

MAGYAR FILOZÓFIAI SZEMLE

2023/1 (67. évfolyam)

A Magyar Tudományos Akadémia
Filozófiai Bizottságának folyóirata

Tudás és tekintély

Tartalom

Bevezető. Tudás és tekintély (<i>Bernáth László – Bene László – Borbély Gábor – Szalai Judit</i>)	5
---	---

FÓKUSZ

VERES MÁTÉ: Tudás és tekintély a sztoikus ismeretelméletben	13
BENE LÁSZLÓ: Platón és Arisztotelész mint episztemikus tekintélyek Plótinosz filozófiájában	26
BORBÉLY GÁBOR: A mesék autoritása: vallási fikcionalizmus a 13. században	50
BALÁZS GÁBOR: Tekintély és tekintélyrombolás kérdése a zsidó hagyományban, avagy taníthatja-e Istent az ember?	71
SCHMAL DÁNIEL: Én-redukció és én-konstrukció Descartes-nál. Megjegyzések a tekintély descartes-i problémájához	88
HORVÁTH ZOLTÁN: Kant mint a Szentírás	104
BERNÁTH LÁSZLÓ: A priori tudás a hitek etikájáról	122
FORCZEK ÁKOS: A totalitás fogalma <i>a Történelem és osztálytudatban</i>	138
FORRAI GÁBOR: A tudás értéke és a dialektikus felfogás	156

FÓRUM

KLIMA GYULA: Locus ab auctoritate est debilissimus	175
--	-----

VARIA

AMBRUS GERGELY: Carnap fizikalista hit-elméletei	183
HANKOVSKY TAMÁS: A szabadságot vezető szabadság. A nyelv transzcendentális dedukciója Fichténél	209
SZILÁGYI BOTOND: Populista vagy posztfasiszta logika? Kritikai észrevételek Ernesto Laclau diskurzus-elméletéről	223

RECENZÍÓ

GUBA ÁGOSTON: Simon Attila: <i>Barátság és megértés Arisztotelész filozófiájában</i>	245
KISS CSABA: Mit keresett Max Weber Kínában? Takó Ferenc: <i>Max Weber Kínája. A protestáns etika és a mandarinátus szelleme</i>	251
E számunk szerzői	255
Summaries	257

Kant mint a Szentírás

Egykori szakdolgozatom témavezetője, aki nem másvalaki volt, mint Tengelyi László, szememre vetette, hogy úgy olvasom Kantot, mint a szentírást. Nem a vallási életemről kívánt megjegyzést tenni, a 'szentírás' köznévként értette. A hétközetes értelmező szótár szerint: „Vitathatatlan igazság, amelyet el kell hinni és követni kell; mindenem felül álló tekintély” (ÉrtSz. 6. 199). Egy általam szintén nagyra becsült bírálóm később úgy fogalmazott, hogy az én számomra „Kant az Isten”, illetve hogy az életmű egysége melletti érveléseim során akként tekintem Kantot, mint aki „már úgy született”, hogy végrehajtotta a kopernikuszi fordulatot. Vegyük még ehhez, hogy el kell ismerni, eddig szinte minden nyilvános megszólalásomat Kant szövegei értelmezéseként adtam elő. Ezek a tünetek erősen arra utalnak, hogy vakon követek egy tekintélyt.

A Magyar Filozófiai Szemle *tekintély* témában közzétenni tervezett száma is bátorított, hogy szembenézzek a kórral, tekintettel arra, hogy úgy hiszem, olyan orvosságot találtam rá, amit általában is merek ajánlani. Nem lehet meglepő mindezek után: ez ügyben is Kant írásaihoz fordulok segítségért. Először is arra vetek egy pillantást, hogyan viszonyul Kant a tekintély fogalmához, legalábbis hogyan használja a szót. Azután pedig azt kérdezem, milyen tekintélyt jelent az ő számára maga a Szentírás, hogyan kell szerinte a Bibliára tekintenie a keresztény vallás követőjének, egy igazán tekintélyelvű alanynak. Végül a kapott – előre sejtethetően: *morális* – útmutatással irányítom a tekintetemet arra, hogyan törekszem és hogyan kellene szerintem értelmezni írásait általában.

I. KANT TEKINTÉLYES SZAVAI

Lássunk egy példát arra, milyen is az, amikor Kant tekintélyét követem. Mondjuk, szó szerint, vagyis a 'tekintély' szónak nála való előfordulásait kutatom. A 'tekintély' persze magyar szó, a 'tekint' ige származéka, ami máris körültekintésre int a „vakon” követés vádjának tekintetében. Kossuth már biztosan használta a *Pesti Hírlap*ban 1841-ben, mindenesetre nyugodtan láthatjuk benne

az *Ansehen* fordítását (Szily 1902–1908. 331, 585). Ezt keressük a kanti szövegekben, az *Autorität* szó mellett természetesen. Nem mondhatni ezeket kifejezett terminusoknak Kantnál, vannak oldalak, ahol felváltva használja őket, egyszer még mintegy meg is világítja az egyiket a másik zárójeles hozzáfűzésével („*Ansehen [Autorität]*”: AA VI. 158, Kant 1980. 294). Ezen tehát nem múlik a dolog, bármelyik alkalmas lehet rá, hogy behelyettesíthetőnek tartsam az engem állítólag lenyűgözővel, vagyis magával Kanttal.

Nem ilyenek azok a helyek, ahol politikai vagy egyházi autoritásról van szó, Kant ilyen értelemben nyilván nem előljáróm. Az egyetlen olyan passzus pedig, amelyik némileg rendszerbe illesztve használja a tekintély fogalmát, kimondottan elmarasztaló. A *Logika* címen kiadott előadásjegyzetekben az előítéletek egyik fajtája az, amelyik a különféle tekintélyekből származik. Ráadásul ezek egyike éppen az engem érzékenyen érintő autoritás, amelyből valamely „nagy” ember személye iránti előítélet fakad (AA IX. 77–79). Erre korábban, a könyv filozófiatörténeti részében példát is nyújt Arisztotelész „szolgai módon” követett tekintélye (AA IX. 31).

Szerencsére így is marad számomra elég kapaszkodó. Aligha meglepetés, hogy számos kanti szöveghelyen bír tekintéllyel a moralitás, illetve annak valamely fogalma. Elsősorban persze az etikai művekben és a témához kapcsolódó kisebb írásokban esik szó az erkölcsi törvény vagy a kötelesség tekintélyéről,¹ gyakran az észéről mint a morális törvény vagy a parancs (a „kell”) forrásáról.² Figyelmet érdemel még *A tiszta ész kritikájából* magának a kritikának, illetve a kritikaként felfogott metafizikának a „cenzori” tekintélye.³

Ha Kant a különféle tekintélyekkel *szembeni* megnyilatkozásaival vívna ki tekintélyt nálam, ahogy sokaknál, ahhoz szintén bőséggel tudtam volna hivatkozásokot gyűjteni. Ám olyan kijelentéseit válogattam ki, amelyekben valamit jogos, mindenki számára *követendő* tekintélynek tart. Mert a szememben mindekelőtt azon törekvése miatt tekintély, amely az erkölcsiség fogalmának tisztázására és filozófiai rendszerében meghatározó szerepbe helyezésére irányul. Kant személyének és szavainak tekintélye számomra ebből fakad, s ezért esetleg találó lehet a „szentírás” szóval leírni a szövegeihez való viszonyulásomat. De mivel érdemelheti ki ez utóbbi fogalom azt a bizonyos „mindenen felül álló tekintélyt”?

¹ AA IV. 426, 431, 441, 455, Kant 1998. 46, 49, 56, 71; AA V. 38, 76, 82–83, Kant 2004b. 50, 94, 101; AA VI. 35, 62, 181, Kant 1980. 158, 187, 324; AA VI. 224–225, 379, Kant 1991. 319, 492; AA VIII. 139, 146, 279, 370, Kant 1997b. 31 (a magyar szöveg „kötelező erejét” ad a *verbindende Ansehen* fordításaként), 38, 174, 289; AA VIII. 396 j., Kant 1992. 170, 4. j.

² A548/B576, Kant 2004a. 451; AA VI. 59 j., Kant 1980. 183–184 j.; AA VIII. 399 j., 402, Kant 1992. 171, 5. j., 166; AA VI. 216, 439 j., Kant 1991. 309, 555 j.

³ A751/B779, A851/B879, Kant 2004a. 591, 660.

