

Horváth Zoltán

Hatály vagy hatás? Az erkölcsi törvény általi meghatározottság két értelme

A kanti etikát joggal szoktuk kötelességetikaként jellemezni. Maga Kant határozza meg úgy a morálfilozófia feladatát, mint a „Mit kell tennem?” kérdésnek teljesen *a priori* (minden empirikus indítéktól független) alapokon nyugvó megválaszolását. A „kell” tehát itt nem valamely célra irányuló vagy egy bizonyos szituációból fakadó, hanem eleve egy *feltétlen* felszólítás kifejezése. A kérdésre a választ az *erkölcsi törvény* adja meg, mégpedig (mindegyik formulájában) „Cselekedj úgy, hogy...” alakú parancsként. Ez a törvény nem határozza meg, hogy valójában mi fog történni, mégis a *hatálya* alatt állunk, akár úgy cselekszünk, akár nem. Ha nem, akkor bünt követünk el, amely fogalom magában hordozza, hogy a törvény továbbra is érvényes ránk nézve: rossz cselekedet (vagy akarat) Kantnál csak az erkölcsi törvény megszegéseként fogható fel. A *hatály* szó jól kifejezi, hogy akaratunk ilyenkor is a törvény alá tartozik: nem beszélhetünk kivételről, a törvény felfüggesztéséről vagy korlátozásáról. Éppen az erkölcsi törvény hatálya révén lesznek a cselekedetek morálisan jók, illetve rosszak (törvénynek megfelelők, sőt a törvény „kedvéért” valók,¹ illetve a törvénnyel ellentétesek).

Kant egyik szokásos szóhasználata szerint ugyanakkor az erkölcsi törvény *meghatározza* az akaratot. A tettnek akkor van morális értéke, ha az akaratnak egyedül a morális törvény a meghatározó alapja, a törvény önmagában „mozgatórugó”. Ezek a megfogalmazások mintha a törvény szerint bekövetkező *hatást*, netán egyenesen a törvény hatását fejeznék ki: egyrészt az elmére az erkölcsi törvény iránti *tisztelet* érzése formájában, másrészt ezzel együtt – vagy ennek közvetítésével – az érzékelhető, a természettörvények által (is) uralt szférára. A morális törvénnyel szemben történő döntés esetén eszerint azt kellene mondanunk, hogy a törvény nem fejt ki (vagy az akarat nem a törvény szerint fejt ki) a hatását; legalábbis nem önmagában elégséges módon: más ösztönzők keveredtek hozzá vagy kerekedtek felül rajta.²

A két felfogás talán összeegyeztethető. Azt mondhatnánk: éppen a szóban forgó hatás az, amit az erkölcsi törvény parancsol, hogy ő maga legyen a cselekedetek tiszta mozgatórugója. Ha nem ez történik, a törvény hatálya (parancsa) akkor is megmarad, hatása azonban elenyészik a hajlamokkal vívott küzdelemben. A 'moralitás' szó két különböző értelmét felhasználva úgy is fogalmazhatunk, hogy a törvény az *erkölcsösségre*, az erkölcsileg jóra irányul, miáltal az *erkölcsiséget*, erkölcsi képességet³ hozza létre, ami elkerülhetetlenül jelen van a rossz, erkölcstelen cselekedetekben is.

¹ A továbbiakban a 'törvénynek megfelelő', 'törvénnyel összhangban' és hasonló kifejezések mindig ebben, vagyis a cselekedet „mozgatórugóját” is magában foglaló értelemben szerepelnek. Nem tartozik a témánkhoz ugyanis a *legalitás* és a *moralitás* megkülönböztetése, hanem csakis az utóbbi kétféle értelmezése.

² A *hatály* szónak valójában nem fordul elő megfelelője az eredeti szöveghelyeken: „a törvény alá tartozás” valamely változatát találjuk ott, ahol a magyar fordítók – úgy gondolom, helyesen – „a törvény hatálya alá tartozás” kifejezést választották. Ténylegesen beszél ellenben Kant – a törvény szerint bekövetkező hatáson túl – a *törvény hatásáról*, ami már önmagában is kérdéseket vet fel (lásd a II.2. szakaszt), hiszen inkább egy oknak szoktunk (törvény szerinti) hatást tulajdonítani.

³ A 'moralitás' (akárcsak a német *Moralität*) szó valóban hordozza az erkölcsiség és erkölcsösség kettősségét.

Igazi dilemma elé a transzcendentális szabadság fogalma miatt állít minket ez a kétértelműség. Kant számára ugyanis a szabad akarat és az erkölcsi törvény alá tartozó, avagy az általa meghatározott akarat közötti összefüggés olyan szoros, hogy azok hol egymásból levezethetőknek, hol egyenesen azonosaknak bizonyulnak etikai műveiben. Így *hatály* és *hatás* kettőssége a törvény értelméről a szabadságfogalom mibenlétére is átszármazik. Az, hogy a szabadság a moralitással egyenértékű, két dolgot jelenthet. Vagy azt, hogy (1) a szabadság = erkölcsi képesség: a morális törvény feltétlen hatálya feljogosít minket a szabadság feltételezésére, mert csakis ezen előfeltevés mellett lesz a cselekedeteknek erkölcsi beszámíthatóságuk (érdem vagy vétkeesség). Vagy azt, hogy (2) a szabadság = erkölcsileg jó: az és csakis az ítéltető a szabadság megnyilvánulásának, ami a törvény előírásának – az érzületet tekintve is – megfelelően *hat*. Bűnös, törvénszegő cselekedet (akarat) nem lehet szabad. Az ezekért viselt felelősség – ha beszélhetünk ilyenről – nem a szabadságon alapszik.

Rendkívül különös, hogy látszatra mindkét álláspont mellett számos szöveghelyet lehet felvonultatni a kanti életműből, sokszor egyazon íráson belül! A szabadságot mint okságot jellemző olyan kifejezések, mint „érzékleleti” vagy „intelligibilis”, szinte ellenállhatatlanul csábítanak a (2) értelmezésre. A rosszról tett megnyilatkozások viszont – mint látni fogjuk – sokkal inkább (1) mellett szólnak. Mintha Kant nem érzékelt volna ilyen ellentétet. Hogy ez miként lehetséges, illetve valóban létezik-e etikájában efféle kollízió – ezekre a kérdésekre próbálok írásomban választ adni. Az elemzés vezérfonalát az a kérdés nyújtja, amelyben a két álláspont közötti feszültség nyílt ellentmondássá válik: *lehet-e szabad a rossz cselekedet (akarat) Kant szerint?* Igen vagy nem?

Azt állítom, hogy a válasz határozottan *igen*. Érvelésem két részből áll. Először (az I. részben) olyan kijelentéseket, gondolatmeneteket ismertetek Kant műveiből (időrendi sorrendben), amelyek *ténylegesen* a szabadság és a rossz viszonyával foglalkoznak, és az „igen” választ – ezáltal pedig az (1) értelmezést – igazolják. Itt tehát igyekszem minél kevésbé elemzésekbe bocsátkozni, hiszen úgyszólván „történeti evidenciákat” kívánok felsorakoztatni. Ezt követően (a II. részben) a legsúlyosabb ellenérveket vizsgálom majd meg. Fontos felhívni a figyelmet arra az aszimmetriára, hogy a „nem” válasz mellett kevésbé lehet Kant szövegei alapján ugyanilyen módon érvelni. Ezért akik úgy gondolják, hogy Kant nemmel válaszolt a fenti kérdésre, a következőképpen járnak el: a szabadság és erkölcsiség szigorú összetartozása mellett hoznak fel idézeteket bizonyítékként, majd az utóbbi *erkölcsösséggként* való értelmezéséből *következtetnek* arra, hogy a rossz cselekedet nem lehet szabad. A feladat, amire itt vállalkozom az, hogy az ilyen szándékkal leggyakrabban idézett szöveghelyekről kimutassam: az (1) értelmezés szerint kell felfognunk azokat. Ezzel cáfolni szándékozom a törvény általi meghatározottság hatásként való értelmezésének azt a módját, ami a (2) nézethez vezethet. Eközben érintenünk kell azt is, hogy milyen értelemben beszél Kant mégis a törvény hatásáról, valamint a törvény szerinti hatás fogalma összeegyeztethető-e valamilyen módon az (1) értelmezéssel.

I. SZABADSÁG ÉS MORÁLIS ROSSZ

1. A METAFIZIKAI MEGISMERÉS ELSŐ ALAPELVEINEK ÚJ MEGVILÁGÍTÁSA (1754)

Ebben a korai, latin nyelvű írásban Kant a metafizika egyik alapelveként (az „ellentmondás alapelve” mellett) az elégséges ok elvét vizsgálja, amelyet ő inkább a „meghatározó ok” kifejezéssel illet. Úgy gondolja, így nem merül fel a „mennyire elégséges” prob-

lémája, mivel – mint fogalmaz – „meghatározni annyi, mint minden ellentéteset kizárva tételezni” (KANT 2003, 23; AA I, 393).⁴ Egyik tétele a következőt mondja ki: „Semmi, ami esetlegesen létezik, nem lehet előzetesen meghatározó ok híján” (uo. 27; AA I, 396). Ennek alapján minden cselekvés is egy „előzetesen meghatározó” ok révén következik be szerinte.

Az elvvel szemben ellenvetések is felhoz, majd elhárítja azokat. Ezek legfontosabika – melynek mintegy tíz oldalt szentel és egy párbeszédes betéttel is igyekszik megvilágítani – azt állítja, hogy az elv elfogadásával „megsemmisítünk minden szabadságot, és még a moralitást is”. Ha ugyanis az elv szerint „*ami nem történik, az nem is történhet meg*” (uo. 32; AA I, 399), akkor – ahogy a dialógus egyik szereplője mondja – amit tettem, nem tudtam nem megtenni, nem vagyok tehát hibáztatható az elkövetett rossz tetteért. Sőt már egy meghatározott hajlam is vitt a rossz felé (uo. 36–37; AA I, 401).

