

„Csakis emberi álláspontról”

A kétféle észhasználat aszimmetriája Kantnál

DOI: <https://doi.org/10.70510/mfsz.19743>

Bár Kant igyekezett párhuzamot vonni az elméleti és a gyakorlati ész között, tanulmányomban egy különbségükre mutatok rá. Az elméleti észhasználat ideális esetben az emberi állásponthoz kötődik, ezzel szemben a gyakorlati ész alaptörvénye nem emberi álláspontról fogalmazódik meg, és nem veszi figyelembe az emberi természet sajátosságait. Míg a megismerés törvényei emberspecifikusak, az erkölcsi törvény legalábbis tartalmi szempontból nincs tekintettel arra, hogy emberi lényekhez szól. Nagyban különbözik a két észhasználat dialektikájának forrása is. Az elméleti ész akkor válik dialektikussá, ha figyelmen kívül hagyja a megismerésnek az emberi természetből fakadó korlátait, a gyakorlati ész dialektikája viszont abból fakad, hogy a legfőbb jó erkölcsi szempontból jelentős fogalma tartalmazza a boldogság olyan fogalmát, amelyben az ember érzéki természete is tükröződik.

A két észhasználat különbsége jól értelmezhető egy Henry E. Allisontól kölcsönzött fogalompár segítségével. Azt fogom állítani, hogy jóllehet Kant a *megismerés* antropocentrikus modelljével dolgozott, *etikai* tanításának *magja* azzal a teocentrikus modellel analóg, amelyet elméleti filozófiájában elutasított. Azért csak a magja, mert míg az elméleti ész dialektikájának tárgyalásakor Kant ragaszkodott az antropocentrikus modellhez, a gyakorlati ész dialektikájával szembe-sülve nem tartott ki a teocentrikus modell mellett. A második *Kritika* legfőbb jóra vonatkozó fejtegetéseiben és a hasonló szöveghelyeken Kant etikai gondolkodásának az a jellegzetessége nyilvánul meg, hogy jóllehet teocentrikus, az emberi álláspontnak is megfelelő jelentőséget próbál tulajdonítani.¹

¹ Meggyőződésem szerint a legfőbb jó fogalmának bevezetésével a kanti etika elsősorban nem a két észhasználat egységének helyreállítása érdekében tér vissza az antropocentrizmushoz, hanem azért, mert egy következetesen teocentrikus etikáról nemcsak azt kellene mondani, hogy nem emberközpontú, hanem azt is, hogy egyenesen embertelen. Bár Kant szimpatizál a teocentrikus, észközpontú etikával (ez volna „az etika a pusztá ész határain belül”), elég józan ahhoz, hogy az ember érzéki valóját is számításba vegye.

I. AZ ELMÉLETI ÉSZ ÉS A MEGISMERÉS TÖRVÉNYEI

Kezdjük egy fogalommeghatározással! A megismerés teocentrikus modellje szerint „az emberi megismerés a megismerés azon standardjának való megfelelés vagy meg nem felelés terminusaival elemezhető és értékelhető, amelyre elméletileg egy »abszolút« vagy »végtelen intellektus« képes. Ez utóbbin olyan intellektust értek, amelyet nem korlátoznak az emberi intellektus korlátai, és amely ennek következtében úgy ismeri a tárgyakat, ahogyan azok »önmagukban vannak«.” (Allison 1983. 19.) A teocentrikus modell nem állítja, hogy az ember képes volna úgy ismerni a dolgokat, ahogy Isten ismeri őket, még csak Isten létét sem feltételezi. „A lényege csak annyi, hogy a dolgoknak a feltételezett »isteni szempontból látható képe« tölti be annak a standardnak a szerepét, amelynek segítségével az emberi megismerés »objektivitása« elemezhető.” (Uo.) A Kant előtti filozófia a megismerés teocentrikus modelljével dolgozott. Ez azt jelenti, hogy – a modell erősebb változatában – az emberi megismerést a megismerőnek az isteni ideákból való egyfajta részesedéseként fogta fel, vagy – az ismeretek megszerzésének önállóbb útját feltételező gyengébb változat szerint – legalábbis ahhoz az eszményhez mérte, amelyet a végesség korlátaitól mentes, abszolút intellektus feltételezett megismerésmódja és ismeretei testesítenek meg. Ennek szellemében mondta például Spinoza: „Az ész természetéhez tartozik, hogy a dolgokat az örökkévalóság szemszögéből (*sub specie aeternitatis*) fogja fel.” (Spinoza 1997. 144.)²

