

Hankovszky Tamás

„A csillagos ég fölöttem és a morális törvény bennem”

Kant antropológiai dualizmusáról

A kései utókor azzal kívánt méltó módon tisztelni Machiavelli előtt, hogy halála után 260 évvel a firenzei Santa Croce templomban Galilei, Michelangelo és más halhatatlan nagyságok nyughelye mellett neki is reprezentatív síremléket állított. Az évszám és a név fölött ez a büszke epitáfium olvasható: „Nincs epitáfium, amely méltó volna ekkora névhez.” Ha e felirat igaz, akkor önmagáról is ítéletet mond, neki magának is méltatlannak kell lennie ahhoz, akit dicsőíteni hivatott. Nem biztos azonban, hogy ügyetlen volt, aki éppen ezt a szöveget választotta. Lehet valakit azzal is dicsérni, hogy elismerjük, minden dicséretünk méltatlan hozzá. Abban a templomban is sokszor dicsőítették így Istent, ahol ez a síremlék áll. Feliratának bizonyára éppen az a célja, hogy az egekig magasztalja Machiavellit, aki már évszázadokkal azelőtt, hogy elhangzott volna Nietzsche diagnózisa: Isten halott, anélkül filozofált, hogy számításba vette volna Istent.

Ugyanabban az évben, amikor Machiavelli sírfelirata készült, jelentette meg Kant *A gyakorlati ész kritikáját*, amelynek Zárszava ezekkel a híres sorokkal kezdődik. „Két dolog tölti el elmémet mindig új s egyre fokozódó csodálattal és hódolattal, minél gyakrabban és hosszabban gondolkodom el róluk: *a csillagos ég fölöttem és a morális törvény bennem.*”¹ Ez a mondat mindenekelőtt azért vált az egyik legismertebb Kant-aforizmává, mert gyakran idézik Kant sírfelirataként, jóllehet soha nem volt a sírkövére vésve, hanem csupán annak a kápolnaszerű épületnek a falán volt olvasható, amelyet 1880-as exhumálása után „a halhatatlan Kant halandó maradványai” számára emeltek, és amelyet már 1924-ben a ma is álló épület váltott fel.² A tévedésben, hogy sokan mégis Kant sírfeliratának tartják ezt a mondatot, nem kis része

¹ Kant, Immanuel: *A gyakorlati ész kritikája*. (ford. Papp Zoltán) [H.n.], Ictus, 1998. 189.

² Kant 1804-ben halt meg, és a königsbergi egyetem professzorainak nyughelyén, a Professorgewölbe árkádjai alatt temették el. Koporsójára két táblát erősítettek, az egyikén születésének és halálának pontos dátuma, a másikon „A halhatatlan Kant halandó maradványai” felirat volt olvasható. Sírja fölé csak 1809-ben helyezett kölapot J. G. Scheffner, aki az árkádsor Kant nyughelyéül szolgáló részét egy ráccsal is elkerítette. A kölapon a dátumok mellett csak Kant és az emléket állító barát neve állt, az árkádsor falára pedig, amelyet ekkortól a *Stoa Kantianának* hívtak, Scheffner és egy társa disztichonját vésték. (Franz Jünemann: *Kants Tod, seine letzten Worte und sein Begräbnis. Eine synoptische Studie*. In *Kant-Studien* 10 (1905) 1–3. 156–162; 162) Mivel az épület hamarosan romossá vált, 1880-ban újat emeltek helyette. E neogótikus mauzóleumban az egyik falsíkot Raffaello *Athéni iskolájának* másolata töltötte ki. Előtte állt Kant mellszobra egy magas talapzaton, amelynek lábánál a Scheffner-féle sírkő alá temették a filozófus új urnába zárt maradványait. A terem szemben lévő falára kerültek a második *Kritika* Zárszavának híres kezdősorai. Miután e mauzóleum is hamar méltatlan állapotúvá vált, Kant születésének 200. évfordulójára modern stílusú emlékhelyet építettek a helyére. Hogy csontjait ne kelljen újból megbolygatni, azokat az új épület belsejébe eső addigi helyükön hagyták, az emlékhely középpontjába pedig egy üres szarkofágot állítottak. (Vö. Werner Stark: *Kants Grab in Königsberg*. http://staff-www.uni-marburg.de/~stark/files.pdf/04_kld1.pdf, Herbert M. Mühlpfordt: *Ewige Ruhe am Dom*. Zum 195. Todestag von Immanuel Kant. <http://www.ostpreussen-info.de/land/perkant2.htm> (utolsó letöltés: 2016. 10. 15.)) Felette azóta is csak Kant neve és a két évszám olvasható. A korábbi mauzóleum Kant-idézetének visszahelyezéséről az építész,

van annak, hogy (1) eredeti kontextusából nyert értelme miatt illene egy sírköre, továbbá, hogy (2) valami jellemzőt és lényegeset ragad ki Kant életművéből, de annak is, hogy (3) „méltó volna ekkora névhez”. A következőkben Kant antropológiai dualizmusát e három pontot kifejtve fogom bemutatni. Írásomat (4) rövid kitekintéssel zárom.

