

Sólyom Flóra

## A gyökeres rossztól egy morális antropológia felé

### Bevezetés

*Az emberi természetben lakozó gyökeres rosszról* című tanulmány Kant egyik legkésőbbi műve, 1791-ben jelent meg. Két évvel később újra kiadásra került, mint *A Vallás a pusztá és határain belül* első könyve. Kant szándéka szerint egymáshoz részben kapcsolódó tanulmányosorozatot jelentetett volna meg, de a cenzúra a második tanulmány kiadását már nem engedélyezte. Úgy sikerült kijátszania a hatóságokat, hogy ezeket a tanulmányokat könyvként jelentette meg és nem folyóiratban.<sup>1</sup>

A mű ellentmondásos mivoltát jól jelzi, hogy míg a cenzúra a hivatalos egyházi tanokkal ellentétesnek tartotta a művet és ezért próbálta tiltani, addig a kritikai tanok követőinek egy része azért utasította el, mert az ortodoxiának való behódolásként értelmezte. Goethe például azt írja a műről, hogy a kritikai tant „bemocskolta a gyökeres rossz szégyenletes gondolatával, csak mert rá szerette volna bírni a keresztényeket is, hogy talárja szegélyét megcsókolják.”<sup>2</sup>

A dolgozatom alapjául szolgáló szöveg *Az emberi természetben lakozó gyökeres rosszról* című tanulmány, az ebben lévő ellentmondásokat fogom feltárni, és egy új értelmezési lehetőséget bemutatni, ahol ezek az ellentmondások értelmet nyernek. A műben található ellentmondásokat két nagy csoportra oszthatjuk fel.

1.) Egyrészt ebben a tanulmányban sok helyen mond ellent Kant azoknak az eredményeknek, melyek a kritikai morálfilozófiai művek közös belátásai. *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése*, *A gyakorlati ész kritikája* és *Az erkölcsök metafizikája* alapján van egy bevett képünk a kanti etikáról, itt ennek a képnek szögesen ellentmondó kijelentéseket találhatunk. Ezek közül a szakirodalomban legtöbbet vitatott kérdés, hogy autonómia, törvény és szabadság e három műben felvázolt kapcsolata alapján, hogyan lehetséges szabadon rosszat választani. E mellett a probléma mellett azonban nem szentelnek elegendő figyelmet a további ellentmondásoknak, pedig ezek elemzése ezt a kérdést is új megvilágításba helyezi.

Az egyik ilyen ellentmondás, mely elemzésem tárgyát képezi, az az, hogy az általában vett *jó akarat* összefér a szív romlottságával. Hogyan lehetséges, hogy a *jó akarat*,<sup>3</sup> amely az egyetlen megszorítás nélküli jó dolog a világban, és amely magában foglalja a

1 II. Frigyes halála után változik meg Poroszország valláspolitikája jelentős mértékben. Szűkítik a szabad vallásgyakorlás jogát, és külön cenzor bírálja el a vallás témakörében megjelenő nyomtatványokat. A könyvek és a folyóiratcikkek elbírálása azonban két külön testület kezében van, így lehetséges, hogy könyvként megjelentetheti azt Kant, amit folyóiratban nem tudott. Cassierer 2001, 404-405. o.

2 Goethe levele Herderhez 1793. június 7-éről idézi: Cassierer 2001, 416. o.

3 Lásd: *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése*, 22-24. o., Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, AA IV. 393. o.

kötelességteljesítés elvét, összefér a kötelességellenes maximák felvételével? A következő ellentmondás a cselekedet és maximája viszonyának összezavarodása, tehát az, hogy a jó maxima összeférni látszik amorális vagy pusztán legális cselekedetekkel, a rossz maxima pedig morálisan értékes cselekedetekkel.

2.) Az ellentmondások másik nagy csoportja esetében, amellyel foglalkozni fogunk, először *Az emberi természetben lakozó gyökeres rosszról* szövegében merül fel az ellentmondás mindkét eleme. Egyrészt Kant itt két egymásnak ellentmondó elméletet vázol a rossz emberi karakterről, a *gyökeres rossz* tanát és a *rossz szív fokozatait*. Másrészt itt találkozhatunk a velünk született, de szabadon választott karakter paradox elméletével is. Ha ezeket az elméleteket a nagy morálfilozófiai művek fényében olvassuk, ha az előforduló fogalmakat morálmetafizikai jelentésükben vesszük, akkor nemcsak egymásnak mondanak majd ellent, de teljesen értelmezhetlenekké is válnak. Egy ilyen értelmezés alapján az ember megjavulása képtelenségé válik.

Az elemzés során először Kant cselekvés-elméletét fogom rekonstruálni, különös tekintettel a maximák jelentőségére az erkölcsi cselekvés véghezvitelében és annak megítélésében. Hiszen a kanti morálfilozófiában egy cselekedet értékéről, jó vagy rossz mivoltáról csak a cselekedet maximáinak elemzésével lehet ítéletet mondani. Ezután felvázolom, hogy hogyan terjed ki a maximák elmélete a *Vallás a pusztta ész határain belül* című műben az egyes cselekedetek megítéléséről a cselekvő morális megítélésére is. E kiterjesztés eredményeként értelmezhetjük a *gyökeres rossz* tanát és az „emberi szív gonoszsága három fokozatának” leírását, melyek elemzése során a fent említett ellentmondások értelmezésére fogunk koncentrálni.

Dolgozatomban elsősorban arra a kérdésre keresem a választ, hogy lehetséges-e egy olyan értelmezési keret, amelybe egyaránt beilleszthető a Kant által tételezett gyökeres rossz, valamint az ezzel ellentétesnek látszó teória a rossz szív fokozatairól, amely különös szerephez jut az erkölcsi megjavulás terén. Ezt az értelmezési keretet akkor tekinthetjük sikeresnek, ha miközben megmagyarázza a rossz emberi karakterről szóló kétféle elméletet, arra is lehetőséget ad, hogy a nagy morálfilozófiai művekkel összhangban értelmezhesük őket. Munkámban a fontosabb Kant-interpretációk mentén kerül kidolgozásra a két elmélet viszonya, valamint az összebékítésük kapcsán fellépő problémák.

## I.

### I.1. A rossz cselekedet megítélése

Ahhoz, hogy megértsük, minek alapján tekinti Kant a cselekedetet jónak vagy rossznak, legelőször az erkölcsi döntés mechanizmusáról vázolt elméletét kell feltárnunk. Ez

a döntés a vágyóképeségben megy végbe, melynek működését elsősorban *Az erkölcsök metafizikája* alapján tudjuk rekonstruálni. Majd szemügyre vesszük, hogyan terjeszti ki Kant ezt az elméletet az *érzületre* (*Gesinnung*), így az egyes cselekedetek megítéléséről a személy megítélésére. Ez fog elvezetni minket a *gyökeres rossz* (*radicale Böse*) tanához.

A maxima az akarás szubjektív elve,<sup>4</sup> az a szubjektív alaptétel, amelynek alapján egy cselekedet mellett, vagy ellene határozzuk el magunkat. Ez azért fontos számunkra, mert az egyetlen dolog Kantnál, amely egy cselekedet erkölcsi megítélésében számít, az a cselekedet maximája.<sup>5</sup>

Az embert mint érzékileg afficiált lényt érzékisége mindig arra készíti, hogy a hajlamaihoz szabja cselekedeteit, tehát hogy saját örömet (*Lust*) maximalizálja; azonban vágyóképesége úgy működik, hogy az érzelmi hajlamok által fellépő készítés nem szükségszerűen motiválja cselekedetekre.<sup>6</sup> Az érzékiség általi meghatározás ellenében feltétlen igény támad az emberrel szemben arra, hogy kötelességét kövesse<sup>7</sup> és a kategorikus imperatívusz alapján cselekedjen.

