhatjuk Heidegger és Jaspers ama tételét, mely szerint kimondva vagy kimondatlanul ez a kérdés az elsődleges mozgatója legalábbis az érett Kant minden lényeges írásának. Hiszen a TÉK az *emberi* megismerés lehetőségeivel, a GyÉK az *emberi* cselekvés normáival, az IEK (legalábbis a második rész-

<sup>6</sup> *Kant und das Problem der Metaphysik*. Klostermann, 1951 (2. kiad.) 186. o. Heidegger itt az antropológiát nem hagyományos kanti értelmében használja, hanem mint a „Stellung des Menschen im Kosmos” diszciplínáját.

<sup>7</sup> Mindennek alapján a TÉK második kiadása, melyben, mint tudjuk, a transzcendentális képzelőerő meglehetősen háttérbe szorult az első kiadásban elfoglalt valóban nem lényegtelen pozíciójához képest (abból ti. még a produktív képzelőerőnek a transzcendentális appercepcióval való azonosítása is adatolható, Windelband boldogan él is a lehetőséggel), nemigen lenne egyéb rossz tréfánál vagy a sátni incselkedésénél. Heidegger maga azzal magyarázza a transzcendentális képzelőerő visszaszorulását, hogy Kant megriadt az előtte föl-táruuló fundamentumtól, s e visszavonulás nyomán „mutatkozik meg a talaj beszakadása s ezzel a metafizika mélysége”. Im. 194. o. – Ami a végességet illeti, e kétségtelen részizgagságot szinte kritikátlanul tette magáévá a különben tiszteltetreméltó értelmezők egész sora (K. Barth, M. Buber, sőt L. Goldmann is).

ben) a világ emberre vonatkoztatott, embercentrikus szisztematizálásával foglalkozik. A „kopernikuszi fordulat” maga ismeretelméleti jellegű ugyan, de egyben (logikus következményként) az ember mint olyan középpontba állítását jelenti az addigi metafizikák hagyományos szemléletével szemben, melyekben az embernek csupán istenrevonatközása biztosított kitüntetett szerepet (tehát semmiképpen sem volt önérték).

Ezzel a kijelentéssel azonban egyszerre állítunk túl sokat és túl keveset. Egyfelől lehetőségünk nyílik ugyan arra, hogy a kanti művek túlnyomó többségéből demonstráljuk a *sub specie hominis*, másfelől viszont erre még a filozófiatörténetben az átlagnál járatanabb olvasó is azt mondhatja, hogy nem egészen érti, minek örülünk annyira, hiszen ha emlékezete nem csalja meg, mintha már a reneszánszban és a francia felvilágosodás olyik képviselőjénél is találkozott volna ezzel az emberközpontúsággal, s akkor Lessingről merő szeméremből még egy szót sem szólt. Erre azt felelhetjük ugyan, hogy mindenképpen Kant az első, aki az embert nem csupán gondolatvilága, hanem egyben *metafizikája* centrumává is teszi – csakhogy ez a kanti metafizika tulajdonképpen végig megmaradt jámbor szándéknak, de nem valósult meg, kidolgozott formát nem nyert, sőt, még vázát sem teljesen problémamentes vállalkozás rekonstruálni. *Továbbá hiába vélekedem úgy, hogy a transzcendentálfilozófiai rendszer modulatlan mozgatója a „mi az ember” kérdés, a rendszer rendszer marad, mégpedig úgy, hogy a hagyományos interpretációs sémában értelmezhetetlen írások továbbra sem lesznek a rendszerbe besorolhatók, holott azoknak tényleg teljesen nyilvánvaló módon ugyancsak az ember a témájuk.*

Jaspers úgy próbál megszabadulni e nehézségtől (ő, ha nem szolgál is különösebben ragyogó értelmezésekkel, legalább komolyan veszi a történelemfilozófia jelenlétét Kantnál), hogy úgy vélekedik, Kantnak nincs egy átfogó rendszere, hanem különböző rendszerkísérletek szövik át az egész életművet (lásd *Die großen Philosophen I.* München: 1957), W. Oelmüller pedig odáig megy különben sok tekintetben igen figyelemreméltó könyvében, hogy a transzcendentálfilozófiai rendszert hajlamos az interpretátorok között kialakult egyezményes babonának tartani.<sup>8</sup>

Ám hiába igaz az, hogy a transzcendentálfilozófiai rendszer fetiszizálásával elszegényítjük, ill. önnön egyik metszetére korlátozzuk Kantot, maga a filozófus mégiscsak élete fő teljesítményének tartotta e rendszer létrehozását. (Ahol mint kritikai filozófiáról beszél is róla, s transzcendentálfilozófiának a hagyományos ontológiát, ill. saját ismeretkritikáját nevezi – lásd: *Fortschritte der Metaphysik* –, kritikai filozófián ott is a másutt transzcendentálfilozófiának nevezett, a három Kritikában kifejtett rendszert érti.) Ugyanakkor hiába adcionáljuk a három Kritikát, a „mi az ember” kérdésre nem kapunk feleletet. Sőt, ha a négy kérdés felől közelítjük meg az életművet (legalábbis annak a

<sup>8</sup> „A három Kritikában nem válik láthatóvá korának minden, Kant által reflektált és tárgyalt szellemi-tudományos és társadalmi-politikai problémája és problémamegoldása, sem a szubjektivitás minden általa reflektált történelmi tapasztalata. Bizonyos problémák és problémamegoldások kontinuitása megvan a korai és kései Kant között, s ezek nem érthetők meg kellőképpen, ha Kant megoldási kísérleteit csupán a transzcendentálfilozófiai alapon tekintjük. A filozófiának a három Kritikában és a kései művekben, mindenekelőtt az OP-ban kifejtett transzcendentálfilozófiai kiindulópontja, mint a kutatás egyre világosabban mutatja, nemcsak, hogy önmagában nagyon különféle, de mindenekelőtt a kanti filozófiának nem egyetlen és nem is lezáró alakzata. Kantnak a teoretikus és gyakorlati filozófiához, a vallásfilozófiához és esztétikához való hozzájárulása a korai és kései írásokban, a *Reflexiókban* és az OP-ban lényegesen differenciáltabb, mint amilyenek a transzcendentálfilozófia álláspontjáról látszik. A Kant fejlődésére, filozófiájának a bölcséleti tradícióval és Fichte, Schelling és Hegel filozófiájával való összefüggésére vonatkozó kutatások egyre világosabban mutatják, hogy Kant kritikai filozófiájának lényegi ismertetőjegye éppen nem abban van, amit azóta transzcendentálfilozófiaként magasztalnak vagy ócsárolnak” – W. Oelmüller, *Die unbefriedigte Aufklärung*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1969. 109. o.

TÉK-kel kezdődő részét), komoly gondot okoz maguknak a Kritikáknak az elhelyezése is. „Mit tudhatok? Erre ad feleletet a metafizika.” A kérdést megválaszoló adekvát műnek a TÉK-nek kellene lennie, de hát az még intenciójában sem metafizika, hanem csupán „értekezés a módszerről”. Tehát egy rés máris nyílt a rendszeren. A második kérdés és a GyÉK jól rímel egymásra. A harmadik kérdésre a vallásfilozófiának kellene felelnie, de mint látni fogjuk, a par excellence vallásfilozófiai szánt mű (vö. Stäudlin levél 1793. V. 4.), a RidGdbV, elsősorban nem a reménység szférájában mozog, és tulajdonképpen nem is a vallásfilozófia a lényege. A negyedik kérdésre az antropológiának kellene felelnie, természetesen nem felel, mert nem is felelhet rá (lévén Kantnál fenomenologikus „Menschenkunde” – vö. a jelzett Stäudlin-levéll).

Az első nehézség tehát az, hogy a kérdésekre a megfelelő művek tulajdonképpen nem felelnek, ill. nem arra felelnek, amire a kérdés vonatkozott. (E nehézség részben enyhíthető, ha az első kérdésre adott feleletet vagy nem korlátozzuk a TÉK-re, hanem hozzászámítjuk a *Fortschritte-t* és az OP megfelelő részeit, vagy metafizikán csupán az a *priori* szerezhető teoretikus ismeretek körét értjük – a kanti metafizikadefiníciók sokfélesége megengedi ezt az értelmezést.) A második probléma úgy hangzik, hogy ebben a sémában mit lehet kezdeni az IEK-kel. Nyilvánvalóan semmit.<sup>9</sup>

E nehézség rendszeren belüli eliminálására egyetlen lehetőség kínálkoznék: föltenni, hogy a három Kritika tulajdonképpen a lelki erőket (megismerőképesség, vágóképeség, a tetszés képessége) tárgyalja, s a kérdésekre csak az ezeket követő, ezeken alapuló doktrinalizáció ad feleletet. Számos egyéb probléma mellett erősen meggondolandóvá teszi e feltevés akár hipotetikus elfogadását is az, hogy:

- ezzel megengedhetetlenül pszichologizálnók a kanti alapállást,
- „a lelki erők nem rendszert, hanem csupán aggregátumot alkotnak”, tehát semmilyen közös alapot nem nyújthatnak egy utóbb következő – szintetikus – doktrinalizációhoz.