Válaszában Kant nem pusztán elismeri, hogy a „morális szabadságból fakadó cselekedeteknek” is „kizáratik” az ellentétük, hanem ezt egyenesen szükségesnek tartja a moralitáshoz. Számára ugyanis az ellenfél a szabadságnak – a párbeszéd másik résztvevője által is képviselt – meghatározatlanság értelmében való felfogása (*indifferentia aequilibrii*). Megkülönbözteti viszont a szabad cselekedetet a fizikai-mechanikaitól a tekintetben, „ahogyan okaik meghatározzák bizonyosságukat”. Az előbbi mindig „*belső elvből kiinduló cselekvés*”, ezt „az akarásoknak és a vágyaknak magában a hajlamában határozza meg szilárd törvény, mégpedig a legbizonyosabb, ám akaratlagos kapocs segítségével” (uo. 35, 37; AA I, 400, 402). Az akaratnak ez a „spontán hajlandósága” teszi a tetteket szabaddá. A szabadság pedig a rosszat felróhatóvá – ehhez Kant éppúgy ragaszkodik, mint a vitapartnerek. A szakasz zárásakor ismét hangsúlyozza, hogy „mivel a rossz eredete az önmeghatározás belső elvében rejlik, a rosszat maguknak a bűnök elkövetőinek kell beszámítanunk”, akik „szabad elhatározásukból és lelkük legmélyebb hajlandóságából követtek el bűnöket” (uo. 42; AA I, 404).

A továbbiakban a kritikai korszak művei alapján mutatom meg, hogy Kant számára a szabadság az erkölcsi rossz elengedhetetlen feltétele. A fiatalkori értekezés felidézésével azt a feltevésemet kívántam nyomatékositani, hogy ez a gondolat az egész életműben változatlanul jelen van, függetlenül a szabadságfogalom alakulásától. Másrészt a gondolat fontosságát bizonyítja, hogy a metafizika majdani fordulatának ugyanúgy *próbaköve* lesz a vele való összhang (lásd a következő szakaszt), mint a korai mű alaptételeinek. A lehető legmeglepőbb lenne ezért, ha épp a kritikai etikában nem érvényesülne a rossz szabadságból származtathatóságának követelménye, netán egyenesen összeférhetetlen volna vele.

2. A TISZTA ÉSZ KRITIKÁJA (1781)

„A tiszta ész antinómiája” című fejezetben található annak részletes kifejtése, amit majd a hat évvel későbbi második kiadáshoz írt előszó a kritikai fordulat „ellenpróbájának” nevez, és aminek jelentőségét ott is oldalakon keresztül taglalja. Az erkölcs szükségszerű feltételének tartott szabadság megmentéséről van szó, arról a lehetőségről, hogy azt a természet törvényeivel összhangban gondolhassuk el (KANT 2004b, 34–40; BXVIII–XXIX). A harmadik – a szabadság és a természeti szükségszerűség közötti – antinómia feloldása után, amely a többihez hasonlóan jelenség és magában

⁴ Kant műveire a magyar fordítás után az Akadémiai kiadás (AA) kötet- és oldalszámával hivatkozom, *A tiszta ész kritikája* esetében pedig a szokásos módon jelölöm (A, illetve B) az első, valamint a második kiadás szöveghelyét.

való dolog megkülönböztetésén alapszik, Kant két külön szakaszt is beiktat e különbségtétel morális alkalmazásának magyarázatára.

Ha a cselekvő szubjektumot egyrészt mint természettörvények alatt álló lényt, másrészt mint ezektől nem függő, mégis „kauzalitással felruházott” ész tekintjük (uo. 450; A547/B575), akkor „egy és ugyanazon cselekedetben, egyszerre és minden összetűzésnek elejét véve lelhetnénk föl a szabadságot is meg a természetet is, mindkettőt a szó szoros értelmében” (uo. 446; A541/B569). Az imperatívuszokat, a „*kell*” sajátos szükségszerűség[é]t” hozza fel annak igazolásául, hogy a szabadságot feltételező nézőpontot valóban felvesszük. Ezek révén ugyanakkor nem jutunk tényleges megismeréshez az ész e képességének gyakorlásáról, sőt tetteink igazi morális értékéről sem. „Ezért a cselekedetek valódi *erkölcsisége* (az *érdem és a vétkesség*) tökéletesen rejtve marad előttünk, még a tulajdon viselkedésünk esetében is.” (Uo. 453, lábjegyzet; A551/B579. Saját kiemelésem.)

A megkülönböztetés alkalmazását Kant egy példán is megvilágítja, méghozzá – ami most számunkra fontos – egy „rosszindulatú hazugság” megítélésének példáján. Számitásba vesszük az illető neveltetését, rossz társaságát, netán eredendő gonoszságát, továbbá nem hagyjuk figyelmen kívül az alkalom kínálta véletlen indítóokokat sem.

„Ám jóllehet úgy véljük, a cselekedetet ezek a feltételek határozzák meg, mindazonáltal kárhoztatni fogjuk a tettetést, [...] mintha a tettes teljességgel önmagától indítaná el a következmények sorát. [...] Mi több, az ész kauzalitását nem pusztán járulékos oknak fogjuk föl, hanem olybá vesszük, hogy magában valóan képes teljesen meghatározni a cselekvést, tehát hiába a tett megannyi empirikus feltétele, az ész teljességgel szabad volt.” (Uo. 455–456; A554–555/B582–583.)

Jelenség és magában való dolog megkülönböztetésének „pozitív haszn[át]” (uo. 37; BXXV), a szabadság feltételezhetőségét tehát egy *bűnös* cselekedet megítélésén demonstrálja Kant.

3. AZ ERKÖLCSÖK METAFIZIKÁJÁNAK ALAPVETÉSE (1785)

Az első kimondottan etikai műben nem találunk *annyira* egyértelmű és kifejezett megállapításokat a szabadság és a rossz viszonyáról, mint amelyeket ebben a részben bemutatni törekszem. Kant ismételtel kijelenti, hogy akaratunk – mivel érzéki lények vagyunk – nem lehet teljességgel jó, hanem csak a jóra kötelezett. Ez mindazonáltal nem jelenti azt, hogy a törvényszegést akaratunktól idegen okoknak (heteronómia), s nem a saját szubjektív alapelveinknek kellene tulajdonítanunk.

„Bármire ösztönözzék is [az embert] hajlamai és ingerei (tehát az egész érzéki természet), intelligenciaként nyilvánított akarásának törvényeit azok nem csorbíthatják meg, mi több, nem is felel értük, nem igazi önmagának, tehát nem akaratának tulajdonítja őket, viszont nagyon is felelős azért, ha esetleg elnézéssel viseltetik irántuk, s az akarat észtvényeinek rovására hatni engedi őket maximáira.” (KANT 1998, 73; AA IV, 457–458.)

Itt érdemes lesz (kivételesen) további elemzésekbe bocsátkozni, hogy erről a felelőségről valami közelebbit tudjunk meg – azon túl, hogy az idézet az *akarat szabadság* igényének jogosságáról szóló okfejtésbe illeszkedik.

A műben feltárt feltétlen törvény – ha formuláinak megfogalmazásait megfontoljuk – a cselekvő embernek inkább csak közvetve, a *maximáit megválasztó*, a cselekvés elveit önmaga számára megalkotó személynek viszont közvetlenül parancsol. Amikor Kant a törvény működését mutatja be néhány kötelesség példáján, akkor azt úgy teszi, hogy egyes rossz maximák törvényellenes voltát igyekszik (valamilyen ellentmondás felfedezése révén) bebizonyítani. Egy bekezdésben azt is megvizsgálja, kötelesség-szegés esetén hogyan gondolkodunk saját maximánkról: mint *kivételt* engedélyezzük önmagunk számára a törvény hatálya alól. Ha maximánkat *csakis* az ész szerint ítélnénk meg, akkor arra az ellentmondásra jutnánk saját akaratunkat illetően, hogy az általunk elfogadott általános törvény mégse érvényesüljön általánosan, hanem kivételeket engedélyezzen.

„Ha ellenben cselekedetünket az egyik alkalommal [*einmal*] az észnek teljességgel megfelelő, a másik alkalommal [*dann*] viszont ugyanazt a cselekedetet a hajlamtól afficiált akarat szemszögéből tekintjük, akkor itt valójában nincs semmilyen ellentmondás, hanem csupán a hajlamnak az ész előírásával szembeni ellenállása (*antagonismus*) van jelen, aminek következtében az elv egyetemessége (*universalitas*) pusztán általában vett érvényességgé (*generalitas*) alakul át, s így a gyakorlati észelv félúton találkozik össze a maximával.” (Uo. 45; AA IV, 424.)

A „két nézőpont” felvételének lehetősége (az észé és az érzékiségé), amely feloldja az ellentmondást – mi más ez, mint a „gondolkodásmód forradalmának” központi gondolata? Ne tévesszen meg azonban ez bennünket: amit itt Kant nyújt, az nem a saját, hanem a *kötelességszegő gondolkodásmódjáról* való leírás. A többes szám első személyű „tekintjük” is mint kötelességszegőket, s nem mint önmegfigyelőket illet minket, hiszen nem olyan vizsgálódásra hív fel Kant, amellyel a törvény egyetemességét leronthatjuk, hanem amellyel a „kivétel dialektikáját” leleplezhetjük. A kétféle szempont megkülönböztetése a kritikai filozófia intenciója szerint két szféra (az elméleti és a gyakorlati) elkülönítésére szolgál; az egyiken *belüli* alkalmazása éppen-séggel veszélyeztetheti az illető terület autonómiáját: akkor is, ha a természettudós morális elveket akar érvényesíteni a kutatásában, s akkor is, ha a döntés meghozatalakor maximánk fizikai-fiziológiai mozgatórugóit fürkesszük. A probléma alighanem még kiélezettebb amiatt, hogy a két nézőpontot nem tudjuk egyszerre fenntartani. Figyeljük meg, mi történik esetünkben: hajlam (rossz maxima) és észelv *ellenállása*, „félúton találkozása” az utóbbinak is fizikai értelmezését sugallja – a kötelesség kötélhúzássá válik!