II. A SZENTÍRÁS TEKINTÉLYE KANT SZERINT

A másik gyógymód, amit Kant kínálhat arra, hogy hajlamos vagyok őt szentírás-ként olvasni, annak felidézése, hogy milyen tekintéllyel bír vallásfilozófiájában maga a Szentírás. Ez különösen hatékonyan ígérkezik, hiszen jól látható lesz, szerinte a Szentírás mennyire nem szentírás – és mennyiben igen.

1. A Szentírás rendeltetése

Elsőként lássuk *A vallás a pusztaság határain belül* című értekezéséből azt az eszmefuttatást, amely az Írásnak a vallásban betöltött kitüntetett szerepét vezeti le. Az ember folyamatosan ki van téve a rossz kísértésének, különösen is a többi emberhez fűződő kapcsolatából, a velük való összehasonlításból származó bűnöknek (féltékenység, versengés, irigység), a „kultúra bűneinek” (AA VI. 27, Kant 1980. 148–149). Kötelessége, hogy ellenálljon ezeknek, és az ellenállás hathatós eszközeként létrehozson egy az erény törvényein alapuló és egyúttal azokat támogató társulást, amely közösség a politikaival való analógia miatt etikai államnak is nevezhető (AA VI. 95–96, Kant 1980. 222–224). Attól eltérően azonban nem tudhatjuk, hogy képesek vagyunk-e erre, ezért e közösség nem tekinthető önmaga törvényadójának, az csak a világ morális ura lehet, aki mindenki érületének legbensejébe lát és azt juttatja az embernek, amire tettei érdemesítik. Az etikai közösség tagjainak tehát minden kötelességet egyidejűleg Isten parancsainak kell tartaniuk (AA VI. 98–100, Kant 1980. 226–228).

E közösség mint eszme a „láthatatlan egyház”. Földi reprezentánsa, a látható egyház vele összhangban hozandó létre: egyetemes és egyetlen egyházként, amely kizárólag morális hajtórugókkal bír, céljának eszméjében adott változatlan alapelvekkel (AA VI. 100–102, Kant 1980. 229–231). A Kant korábbi műveiben – az erkölcsi törvényből és a végcél eszméjéből – levezetett észhit vagy tiszta vallási hit meg is felel ezeknek a követelményeknek, de az emberi természet gyengesége miatt erre, habár mindenki megismerheti az eszével, önmagában nem lehet egyházat alapozni. Az emberek általában nem képesek elfogadni, hogy kötelességeink teljesítésén túl Isten nem kíván tőlünk egyéb szolgálatot, ezért nagyobb a hajlandóságuk az istentiszteleti vallásra, amelyben az egyházi formához tartozó morálisan közömbös cselekedeteket elsődlegesnek tartják. Ezért a tiszta vallás eszközüül, „vehikulumául” valamilyen egyházi hitnek kell szolgálnia, melynek fenntartásáról és elterjesztéséről egy kinyilatkoztatásnak tekintett *szent könyv* segítségével lehet gondoskodni (AA VI. 102–106, Kant 1980. 231–236).

Ennek a hittörvényeken kívül, azokkal összhangba hozhatóan tartalmaznia kell a tiszta morális vallást is (AA VI. 107, Kant 1980. 237). Szükséges továbbá a kinyilatkoztatás magyarázata, azaz e harmóniába hozó *értelmezés*.

Az egyházi hit elméleti része ugyanis morálisan közömbös kell hogy legyen számunkra, ha nem járul hozzá minden emberi kötelesség isteni parancsként való teljesítéséhez (ami minden vallás lényege). A kinyilatkoztatás szövegének ez az értelmezése sokszor erőltetettnek látszhatik, s gyakran valóban az; mégis, valahányszor csak a szöveg elviseli, előnyben kell részesíteni az ilyenfajta interpretációt az olyan betű szerinti magyarázattal szemben, mely vagy semmit sem nyújt a moralitás számára vagy egyenesen annak mozgatói ellen hat. (AA VI. 110, Kant 1980. 240)

Kant e szavakhoz fűzve az Ószövetség könyveiből mutat példát erre az eljárásra, de szerinte a nép „értelmes és helyesen gondolkodó tanítói” mindig is így tettek. Lényegi kérdésekben összhangba hozták az általános morális tételekkel akár a görög vagy a római istenek meseszerű történeteit, akár az indusok és a mohamedánok szent könyveit, hiszen „e szent iratok olvasásának s a tartalmuk felől való tudakozódásnak az a végcélja, hogy jobb emberekké legyünk”. Éppen ez jelenti minden írásmagyarázat legfőbb elvét, az írásk történeti oldala ehhez önmagában semmivel sem járul hozzá, így teljesen közömbös, elég a lehetőségét fenntartanunk annak, hogy szerzőik szándéka így is értelmezhető (AA VI. 110–112, Kant 1980. 240–243).

Ezzel szemben az egyházi hit igényli a tanítás tekintélyének eredetét levezető történeti hitelesítést, vagyis a kinyilatkoztatás írástudomány általi igazolását. Az Írás „tudós ismerőinek” értelmezése az egyházi hitet egy bizonyos nép számára tartósan maradandó rendszerré képes alakítani, ami viszont éppen ezért azzal fenyeget, sőt rendre azzal jár, hogy a történeti hit végül pusztán az írástudókban és nézeteikben való hitté lesz (AA VI. 112–114, Kant 1980. 243–246). Holott a vallásnak fokozatosan meg kellene szabadulnia a szent hagyomány „járszalagjától”, a szabályzatoktól és rendeletektől, melyek ideiglenesen az egyházi hit közvetítésével egyesítik az embereket a Jó előmozdítására, s ezzel a maguk idejében jó szolgálatot tettek, de egyre inkább nélkülözhetőkké válnak, sőt végül béklyóvá. Akkor majd mindenki az általános erkölcsi törvénynek engedelmessékedik, amelyet egyben a világ urának az ész által kinyilatkoztatott akarataként tekint (AA VI. 121–122, Kant 1980. 254–255). „Nem [kifejezetten] az a feladat, hogy a történeti hit megszűnjék (hiszen mint vehikulum talán mindig hasznos és szükséges lesz), hanem hogy megszűnhessék, amin csupán a tiszta morális hit belső szilárdságát értjük” (AA VI. 135 j., Kant 1980. 271 j.).

2. A Hegyi beszéd példája

Kant a keresztény vallás forrását, az Újtestamentumot tartja olyannak, amelyben egy tanítóról szóló történet a mindenki számára érthető általános észvallást minden vallási hit feltételévé tette (AA VI. 156–158, Kant 1980. 292–294). Ennek megfelelően az egész értekezést átszövik az újszövetségi idézetek, utalások.

A sok tucat hely mintegy fele a négy evangéliumból való, de a többi irat java részéből is található. E számos példa közül azokon szeretném megmutatni, hogyan tartja magyarázandónak a Szentírás egyes helyeit Kant, amelyeket maga választott a kereszténység alapvető tanításainak összefoglalására.

Az „evangélium tanítóját” az első igazi egyház megalapítójának nevezi, s e méltóságának igazolásául említi meg néhány tanítását, amelyek mint az általában vett vallás tiszta észbeli tanai önmagukat bizonyítják. Minden más tanítása hitelességének, sőt magának a történet elfogadásának alapja is ezekben az eszmékben van szerinte (AA VI. 158–159, Kant 1980. 295). A Kant által e célból kiemelt helyek (elsősorban Máté evangéliumának Hegyi beszédéből) egyik fő tanítása, hogy az embert ne külsőséges polgári vagy egyházi kötelességek teljesítése, hanem „szívének tiszta, morális érzülete tegye Istennek tetszővé”. A gondolatban és a ténylegesen elkövetett igazságtalanság és bűn egyformán számít Isten előtt. A bosszú érzésének türelemmé, az ellenség iránti gyűlöletnek jótékonyossággá kell változnia. Így kell Jézus tanítása szerint teljességgel eleget tenni az ószövetségi törvényeknek, amivel egyúttal arra is példát ad, mondja Kant, amikor egy megörökölt szent Írásnak nem az írástudomány, hanem a tiszta észvallás az értelmezője (AA VI. 159–160, Kant 1980. 295–297; vö. Mt 5,17–48).