Mindezzel egyelőre még tulajdonképpen nem bocsátkoztunk tartalmi kérdésekbe, de máris láthatjuk, hogy nem illegitim az a felfogás, mely a transzcendentálfilozófiai rendszernek nem hajlandó kizárólagos jelentőséget tulajdonítani, bár annak kitüntetett szerepe letagadhatatlan.

Az ember Kantnál, mint tudjuk, „két világ polgára”, a természeté és a szabadságé, cselekedetei a jelenségvilágban mennek végbe, annak eseményei, de az e cselekedeteket meghatározó erkölcsi döntés a szabadság intelligibilis szférájában történik. E kettősség alapvető és meghatározó, ám az ember önértékét intelligibilis lényege: a benne lakozó erkölcsi törvény jelenti. Ennek megfelelően az emberi történelem – mint ahogy az egyes ember maga is – kettős törvény alatt áll: a természet és a szabadság törvénye alatt.

A 80-as évek történetfilozófiai írásai a történelmet elsődlegesen mint evilági, az egyetemes természeti rendbe beletartozó eseménysort tekintik. Az *Idee zu einer all-*

<sup>9</sup> H. Noack a RidGdbV 1956-os kiadásához írott bevezető tanulmányában, melyben a Stäudlin-levéll apropójából tárgyalja a négy kérdést, úgy nyilatkozik, hogy amikor Kant e levelet megírta, akkor éppen nem gondolt az IEK-re. (Lásd RidGdbV. Hamburg: Meiner, 1956. XLVI–XLVII. o.) A feltevés különösen humorossá válik, ha meggondoljuk, hogy a négy kérdés már a Pöhlitz-féle metafizikai előadásokban is jelen van, sőt, az első három már a TÉK-ben is. Ugyanakkor az IEK (pontosabban szólva az esztétikai rész) megírásának gondolata már jóval korábban foglalkoztatta Kantot – vö. 1772-es Herz-levéll –, tehát azt sem mondhatjuk, hogy a TÉK-ben még, a Stäudlin-levéllben már nem jutott eszébe Kantnak az IEK-hez adekvát kérdés feltevése, a metafizikai előadásokban pedig esetleg elfelejtette lejegyezni aanyag anonim hallgató.

*gemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* első mondata: „Akármilyen metafizikai fogalmat alkossunk is az *akarat szabadságáról*, ennek *jelenségeit*, az emberi cselekvéseket, éppúgy, mint minden más természeti eseményt, általános természet-törvények határozzák meg.” (Akademie-Ausgabe VIII. 17. o.) A történelem tehát része a természet történetének, az emberiség hipotetikus célja egyben természeti cél, sőt, a hegeli észcselt előlegező természetcsel jóvoltából, előre meghatározott természeti terv, melyet az emberek tudtukon és akaratukon kívül (s olykor annak ellenére) követnek, s így olykor *ex opposito* hat.

A természet fő szándéka: az emberiség összes képességének kifejlődése, ez viszont – az „*ungesellige Geselligkeit*” következtében – csakis társadalomban lehetséges. „Ily módon az emberi nem számára a legnagyobb természetszabta feladat egy olyan társadalom, melyben a külsődleges törvények alatti szabadság a lehető legnagyobb mértékben együtt jár az ellenállhatatlan hatalommal, tehát egy tökéletesen *igazságos polgári alkotmány*, a természet ugyanis csak ennek megvalósulása közvetítésével érheti el nemünkre vonatkozó egyéb céljait.” (Uo. 22. o. – V. tétel.) S e jogszerű polgári állapot létrejöttének mintegy előfeltétele a felvilágosodás: „az ember kilábalása maga okozta kiskorúságából”, melynek jelmondata: *sapere aude*, s célja a felnőtt, a maga fejével gondolkodó emberiség. A természet emberre vonatkozó végső célja az emberiség természeti képességeinek szabad kifejlődése: a kultúra. S a kultúrához tartozik a moralizálódás is, ehhez azonban az országoként megvalósuló jogszerű polgári társadalmon túl „a népszövetség”, az egyes államok közötti „örök béke” is szükséges (uo. 27–28. o. – VIII. tétel); *mutatis mutandis* ennek gondolatmenetét viszi tovább a kései *Örök béke* tanulmány (1795).

Az *Idee* és a *Was ist Aufklärung* gondolatmenete azt sugallja, hogy a természet majd utóbb a hagyományos politikai és ideológiai uralmi struktúrák alól felszabaduló, nagykorúsodó emberiség szakadatlan, bár nem egyenes vonalú fejlődése a végső célba: a kultúrába torkollik (kultúra itt: politikai és ideológiai szabadság, *plusz* moralitás). Természet és szabadság tehát itt nem egymást kizáró, egymásnak ellentmondó, hanem egymásból következő fogalmak, a szabadság (a kiteljesedő kultúra) birodalmába a természet birodalmán keresztül vezet az út, az emberiség történelme a természetes saját brutális (állati) természet legyőzésének, megszelídítésének, ellenőrzése alá vonásának története. (Másképpen fogalmazva: a természet itt nem jelenségrendszer, mint a TÉK-ben, hanem az intelligibilis szféra preambuluma. Ezekre az írásokra minden további nélkül érvényes L. Goldmann partikularitás-totalitás fogalom párra épülő – az életmű egészét nyitni akaró bűvös kulcsnak mindenestre nem használható – interpretációja. Lásd: *Mensch, Gemeinschaft und Welt in der Philosophie Immanuel Kants*. Zürich: Europa Verlag, 1945.)

Azok a Kant-értelmezések, melyek nem hajlandók eliminálni a történelmet, s ugyanakkor torkig vannak az „aufklärista történelemkép” koncepciójával is (tehát azzal a főntebb már említett interpretációval, mely szerint a történefilozófiai írások azért nem férnek bele a rendszerbe, mert alapállásukat tekintve „kritika-előttiék”), általában az IEK-ben vélik megtalálni azt a művet, mely lehetségessé teszi egyfelől az emberiség-fogalmat (A. Schweitzer), másfelől az emberiség történetiségét (L. Goldmann, L. Landgrebe, K. Weyand, J. Kopper etc.).

Első tekintetre az IEK valóban lehetőséget ad arra, hogy óvó szárnyai alá bújtassuk a rút kis kacsát. A 83. § az embert, jelesül az ember kultúráját jelöli meg a természet végső céljaként (letzter Zweck): „Tehát csak a kultúra lehet az a végső cél, amelyet az



emberi nem vonatkozásában okunk van a természethez kapcsolni.” Ami pedig az imént említett jogszerű polgári társadalmat illeti – íme: „Az a formális feltétel, amely mellett a természet egyedül képes elérni ezt a maga végső szándékát, az emberek egymás közti viszonyaiban az az állapot, ahol törvényes erőszakot helyezünk szembe az egymással kölcsönösen ellentétes szabadság csorbitásával egy olyan egészben, amelyet *polgári társadalomnak* nevezünk, hiszen csak ebben valósulhat meg a természeti hajlamok legnagyobb mérvű kifejlődése. Ehhez a fejlődéshez azonban, ha ugyan az emberek elég okosak lennének arra, hogy ezt kitalálják, és elég bölcssek arra, hogy készséggel vessék alá magukat kényszerének, még szükséges lenne egy világpolgári totalitás, azaz valamennyi olyan állam rendszere, amelyeknél fennáll az a veszély, hogy hátrányosan hathatnak egymásra.” (Magyar kiad. 403. o.)