1.

A Zárszó a csillagos ég és a morális törvény említése után így folytatódik: „Egyiket sem kell homályba burkoltan vagy a számomra túlságosban, látókörömön kívül keresnem; nem pusztán sejttem, hanem magam előtt látom mindkettőt, s közvetlenül egybekapcsolom őket létezőm tudatával. Az első annál a helynél kezdődik, amelyet a külső érzéki világban foglalok el, és a kapcsolatot, amelyben állok, végtelenül nagyra tágitja, világokon túli világokkal és rendszereket felölelő rendszerekkel való kapcsolattá, s kiterjeszti ezt periodikus mozgásuk határtalan idejére is, annak kezdetére és további megmaradására. A második láthatatlan önmagamnál, személyiségemnél kezdődik, s vele egy olyan világban jelenek meg, amelynek igazi végtelensége van, de amely csak az értelem számára kitapintható [...]. A világok megszámlálhatatlan tömegének első látványa megsemmisíti mintegy fontosságomat, mint *állati teremtményét*, amelynek az anyagot, amelyből lett, vissza kell adnia a bolygónak (a világmindenség egyetlen pontjának), miután egy rövid időre (nem tudni, hogyan) életerővel volt felruházva. A második látvány ellenben végtelenül felmagasítja értékemet mint *intelligenciáét* személyiségem által, melyben a morális törvény révén egy, az állatiságtól és magától az egész érzéki világtól független élet nyilatkozik meg számomra [...].”³

A „két dolog”, a csillagos ég és a morális törvény tehát az emberi lét kettősségének felel meg. Az előbbi „látványa” anyagi mivoltunkat, jelentéktelenségünket és halandóságunkat, az utóbbi éppen ellenkezőleg szellemi mivoltunkat, ebből fakadó méltóságunkat és halhatatlanságunkat idézi fel. A két egymástól minden tekintetben különböző „látvány” által ébresztett ellentétes előjelű képzetek, ha nem is szintetizálódnak, legalábbis könnyen jelennek meg egyszerre a halállal szembesülve, hiszen mennél kézzelfoghatóbb a végességünk, annál önkéntelenebben tör fel a hit vagy legalább a remény, hogy az ember több annál, mint amit a halál elpusztíthat benne. Ahogy barátai sem tudtak többet vagy mást írni Kant koporsójára, mint

F. Lahrs már csak azért is lemondhatott, mert 20 évvel korábban, Kant halálának 100. évfordulójára éppen ő készített egy bronz emléktáblát a königsbergi kastély falára, amelyre Kant neve, valamint születésének és halálának éve alá ezt az idézetet írta. E tábla és az 1945-ös megsemmisülése után Königsberg testvérvárosában, Duisburgban elhelyezett másolata a róluk készült fotókon könnyen tűnhetnek egy síremlék részének. Talán ez és az a tény, hogy az idézet egy ideig Kant nyughelyénél volt olvasható, az oka annak, hogy a szakirodalomban makacsul tartja magát az a nézet, hogy a híres idézet Kant sírfelirata (volt). (Lásd pl. Paul Guyer: Introduction. The starry heavens and the moral law. In Paul Guyer (ed.): *The Cambridge Companion to Kant and Modern Philosophy*. Cambridge – New York, Cambridge University Press, 2006. 1–27; 1.)

³ Kant: *A gyakorlati ész kritikája*, i. m. 189.

a halandóság és a halhatatlanság antinómiáját, úgy későbbi tisztelői részéről is találó választás volt azt a szöveget helyezni sírja mellé, amelyikben maga is a jelentéktelenség és a végtelen érték kettősségben ragadta meg önmagát.

2.