Az ember moralitásának a *hatás* fogalmát is magában foglaló metaforikus leírása persze Kantnál éppoly gyakori, mint bármelyikünkénél. Ezen a szöveghelyen azonban éppen arról az „elnézésről” ad számot, amellyel hajlamaink (és „az egész érzéki természet”) iránt viseltetünk – és amelyről talán az efféle beszédmód is árulkodik. A felelősségünk ezek szerint abban áll, hogy nem *kizárólag* az ész szerint ítélnünk a hajlamok hatása alatt álló maximánkról, holott ezen a vizsgán az ellentmondás miatt biztosan elbukna, hanem a kivételt megengedő álláspontra helyezkedünk. Azzal az egyelőre feltételes kijelentéssel zárom ezt a szakaszt, hogy ezek a felelősségre vonatkozó fejtegetések akkor kerülnek jogosan ide, az írásom első részébe, ha maga a Kant által megkövetelt *nézőpontváltás* is a szabadság aktusának tekinthető.

4. A GYAKORLATI ÉSZ KRITIKÁJA (1788)

Az első *Kritika* abban az értelemben mentette meg a szabadság fogalmát, hogy igazolta: nincs bizonyíték a lehetetlenségére. Most *gyakorlati* szempontból *valóságosnak* minősül. Az erkölcsi törvény révén, „amely posztulálja ezt a szabadságot, rákényszerülünk, s épp ezáltal fel is jogosíttatunk arra, hogy feltételezzük” (KANT 2004a, 114; AA V, 94). Ezzel együtt az egyazon cselekedetben egyesülő kétféle szempont magyarázatát itt is szükségesnek látja Kant. Hivatkozik is *A tiszta ész kritikájában* mondottakra, hasonlóan érvel és a felhozott példák ez alkalommal is a *bűnhöz* kapcsolódnak. A szubjektumnak

„[...] intelligibilis létezésének tudatában minden cselekedetét [...] úgy kell tekintenie, mint ami mindig következménye [...] azon kauzalitásának, amellyel mint *noumenon* bír. E szempontból mármost az eszes lény az általa elkövetett minden egyes törvényellenes cselekedetről joggal mondhatja, hogy lehetősége volt nem megtenni, habár az mint jelenség elégségesen meghatározódott abban, ami elmúlt, s ennyiben elkerülhetetlenül szükséges volt.” (Uo. 118; AA V, 97–98.)

Az önmagunkat vádló lelkiismeretet, a megbánás érzését említi ezután mint e magyarázattal összhangban levő példákat. Majd az olyan emberekre is érvényesnek ítéli, akiket „született gonosztevőknek és gondolkodásmódjukat illetően javíthatatlannak tartanak”. Bűneiket éppúgy felróják nekik, mint a többi embernek. „Ez pedig csakis azért történhet meg, mert előfeltételezzük, hogy mindennek, ami az ember önkényéből fakad (márpedig a szándékosan elkövetett cselekedetek kétségkívül mind ilyenek), szabad kauzalitás szolgál alapjául” (uo. 120–121; AA V, 99–100).

Nem szükséges magyarázni, hogy ezek a fejtegetések milyen nézetet képviselnek szabadság és morális rossz kérdésében. Ahogy pedig a legutóbb idézett gondolatmenetet zárja Kant, az már a következőként tárgyalandó – a témában rendszerint jogosan kiemelt, ám alaptalanul egyedülként kezelt – mű felé mutat. Ha az említett romlott jellem cselekedeteiben valamiféle természeti összefüggést ismerünk is fel, ez „következménye a szabad akaratúlág felvett rossz és változhatatlan alaptételeknek, melyek csak annál inkább megvetést és büntetést érdemlővé teszik az embert” (uo. 121; AA V, 100).

5. A VALLÁS A PUSZTA ÉSZ HATÁRAIN BELÜL (1793)

Az értekezés első részének már a címe is a *jó* és a *rossz* princípium egymás „mellett való lakozásáról” beszél az emberi természetben. Kant mindjárt az elején azt is közli, hogy az ember természetén itt nem mást ért, mint *szabadságunk* (morális törvény szerinti) használatának szubjektív alapját. Etikai alapvetése szerint a cselekedetek morálitása maximájukon (szubjektív elvükön) múlik. Most továbbmegy és – a „gyökeres rossz” után kutatva – a különös morális maximák alapjaként egy általános maximát feltételez. Ez volna az az (e műben) „emberi természetnek” nevezett „első alap” (KANT 1980, 142; AA VI, 21), amelynek morális jó és rossz végső soron állítmánya lehet. Ennek rossz volta, és nem a rá épülő egyéb maximák vagy az azokat követő cselekedetek bűnössége miatt nevezhetünk például egy embert rossznak.

Kant rögtön ezután külön hangsúlyozza – ahogy majd az értekezésben végig –, hogy a szóban forgó szubjektív alap a szabadság aktusa kell, hogy legyen: „különben ugyan is a helyes vagy helytelen döntést az erkölcsi törvény vonatkozásában nem tudhatnók be

az embernek, s a benne levő jót és rosszat nem nevezhetnők morálisnak” (uo. 141; AA VI, 21). A szabadságnak ezt a használatát, mellyel a legfőbb maximáról (a törvénynek megfelelően vagy azzal ellentétesen) dönt – s ami által még a rosszra való hajlandóság (mint e döntés egyik kimenetele) is felróható lehet – jelöli az *intelligibilis tett* kifejezés (uo. 151, 153–154; AA VI, 29, 31). A vallásfilozófiai tanulmány ennek a fogalomnak a segítségével szándékozik elgondolhatóvá tenni „a Jóból a Rosszba zuhanás” faktumát éppúgy, mint „a Rosszból a Jóba való visszaemelkedés” lehetőségét (uo. 170; AA VI, 45).

Ez az írás annyiban kiemelkedő fontosságú a jelen áttekintésen belül, hogy itt a szabadságból eredő rossz fő téma. De hogy időben és jelentőségben messze visszanyúló előzményei vannak, azt igazolják a korábbi művekből fentebb idézett részletek; s hogy folytatása is van, azt pedig a most utolsóként tárgyalandók.

6. AZ ERKÖLCSÖK METAFIZIKÁJA (1797)

Az etikai rendszert részleteiben kidolgozni hivatott könyv bevezetésében „Az erkölcsök metafizikájának előzetes fogalmai” címen külön szakasz ismerteti a tan alapfogalmait. Itt egyrészt a következőket olvashatjuk:

„*Tettnek* akkor nevezzük a cselekedetet, ha a kötelezettség törvényei vonatkoznak rá, következésképpen akkor is, ha alanyát önkényének szabadsága szempontjából tekintjük. Az ilyen aktus révén a cselekvőt a hatás *szerezőjének* tekintjük, s ezt a hatást, csakúgy, mint magát a cselekedetet, neki *tulajdoníthatjuk* [...]”

Másrészt:

„[...] helyes vagy helytelen [...] általában a tett, amennyiben kötelességszerű vagy kötelességellenes. [...] A kötelességellenes tett: kihágás [...] A szándékos kihágás (vagyis amelyik a kihágás tudatával kapcsolódik össze): büntett.” (KANT 1991, 317–318; AA VI, 223–224.)

Néhány oldallal később pedig azt írja: „A *beszámítás* (imputatio) morális értelemben az az *ítélet*, mely által valakit úgy tekintünk, mint szerzőjét (causa libera) egy cselekvésnek: az utóbbinak ekkor *tett* (factum) a neve, és törvények alatt áll” (uo. 322; AA VI, 227). Majd néhány sajátos fajtájú tett meghatározása következik, egyebek mellett az érdemé és a morális vétéké.

E definíciók jelentőségét felerősíti, hogy a mű második része, az „erénytan” a kötelességek mellett egyúttal a különféle morális bűnöknek is tárháza. Mindegyikről megkérdezhetnénk, hogy vajon szabadságunknak tulajdonítható-e az adott fogalommal jellemzett cselekedet, és a fenti előzetes meghatározások utalnak a leghatározottabban arra, hogy Kant válasza egyöntetűen: igen. A későbbiekben ez a kérdés ritkán kerül szóba kifejezetten. Két szöveghelyet azért mégis idézek.

Az erénytan bevezetésének elején a kötelesség mint „a szabad önkény törvény általi kényszerítésének fogalma” kapcsán (ami a kategorikus imperatívusz révén tudatosul bennünk) jegyzi meg Kant a következőt.

„Nem lehet hát megmagyarázni azt a jelenséget, hogy amikor az ember válaszútra kerül [...], szívesebben tesz eleget hajlamának, mint a törvénynek. Mert csak akkor

tudjuk megmagyarázni, hogy mi történik, ha természettörvények szerinti okból vezetjük le, így azonban *az önkényt nem gondolhatnánk szabadnak.*” (Uo. 492, lábjegyzet; AA VI, 380. Kiemelés tőlem.)

A különösen kemény szavakkal ostromozott hazugság („az emberi méltóság elvetése és szinte megsemmisítése” – uo. 544; AA VI, 429) elemzéséhez fűzött „Megjegyzés” szerint a Biblia az első büntetést az első hazugságtól keltezi. E hajlamra azonban eszünk nem képes magyarázatot adni, „a szabadság aktusa ugyanis nem dedukálható és nem magyarázható (fizikai hatás módjára) az ok és okozat összefüggésének természettörvénye alapján, mert ezek jelenségek” (uo. 546; AA VI, 431. Kiemelés tőlem).

Ebben a részben olyan szöveghelyeket gyűjtöttem össze Kanttól, amelyek félreérthetetlenül nyilatkoznak arról, hogy a morális rossz az ember legszigorúbb (transzcendentális) értelemben vett szabadságából származtatandó. Az idézett helyek átfogják az egész kritikai korszakot, és az állásfoglalás éppolyan egyértelmű – s egyúttal alapvető – a fordulat születésekor, mint az etikai rendszer kiépítésekor.

