

MÁSODIK RÉSZ

ÁTTÉRÉS A NÉPSZERŰ ERKÖLCSI VILÁGBÖLCSELETRŐL AZ ERKÖLCSÖK METAFIZIKÁJÁRA

- 1 Eddigi kötelességfogalmunkat gyakorlati eszünk köznapi használatából merítettük, de ebből korántsem következik, hogy tapasztalati fogalomként kezeltük volna. Ellenkezőleg, ha az emberek ténykedésével kapcsolatos tapasztalatokra figyelünk, gyakori és – el kell ismernünk – jogos panaszokkal találkozunk, amelyek szerint nincsenek meggyőző példák a tiszta kötelességből fakadó cselekvés érzületére; némely dolgok *annak megfelelően* történhetnek ugyan, amit a *kötelesség* parancsol, mindamellet mindig kétséges, hogy tulajdonképpen *kötelességből* fakadtak-e, tehát van-e morális értékük. Ezért minden időben akadtak filozófusok, akik egyszerűen tagadták ennek az érzületnek a meglétét az emberi cselekedetekben, s mindent a többé vagy kevésbé kifinomult önszeretet számlájára írtak, ám ettől még nem vonták kétségbe az erkölcsiség fogalmának helyességét, ellenkezőleg, a legmélyebb sajnálkozással emlegették, hogy az emberi természet törekeny és tisztátalan, mert ahhoz ugyan elég nemes, hogy egy ilyen tiszteletre méltó eszmét válasszon a maga számára szabályul, ámde ahhoz már túl gyenge, hogy kövesse is a maga választotta szabályt, s az eszt, amelynek törvényt kellene szabnia neki, csak arra használja, hogy – külön-külön, vagy legfeljebb a lehető legjobban összeegyeztetve őket egymással – a hajlamok érdekeiről gondoskodjék.
- 2 Valóban, a tapasztalat révén egyetlen esetben sem lehet teljes bizonyossággal megállapítani, hogy az egyébként kötelességszerű cselekedet maximája csupán morális okokon és a kötelesség képzetén alapult-e. Néha ugyan megesisik, hogy a legszigorúbb önvizsgálattal sem találunk magunkban olyasmit, ami a kötelesség morális alapján kívül elegendő lehetett volna ahhoz, hogy erre vagy arra a jó cselekedetre – esetleg akár nagy áldozatra is – ösztönözzön; ebből azonban még egyáltalán nem következtethetünk arra, hogy valóban nem az önszeretet valamely rejtett ösztönzője volt az az alap, amely a kötelesség eszméjének örve alatt meghatározta az akaratot; mi pedig szívesen hízelgünk magunknak, cselekedetünknek – tévesen – valamilyen nemesebb indítékot tulajdonítva. Valójában azonban soha, még a legszigorúbb önvizsgálattal sem vagyunk képesek teljesen a rejtett mozgatórugók mögé tekinteni, mert amikor morális értékről van szó, nem a látható cselekedeten, hanem annak nem látható belső elvein fordul meg a dolog.
- 3 Nem is tehetnénk nagyobb szolgálatot azoknak, akik minden fajta erkölcsiséget kikacagnak, nem látva benne egyebet a fennhéjázóan mértéktelenné felfuvalkodott emberi képzelet agyszüleményénél, mint ha helyt adnánk ama feltevésüknek, hogy a kötelesség fogalmait (miként az összes többi fogalmat is, ahogyan az emberek mérő restségből szívesen hitetik el magukkal) csupán a tapasztalatból méríthettük; ezzel valóságos diadalhoz juttatnánk őket. Emberszeretettől kész vagyok elismerni, hogy legtöbb cselekedetünk kötelességszerűnek tekinthető; a bennük munkáló törekvéseket közelebből megvizsgálva azonban egyre-másra drágalátos önmagunkra bukkanunk; erre – nem pedig a kötelesség szigorú parancsára – támaszkodik a szándék; ez a parancs ugyanis nemritkán önmegtagadást igényelne. Éppenséggel nem kell az erény ellenségé-