2.1. Igaz, a „halhatatlan” jelzővel a barátok a nagy filozófust illették, aki páratlan életművet hagyott hátra, Kant viszont egyáltalán az emberről, pontosabban az erkölcsi lényről beszél, amikor *A gyakorlati ész kritikája* Zárszavában az érzéki világtól független életet és egyfajta végtelenséget tulajdonít magának. Ez megfelel annak, hogy a könyv a lélek halhatatlanságát azért posztulálja, hogy morális tökéletesedésünk minden határon túl folytatódhasson. „Szabad remélnem”, még ha nem is „lehet tudnom”, hogy van örök élet, mert a bennem levő morális törvény címzettje vagyok, amely kimondja, hogy „mit kell tennem”, márpedig ha pusztán „az érzéki világhoz tartozó eszes lény” volnék, akaratomat létezésem egyetlen pillanatában sem tudnám teljes megfelelésbe hozni a morális törvénnyel.⁴ Ez az érv Kant emberképének dualista vonásaira támaszkodik. Az ember egyfelől hajlamok által uralt „állati teremtmény”, másfelől olyan lélek vagy akarat, amely e hajlamok ellenében is képes a morális törvénynek engedelmeskedni, és amelyről elgondolható, hogy az érzéki természettől függetlenül is létezzon. Azért reménykedhetünk a halhatatlanságban, mert ellenkező esetben a hajlamok ellenállása amiatt soha nem volna lehetséges, ami pedig kötelező: a morális törvénynek való *teljes* megfelelésünk. A végességünket konstituáló érzéki mivoltunk tehát nemcsak akadályozza a kötelesség maradéktalan teljesítését, hanem egyszersmind egy vele ellentétesre, valami végtelenre is utal bennünk. Jóllehet tökéletesedésünk végtelen folyamat, és csak egy az időn kívül álló szemlélő (Isten) tudja a „vég nélküli sorban a morális törvénynek való megfelelés egészét”⁵ látni, maga a véget nem érő tökéletesedés Kantnál saját, isteni segítséget nem igénylő erőfeszítésünk teljesítménye. Hasonlóképpen az ennek lehetőségét jelentő halhatatlanság is immanens természetünkhöz tartozik, tehát nem ajándékba kapott vagy „dialogikus halhatatlanságról”,⁶ és még kevésbé feltámadásról van itt szó. Kant egyik fontos „hitcikkelye”,⁷ hogy az ember mint olyan végtelen.

2.2. A kötelesség maradéktalan teljesíthetőségének hite tehát a lélek halhatatlanságának posztulátumához vezet, de már az is kiemel minket a pusztán érzéki világból, hogy vannak

⁴ Kant: *A gyakorlati ész kritikája*. 145.

⁵ Kant: *A gyakorlati ész kritikája*. 146.

⁶ Vö. Hans Kessler: Túl a fundamentalizmuson és a racionalizmuson. Jézus feltámadásáról és a holtak feltámasztásáról. (ford. Mártonffy Marcell) In *Mérleg* 2006. 1. 16–38; 36.

⁷ Immanuel Kant: *A tiszta ész kritikája*. (ford. Kis János) Budapest, Atlantisz, 2004. 645. (B 858)

kötelességeink, ami „az ész faktuma”.⁸ Kant szerint ugyanis esztelen volna az ész, ha olyan valakinek parancsolna, akiből hiányzik a teljesítés legelemibb feltétele, a szabadság. Ezért a törvény általi felszólítottságunk tiszta tudata olyan adat, amelynek alapján *A tiszta ész kritikájában* még csak lehetségesnek bizonyult szabadság a gyakorlati ész posztulátumává válik.

Az első *Kritikában* kidolgozott antinómiák közül a harmadik azzal szembesít bennünket, hogy a világot egyfelől kielégítőn meg kell, hogy magyarázzák a természeti törvények, másfelől az ezeken alapuló kauzalitásból nem lehet mindent levezetni, hanem a teljes magyarázathoz másfajta kauzalításra, szabadságból eredőre is szükség van. Ez utóbbi tétel szigorúan véve pusztán annyit foglal magában, hogy a természeti törvényekkel leírható oksági láncok későbbi láncszemei csak akkor érthetők, ha visszavezethetők egy olyan első láncszemre, amely már nincs alávetve a természeti törvényeknek, tehát nem egy még korábbi ok okozataként, hanem önmagától működik. Ami azonban egy ponton lehetséges, arról Kant szerint feltételezhetjük, hogy máskor is megtörténhet, ezért „azt is feltehetjük, hogy a világ rendes menetében is önmagától fogva kezdődjék el különböző sorok kauzalitása, és e sorok szubsztanciáit felruházhatjuk a szabadságból eredő cselekvés képességével”.⁹ Ez a lehetőség azonban minden mellette szóló érv dacára is ellentmond az antinómia másik tételének, amelyet hasonlóan erős érvek támasztanak alá, és amely kizárja, hogy létezzen szabadság. Annak érdekében, hogy se a tézist, se az antitézist ne kelljen elvetnie, Kant különböző területekre korlátozza az érvényességüket. Eszerint az érzékekkel felfogható világra minden megszorítás nélkül igaz, hogy benne az események tökéletesen megmagyarázhatók a természeti törvények alapján, tehát a szabadság teljes kizárásával, míg az úgynevezett noumenális világban létezik szabadság.