II. ERKÖLCSI TÖRVÉNY ÉS SZABADSÁG

Az a látszat, hogy Kant szerint a rossz, vagyis az erkölcsi törvény megszegése nem tekinthető a szabadság következményének, akkor áll elő, ha a morális jóval, azaz a törvénnyel való összhanggal azonosítjuk a törvény általi meghatározottságot (a törvény hatálya alá tartozást). Az utóbbi ugyanis Kant számára egyenlő a szabadsággal, ezt etikai műveinek kulcsfontosságú helyein nyilvánítja ki. Jogosnak tarthatjuk Tengelyi László megfogalmazását, aki szabadság és erkölcsiség „szigorú összetartozásáról” (TENGYELI 1992, 29) beszél. Ebben a részben négy ezt alátámasztó – általa is idézett – szöveghelyet próbálok a szerintem megfelelő (lehetőleg az ugyanazon írásból adódó) kontextusba helyezni. A fő vitapont az, hogy meggyőződésem szerint ezekben az erkölcsiséget nem kizárólag erkölcsi jóként, hanem erkölcsi képességment kell értenünk. A négy etikai vonatkozású mű részleteinek következő elemzései ezért annak alátámasztására szolgálnak, hogy Kant az erkölcsi törvény alá tartozást következetesen és kizárólag imperatívusként fogja fel.

1. „A SZABAD AKARAT ÉS AZ ERKÖLCSI TÖRVÉNYEK HATÁLYA ALATT ÁLLÓ AKARAT TEHÁT EGY ÉS UGYANAZ”

Az erkölcsök metafizikájának alapvetése harmadik fejezete a szabadság definíciójával és azzal a következtetéssel indul, hogy az azonos az erkölcsiséggel. Negatív értelemben a szabadság az akaratnak mint „okságnak az a tulajdonsága, hogy idegen meghatározó okok nélkül is hatni tud”. Minthogy azonban Kantnál „az okság fogalma magába foglalja a törvényeket”, amelyek szerint valami miatt, amit oknak nevezünk, létezőnek tekintünk valami mást, nevezetesen ezen ok következményét”, ezért a szabadságnak is – és ez a pozitív fogalma – törvények szerinti okságnak kell lennie. Miféle törvények jöhetnek itt szóba?

„A természeti szükségszerűség a hatóokok heteronómiaja volt, mert minden hatást csak az a törvény tett lehetővé, melynek értelmében valami más indította oksági működésre a hatóokat; mi egyéb lehetne hát az akarat szabadsága, mint autonómia, vagyis az akaratnak az a tulajdonsága, hogy önmaga törvénye? Ámde az a

tétel, hogy az akarat minden cselekedetben önmaga törvénye, csupán arra az elvre utal, hogy csakis olyan maxima alapján cselekedjünk, amelynek önmaga általános törvényként is tárgya lehet. Ez pedig éppen a kategorikus imperatívusz formulája és az erkölcsiség elve; a szabad akarat és az erkölcsi törvények hatálya alatt álló akarat tehát egy és ugyanaz.” (KANT 1998, 65; AA IV, 446–447.)

Nagyon fontos, hogy kizárjunk egy talán kézenfekvőnek látszó, de téves elképzelést az itt felmerülő szigorú dichotómiával – „mi egyéb lehetne hát” – kapcsolatban. Az a benyomásunk támadhat esetleg, hogy a cselekedetek (akarások) feloszthatók aszerint, hogy heteronóm vagy autonóm módon mennek végbe. Ehhez járul még, hogy a megelőző részekben Kant a jó (akarat) mibenlétét kutatva törekszik megérteni az erkölcsiség lényegét, ezt találja meg az öntörvényhozás elvének való megfelelésben, és erről jelenti ki, hogy nem magyarázhatjuk a heteronómia elveivel. Ez azt sugallhatja, hogy autonómia és heteronómia egybeesik a cselekedet (vagy az akarat) jó, illetve rossz mivoltával.

Ám, amint a fenti idézetben olvashatjuk, „az akarat *minden* cselekedetben önmaga törvénye”, szabadság és autonómia minden cselekedetünk alapja. Ahogy néhány oldallal később ismét:

„A szabadság eszméjéhez mármost elválaszthatatlanul kapcsolódik az *autonómia* fogalma, ehhez viszont az erkölcsiség általános elve, amely az eszme szerint [*in der Idee*] ugyanúgy az eszes lények összes cselekedetének alapjául szolgál, amiként valamennyi jelenség alapjául szolgál a természettörvény.” (Uo. 69; AA IV, 452–453.)

Az eszes lény „két álláspontonról veheti tehát szemügyre magát és ismerheti meg erői használatának, következésképpen valamennyi cselekedetének törvényeit”, erkölcsi törvények (autonómia) alapján és „amennyiben az érzéki világhoz tartozik, természet-törvények (heteronómia) alapján” (uo.). Jól látható tehát, hogy a kétféle törvényhozás a *bármely* tett megítélése esetén felvehető – *A tiszta ész kritikája* óta ismert – két „álláspontot” jelöli.

Nilvánvaló mindebből, hogy az akarat heteronómiája nem azonosítható a morális rosszal. Viszonya hozzá tulajdonképpen csak közvetett, még „mint az erkölcsiség összes jogosulatlan elvének forrása” is – ahogy a fogalomnak szentelt egyik rövid szakasz címében áll, nem helytelen maximákra, hanem téves erkölcsifilozófiákra utalva. Heteronómiáról akkor beszélhetünk, ha az akarat

„[...] nem önmagának szab törvényt, hanem a törvényt az akaratnak az objektum szabja meg az akarattal való viszonya alapján. Ez a viszony, alapuljon bár akár hajlamon, akár az ész képzelein, csak hipotetikus imperatívuszokat tesz lehetővé: azért kell valamit megtennem, *mert valami mást akarok*.” (Uo. 56; AA IV, 441.)

Az itt leírt viszony önmagában véve morális szempontból semleges. Amint korábban (az I.3. szakaszban) láttuk, hajlamaiért nem felelős az ember, csak azért, ha az általuk sugallt maximákat – kivételképpen, alkalmilag – kivonja az ész törvényének ítélete alól.

Kérdés viszont, hogy a törvényszegésért viselt felelősség, ha a heteronómia álláspontjáról nem, vajon az autonómiáéről felvethető-e. „Az akarat autonómiája mint az erkölcsiség legfőbb elve” című rész szerint a kategorikus imperatívusz „sem többet,

sem kevesebbet nem parancsol meg, mint éppen ezt az autonómiát”, vagyis az akaratnak azt a „minőségét”, amely által önmaga számára törvény (uo. 55–56; AA IV, 440). Az autonómia fogalma tehát az erkölcs *ideája* gyanánt eleve „kell”-t, vagyis a törvény hatálya alá tartozást foglal magában, ezzel pedig nem kizárja a morális rosszat, hanem éppenséggel *jelentést ad* neki:

„A *moralitás* tehát a cselekedeteknek az akarat autonómiájához, azaz az akarat maximái révén lehetséges általános törvényhozáshoz való viszonya. *Megengedett* az a cselekedet, amely összefér az akarat autonómiájával, *s nem megengedett* az, amely nincs vele összhangban. Az az akarat, amelynek maximái szükségszerű összhangban állnak az autonómia törvényével, *szent* és teljességgel jó. A nem teljességgel jó akaratnak az autonómia elvétől való függősége (a morális készletetés) a *kötelezettségben* fejeződik ki.” (Uo. 55; AA IV, 439.)

Tehát a moralitáson *belül* (és csakis ott) összhangban lehetünk ezzel a kötelezettséggel vagy nem, dönthetünk helyesen vagy helytelenül. Amennyiben a pozitív értelemben vett szabadság azonos az erkölcsiséggel, arra ugyanez érvényes. Ha pedig azt firtatjuk, amit az I.3. szakasz végén, hogy a maximának az autonómia törvényével való észbeli összevetése maga a szabad akaratunknak tudható-e be, akkor – a jelen szakasz témáját adó azonosság-tézis értelmében – azt kérdezzük, hogy vajon erre a gondolati aktusra is kötelezettek vagyunk-e. Márpedig a kategorikus imperatívusz formulái pontosan erre a maximavizsgálatra – szó szerint *erre és csak erre* – szólítanak fel („sem többet, sem kevesebbet nem parancsolnak”).

2. „A SZABADSÁG ÉS A FELTÉTLEN GYAKORLATI TÖRVÉNY TEHÁT KÖLCSÖNÖSEN VISSZAUTAL EGYMÁSRA”

A második *Kritika* elején a tiszta gyakorlati ész alaptételének kimondását megelőzően Kant két önmaga elé kitűzött „feladatot” old meg, melyek konklúzióját egy ekvivalencia-állításban foglalhatjuk össze: az akarat akkor és csak akkor szabad, ha meghatározó alapját maximájának pusztá törvényadó formája képezi. Az ezután következő „Megjegyzés” kezdőmondatában így fogalmaz: „A szabadság és a feltétlen gyakorlati törvény tehát kölcsönösen visszautal egymásra” (KANT 2004a, 40; AA V, 29). Ennek a szimmetriának vagy kölcsönösségnek a szabadságról a törvényre következtető iránya az, ami ismét azt látszik igazolni, hogy a szabadság egyértelműen a *jóra* utal. Különösen, ha figyelembe vesszük, hogy a „pusztá törvényadó forma” kifejezés a mű bevezető paragrafusainak azon eredményét foglalja magában, mely szerint a maxima „anyaga” (a vágyóképeség valamely tárgya) csak az önszeretet szubjektív gyakorlati szabálya – de nem objektív törvénye – számára szolgálhat meghatározó alapként.