Ám már az 1786-os *Mutmaßlicher Anfang* meg gondolatokra késztet a tekintetben, hogy az IEK önmagában szép és szeretetre méltó sémája elégséges keret-e a kanti történetfelfogás értelmezéséhez. E tanulmány alapvető állítása az, hogy az ember épp az által lett emberré, hogy szabad döntésével függetleníttette magát pusztán természeti ösztöneitől, megszűnt csak természeti létezőnek lenni. Az emberi történelem mint olyan, a szabadság története, a szabad ember története – nem úgy, mint az *Idee*-ben és a *Was ist Aufklärung*-ban, ahol a szabadság elsődlegesen célként szerepel. (Nem hagyható persze figyelmen kívül, hogy a három tanulmányban nem ugyanarról van szó, a két korábbi írás szabadságfogalma elsősorban politikaiideológiai, a *Mutmaßlicher Anfang*-é pedig elsődlegesen antropológiai.) S a szabadság (a morális képesség) az ember *differentia specificaja* minden más természeti létezővel szemben.<sup>10</sup>

A *Mutmaßlicher Anfang* nem áll ellentétben a 80-as évek más rokontémájú írásaival, csupán hangsúlyozza azt a szabadságfogalmat, mely az *Idee*-ben és a *Was ist Aufklärung*-ban némileg zárójelben marad, ill. más értelemben szerepelt (e másik értelem ugyanakkor a *Mutmaßlicher Anfang*-ban is jelen van) –, ám ezzel máris nyilvánvalóvá vált, hogy rút kis kacsánk nem is olyan kicsike, legalábbis nem fér az IEK szárnyai alá. Hiszen az IEK módszertani függeléke a természetfilozófiai megközelítésből egyedül legitimálható fizikoteleológiát ugyanúgy elveti, mint a TÉK vonatkozó passzusai, a moralitás (és a végcél – Endzweck) fogalma pedig jelen van ugyan, de az addigiakból teljességgel *non sequitur* – még az analógiaelv legmerészebb felhasználásával sem.

<sup>10</sup> A tanulmány maga a Gen. 2–6. történetfilozófiai interpretációjaként íródott. Kant felfogásában új értelmet nyer a bűnbeesés, s ezzel a klasszikus liturgiai szöveg „felix culpa Adae” kitétele. „Ádám boldog bűne” a filozófus számára az emberi autonómiát megvalósító döntő és visszavonhatatlan lépés, lázadás a *natura sive providentia* ellen; ezzel lett az ember emberré a szó tulajdonképpeni értelmében. Itt érdemes utalnunk C. Antoninak a historizmus geneziséről írott művében adott Kant-interpretációjára (németül: *Der Kampf wider die Vernunft*. Stuttgart: 1951.). Antoni a *Mutmaßlicher Anfang*-ot tartja a legfontosabb történetfilozófiai írásnak, úgy véli, ebben lép túl Kant végleg és teljes mértékben a felvilágosodáson. „Kant kizár minden eudémonikus igazolást, nem fogadja el, hogy az ösztöntől a szabadsághoz való átmenetben felvetődnek a kérdések, vajon ezzel nyert vagy veszített-e az ember. A történelem értelme nem a boldogság felé való haladás, hanem a nagy kaland, melyben az ember vállalja a kockázatot, a fáradalmakat és a szorongást, s eléri emberi méltóságát. Szigorúan véve a boldog ártatlanságtól való eltávolodás haladás a fájdalomhoz.” (Im. 330–31. o.) – Antoni értelmezése, bár adatolható, egészében nem fogadható el, mindenesetre a *Mutmaßlicher Anfang* középpontba állítása, a többi írástól való részleges különbözőségének kiemelése úttörő jelentőségű tett – még ha e különbözőséget túlhangsúlyozza is. – Antoni alaphibája az, hogy irracionalizál, a felvilágosodást egyértelműen az abszolút monarchia ideológiai pendantjaként értelmezi, s így az irracionalizmusban a XVIII. század végén egyértelmű pozitívumot és előrehajtó erőt lát. Ez az alapállás éppúgy elfogadhatatlan, s ráadásul sokkal veszélyesebb egyoldalúsághoz vezet, mint ugyane dichotómia ellenkező előjelű abszolutizálása.

## MÁSODIK FORDULAT

S ezzel nagyjából megint ott vagyunk, ahonnét elindultunk. Bár jó okkal feltételezhetjük, hogy végig rólunk van szó, az emberi megismerésről, a moralitásról, s mint utóbb láttuk, az emberi történelemről – a „mi az ember?”-re, a tulajdonképpeni kérdésre nem kaptunk feleletet. Kiderült, hogy az ember egyszerre jelenség és magánvaló, egyszerre természeti és intelligibilis lény, kiderült, hogy csak önnön történetiségében az, aki (s az ehhez szükséges kategóriákat: a célt és totalitást az IEK – utólag – meg is adta), de ez az (a két első Kritikából következő) is-is nem vált egységes emberképpé. A történetiség bevezetett fogalma lényeges nővummal szolgált, de szintézist nem adott, legfeljebb jelezte, hogy minden megkísérlendő szintézisnek *constituens sine qua non*-ja.

Úgy véljük, még egyszer szemügyre kell vennünk ama négy kérdést. Pontosabban fogalmazva: újból el kell gondolkodnunk a negyedik kérdés felbukkasásának mikéntjén. Mindenekelőtt két dolog ötlík a szemünkbe. Az első: a TÉK megfelelő helyén (transzcendentális módszertan, kánon) csak az első három szerepel – még a második kiadásban is. A második: a negyedik kérdés az egyetlen, mely egy létezőre (a rendszerben kitüntetett létezőre) mint olyanra kérdez: mi az ember? *Az első hárommal ellentétben ez ontológiai kérdés*: más szerkezetű, mint az előzők, ezért azokból formáját tekintve nem következik. S az egész transzcendentálfilozófiai rendszerből az így felvetett kérdés *nem következik*. Nézzük hát a négy kérdés szövegkörnyezetét: „In sensu scholastico a filozófia fogalmakból nyert filozófiai részismeretek rendszere; in sensu cosmopolitico azonban az emberi ész végső céljairól való tudomány... A filozófiának in sensu scholastico csupán ügyesség a célja, in sensu cosmopolitico azonban a hasznosság. Az első értelemben tehát a filozófia az *ügyesség tana*, a másodikban azonban a *bölcsességé*.” (Ak. XXVIII. 532. o.) „A filozófia iskolai fogalmában csupán az ügyesség organonja. Az in sensu cosmopolitico filozófus az, aki rendelkezik eszünk meghatározott célokra való használatának maximájával. A filozófusnak tudnia kell meghatározni:

1. az emberi tudás forrásait,
2. a tudás lehetséges és hasznos használatának körét,
3. az ész határait.” (Uo. 533–534. o.)

S erre következik a mottónkul használt részlet.

Az *in sensu cosmopolitico* feltett negyedik kérdés, az alapkérdés, nem része a filozófiának *in sensu scholastico* vagy, magára Kantra hegyezve a megfogalmazást: *in sensu transcendentalphilosophico*. A filozófia e „világpolgári” értelme mozgatóként kimutatható a morál- és történetfilozófiai írásokból. De maguk ez írások vagy illedelmesen a transzcendentálfilozófiai rendszeren belül maradnak, vagy egyáltalán nem férnek bele, s halvány utalás sem történik arra, hogy hova kell őket tenni.

*A négy kérdés ily módon való felvetését tehát radikálisan újnak tekinthetjük, s megkockáztathatjuk azt a hipotézist, hogy a kanti gondolatrendszeren belül itt egy második fordulattal van dolgunk.*

Feltevésünkkel már első megközelítésre számos ellenvetés szegezhető szembe.

Mindenekelőtt elmondható, hogy a problémák kontinuusak a kanti gondolatrendszerben, s ha egyszer kiinduló feltevésül elfogadtuk azt a heideggeri véleményt, mely szerint végig a „mi az ember” a kérdés, akkor ennek *expressis verbis* megfogalmazásában, ha úgy tetszik, láthatunk bizonyos nővumot, de fordulatról beszélni értelmetlen túlzás. Másodszor: már a TÉK beszél az ész kritikai és dogmatikus (metafizikai)

használatáról, az IEK előszava és az 1793. áprilisi Kästner-levél egyik fogalmazványa beszél kritikai alapvetésről és azt követő doktrinalizációról; a metafizikai előadás *sensus scholasticus* – *sensus cosmopoliticus* distinkciója nem egyéb, mint e fogalom-párok másképpen való megfogalmazása. Harmadszor – és ez lehetne a legerősebb ellenérv: hipotézisünk Kantból magából a legnagyobb filológiai buzgalommal sem adathozható olyan értelemben, hogy ő maga akár halvány utalást tenne is arra, miszerint most valami radikálisan új következik. Továbbá, és ez a legfontosabb, nincs olyan kanti mű vagy legalább nagyobb terjedelmű töredék vagy reflexiócsoport, mely a negyedik kérdésre akarna felelni.

E lehetséges ellenvetések mindenesetre megfontolandók.