Ezt a mechanizmust mutatja be Kant *Az erkölcsök metafizikája*<sup>8</sup> című művében a *vágyóképeség* (*Begehrungsvermögen*) elemzésével.<sup>9</sup> Akaratunk (*Wille*) két különálló komponensből tevődik össze, az *önkényből* (*Willkür*) és az *akaratból* (*Wille* szűk értelemben). Ezt a megkülönböztetést Kant arra használja, hogy külön jellemezze az akarat egyébként egységes képességének törvényhozó és végrehajtó funkcióját. A *Wille* szűk értelemben véve megegyezik a gyakorlati ésszel, tehát ez a morális törvény helye. Az *önkény* (*Willkür*) ezzel szemben a maximák képessége, amely az akarat spontaneitásával jellemezhető, azaz a cselekvés választásának valódi helye.

Az embernek két alapvető választási lehetősége van abban, hogy milyen maximát fogad az *önkényébe*. Az egyik az, hogy maximáját a *Wille*-hez igazítja és a törvény szerint cselekszik, a másik pedig az, hogy a hajlamokhoz igazodik, tehát az ész közreműködésével<sup>10</sup> ugyan, de az *öröm és örömtelenség* (*Lust, Unlust*) érzéséhez igazítja a cselekedetet.<sup>11</sup> Fontos hangsúlyoznunk ezzel kapcsolatban, hogy az embert csak olyan mozgatórugó de-

4 *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése*, 27. o. és 43. o.

5 *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése*, 26. o.

6 Ezt, a szabadság negatív fogalmát biztosította Kant *A tiszta ész kritikájában*

7 Ezt fejt ki *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése* és *A gyakorlati ész kritikája* megadva a szabadság pozitív fogalmát.

8 *Az erkölcsök metafizikája*, 303.o. „A vágyóképeség az a képesség, hogy képzeink révén e képzetek tárgyainak okaivá legyünk,” vö.: 305. o., 320. o.

9 Allison 1990, 130-136. o.

10 Lásd már *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése*, 47. o. is.

11 Felmerül az akarat képességének efféle megosztásával kapcsolatban, hogy megmagyarázható-e benne az akarat autonómiája, mely *Az erkölcsök metafizikájának alapvetésének* és *A gyakorlati ész kritikájának* egyik legfontosabb vívmánya. Hiszen hol van az öntörvényhozás, ha két külön képesség van, az egyik törvényhozó, a másik pedig vagy igazodik az általa meghozott törvényhez, vagy nem. Ennek a dolgozatnak a keretei között nincs lehetőségem a kérdés tárgyalására.

terminálhatja cselekvésre, amelyet maximájába fogad,<sup>12</sup> tehát ha a hajlamok határozzák meg a cselekedetet, akkor is szükség van az *akarat* (*Willkür*) spontaneitására.<sup>13</sup>

A cselekedet mindig valamilyen célra irányul, de nem mindig a cél határozza meg az akaratot, hiszen az *akarat* (a *Wille* tág értelemben) képes saját maga meghatározásának alapja lenni, ebben az esetben tehát az akarat határozza meg a célt. Így minden maximához hozzá tudunk rendelni egy célt. Azokhoz a maximákhoz, melyeket hajlamaink határoznak meg, a célok széles skálája járul, mégis össze tudjuk őket foglalni egy néven: ez az ember saját boldogsága. A boldogságra való törekvés meglétét szükségszerűnek tételezzük minden emberben.<sup>14</sup> Ha viszont az adott maximában foglalt szükségszerűség miatt választjuk az adott célt, tehát a *törvény*hez igazítjuk a cselekedetet, akkor a cél is szükségszerű lesz (de nem válik a választás meghatározó alapjává).<sup>15</sup>

A cselekedet akkor jó, ha a maxima, amelynek alapján az megvalósul, a morális törvényhez igazodik, azaz összhang van *Wille* és *Willkür* között. Ezzel szemben akkor rossz, ha a morális *törvény* helyett az érzéki ösztönzőket helyezük előtérbe, engedve, hogy azok határozzák meg *önkényünk*et. Ez a kritérium nem elégséges számunkra ahhoz, hogy meg tudjunk ítélni egy a szemünk előtt lezajló, vagy akár általunk elkövetett cselekedetet, mert a tapasztalat alapján nem ismerhetjük meg annak maximáját. Kant egyik példája ennek szemléltetésére<sup>16</sup> a kereskedőé, aki nem csapja be tapasztalatlan ügyfelét. Nyilvánvaló, hogy cselekedete így összhangban van a *törvénnyel*, ám nem tudhatjuk, hogy valóban a *törvény* volt-e a maximája, a *törvény* kedvéért ment-e végbe a cselekedet. Lehetett az oka a kereskedő üzleti okossága is, hogy megbízhatónak ismerjék és így nagyobb forgalomra tehessen szert. Ez legalitás és moralitás különbsége Kantnál, mely a későbbiekben még komoly szerepet játszik dolgozatomban. Morális értéke csak azoknak a cselekedeteknek van, melyek nem csak törvényszerűen, hanem a törvény kedvéért mennek végbe.

## I.2. A rossz személy megítélése

Lássuk, Kant hogyan terjeszti ki elméletét a személy rossz voltára. Ezt a lépést csak a *Vallás a pusztá ész határain belül*ben teszi meg rendszeres formában, méghozzá az *érzület* (*Gesinnung*, morális karakter) fogalmának bevezetésével. Erre azért van szük-

<sup>12</sup> *A vallás a pusztá ész határain belül*.150. o.

<sup>13</sup> A szakirodalomban erre Allison nyomán mint *Incorporation thesis*-re hivatkoznak. Allison 1990, 39-40. o.

<sup>14</sup> *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése*, 40. o. *A gyakorlati ész kritikája*, 28., 33. o. Ez mégsem határoz meg szükségszerű célokat, hisz mindenki másban látja a saját boldogságát.

<sup>15</sup> Korsgaard 1996b, 110. o.

<sup>16</sup> *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése*, 24. o.

sége, hogy egységet vigyen a cselekvő morális életébe,<sup>17</sup> azaz hogy az egyes cselekedeteket ne mint teljesen különálló és így tulajdonképpen véletlenszerű megnyilvánulásokat tekinthesse.

A *Gesinnung* alatt Kant a cselekvő tartós morális karakterét érti, amely a maximák elfogadásának végső szubjektív alapja, s maga is maxima. Az, hogy egy végső alapot gondolunk a maximák elfogadásához, a maximák hierarchikus rendjét feltételezi, amelyben az aktuális gyakorlati szituációban megnyilvánuló maxima a *Gesinnung* (érzet) alá rendelődik.<sup>18</sup> Egy eredendő döntéssel választ az ember érzületet, amely aztán minden további maxima felvételét meghatározza. Ez a szabadság minden további használatában, minden cselekedetben megnyilvánul, már az ember legifjabb korától kezdve, tehát velünk születettnek gondoljuk, mindemellett pedig saját tettünknek.

A velünk született, de mégis általunk választott maxima elmélete paradoxnak tűnik. Nyilvánvaló, hogy Kantnak azért van erre a tételre szüksége, hogy az emberen morális karaktere, választásának alapja számonkérhető legyen. Egyrészt erősen kérdéses, hogy ha az eredeti döntés egy öntudatlan aktus, akkor hogyan lehetünk felelősek érte, másrészt azt a komoly problémát veti föl, hogy szigorúan véve egyetlen döntésre redukálódik a szabadság, hiszen ez az egy döntés az összes többi döntésünket meghatározza.<sup>19</sup>

Már utaltunk rá, az embernek az *önkényébe* foglalt maximái kiválasztásánál alapvetően kétféle lehetősége van: az egyik, hogy az érzékiség ösztönzőihez, a másik pedig, hogy a *törvényhez* igazítja azokat. Most azt fogjuk megvizsgálni, hogyan érvényesül ez a gondolatmenet a *Gesinnung* (érzet) esetében (hiszen, mint említettük, a *Gesinnung* maga is maxima). Ezzel elérkeztünk a kanti filozófia egyik legvitatottabb részéhez, a *gyökeres rossz* tanához. Láttuk, hogy a modellben két ösztönző szerepel, mindkettő megjelenik az *érzetben*, mindkettő kiirthatatlan az emberből, mind a *törvény* mint motiváció, mind pedig az érzékiség az emberi természet alapvető része. Így a jó és rossz érzület különbsége nem tartalmi, hanem formai differencia:

Annak oka tehát, hogy az ember jó-e vagy rossz, nem a maximájába felvett mozgatók különbségében [...] keresendő, hanem az *alárendelésben* [...]: hogy a *kettő közül melyiket teszi a másik feltételévé*.<sup>20</sup>

Röviden összefoglalva, az emberben két fajta mozgatórugó található: a gyakorlati ész és az önszeretet elve. Bár mindkettő megvan mindenkiben, összeütközésbe kerülnek egymással, nem határozhatják meg egyszerre az akaratot. Ezért valamelyiket a másik feltételévé tesszük, alárendeljük a másinak.