Mindazonáltal később, „A tiszta gyakorlati ész tárgyának fogalmáról” címet viselő szakaszban Kant e tárgyakként a *jót* és a *rosszat* jelöli meg, hosszabb fejtegetést szentelve mindkét fogalomnak. Értelmezése szerint e fogalmak nem valamely dologra, hanem a személy cselekedeteire vonatkoznak. Amit pedig teljességgel, minden további feltétel nélkül jónak vagy rossznak nevezhetünk, az „csak a cselekvésmód, az akarat maximája, s ekképp maga a cselekvő személy mint jó vagy rossz ember” (uo. 75; AA V, 60). Nagy hangsúllyal hívja fel a figyelmet a gyakorlati ész kritikájának módszereként arra az elvre, hogy „a *jó és a rossz fogalmát nem a morális törvény előtt*

kell meghatározni [...] , hanem csakis a törvény nyomán és a törvény által (ahogyan itt tesszük is)” (uo. 78; AA V, 63). A meghatározást az előző bekezdésben kapjuk: ha az akaratot a törvény közvetlenül, pusztán a maxima törvényi formája révén határozza meg, akkor „a neki megfelelő cselekedet *önmagában jó*, az az akarat pedig, amelynek maximája mindenkor e törvény szerint való, *teljességgel, minden tekintetben jó*” (uo. 77; AA V, 62). Kant a rosszról itt – sajnos – nem tesz említést. Mivel azonban a fejezetben végig együtt említi a jóval, továbbá gondosan igyekszik elkülöníteni a „baj” névvel illetett empirikus (például fájdalom keltette) akaratmeghatározásoktól, azt kell gondolnunk, hogy a morális rosszat is csak a *maxima pusztja formája* által meghatározott akarat révén definiálhatjuk. Hogy ez miként volna lehetséges, arra majd a vallásfilozófiai értekezésben kísérel meg válaszolni, ezért a következő szakaszban térünk vissza rá.

A „kölcsonös visszautalás” másik, a feltétlen gyakorlati törvénytől a szabadság felé mutató iránya ugyanakkor elvezethet a törvény által való meghatározottság mint hatás problémájához is. Kant kijelenti, hogy nem azt kutatja itt, vajon különbözik-e valójában egymástól a két fogalom, vagy netán azonosak (mint az *Alapvetésben* láttuk), hanem azt, hogy a feltétlen módon gyakorlatira vonatkozó megismerésünk miből indul ki. Itt viszont már megbomlik a szimmetria. A szabadság közvetlenül nem tudatosulhat bennünk.

„A *morális törvény* viszont közvetlenül tudatosul bennünk (mihelyt akaratmaximákat fogalmazunk meg magunknak), így tehát e törvény az, ami *először* mutatkozik meg számunkra, s ami, az ész által olyan meghatározó alapként ábrázolva, amely semmilyen érzéki feltételnek nem rendelődhet alá, sőt azoktól teljes mértékben független, pontosan a szabadság fogalmához vezet el bennünket.” (Uo. 38–39; AA V, 29–30.)

Az „Előszó”-ban Kant a morális törvényt a szabadság *ratio cognoscendijének*, megismerési elvének nevezi, mert csak e törvény világos elgondolása által tartjuk magunkat jogosultnak arra, hogy valóban feltételezzük a szabadságot (uo. 8, lábjegyzet; AA V, 4). A fogalmak e hierarchiájának jelentőségét a kritikai filozófia egésze szempontjából jól mutatja, hogy Kant kinyilvánítja: „sohasem merészkedtünk volna arra, hogy a tudományba bevezessük a szabadságot, ha nem lép föl az erkölcsi törvény és vele a gyakorlati ész, s nem szorít rá arra, hogy felvegyük a szabadság fogalmát” (uo. 39; AA V, 30).

Problémánk számára még inkább megvilágító erejű lehet a folytatásban előadott példa, amelyben „a tapasztalat is megerősíti” fogalmainknak ezt a rendjét. Valaki, aki állítása szerint kéjsóvár hajlamának nem tud ellenállni, mégis elnyomná azt, ha kielégítése halálbüntetést vonna maga után. Ha azonban ugyanezzel a fenyegetéssel hamis tanúszkodásra akarnák rávenni egy tisztességes emberrel szemben, „vajon lehetségesnek tartaná-e ekkor, hogy legyőzze életszeretét, bármily nagy legyen is az”? Talán nem volna mersze azt feltételezni magáról, hogy tényleg ellenállna. Azt viszont el kell ismernie, hogy lehetséges volna ezt tennie. „Azért ítél tehát úgy, hogy képes megtenni valamit, mert tudatában van annak, hogy meg kell tennie; és megismeri önmagában a szabadságot, mely egyébként, a morális törvény nélkül, ismeretlen maradt volna számára.” (Uo. 40; AA V, 30.)

Kantnak ez a gyakran és rendszerint nagy nyomatékkal előadott érve úgy hangzik, mintha a gyakorlati ész hatalmi szóval történő beavatkozását jelentené az elméleti szférába. Vajon milyen „lehetőségről”, milyen „képességről” van itt szó? Milyen hatást

jelenthet egyáltalán az erkölcsi törvény által való meghatározottság? Mi hat itt mire, és mi a hatás eredménye?

A törvény az akaratot határozza meg, az akarat „meghatározó alapja”. Az akarat azonban nem más, mint egy okság, ezért pontosabb az a megfogalmazás, hogy a törvény *valamire*, egy bizonyos cselekedetre határozza meg az akaratot. Nemcsak a törvény, hanem bármely gyakorlati – tehát szabad akaratot feltételező – szabály (maxima) is „a cselekedetet az okozatnak mint szándéknak az eszközeként írja elő” (uo. 26; AA V, 20). A kauzalitás általános törvényét itt oly módon alkalmazzuk, hogy egy bizonyos képzetet egy cselekedet végrehajtásának, s ezzel egy hatás (okozat) létrejöttének kell szükségszerűen követnie. Ha a képzet egy vágyott okozat (cél) *képze*te vagy az ezzel járó öröm érzése, akkor a meghatározás mindig empirikus és csakis szubjektív gyakorlati szabálytól származhat. Tiszta gyakorlati, azaz erkölcsi ítélet esetén ellenben a morális törvénynek pusztán az ész által megjeleníthető (nem a jelenségek közé tartozó) formája adja az (ilyeténképpen spontán) okként szolgáló képzetet.

Így – közvetett módon – fejthetne ki hatást a törvény, vagy inkább átvitt értelemben, hiszen a hatás oka valójában a törvény képze (hamarosan kitérünk arra is, hogy miképpen „hat” maga a törvény az elmére). Az erkölcsi törvény általi akaratmeghatározás okozatait a tiszta gyakorlati ész tárgyainak nevezi Kant. Ezek tehát az első *Kritikából* ismert tiszta értelmi fogalmakat mint adottakat előfeltételezik, sőt tulajdonképpen „a kauzalitás kategóriájának móduszai, amennyiben a kauzalitás meghatározó alapját törvényének észmegjelenítése alkotja” (uo. 81; AA V, 65).⁵

Visszatérve példánkhoz: az a legkevésbé sem állítja, hogy a szóban forgó cselekedet (a hamis tanúskodás megtagadása) végbemegy, sokkal inkább az ellenkezőjét sugallja. Ha a példa valóban betölti a Kant által neki szánt szerepet, akkor úgy kell ítélnünk, hogy az illető akaratának meghatározó alapját a morális törvény pusztá formája alkotja, midőn helyzetét fontolgatja – miközben talán nem táplál morális illúziókat saját meghozandó döntését illetően. Az erkölcsi törvénynek való alávetettség tudata nem jelenti mindjárt a törvény követését, hanem csak annak megkülönböztetését, hogy „lehetséges-e vagy lehetetlen *akarnunk* azt a cselekedetet, amellyel, ha megvan a kellő képességünk (amiről a tapasztalat alapján lehet csak ítélni), egy bizonyos objektum megvalósulhat”. Erre a *morális lehetőségre* vonatkozik az, hogy a cselekedet az a *priori* törvény által meghatározott (uo. 72; AA V, 57–58).

Másfelől, az a korlátozás, hogy „a tiszta gyakorlati ész összes előírásában csak az *akaratmeghatározásról* van szó, s nem az *akarati szándék végrehajtásának* (a gyakorlati képességet érintő) természeti feltételeiről”, „szembeötlő” előnnyel jár. Ugyanis „az a *priori* gyakorlati fogalmak a szabadság legmagasabb rendű elvének vonatkozásában rögtön ismeretekké válnak, [...] maguk teremtik meg annak valóságát, amire vonatkoznak (az akarati érzületet)” (uo. 81–82; AA V, 65–66). Amit tehát emberünk mint szabadsága *képességét* megismer, az csak egy tiszta észből fakadó *ítélet*, illetve *érzület* a törvénykövető cselekedettel kapcsolatban. Az erkölcsi törvény nem erőben veszi fel a versenyt más (empirikus) oksági törvényekkel, hanem negatív módon: az utóbbiak (például az életszeretet) diktálta maximáknak megfelelő viselkedést morális értelem-

⁵ A *TÉK* második kiadásában már felkészíti erre Kant az olvasót, mondván, hogy a kategóriák használata csak a *megismerés* tekintetében korlátozódik a lehetséges tapasztalatra. Az ész *használatára*, például a szubjektum akaratának meghatározására vonatkozóan az objektumról a kategóriák által alkotott *gondolat* „szemlélet híján is igaz és hasznos következményeket vonhat maga után”. (KANT 2004b, 168, lábjegyzet; B166)

ben *lehetetlen akarnia*. Az adott szituációban szembesül azzal, hogy az ilyen maximák nem rendelkeznek a megkövetelt általános érvényűséggel.

A gyakorlati észnek az elméleti megismerés területén kifejtett hatása tehát nem egy lehetetlenség lehetségesnek vagy egy lehetőség lehetetlennek nyilvánítása, hanem legfeljebb adott elméleti lehetőségek *megítélése* az erkölcsi törvénnyel való összeférhetőség tekintetében – hogy a szemlélet különfeleségének egy a priori tudat alá rendelésén túl „a vágyódások különfeleségét alá vessük a morális törvényben parancsoló gyakorlati ész avagy a tiszta a priori akarat tudati egységének” (uo.).