A problémák kontinuitásának vagy diszkontinuitásának kérdése még önmagában talán nem perdöntő kérdés, hiszen:

- minden kontinuitás ellenére a nagy „kopernikuszi fordulat” letagadhatatlan;
- akármennyire nagy szolgálatokat tett is az a XX. századi Kant-interpretáció, mely – jobbára a metafizika jegyében – egységessé akarta tenni a neokantiánus értelmezések szétszabdalta Kant-képet, a túlzott egységessé válási törekvések rendszerint nagyon erőszakolt megoldásokhoz folyamodtak. (Gondoljunk pl. egyfelől L. Goldmann totalitás-centrizmusára, mely olyan mulatságos eredményekkel jár, hogy saját előfeltevése szellemében az egészen fiatalkori természetfilozófiai írásokból ugyanazt a totalitásfogalmat kell előbűvészkednie, mint az IEK-ből; vagy másfelől a kiváló Kant-filológus, G. Lehmann szintetizálási törekvéseire, aki az egész életműben egységesen hömpölygő folyamat lát, s még az OP-ról is úgy nyilatkozik, hogy „az a megállapítás, hogy az OP-ban ellentmondások, feszültségek vannak, alapján véve a magyarázó szegénységi bizonyítványát jelenti.” [Lásd *Beiträge zur Geschichte und Interpretation der Philosophie Kants*. Berlin: De Gruyter, 1969. 273. o.] Magyarzatában éppen csak az „Idealizmus cáfolatá”-nak nem marad hely, ez viszont már elég is ahhoz, hogy elkedvetlenedjünk.)

A második lehetséges ellenvetés visszaverése nagyrészt a harmadikétól függ. Minden további nélkül elismerhetjük ugyanis, hogy kritikai és dogmatikus (mint kritika utáni) észhasználat, kritika és doktrinalizáció, ill. a filozófia „iskola” és „világpolgári” aspektusa ha nem is teljesen, de nagyjából fedik egymást, ugyanannak a problémának más más megfogalmazásai. Leegyszerűsítve, e kanti probléma körülbelül úgy fogalmazható meg, hogy a Kritikák útján kisöpörjük a filozófia arzenáljából az illegitim ismeretszerzési módszereket, megkérdőjelezzük az ezek segítségével nyert állításokat, s körvonalazzuk a lehetséges legitím észhasználat szféráját. Mivel azonban örök emberi szükségletünk a metafizika, valamilyen módon kénytelenek vagyunk túllépni a kritikai sémán, s megpróbálunk ismereteket vagy legalábbis szubjektív bizonyosságot szerezni olyan kérdésekről, melyek embervoltunkban a legérzékenyebben érintenek. (Vö. a Dohna-féle 1792/93-as metafizikai előadások egy nagyon jellemző passzusát: A metafizika *nélkülözhetetlen* az ember számára, *mivel a tapasztalati ismeret által* mindig csak valami *feltételezettre* tesz szert, ám el akar jutni a *feltétlenhez* is. Ez pedig mindenkor *érzékefeletti*. A metafizika célja tehát az *érzékefeletti ismerete*.” – Ak. XXVIII. 620. o.)<sup>11</sup>

<sup>11</sup> Hogy a kérdést ne tegyük még bonyolultabbá, itt eltekintünk attól a különben nem lényegtelen körülménytől, hogy Kant doktrinalizáción a legtöbb esetben az „átmenetek” megalkotását, vagy – ami még rosszabb – a kritikák alapján lehetségesnek minősülő ismeretek szisztematikus kifejtését illeti.

*Ám éppen mert Kant számára minden metafizikai kérdés emberre vonatkozó, az embert mint olyat érintő kérdés, tulajdonképpen egyértelműen kellene következnie annak, hogy a doktrinalizáció, ill. az in sensu cosmopolitico értett filozófia megalkotásának előfeltétele az emberre vonatkozó kérdés egyértelmű megfogalmazása és megválaszolása.*

A második fordulatra vonatkozó hipotézisünk tehát végső soron azon áll vagy bukik, hogy sikerül-e olyan kanti szöveget találnunk, mely valamiképpen a „mi az ember” kérdésre felel. (Maga a kérdésfeltevés pusztán felmutatása ugyanis még nem jelent kellő kezességet az ügyben, hogy itt valóban alapvető novummal van dolgunk, hiszen az a tény, hogy a negyedik kérdés megválaszolását mind a metafizikai előadásokban, mind az 1793. V. 4-i Staudlin levélben az antropológia hatáskörébe utalja – s tudjuk, hogy a Kant által antropológiának nevezett s annak égisze alatt művelt diszciplína erre még intenciója szerint is alkalmatlan – kezdettől szkeptikussá tehetne minket az egész vállalkozással szemben.)

## A RELIGION INNERHALB DER GRENZEN...

Mint már utaltunk rá, a kanti vallásfilozófiának az értelmezések kezében semmivel sem volt irigylésre méltóbb dolga, mint a történetfilozófiai írásoknak.

Ahogy a kanti történelemkép mind alkalmazott etikaként, mind pusztán fenomenológiai leírásként értelmezhetetlen, ugyanúgy a BidGdbV megértésének is elengedhetetlen feltétele, hogy valamiképpen el tudjuk helyezni az életmű egészében. Csakhogy míg a történeti írásoknál a történelem helyének kijelölése jelentette a fő problémát, a vallásfilozófiai műnek már jellegét sem egészen egyszerű feladat meghatározunk. A vallásfilozófiának magának – formaliter – a transzcendentálfilozófiai rendszerből következően valahol a GyÉK szomszédságában lenne a helye, s számos Kant-szakértő minden lelkifurdalás nélkül napjainkig az alá sorolja is. Ugyanakkor A. Schweitzer pl. már a századfordulón felismerte, hogy a RidGdbV emberfogalmának (s mint ahogy a TÉK-ben az *emberi* megismerésről, a GyÉK-ben az *ember* moralitásáról, úgy a vallásfilozófiában az *ember* vallásáról van szó – tehát eleve nem lényegtelen, hogy milyen emberkép szolgál a fejtegetés alapjául) kevés köze van a GyÉK szigorúan individuális emberéhez, emberen itt sokkal inkább a történelmi emberiség értendő, s e megfontolás alapján a művet az IEK-vel rokonította. (További kérdés természetesen, hogy ez a megoldás, bár sokkal plauzibilisebb mint a GyÉK alá soroló, kielégítő-e.)

Ha közelebről szemügyre vesszük a RidGdbV-t, igen sajátos dologgal találkozunk. Az egész művet (akár már a fejezetcímekből demonstrálhatóan) két kérdés mozgatja:

- mi az ember?
- mivé kell lennie az embernek?

S itt (rögtön az első fejezetben) találkozunk a „Radikalböse” egyetlen korábbi írásból sem adatolható, híressé vált fogalmával. A rossz, azaz az arra való hajlandóság, hogy az erkölcsi törvénnyel szembenálló maximát tegyük szabad döntésünk alapjává, az emberi természet konstituense. Ez azt jelenti, hogy „nem időben szerzett” adottság, ugyanakkor az emberi szabadság terméke, tehát felelősek vagyunk érte, azaz kötelesek vagyunk legyőzni magunkban. Alapja nem kereshető az érzékiségben, mert az

önmagában morálisan indifferens, de az észben sem, egyrészt mert a „gonosz ész önellentmondás”, másrészt mert az embert e feltevessel „ördögi lényé” minősíté-  
 nők. „Annak oka, hogy az ember jó-e vagy rossz, nem a maximájába felvett mozgatók  
 különbségében (nem anyaguk különbségében) keresendő, hanem az alárendelésben  
 (formájukban): *a kettő közül melyiket teszi a másik feltételévé?* Következésképpen az  
 ember (a legjobb is) csak azért rossz, hogy mikor az ösztönzőket felveszi maximá-  
 jába, megfordítja erkölcsi sorrendjüket. Az önszeretet mellett elfogadja ugyan a morá-  
 lis törvényt, ám tudatosulván benne, hogy azok nem állhatnak meg egymás mellett,  
 hanem az egyiket szükségképpen alá kell vetnie a másiknak, mint legfőbb feltételé-  
 nek, az önszeretet és hajlamai mozgatóját teszi a morális törvény követésének feltéte-  
 lévé; holott az utóbbit kellene, mint az első kielégítésének legfőbb feltételét, egyetlen  
 indítékként fölvennie a döntés általános maximájába.” (Első rész 3. fejezet.) Ám mert  
 az emberi természet eredendően jó, nem tudjuk megmagyarázni, mitől romlott meg,  
 mi az oka annak, hogy a jó princípium mellett a rossz elv is bennünk lakozik – mondja  
 Kant. (Mint látjuk, belépett az irracionális faktor.) Mindenesetre az erkölcsi törvény érte-  
 mében kötelességünk, hogy legyőzzük magunkban a rosszat. Ennek útja a gondolko-  
 dás mód forradalma, majd az érzület ezt követő fokozatos reformja: „az ember morális  
 alakításának nem az erkölcsök javulásával, hanem a gondolkodás mód megváltozá-  
 sával kell kezdődnie”. Hogy hogyan lehetséges a maximáinak alapjaiban megromlott  
 ember ez újjászületése, az Kant szerint éppúgy megmagyarázhatatlan, mint a meg-  
 romlás maga.