17 Allison 2001, 608. o.

18 Caswell 2006, 193-194. o.

19 Allison 1990, 139. o.

20 *A vallás a pusztán ész határain belül*, 166. o.

Ugyanúgy, mint az egyes cselekedeteket meghatározó maximák esetében, a *Gesinnung* is csak akkor jó, ha a *törvény*hez igazodik és ezt teszi saját boldogsága követésének feltételévé: ez a *jó akarat*.<sup>21</sup> Ezzel szemben ha önszeretetünket a *törvény* követésének feltételévé tesszük, az minden rossz forrása. Lehet, hogy cselekedeteink így is törvényszerűek lesznek, de nem megbízható gyakorisággal.<sup>22</sup>

Ezzel meghatároztuk, hogy mi a kétféle lehetséges érzület különbsége. A kanti elmélet azonban többet is állít annál, mint hogy e két érzület valamelyike jellemez minket. Még hozzá azt, hogy az egyik diszpozíció érvényes mindenre, nevezetesen az, amely szerint az ember rossz. Eszerint az emberben veleszületett<sup>23</sup> hajlandóság van arra, hogy vágyait preferálja a törvénnyel szemben, a hajlamainak ítélje azt a törvényhozó szerepet, amelyet a gyakorlati észnek kellene.<sup>24</sup> Kant éppen ebben látja a gyökeres rosszat.

Azzal, hogy ez a rossz gyökeres (*radical*), nem a rossz valamilyen speciális fajtájára utal, inkább arra, hogy ez a megfordítás minden rossz gyökere, alapja (minden maxima alapját rontja meg).<sup>25</sup> Ezt a korábbi alapján már könnyen beláthatjuk, hiszen az erendő megfordítás az *érzület*ben megy végbe, amely minden további maxima felvételét, így az összes cselekedetet is meghatározza.

A gyökeres rossz esetében hajlamaink határozzák meg *önkény*ünket, bár nem maguk a hajlamok rosszak. Nem képesek arra, hogy hozzájárulásunk nélkül határozzák meg az *önkényt*, szabad választásunkkal engedjük, hogy az érzékiség határozza meg azt. Ez a bukás perverz és megmagyarázhatatlan.<sup>26</sup>

Miért feltételezi Kant a rosszra való hajlandóságot minden emberben? Erről komoly vita folyik a kurrens szakirodalomban. A vita alapja az, hogy Kant erre vonatkozó megjegyzései ellentmondásosak. Hol a rossz tapasztalatának elterjedtségét, mindennapiságát hozza fel érvként,<sup>27</sup> hol pedig az antropológiához irányít bennünket.<sup>28</sup> Másutt azt állítja, az *a priori* bizonyítást már elvégzte az előző szakaszban,<sup>29</sup> holott nem világos, mire utal vissza.

21 Muchnik 2006.

22 *A vallás a puszta ész határain belül*.

23 Abban a problémás értelemben tekintjük veleszületettnek, amelyet már a *Gesinnung* kapcsán általánosságban láthatunk, velünk született, de egyben önhibánkból magunkra vont. *A vallás a puszta ész határain belül*, 161. o.

24 Wood 2000.

25 "Dieses Böse ist radical, weil es den Grund aller Maximen verdirbt [...]" Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft, AA VI. 37. o.

26 Korsgaard 1996a, 25-26.o.

27 *A vallás a puszta ész határain belül*, 161. o.

28 "...s ezt igazolja az antropológiai vizsgálódás..." *A vallás a puszta ész határain belül*, 152. o. A szövegben a mindennapi tapasztalat elterjedtségére történő hivatkozás, és az antropológiai két külön érvként merül fel, de valójában, amit az antropológia módszertanáról tudunk, az éppen az, hogy Kant a mindennapi tapasztalatot tekinti az antropológia vizsgálatok alapjának.

29 *A vallás a puszta ész határain belül*, 169. o.

Henry E. Allison arra tesz kísérletet, hogy pótolja a hiányzó dedukciót,<sup>30</sup> ezzel pedig amellet áll ki, hogy a tételnek *a priori* bizonyítása kell legyen. Érvelése abból indul ki, hogy olyan véges, érzékileg afficiált lények vagyunk, akiket nem jellemezhet a jóra való hajlandóság. A jóra való hajlandóság azt jelentené, hogy mindig a *törvény* az elsődleges maximánk, egyfajta spontán preferencia a *törvény* személytelen követelményei iránt.<sup>31</sup> Az érvelés következő lépéseként Kant rigorizmusára mutat rá, amely szerint nincs morálisan indifferens cselekedet: minden cselekedet vagy jó, vagy rossz. Ebből az következik, hogy Kant szerint a rosszra való hajlandóság jellemez minket. Mivel annak lehetetlensége, hogy a jóra való hajlandóság jellemezzen minket, nem logikai, így Allison úgy véli, ez egy *szintetikus a priori* ítélet. Érvelésével az a legnagyobb gond – amint Allen Wood, Allison egyik kritikusa is megjegyzi –,<sup>32</sup> hogy úgy tűnik, végességünk triviális következményévé teszi a rosszra való hajlandóságot. Márpedig Kant határozottan szakít ezzel az elképzeléssel,<sup>33</sup> hiszen ebben az esetben az embernek nem lenne felróható a rossz.

Allison ezt válaszában<sup>34</sup> úgy próbálja kivédeni, hogy arra a bennünk lévő pozitív késztetésre hivatkozik, hogy boldogságunkat preferáljuk, és ezzel a pozitív késztetéssel magyarázza meg, miért nem csak a szentség hiányáról van szó. Úgy vélem, ezzel csak átfogalmazza a gyökeres rossz univerzalitása bizonyításának kérdését. Kant már *Az erkölcsök metafizikájában* is feltételezte, hogy a boldogság minden embernek szükség-szerű célja, de nem tudunk-e elképzelni egy olyan véges, érzékiséggel rendelkező eszes lényt, aki spontán módon az eszének tulajdonítja az elsőbbséget? Hiszen mi is elismerjük, hogy az észnek, a törvénynek racionális elsőbbsége van. Így a kérdés megváltozik, abban a formában kerül elénk, hogy vajon mire alapozza azt Kant, hogy késztetés van bennünk az önszeretet elvét törvényhozói rangra emelni? Empirikus generalizációról van-e szó – ez esetben számot kellene adnunk arról, hogy mire alapozzuk az általános-ságát –, vagy valami egészen másról? Ugyanannak a kérdésnek egy másik megfogalmazásához jutottunk vissza.

Wood<sup>35</sup> leírja, hogy milyen bizonyítást tartana ehelyett elfogadhatónak. Nézete szerint nem empirikus generalizációról van szó, hanem olyan tapasztalati állításról, amelyet a kanti antropológia igazol. Tézise mellett két lépésben érvel. Először megmutatja, hogy tartalma szerint a gyökeres rossz azonos a *társiatlan társiassággal*, másodsor, hogy eredete társadalmi, ránk csak mint társadalomban élő lényekre igaz.