Az ész antinómiáját tehát úgy oldhatjuk fel, hogy a megismerésünk számára hozzáférhető világ mellett egy másikat is feltételezünk, amelyet pusztán elgondolni vagyunk képesek. Kant szerint az ember mindkét világnak polgára,¹⁰ hiszen az ész faktuma megalapozza az emberi szabadság posztulátumát, a szabadság viszont csak az érzékfeletti világban cselekvő ágensekről állítható. De hogyan tartozhat valaki egyszerre két világhoz? Még ha fel is oldjuk a metaforát, és inkább létünk két aspektusáról, vagy arról a két álláspontról beszélünk, amelyről önmagunkat szemlélhetjük, akkor is nehéz az embert ebben a kettősségében úgy elgondolni, hogy a

⁸ Kant: *A gyakorlati ész kritikája*. 40. Már maga a kötelesség is, az a tény, hogy számunkra adott morális törvény egy imperatívusz formáját ölti, arra utal, hogy olyan lények vagyunk, akiket kényszeríteni kell, mert a bennük levő más jellegű természettel való kapcsolata miatt akaratauk nem magától követi a törvényt,

⁹ Kant: *A tiszta ész kritikája*. 384. (B 478)

¹⁰ Vö. Kant: *A gyakorlati ész kritikája*. 106. Vö. 115, 121, Immanuel Kant: *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése*. (ford. Berényi Gábor – Tengelyi László) Budapest, Raabe Klett, 1998. 69.

természeti okok által determinált, illetve a szabad valósága ne szakadjon el egymástól, és empirikusan megfigyelhető cselekedeteinket valamiképpen szabadságunk következményeinek is tekinthessük, és így erkölcsi minőséget tulajdoníthassunk nekik. Mindennapi tapasztalatunk ugyan, hogy az érzéki természetünkből fakadó hajlamaink mintegy szembeszegülnek az erkölcsileg hangolt akaratunkkal, de egyáltalán nem világos, hogy ez az összetűzés miképp lehetséges. Hogyan léphet interakcióba az emberben az a két világ vagy aspektus, amelyeket a harmadik antinómia feloldása kedvéért gondosan el kellett különíteni egymástól, és hogyan tehet szert a szabadság kauzalításra egy olyan világban, ahol mindent a természeti törvények szükségszerűsége ural?

Bár Kant komoly erőfeszítéseket tett ennek a kérdésnek a tisztázására, teljesen megnyugtató választ nem adott, és nem is adhatott rá, mert e két világot filozófiájának alapvető törésvonala választja el egymástól. Nála ugyanis a filozófiának – a logikától eltekintve – két része van, ahogy kétfélék a tárgyak és „a rajtuk uralkodó törvények” is, amelyekkel foglalkozik.¹¹ E kettősségen mit sem enyhít, hogy mind a természet, mind a szabadság alapvető törvényei a tiszta észből fakadnak, hiszen az előbbieket az elméleti észhez, az utóbbiak pedig a gyakorlatihoz tartoznak, és a kétféle észhasználat viszonyát Kantnak nem sikerült feltárnia. A legtöbb, amit empirikus létezésünk tényeit és az ész faktumát is figyelembe véve biztonsággal állíthatott, hogy az ember mind az elméleti, mind a gyakorlati ész törvényeinek alá van vetve, következésképpen ezek *valamiképpen* egységre kell, hogy juthassanak benne.

2.3. Ám a kétféle észhasználatban megalapozott antropológiai dualizmusa egy olyan nehézséggel is szembesíti Kantot, amelyet csak akkor oldhat fel, ha egy újabb posztulátum segítségével annál szorosabban is összekapcsolja az érzéki természet és a moralitás világát, mint ahogyan az első két posztulátummal tehette. Ezek éppen csak egymás mellé állították a világokat, és megadtak egy közös pontot, amelyben találkoznak vagy éppen összeütköznek. A *lélek halhatatlanságának posztulátuma* úgy mutatta be az embert, mint aki morális természete révén minden végelessége ellenére egy végtelen valóságnak is részese; de a koporsóba zárt „halandó maradványok” és a halhatatlan lélek annyira antinomikusan viszonyulnak egymásához, hogy nehéz belátni, miként kapcsolhatna egymáshoz két ellentétes világot az a megosztott ember, akinek e maradványokhoz éppúgy köze van, mint a lélekhez. A *szabadság posztulátuma* a természeti törvények uralma alatt álló embert egyszersmind a noumenális világ polgárává is tette, de anélkül, hogy legalább sejtetette volna, hogyan tartozhat mindkettőhöz. Ráadásul a „*erény, azaz a harcban álló morális érzület*”,¹² amelyben a noumenális lény

¹¹ Kant: *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése*. 17.