Adva van tehát a két irracionális elemmel terhelt emberi természet, a következő prob-  
 léma az ember észbeli ideájának megvalósítása. Kant gondolatrendszerében már a  
 80-as években jelen van az a meggyőződés, hogy az egyén élettartama és tehetsége  
 kevés az önmegvalósításhoz, csak mint nem (Gattung), mint emberiség juthat el ren-  
 deltetésének beteljesítéséig.<sup>12</sup> Rendeltetésen a RidGdbV-ben a morális emberiség,  
 Isten földi országa értendő, s ennek egyetlen lehetséges megvalósítója az *etikai-pol-  
 gári* társadalom. E kategória pedig alapvető núvomot jelent a kanti történelemképben.  
 Láttuk, a 80-as évek hasonló témájú írásaiban (s tulajdonképpen az IEK-ben is) a jog-  
 szerű polgári társadalom volt a cél.

A RidGdbV-ben a juridikus természeti állapot mellé az etikai természeti állapot kate-  
 góriája társul – méghozzá oly módon, hogy a jogszerű polgári társadalom mint olyan  
 önmagában még nem kezessége az etikai természeti állapotból való kilépésnek. Az  
 előbbi lényege a szabadság kölcsönös korlátozása általános és kényszerítő erejű tör-  
 vények alatt, másszóval: a cselekedetek legalitásának biztosítása, ebből azonban még  
 semmi sem következik a cselekvők moralitására nézve, hiszen a legális tett nem fel-  
 tétlenül morálisan jó döntés eredménye, a törvény betűjének követése vagy az egyéni  
 érdekek a törvény betűjével való esetleges, alkalmi egybeesése nem azonos a törvény  
 szellemével, az erkölcsi törvény iránti feltétlen tiszteletből adódó döntéssel, habár mint  
 tettek (tehát mint a természeti világban lejátszódó események) fölöttébb hasonlíthat-

<sup>12</sup> Vö. a második Herder-recenzió, ahol Herderrel vitatkozva a következőket mondja: „Persze, ha valaki azt mon-  
 daná, hogy egyetlen lónak sincs szarva, ám a ló-nem szarvazott, akkor sima értelmetlenséget állítana. A nem  
 ugyanis ebben az esetben semmi egyebet nem jelent, mint azt az ismertetőjegyet, melyben egymás között  
 minden egyednek egyeznie kell. Ám ha az emberi nem a nemzedékek végtelenbe (meghatározhatatlanba)  
 haladó sorának egészét jelenti (s ez az értelem meglehetősen megszokott), s feltesszük, hogy e sor szaka-  
 datlanul közeledik rendeltetésének szintjéhez, akkor nem ellentmondás azt állítanunk, hogy minden részé-  
 ben csupán aszimptotikus ehhez, ám egészében eléri, más szóval: az emberiség nemzedékeinek egyetlen  
 tagja sem éri el teljesen rendeltetését, hanem csakis a nem.” (Ak. VIII. 65. o.)

nak egymásra, ill. azonosak lehetnek. Az embert társadalmi lény volta hajtja a rosszba, s csak e mivolta segítheti a jóig.<sup>13</sup>

A jó princípium uralma megvalósításának előfeltételét jelentő etikai közösség egyház-jellegű, kívánt kiterjesztésének politikai-ideológiai feltétele a jogszerű polgári társadalom és a felvilágosodás, mely lehetővé teszi, hogy a hagyományos, történeti valóságok egyre inkább megszabaduljanak tradicionális és statutarikus koloncaiktól, s így békés módon mintegy átnőjenek az egyházi hitből a tiszta észhitbe. Ugyanakkor az Isten földi országa, bár emberi feladat, teljes megvalósulása csak hathatós isteni segítséggel lehetséges – mondja Kant.

Íme hát a harmadik irracionális elem.

Adva van tehát a mű, mely az embert tárgyalja, egyedként és nemként, aktualiter és történetisége szerint egyaránt. Felelnünk kell azonban még a következő kérdésekre:

- mennyiben következnek, ill. nem következnek a RidGdbV-ben nyert emberkép az addigi írásokból?
- mi lesz így a vallásfilozófiával?
- ha értelmezésünk esetleg helytálló, akkor mi ebből a tanulság a kanti rendszerre, ill. a Kritikák utáni művekre nézve?

Nyilvánvaló, hogy a Kritikák és a kis történetfilozófiai művek nélkül a RidGdbV emberképe soha létre nem jöhetett volna. A címben jelölt határokat tulajdonképpen a TÉK szabta meg, az etikai parancsot a GyÉK fogalmazta meg, a cél és egész szisztematikusság fogalmával az IEK szolgált, a történelem és a történelemben önmagát megvalósító emberiség kategóriája az *Idea*-ben és társaiban jelent meg először. Idáig tehát a RidGdbV akár az addigi íráskor szisztematikusság összefoglalásaként, doktrinalizációjaként is felfogható lenne. Ám Kant már a *Prolegomenában* és a GyÉK-ben megjelöli a filozófiai kijelentések köre bővítésének két lehetséges módját: az analógiát és a morális használatú posztulátumait (posztulátumait a gyakorlati ész szintetikus a priori kijelentéseinek tartja). A RidGdbV három alapvetően új fogalma: a radikális rossz, az ebből való újjászülés és az Isten földi országa, tehát azok a fogalmak, amelyeknél – mint utaltunk rá – belép az irracionális motívum. Ha a doktrinalizáció-elmélethez akarjuk tartani magunkat, akkor ki kell tudnunk mutatnunk az addigi életműből azokat a kijelentéseket, melyek analógiájaként három fogalmunk felfogható, vagy melyek alapján ezek minden további nélkül odaposztulálhatók. „Isten földi országa” végső soron felfogható a „világban lehetséges legfőbb Jó” GyÉK-béli ideája történetfilozófiával való szintetizálásaként. Ám sem a „radikális rossz”, sem az „újjászülés” (a két fogalom szí-

<sup>13</sup> „Ha emberek között van, az irigység, uralomvágy, birvágy, s az ezekhez kapcsolódó ellenséges hajlamok hamar lerohanják önmagában elégedett természetét, s még csak arra sincs szükség, hogy ezeket az embereket a rosszba már nyakig merült bűnre csábító példaként gondoljuk el; hogy jelen vannak, hogy körülveszik, és hogy emberek – már elégséges ahhoz, hogy kölcsönösen megrontsák egymás morális adottságát s gonosszá tegyék egymást. Ha mármost nem lehetne eszközöket találni arra, hogy létrehozzunk egy sajátlagosan az e rossz elleni védekezésre s az emberben való jó előmozdítására szolgáló egyesület, mint marandó és egyre kiszélesedő, pusztán a moralitás megőrzését célzó társulást, mely egyesült erővel szegülne szembe a rosszal, akkor ez utóbbi, bármennyit küszködnek is az egyes ember, hogy kivonja magát uralma alól, mégis szakadatlanul az ide való visszazuhanás veszélyében tartaná. – A jó princípium uralma, amennyire emberek ahhoz hozzájárulhatnak, belátásuk szerint nem érhető el másképp, mint az erény törvényein alapuló s azokat támogató társulás létrehozásával és kiterjesztésével, úgy, hogy e társadalomnak a maga teljes terjedelmében való megvalósítását az ész az egész emberi nem feladatává és kötelességévé teszi.” (RidGdbV harmadik rész, bevezetés.)

gorúan együtt jár) nem rendelkezik a legcsekélyebb előzményekkel sem. S alapvetően megváltozott a történelemkép is. Azzal, hogy kibővült a moralitás, a morális ember dimenziójával, az addig kétszakaszos történelem (természeti állapot, ill. a szabadság első aktusával kezdődő tényleges történelem; s mint láttuk, a természeti állapot még nem tulajdonképpeni emberi szituáció, hanem annak csupán hipotetikus előzménye) háromfázisúvá és háromdimenziójúvá tágul. Méghozzá oly módon, hogy az addigi történelemképben megjelölt végső cél, a jogszerű polgári társadalom, itt már csupán a harmadik fázis, az etikai társadalom, megvalósításának szükséges preambuluma, az előtörténet lezárása. A RidGdbV szemlélete szerint az emberi nem önmegvalósításában az igazi és döntő feladat nem a természeti kényszer alól való felszabadulás (már a korábbi írásokban is találunk rá utalásokat, hogy az ember *differentia specificaját* nem az értelem, hanem a morális képesség, a gyakorlati ész jelenti a világban való egyéb létezőkkel szemben), hanem önnön természetének legyőzése, azaz az emberi nem tényleges közösséggé válása.<sup>14</sup> Az eddigvaló történelem pedig csak fokozatos javulást produkált a világban, a radikálisan jobbra képtelen volt. S a valóságos (morális) emberré válás azért olyan nehéz és majdnem lehetetlen (gondoljunk az újjászületés irracionálisára), mert a fennálló világ a maga berendezkedésével – még ha jobb is az azelőtt valóknál – *félelmetesen rossz*. Egy pusztá evolúciós folyamat (mely maga is amolyan „bilincsbé verve előretáncolni”) nem jobbíthatja meg radikálisan, legfeljebb elviselhetőbbé teheti.