---

30 Allison 1990, 155. o.

31 Allison 2001, 609. o.

32 Wood 1999, 287. o.

33 Tengelyi 1992, 25. o.

34 Allison 2001, 610. o.

35 Wood 1999, 287-289. o.

Tartalma szerint a gyökeres rossz arra való hajlandóság, hogy a morális törvény helyett hajlamainkat kövessük. Wood szerint, ha ezt alaposabban megnézzük, akkor megegyezik a *társiatlan társiassággal*, voltaképpen mindkettő önzésünk előtérbe helyezése. Csak magunkat tartjuk kivételnek a *törvény* alól, másokat saját céljaink eszközeként használunk, nem osztozunk a többi ember céljában. Ezek a viselkedésminták mind a gyökeres rossz, mind a *társiatlan társiasság* leírásának megfelelnek. A magam részéről azon az állásponton vagyok, hogy Wood ezzel csak annyit bizonyít, hogy a *társiatlanság törvényellenes* cselekedetekhez vezet, és azt nem, hogy a kettő megfelel egymásnak.

Azt, hogy a gyökeres rossz eredete társadalmi, *A vallás a puszta ész határain belül* III. fejezetének elejére alapozva bizonyítja, amely szerint az okok, melyek rosszba döntenek minket, a társadalmi együttélésből fakadnak.

*Ha emberek között van, az irigység, uralomvágy, bírvágy s az ezekhez kapcsolódó ellenséges hajlamok hamar lerohanják önmagában elégedett természetét...*<sup>36</sup>

Úgy gondolom, ez az érvelés nem veszi figyelembe, hogy a gyökeres rossz nem a hajlamokban van, a hajlamok egyike sem lehet azonos vele, helyesebb azt úgy tekinteni, hogy az eredendő megfordításban áll, abban, hogy szabad döntésünkkel a *törvény* elé helyezzük ezeket a hajlamokat.

Wood azzal, hogy antropológiai elméletnek tekinti a gyökeres rossz tanát, egyben azt is állítja, hogy ez egy empirikus tézis, továbbá csak mint társadalmi, történeti lényekre illik ránk. Ezzel szemben viszont az eredendő megfordítás nyilvánvalóan privát cselekedet. Nem csak a gyökeres rosszért való felelősség szigorúan individuális (amit Wood is elismer), hanem az eredete is az. Azzal, hogy Kant az *eredendő megfordítást* egy időn kívüli tettként ábrázolja, melynek eredménye szabadságunk első használata óta megmutatkozik, épp ezt kívánja hangsúlyozni. Bármilyen társadalmi hatás már csak a megfordítás után érhet minket. Ez természetesen rányomja a bélyegét társadalmunkra is, tehát nem meglepő, ha az olyan társadalmi jelenségek leírásánál, mint amilyen a *társiatlan társiasság* tézise is, rábukkanunk ennek eredményére. Allison álláspontja<sup>37</sup> messzemenően meggyőzőbb, amely szerint nem antropológiai, hanem konceptuális téziszről van szó, amely a rossz cselekedetek lehetőségét teszi tárgyává.

<sup>36</sup> *A vallás a puszta ész határain belül*, 229. o. És még: „Ha ama okok után kutat, amelyek e veszélybe sodorják s abban benne tartják, könnyen meggyőződhetik arról, hogy azok nem annyira saját természetéből származnak, amennyiben elkülönülve áll, hanem az emberektől, akikkel valamilyen viszonyban vagy kapcsolatban van.” Uo.

<sup>37</sup> Allison 2001, 606. o.



## II. Az emberi szív gonoszságának fokozatai

Az emberi szív gonoszsága fokozatainak tanát azért kell a kanti maxima-elméletre alkalmaznunk, mert a kanti gyakorlati filozófiában bármely ítéletnek, amely a cselekvő, vagy a cselekedetek jó vagy rossz voltáról szól, maximákon kell alapulnia. *Az emberi természetben lakozó gyökeres rosszról* kardinális pontján, ahol Kant bevezeti a három fokozatot, a mondatserkesztés a többértelműsége miatt rendkívül félrevezető.

Hozzátehetjük még ehhez, hogy a döntésnek a természetes hajlandóságból származó ama képességét vagy képtelenségét, hogy a morális törvényt felvegye vagy ne vegye fel maximájába, jó vagy rossz szívnek nevezzük. Ennek három fokát gondolhatjuk el.<sup>38</sup>

Nem világos, hogy a jó, vagy a rossz, esetleg a „jó vagy rossz” szív három fokozatáról van-e szó. Ezzel együtt a szakirodalom egyértelműen a rosszal azonosítja, a rosszra való hajlandóság megvalósításának három fokáról, vagy egyenesen a gyökeres rossz három fokozatáról beszélnek.<sup>39</sup> Természetesen ez teljesen jogos lehetne, ha a fokozatok leírása ezt egyértelműen alátámasztaná, de ezt sem állíthatjuk.

Az első fokozat az *emberi szív gyengesége (Schwäche)*, vagy *fogyatékosága (Gebrechlichkeit, fragilitas)*. Eszerint a cselekvő felveszi ugyan döntése maximájába a jót, szubjektíve azonban, amikor a cselekedet megvalósításra kerül, a törvény tisztelete gyengébbnek bizonyul a hajlamnál.

A második a *tisztátalanság (Unlauterkeit, impuritas)*. Ez abban áll, hogy az ember összekeveri a mozgatórúgókat. Tárgya szerint a maxima jó, de nem elég erős önmagában, hogy meghatározza az akaratot, hanem egyéb ösztönzőkre is szüksége van a kötelességszerű cselekedet végrehajtásához.

A harmadik fokozat az *emberi szív gonoszsága (Bösartigkeit, vitiositas, pravitas)* vagy *romlottsága (Verderbtheit, corruptio)*: ez az a pont, ahol a szabad döntés vonatkozásában megfordítjuk az erkölcsi rendet. Ezt a *szív eltévelyedtségének (Verkehrtheit, perveitas)* is nevezhetjük, a gondolkodásmód gyökereiben romlik meg (die Denkungsort dadurch in Ihrer Wurzel verderbt<sup>40</sup>), s ezért nevezzük az embert rossznak.

Nézzük meg, hogy milyen *érzülettel (Gesinnung)* tudnánk leírni az emberi szív e három típusát. Már a szív gyengeségének kifejtésénél komoly problémákba ütközünk. Kant azt állítja, hogy a személy, akit a *szív gyengesége* érint, felveszi maximájába a jót, a

38 *A vallás a pusztán ész határain belül*, 157. o. „Man kann noch hinzusetzen, daß die aus dem natürlichen Hange entspringende Fähigkeit oder Unfähigkeit der Willkür, das moralische Gesetz in seine Maxime aufzunehmen oder nicht, das gute oder böse Herz genannt werde. Man kann sich drei verschiedene Stufen desselben denken.” AA VI. 29. o.

39 Wood 1999, 285. o., Allison 1990, 157. o., 159. o.

40 Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, AA VI. 30. o.

*törvényt*, viszont a cselekedet végrehajtásánál mégis a hajlamok bizonyulnak erősebbnek. Ebből jó érzületre következtethetünk a cselekvőnél, tehát az alapvető mozgatórugók helyes alárendelésben vannak, mégsem eszerint cselekszik.

Ezt a problémát remekül tematizálta Robert N. Johnson.<sup>41</sup> Interpretációja szerint az a kérdés: hogyan lehetséges az, hogy a cselekvő a maximájába felvett ösztönzővel ellentétesen cselekszik? Miközben Kant azt állítja, hogy csak az a maxima határozhatja meg az akaratot, melyet akaratunkba fogadunk (lásd: *Incorporation thesis*), addig itt, mivel a cselekedet *törvényellenes*,<sup>42</sup> a cselekedet maximájának rossznak kell lennie, márpedig csak akkor tudunk rossz maximát az akaratunkba fogadni, ha az *érzületünk* is rossz.

Véleményem szerint ez az ellentmondás a *tisztátalanság* estére is vonatkozik,<sup>43</sup> hiszen Kant itt is azt állítja, hogy az *érzület* jó, de nem elégséges mozgatórugó a cselekedethez. A törvényszerű cselekedet végrehajtásához az kell, hogy az önszeretetből fakadó maxima határozza meg az akaratot. Ezt el tudjuk képzelni úgy is, hogy a cselekvő össze-vissza váltogatja a maximáit, vagy úgy, hogy maximájával ellentétesen cselekszik. A maxima hirtelen lecserélése nem fedi pontosan Kant leírását, az pedig, hogy valaki a maximájával ellentétesen cselekedjen, ellentmond mindannak, amit a három erkölcsfilozófiai alaplumból a maximákról tudunk.