nek lenni, hanem csupán hidegvérű megfigyelőnek, aki a jó iránti lelegevenebb vágyat nem tartja azonnal a megvalósult jónak, ahhoz, hogy (főleg, ha az évek múltával és a tapasztalatok nyomán ítélőerőnk kifinomultabbá és a megfigyelésben kiválóbbá válik) egy-egy percre még abban is kételkedjünk, vajon léteznek-e egyáltalán igazi erény a világon. S itt csak egy világos meggyőződés óvhat meg kötelességesszémünk teljes elvesztésétől, s őrizheti meg lelkünkben a kötelesség törvénye iránti megalapozott tiszteletet: az a meggyőződés, hogy ha soha nem lennének is ilyen tiszta forrásból eredő cselekedetek, a lényeg mégsem az, hogy ez vagy az megtörténik-e; az ész önmagáért és minden jelenségtől függetlenül parancsolja meg, hogy mi történjék. Így parancsol meg – méghozzá engesztelhetetlenül – olyan cselekedeteket is, amelyekre eddig talán nem is volt példa, sőt amelyeknek lehetőségében az, aki mindent a tapasztalatra alapoz, igencsak kételkedhet. A tiszta, őszinte barátság például akkor is megkövetelhető minden embertől, ha netán ez ideig egyetlen őszinte barát sem lett volna a földkerekségen. Ugyanis ez a kötelesség mint egyáltalában vett kötelesség minden tapasztalatot megelőzően az akaratot *a priori* meghatározó ész eszméjében rejlik.

- 4 Tegyük hozzá, hogy ha az erkölcsiség fogalmától nem kívánunk elvitatni minden igazságot és bármely lehetséges tárgyra való vonatkozást, azt mégsem tagadhatjuk: törvényének oly tág a jelentése, hogy nemcsak az emberek, hanem *egyáltalában véve minden eszes lény számára*, és nem csupán esetleges feltételek mellett és kivételekkel, hanem *teljességgel szükségszerűen* kell érvényesnek lennie; világos tehát, hogy nincs olyan tapasztalat, amelynek alapján ilyen apodiktikus törvényeknek akár csak a lehetőségére is következtethetnénk. Mert milyen jogon is öveznénk korlátlan tisztelettel – mint minden eszes lényre vonatkozó általános előírást – azt, ami talán csak az emberi nem véletlen körülményei között érvényes, és miként tarthatnánk a *mi* akaratunk meghatározásának törvényeit az eszes lény mint olyan akaratának meghatározására szolgáló törvényeknek – és csak ebből következőleg miránk magunkra is érvényesnek –, ha ezek a törvények pusztán empirikusak volnának, és nem teljességgel *a priori* erednének a tiszta, ám gyakorlati észből?
- 5 Rosszabb szolgálatot nem is tehetnénk az erkölcsiségnek, mint ha példákából kívánnánk magyarázni. Mert attól függetlenül, hogy mit jelöl számomra a példa, előzőleg a moralitás elvei szerint kell megítélni, vajon arra is méltó-e, hogy igazi példaként, vagyis mintaként szolgáljon. Így semmiképpen sem alkalmas arra, hogy a moralitás fogalmát mindjárt a kezünkbe adja. Még az evangéliumi szentet is először a mi erkölcsi tökéletességszémünkkel kell összehasonlítani ahhoz, hogy szentként ismerjük el; ő maga is így beszél: hogyan nevezhettek engem (akit láttok) jónak? Senki sem jó (a jó ősképe), csak egy, az Isten (akit nem láttok).* Honnan vesszük azonban Istennek mint a legfőbb jónak a fogalmát? Csupán az *eszméből*, amelyet az ész *a priori* vázol fel az erkölcsi tökélyről, s amely elválaszthatatlanul kapcsolódik a szabad akarat fogalmához. Utánzásnak egyáltalán nincs helye az erkölcsiség területén, és a példák csak bátorításul szolgálnak, vagyis kétségtelenné teszik annak lehetőségét, amit a törvény parancsol; szemléletessé teszik, amit a gyakorlati szabály általánosabban fejez ki, de sohasem jogsíthatnak fel minket arra, hogy e szabálynak az észben rejlő igazi eredetijét félretoljuk, és példákhoz igazodjunk.
- 6 Ha tehát az erkölcsiségnek nem lehetséges olyan valódi legfőbb alaptétele, amelynek ne kellene minden tapasztalattól függetlenül,

Senki sem jó (a jó ősképe), csak egy, az Isten (akit nem láttok): Utalás Máté evangéliumára (Mt. 19, 17; Károli Gáspár fordítása).