Egy másik értelemben viszont nemcsak szóba jöhet, hanem ténylegesen szóba is jön a törvény hatása. Az akarat erkölcsi törvény általi meghatározása közvetlenül nem jelentheti egy hatás elszenvetését, lévén az akarat egyfajta kauzalitás, nem pedig receptív képesség. Kant mégis néhol teljes egyértelműséggel a törvénynek az elmé-
re kifejtett *hatásáról* is beszél. (Lásd például KANT 1998, 26–27; KANT 1991, 315, 513; AA IV, 401; AA VI, 221, 339) A *gyakorlati ész kritikájában* külön alfejezetet szentel („A tiszta gyakorlati ész mozgatórugóiról”) annak a kérdésnek, hogy „mi történik az emberi vágyóképesességgel a mozgatórugóvá vált törvény mint meghatározó alap hatására”. Nem arról van tehát szó itt – hangsúlyozza Kant –, „hogy miképpen lehet egy törvény önmagáért véve és közvetlenül az akarat meghatározó alapja (ami minden moralitás lényege)”, mert ez, a szabad akarat lehetőségének mikéntjével azonos probléma lévén, megoldhatatlan. Az a kérdés, hogy *amennyiben* a morális törvény mozgatórugó (az akarat szubjektív meghatározó alapja), miként hat az elmében (KANT 2004a, 89–90; AA V, 71–72). Kant tehát itt az eleve morálisán *jónak feltételezett akarat* működését vizsgálja, amelyben az objektív törvény önmagában mozgatórugó; nem az ilyen morális minőségű akaratot nevezi a törvény hatásának. Mégis nézzük meg röviden, miképpen lehetséges egy ilyen hatás.

Elemzése szerint a morális törvény az akarat mozgatórugójaként közvetlen hatást gyakorol az érzésre, mégpedig negatív hatást, amennyiben „letöri” a hajlamok általi meghatározó alapokat és velük a személyes önértékelést. Kant következetesen megkülönböztet két szintet: az *önszeretetét*, amely eredendő szubjektív igényeit igyekszik az akarat meghatározó alapjává tenni, valamint az *önhittségét*, amely e szubjektív feltételeket törvényként írja elő. Az önzésnek ez utóbbi – talán már a gyökeres rossz elmélete felé mutató – formáját az erkölcsi törvény egyenesen „porba sújtja”. Az a „megaláztatás”, amit az ember érzéki hajlandóságait tekintve elszenved, a másik oldalról egy pozitív érzés, a morális törvény iránti *tisztelet* alapja, melyet „ennélfogva az e törvény által az érzésre gyakorolt pozitív, de közvetett hatásnak is kell tartani” (uo. 97; AA V, 79).

Kant többször figyelmeztet arra, hogy ne feltételezzünk a törvény alapjaként „semilyen különös fajtájú, gyakorlatinak vagy morálisnak nevezendő érzést” (uo. 92–93; AA V, 75). Érveléséből azonban az is kitűnik, hogy a törvény *következményeként* is kizárólag az említett *negatív* hatás közvetítésével lehet a morális érzés pozitív. Az ennek kifejezésére használt metaforák (letör, porba sújt, megaláz stb.) mindazonáltal olyan erős csábítást jelentenek arra, hogy közvetlenül összekapcsoljuk velük egy pozitív fizikai erő képzetét, hogy nem árt tisztázni ennek a „negatív hatásnak” a mibenlétét.

A szóképet, mely szerint a tiszta gyakorlati ész „letöri” az önösséget, Kant egy helyen a következőképpen magyarázza: „arra a feltételre korlátozza, hogy összhangban legyen a törvénnyel” (uo. 91; AA V, 73). Valóban, a „korlátozó feltétel” az egyik leggyakrabban használt kifejezése ebben az összefüggésben, amely ténylegesen

pusztán negatív: nem egy ellenerő képzetét idézi fel, hanem a tagadásét, vagy még inkább a *megtagadásét*. Kant szigorú érenytana szerint a morális érzület olyan *harcban áll* a hajlamokkal, amelyben az embereknek egyetlen fegyverük van: a tisztelet a törvény iránt, „amely mindig is megalázza őket, midőn követik (*engedelmeskednek neki*)” (uo. 104; AA V, 85).

3. „SZABADON CSELEKVŐ, DE A MORÁLIS TÖRVÉNY ÁLTAL NEM KÖTELEZETT LÉNYKÉNT ELGONDOLNUNK ÖNMAGUNKAT [...] ÖNELLENTMONDÁS”

A vallás a pusztá ész határain belül című műve első részében Kant a szabadság és az erkölcsiség összetartozásáról első ránézésre még az eddig idézeteknél is erősebb kijelentést tesz. A morális rossz alapját kutatva a következőképpen érvel amellett, hogy az nem állhat az ész ama romlottságában, hogy képes lenne a törvény tekintélyét önmagából kiirtani.

„Szabadon cselekvő, de a morális törvény által nem kötelezett [*von dem... Gesetze (dem moralischen) entbunden*] lényként elgondolnunk önmagunkat olyasmi lenne, mint egy törvények nélkül ható okot képzelni (a természettörvények által való meghatározás ugyanis a szabadság miatt elesik) – ez pedig önellentmondás.” (KANT 1980, 158; AA VI, 35.)

Az „önellentmondás” szó esetleg azt a képzetet keltheti, hogy itt Kant valami új, az eddigieken túlmenő (netán metafizikai) okfejtéssel áll elő (vö. TENGELYI 1992, 29, 33, 36). Ám az a tétel, hogy az *okság* fogalma magában foglalja a szükségszerű kapcsolat követelményét, mindig is rendszerének egyik alapköve volt. Másfelől a szabadságot is mindig végig okságként fogja fel, elvetvén így a törvény nélküli szabad akarat lehetőségét. Részletesen kifejtve láthattuk már ezt az *Alapvetésből* vett első idézetekben (a II.1. szakaszban), de megtalálható *A gyakorlati ész kritikájában* is, hiszen az onnan felhozott ekvivalenciaállítás egyik iránya éppen erről szól (II.2.). Most citált mondatunkban semmi többet nem kell látnunk, mint a korábbi eredmények felidézését; ugyanezt teszi Kant már az első kiadáshoz írt előszó első mondatában is, ahol „szabad, ám éppen ezért eszével feltétlen törvényekhez kötődő lény”-nek nevezi az embert (KANT 1980, 129; AA VI, 3). Az sem jelent újdonságot, hogy miféle törvény az, amely alól a szabadon cselekvő lény *nem* lehet *felmentett*. Ez utóbbi kifejezés még meg is erősíti talán írásom tézisé: nem egy hatás szükségszerűségét jelenti, hanem csakis az erkölcsi törvény hatálya alá tartozást, ami egyáltalán nem zárja ki a morálisan rossz tetteket vagy elveket.

Mégis jogosnak látszik a felvetés: ha a morális törvényre úgy hivatkozunk, mint amely nélkül egy lény nem lehet szabadon „ható ok”, akkor a szabad cselekvő bizonyára a törvény *szerint hat* – jöllehet ez a hatás az előző szakasz tanulságai alapján pusztán akaratmeghatározást jelent: a törvényt illető érzületként valóságos. Úgy érezhetjük, hogy egy morálisan jó akaratot feltételező cselekedet esetén nyugodtan megjelölhetjük az erkölcsi törvényt az „érzékfeletti ok” meghatározójaként (amellett persze, hogy a tettet mint jelenséget a természettörvények határozzák meg). De vajon egy szabad cselekedet akkor is az erkölcsi törvény szerint megy végbe, ha rossz? Amennyiben ettől a paradoxnak tűnő következménytől meg szeretnénk „menteni” Kant etikáját, akkor azt kellene átgondolnunk, vajon nem jöhet-e szóba valami egyéb a rossz cselekedet (nem természeti) törvényeként.

Egy nyom, amelyen elindulhatunk, *A tiszta ész kritikája* antinómia-fejezetében bevezetett *karakter* fogalma. Ezen ugyanis Kant egy hatóok kauzalitását meghatározó törvényt ért. Az igazán érdekes esetben ez a hatóok nem más, mint maga az ember. Az embernek van empirikus karaktere (jellem), amely cselekedetek és indítékok (ön)megfigyelése révén az emberi erő és képességek magyarázatát nyújtja; és van *intelligibilis karaktere*, melyet viszont csak elgondolnunk lehet és kell, de soha nem ismerhetjük meg. A kétféle jellemet a jelenség, illetve a magában való dolog karakterének is nevezi Kant (KANT 2004b, 445–457; A539–557/B567–585). A transzcendentális szabadság elgondolhatósága érdekében szükségesnek tartja tehát a szabadságnak valamiféle törvényét felmutatni.

Hogyan működhet vajon ez a magasztos nevű törvény? Láttuk már a *rosszindulatú hazugság* példáján (I.2.): a – jelen esetben rossz – cselekedetet, mondja Kant, az ember intelligibilis jellemének (egy másik szóhasználatával: gondolkodásmódjának) tulajdonítjuk. Szintén a kétféle karakter fogalmával írja le Kant *A gyakorlati ész kritikájában* a megbánás érzését, amikor egy *törvényellenes* cselekedetet magunknak rovonk fel. A cselekedetet meghatározó múltat a karakter egyetlen fenomenjének, ezt pedig „saját magunknak mint minden érzékiségtől független oknak” tudjuk be. A fenomen abszolút egységével bíró érzéki élet ugyanis „a morális törvénnyel kapcsolatos erkölcsi érzület (a karakter) pusztá jelenségeit foglalja magában” (KANT 2004a, 119–120; AA V, 98–99).

A fogalmak a vallásfilozófiai műben is ugyanezt a funkciót látják el. Morálisan jó intelligibilis (nem pusztán empirikus) jellemet csak a gondolkodásmód forradalma révén szerezhet az ember, „ha valaki egyetlen megváltoztathatatlan elhatározással megfordítja maximái alapját, amitől rossz ember volt (s ily módon megújul)”. E tekintetben a *virtus phaenomenon*, illetve *virtus noumenon* nevet érdemi ki a kétféle karakter (KANT 1980, 174; AA VI, 47).⁶ A szabadságnak ez a törvénye tehát nem csak a rossz rejtélyesnek tűnő forrására kínálna megoldást, hanem – ugyanannyi joggal – a problémátlannak vélt jó alapjára is.