Johnson javaslata e probléma megoldására a maximák két típusának megkülönböztetése. Az egyik típus szerinte a motiváló maxima, ez az, amely közvetlenül meghatározza a cselekvést, a másik típus az igazoló maxima, amellyel a magunk számára igazoljuk saját cselekedeteinket. Azokra az általános elvekre gondol, melyeket életvezetésünk szempontjából helyesnek tartunk. Azt állítja, hogy ez a kétféle maxima képes egymással szembekerülni, miközben mindkettőt felvesszük akaratunkba.<sup>44</sup>

Ez az elmélet valóban lehetőséget ad a *gyengeség* magyarázatára, és megmagyarázza a bűntudat érzését.<sup>45</sup> Csak az a kérdés, hogy lehetőséget adnak-e a kanti szövegek erre az interpretációra? Elég nehéz helyzetben van az, aki azt szeretné megmutatni, hogy valami *nem* található meg a kanti életműben, mégsem tartom megalapozottnak ezt a felvetést. A következő érvek zárják ezt ki:

41 Johnson 1998.

42 Annyit állít Kant határozottan, hogy a cselekedet hajlamok által meghatározott lesz, tehát legális, törvényszerű még lehet ugyan, de akár legális, akár nyíltan törvényellenes cselekedetről beszélünk, mivel nem a törvény kedvéért megy végbe, ezért rossz cselekedet.

43 Johnson a tisztátalanságra nem terjeszti ki elméletét tanulmányában. Johnson 1998.

44 Példája: maximámmá teszem az egészséges életmódot, és így azt is, hogy eljárrok futni, míg valójában otthon ülök és tévét nézek.

45 Ebben az esetben szerinte a saját elfogadott maximáim ellen cselekszem és ez okozza a bűntudat érzését. Johnson 1998.

- 1) Az összes helyen, ahol *Az erkölcsök metafizikájának alapvetésében* és a *Gyakorlati ész kritikájában* definiálja Kant a maxima fogalmát, a definíció csak az első értelmezést engedi meg.
- 2) Számos helyen és számos kontextusban használja úgy a fogalmat, hogy az ellentmond ennek a feltevésnek. Például állandóan visszatérő kérdés, hogy a maximák nem mindig tudatosulnak, és nem is tehetőek tudatossá, míg ezek az életvezetésünket igazoló maximák Johnson leírásában nyilvánvalóan mindig tudatos elvek.
- 3) Az a kérdés is felmerülne ebben az esetben, hogy melyik típusú maximát tekintjük az erkölcsi megítélés alapjának, pedig nyilvánvalóan az Kant egyik legfontosabb célkitűzése, hogy ez teljesen egyértelmű legyen.

Már említettük azt a zavarba ejtő kérdést, hogy nem eldönthető, hogy a jó vagy rossz szív fokozatairól beszélünk-e (vagy esetleg ez jelentené a szív lehetséges állapotainak teljes skáláját a lehető legjobbtól a legrosszabbig). Alig egy oldallal a három fokozat leírása után mintha választ kapnánk, legalábbis a tisztátalansággal kapcsolatban, ott ugyanis ezt olvashatjuk:

Mert ha a törvényen kívül más mozgatórugókra is szükség van a döntés törvényszerű cselekedetekre való készítéséhez [...] akkor pusztán esetleges, ha ezek egybeesnek a törvénnyel; ugyanúgy akár áthágására is indíthatnának. A maxima tehát, melynek jó volta szerint kell megítélni a személy morális értékét, mindazonáltal törvényellenes, az ember pedig – megannyi jó cselekedete ellenére – rossz.<sup>46</sup>

Egyértelműen felismerhetjük a *tisztátalanság* leírását, csak hogy ott az szerepelt, hogy a tisztátalanság esetében a maxima jó. Ezzel az esettel Kant több helyen foglalkozott korábbi műveiben is: ez a legalitás problémája. Ennek lényege, hogy ha a törvénynek más ösztönzőkkel kell kiegészülnie ahhoz, hogy törvényszerű legyen a cselekedet, akkor *rossz akarat* áll a cselekedet mögött.

Az, hogy a tisztátalanságot a *rossz akarat* megnyilvánulásának tekinthetjük, nyilvánvalóan arra utal, hogy a rossz szív fokozatairól kell beszélünk, és e mellé további érvek is felsorakoztathatóak. Már említettük, hogy a *szív gyengesége* definíciója alapján kimondottan *törvényellenes* cselekedetekhez is vezethet, márpedig *törvényellenes* cselekedet csak akkor fordulhat elő, ha az akarat gyökeresen rossz, tehát ha a cselekvő az önszeretet elvét a törvény fölé rendeli *érzületében*. A rossz szív fokozatainak feltevése mellett szól az is, hogy a fejezet végén Kant úgy utal vissza a három fokozatra, mint a morális rossz három forrására.<sup>47</sup>

46 *A vallás a puszta ész határain belül*, 159. o.

47 *A vallás a puszta ész határain belül*, 160. o.

Átgondolva ezeket az érveket, kétségünk már csak azért maradhat, mert magában a fokozatok definíciójában írta Kant az első két fokozat esetében, hogy az alapul szolgáló maxima jó. Azt is láthattuk, hogy annak alapján, amit más szöveghelyekből és más művekből tudunk, az akarat, az érzület és a maximák működéséről, el sem tudjuk képzelni ezeket az eseteket. Zavarunkat fokozza, ha a következőket is figyelembe vesszük:

*Az emberi természet gonoszsága tehát nem tulajdonképpeni gonoszság [...], amely a rosszat mint rosszat veszi fel hajtórugóként maximájába (ez ugyanis öröki volna); hanem inkább a szív eltévelyedtségének, s következményeit tekintve gonosz szívnek nevezhetjük. Ez fennállhat egy általában jó akarral együtt, s az emberi természet ama fogyatékoságából származik, hogy nincs elég ereje elfogadott maximái követésére. Ehhez járul még a tisztátalanság...<sup>48</sup>*

Eszerint úgy látszik, hogy az emberi szív *fogyatékoságából* és *tisztátalanságából* származik a szív *eltévelyedtsége*, ami megkérdőjelezi, hogy miért alkotnak ezek különálló szinteket, másrészt mind a három összeférhet egy általában jó akarral. Hogyan lehetséges az, hogy összefér a jó akarral, ha a szabad döntés vonatkozásában megfordítjuk az erkölcsi rendet?<sup>49</sup>

Allison erre a problémára is megpróbál a választ adni könyvében,<sup>50</sup> és az ember megjavulásának lehetséges fokozataiként írja le a fokozatokat. Szerinte az első kettő már kísérlet a jóvá válásra, már megvan a jó akarat, de ennek gyakorlati megvalósulása számunkra nem sikerülhet, ezt a hiányosságot jelzi Kant a szív *gyengeségével* és *tisztátalanságával*. A harmadik fokozat esetén is érvényesnek ismeri el az ember a *törvényt*, mégis a *törvény* fölé rendeli önszeretete elvét, ezért szerinte a szív *gonoszsága* együtt jár az *öncsalással*. De Allison azt már nem fejt ki, hogy a szív gonoszságának együtt járása az *öncsalással* hogyan oldaná meg azt a kérdést, hogy az erkölcsi rend megfordítása miként fér össze a jó akarral.

A következő fejezetben megvizsgáljuk, hogy mit állít Kant az ember megjavulásának lehetőségéről és ennek fényében eldönthetjük, vajon plauzibilis-e Allison álláspontja a szív *gyengeségének* és *tisztátalanságának* esetében.