¹² Kant: *A gyakorlati ész kritikája*. 103.

szabadsága kifejeződik, éppen a másik világ polgárának hajlamait kívánja legyőzni. Belső ellentmondásai miatt tehát az ember legalább annyira *szétszakad* a két világ között, mint amennyire közvetít közöttük.

Kant azonban nem a rendszere egységét érintő problémák láttán érzi magát feljogosítva arra, hogy újabb posztulátummal fűzze szorosabbá a két világ viszonyát, hanem a gyakorlati ész egy nehézsége miatt.¹³ Ez abban áll, hogy a „legfőbb jó előmozdítása akaratumk a priori szükségszerű objektuma, és a morális törvénnyel elválaszthatatlanul összefügg, így a legfőbb jó lehetlenségének egyszermind a morális törvény hamis voltát is bizonyítania kell”,¹⁴ ez a feladat mégis teljesen meghaladja a lehetőségeinket. A legfőbb jó ugyanis két meglehetősen különböző komponensből áll, az erényből és a boldogságból, amelyek között ráadásul oksági viszonynak kell lennie: azért kell boldognak lennünk, mert a kötelességünket teljesítjük.¹⁵ Csakhogy hiába közelíti egymáshoz Kant ezt a két komponenst azáltal, hogy az erényt – némiképp önkényesen – boldogságra való méltóságnak nevezi, az erény önmagában nem eredményez boldogságot. A boldogság ugyanis Kantnál nem más, mint „a világbeli eszes lénynek az az állapota, amikor minden a kívánsága és akarata szerint alakul”,¹⁶ márpedig kívánságaink jelentős része érzéki természetünkből fakad, és teljesülésük az érzéki világ tényein és törvényein múlik, nem pedig erkölcsi érdemeinken. Jóllehet Kant szerint a legalapvetőbb törvényeket mi magunk írjuk elő az érzéki világnak,¹⁷ mivel ezt elméleti eszünk révén tesszük, amely egyáltalán nincs tekintettel a gyakorlati ész morális törvényhozására, a természet bennünk gyökerező rendje teljesen közömbös erkölcsi érdemeink, vagyis a morális törvénynek való megfelelésük mértéke iránt.

Kant szerint csak úgy kerülhetjük el, hogy a legfőbb jót lehetetlennek, a morális törvényt pedig, amely a megvalósítását előírja, agyémnek¹⁸ tartjuk, „ha feltételezzük a természet olyan legmagasabb okát, amely a morális érzület szerint való kauzalitással bír”.¹⁹ Mivel az így posztulált Isten morális lény, meg tudja ítélni a kötelességteljesítésünk mértékét, és akarja, hogy

¹³ Elméleti érdekeink miatt Kant szerint nem is vezethetünk be posztulátumot, hiszen ezen „olyan *elméleti*, de e mivoltában nem bizonyítható tételt ért[ünk], amely elválaszthatatlanul csatlakozik egy a priori feltétlenül érvényes *gyakorlati* törvényhez”. (Kant: *A gyakorlati ész kritikája*. 146)

¹⁴ Kant: *A gyakorlati ész kritikája*. 136.

¹⁵ Kant elveti azt a sztoikusoknak tulajdonított gondolatot, hogy erény önmagában már boldoggá tenne, és azt az epikureus felfogást is, amely a boldogság elérését tekinti erénynek. Ha viszont a legfőbb jó fogalmában összekapcsolt két fogalom között nem analitikus a kapcsolat, akkor csak szintetikus lehet, ami Kant szerint azt jelenti, hogy az erény és a boldogság között oksági viszonynak kell lennie, és mivel a boldogságra való törekvés nem teremti meg az alapot az erényhez, az erényes érzületnek kell boldogságot eredményeznie.

¹⁶ Kant: *A gyakorlati ész kritikája*. 148.

¹⁷ Vö. Kant: *A tiszta ész kritikája*. 164 (B 159)

¹⁸ Kant: *A tiszta ész kritikája*. 632. (B 839)

¹⁹ Kant: *A gyakorlati ész kritikája*. 149.

aki méltó rá, az boldog is legyen, mivel pedig a természet végső oka, boldoggá is tudja tenni. Ám ha Isten léte csak posztulátum, akkor a segítségével megvalósítható legfőbb jó se több ennél,²⁰ vagyis nem bizonyítható, hogy az erény és a boldogság fogalmát egybekapcsoló legfőbb jó fogalmának objektív realitása volna. Ennek ellenére e posztulátumokkal nemcsak az az ember nyer, aki azt teszi, amit tennie kell – mivel így már szabad remélnie, amit nem tud nem remélni,²¹ a boldogságot –, hanem a filozófus is. A legfőbb jó fogalmában ugyanis szintetikus egységbe olvad, ami addig antinomikus kettősségnek tűnt, méghozzá úgy, hogy a természet, amely egyébként nem minden aspektusában igazodott az ész törvényeihez, mégiscsak az észnek rendelődik alá.