A másik fő tanítás megkívánja, hogy a tiszta érzület tettekben is megmutakozzék, ne remélje senki a cselekedetek hiányát a legfőbb törvényadó küldötének szolngatásával és dicséretével helyettesíteni. Ne passzívan, mint égből jövő adományt várjuk a morális jót, hanem kihasználva a Jóra való természetes adottságunkat az ő példájának követése bővítse a vallást a maga belső erejéből – miként jó földben a mag – fokozatosan Isten országává. Mindezeket összefoglalja a kettős parancsolat, melynek láthatóan a Kant által formulázott tiszta morális törvény az „értelmezője”. 1. „kötelességteljesítésednek ne legyen semmilyen más hajtórugója, mint magának a kötelességnek közvetlen becsülése, azaz Istent (minden kötelesség törvényadóját) mindenek felett szeresd”; 2. „szeress mindenkit mint tenmagadat [*liebe einen jeden als dich selbst*], azaz ne önző mozgatókból levezetett, hanem közvetlen jóakarattal segítsd elő mások javát” (AA VI. 160, Kant 1980. 297–298).

Az eljövendő világot illetően is morális magatartásának megfelelő sorsra számíthat az ember, mert különbség tételük az ezt kísérő érzületek szerint azok között, akik kötelességüket jutalomért tették, s akik e kötelességet önmaga kedvéért teljesítették. Az Evangélium tanítója nem azért beszél a túlvilági jutalomról, hogy azt a cselekedetek hajtórugójává, hanem hogy a legnagyobb tisztelt és morális tetszés tárgyává tegye (mint az isteni jószág és bölcsesség összhangját) az ember rendeltetését egészében megítélő ész számára (AA VI. 161–162, Kant 1980. 298–300).

Kant összefoglaló szavai szerint ez a „tökéletes vallás” minden ember eszé számára érthető és meggyőző, és olyan követendő mintakép példáján lett szemléletessé, aki tekintélyének nincs szüksége más, tanultság vagy csodák általi

hitelesítésre, amik nem mindenki számára való dolgok (AA VI. 162–163, Kant 1980. 300). Ezzel szemben az olyan hittételeket, amelyeket az ész nem ismerhet el szükségszerűként, a tudósok oltalmára kell bízni. Mert a keresztény hit egyúttal tudós hit is, a történelemre, az írástudományra és általában a profán tudományosságra is támaszkodik, ami nagyon fontos külső közölhetősége, elterjedése és továbbélése szempontjából (AA VI. 155–156, 163–165, Kant 1980. 291–292, 301–303).

3. Az írásmagyarázat alaptételei

Ez a pont alkalmas lesz áttérni *A fakultások vitája* című műnek a témánkat közelebbről érintő megállapításaira. Ott ugyanis a Szentírás megítélése az egyetem teológiai és filozófiai fakultása közti vitának a keretébe illeszkedik. A biblikus teológus az egyházi hit rendszabályaihoz isteni kinyilatkoztatásként ragaszkodik, a bennük való hitet szükségszerűen a valláshoz tartozónak tekintti. A racionális teológus (filozófus) a tiszta vallási hit tudósa, amely a minden ember eszében meglévő erkölcsi törvényen alapul. Szerinte a vallás nem is más, mint a morál: kötelességeink foglalatosa isteni parancsolatokként fölfogva. Ez egyben az egyetemesség biztosítója is, míg felekezeti elkülönülés fakad abból, ha a vallás lényeges elemének tartják azt, ami csak érzéki vehikulumként szolgál (AA VII. 36–37, 49–50, Kant 1997b. 368–370, 384–385).

Kant a filozófiai fakultás szószólójaként itt is azt az elvet leli meg a Bibliában, amely a bennünk lakozó morális képességet állítja középpontba. Az Írás nem természetfölötti tapasztalatokra vagy rajongó érzelmekre irányul, hanem hogy Krisztus szellemét tegye tulajdon szellemünké az ő tanításával és példájával. Ezáltal „minden ember szívében isteni erővel hat az alapos javulás érdekében, s az embereket egyetlen egyetemes (habár láthatatlan) egyházban egyesíti” (AA VII. 58–59, Kant 1997b. 395–397). A Szentírás hitelességét az igazolja, ahogy a nép moralitására hatott, mégpedig szintén az egyszerű népből való tanítók – „s így (a tudomány dolgában) idióták”,⁴ nem pedig hittudósok – közvetítésével. Isteni voltát nem történeti elbeszélésből vagy szerzőinek ihletettségéből kell levezetni, hanem magából „az Írás kipróbált erejéből, hogy az ember szívében vallást alapítson” (AA VII. 63–64, Kant 1997b. 401–402).

⁴ Háromszor is használja a műben Kant az 'idióta' szót a tanulatlan emberekre. Elsőre még csak sejthetjük a keserű iróniát abból, hogy ők azok, akikre a „kormányzat eszközeiként” működő hivatalnokok közvetlenül hatnak. A második előfordulásakor már világosabb ez, amikor egyes szám első személyben fordul a tudósokhoz egy pillanatra az idióta bőrébe bújva, „aki nem is henege azzal, hogy többnek volna birtokában pusztá józan eszénél” (AA VII. 18, 30, Kant 1997b. 348, 362). A fő szövegben idézett helyen végül egyértelmű, hogyan kell ítélnünk róla mint a Biblia morális tartalmának befogadjáról, illetve közvetítőjéről, amely könyv – a mondat folytatása szerint – „következőleg mintha csak a bármely közönséges emberben benne lakozó észvallás tiszta forrásából fakadt volna”.

Az írásmagyarázat tudományára nézve mindez azt jelenti, hogy az Írás egyes szöveghelyeit szabad úgy értelmezni, hogy az morális-gyakorlati épülésre és ezzel a vallási tanítás valódi céljára szolgál: hogy jobb embereket neveljen. A Szentírás ilyen értelmezése, amely a nép erkölcsi javulására, s így üdvözülésére tekint, egyben autentikus is: Isten azt kívánja, hogy a Bibliában kinyilatkoztatott tanait így értsék. „Az az Isten, aki saját (morális-gyakorlati) eszünkön keresztül szól hozzánk, tévedhetetlen és egyetemlegesen érthető magyarázója saját igéjének” (AA VII. 66–67, Kant 1997b. 403–405). A szöveget alkalomnak kell tekintenünk az erkölcsök nemesítésére, az Írás tanúságtételeit példának, amelyek a gyakorlati elveknek a szent történet eseményeire alkalmazását szemléltetik, hogy a tanok igazságát érzékletesebbé tegyék. De magát a tanítást a prédikációnak „a hallgatóság *szívéből* kell kibontania, természetes morális adottságunkból tudniillik, akár a legtanulatlanabb ember *szívéből* is” (AA VII. 68–69, Kant 1997b. 407).

Kant külön meg is fogalmazza négy pontban az írásmagyarázat ebből adódó alaptételeit és példákkal is szolgál (AA VII. 38–44, Kant 1997b. 372–378). I. alaptételként az Írás szentnek mondott, de az észet meghaladó helyeit vagy tanait „szabad a gyakorlati ész javára magyaráznunk”. A szentháromságtan morális rendeltetésünk felőli értelmezéséhez például vallásfilozófiai művére hivatkozik, ahol úgy magyarázza e hittitkot, hogy az igaz vallási hit nem az önmagában, hanem a mi számunkra mint morális lények számára való Isten hite, aki szent törvényadónk, jóságos kormányzónk és gondviselőnk, illetve igazságos bírónk (lásd AA VI. 139 skk., Kant 1980. 276 skk.).⁵ Ugyancsak a *Valláshoz* irányít a második isteni személy megtestesülését illetően. Annak II. részében fő téma Isten emberi természetet öltött Fia mint az Istennek tetsző, teljes morális tökéletességben megmutatkozó emberiség ideálja (AA VI. 60–62, Kant 1980. 185–186).⁶ Az ő feltámadásának és mennybemenetelének történetével kapcsolatos morális szándék beteljesül azzal az ész által belénk oltott hittel, hogy „Krisztus él még, s hiába valóság volna a hitünk, ha még valaki ily tökéletes ember sem élne tovább (testi) halála után” – nem szükséges vizsgálódásokba bonyolódunk a test feltámadásáról (AA VII. 41, Kant 1997b. 374; AA VI. 128–129 j., Kant 1980. 262–263 j.).

A II. alaptétel szerint a Szentírás azon helyeit, amelyek valamely kinyilatkoztatott tanban való hitet már önmagában üdvözítőnek és a jó cselekedeteknél előbbre valónak mondanak, úgy kell magyarázni, „mintha azok csakis a morális, a lelket az ész által jobbító és fölemelő hitre utalnának” (AA VII. 41–42, Kant 1997b. 375–376). A III. előírja, hogy a közvetlen cselekvésről mindig mint az ember saját erőinek használatából fakadóról kell gondolkodnunk, és ezzel össz-

⁵ Lehetséges inspirációt méríteni a kanti értelmezésből a szentháromságtan jelenkori „reneszánszának” támogatásához is (Firestone 2009. 154 skk., 161–163).