A „mi az ember” kérdés tehát egyben a „mivé kell lennie az embernek” kérdést is magában foglalja, s ha a korábbiakban kijelentettük, hogy a kérdés, mint negyedik kérdés, felvetése nem következik az addigiakból, úgy most azt is kijelenthetjük, hogy a feleletben foglaltak sem vezethetők le a kritikai rendszerből, akár annak dogmatikus kifejtéseképpen sem.

Következő kérdésünk: mi lesz így a vallásfilozófiával? Hiszen Kant maga a már többször idézett Staudlin-levéiben azt írja, hogy jelen művével (ti. a RidGdbV-vel) a harmadik kérdésre (mit remélhetek?) kíván felelni, tehát a tulajdonképpeni vallásfilozófiát akarja vele produkálni. Erre a kérdésre igazán megnyugtató feleletet tulajdonképpen nem tudunk adni. Mindazok az értelmezések, melyek a RidGdbV-t egyértelműen vagy elsődlegesen vallásfilozófiai műnek tekintik, nem kielégítőek. Ebben az esetben ugyanis vagy az a helyzet áll elő, hogy a radikális rosszat egészen lutheri módon interpretálják, s ennek megfelelően az „újjászületéssel” szemben a „kegyelem” ugyancsak jelenlevő kategóriáját állítják a középpontba, s így Kantból rövid úton ólutheránust vagy prebarthiánust faragnak<sup>15</sup>, vagy az, hogy a valláskritikai részekre és a Krisztus-képre

<sup>14</sup> Hogy e hármasséma mennyiben függ össze Lessingnek az *Erziehung der Menschheit*-ben adott három világkorszakával, az nem dönthető el, mivel legfeljebb valószínűnek tekinthető, de teljes bizonyossággal nem igazolható, hogy Kant olvasta volna a szóban forgó írást.

<sup>15</sup> Végső soron erre az álláspontra helyezkedik a sok tekintetben egészen kitűnő megfigyelésekkel szolgáló J. L. Bruch is (lásd *La philosophie religieuse de Kant*. Paris: 1968), aki különben a RidGdbV-t doktrinalizációnak tartja. (J. Kopper még ezért is megpirongatja a *Kant Studien* 1970/1-ben írott recenziójában, s az IEK elmélyültebb tanulmányozására szólítja fel a szerencsétlen franciát, aki pedig szemmel láthatóan végigtanulmányozta azt magától is, csak éppen nem találta meg benne azt, amit nem is találhatott, mert nincs ott.) Ugyanakkor tisztában van vele, hogy még akkor is számtalan megoldatlan probléma marad: „Alapvető témái is ellentmondásokban vannak kidolgozva: az akarat autonómiáját próbára teszi a radikális rossz és annak folyamányai, az idő idealitásával szemben áll a megtérés; a GYÉK-ből örökölt individualizmus szembe van állítva az etikai közösség elméletével... az egyházi intézmény koncepciója mint a láthatatlan egyház eszméjének szükséges sematizációja – mely csak nagyon homályosan fedi a sematizmus kanti kategóriáját – szembe van állítva a dogmák és intézmények elsorvadása felé való haladással, s a folyamat végén a tisztán morális és természete-

koncentrálnak, itt viszont pillanatok alatt kiderül, hogy ez a Krisztus-kép a legnagyobb liberalizmussal sem nevezhető krisztológiának, a valláskritika pedig meglehetősen a felvilágosodás valláskritikájának körében mozog, következésképpen – mondják – a RidGdbV aufklärista maradék, le nem küzdött prekritikai csökevény.<sup>16</sup>

Hogy a mű eleve vallásfilozófiának indult-e, azt nem tudhatjuk teljes bizonyossággal. Köztudott, hogy a két első (primeren antropológiai) fejezet eredetileg két önálló tanulmány volt, mely az utóbb keletkezett harmadik és negyedik fejezettel csak később állt össze vallásfilozófiai írássá. Megkockáztatható tehát az a feltevés, hogy az emberkép kidolgozása közben felbukkanó irracionalitás-probléma tette elkerülhetetlenné a vallási motívum erőteljes bekapcsolását. (Ennek mindenesetre ellene mond, hogy Kantnál a vallás mindig és hangsúlyozottan észvallás, s az irracionalitásnak – szándéka szerint – semmi teret nem enged benne.) Jaspers a *Radikalböser*ől írott szép tanulmányában (a *Rechenschaft und Ausblick* kötetben) úgy vélekedik, hogy a RidGdbV első két fejezete adja tulajdonképpen az ember fundamentális tárgyalását, s ahogy a *Ding an sich* és Isten racionálisan nem analizálhatók, úgy az ember lényege sem, melynek a *Radikalböse* alapkonstituense. S e korlátba beleütközvén (miután az emberben levő transzcendens momentum kiderült) következik aztán a vallás. Jaspers felfogásával szemben számos ellenvetés tehető (rögtön pl. az, hogy a *Ding an sich* és Isten tisztán intelligibilisek, s legfeljebb supra- de nem kontraracionálisak; a *Radikalböse* pedig igen), ennek ellenére a létező interpretációk között sok tekintetben egyike a legvonzóbbaknak.

Mindez természetesen nem ment föl minket ama kötelességünk alól, hogy, ha előljáróban leszögeztük is, miszerint nincs feltétlenül érvényes magyarázatunk arra a kérdésre, miképpen kerül együvé, egy műbe az antropológia és a vallásfilozófia, mégis legalább támpontokat próbáljunk keresni az esetleg lehetséges felelethez. – Ezzel egyben valamilyen módon visszakanyarodunk alapkérdésünkhöz, a „mi az ember?”-hez, s ennek korrelátumaként annak problémájához, hogy végső soron mi okozza az általunk második fordulatnak nevezett kérdésfeltevést. Jeleztük a valószínű kanti gondolatmenet útját: az alapkérdés végig az ember maga, a feladat az ember teoretikus és morális autonómiájának megalapozása, ugyanakkor épp az apriorisztikus transzcendentálfilozófiai rendszerben adott megalapozás lehetetlenné teszi az *ontológiai* kérdésfeltevést, tehát azt, hogy az emberre mint olyanra vonatkozó kérdés a rendszer határai és lehetőségei között megfogalmazódhassék és választ nyerhessen – s azért van szükség a második fordulatra, hogy *mégis* sor kerülhessen a kérdésre és a feleletre, s ezt követően a *sub specie hominis metafizikára*.

Ezzel szemben nem magyaráztuk meg teljesen a „mi az ember” kérdésfeltevés (a fordulat) időpontját és mikéntjét. Az adott időpontban Kant még a transzcendentál-

---

tes vallásnak kellene állnia; a hit az emberben, akinek magának kellene önnön megváltójának lennie, szembe van állítva az emberiség bűnös állapotával; a felvilágosodás fejlődéséből következő és az emberi történelemhez hozzátartozó finalitást kifejező történelmi haladásba vetett hit szembe van állítva a rossznak a kultúra minden fokán való örökkévalóságával.” (Említett mű, 247. o.)

<sup>16</sup> Még a kantiánusként számon tartott, s a Kant–Schleiermacher folytonosságot hangsúlyozó teológus, A. Nygren is így vélekedik: „Amit Kant megvalósít a filozófia egyéb területein, azt tette meg Schleiermacher a vallásfilozófiában. Kant a kritikai filozófia atyja volt, de a vallásfilozófiában a kritika előtti nézetek foglya maradt. Schleiermacher volt a kritikai vallásfilozófus par preference.” (*Dogmatikens vetenskapliga grundläggning*. Lund: 1922. 69. o.) – Ugyanakkor mindenesetre igaz az, hogy a valláskritikai részek olykor valóban erősen aufklärísták, s számos helyen kimutatható pl. a többször is idézett Reimarus (a „wolffenbütteli fragmentista”) hatása (pl. a hit – vallás distinkció mikéntjében).



filozófiai rendszer „zárókövén”, az IEK-en dolgozik, és semmi jel nem mutat arra, hogy kérdésével eleve irrelevánssá akarná azt tenni.