3.

Azon kívül, hogy e megoldás „hitekkely” csupán, és nem tudás, Kant szempontjából van egy másik szépséghibája is. Amiben hinnünk kell, hogy egységesnek láthassuk önmagunkat és a valóságot, az nem az ember, hanem Isten. Antropocentrizmusa ellenére, amely a minket körülvevő természet legáltalánosabb törvényeinek és a bennünk levő morális törvénynek a forrását egyaránt az emberben jelöli meg, és amely miatt nemcsak az ég nem Isten lakhelye, de a kötelesség sem az ő parancsa többé, Kant nem képes az embert úgy felmutatni, mint aki akár egy filozófiai rendszer, akár egy erényes és boldog élet formájában harmonikus egésszé tudná szervezni az érzéki és az erkölcsi világot. Leginkább azért nem, mert az ezeket elválasztó szakadék fájdalmasan osztja meg magát az embert is, akinek kétfajta észhasználatából keletkezett. Ezért kénytelen Kant a filozófiai rendszer és a világrend centrumából száműzött, már-már *halott* Istenhez fellebbezni, aki – *deus ex machina* – morális szempontok szerinti kauzális kapcsolatot teremthet a két világ között, és a kettészakadt embert újra egyesítheti önmagával. E megoldás világossá teszi, hogy a kanti ember még *túlságosan emberi*, és még nem elég erős ahhoz, hogy egy filozófiai rendszer centruma legyen, illetve gyakorlati síkon testestül-lelkestül önmagától függjön. Ezért van az, hogy bár érdeklődése az embere irányul – hiszen az őt foglalkoztató három nagy kérdés abban az egyben összegződik, hogy „Mi az ember?”²² –, Kantot nem az ember tölti el csodálattal, hanem a csillagos ég és a morális törvény.

Kant megoldása abból a szempontból viszont kifejezetten szerencsés, hogy az érzéki és az érzékfeletti szféra szembenállását anélkül szelídíti egymásmellettiséggé, hogy a Zárszó aforizmájának utalnia kellene akár az ellentétükre, akár az egységükre. Bátran hihetünk a

²⁰ Kant szerint a legfőbb jó lehetősége is posztulátum! Vö.: Kant: *A gyakorlati ész kritikája*. 148, 150.

²¹ Kant: *A tiszta ész kritikája*. 628. (B 833)

²² Immanuel Kant: Pöhlitz-féle metafizikai előadások (1788-89) (ford. Vidrányi Katalin). in Kant: *A vallás a pusztán ész határain belül és más írások*. 123–128; 126.

legfőbb jóban, remélhetjük, hogy részünk lesz benne, csodálni azonban nem kell, mint ahogy megteremtőjét, a posztulátumistent sem. Kant csak olyan mértékig revitalizálta Istent, hogy ne sértse a világ immanenciáját. A csillagos égről így nem kell azonnal a mindenség teremtőjére, a morális törvényről pedig egy transzcendens törvényhozóra asszociálni, hanem mindkettő a *maga* nagyságában állhat előttünk, és válhat a csodálat tárgyává.

Így akármilyen fontos is az erényes ember boldogságkilátásai vagy a filozófiai rendszer szempontjából Isten egységteremtő funkciója, a Zárszóban Kant a számára „túlágostól” és „homályba burkolttól” visszatér azokhoz, amiket nemcsak remél vagy hisz, „nem pusztán sejt, hanem magam előtt lát”. A „két dolog”, a csillagos ég és a morális törvény különműsége tanúsítja, hogy a természet és a szabadság két önálló világot alkot, amelyek az emberben csak érintkeznek egymással: az egyik kívülről veszi körül, a másik személyiségét tölti be. Mindkettő „közvetlenül kapcsolódik létezése tudatához”, és mindegyik igényt formál rá: az „anyagot, amelyből lett, vissza kell adnia a bolygónak”, a törvény szava pedig feltétlenül parancsol számára. Bár Kant azt emeli ki, hogy az egyik „megsemmisíti a fontosságát”, a másik „végtelenül felmagasítja értékét”, végső soron mindkettőhöz hasonló a viszonya. Hiszen a csillagos ég a „rendszereket felölelő rendszereivel” és „periodikus mozgásának határtalan idejével” maga a fenséges: „vele összehasonlítva minden más kicsi”.²³ Ennek megfelelően nemcsak a végességünkől és jelentéktelenségünkől fakadó örömtelenség érzésével szemléljük, hanem egyszersmind örömmel is, mert az a tény, hogy el tudjuk gondolni az ég végtelenségét mint valami adottat, „felkelti egy bennünk lévő éréken-túli képesség érzését”.²⁴ Azáltal tehát, hogy e képességünkre utal, a csillagos ég a pusztán érzéki világ fölé emel bennünket. Hasonlóképpen gyakorol ránk kettős természetünknek megfelelő kétféle hatást a morális törvény „látványa” is. Mivel a kötelességet is fenségesként éljük meg, tudata nemcsak értékünket „magasítja fel”, hanem kényszerítő, a vágyainkkal és egész érzéki önmagunkkal mit sem törődő imperatívusként porba is sújtja az önhietségünket,²⁵ és „elkerülhetetlenül megalázza az embert”²⁶ mint hajlamok vezérelte lényt.