Már magának a morálisan jó vagy rossz cselekedetnek a fogalma is – mint az előző szakaszban láttuk – az akarathoz, illetve annak maximájához, valamint a morális érzülethez utal bennünket. Innen lép azután tovább a vallásfilozófiai tanulmányban Kant a rossz eredete után kutatva a „legfőbb maxima” elképzeléséhez – ahogy az I.5. szakaszban említettük. Akár azonosíthatnánk is az intelligibilis karaktert ezzel a maximával, jó és rossz „legelső alapja”-val, amelynek a többi maxima és az egyes cselekedetek a derivátumai. Ily módon két, végeredményben azonban egynek tekinthető jelöltünk is volna arra, ami a morális, tehát szabadságunknak betudható rossz végső forrásaként törvénynek mutatkozik.

Csakhogy Kant a szabadon ható ok *törvényeként* sohasem a legfőbb maximát vagy az intelligibilis jellemet jelöli meg, hanem mindig magát az erkölcsi törvényt. A paradoxont ugyanis, amelytől igyekeznénk megszabadulni, egyenesen kiindulópontnak veszi: a rossz fogalma „a szabadság törvényei (a kötelező érvény és számonkérhetőség) szerint [*nach*] lehetséges”, s mivel e morális törvényre való vonatkozásban kell a priori megismernünk (uo. 158–159; AA VI, 35–36). Kant itt egy tetszőleges maxima *tartalmának* nevezi egyfelől a morális törvényt mint hajtórugót, másfelől az önszeretet érzéki indítékait. Az előbbi nélkül nem is annyira állati (hiszen a maxima már feltételezi az észet), mint inkább ördögi, az utóbbiak nélkül szent lények volnánk. A maxima *formáját* a két mozgatórugó közötti *alárendelés* alkotja: melyiket tesszük a másik feltételévé. A legfőbb maxima mármost erről a formáról, vagyis az alárendelés módjáról rendelkezik általánosan. A szimmetrikus megfogalmazás egyik „tartalma”, a törvény ugyanakkor maga is formális: csak a maxima feltétlen általánosíthatóságát követeli. Az alárendelés tékje

⁶ Lásd még KANT 1980, 149, 160; AA VI, 27, 37.

lényegében: szigorú, kivételt nem engedő univerzalitás vagy alkalmi eltéréseket elnéző generalitás. Eszerint az, hogy az ember rossz, nem jelent mást, mint hogy „tudatában van az erkölcsi törvénynek, mindazonáltal fölvette maximájába az attól való (alkalmi) eltérést” (uo. 154; AA VI, 32).

Abban az értelemben törvény „szerinti” a rossz legfőbb maxima is, hogy a *törvény alóli kivétel* általános maximája. Ha továbbá más maximák „puszta formájaként” az akarat meghatározó alapja lehet, az megoldást jelenthetne az előző szakasz elején függőben hagyott problémánkra: szabadnak minősülhetne a kivétel legfőbb maximája által meghatározott – tehát rossz – akarat is. Kant általában a morálisan jó akarat mibenlétét kívánja megállapítani a maxima puszta formájára hivatkozva, elkerülvén így, hogy empirikus indítékokat (például az önszeretetét) tekintsünk meghatározó alapnak. Ez utóbbi azonban azon forma által is elérhető, amely az ösztönzők *megfordított* alárendelését tartalmazza. Morálfilozófiai alapvetése nem zárna ki egy ilyen módosítást, s dolgozatom II. részének mondandója szerint ez lényegében nem is tekintendő annak. Ezáltal pedig felelősségetikája – írásom I. részében bemutatott – követelményének is eleget tenne.⁷

Azonban a legfőbb maxima felvétele is a szabadság aktusa kell, hogy legyen, különben *maga az alárendelés* és az abból származó érdemek vagy vétkek nem volnának erkölcsileg beszámíthatók. Ezért a „rosszra való tiszta hajlandóság” egy kizárólag az ész számára megismerhető *intelligibilis tett* következménye, „amely által a legfőbb maximát (a törvénynek megfelelően vagy azzal ellentétesen) felvesszük a döntésbe” (uo. 153–154; AA VI, 31). Csakhogy – szabad lévén – a legfőbb maximáról szóló döntésnek is az erkölcsi törvény hatálya alá kell tartoznia, ami – tekintettel a törvény formuláiban megfogalmazott követelményre – azt a kérdést vonná maga után, hogy vajon milyen maximán alapulhat ez a tett. Érthetőnek tűnik, ha ezen elmélet alapján Kant a morális rossz eredetét végső soron „kifürkészhetetlennek” tartja. A rossz legfőbb maxima melletti alapvető döntés ugyanis már magát e rossz maximát előfeltételezi (uo. 168; AA VI, 43).

Ám ez a kifürkészhetetlenség korántsem csupán a rossz privilégiuma, Kant általában a szabadsággal, illetve a moralitás legelső (*jó vagy rossz*) szubjektív alapjával kapcsolatban még gyakrabban használja ezt a kifejezést. Végtelen regresszushoz jutnánk, mondja, ha a morális maximák első alapja elfogadásának maximája után kutatnánk (természeti hajtórugó nem jöhet szóba, hiszen ennek az elfogadásnak szabadnak kell lennie) (uo. 141, lábjegyzet; AA VI, 21). Az I. részben már idézett „Rosszból a Jóba való visszaemelkedés” éppúgy érthetetlennek minősül, mint „a Jóból a Rosszba zuhanás”. Egyaránt távol áll Kanttól, hogy a rossz – s ugyanígy a jó – eredetét egy természeti okban jelölje meg, és az, hogy valamiféle sajátos mélységekkel kecsegtető vagy fenyegető kutatási irányt nyisson meg. Ehelyett ismét, ezen az intelligibilis szinten is azt látjuk (jó esetben *halljuk*), hogy lelkünkben „zeng a parancsolat: jobb embereké *kell* lennünk; s ezért szükségképpen képeseknek is kell lennünk erre” (uo. 170; AA VI, 45). A kifürkészhetetlen első alap posztulálásával inkább le kívánja zárni a mikéntre vonatkozó további kérdezést, hogy a legkiélezettebb formában szembesítsen a döntő választás kötelességével és felelősségével.

⁷ Nincs szükség arra, hogy „a kötelező érvény és számonkérhetőség” törvényeit szembeállítsuk egymással, mint ahogy alapunk sincs erre sem az előző bekezdésben idézett, sem más kantni megnyilatkozások alapján (vö. TENGELYI 1992, 34–37). A számonkérhetőség, felelősség mindig feltételezi a kötelezettséget Kantnál. Nincs ez másként az intelligibilis tett esetén sem, amint rögtön látni fogjuk.

4. „A SZABADSÁG TEHÁT SOHASEM AZONOSÍTHATÓ AZZAL, HOGY AZ ESZES SZUBJEKTUM AKÁR A MAGA (TÖRVÉNYHOZÓ) ESZÉVEL ELLENTÉTESEN IS VÁLASZTHAT”

Igencsak különös lenne, ha etikai rendszerét kiépítő művében, *Az erkölcsök metafizikájában* az erkölcs fogalmai, egyebek mellett a *szabad* tettek – s köztük a *vétkek* – beszámíthatósága előzetes meghatározásának kellős közepébe egy olyan (mintegy oldalnyi) magyarázó betétet iktatott volna Kant, amely a szabad döntés törvényellenes voltának lehetetlenségét állítaná. Pedig könnyen ezt a benyomást keltheti a szóban forgó passzus néhány mondata, amely egyébként az alábbi rövid bekezdés után következik:

„Az erkölcsan legfőbb alaptétele tehát: cselekedj oly maxima szerint, amely egyzersmind általános törvény is lehet. – Minden olyan maxima, amely erre nem alkalmas, ellentétes a morállal.” (KANT 1991, 320; AA VI, 226.)

A magyarázó szöveg első rövid bekezdése ezek után így indul: „Az akarat a törvények, az önkény a maximák forrása; az önkény az emberben szabad” (uo.). Tehát a morállal ellentétes maximáknak is a szabad önkény a forrása az emberben. Ez eddig még nem a szabadságból származó immoralitás lehetetlenségének a legfényesebb bizonyítéka. Nem foglalkozom a *Wille-Willkür* megkülönböztetéssel. Azok a szöveghelyek, amelyeket írásom I. részében ebből a műből idéztem, a rosszat az „önkény” szabadságának tulajdonították, a bekezdés pedig egyenesen így zárul: „Csak az önkény nevezhető tehát *szabadnak*” (uo.). Az ezt követő inkriminált szakasz pedig a „szabad önkény” fogalmának helytelen *meghatározásáról* szól.