A kérdés rendszeren kívüli, anélkül, hogy intenciójában e rendszer ellen irányulna, vagy annak érvényét gyengíteni akarná.

A kérdést Kant „in sensu cosmopolitico” teszi fel. A fentiekben már utaltunk arra, hogy a doktrinalizáció, a dogmatikus kifejtés és az *in sensu cosmopolitico* filozofálás bizonyos értelemben szinonimák. Ha pontosabbá akarjuk tenni fogalmazásunkat, azt mondhatjuk, hogy szinonimáink a feltételek és feltételezettek hipotetikus ranglétráján nem azonos fokon helyezkednek el. Az *in sensu cosmopolitico*, a „világpolgári” értelemben való filozofálás, a filozófia lehetséges kérdéseinek világpolgári szemszögből való megközelítése, szelekciója és rangsorolása jelenti az ember számára érvényes doktrinalizáció előfeltételét. (Az 1800-as – Jäsche gondozásában megjelent – *Logika* bevezetőjében a filozófia feladatáról szóló alfejezet szinte szó szerint egyezik a metafizikai előadások bevezetőjének vonatkozó passzusával, a négy kérdés is azonos módon szerepel, a „világpolgári értelemben” is jelen van, ám itt nem mint „in sensu cosmopolitico”, hanem mint „in weltbürgerlichem Sinne”, ami ily módon megerősíti a „sensus cosmopoliticus” amúgy is kézenfekvő értelmezését.)

S ezzel manifesztté vált, hogy máris a rendszeren kívül vagyunk. A „világpolgár” Kantnál a történetfilozófia és a politikum kategóriája; a „mi az ember?” kérdését tehát a történelemben élő, meghatározott társadalmi és politikai szituációban filozofáló ember teszi fel. Ez egyben világosan megmagyarázza azt is, hogy a „mi az ember?” kérdésnek miért elengedhetetlen korrelátuma a „mivé kell lennie az embernek?” kérdés (amely például az *Antropológiában* expressis verbis is megfogalmazódik). Az ember a jogszerű polgári társadalom és az örök béke megvalósultával válik alattvalóból, „kiskorú” lényből világpolgárrá. S mivel mindez egyelőre nem valósult meg, s az ember egyelőre alattvaló és „kiskorú”, a „világpolgár” nem leíró, hanem célfogalom; a világpolgár (legalábbis Kant 80-as évekbeli felfogása szerint) a legalitást és moralitást önmagában egyesítő ember.

Ám akkor „in sensu cosmopolitico” fogalmunk arra utal, hogy bár a negyedik kérdésnek, a fordulatnak be kellett következnie, ha Kant hű maradt eredeti emberközpontúságához és egyidejű metafizikaigényéhez (tehát mintegy rendszere immanens logikája kényszeríti arra, hogy e rendszer ellen cselekedjék), körül kell néznünk abban a világban, melyben Kant hirtelen megfogalmazta „világpolgári” kérdését.

Természetesen rendkívül látványos megoldás lenne, ha ki tudnók mutatni a fordulatnak a nagy francia forradalommal való közvetlen összefüggését. Erre azonban nincs reményünk, a számunkra releváns metafizikai előadások még a forradalom kitörése előtt hangzottak el. Ám ennyire frappáns magyarázatra talán nincs is szükségünk.

A franciaországi politikai helyzet erjedése egyfelől, a II. Frigyes halála után egyre jobban megmerevedő, a politikai és ideológiai reakciónak egyre nagyobb teret engedő és egyre nagyobb szerepet juttató poroszországi szituáció másfelől, már elégséges anyag volt ama megfigyeléshez, hogy a történelem két egymástól távolodó sínen fut – és szétszakad. Hogy világtörténelemmé válhassék a szó igazi értelmében, annak előfeltétele lenne a konvergencia. Ugyanakkor a porosz helyzet eleven tagadása a „Was ist Aufklärung”-ban kifejtett feltételrendszernek (e tanulmány 1784-ben, tehát még II. Frigyes életében íródott), s a hírhedt Wöllner-féle ediktum végső élességében mutatja meg desiderátumok és faktumok diszkrépanciáját. S e helyzet – kanti szemszögből – nemcsak befagyasztja az emberi történelem egyetemesülését, hanem veszélyezteti

is azt, hiszen: „a Föld népei között egyszer s mindenkorra teljesen beállott valami (szűkebb vagy tágabb) közösség. Annyira jutott a dolog, hogy a Föld egyetlen pontján történt jogsértés valamennyi helyén megérzik.” (*Az örök béke*. Budapest: 1918. 47. o. – Babits fordítása. A tanulmány ugyancsak 1795-ből származik, de ez a gondolata már a nyolcvanas évek írásai alapján is egyértelműen adódik.)

Ha tehát a történelem pozitív értelemben vett világtörténelemmé válása, az emberiség nagykorúsodása egyszerre természeti cél és morális feladat, akkor szükségképpen vetődik fel a kérdés, hogy a szabadon döntő és természettől értelemmel bíró ember mint cselekedhet ennyire durván és szembeötlő módon gondviselésadta célja és morális kötelessége ellen? Mi hát az ember?<sup>17</sup>

S a kérdésre adott (talán öntudatlan) feleletben ugyanígy tovább dolgozik az aktuális történelem. Tudjuk, hogy Kant nemcsak kitörésekor és első időszakában üdvözölte a francia forradalmat, hanem (ellentétben számos kortársával) végig, még a jakobinus terror legbarátságtalanabb pillanataiban is kitartott pozitív értékelésénél, mert e forradalomban morálisan pozitívan értékelendő heroikus emberi kísérletet látott. („Egy szellemben bővelkedő nép napjainkban szemünk előtt végbemenő forradalma sikerülhet vagy elbukhat, oly igen tele lehet nyomorúsággal és rémtettekkel, hogy egy jóra való ember, ha reménykedhetnék is benne, hogy másodsorra sikerülne, ilyen áron nem tudná magát elszánni a kísérletre – azt mondom, e forradalom [...] az összes szemlélő lelkében mégis a *részvétel* oly vágyát kelti, mely az entuziazmussal határos. S mivel e lelkesedés maga is veszéllyel jár, így hát nem lehet más oka, mint az emberi nemből levő morális adottság.” – *Streit der Fakultäten*, II. rész 6. pont.) Mindez azonban nem változtatott ama alaptételén, mellyel minden politikai forradalmat, alulról jövő erőszakos változtatást illegálisnak minősített, s mely mellett élete végéig kitartott.

S az emberkép ezzel kétszeres hurkot vet: míg (mint már a GyÉK-ből tudjuk) a legális cselekvés nem bizonyítéka az azt megelőző döntés morálisan jó voltának, sőt, alkalomadtán teljesen immorális, imperativuszellenes döntésből is származhatik legálisan feddhetetlen cselekedet, másfelől a morálisan igen magasra-értékelendő emberi döntés, a heroikus kísérlet, a történések konkrét folyamatában illegális cselekedeteket halmoz egymásra.

S a Radikalbőse tézise sok tekintetben ennek az irracionálisként érzékelt emberi szituációnak a kifejezése.

S mindennek előrebocsátásával ismét – immár harmadszor – feltehetjük a vallásfilozófiára vonatkozó kérdésünket. Tulajdonképeni kérdésünk nem a RidGdbV-ből kirajzoló szigorúan vallásfilozófiai koncepcióra vonatkozik, hanem elsősorban arra, hogy hogyan került együvé antropológia és vallásfilozófia, ember- és bibliamagyarázat.<sup>18</sup>

A korábbiakban leszögeztük azt, hogy lehetetlen a vallásfilozófiát oly módon értelmezni, hogy az ember önnön irracionális korlátaiba ütközvén egyben a transzcendens irracionális horizonttal találkozik – *el hoc nos dicimus deum*. A kanti vallásfilozófia, a

<sup>17</sup> A korabeli francia és német történelem tényleges elemzése és értékelése jelen feladatunk és kompetenciánk határain egyként messze túlmenne. A fentiekkel nem volt és nem lehetett más célunk, mint az adott szituáció oly módon való jelzése, ahogy az Kant számára mint történetfilozófiai és antropológiai probléma felmerülhetett.