### III. „Hogyan hozhat egy rossz fa jó gyümölcsöket?”

A gyökeres rosszal kapcsolatban felmerülő problémák közt már említettük, hogy abban az esetben, ha szigorúan vesszük Kant állításait, akkor a szabadság egyetlen, időn kívüli döntésre redukálódik, és ezzel a döntésünkkel a rossz mellett kötelezzük el magunkat. Érzületünkbe fogadjuk a rosszat, ez határozza meg minden további maximánk

48 *A vallás a pusztá és határain belül*, 167-168. o. Kiemelés tőlem.

49 Ami a szív gonoszságának definíciója.

50 Allison 1990, 158-160. o.

felvételét, amelyek így ugyancsak rosszak lesznek. Így az ember gyökeresen rossz: nincs is esélye a megjavulásra.

E rossz gyökeres, mert megrontja minden maxima alapját, s egyidejűleg, mint természeti hajlandóság, emberi erővel ki nem pusztítható, mivel ez csak jó maximák által történhetnék.<sup>51</sup>

Úgy tűnik, hogy ezt az idézetet, kétféleképpen értelmezhetjük. Az egyik lehetőség az, hogy az ember nem képes sem megjavulni, sem helyesen cselekedni.<sup>52</sup> Ezt az interpretációt azonban rögtön el is vethetjük, ugyanis a következményei a teljes kanti gyakorlati filozófiát lehetetlenné tennék. A következő lehetőség, ha arra helyezük a hangsúlyt, hogy emberi erővel a rossz nem pusztítható ki, de valamilyen külső segítséggel igen.

Találunk olyan értelmezéseket, melyek az isteni kegyelemben látják a probléma feloldásának lehetőségét, erre egy szofisztikált példa Stephen Palmquist tanulmánya.<sup>53</sup> A probléma, amelyet meg kell oldania annak, aki a kegyelmet teszi meg a megjavulás alapjának, a morális autonómiánkkal való összeegyeztethetőség kérdése. Hogyan lehet az, hogy erkölcsi életünk legfontosabb feladatának megoldását Istenre kell bízunk? Hogyan kérhető számon az emberen akkor, hogy jó-e, vagy rossz?

Palmquist megoldásában először is a kegyelem kétféle elméletét vázolja. Az egyik elmélet szerint a kegyelem teljes mértékben Istentől indul ki, ha ő megkegyelmez, akkor vagyunk képesek a helyes cselekvésre. A másik lehetőség az, hogy az emberből indul ki a folyamat és a megjavulás szándékának eredménye lehet az isteni beavatkozás. Palmquist ezt a második lehetőséget finomítja tovább, annak érdekében, hogy összeegyeztethető legyen a kanti elmélettel. E szerint nem tehetjük magunkat méltóvá az isteni kegyelemre (az emberben lakozó gyökeres rossz miatt), de méltóvá válhatunk arra, hogy Isten elfogadhatóvá tegyen minket a saját maga számára. Ennek alapján nem elegendő, ha követjük kötelességünket, mivel a maximák sorrendjének helyreállítását csak Isten teheti meg.

Ezt Palmquist úgy alkalmazza a kanti gyakorlati filozófia mindennapi követelményére – mely szerint minden egyes döntésünket a hajlamainkat legyőzve, harc árán kell meghoznunk –, hogy a saját maximáink megismerhetetlenségére hivatkozik. Soha nem tudhatjuk, hogy megtörtént-e a maximák helyes sorrendjének visszaállítása, vagyis a kegyelem, következőképp az embernek mindig küzdenie kell ezért, emellett bizakodnia is kell a kegyelemben.

Wood ettől teljesen eltérő elképzelését nyújtja annak a nem emberi erőnek, mellyel a gyökeres rossz kipusztítható. Kijelenti, hogy az individuum számára leküzdhetetlen ez az akadály. Mivel a gyökeres rosszat társadalmi eredetűnek tartja, nem meglepő, hogy ennek

51 *A vallás a pusztaság határain belül*, 167. o.

52 A legerősebb interpretáció szerint egyetlen a törvény kedvéért végrehajtott cselekedetre sem vagyunk képesek.

53 Palmquist 1992.

ellenszerét is társadalmi szinten keresi.<sup>54</sup> Tehát az *etikai közösség* lenne az ember megjavulásának feltétele és elősegítője. Ezzel szembeállítható, amit már említettünk, hogy a gyökeres rossz szigorúan az individuuum ügye, az ember saját maximáinak megfordításában rejlik, és nem biztos, hogy Kant maga társadalmi eredetűnek tekintené.

Két olyan álláspontot vizsgáltunk, amelyben a nem emberi erővel történő megjavulásról van szó. Azt kell mondanom, hogy mindkét esetben egyértelmű érdek motiválja az interpretációt. Palmquist kétségtelenül vallásos szerző, aki azt szeretné megmutatni, hogy Kant gyakorlati koncepciójában fontos szerepet játszik a vallás,<sup>55</sup> Wood pedig izgalmas, de felettébb kétséges elméletét – a gyökeres rossz társadalmi mivoltáról – terjeszti ki a megjavulás kérdéseire is. Ráadásul egyikük sem kínál valódi megoldást. Palmquistnál nem derül ki, hogyan válhatnánk érdemessé arra, hogy Isten méltóvá tegyen minket a kegyelemre, miközben minden cselekedetünk rossz érzületből fakad, Woodnál pedig az marad homályban, hogyan befolyásolná a közösség érzületünket.

A fenti idézet ellenére a legtöbb interpretátor mégis úgy véli, hogy az individuumnak egyedül kell úrrá lennie a rosszon.<sup>56</sup> Ezt az álláspontot támasztja alá az alábbi idézet is:

Ám akármilyen rossz volt is valaki egészen egy küszöbön álló cselekedetig [...], akkor sem csak volt kötelessége, hogy jobb legyen, hanem még most is kötelessége, hogy megjavuljon: következőleg ez szükségképp módjában is áll [...].<sup>57</sup>

A megjavulás leírásában Kant két különböző lépcsőfokot különböztet meg. Az első lépésnek mindenképpen az érzületben kell végbemennie, a maximák helyes sorrendjét kell helyreállítani. Ezt a gondolkodásmód (*Denkungsart*) forradalmaként írja le, avagy a szív megváltozásaként (*Herzensänderung*). A második lépés egy fokozatos reform, amely a folyamatos cselekvésben valósul meg, és megszokássá teszi az ember számára a törvény szerinti cselekvést.

Láthatjuk, hogy Kant különválasztja az erény intelligibilis és empirikus karakterét.<sup>58</sup> Intelligibilis szinten kell végbemennie a forradalomnak, és ennek gyümölcse a *virtus noumenon*,<sup>59</sup> avagy az intelligibilis karakter erénye, míg empirikus szinten a reformnak, ami a *virtus phaenomenon*hoz vezet, avagy a manifeszt karakter erényéhez.

54 Wood 1999, 314. o.

55 Tanulmányának célkitűzése azt bizonyítani, hogy Kant nem redukálja a morálra a vallást. Palmquist, 1992.

56 Lásd például: Casierer 2001, 415. o. Kant nem ismer és nem tűr semmiféle „megváltást”, [...] amely közbeavatkozás az erkölcsi szubjektum saját tettének helyébe lép; a megváltásban inkább annak az intelligibilis tettelnek a kifejeződését látja, amelynek köszönhetően a tiszta akarat és a gyakorlati ész saját törvénykezése uralomra jut az empirikus-érzéki ösztönzők fölött.” És még: Fackenheim 1998, 270. o.

57 *A vallás a pusztá ész határain belül*, 172. o. és még: 183. o. lábjegyzet, 184. o.

58 Johnson 1998.

59 *A vallás a pusztá ész határain belül*, 180. o.

A forradalom hiánya összeférhet egy empirikusan jó karakterrel, a kötelességteljesítés állhatatosságával, a forradalom megtörténte pedig összefér a kötelesség betartására irányuló állandó küzdelemmel, ahol maxima és cselekedet között hatalmas úr tátong.