„Az önkény szabadsága azonban nem határozható meg [*kann nicht... definirt werden*] a törvénnyel egyező vagy ellentétes cselekvés megválasztásának képességeként (*libertas indifferentiae*), ahogyan jó néhányan megpróbálták, jóllehet az önkény mint *fenomén* [*Phänomen*] gyakori példákat szolgáltat erre a tapasztalatban. Mivel a szabadságot (amelyről legelőször az erkölcsi törvény tudósít bennünket) csak mint *negatív* tulajdonságot ismerjük meg magunkban: amikor semmilyen érzéki meghatározási alap sem *készítet* cselekvésre. Mint *noumenont* ellenben, tehát mint a pusztán intelligenciaként felfogott ember képességét, az érzéki önkényt *kényszerítő*, tehát pozitív minőségében *elméletileg* semmiképpen sem tudjuk megjeleníteni. Alkalmassint csak azt láthatjuk be, hogy noha az embernek mint *érzéki lénynek* a tapasztalat szerint megvan az a képessége, hogy ne csak a törvénynek *megfelelően*, hanem a törvénnyel *szemben* is válasszon, de ezzel *intelligibilis lényként* élvezett szabadsága mégsem *határozható* meg [*nicht... definirt werden könne*], mert jelenségekből érzékfeletti tárgyak (márpedig a szabad önkény mégiscsak az) nem érthetők meg; a szabadság tehát sohasem azonosítható azzal [*nimmermehr darin gesetzt werden kann*], hogy az eszes szubjektum akár a maga (törvényhozó) eszével ellentétesen is választhat, jóllehet a tapasztalat igen gyakran ennek bekövetkezéséről tudósít (hogy ez miként lehetséges, képtelenek vagyunk felfogni). – Más dolog ugyanis egy (tapasztalati) tételt elismerni és megint más *magyarázó elvvé* (a szabad önkény fogalmára vonatkozóan) és általános megkülönböztető jeggyé (az *arbitrio bruto* és *servo* között) tenni: az első eset-

ben ugyanis nem állítjuk, hogy a szóban forgó jegy *szükségképpen* a fogalomhoz tartozik, amit pedig a másodikhoz meg kell követelni. – Tulajdonképpen egyedül az ész belső törvényhozására való vonatkozásban tekintett szabadság képesség; az ettől való eltérés lehetősége csupán hiánya egy képességnek [*ein Unvermögen*].⁸ Miként lehetne mármost az előbbi az utóbbiból magyarázni? Olyan meghatározás [*Definition*] ez, amelyik a gyakorlati fogalomhoz annak tapasztalatból tanult *használatát* is hozzáteszi, *korcs magyarázat (definitio hybrida)*, amely tévesen tünteti fel a fogalmat.” (Uo. 320–321; AA VI, 226–227 – módosítva.)

Ebben a szövegrészben található egy-két olyan mondat, amely mintha a törvénnyel szembeni választás szabadságának lehetőségét tagadná. Az egész bekezdésből mindazonáltal jól látható, hogy Kant célja itt a szabadság *definíciójának*, helyes *magyarázatának* elhatárolása a *libertas indifferentia*étól, attól, hogy a semlegesség, kötetlenség tapasztalatából eredeztessük a „szabad önkényt”. Ezt szolgálja a *tapasztalatból tudhatónak* és az *érzékfelettinek* az egész bekezdésen végighúzódo kettőssége. A bármiféle kényszerből való mentesség (egy negativitás) tapasztalata nem teheti érthetővé a tiszta gyakorlati ész általi (pozitív) kényszerítést. Ugyanakkor a *törvénnyel egyező* és a *törvényellenes* kettőssége is jelen van. A két kettősség viszonya teszi a szöveg-helyet kissé kétértelművé.

Kant azzal, hogy a második megkülönböztetéssel is él, azt sugallja (vagy legalábbis tápot adhat egy olyan értelmezésnek), hogy a szabadságot a törvénnyel szembeni választás lehetőségeként meghatározni „korcs magyarázat” ugyan, ám a törvénynek *megfelelő* választással már egészen más a helyzet: ennek lehetőségéről állíthatjuk, hogy mint „általános megkülönböztető jegy” szükségképpen hozzátartozik a szabadságfogalomhoz. Csakhogy, amennyiben a törvénynek megfelelő választásról is a *tapasztalat* tudósít, akkor az éppúgy nem lehet a szabadság „érzékfeletti” fogalmának magyarázó elve, mint a törvénnyel ellentétes választás. A szabadság a törvénykövetés *jelenségével* sem volna definiálható vagy azonosítható. Ez tehát nem indokolná a második megkülönböztetésre való hivatkozást.

Talán azért bomlik fel a törvénykövetés és törvényszegés szimmetriája, amellyel Kant még a szöveg elején az indifferencia híveinek nézetét jellemzi, mert éppen ők, a kötetlenség védelmezői hajlamosak kimondottan a törvénnyel szembeni magatartásban látni a szabadságot, s úgy érezni, hogy a megfelelés imperatívusza megfoszt tőle. Így Kant reakciójában a szembenállás és megfelelés, valamint a magatartás és imperatívusz két különböző szempontja egymásba csúszik. Ám amire az ellenfelek hivatkoznak, az pusztán „elméletileg” megjelenített fenomén, csak a szabadság elgondolásához elég; gyakorlati fogalmának viszont többet kell tartalmaznia.

Hogy mit, azt Kant itt éppúgy megfogalmazza, mint sok más helyen: „az ész belső törvényhozására való vonatkozás” az az „általános megkülönböztető jegye” a gyakorlati értelemben vett szabadságnak, amit *szükségképpen* a fogalomhoz tartozóként kell megkövetelnünk. A semleges „vonatkozás” (*Beziehung*) kifejezés azonban *nem* kényszerít arra, hogy a szabadságot eleve a törvényhozással való összhang értelmében vegyük, s így arra sem, hogy „az ettől való eltérés” a törvényszegést jelentse. Ez utóbbit ehelyett így érthetjük: nem az ész belső törvényhozására való vonatkozásban

⁸ Ennek a mondatnak a fordítását Tengelyi Lászlótól vettem át, aki szerint e kijelentéssel „a felelősség jogalapja ismét megfoghatatlanná válik” (TENGYELI 1992, 62).

tekintett szabadság. Ez az, ami kötetlensége miatt gyakorlati szempontból csupán hiánya egy képességnek, képtelenség a tehetetlenség értelmében.

De mit tudhatunk arról a képességről pozitíve, amelytől a törvényre nem tekintvén meg vagyunk fosztva, vagy helyesebben megfosztjuk magunkat? Idézetünk voltaképpen egy megjegyzés arról, hogyan *nem* helyes a szabadságfogalmat *definiálni*, mégpedig a mű bevezetésének azon szakaszából, amelyik az erkölcsmetafizika „előzetes fogalmait” hivatott tisztázni. Elsőként éppen a *szabadságét* határozza meg Kant, kézenfekvő tehát, hogy ezt vessük össze a bírált eljárással. Valóban itt is azzal kezd, hogy a szabadság – minthogy nem lehet a megismerés tárgya – az elméleti észnek csak negatív (regulatív) elve lehet. Ezután a pozitív fogalmát adja meg: „gyakorlati használatában azonban gyakorlati alaptételek bizonyítják a valóságát, s ezek mint törvények a tiszta ész okságát bizonyítják, amely minden empirikus feltételtől (általában az érzékesiségtől) függetlenül határozza meg az önkényt” (uo. 314; AA VI, 221).

Ha tekinthetjük ezt „pedigrés” fogalommagyarázatnak, akkor megállapíthatjuk, hogy Kant valójában nem egy másik fogalmat nyújt az elméletihez képest, hanem inkább leszűkíti azt a törvényre vonatkozással, amely vonatkozás a törvény feltétlensége miatt mindjárt a szabadság valóságát is bizonyítja. Ami pedig a szabadság képesség voltát illeti, az sem más, mint az az okság, amelyet a spekulatív ész a harmadik antinómia jól ismert feloldásaként megenged, csak nem azon a tehetetlen (hogy ne mondjuk: impotens) módon, amit egy puszta gondolat jelent általában, hanem a gyakorlati törvények felhatalmazásaként. Végül, hogy milyen *törvényekről* van szó és mit jelent az *önkénynek* általuk való *meghatározása*, arra nézve álljon itt a következő két (Kant szövegében kiemeléssel jelölt) fogalmat magyarázó mondat:

„*Erkölcsei* törvények ezek, amelyek a mi szempontunkból – akiknek az önkénye érzékiileg afficiált, s ezért önmagától nem felel meg a tiszta akaratnak, hanem gyakran ellene szegül – *imperatívuszok* (parancsok vagy tilalmak), mégpedig kategorikus (feltétlen) imperatívuszok.” (Uo. 315; AA VI, 221 – módosítva.)

Mindezek alapján nem látom akadályát annak, hogy a bevezetőben adott megfogalmazást úgy ismételjük meg, hogy abba a szabadság fogalmát is beillesztjük. Az erkölcsi törvény az *erkölcsösséget*, vagyis cselekvésünk maximáinak feltétlen általánosíthatóságát *parancsolja*, illetve az ettől való eltérést tiltja; a kategorikus imperatívusz tehát nyilvánvalóan egyirányú. Magának az imperatívusznak következménye (nem hatása) az *erkölcsiség*, az a kétélű tény, hogy a törvény hatálya alatt állván lehetünk jó vagy rossz – azaz a törvény szerint ilyennek ítélt – tettek szerzői; valamint a valóságos *szabadság*, azaz a jog a szabadság feltételezésére.⁹

⁹ Köszönettel tartozom Szegedi Nórának és Tözsér Jánosnak írásom korábbi változatainak tartalmi és formai szempontból egyaránt nagyon alapos bírálatáért, lényegre tapintó megjegyzéseikért.

IRODALOM

KANT, Immanuel 1980. *A vallás a pusztá ész határain belül*. In *A vallás a pusztá ész határain belül és más írások*. Ford.: Vidrányi Katalin. Budapest: Gondolat.

KANT, Immanuel 1991. *Az erkölcsök metafizikája*. In *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése. A gyakorlati ész kritikája. Az erkölcsök metafizikája*. Ford.: Berényi Gábor. Budapest: Gondolat.

KANT, Immanuel 1998. *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése*. Berényi Gábor fordítását átdolgozta Tengelyi László. Budapest: Raabe Klett.

KANT, Immanuel 2003. *Prekritikai írások*. Szerk.: Ábrahám Zoltán. Budapest: Osiris.

KANT, Immanuel 2004a. *A gyakorlati ész kritikája*. Ford.: Papp Zoltán. Budapest: Osiris.

KANT, Immanuel 2004b. *A tiszta ész kritikája*. Ford.: Kis János. Budapest: Atlantisz.

TENGELYI László 1992. *A bűn mint sorsesemény*. Budapest: Atlantisz.



MUNKÁCSI Márton: Fred Astaire, LIFE, 1936
modern silver print, 35 x 28 cm, M16