⁶ Stephen R. Palmquist olyannyira szószólója a Kant vallásfilozófiáját megítélő „affirmatív” irányzatnak (programadóknak mondható írása: Palmquist 1989), hogy a tanulmánya címében föltett „Lehetne-e Kant Jézusa Isten?” kérdésre adott válasza egy árnyalt és többoldalú, de határozott „igen!” (Palmquist 2012. 424).

hangban kell értelmezni az Írás azon helyeit, amelyek szenvedőlegesen odaadásról szólnak és valami külső, magasabb, akár szentségként megnyilatkozó hatalomnak tulajdonítják az emberi tetteket. Ehhez a kegyelem fogalmát úgy kell magyaráznunk, hogy világos legyen: nekünk magunknak kell fáradoznunk morális adottságunk kibontakozásán, jóllehet magát az adottságot, mivel eredetét az oknyomozó elméleti ész el nem érheti, Isten által belénk ültetett jóra ösztönző indítéknak, vagyis kegyelemnek gondoljuk (AA VII. 42–43, Kant 1997b. 377).⁷ A IV. alaptétel úgy kapcsolódik ehhez, hogy cselekedeteink elégtelenségét fölismervén az észnek felhatalmazása van föltenni a tökéletlen emberi erők valamilyen természetfölötti kitoldását, hogy ez a remény az Istennek tetsző életvitelhez bátorságot és szilárd érzületet adjon. E morális hit vehikulumaként kell tekinteni, ha az Írás valamilyen különleges kinyilatkoztatásról beszél erre vonatkozóan, mert az isteni segítség mikéntjéről valójában nem tudhatunk semmit (AA VII. 43–44, Kant 1997b. 378).

Az „írásmagyarázat filozófiai alaptételeit” azért is komolyan kell vennünk, mert ezek „berekeszteni hivatottak a vitát” a teológiai és a filozófiai fakultás között (AA VII. 38, Kant 1997b. 372). Mégpedig „törvényes” eszközökkel, ami lényegében azt jelenti, hogy nem holmi megegyezéssel, hanem az ész, azaz közelebről a bíróként fellépő filozófiai kar „jogerős” ítéletével (AA VII. 32–35, Kant 1997b. 364–368). Éppen itt az ideje, hogy végre rátérjünk fő tárgyunkra, magának a filozófusnak a tekintélyére.

III. A FILOZÓFUS TEKINTÉLYE

Az eddigiekben kétféle módon igyekeztem útmutatást találni Kantnál arra, hogyan kellene pozitívan viszonyulni a tekintély fogalmához. Először pusztán a szó előfordulásait keresve láthattuk, hogy az erkölcsi törvényre is használja, így – ismerve morálfilozófiáját – megállapíthatjuk, hogy beszélhetünk szerinte akár feltétlen tekintélyről is. Igaz, bizonyára csakis ebben az egy esetben, ezt mutatja másik vizsgálatunk is. A Szentírás szintén azért bírhat tekintéllyel, mert a tiszta morális vallás kiegészítő eszközeként alkalmas az erkölcsi elvek megjelenítésére, tanítására, terjesztésére.

Az az elgondolásom, hogy ez a hozzáállás a Szentíráshoz mintául szolgálhat ahhoz, hogyan érdemes viszonyulni Kanthoz mint tekintélyhez. Ha őt a minden emberben működő erkölcsi törvény kimutatójaként és pontos megfogalmazójaként tekintjük, filozófiai programját pedig úgy, mint ami elsősorban e törvényt

⁷ Igen figyelemreméltó, hogy Jacqueline Mariña a kegyelemfogalom Kantnál kimutatható változatainak elemzését és védelmezését éppen ennek a helynek az idézésével tartja érdekesnek zárni, majd pedig a lényegében változatlan nézeteit húsz év múltán újabb érvekkel továbbfejlesztő tanulmányát ugyanezzel kezdeni (Mariña 1997. 399–400; Mariña 2017. 303–306).

tartja szem előtt, akkor írásainak „értelmezője” maga a morális törvény, szavait úgy kell magyarázni, mint amelyek annak érvényesülését segítik elő. Erre életműve nagyon is alkalmas, noha természetesen egy esetlegesen létrejött *corpus*, ahogy önkényes a döntés is, ha valaki ezt választja értelmezése vezérfonalául. Az én tiszteletem iránta és az ő tekintélye előttem bizonyosan innen ered.

1. A moralitás mint a kanti rendszer vezérfonala

Hogy egy efféle mintakövetés lehetséges, azt Kant bibliai példáihoz és idézeteihez hasonlóan szeretném megmutatni. Ehhez magam is kiemelem *A tiszta ész kritikájából* azt a „Hegyi beszédet”, ahol a moralitás vezérfonalán vázolja föl a filozófia rendszerérének átfogó tervét, azután pedig további alapvető műveire pillantva igyekszem nagyvonalúan megállapítani, mennyit teljesített a kitűzött feladatból.

A Módszertan Architektonika-fejezetében Kant a *filozófus* ideálját állítja ön-maga és az olvasó elé, egy „tanítót”, aki ugyan nincs sehol, de „törvényhozásának ideája minden emberi észben megtalálható”. Éppen ezért ennek alapján kell előírnia a filozófia szisztematikus egységét, amely a többi tudományt „irányítja és eszközül használja az emberi ész lényegi céljainak előmozdítására”. Az ész legfőbb spekulatív és gyakorlati érdekeinek a *végcél* fogalmában való összekapcsolása alapozza meg a filozófia felépítendő rendszerét. „A végcél nem egyéb, mint az ember egész rendeltetése: a rendeltetésünket vizsgáló filozófia a morál. A morálfilozófia így az ész minden más tevékenységének fölötte áll” (A839–840/B867–868, Kant 2004a. 651–652). A megelőző, Kánon-fejezet szerint a végcél gyakorlati fogalom, amennyiben a tiszta gyakorlati ész céljára, az erkölcsösséggel arányban álló boldogságra vonatkozik, és elméleti, amennyiben e végállapotnak, a legfőbb jónak az elgondolása megkövetel bizonyos előfeltevéseket: Isten létét és a (morális) túlvilágét (A805/B833 skk., Kant 2004a. 627 skk.).

A tisztán gyakorlati kérdésekre majd az erkölcsök metafizikája, a rendszer egyik ága adja meg a kimerítő választ. A tisztán elméleti problémákra pedig a természet metafizikája, vagyis az ész spekulatív használatáé. Ennek általános, az értelem és az ész tárgyakra általában vonatkozó fogalmait és tételeit vizsgáló része volt az első *Kritika* szűkebb témája (A841–846/B869–874, Kant 2004a. 653–656). Negatív eredménye, hogy az ész nem juthat tudáshoz a tapasztalaton túli dolgokról: az említett két hittételről és a szabad akaratról. Pontosan ez a tudatlanság kell másfelől ahhoz, hogy morális igazolásuk lehetséges legyen, különben nem volna jogunk posztulálni őket még a tiszta gyakorlati észet követve sem. Márpedig a tiszta filozófia „egész eszköztára csupán a három említett probléma kedvéért van”, s ezek maguk a végcélról való viselkedésünket érintik, „ezért a bölcs és gondoskodó természet végső szándéka nem irányulhatott másra eszünk megalkotásakor, csakis a *morálisra*” (A800–801/B828–829, Kant 2004a. 625).

Ez a prioritás döntő következményekkel jár episztemikus és morális autoritás viszonyára nézve. Látható ugyanis, hogy a kritika eredményének ebben a vonatkozásban minnek „kellett” lennie. És olvasható is szó szerint, például *A tiszta ész kritikájának* második kiadásához írt Előszóban, hogy a tapasztalat határain túli megismerés lehetetlensége „remek próbakő”. Az egész kritika „ellenpróbája”, hogy biztosítja az erkölcsan helyét a természettan mellett (BXVIII–XX, Kant 2004a. 33–34). Kant világosan és többszörösen kifejti: az észkritika az erkölcsi-ség és a morális hit érdekében korlátozza a tudást. Ezzel az ész nem mond le autonómiájáról, hanem a törvényhozó tiszta gyakorlati ész követelményét hajtja végre (bizonyos igényeiről lemondó) spekulatív észként. Az észkritika a spekulatív filozófus feladata, hogy az ész erkölcsi használatát biztosítsa saját spekulatív „visszahatásai ellen” (BXXV, Kant 2004a. 37). Ahogy Kant *Az erkölcsök metafizikájának alapvetésében* írja a szabadság és természet közti ellentmondásról: a gyakorlati filozófia „a spekulatív észről követeli meg, hogy véget vessen annak a meghasonlásnak, amelybe elméleti kérdésekben önmagával jutott, hogy így a gyakorlati ész nyugton és biztonságban lehessen ama külső támadásoktól, amelyek elvitathatnák tőle a talajt, amelyen építkezni kíván” (AA IV. 456–457, Kant 1998. 72).