Kant kopernikuszi fordulata a teocentrikus modell elvetését is jelentette. Mivel tudásunk valamennyi lehetséges tárgya az emberi megismerőképességhez igazodik (vö. Kant 2004. 32 [B XVI]), a rájuk vonatkozó tudás *emberi* tudás, amelyet értelmetlen volna Isten ismereteihez hasonlítani vagy az isteni megismerés mércéjével mérni. Az ő megismerésmódját és ismereteit ugyanis a hagyományos istenfogalom alapján egészen másnak kell gondolnunk, mint az emberit. A kettő különbsége már azzal áthidalhatatlanná válik, hogy Isten eredendő vagy intellektuális szemlélete (Kant 2004. 102 [B72]) lényegileg különbözik a mi empirikus szemléletünkétől, amelyhez pedig megismerésünk elválaszthatatlanul kötődik, mivel „szemléletek nélkül tudásunknak nincs tárgya, és így tökéletesen üres.” (Kant 2004. 113–114 [B 87]) Nemcsak úgy nem ismerhetjük a dolgokat, ahogy önmagukban vannak, hanem úgy sem, ahogyan esetleges más típusú megismerők számára megjelennek, amennyiben az érzéki szemlélet nem játszik szerepet a megismerésükben, vagy érzéki szemléletüknek másféle tiszta formái vannak, mint a miénknak.

Kant – Allison találó megfogalmazása szerint – a megismerés teocentrikus modelljét antropocentrikus modellel váltotta fel. E fordulat lényege annak el-

² Hasonló szemléletmódot tükröz a Kant által is idézett Malebranche-mondat: „*mi mindent Istenben szemlélünk*”. (Kant 2003. 553 [AA II. 410].)

utasítása, hogy az emberi megismerésnek a dolgokról való olyan tudás legyen a célja vagy normája (netán a forrása), amelyre egy az *érzékliség* által nem korlátozott intellektus képes.³ Az antropocentrikus modell azt a felfogást fejezi ki, hogy megismerésünk az emberi természetben megalapozott törvényeket követ. E modell szerint egyáltalán nem kudarc, hanem egyenesen eszmény, hogy a dolgokat olyannak lássuk, amilyennek a mi álláspontunkról láthatók, és éppen az okoz problémát, ha mást is tudni akarunk róluk, mint ami arról a pontról látszik, ahol állunk. Mindezt úgy is mondhatjuk, hogy be vagyunk zárva saját episztemikus világunk barlangjába (Altrichter 1994. 50), ahonnan még a filozófus sem tud kilépni, hogy a dolgokat az érzékliségtől függetlenül vehesse szemügyre. Ám ezt a barlangot nem szabad börtönnek tekintenünk, inkább episztemikus biztonságot nyújtó otthonunknak. Kant antropocentrikus modelljének a lényege az érzékliség és az általa konstituált végesség *episztemikus értékének* az elismerése.

Az érzékliség megkerülhetetlen episztemikus szerepéből adódó emberi álláspont ugyanis nemcsak a tudás korlátozását eredményezi, hanem egy világot is feltár számunkra. Igaz, csak számunkra! Amikor Kant kijelenti, hogy „csakis az ember szemszögéből beszélhetünk térről” (Kant 2004. 82 [B 42]),⁴ akkor szemléletünk sajátos természetének csak egyik *közvetlen* következményét említi. Vannak áttételesebb következmények is, hiszen az elméleti észhasználatot, sőt kognitív képességünk *természetét* is döntően meghatározza, hogy az érzékliséget is magában foglaló sajátos emberi megismerőapparat részé.

Először is Kant egy olyan *értellemmel* számol, amelyik együttműködik az érzékliséggel, és ez az együttműködés határozza meg a fogalmait és az alaptételeit, és ha Istennek nincsen érzéklisége, akkor az értelmének is egészen másnyennek kell lennie, mint a mi értelmünknek. Hiszen például az emberi értelem kategóriák révén teremt szintetikus egységet a számára adott szemléleti sokféleségben, de ezekre a kategóriákra egy másfajta értelemnek nincs szüksége. Bizonyára még csak nem is ismeri őket, és így a nekik alávetett tárgyak világa, amelyben mi találjuk magunkat, és e világ tárgyai – köztük mi magunk is, amennyiben szubsztanciális, oksági viszonyokban álló, térbeli és időbeli dolgok vagyunk – Isten számára bizonyára nem is léteznek. Kant filozófiájának egyik szándékolatlan implikációja, hogy Isten éppúgy be van zárva saját episztemikus világába, mint mi a magunkéba. Ha a nézőpontoknak van jelentősége a megismerésben, vagyis

³ Még ha módunkban állna is, akkor sem lenne értelme ismereteinket más típusú megismerők ismereteivel összevetni, mert egy számunkra utánnozhatatlan megismerés (amelyet még elgondolni is alig-alig tudunk) nem lehet a mi megismerésünk normája vagy eszménye.