A Zárszó aforizmájában Kant a két egymásra visszavezethetetlen fenséges „dologgal” szembeni *csodálat* és *hódolat* pozíciójában ragadja meg magát. E mondat akár önarcképe is lehetne, amely éppúgy jellegzetes vonásait tükrözi, mint a sírja fölé állított mellszobra, ezért méltán írták mauzóleumának falára. A belőle kirajzolódó alázatos ember portréja nemcsak a

²³ Immanuel Kant: *Az ítélőerő kritikája*. (ford. Papp Zoltán) Szeged, Ictus, 1996–97. 169.

²⁴ Uo.

²⁵ Kant: *A gyakorlati ész kritikája*. 91.

²⁶ Kant: *A gyakorlati ész kritikája*. 92.

kortársi visszaemlékezésekből rekonstruálható habitusához illik, hanem filozófusi arcélehez is. Kant gondolkodói alázata talán semmiben nem nyilvánul meg jobban, mint hogy csodálata és hódolata „két dolognak” szól. Hiába kívánta „belátn[i] a tiszta észképesség egészének egységét (az elméletiét és a gyakorlatiét), s mindent egyetlen elvből levezetn[i]”, hiába vallotta, hogy „elkerülhetetlen szükséglete ez az emberi észnek, mely csak megismerésének teljes mértékben szintetikus egységével tud maradéktalanul elégedett lenni”,²⁷ tudomásul vette, hogy képtelen felmutatni ezt az egységet. Elment ameddig lehetett, de nem tovább. Még Isten fogalmát is segítségül hívta – anélkül persze, hogy újra beépítette volna a természet vagy az erkölcsök metafizikájának alapzatába –, hogy a legfőbb jó posztulátuma olyan egységet kínálhasson számunkra, amelyben ésszerűen hihetünk, és amelyben a kötelességteljesítés nehéz pillanataiban reménykedhetünk, de nem hagyott kétséget afelől, hogy nem azt találta meg, amivel az ész „maradéktalanul elégedett” lehet, hiszen a legfőbb jó túl van a megismerhetőség határain. Kant tudomásul vette az ember redukálhatatlan kettősségét, és ezzel együtt azt is, hogy belőle kiindulva nem lehet szintetikus egységbe hozni az érzéki és a morális világot. Más kiindulópontot viszont nem fogadhatott el.

4.

A Kantot követő első igazán jelentős gondolkodó, Fichte, híres aforizmája szerint „hogy valaki milyen filozófiát választ, az [...] attól függ, milyen ember.”²⁸ Az ő rendszere azért különbözhet annyira Kant filozófiájától – jóllehet nem vitatkozni akart vele, hanem csak beteljesíteni –, mert személyisége és önképe is egészen más volt. Úgy vélte, minden igaz, amit Kant állított, csak éppen nem adta meg a premisszákat, amelyekből tételei következnek. Mivel meggyőződése volt, hogy a filozófiának mindent *egyetlen* alapelvből kell levezetnie, megpróbált mindent a korai korszakában ennek is nevezett észből megmagyarázni. Eközben két fontos ponton is módosította a kanti örökséget. Az egyik, hogy nemcsak a képzetek formáját származtatta az észből, hanem az anyagukat is, vagyis a képzeteket teljes egészükben az ész törvényeinek vetette alá. Ez a transzcendentális idealizmus alapelvei szerint azt is jelenti, hogy a képzetek tárgyai is mindenestül az észről függték. Így míg Kantnál csak a legfőbb jó posztulátuma biztosítja, nála már a kiindulópont megválasztásával teljesül, hogy a természet az észnek rendelődik alá. A másik különbség, hogy itt nem az elméleti észről van szó, és nem is a gyakorlatiról, hanem ezek közös gyökeréről, amelyből ezek maguk, és velük együtt az érzéki és a morális világ törvényei is levezethetők. Mivel mindennek, ami csak a tudatban

²⁷ Kant: *A gyakorlati ész kritikája*. 110.