Ha Kant további életművére aszerint tekintünk, miként helyezhetők el jelentősebb darabjai a tervezett rendszerben, akkor azt látjuk, hogy a két ág közül szó szerint metafizikája az erkölcsöknek készül majd el 1797-ben. Legalábbis főcíme szerint, két részének pontos megnevezése: a jogtan, illetve az erénytan „metafizikai alapelemei” (*Anfangsgründe*), ám ezek már „párjai” a természettudomány ugyanezen kifejezéssel illetett, 1786-ban kiadott „metafizikai kiinduló elveinek” (AA VI. 205, 375–377, Kant 1991. 297, 487–489; AA IV. 467 skk., Kant 2018). Bár a rendszertervezet ilyesmiről nem szól, a moralitás kiindulópontként kiemelését csak megerősíti, hogy az erkölcsök metafizikája előzetes *Alapvetést* (*Grundlegung*), a gyakorlati ész pedig külön *Kritikát* kívánt. Kant jelentős változtatásokat eszközölt *A tiszta ész kritikájának* 1787-es második kiadásában a hat évvel korábbi elsőhöz képest, de ezek a mű második felét nem érintették. Néhány apró hiba és nyelvi pontatlanság kijavításától eltekintve a rendszer fent idézett leírásán sem módosított semmit két évvel az *Alapvetés* megjelenése után és alig néhány hónappal *A gyakorlati ész kritikájának* befejezése előtt (vö. BVI, Kant 2004a. 15, illetve AA X. 490). Utóbbiban jelenti ki nemcsak azt, hogy a tiszta gyakorlati ész a spekulatív ész feletti primátus illeti meg a három említett eszme vonatkozásában, de azt is, hogy „végső soron minden érdek gyakorlati, s még a spekulatív ész érdeke is feltételes csupán, és egyedül a gyakorlati használatban lehet teljes” (AA V. 121, Kant 2004b. 145–146). Ezért állapíthatja meg a Bevezetésben, hogy a tiszta gyakorlati ész az, ami „a vezérfonalat adja minden használatának kritikájához” (AA V. 15–16, Kant 2004b. 21–22). Ezzel összhangban *Az ítélőerő kritikájában*, melynek témája és funkciója is a két ág, az elméleti és a gyakorlati összekötése, a *célszerűség* adja meg a közvetítő fogalmat természet

és szabadság között. E koncepció elővételezése is megvan az első *Kritika* tervezetében, leginkább a maga helyén, a morálteológián alapuló fizikoteológia ígéreténél a Kánon-fejezetben, de már a Transzcendentális dialektika Függelékében is (A814–816/B842–844, A693–701/B721–729, Kant 2004a. 634–636, 552–557).

2. A Kant-értelmezés morálközpontú „alaptételei”

Egy ilyen kerek kép megrajzolása kétségkívül elvonatkoztat attól a számtalan problémától, amivel Kant e művek írása során szembesült, egyúttal a filozófus gondolati útja iránti történeti érzéketlenségről tanúskodik. Való igaz, tekintélyt kölcsönözhet és kölcsönöz nálam is az, ahogyan Kant küzd ezekkel a nehézségekkel, új és új fogalmak alkotásával próbálkozik, átszab fejezeteket, netán a rendszerén módosít. De persze ettől Kant nem „Szentírás”. Csak az parancsol tekintélyt, hogy mindvégig ugyanolyan pátozzal beszél az erkölsről és dolgozik a morált középpontba állító rendszer elemein a vallástól a teleológián és esztétikán át a fizikáig.

Ezért magában a Kant-művek olvasásában is a moralitás primátusának olyan érvényesítését védelmezem, ahol azok „legfőbb értelmezője” az erkölcsi törvény. Aki az ember morális rendeltetését tette meg a filozófia kiindulópontjának, nem kifogásolhatná, ha róla is azt tartjuk, amit ő maga a szent iratokról: művei „olvasásának s a tartalmuk felől való tudakozódásnak az a végcélja, hogy jobb emberekké legyünk”. Ilyen értelmezésük igazán „autentikus”: az a Kant, „aki saját (morális-gyakorlati) eszünkön keresztül szól hozzánk, tévedhetetlen és egyetemlegesen érthető magyarázója saját [szavainak]”. Írásai magyarázatának e legfőbb elvén kell nyugodnia minden más tanítása hitelességének is. Azok efféle értelmezése – szintén az ő Szentírásról mondott szavaival – „sokszor erőltetettnek látszhatnak, s gyakran valóban az; mégis, valahányszor csak a szöveg elviseli, előnyben kell részesíteni az ilyenfajta interpretációt” az olyannal szemben, amely semmit sem nyújt a moralitás számára.

Kant művei alkalmasak erre, általában véve összhangba hozható bennük a tiszta morál követelménye és az írások gyakorlati szempontból önmagukban teljesen közömbös elméleti oldala. Mégpedig úgy, hogy utóbbi az elengedhetetlen feltételül szolgáló morális cél alá rendelődik, legalábbis mint a „visszahatások” és „külső támadások” elleni „védőbástya” (A849/B877, Kant 2004a. 658). E funkció szolgálatában kell állnia a kanti filozófia „vehikulumának”, tudniillik egész fogalmi hálójának, gondosan megválasztani próbált terminológiájának. Nagyon fontosak mindezek egy szilárd és maradandó rendszer kialakításához, annak külső közölhetősége, elterjedése és továbbélése érdekében – ez is volt velük a szerzőjük szándéka. Ezért a Kant-szövegek „tudós ismerőinek” oltalmára kell bízni ezeket a fogalmi eszközöket. Ugyanakkor az „írastudóknak” nagy a hajlandóságuk az előadás formájához tartozó morálisan indifferens tételeket

elsődlegesnek tartani, a tudósnép egy része pedig a tanítás eredetét levezető történeti hitelesítést igényli. Ez bizony itt is a tudomány – nem pedig a tiszta morál – általi igazolásban való hittel „fenyeget, sőt rendre azzal jár”.

Az erkölcsiségnek ez a feltétlen tekintélyként kiemelése láthatóan a kanti tanok egy részének relativizálását vonja magával abban az értelemben, hogy a „Kant-írásmagyarázat” általam követett alapelve szerint a morálisan közömbös elméletek csak feltételes tekintéllyel bírhatnak. Ebből azonban éppen az következik, hogy ha Kant szavait a Szentírás analógiájára kezelem is, azért még nem „szentírásként”. Az alábbiakban az írásmagyarázat általa felállított alaptételeit (lásd a II.3. szakaszt) megkísérlem a Kant-művekre adaptálni és hozzá hasonlóan legalább nagy ívű példákat adni rájuk. Remélem, érthető lesz, hogy nem „moralizálni” akarok olyan részek értelmezésekor is, amelyeknek az erkölshöz nyilvánvaló módon nincs közük. Semmi egyéb értelemben nem szándékozom a moralitást belevinni ezekbe, mint amit fentebb Kant rendszeralkotó stratégiájának tulajdonítottam.

I. A Kant-művek bármely tanát vagy helyét – különös tekintettel a problematikusnak mondott, különféle értelmezésekre alkalmas adókra – „szabad a gyakorlati ész javára magyaráznunk”, azaz egy olyan rendszer részeként, amelynek vezérfonalát és egyben végső célját az erkölcsfilozófia Kant által megfogalmazott alapelvei adják.

Utóbbira nem térek ki külön, adottnak vehetem Kant etikai művei alapján, még inkább, mint ahogyan ő maga tette, amikor még ezek megírása előtt a tiszta erkölcsi törvények pusztá feltételezésére építve vezette le *A tiszta ész kritikájának* végén a végcél fogalmát és a két hittételt, illetve vázolta föl a filozófiai ismeretek egész rendszerét. E morális célt követő kanti szándéknak a *tényét* demonstráltam az előző szakaszban. További kérdés, *hogyan* gondolom ezt az interpretációban érvényesíteni.