⁴ A „csakis az ember szemszögéből” fordulatot értelmezhetjük olyan tágan, hogy Kant egy feltételezésével (Kant 2004. 102 [B 72]) összhangban más potenciális véges lényeknek is térbeli szemléletet tulajdoníthassunk. Talán vannak más lények is, amelyek szempontjából térről beszélhetünk. Ebben az esetben – legalábbis ennyiben – ők is emberi állásponton állnak. Ilyen lények létezése esetén is igaz marad azonban, amit B 42 alapján állíthatunk, tehát hogy a tér nem a magában való dolgok tulajdonsága, és hogy Isten feltételezett megismerésmódja miatt számára nem létezik tér, és nem léteznek térben kiterjedt dolgok sem.

ha mi nem ismerhetjük úgy a tárgyakat, ahogy önmagukban vannak, akkor Isten, aki éppen így ismeri (Kant 1983. AA XXIX/1.2. 833), nem ismerheti őket úgy, ahogy számunkra vannak. Ha a mi világunkat a nézőpontunk konstituálja, akkor a mi világunkat csak az ismerheti, aki képes a mi nézőpontunkat elfoglalni.⁵ A nézőpont-metaforát feloldva: csak az ismerheti a világot úgy, ahogy mi ismerjük, és csak annak léteznek azok a tárgyak, amelyek számunkra léteznek, akinek az értelme ugyanazokkal a kategóriákkal dolgozik, mint a miénk. Ám mivel Isten intellektuális szemléletéhez bizonyára nem diszkurzív értelem társul, hanem intuitív (vö. Kant 1996–1997. 345 [AA V. 406]), ő nemhogy nem a mi kategóriáink, de minden bizonnyal egyáltalán nem is fogalmak útján ismeri a „tárgyait”.⁶ Nem tudjuk, hogy milyen tudása van, de nincs okunk feltételezni, hogy érzékiség híján ismerné az érzéki világot, vagy minket magunkat, *amennyiben* annak részei vagyunk. Isten nem „két világ polgára” (vö. Kravitz 2022. 329), sőt, az egyik világra, amelyben mi létezzünk, rálátása se lehet. Még egyszer: ha a fizikai tárgyak világa nem egy „*an sich*”, hanem egy „*für uns*”, egy számunkra, emberek számára való világ, akkor csak azok számára létezhet, akik közénk tartoznak. Analitikus igazság ugyanis, hogy emberi álláspontra csak emberek helyezkedhetnek. A megismerés antropocentrikus modelljében a dolgok, amennyiben megismerjük őket, és így annyiban is, amennyiben a vágyóképeségünk tárgyai lehetnek, csak emberi álláspontról léteznek. Mindennek kellemetlen implikációi vannak nemcsak Kant azon törekvésére nézve, hogy a célok birodalmában közös platformra helyezzen bennünket Istennel, hanem a „mit szabad remélnem” kérdés szempontjából is.⁷

A megismerés antropocentrikus modelljének nemcsak az értelemre nézve vannak jelentős következményei, de a szűkebb értelemben vett *észre* nézve is. Az emberi ész Kant szerint dialektikussá válik, ha elszakad az emberi álláspontról, ha szem elől téveszti, hogy a megszerezhető tudás végső határa az ember esetében egybeesik a lehetséges tapasztalat határaival. Tudásunk határait az vonja meg, és az elméleti ész lehetőségeit az határolja be, hogy nemcsak a tényleges, hanem még a *lehetséges* tapasztalat is az érzékiséghez kötődik. Kant komoly árat is hajlandó volt fizetni azért, hogy elméleti filozófiájában kitarthasson az antropocentrikus modell mellett. A klasszikus metafizika olyan fontos tárgyait kellett átengednie a hitnek, mint a lélek, Isten vagy a szabadság. Inkább elfogadta,

⁵ Ha a nézőpontoknak nincs jelentősége a megismerésben, ha Isten mindentudása azt jelenti, hogy ismeretei függetlenek az isteni nézőponttól, akkor a mi emberi nézőponthoz kötöttségünk ismereteink *tökéletlenségét* is jelenti, és akkor természetes és elvárható a részünkről, hogy mi is nézőpontfüggetlen, abszolút ismeretekre törekedjünk. Ez a törekvés azonban az episztemológiai antropocentrizmus elvetéséhez és a teocentrizmus rehabilitálásához vezetne.

⁶ Mivel a „kategóriák valamely tárgynak egyáltalán mint tárgyaknak a fogalmai” (Kant 2004. 142 [B 128]), kategóriák híján az isteni megismerésnek csak más értelemben lehetnek tárgyai, mint nekünk.