<sup>18</sup> A XX. századi egzisztencializáló teológiai törekvésekben e szigorú egymásmellettiség és egymásra vonatkoztatás természetes, de hát ezt mégsem vetíthetjük vissza Kantra, ha nem akarunk egészen durva anakronizmust elkövetni.

kanti istenkép jó lelkiismerettel sehogy sem irracionálizálható. Viszont épp az az emberkép irracionálitása és az ugyanazon műben végsőkig hangsúlyozott észvallás racionalitása kell, hogy gondolkodóba ejtsen.

Tudjuk, hogy Kant – intenciója szerint – racionalista, az ész uralmának feltétlen híve. Az irracionális mozzanatok *akarata ellenére* kerülnek emberképébe. *Ám épp ez irracionális ellen nem tud, és nem tudhat más orvosságot és más reménységet, mint az abszolút racionalitást.* A rossz az, ami irracionális, az ember önmegvalósításának, a magában hordozott erkölcsi parancs érvényesítésének egyetlen lehetősége e rossz legyőzése, a bennünk lakozó irracionális legyőzése. S itt két minőségben lép be Isten szükségképpen a rendszerbe. Először mint tiszta racionalitás, *summa intelligentia*, mely az egyetlen lehetséges ellenpólus és reménység a gonosz értelmetlenséggel szemben. Másodszor (s ez a motívum is jelen van, ha jelentőségét a RidGdbV egészében nem szabad is túlhangsúlyoznunk) mint kegyelem. Ha egyszer jelen van a törvényellenes gonosz, mint pusztá emberi ésszel legyőzhetetlen, az emberi racionalitást is megrontó irracionále, akkor – ha csak Kant nem akarna történetfilozófiai pesszimizmusra konkludálni, s nem akar – valamilyen módon belép a rendszerbe a kegyelem kategóriája. S mert Kant – ha főnti hipotézisünk helytálló – épp az irracionális ellen keres orvosságot, ezért végig az első funkción van a fő hangsúly (hiszen a kegyelem maga is tulajdonképpen irracionális kategória). S ezen a ponton kínálkozik fölöttébb tanulságosként néhány pillantást vetnünk a kanti Krisztus-értelmezésre. Krisztus nála nem isten, nem megváltó (a „helyettes elégtétel” és „érdemszerző szolgálát” értelmében), hanem „bölcst tanító”. Igazi funkcióját nem is tanítólta jelenti, mint ahogy Kant számára történeti léte is teljesen lényegtelen kérdés, hanem az, hogy „a jó princípium megszemélyesített eszméje”, tehát, hogy *példakép*: „Az Istennek tetsző emberiség ideálját (tehát egy olyan morális tökéletességet, mely egy szükségletektől és hajlamoktól függő lény számára lehetséges) nem gondolhatjuk el másképp, mint egy olyan ember eszméjében, aki nemcsak arra kész, hogy maga eleget tegyen minden emberi kötelességnek, s jót tanítás és példa által a lehető legszélesebb körben elterjessze, hanem arra is, hogy – a legcsábítóbb kísértések ellenére – a világ javáért, sőt ellenségeiért, magára vegyen minden szenvedést, még a leggyalázatosabb halált is. – Az ember ugyanis csak akkor alkothat fogalmat egy morális érzület mértékéről és erejéről, ha azt nehézségekkel küzdve és a legnagyobb viszontagságok között is győzedelmesnek képzei.” (II. rész, 1. fej. a.) Krisztus tehát az emberiség bennünk lakozó példaképe („morálisan törvényadó eszünkben van”), az az idea, melynek, mint célnak, irányítania kell minden cselekedetünket, egész magatartásunkat – a rendeltetését elérő emberiség észbeli sémája. S épp az, hogy nem isten, hanem isteni, hogy bennünk lakozó példakép, tehát hogy immanens, engedi remélnünk, mondja Kant, hogy eleget tehetünk morális lény voltunkból következő feladatunknak és kötelességünknek: hogy jó emberré, s egészünkben önnön minden pozitív lehetőségét megvalósító emberiséggé válhatunk.

Ebben a kontextusban tekintve pedig egyértelmű természetességgel adódik, hogy a kanti vallásfilozófia az *észvallás*, a morális ész hitének doktrínája, az emberi önmegvalósítás lehetősége posztulálásának Kant számára egyetlen módja.<sup>19</sup>

<sup>19</sup> Így visszatekintve – és az OP I. conv. istenképére is gondolva – különös világoSSággal látjuk, hogy amikor Kant irracionálizálja az embert, s ugyanakkor megtartja a hagyományos istenattribúciót – *summum ens, summum bonum, summa intelligentia* –, akkor csak a tradicionális metafizikai sémák fényében jár el következetlenül, saját gondolatmenetéből, ember- és emberiségcentrizmusából, az emberi nem haladásába vetett, sokszor

Harmadik kérdésünk ezek után úgy hangzik, hogy miután bizonyíthatónak véltük azt, hogy a „mi az ember” kérdés és a rá adott felelet egyképpen levezethetetlen a kritikai rendszerből, tehát ha úgy tetszik, *felbukkanását második fordulatnak nevezhetjük*, akkor mi következik ebből az e fordulat utáni művekre nézve?

Az egyetlen mű, mely az adott kérdésre való feleletként értékelhető, a RidGdbV (s mivel Kant mint vallásfilozófiát aposztrofálta, kénytelenek vagyunk feltenni, hogy az általunk kimutatni vélt fordulat egy pillanattig sem tudatosult benne, s ő maga azt hitte, hogy csupán doktrinalizál). Sem a *Fortschritte der Metaphysik*, sem a *Metaphysik der Sitten*, sem az OP nem fogható fel a negyedik kérdésre adott közvetlen reflexióként. De mind a *Fortschritte*, mind az OP metafizikával kíván szolgálni, s a *Fortschritte* a metafizika ontológia és szkepszis utáni harmadik stádiumát az „érzékfelettihez való gyakorlati-dogmatikus továbblépés”-ben látja. Ám mi okozza e dogmatika mint transzcendentális teológia hirtelen megérkezését?<sup>20</sup>

Megkockáztathatjuk azt a feleletet, hogy Kant, miután valamilyen módon föltérképezte az embert (aki, mint elismertük, végig gondolatrendszere középpontjában áll), a doktrinatív kifejtésben valóban és tudatosan *in sensu cosmopolitico* járt el, azt igyekezett belefoglalni a praktikus-dogmatikus metafizikába, amit az ember mint olyan tájékozódásához és önmegvalósításához szükségesnek tartott (ugyanily módon interpretálható az OP I. con. is).<sup>21</sup>

Összefoglalva: amit második fordulatnak neveztünk el, tehát az emberre vonatkozó ontológiai kérdésföltevés, mindössze egyetlen műben, a RidGdbV-ben válik manifesztté. Ám e fordulat eredménye a *Fortschritte* és az OP I. con. metafizikakísérlete, melyek bizonyos fokig megtartják ugyan a transzcendentálfilozófiai sémát, ugyanakkor, a praktikus-dogmatikus posztulátumokkal, módszertanilag önkényesen, a „mi az ember” kérdésből tekintve nagyjából következetesen, át is törik azt.

---

már majdnem „als ob” hitéből csakis az a posztulátumrendszer következik, ill. csakis egy ilyen posztulátumrendszer teszi lehetővé, hogy e hite törhetetlen maradjon.

<sup>20</sup> M. Wundt észrevesz valamit a fordulatból, ám azt némileg mulatságos módon úgy interpretálja, hogy Kant egyfolytában azt hitte, hogy csupán újonnan alapozza a metafizikát, míg aztán 1793-ban hirtelen rájött, hogy amit eddig pusztá újraalapozásnak hitt, a transzcendentálfilozófiai rendszer, egy egészen új metafizika, mely fundamentumra már csak rá kell hányni a doktrinalizáció tégláját. Vö. *Kant als Metaphysiker*. Stuttgart: 1924. 376. o.

<sup>21</sup> Épp eme *in sensu cosmopolitico* eljárásnak tudható be, hogy a dogmatika posztulátumai egyre inkább a velünk született eszmék jellegét öltik. Egy, a *Fortschritte*-hez tartozó jegyzetben felteszi a kérdést, lehetséges-e a filozófiatörténet a priori sémájának felrajzolása, s a maga feltette kérdésre így felel:

„Igen! Nevezetesen ha a metafizika eszméje ellenállhatatlanul rákényszeríti magát az emberi észre, mely érzi annak szükségét, hogy kifejtse a metafizikát, e tudomány azonban, ha csupán embrionálisan is, teljesen körvonalazva van a lélekben...” (Ak. XX. 342. o.)