II. A Kant-írások azon helyeit, amelyek valamely valóságot vagy igazságot már önmagában értéknek látszanak tartani, és ezért azokat akár a jó akaratnál is előbbre valónak vélhetnénk, úgy kell magyarázni, „mintha azok csakis a morális, a lelket az ész által jobbító és fölemelő” valóságra és igazságra utalnának, legalább közvetve.

Nem szorul védelemre a kijelentés, hogy a dolgok kettős, magukban valóként, illetve jelenségként való felfogását a morál igényei motiválják, közelebbről az akarat szabadságának elgondolhatóvá tétele (Tengelyi 1988. 53). Kétféle értelemben beszélhetünk a kanti rendszeren belül valóságról, realitásról, és mindkettő mögött meglelhetjük ezt a célzatot. A magukban való dolgokra vonatkozóan már említettük, hogy csakis a tiszta *gyakorlati ész* posztulátumai teremtik meg ezt az értelmet. Másfelől az Alaptételek analitikája, „az igazság logikája” határozza meg a maga bizonyításai révén, hogy milyen feltételek esetén lehet szó a „jelenség létezéséről”, „a dolgoknak (a jelenségben adott) létezéséről”, amivel a kritika egyúttal megvonja a tudásnak azt a bizonyos határát, amelyre

a *moralitásnak* van szüksége a szintén felidézett elgondolás szerint (A131, 160, 178, 186/B170, 199, 220, 229, Kant 2004a. 171, 190, 206, 212).

Pontosan a határmegvonás eszköze az a priori szintetikus ítéletek lehetősége utáni kérdezés. A „lehetőség” fogalma itt döntően fontos. Könnyű és csábító is a priori szintetikus ítéleteket kreálni, amelyek nem tartoznak megfelelni sem a tapasztalatnak, sem egy fogalmi rendnek, és ezért hitegethetnek valamilyen azokon túli vagy kívüli igazság megragadásával, netán a megteremtésével. Éppen az ilyen agyrémek kirekesztésére szolgál a szintetikus ítéletek elmélete: csakis a szemléleti formákra (is) alapozott dedukció által igazoltak kerülhetnek a határon belülre matematikai tételként vagy a határór posztjára az *általában vett tapasztalat lehetőségét* megteremtő alaptételként (lásd például A6, 220–222, 232–233, 736–737/B10, 267–270, 285–286, 764–765, Kant 2004a. 58, 239–241, 252, 581–582). A tapasztalat határán túl a priori szintetikus tételnek egyedül az erkölcsi törvény tudata mondható joggal, „a tiszta ész egyetlen faktuma” (AA V. 31, Kant 2004b. 41).

III. Az ítéletalkotásról, vagyis a gondolkodásról magáról (a legközvetlenebb „cselekvésről”) mindig mint az ember saját erőinek használatából fakadóról kell gondolkodnunk, és ezzel összhangban kell értelmezni azon kanti helyeket, amelyek „szenvedőleges odaadásról” szólni adnak alkalmat, és valami külső vagy belső, magasabb vagy mélyebb hatalomnak látszanak tulajdonítani az emberi gondolatokat.

Az előbb említett megkülönböztetést szolgálja az értelmi és az érzéki képességeink éles elkülönítése. Éppen ezért már eleve ellentmond a kanti intenciónak, ha mégis közös gyökerük után kutakodunk és vélünk fölfedezni Kantnál ehhez vezető nyomokat és jeleket. Sokan ilyesmit találnak a Transzcendentális dedukció első változatában vagy a Sematizmus-fejezetben.⁸ Mindenesetre Kant éppúgy kinyilvánítja a dedukció első, mint majd a második változatában, hogy annak mélyebben fekvő célja a *nem tapasztalati* tárgyak *elgondolhatóságának* biztosítása kategóriák által, melyek így elemei lehetnek úgy az „önkényes és képtelen kitalálásoknak”, mint a tiszta filozófia moralitást szolgáló „eszköztárának” (A95–97, B146–148, 166 j., Kant 2004a. 667–668, 154–156, 168 j.). Ezt a célt viszont csak a két alapjaiban különböző (aktív és passzív) fakultás előfeltevése mellett érheti el a dedukció, amely másfelől éppen a tapasztalat során való összekapcsolásukat vezeti le, végső soron az értelem képessége, vagyis az ítéletalkotás révén. A sematizmus pedig, legyen bár „az emberi lélek mélyén rejtőző művészet” önmagában, az Analitika számára fontos transzcendentális változata a megismerés érdekében szigorú keretek közé szorítja a képzelőerőt – ahogyan azt a „sematizmus” szó köznapi változata helyesen sugallja –, egyszerre szol-

⁸ Nevezetes ebben a tárgyban a nagy hatású Heidegger 2000. Az A-dedukció hármasszintézisének és a sematizmusnak a témáját aknázza ki fenomenológiai belátásai számára Ullmann 2010 is.

gálva ezzel a kategóriák restriktívóját és realizálását (A141–147/B181–187, Kant 2004a. 178–182).⁹ Mindkét fejezet kulcsfontosságú a megismerés azon elméleteéhez, amelynek jól tudjuk, mi a „próbaköve”.

Különösen csábít a „szenvedőleges odaadásról” elmélkedni és ehhez Kantnál is gazdag anyagot találni az esztétika témaköre. Mindazonáltal már azzal, hogy *ízlésítéletekként* teszi analizálhatóvá azt, amit passzív befogadásnak szoktunk tartani, eleve a gondolkodás képességének hatálya alá helyezi a szép élvezetét. Ez szükséges ahhoz, hogy az ízlés egy olyan erkölcsiség közvetítője legyen, amely a minden eszes lényre kiterjedő általánosíthatóság követelményén alapszik. Az esztétikai ítélelőerő a morális érzés iránti fogékonyságot segíti elő az ízlés és az erkölcsileg jó szimbólumaként felfogott szép révén (AA V. 203 j., 293–296, 351 skk., Kant 1997a. 117 j., 218–221, 282 skk.).¹⁰

Szintén valami uralhatatlant látszanak feltárni, ezúttal magában az észben, az antinómiák mindhárom *Kritikában*, de más művekben is (például a *Vallásban*). Valóban alapvető érdekek, igények, szándékok örök szembenállásáról van bennük szó, nem véletlen, hogy Kant ekként állítja eléink őket. De nem azért, hogy önmagunk és eszünk meghasadását, valamint efölötti tehetetlenségünket újra és újra kinyilvánítsa.¹¹ A pontosan megfogalmazott antinómiáknak mindig megadja a feloldását, semmiképpen sem a pusztá vívódásait és olyan problémákat tár eléink, amelyeknek ne adná meg a megoldását útmutatásként. Úgyiszlólván didaktikai célt szolgálnak, „kritikai és doktrinális hasznot”, rászorítván az észet a spekulációját leszűkítő elvek elfogadására, amelytől még akkor sem képes fájdalom nélkül megválni, amikor pedig „megnyílik számára egy annál hatalmasabb gyakorlati használat” terepe (A506/B534, Kant 2004a. 423, AA V. 344–345, Kant 1997a. 275).

⁹ Jellegzetes és meg is érthető, hogy a fenomenológus kutató Kant nehézségeit és kétségeit látja ott, ahol a filozófus amúgy izgalmas kérdéseket egyszerűen félretesz, hogy a célja felé törjön, és „ugyancsak tömör” magyarázataival „a probléma közepébe vág” (Ullmann 2010. 81). A transzcendentális képzelőerőt és az „eredendő időt” az érzékiség és az értelem „ontológiai” szintézise alapjaként (a „két törzs gyökereként”) feltáró Heidegger pedig e célirányos aktus helyett vagy mögött azt látja, hogy Kant maga „nem tudta elmondani”, mit is hozott napfényre elemzéseivel (Heidegger 2000. 141, 247–249).

¹⁰ Papp Zoltán vaskövetkezetességgel mutatja ki, mihez vezetett ez a kanti szándék és annak fő eszköze, az általánosítás („formalizálás”). „Képzelőerő és értelem szubjektív, mondhatni, ízléses összehangolódása, tehát a dolog felett érzett tetszés, az objektív ismeret feltétele [...]. Minden, ami objektíve ismerettárgy, szubjektíve szép”. Az esztéta számára abszurd, hogy a célszerűség esztétikai funkciója emelje „transzcendentális rangra” a megismeréselvet, úgy érzi, ez „a szépség likvidálása”. „Semmi, mert minden” (Papp 2016. 203–204; Papp 2010. 241–242). Mi néki semmi, a transzcendentál- és egyben erkölcsfilozófusnak egy világ: már e földben meglátható morális világ.