⁷ A bekezdéshez lásd: Tölley 2017. 90–95.

hogy ezekről nem lehet tudásunk, mint hogy feladta volna azt a meggyőződését, hogy a tudásunk feltételezi a szemléletnek azt a fajtáját, amely az ember sajátja.⁸

Az eddigieket összegezve elmondható, hogy a megismerésünket meghatározó emberi nézőpont az ember *érzéki* természetében van megalapozva. Az antropocentrikus episztemológia abban különbözik a teocentrikustól, hogy nem próbál felülemelkedni az emberi nézőpontra, hanem programszerűen megelégszik azzal, amit ez a nézőpont látnia enged. Ez egyrészt azt jelenti, hogy nem hazudja azt, hogy mást is lát, mint amit láthat, másrészt, hogy ami lát, azt nem értékeli le egy elképzelt tökéletesebb tudáshoz mérve.

II. A GYAKORLATI ÉSZ ÉS AZ ERKÖLCSI TÖRVÉNY

Ennek fényében kifejezetten meglepő, hogy a kanti etika milyen mértékben eltávolodik attól, ami az etikában *mutatis mutandis* emberi álláspontnak volna nevezhető. Kant morálfilozófiájának az a specifikuma, hogy amennyire csak lehet, elvonatkoztat az embernek mint morális szubjektumnak attól az aspektusától, amelyik analóg azzal, amiről a megismerés elméletében az emberi állásponttól való beszéddel adhatunk számot, vagyis a lehető legjobban elvonatkoztat attól, hogy a cselekvőt cselekvésében sajátos természete is meghatározza. Egy morálfilozófia akkor követne a megismerés antropocentrikus modelljével párhuzamba állítható modellt, akkor volna antropocentrikus, ha központi hely jutna benne az emberi természetnek, különösen az ember *érzéki* természetének. A kanti etika központi részében, az erkölcsi törvény elméletében azonban az érzékiségnek semmi szerep nem jut. Az erkölcsök kanti metafizikája az embert alapvetően *eszes lényként* veszi számításba.

Szimptomatikus például, hogy amikor *Az erkölcsök metafizikájának alapvetésében* Kant hozzálát, hogy bevezesse a kategorikus imperatívusz második formuláját, kijelenti: „az ember és *egyáltalában véve minden eszes lény* önmagában való célként létezik” (Kant 1998b. 47 [AA IV. 428]; a kiemelést megváltoztattam). Ezt a megfogalmazást tovább radikalizálja, amikor egy oldallal később az imperatívusz „alapját” már az ember említése nélkül adja meg: „*az eszes természet* önmagában való célként létezik” (Kant 1998b. 48 [AA IV. 429]; a kiemelést megváltoztattam).⁹ Ilyen előkészületek után érthető, hogy a kategorikus imperatív-

⁸ Ezen a ponton Kant tulajdonképpen csak következetes volt, ellenállt a kísértésnek, hogy az antropocentrizmust korlátozva a teocentrizmusnak is teret nyisson, ami legalább azoknak a tárgyakkal a tisztán intellektuális megismerést lehetővé tette volna, amelyek fogalmuk szerint nem érzékiek.

⁹ Egy oldallal később pedig az „emberiségnek és egyáltalában véve az eszes természetnek mint önmagában való célnak” az elvéről esik szó (Kant 1998b. 49 [AA IV. 430]; a kiemelést megváltoztattam).

vusznak abban a változatában,¹⁰ amelyet az „emberiség mint önmagában való cél formulája” rögzít, az „emberiség” fogalma nem a teljes emberre, hanem csak egy aspektusára utal, pusztán „az ember intelligibilis vagy noumenális oldalára” (Horn–Mieth–Scarano 2007. 247). Az úgynevezett „emberiségben” éppúgy nincs semmi *speciálisan* emberi, ahogy az az ész, amelyről az „eszes lény” kifejezésben szó van, sem speciálisan emberi ész, hanem olyan ész, amely közös bennünk és más potenciális lényekben.¹¹ Amilyen mértékben megkülönböztet minket a pusztán érzéki létezőktől az, amit Kant az etikájában úgy ragad meg, hogy „eszes lények” vagyunk, ugyanolyan mértékben helyez minket egy kategóriába Istennel. Ez a tény viszont elvágja az utat, hogy antropocentrikus episztemológiája mellé Kant egy antropocentrikus etikát dolgozzon ki, egy olyan etikát, amely az emberi létmód sajátosságait is figyelembe veszi (vö. pl. Kant 1998b. 35 [AA IV. 408] és 37 [AA IV. 411–412]).