Az erény efféle szétválasztása sehogy sem illeszkedik ahhoz, amit Kant gyakorlati filozófiájáról a morálról szóló metafizikai könyvekből megtudtunk. Kantnál ugyanis a cselekedet értékelésében pusztán a maxima, tehát a személy *noumenális* karaktere számít. Ugyanígy meglepően hatnak a szív fokozatairól alkotott elemzések is, értelmezésem szerint ennek az az oka, hogy ugyancsak az erény empirikus megvalósulásának lehetőségéről beszélnek (a forradalom nem ment végbe egyik esetben sem, de az első két esetben az empirikus karakter már jó). Csak az a kérdés, hogy megtalálható-e a kanti életműben a teoretikus keret egy ilyen megkülönböztetéshez, és hol tudjuk elhelyezni a gyökeres rosszat egy ilyen elméletben?

### Befejezés

Nézetem szerint az eddig kifejtett ellentmondások abból adódnak, hogy *Az emberi természetben lakozó gyökeres rosszról* elméleteit, melyek nyilvánvalóan szorosan kötődnek a kanti etikához, a kanti morálm metafizika részeként értelmezték. Tulajdonképpen a kanti etikát az erkölcsök metafizikájával szokta az értelmezői hagyomány azonosítani, ami nem meglepő, hiszen a három nagy morálról szóló mű valóban a morál metafizikájához tartozik. Azonban Kant több helyen is megemlíti, hogy az erkölcsök metafizikája nem az etika teljessége. Tartozik hozzá egy másik rész is: a *morális antropológia (moralische Anthropologie)*.<sup>60</sup>

E tudomány lehetőségét Kant megemlíti *Az erkölcsök metafizikájának alapvetésében*, mint az etika empirikus részét, gyakorlati antropológia néven, és találunk rá utalást *Az erkölcsök metafizikájában* is. Itt néhány támpontot is kapunk arra vonatkozóan, hogy mit kell a morális antropológiának tartalmaznia.

Az erkölcsök metafizikájának ellenpárja – s egyáltalán a gyakorlati filozófia felosztásából fakadó másik tag – a morális antropológia lenne, amely azonban csak azokat a szubjektív – gátló és előmozdító – feltételeket tartalmazná, amelyeknek az erkölcs metafizika törvényeinek véghezvitele az emberi természetben alá van vetve; ide tartozna még a morális alaptételek létrehozása, elterjesztése és megerősítése...<sup>61</sup>

60 *Az erkölcsök metafizikája*, 310. o., Die Metaphysik der Sitten, AA VI. 217. o. Lásd még: *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése*, 17. o., Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, AA IV. 388. o.

61 *Az erkölcsök metafizikája* 310. o.

Nem találhatunk Kantnál olyan szöveget, melyet úgy vezetne be, hogy most következ- zik az etika második része: a morális antropológia. Ennek ellenére találhatunk több olyan elszórt töredéket, melyeket e tudomány részeinek tekinthetünk, és véleményem szerint az egyik, ha nem a legfontosabb ilyen szöveg *Az emberi természetben lakozó gyökeres rossz*ról.

Robert Louden<sup>62</sup> részben a fenti idézet, részben pedig a *Pragmatikus érdekű antropológia* alapján mutatja meg, hogy milyen elvárásoknak kell teljesülnie ahhoz, hogy egy szöveget a morális antropológia keretei közé sorolhassunk. Az általa vázolt elvek alapján értelmezem a *Vallás a puszta ész határain belül* I. könyvét, mivel meggyőződésem, hogy ezek az elvek segítségünkre lehetnek abban, hogy eloszlassák a kanti elmélet értelmezési nehézségeit.

Loduen szerint az etika második részének egyik legfőbb feladata az, hogy hatékonyabbá tegye az erkölcs megjelenését az emberek életében. Azokat a politikai, biológiai, társadal- mi és szubjektív körülményeket vizsgálja, amelyek elősegítik, vagy éppen akadályozzák a morál metafizikája által kiszabott törvény érvényesülését. Ez az empirikus megfigyelések- hez kötődik (Kant az empirikus megfigyelések alapján is csak azt keresi, ami általános az emberekben,<sup>63</sup> nem a változatosságot vizsgálja). Louden elsősorban a *Pragmatikus érdekű antropológiát* kívánja morális antropológiaként rekonstruálni.

Kant *A vallás a puszta ész határain belül* első könyvében két helyen is alátámasztja az általam vázolt lehetőséget, amely szerint nem metafizikai kifejtéssel van dolgunk, hanem olyan elmélettel, melyet helyesebb a morális antropológiához sorolnunk, hiszen legfőké- pen azt tartja szem előtt, ami az emberi erény megvalósulásának szempontjából üdvösebb. Az első szöveghely ott található, ahol Kant bevezeti az erkölcsi rigorizmus fogalmát:

Az erkölcsan számára fontos azonban, hogy lehetőleg sem a cselekvésekben (adiaphora) sem az emberi jellemekben ne ismerjen el átmeneteket. Egy ilyen kétértelműségnél ugyanis az a veszély fenyegetne minden maximát, hogy károsodik határozottságában és szilárdságában.

Láthattuk, hogy a rigorizmus, amely Allison rekonstrukciójában a gyökeres rossz bi- zonyításának az egyik premisszája, nem elméletileg bizonyított tétel, sokkal inkább a gyakorlati érdek motiválja, az a cél, hogy az erények megvalósulását az segíti legjobban elő, ha ebből a szigorú alapelvből indulunk ki.

A másik hely, amely alátámasztja értelmezésemet, kimondottan a gyökeres rosszal foglalkozik:

A velünk született rossz tétele egyáltalán nem használatos a morális dogmatikában, ti. ennek előírásai ugyanazokat a kötelességeket tartalmazzák – és ugyanazzal az erővel, akár megvan bennünk a törvényszegés velünk született hajlandósága, akár nincs. Töb-

62 Louden 2002.

63 Wood 2003.



bet mond e tétel a morális aszketikában, de itt is csupán annyit, hogy a jóra való teremtett morális képességünk kifejlesztésénél nem indulhatunk ki önnön természetes ártatlanságunkból, hanem ama előfeltevéssel kell kezdenünk, hogy a maximák elfogadásakor az eredeti erkölcsi adottság ellen hat az akarat gonoszsága, s mivel e hajlandóság kiirthatatlan, szakadatlanul küzdenünk kell ellene.<sup>64</sup>

Tehát úgy gondolom, a gyökeres rossz egy olyan tézis, amelynek abban van szerepe, hogy hatékonyabbá tegye életünkben a morált, arra figyelmeztet, hogy bár elérhetetlen számunkra a szentség, mégis fokozatosan közelítenünk kell felé. Ezt a harcot jobban motíválja, ha a bűnösség állapotának feltételezéséből indul ki, ez segít abban, hogy az, akinek a cselekedetei legálisak, ne ringathassa magát abba az ábrándba, hogy ő már jó ember.

Ha nem metafizikai tézisként értelmezzük, elesik az az egyébként megoldhatatlan nehézség is, hogy hogyan értelmezzük a születésünk előtti noumenális tettet, mellyel a gyökeres rosszat maximánkba fogadjuk. Ebben az esetben ugyanis nem kell egy konkrét cselekedetre gondolnunk, hanem arra, hogy az erkölcsi megjavulásunkra csak akkor van esély, ha elismerjük magunkban a hajlandóságot az önszeretet elvének előtérbe helyezésére és ami a legfontosabb, felelőséget is vállalunk érte.

Arra a kérdésre is megtaláljuk a megoldást, hogy a gyökeres rossz univerzalizálásának milyen bizonyítását találjuk Kantnál. Ha a morális antropológia részének tekintjük az elméletet, akkor nem szigorú metafizikai bizonyítást kell keresnünk benne, hanem elegendő, ha hasznosságát belátjuk az erkölcsök megvalósulása szempontjából. Kant a bizonyítás során egy helyen explicit módon is az antropológiához irányít minket, és most ezt is jobban megérthetjük. Ha metafizikainak tekintjük a gyökeres rossz univerzalizását, akkor az antropológiára, és így a tapasztalatra hivatkozni irrelevánsnak tűnik, az általam vázolt nézőpontból azonban ez teljesen releváns.