¹¹ Akinek nagyrabecsülése nem a rendszerét föllepítő, hanem „inkább a rendszerének alapjait töretlen következetességgel megbontó gondolkodónak” szól, abból az vált ki elismerést, ha Kantot már nem az antinómia föloldására, hanem a „kimondására, sőt *kimunkálására*” törekedni látja (Tengelyi 1988. 146, 134–135). Fichte viszont ugyanezért marasztalja el: úgy látszik, nem volt meggyőződve filozófiai rendszerének helyességéről (Fichte 1981. 121–123).

Erőszakoltnak, sőt erőszakosnak tűnhet ez a szinte fanatikusan a moralitás-ra és a gondolkodás aktivitására fókuszáló szemléletmód. Mintha nem akarna tudomást venni mindarról, amivel a világ, a társadalmi létünk, saját érzéki lényünk, sőt eszünk is szembesít. Igazságtalan lenne egy ilyen ellenvetés, ha nem volna egyenesen értelmetlen. A jó akarása mással sem bajlódik, mint a világgal, a „kultúra bűneivel” (ezzel kezdtük), az érzéki mivoltunkból fakadó vonzásokkal és taszításokkal, nem utolsósorban pedig – a filozófia szintjén: elsősorban – a szenvedélyeket szolgáló eszünkkel. Kant életműve mindegyikkel szembenézve próbál irányt mutatni, mégpedig „tartós és maradandó” rendszerként. Ehhez igyekszem igazodni a jelen alapelvekkel és a követésük propagálásával.¹² Álljon végül itt egy a maga módján az ellenvetésre is reflektáló negyedik pont.

IV. A rendszerbe illesztésre irányuló törekvéseink elégtelenségét fölismervén az észnek felhatalmazása van föltenni – a további kísérletekhez bátorságot és szilárd érzületet adván –, hogy Kant mindvégig meggyőződéssel vallotta rendszerét, soha nem került „kívül” belőle és nem „haladt túl” rajta, ezért a nem kifejezetten odatartozó írásaiban is azt kell keresni, miként lehet őket a morál vehikulumaként tekinteni.

E pontot illetően kissé részletesebben szeretnék bemutatni egy példát. Térjünk vissza *A fakultások vitájához!* A vita az egyetem három „magasabb”, a teológiai, a jogi és az orvosi, valamint az „alsóbb” fakultás, a filozófiai között zajlik. Előbbiek képezik ki azokat a hivatalnokokat, akik közvetlen befolyással vannak a népre, s ezzel visszaélve „törvénytelen” módon folytatják a vitát. Tudósaik úgy okítják ki a papokat, jogászokat, orvosokat, hogy azok kielégíthessék a nép önbecsapásra irányuló igényeit: hogy az ember üdvözülhessen akkor is, ha istentelen életet élt, pert nyerjen akkor is, ha nincs igaza, egészséges és hosszú életű legyen akkor is, ha kénye-kedve szerint visszaélt testi erőivel. A kormányzat pedig szentesíti ezt a törvénytelenséget, szükséglete lévén, hogy a népre hatást gyakoroljon. A filozófiai fakultás mentes ettől, szabadon ítél mindenről, neki az ész érdekéről, vagyis az igazságról kell gondoskodnia. A magasabb fakultások ellenőrzésére szolgál, tanaikat vizsgálatnak vetheti alá, ezért vitába száll velük. Kéretik számára a nyilvános vizsgálódás teljes szabadsága, hogy azt „törvényes”, azaz a már ismertetett módon rendezhesse (AA VII. 17–20, 27–32, Kant 1997b. 347–350, 358–364).

Mármost, Kant a filozófiai fakultás hivatását rendre az „igazság” és „szabadság” szavakhoz kapcsolja. Eközben arról, hogy e fogalmak meghatározott értelmük révén kapnak központi szerepet saját filozófiájában, és hogy egyáltalán végig erre a filozófiára kellene gondolnunk, alig egy-két szó esik, többnyire záró-

¹² Az efféle tekintélykövetés eredményei közül hadd említsek meg kettőt. A III.1. szakasz döntő jelentőségű témáját bontja ki Horváth 2011. Horváth 2020 az erkölcsi és vallási indíttatás elsődlegességét mutatja ki Kant gondolati útjában az első *Kritikát* megelőző másfél évtized során, érintve a most említett témák java részét is.

jelben.¹³ Például hogy szabadon ítélni annyi, mint „az egyáltalában vett gondolkodás elvei szerint” ítélni, vagy hogy az igazság nem más, mint „az egyáltalában vett tudományosságnak lényegi és legelső föltétele”. A filozófiai kar két osztálya közül a második a tiszta észismereteké, melynek része a tiszta filozófia, valamint a természet és az erkölcsök metafizikája is (AA VII. 27–28, Kant 1997b. 359). A kanti etika elvei is csak a háttérben nyilvánulnak meg. A nép becsapása azért törvénytelen, „mert sem a *hajlam*, sem az, amit valaki *magánszándékait* illetően üdvösnek talál, nem alkalmas rá, hogy törvénynek tekintsék” (AA VII. 32, Kant 1997b. 364), tehát nem teljesíti az általánosíthatóság kanti követelményét. És azért a nép becsapása ez, mert annak saját esze nem engedné megfélni kötelességeit hajlamaival és erőfeszítésre késztené, hogy ahhoz tartsa magát, ami a magasabb fakultások tárgyaiban „az ember saját hozzájárulása lehet, s az is kell, hogy legyen: hogy *feddhetetlenül* éljen, *jogtalanul* senkivel ne bánjon, az élvezetekben *mértékletes* legyen” (AA VII. 30–31, Kant 1997b. 362–363). Ezért aztán szinte elszólásként hat, hogy a Biblia minden ember szívében ható és őket egyetemes láthatatlan egyházban egyesítő tanítása „az igazi, a gyakorlati ész *kriticizmusán* fölépült vallási tanítás” (AA VII. 59, Kant 1997b. 396–397).

Kant tehát a vita leírásában csak érinti itt-ott, de nem kifejezetten tárja elénk, hogy az alsóbb fakultás tevékenységén leginkább az ő filozófiája értendő. Ehelyett a filozófiai kar „igénytelenségére” próbál apellálni, mint aminek őt – a teológiainak „szolgálóleányát”, ha tetszik – „a kormányzat szemében gyanú fölött állónak” kellene föltüntetnie. Csak „ne kergessék el, avagy a száját be ne tapasszák”, hisz „csupán szabad akar lenni” és az igazságot kutatni, hogy azt a felsőbb fakultásoknak átnyújthassa, „használgják tetszésük szerint” (AA VII. 28, Kant 1997b. 359). Félő azonban, hogy ezzel Kant olyan tekintélyképzéshez is adta a nevét, amely nem az ő kritikai- és morálfilozófiájából következő, hanem azon „kívüli” vagy „túli” szabadság- és igazságfogalomra hivatkozik. Idéznek is innen nagy előszeretettel egy passzust, amely mindazonáltal apró, szinte ügyetlennek tűnő, ám megint csak a gyakorlati ész javára szóló betoldással indul. A magasabb fakultásoknak az őket ellenőrző filozófiai „épp azért lehet *hasznukra* [*nützlich*], mert az *igazságon* múlik minden [...], míg a *hasznosság* [*Nützlichkeit*], mellyel a magasabb fakultások a kormányzat szolgálatában állva kecsegtetnek, csak másodrendű mozzanat” (uo., az első a saját kiemelésem H. Z.).

Bizony van olyan hasznosság is, de mindenesetre érdek, „tiszta” *morális érdek*,¹⁴ amely elsőrendű mozzanat, még az igazságnak is azt kell szolgálnia. A nevezett szolgálóleánytól is azt várnánk, hogy „*a fáklyát hordozza*” előtte, ne járjon

¹³ Idevehető az az elejtett megjegyzés is, miszerint a „*gyárszerűleg*” kezelendő egyetemnek „autonómiája volna”, együtt a hevenyészett zárójeles definícióval: „mert a tudósok mint tudósok felől csak tudósok ítélnének” (AA VII. 17, Kant 1997b. 347).