A moralitás teocentrikus modelljének nagyon erős változatát tulajdonítanak Kantnak, ha azt hangsúlyoznánk, hogy az isteni észnek *ugyanaz* a törvénye, mint amit hozzá hasonló eszes lényként nekünk követnünk kell, tehát hogy a törvény, amelyet az ő esze hoz, ugyanaz, mint amit az ész faktuma révén az ész hozzánk intézett és bennünk elhangzó szavaként ismerünk. Ennek az interpretációnak is volna létjogosultsága, hiszen míg a törvényt, amelyet a természetnek szabunk, Kant a sajátos emberi megismerőképességek természetéből eredezteti, addig a morális törvényt egyáltalán nem a *sajátos emberi természetből* származtatja, hanem (jóllehet ez a lépés nem válik nála explicitté) az ész mint olyan, tehát az ember sajátos alkotatótól független ész természetéből.

Nem kell azonban ennyire messze menni, hogy az elméleti és a gyakorlati észhasználat összehasonlításához termékeny szempontot nyerjünk. Annak belátásához, hogy Kant a moralitás teocentrikus modelljével dolgozott, elég felismerni, hogy szerinte az emberi cselekvés morális szempontból egy olyan „standardnak való megfelelés vagy meg nem felelés terminusaiban elemezhető és értékelhető” (Allison 1983. 19), amelyet Isten természeténél fogva eleve teljesít. Elég felismerni, hogy míg Kant szerint a véges eszes lény ismereteit értelmetlen volna „a dolgoknak a feltételezett »isteni szempontból látható képével«” (uo.) összevetni, moralitása ugyanazzal a standarddal jellemezhető, mint a végtelen eszes lényé.¹² Az a tény, hogy az ember moralitásának normája és mércéje Isten

¹⁰ „Cselekedj úgy, hogy az emberiséget mind saját személyedben, mind mindenki másában mindenkor egyúttal célként is kezeld, sohase pusztá eszközként” (Kant 1998b. 48 [AA IV. 429]).

¹¹ Az úgynevezett „eszes lény” esze ebben a tekintetben különbözik akár a szűkebb, akár a tágabb értelemben vett elméleti észtól, hiszen azok a megismerés területén egy emberi állásponthez kötődnek, és sajátosan emberi megismerést tesznek lehetővé, mivel, még ha nem is mindenestül függenek az érzékiségtől, adekvát használatuk közvetetten vagy közvetlenül az érzékiséggel függ össze.

¹² Ahogy az episztemológiai teocentrizmus nem azt jelenti, hogy egy tételt azért kell igaznak tartanuk, mert Isten igaznak tartja, úgy az *etikai* teocentrizmus sem jelenti, hogy az erköl-

feltételezett cselekvésmódja, nagyon világosan fejeződik ki ott, ahol Kant arról beszél, hogy „az embernél mint eszes lénynél előfeltételezhetünk ugyan *tiszta* akaratot, de mint szükségletek és érzéki motivációk által afficiált lénynél nem előfeltételezhetünk nála *szent* akaratot” (Kant 1998a. 44 [AA V. 32]). Ellenben Istent, az „ön maga számára legteljesebb mértékben elégséges intelligenciát” megilleti a „szentség fogalma” (uo.). A teocentrizmus szempontjából Kantnak az az állítása a döntő, hogy az „akaratnak ez a szentsége [...] gyakorlati eszme, amelynek szükségképpen *ősképiül* kell szolgálnia úgy, hogy a véges eszes lények számára nem lehetséges más, mint a végtelenbe tartva közelíteni feléje” (Kant 1998a. 45 [AA V. 32]).

Azok a szöveghelyek, amelyek Kant morális tanításának a magját fejtik ki (például *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése* és *A gyakorlati ész kritikája Analitika*-fejezete), gyakorlatilag éppúgy nem tekintik az embert „két világ polgárának”, mint Istent, és ennek megfelelően kevés tulajdonképpen mondanivalójuk van az emberről, amennyiben valami más is, mint az esze. Ez a kevés egyrészt a törvény iránti tisztelet *a priori* megismerhető érzésével függ össze (azzal, hogy az erkölcsi törvényt úgy éljük meg, mint ami „letöri” a hajlamokat, és „porba sújtja” az önhittséget (Kant 1998a. 90 és 91 [AA V. 73 és 74]), másrészt a törvény és az imperatívusz megkülönböztetésével. Kant kifejti, hogy mivel az ember akarata nem szent, tehát nem követi eleve az erkölcsi törvényt, esetében a törvényre jellemző szükségszerűség gyakorlati szükségszerűséggé, kelléssé (*Sollen*) válik. Az embernek parancsolni kell, sőt készítenie-kényszeríteni kell őt a törvény követésére (Kant 1998a. 44 [AA V. 32]). Ellenszegülő érzéki természetéből azonban csak a „kell” következik, de semmi nem következik belőle, ami hozzájárulna a „*mit* kell tennem” kérdés megválaszolásához. A kategorikus imperatívusz tartalmilag semmiben nem tér el a morális törvénytől, amely azoknak az eszes lényeknek is szól – ha vannak ilyenek –, akiknek nincs, vagy másmilyen érzékisége van, mint nekünk. A minden eszes lényre egyaránt érvényes törvény a sajátos emberi érzékiség és a neki megfelelő sajátos emberi világ semmilyen vonására (például az ember boldogságvágyára és boldogságának empirikus feltételeire) nem lehet tekintettel (már csak azért sem, mert az eszes lények között lehetnek olyanok is, amelyek számára a mi érzéki világunk nem is létezik), és ilyen értelemben formálisnak kell lennie.