...a népszerű gyakorlati filozófia: Kant itt felveszi azt a fonalat, amelyet az előszóban elejtett.

...hiperfizikával nem keveredik, s még kevésbé rejtett minőségekkel (amelyeket hipofizikaiaknak nevezhetnénk): A hiperfizika szóval Kant olyasmire utal, ami a lehetséges tapasztalat határain túl van; a hipofizikai terminussal pedig olyasmire, ami mintegy az érzékelhető jelenségek mélyén rejtőznék.

4 Ha úgy tetszik, különbséget tehetünk (ugyanúgy, ahogy a tiszta matematikát megkülönböztetik az alkalmazott matematikától és a tiszta logikát az alkalmazott logikától), a tiszta erkölcsfilozófia (az erkölcsök metafizikája) és (az emberi természetre) alkalmazott erkölcsfilozófia között. Ezzel a megnevezéssel rögtön arra is emlékeztetünk, hogy az erkölcsi elveknek nem az emberi természet sajátosságain kell alapulniuk, hanem magukért valóan, *a priori* kell fennállniuk; belőlük most már módunk van levezetni a gyakorlati szabályokat minden eszes természet, tehát az emberi természet számára is.

pusztán a tiszta éssen alapulnia, akkor úgy gondolom, még csak megkérdezni sem szükséges, vajon jó-e ezeket a fogalmakat, amelyek a hozzájuk tartozó elvekkel együtt *a priori* állnak fenn, általánosságban (*in abstracto*) adni elő, ha a megismerés a köznapitól különbözve filozófiainak kívánja nevezni magát. Ámde a mi korunkban erre alighanem mégiscsak szükség van. Mert ha megszavaztatnánk az embereket, hogy melyik áll hozzájuk közelebb, a tiszta, minden empirikus tartalomtól elkülönített észmegismerés – tehát az erkölcsök metafizikája –, vagy a népszerű gyakorlati filozófia*, akkor nyomban kitaláljuk, melyik oldalra esnek több szavazat.

7 Persze nagyon dicséretes dolog ily módon leereszkednünk a közkeletű fogalmakhoz, feltéve, hogy előzőleg már felemelkedtünk – mégpedig teljes sikerrel – a tiszta ész elveihez; ez azt jelenti, hogy az erkölcsökről szóló tanítást először a metafizikára kell *alapozni*, de mihelyt már készen áll, népszerűvé téve *terjeszteni* kell. Merőben értelmetlen dolog azonban már itt, az első vizsgálódás során, amikor is minden az alaptételek helyességén múlik, engedni a népszerűség igényének. Ez az eljárás sohasem tarthat igényt az igazi *filozófiai népszerűség* szerfölött ritka adományára, mert nincs abban semmi művészet, ha úgy vagyunk közérthetőek, hogy közben lemondunk mindennemű alapos kutatásról. Ezenkívül a fenti eljárás nyomán összefoldozott megfigyelések és félig megemésztett okoskodások visszataszító vegyülete kerül napvilágra, amely – hiszen köznapifelegésben igencsak használható – az üresfejűek számára élvezetes, az értéket azonban zavarba hozza, úgyhogy elégedetlenül fordítják el tekintetüket, ámbár maguk sem tudják, hogy akkor most mihez is kezdjenek. Igaz, azokra a filozófusokra, akik a szemfényvesztésen egészen jól átlátnak, kevesen hallgatnak, amikor egy időre lemondanak az állítólagos népszerűségről, hogy majd a megszerzett biztos tudás birtokában jogos népszerűségekre tehessenek szert.