¹⁴ Ezzel a fogalommal is gyakran írja le Kant az eszes lény akaratának mozgatórugójaként ható erkölcsi törvényt: AA VI. 448–450, 459–463, Kant 1998. 66–67, 74–76; AA V. 79–81, 119–121, 152, 159, Kant 2004b. 97–99, 143–145, 181, 188.

semmilyen kar „uszályának” nyomában (uo.). Kanttól pedig, hogy ennek megfelelően nyíltan kimondja: filozófiája megalapozza az erkölcsi törvény fennhatóságát az olyan intézmények alapfeladatai esetében is, mint a kormányzat vagy az egyetem.¹⁵ Nem is okoz egészen csalódást, ha tekintjük maguknak a fakultásoknak a jellegzetesen kanti eredeztetését. Valamilyen *a priori* elv mentén történt a felosztás, amely az emberi cselekvések három alapvető mozgatórugójához igazodik: közülük az első minden ember tulajdon örök üdvössége, azután hogy a polgári társadalom tagjaként, végül pedig hogy testi jólétben (sokáig és egészségben) éljen. Kant illően szabadkozik amiatt, hogy úgy véli, a kormányzat bukkanhatott erre az elvre, no persze saját céljának érdekében, „hogy a nép fölött befolyásra tegyen szert”. De már késő, ezt megelőzően elárulja, hogy magának a kormányzatnak a számára is a róla alkotott észeszme szolgál alapul, így az „mégiscsak az észben föllelhető elvhez és a reá alapozott tervhez igazod[ik]” (AA VII. 21, Kant 1997b. 351).

Remélem, nem volt méltatlan ez a példa a Kant-féle Szentírás-értelmezéshez, amennyiben az ő műveit is mindenekelőtt úgy kell elemezni, mint amelyek a morális elvek alkalmazásának gyakorlatára adnak lehetőséget. Egyúttal arra is figyelmeztet, hogy félrevezető lehet a rendszeralkotó eszméit felidéző fenti kép. Mintha csak a Kant-szövegek morális értelmezése magától értetődő lenne minden esetben, és nem járna sok fáradságos, néha reménytelennek tűnő, ámde végül is gyümölcsöző munkával – épp, mint a Szentírásé.

Igazán méltó persze akkor lenne az egész hasonlat, a Szentírás-olvasás mint minta, ha a kanti mű az erkölcsi elvek megfogalmazásának közlésével és elterjesztésével az általa leírt etikai közösség létrejöttét szolgálhatná. Eközben maga a Kant-értelmezés akár arra is kész lehetne, hogy fokozatosan megszabaduljon a fogalmi keret és a terminológia „járszalagjától”, melyek a maguk idejében jó szolgálatot tettek, de egyre inkább nélkülözhetőkké válnak. Nem arról van szó természetesen, hogy a Kant-olvasás megszűnjék, „hiszen mint vehikulum talán mindig hasznos és szükséges lesz”, hanem hogy akár meg is szűnhessék, „amin csupán a tiszta morális hit belső szilárdságát értjük”. Hiszen magát a tanítást az előadásmódnak az olvasók „szfőből” kell kibontania, természetes morális adottságunkból tudniillik”.

¹⁵ Valahogy úgy, ahogyan a *Vallás* első kiadásának Előszavában fölveti, hogy könyve a tisztán filozófiai vallástan tankönyve lehetne a bibliai teológusok egyfajta továbbképzése céljából (AA VI. 10, Kant 1980. 137–138). Palmquist egészen komolyan veszi ezt, ennek szellemében foglalja össze a mű tartalmát a *Vallás* 2009-es angol kiadásának Bevezetésében, és ajánlja maga is erősen megfontolásra a mai – akár filozófus, akár vallásos (nem csak keresztény) – olvasó számára (Palmquist 2009. xxiii, xlvii–xlix).

IRODALOM

- ÉrtSz. *A magyar nyelv értelmező szótára. 1–7.* Szerk. Bárczi Géza – Országh László. Budapest, Akadémiai Kiadó. 1959–1962.
- Fichte, Johann Gottlieb 1981. *Második bevezetés a tudománytanba.* In uő. *Válogatott filozófiai írások.* Vál. Márkus György; ford. Endreffy Zoltán, Kis János. Budapest, Gondolat. 53–127.
- Firestone, Chris L. 2009. *Kant and Theology at the Boundaries of Reason.* Burlington, Ashgate.
- Heidegger, Martin 2000. *Kant és a metafizika problémája.* Ford. Ábrahám Zoltán és Menyecs Csaba. Budapest, Osiris.
- Horváth Zoltán 2011. A kritikai filozófia önreflexiója a tiszta gyakorlati ész primátusának vezérfonalán”. In Blandl Borbála, Gulyás Péter, Marosán Bence (szerk.) „*A margók előadója voltam*”. *Emlékkötet Munkácsy Gyula tiszteletére.* (Világosság könyvek, 5). Budapest, Tudástársadalom Alapítvány. 135–170.
- Horváth Zoltán 2020. *Kant prekritikai fordulata.* Budapest, L’Harmattan.
- Kant, Immanuel 1902–(AA). *Kants Gesammelte Schriften (Akademie-Ausgabe).* Berlin, Walter de Gruyter.
- Kant, Immanuel 1980. *A vallás a pusztá ész határain belül.* In uő. *A vallás a pusztá ész határain belül és más írások.* Ford. Vidrányi Katalin. Budapest, Gondolat. 134–363.
- Kant, Immanuel 1991. *Az erkölcsök metafizikája.* In uő. *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése. A gyakorlati ész kritikája. Az erkölcsök metafizikája.* Ford. Berényi Gábor. Budapest, Gondolat. 293–614.
- Kant, Immanuel 1992. A filozófiában újabban meghonosodott előkelő hangnemről. Ford. Nyizsnyánszki Ferenc. *Gond.* 1/2. 160–172.
- Kant, Immanuel 1997a. *Az ítélőerő kritikája.* Ford. Papp Zoltán. Szeged, Ictus.
- Kant, Immanuel 1997b. *Történefilozófiai írások.* Ford. Mesterházi Miklós, Vidrányi Katalin. Szeged, Ictus.
- Kant, Immanuel 1998. *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése.* Ford. Berényi Gábor, Tengelyi László. Budapest, Raabe Klett.
- Kant, Immanuel 2004a. *A tiszta ész kritikája.* Ford. Kis János. Budapest, Atlantisz.
- Kant, Immanuel 2004b. *A gyakorlati ész kritikája.* Ford. Papp Zoltán. Budapest, Osiris.
- Kant, Immanuel 2018. *A természettudomány metafizikai kiinduló elvei.* Ford. Blandl Borbála. Budapest, Áron Kiadó.
- Mariña, Jacqueline 1997. Kant on Grace: A Reply to His Critics. *Religious Studies.* 33. Cambridge, Cambridge University Press. 379–400. DOI: 10.1017/S0034412597004046
- Mariña, Jacqueline 2017. Kant’s Robust Theory of Grace. In *CON-TEXTOS KANTIANOS. International Journal of Philosophy.* No. 6. 302–320. DOI: 10.5281/zenodo.1095833
- Palmquist, Stephen 1989. Immanuel Kant: A Christian Philosopher? *Faith and Philosophy: Journal of the Society of Christian Philosophers.* Vol. 6. 65–75. DOI: 10.5840/faithphil1989619
- Palmquist, Stephen R. 2009. Introduction. In *Religion within the Bounds of Bare Reason.* Trans. Werner S. Pluhar. Indianapolis, Hackett Publishing Company.
- Palmquist, Stephen R. 2012. Could Kant’s Jesus Be God? *International Philosophical Quarterly.* 52/4. 421–437. DOI: 10.5840/ippq201252443
- Papp Zoltán 2010. *Elidőzni a szépnél. Kant esztétikájáról.* Budapest, Atlantisz.
- Papp Zoltán 2016. Áthangolódás. Az esztétikai tapasztalat morális jelentőségéről. In Táncoz Péter – Varga Rita (szerk.) „... *amennyiben szellemi lények vagyunk*”: *Tanulmányok Immanuel Kant aktualitásáról.* Budapest, L’Harmattan. 197–214.
- Szily Kálmán 1902–1908. *A magyar nyelvújítás szótára: A kedveltebb képzők és képzésmódok jegyzékével.* Budapest, Hornyánszky.
- Tengelyi László 1988. *Kant.* Budapest, Kossuth.
- Ullmann Tamás 2010. *A láthatatlan forma. Sematizmus és intencionalitás.* Budapest, L’Harmattan.