csi törvény *azért* kötelező számukra, mert Isten követi, vagy mert előírja nekünk. Csak annyit jelent, hogy moralitásunk annál tökéletesebb, mennél inkább hasonlít a cselekvésünk Isten feltételezett cselekvésmódjára, mert a feltételezés szerint Isten mindig az erkölcsi törvény szerint jár el. Így Kant etikai teocentrizmusa és az emberi autonómiáról szóló tanítása összefér egymással, hiszen az erkölcsi törvényt nem Isten írja elő nekünk, hanem *az ész* írja elő minden eszes lénynek, sőt, minden eszes lénynek (így nekünk is) a *saját esze* írja elő. Legyen bár mégoly teocentrikus a kanti etika, nem megy olyan messzire, mint a vallás, hiszen „minden vallásnak az a lényege, hogy Istent minden kötelességünk vonatkozásában általánosan tisztelendő törvényadónak tekintjük” (Kant 1980. 233 [AA VI. 103]).

Van egy harmadik pont is, ahol Kant morálfilozófiája az ember érzéki természetére is reflektál, tehát a teljes embert – és nemcsak „a személyünkben lakozó emberiséget” (Kant 1998b. 48 [AA IV. 430]) – veszi számításba. Kant feltételezi, hogy a moralitás méltóvá tesz a boldogságra, jóllehet szerinte a boldogság az ember érzéki természetétől is függ. A boldogságra való méltóság merészen optimista fogalma és a boldogság szerényebb reménye azért figyelemreméltó témánk szempontjából, mert általuk némi súlyt kap az ember-mivoltnak az etika teocentrikus modelljében egyébként jelentéktelen aspektusa, tehát az érzéki természetünk. Ugyan a cselekedetek erkölcsi minősége kizárólag a törvényre hivatkozva, tehát az „eszes lények” mint olyanok isteni nézőpontjából ítéltető meg – a boldogságra való méltóság fogalmával a tettek minősítése mégiscsak egy új szempontra válik nyitottá. A teocentrikus etika szerinti jó vonatkozásba kerül azzal, ami az etika egy másik lehetséges modellje szerint, vagyis emberi nézőpontból volna értékes.¹³

¹³ A boldogságra való méltóság fogalma (legalábbis az elvárás és a remény szintjén) egyfajta párhuzamot állít fel két egészen különböző érték, a moralitás és a boldogság között. Ez a párhuzam azonban egészen addig, míg az egyik oldalon az a moralitás áll, amelyet az *érzékeségről mit sem tudó és* törvényének a törvény kedvéért való teljesítése definiál, nem tudja számottevő erővel összekapcsolni az ember két aspektusát, és egyáltalán nem tud olyan rangot adni az etikában a boldogság antropocentrikus értékének, amelyet legtöbbünk intuíciója szerint birtokolnia kellene, nem tudja a boldogságot *erkölcsi* szempontból jelentőssé tenni.