A szív fokozatainak formájában megjelent diszpozíciók tulajdonképpen azokat a szubjektív körülményeket fedik fel, melyek gátolnak minket abban, hogy a *törvény* szerint éljünk. Az empirikusan megismerhető karakter összes lehetséges megjelenési módját lefedik, leírásukat egy morálszociológiai elemzésnek tekinthetjük. Úgy vélem, Johnsonnak igaza volt abban, hogy a mindennapi tapasztalat felmutatja számunkra például a morális *gyengeséget*, azzal azonban nem tudok egyetérteni, hogy ennek ellentmondásos voltát a korábbi erkölcsfilozófiai művekkel a maxima két típusának megkülönböztetése megszüntetné. Megoldása a morál metafizikai elméletének keretei között keresi a választ, holott a *gyengeség* – meglátásom szerint – inkább az empirikus karakterhez tartozik, így pedig az ellentmondás eltűnik.

Azt láthatjuk a szív fokozatainak elméletében, hogy a kanti morálm metafizikai döntéseméletet, amely egy sematikus modell, melyben képes egyetlen ösztönző meghatározni

64 *A vallás a puszta ész határain belül*, 184-185. o.

az akaratot, ideális elméletnek tekinthetjük, míg itt az a tapasztalat által jobban alátámasztott elmélet jelenik meg, mely szerint egy döntésünket egyszerre több tényező határozza meg. Ez nem kérdőjelezi meg az erkölcsmetafizikai elméletet, csak azt mutatja, hogy különböző a két elmélet funkciója. A metafizikainak a morális dogmatikában van szerepe, az erkölcsiség törvényének felkutatásában és rögzítésében, és amint *Az erkölcsök metafizikájának alapvetéséből* is tudjuk, a morális törvény kötelező ereje nem sérül attól, ha a valóságban nem találunk egyetlen egy kötelességszerű cselekedetet sem.<sup>65</sup>

Azt gondolom, hogy azzal, ha *morális antropológiai* értekezésnek tekintjük *Az emberi természetben lakozó gyökeres rosszról*, azzal egyrészt meg tudjuk magyarázni a benne feszülő ellentmondásokat, ahogy megmutattam. De ennél sokkal többet is nyerünk egy ilyen értelmezéssel. Más megvilágításba helyezi a kanti etika egészét. Rávilágít arra, hogy a morálról szóló metafizikai műveket csak az etika egyik részének és ne a teljességének tekintsük. Így a mindennapi erkölcsi tapasztalatról sokkal jobban informált etikai elméletet kapunk, és elháríthatjuk azt a vádat, hogy a kanti etika merő formalizmus.

## Felhasznált irodalom

### Szövegkiadások:

Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, (AA VI) *Akademieausgabe von Immanuel Kants Gesammelten Werken VI*. [<http://www.ikp.uni-bonn.de/kant/verzeichnisse-gesamt.html>] (2008-11-17).

*A vallás a pusztá és határain belül és más írások*, Gondolat Kiadó, Budapest, 1974, (ford.) Vidrányi Katalin.

Die Metaphysik der Sitten, (AA VI) *Akademieausgabe von Immanuel Kants Gesammelten Werken VI*, [<http://www.ikp.uni-bonn.de/kant/verzeichnisse-gesamt.html>] (2008-11-17).

*Az erkölcsök metafizikája*, Gondolat Kiadó, Budapest, 1991, (ford.) Berényi Gábor.

Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, (AA IV) *Akademieausgabe von Immanuel Kants Gesammelten Werken IV*, [<http://www.ikp.uni-bonn.de/kant/verzeichnisse-gesamt.html>] (2008-11-17).

*Az erkölcsök metafizikájának alapvetése*, Raabe Klett Kiadó, Budapest, 1998, (Berényi Gábor fordítását átdolgozta: Tengerszék László).

*A gyakorlati és kritikája*, Osiris Kiadó, Budapest, 2004, (ford.) Papp Zoltán.

„Pragmatikus érdekű antropológia”, in *Antropológiai írások*, Osiris/Gond-Cura Alapítvány, Budapest, 2005, (ford.) Mesterházi Miklós.

*A tiszta ész kritikája*, Atlantisz Könyvkiadó, Budapest, 2004, (ford.) Kis János.

<sup>65</sup> Például: *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése* 35. o.

„Hátrahagyott antropológiai észrevételek”, in *Antropológiai írások*, Osiris/Gond-Cura Alapítvány, Budapest, 2005, (ford.) Mesterházi Miklós.

### Szakirodalom:

- Allison, Henry E. 1990, *Kant's theory of freedom*, Cambridge University Press.
- Allison, Henry E. 2001, „Ethics, Evil and Anthropology in Kant: Remarks on Allan Wood's *Kant's Ethical Thought*”, *Ethics* 111, 594-613.
- Cassirer, Ernst 2001, *Kant élete és műve*, Osiris Kiadó, Budapest.
- Caswell, Matthew 2006, „Kant's Conception of the Highest Good, the *Gesinnung* and the Theory of Radical evil”, *Kant-Studien* 97, 184-209.
- Davidovich, Adina 1994, „How to Read Religion within the Limits of Reason Alone”, *Kant-Studien* 85, 1-14.
- Fackenheim, Emil L. 1998, „Kant and Radical Evil”, in Ruth E. Chadwick (szerk.), *Immanuel Kant Critical Assessments, Volume III. Kant's Moral and Political Philosophy*, Routledge, 259-273
- Guyer, Paul 2006, *Kant*, Routledge.
- Heidegger, Martin 2000, *Kant és a metafizika problémája*, Osiris Kiadó, Budapest,
- Johnson, Robert N. 1998, „Weakness incorporated”, [<http://web.missouri.edu/~johnsonrn/weakness.html>] (2008-11-14).
- Korsgaard, Christine M. 1996a, „An introduction to ethical, political, and religious thought of Kant”, in *Creating the Kingdom of Ends*, Cambridge University Press, 3-42.
- Korsgaard, Christine M. 1996b, „Kant's Formula of Humanity”, in *Creating the Kingdom of Ends*, Cambridge University Press, 106-132.
- Korsgaard, Christine M. 1996c, „The right to lie: Kant on dealing with evil”, in *Creating the Kingdom of Ends*, Cambridge University Press, 133-158.
- Louden, Robert 2002, „»The Second Part of Morals« Kant's Moral Anthropology and its Relationship to his Metaphysics of Morals” [<ftp://logica.cle.unicamp.br/pub/kant-e-prints/>] (2008-11-16).
- Muchnik, Pablo 2006, „On the alleged vacuity of Kant's Concept of Evil”, *Kant-Studien* 97, 430-451.
- Palmquist, Stephen 1992, „Does Kant Reduce Religion to Morality?”, *Kant-Studien* 83, 129-148.  
Megtalálható még: [<http://www.hkbu.edu.hk/~ppp/srp/arts/DKRRM.html>] (2007-05-02).
- Tengelyi László 1992, *A bűn mint sorsesemény*, Atlantisz Könyvkiadó, Budapest.
- Tengelyi László 1988, *Kant*, Kossuth Könyvkiadó, Budapest.
- Vidrányi Katalin 1998, „Második fordulat”, in *Krisztológia és antropológia*, Osiris Kiadó, Budapest, 43-72.
- Wood, Allen W. 1999, *Kant's Ethical Thought*, Cambridge University Press.
- Wood, Allen W. 2003, „Kant and the Problem of Human Nature”, in B. Jacobs and P. Kain (szerk.), *Essays on Kant's Anthropology*, Cambridge University Press, New York, 2003, 38-59. Megtalálható még: [<http://www.stanford.edu/~allenw/webpapers/KantProblem.doc>] (2007-05-02).
- Wood, Allen W. 2000, „Religion, Ethical Community and the Struggle Against Evil”, [<http://www.stanford.edu/~allenw/webpapers/EthicalCommunity.doc>] (2008-11-14).  
<https://doi.org/10.54310/Elpis.2009.2.3>