²⁸ Johann Gottlieb Fichte: Első bevezetés a tudománytanba (ford. Endreffy Zoltán). In Fichte: *Válogatott filozófiai írások*. Budapest, Gondolat, 1981. 17–52.; 35.

előfordulhat, közös gyökere van, a kanti dualizmus helyét Fichténél a monizmus veszi át. Mindebből sok egyéb mellett az is következik, hogy önmagában véve a „legfőbb jónak egyáltalán nincs két része, hanem teljesen egyszerű: nem más, mint *az eszes lény tökéletes összhangja önmagával.*”²⁹

E gondolatok akkor válnak igazán radikálissá, ha hozzátesszük, hogy az az ész, amelyről itt szó van, nem a hagyományosan értelmezett Isten, hanem az ember esze. Igaz, a róla elmondottak nem alkalmazhatók maradéktalanul egy konkrét személy *aktuális* valóságára, hanem legalább ugyanennyire annak az eszménynek felelnek meg, amelyet meg kell közelítenie. Fichte tehát az individuális emberi észet azonosítja is, és nem is ezzel az ésszel. Csakhogy itt nem az *igen* és a *nem*, hanem a *már igen* és a *még nem* áll szemben egymással. Az önmagával mindenestül azonos, megosztottságotól mentes ész olyan cél, amelyet az ember valamilyen mértékben máris megvalósít, és fokozatosan még jobban meg kell valósítania. Ha ezeket az elveket mindennapi életünkre alkalmazzuk, azt kapjuk, hogy azért nem vagyunk mindenestül azonosak önmagunkkal, például az erkölcsi jóságunk azért nem mindig eredményez bennünk fizikai jót, boldogságot, mert valami tőlünk egyelőre idegentől is függünk. Fichte azonban hisz benne, hogy szabad cselekvéssel a nem-én világát olyanná átalakíthatjuk, amilyenek énünk törvényei szerint lennie kell, hogy így a tőle való függésünkben is csak saját törvényeitől: önmagunktól függjünk. Az az én, amelyről itt szó van, „amely önmeghatározása által egyszersmind minden nem-ént is meghatároz”,³⁰ fogalmilag Istennek felel meg. Fichte nyíltan ki is mondja: ha eszményi énünket gondolatban „magunkon kívülre helyezzük, [akkor] Istennek nevezzük.”³¹

Nyilvánvaló, hogy ami csak eszmény, az éppen ezért nem valóság. Azonban egyrészt valósággá *kell* válnia, és saját tevékenységem révén valósággá is *tud*, sőt bizonyára valósággá is *fog* válni, másrészt ez az eszmény nem *csak* eszmény, hanem *már most* sem különbözik teljesen tőlünk, hiszen éppen azért tudunk róla, mert a szabadság konkrét aktusai közben felismertük önmagunkban. Így a fichtei én vagy ész mintegy bekebelezi Istent. Ezért van, hogy a korai Fichte olykor szinte himnikus hangnemben ír az emberről. Az ő elméjét nem „két dolog” tölti el csodálattal és hódolattal, amelyeknek az ember érzéki, illetve morális mivoltában még alá is van vetve, hanem maga *az önmagát felülmúló* ember. Már-már szimbolikus, hogy míg

²⁹ Johann Gottlieb Fichte: Előadások a tudás emberének rendeltetéséről. (ford. Berényi Gábor) In Fichte: *Az erkölcsstan rendszere*. Budapest, Gondolat, 1976. 9–72; 20.

³⁰ Johann Gottlieb Fichte: Aenesidemus-recenzió. (ford. Hankovszky Tamás) In *Passim* 11 (2013) 1. 32–50. 48

³¹ Johann Gottlieb Fichte: Levél Jacobihoz (1795. 8. 30.). In Reinhard Lauth – Hans Jacob (szerk.): *Johann Gottlieb Fichte Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. III,2*. Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1970. 391–393; 392.

Kant sírjánál egy olyan szöveget helyeztek el, amely őt a csillagok *alatt* jeleníti meg, Fichte ma is álló szerényebb sírkövére éppúgy, mint a második világháborúban megsemmisült eget ostromló obeliszkjére is, ezt a feliratot vésték: „az érteni tudók ragyogni fognak, mint a fénylő égbolt, s akik igazságra tanítottak sokakat, tündökölnék örökkön-örökké, miként a csillagok”.

(Dán 12,3)