A boldogságra való méltóság fogalmát tehát semmiképp nem szabad túlértékelnünk. Bár interpretálhatjuk úgy, mint ami kapcsolatot sejtet Kant teocentrikus etikája és egy attól alapvetően különböző, antropocentrizmusra élén a boldogságot kitüntetett értéként kezelő lehetséges etika között, nem szabad szem elől téveszteni, hogy Kant etikájának *alapszövegeiben* az antropocentrikus modell egyáltalán nem érvényesül. Etikájának a kézikönyveket uraló kanonikus értelmezés szerint legfontosabb részei kizárólag a teocentrikus modellt követik, olyannyira, hogy amit ez az etika *minden megszorítás nélkül* jóként fogad el, az az ember számára csak akkor volna valóban minden megszorítás nélkül jónak tekinthető, ha „a személyében lakozó emberiségre” redukálnánk őt, tehát amennyiben semmi más nem volna, csak eszes lény. Kant hajlamos erre a redukción. Gondoljunk csak a híres szöveghelyre, ahol miután kijelenti, hogy a jó akaraton kívül „semmi sem gondolható el [...], amit minden megszorítás nélkül jónak tarthatnánk”, kifejti, hogy mindaz, amit általában jónak tartunk, például a boldogság, jó akarat nélkül nem jó, mivel valami erkölcsileg rossz is származhat belőle. Sőt, még ha semmi rossz nem következne is belőle, egy „eszes és pártatlan” megfigyelőből akkor is nemtetszést kell kiváltania, ha azt látja, „hogy valakinek, akin a tiszta és jó akarat egyetlen vonását sem lehet felfedezni, szakadatlanul jól megy a sora” (Kant 1998b. [AA IV. 393]). Mindez akár egy kiegyensúlyozott etikai alapállás megnyilvánulása is lehetne, ha Kant az egyensúlyhoz szükséges másik oldalt is képviselné. De etikájának hermeneutikai kulcspozícióban álló szöveghelyei még csak fel sem vetik azt a kérdést (és a boldogságra való méltóság fogalmát leszámítva még csak nem is utalnak rá), hogy vajon tetszést vált-e ki egy pártatlan szemlélőben, hogy valakinek, akin a tiszta és jó akarat számos vonását fel lehet fedezni, szakadatlanul rosszul megy a sora. Sőt, e szövegek olykor azt sugallják, hogy *erkölcsileg* teljesen közömbös, hogy mi történik abban a szférában, ahol jól vagy rosszul mehet a sorunk (vö. Kant 1998b. 22 [AA IV. 394]). Kant etikájának központi tanítása azt implikálja, hogy *erkölcsileg* közömbös, hogy boldogok vagyunk-e. Mindazoknak azonban, akikben nemtetszést vált ki, ha a jó akarat nem jár együtt a boldogsággal, okuk van úgy gondolni, hogy a jó akarat *nem* minden megszorítás nélkül jó. Kétféle megszorítás is tetsző. Vagy társuljon hozzá boldogság is, vagy olyan lényről legyen szó, aki nem két világ polgára, ne pedig olyanról, aki érzéki öröme és szenvedésre képes.

Az embert a maga teljességében figyelembe vevő három felsorolt mozzanat sem változtat viszont azon, hogy a Kanti etika *alapjában véve* teocentrikus. Hadd emlékeztessék rá, hogy az etikai teocentrizmus általam használt fogalma azt jelenti, hogy az emberi tetteket (illetve akaratot és maximákat) erkölcsi szempontból Isten feltételezett cselekvésmódjához (illetve akaratához és az általa követett maximákhoz) mérjük, és az számít jónak, ami megfelel annak, ami az „ön maga számára legteljesebb mértékben elégséges intelligencia” esetében feltehető. Egy etikai antropocentrizmus ezzel szemben azt tekintené erkölcsi szempontból jónak, ami az érzéki természettel is bíró, létében és érdekeiben elválaszthatatlanul az érzéki világgal összefonódott ember szempontjából jó – és a boldogság kétségkívül ilyesmi. Az episztemológiai teocentrizmust emblematikusan kifejező spinozai aforizmát átfogalmazva azt mondhatjuk, hogy az *etikai* teocentrizmus az az álláspont, amely szerint az ész természetéhez tartozik, hogy a *jót* az örökkévalóság szemszögéből fogja fel. Ezzel szemben az etikai antropocentrizmus a jó mibenlétét a véges, érzéki ember szemszögéből határozza meg.

III. ÖSSZEGZÉS ÉS KITEKINTÉS

Tanulmányom fő tézise az volt, hogy Kant az elméleti észhasználatról antropocentrikus modellben adott számot, úgy mutatta be a megismerésünket, mint ami nem „az örökkévalóság szempontjából”, hanem az érzékiség által meghatározott emberi álláspontból alkot képet a tárgyairól. A gyakorlati észhasználatról ugyanakkor teocentrikus modellben gondolkodott, hiszen a moralitás normájának egy olyan akaratot tekintett, amelyik független az érzékiségtől, illetve a sajátos emberi természettől. A cselekedetek erkölcsi helyességét egy olyan akaratra való tekintettel definiálta, amelyet csak a törvény képzele határoz meg, és arra a tényre, hogy az emberi akarat más meghatározás alatt is áll (tehát hogy nem szent), azzal reagált, hogy az erkölcsi törvényt az ember számára imperatívusként fogalmazta meg, nem pedig azzal, hogy a törvény tartalmát a sajátos emberi természetet is figyelembe véve módosította volna.

Ez persze csak a kanti etika olyan központi fejezeteiben van így, mint *A tiszta gyakorlati ész analitikája*. A második *Kritika* második részében, a *Dialektikában* minden egy csapásra megváltozik. Felbukkannak egy antropocentrikus etika szempontjai. Mintha Kant itt próbálná érvényesíteni egy teljesebb emberkép azon elemeit, amelyek az *Analitika* etikai tanítását szétfeszítették volna. Míg az elméleti ész dialektikája abból fakadt, hogy a megismerő elszakad az emberi állásponttól, és az *érzékiségtől független* ismeretekre próbál szert tenni, a gyakorlati ész dialektikája akkor lép fel, ha az erkölcsi törvényt az *érzékiségre való tekintettel* akarjuk értelmezni. Vagy, ahogy egy helyen Kant fogalmaz, ha a gyakorlati ész az erkölcsi törvényt az ember egy „természeti tulajdonságára vonatkoztatja” (Kant 1980. 134 [AA VI. 7]). Akármennyire különbözzék is azonban a két észhasználat

dialektikájának eredete – tehát hogy a sajátosan emberitől való elszakadás, vagy éppen annak érvényesítése a felelős érte –, az elméleti és a gyakorlati ész aszimmetriája legélesebben mégis abban nyilvánul meg, hogy Kant az elméleti észhasználat dialektikájával szembesülve is *kíartott* a megismerés antropocentrikus modellje mellett, és semmit nem fogadott el tudásként, ami emberi nézőpontból nem látható, a gyakorlati észhasználat dialektikája ellenben arra készítette, hogy az etikáját uraló teocentrikus modellt részben *feladva* az etika antropocentrikus modelljének is megpróbáljon érvényt szerezni, tehát olyasmit is *értéknek* fogadjon el, ami csak emberi nézőpontból látható, és ezáltal – ha és amennyiben a *Dialektika* megfontolásai nem választhatók el az *Analitika* tanításaitól – antropocentrizmussal puhítsa fel teocentrikus etikáját. Kant etikai antropocentrizmusának kiindulópontja az a józan erkölcsi intuíciót érvényesítő feltételezés, hogy a legfőbb jónak két „specifikusan *különböző*” (Kant 1998a. 135 [AA V. 112]) eleme van, vagyis hogy nemcsak az erkölcsi törvényt a törvény kedvéért követő akarát jó, hanem a boldogság is (Kant 1998a. 132–133 [AA V. 110] vö. Kant 1998b. 22 [AA IV. 393]). Az azonban már egy másik tanulmány tárgya volna, hogy a kanti etika teocentrizmusa ötvözhető-e, és ha igen, miképpen ötvözhető egy a boldogságot erkölcsi szempontból is nagyra értékelő etikai antropocentrizmussal.

IRODALOM

- Allison, Henry E 1983. *Kant's Transcendental Idealism. An Interpretation and Defense*. New Haven – London, Yale University Press.
- Altrichter Ferenc 1994. Fogalom és szemlélet. In Háty János (szerk.): *Lehetséges-e egyáltalán? Márkus Györgynek – tanítványai*. Budapest, Atlantisz. 17–50.
- Horn, Christoph – Corinna Mieth – Nico Scarano 2007. *Kommentar zu Immanuel Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- Kant, Immanuel 1980. A vallás a pusztta ész határain belül. Ford. Vidrányi Katalin. In Kant: *A vallás a pusztta ész határain belül és más írások*. Budapest, Gondolat. 129–349.
- Kant, Immanuel 1983. Metaphysik Mrongovius. AA. XXIX/1.2. 743–940.
- Kant, Immanuel 1996–1997. *Az ítélőerő kritikája*. Ford. Papp Zoltán. Szeged, Ictus.
- Kant, Immanuel 1998a. *A gyakorlati ész kritikája*. Ford. Papp Zoltán. [H. n.], Ictus.
- Kant, Immanuel 1998b. *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése*. Ford. Berényi Gábor – Tenge-lyi László. Budapest, Raabe Klett.
- Kant, Immanuel 2003. Az érzékelhető és az értelemmel fölfogható világ formájáról és elveiről. Ford. Tengel-lyi László. In Kant: *Prekritikai írások*. Budapest, Osiris – Gond-Cura Alapítvány. 521–565.
- Kant, Immanuel 2004. *A tiszta ész kritikája*. Ford. Kis János. Atlantisz, Budapest.
- Kravitz, Amit 2022. Revelation's Entrenchment in Pure Reason in Fichte's *Versuch einer Kritik aller Offenbarung*. In *Kant-Studien* 113/2. 299–329. <https://doi.org/10.1515/kant-2022-2013>
- Spinoza, Benedictus de 1997. *Etika*. (ford. Szemere Samu – Boros Gábor) Budapest, Osiris.
- Tolley, Clinton 2017. The Relation between Ontology and Logic in Kant. In Dina Emundts – Sally Sedgwick (szerk.): *Internationales Jahrbuch des Deutschen Idealismus 12. Logik*. Berlin – Boston, de Gruyter. 75–98. <https://doi.org/10.1515/9783110521047-004>