8 Csak egy pillantást kell vetnünk az erkölcsiségre vonatkozó próbálkozások ama változatára, amely ilyen közkedveltségnek örvend: hol az emberi természet sajátos meghatározásával (olykor egyáltalában véve az ésszerű természet eszméjével is), hol pedig tökéletességgel, boldogsággal találkozunk, itt morális érzéssel, ott istenfélelemmel, egy kicsivel ebből is, meg abból is, csodálatra méltó keveredésben. Eközben eszükbe sem jut megkérdezni, vajon egyáltalán az emberi természetről alkotott ismeretekben (amelyekre mégiscsak egyedül a tapasztalatból tehetünk szert) keresendők-e az erkölcsiség elvei. S ha a dolog nem így áll, ha ezek az elvek teljességgel *a priori*, minden empirikus tartalomtól mentesen, kizárólag a tiszta ész fogalmaiban lelhetők fel, és sehol másutt, akkor talán mégiscsak jobb volna a rájuk vonatkozó vizsgálódást mint tiszta gyakorlati világbölcseletet vagy (ha szabad ezzel a rossz hírű elnevezéssel élnem), mint az erkölcsök metafizikáját*, inkább minden mástól tökéletesen elkülönítve, teljes egészében önállóan kidolgozni, s míg ez a vállalkozás be nem fejeződik, csak türelemre inteni a népszerűséget igénylő közönséget.

9 Az erkölcsök ilyen teljességgel elszigetelt metafizikája, amely semmiféle antropológiával, teológiával, fizikával vagy hiperfizikával nem keveredik, s még kevésbé rejtett minőségekkel (amelyeket hipofizikaiaknak nevezhetnénk)*, nem csupán a kötelességek elméleti, biztos alapokon nyugvó megismerésének nélkülözhetetlen szubsztrátuma, hanem egyszersmind felettebb fontos deziderátuma annak is, hogy a kötelességek előírásait valóban teljesítsük. Hiszen a kötelességnek és egyáltalában véve az erkölcsi törvénynek

az empirikus vonzerők semmiféle idegen toldalékával nem keveredő képzete pusztán az ész által (mely itt ébred tudatára először annak, hogy önmagáért valóan gyakorlati is lehet) annyival hatalmasabb befolyással bír az emberi szívre, mint az empirikus területről felhasználható minden más mozgatórugó*, hogy ez utóbbiakat méltóságának tudatában megveti, és fokozatosan úrrá lehet felettük. Érzések és hajlamok mozgatórugóiból, egyúttal azonban észfogalmakból is összerakott, kevert erkölcsstan nyomán viszont a kedély szükségképpen ingadozni fog egyetlen elv alá be nem sorolható indítókok között, amelyek csak igen esetlegesen vezetnek az embert a jóra, a rosszra azonban annál gyakrabban.

- 10 Az eddigiekből kiviláglik: az összes erkölcsi fogalom teljességgel *a priori* az észben lakozik s belőle ered, és ez éppúgy vonatkozik a legközségesebb, mint a legnagyobb mértékben spekulatív emberi észre; ezekhez a fogalmakhoz semmiféle empirikus, s ezért pusztán esetleges ismeretből való elvonatkoztatással nem juthatunk el; éppen eredetük tisztasága teszi méltóvá őket arra, hogy legfőbb gyakorlati elveink legyenek; minél több empirikus tartalmat fűzünk hozzájuk, annál többet vesztenek igazi befolyásukból, és annál jobban csökken a cselekedetek korlátlan értéke; nem csupán az elméleti szándékokban megmutatkozó legmagasabb szükségszerűség – amikor pusztán a spekulációról van szó – követeli meg, hanem gyakorlatilag is rendkívül fontos ezeket a fogalmakat és törvényeket a tiszta észből meríteni, tisztán és keveretlenül előadni, sőt, ennek az egész gyakorlati, ám mégis tiszta észmegismerésnek a hatókörét, vagyis a tiszta gyakorlati ész egész képességét meghatározni; ám ezeket az elveket nem szabad függővé tennünk az emberi ész különös természetétől, amiként ezt a spekulatív filozófia nagyon is megengedi, sőt, néha szükségszerűnek is tartja; nem, hanem éppen azért, mert az erkölcsi törvényeknek egyáltalában véve minden eszes lényre érvényeseknek kell lenniük, az eszes lénynek mint olyannak az általános fogalmából kell levezetni, és ily módon minden morált, amelynek az emberre történő *alkalmazásához* antropológiára van szükség, először ez utóbbtól függetlenül mint tiszta filozófiát, vagyis mint metafizikát kell előadni a maga teljességében (ami az ilyen, teljességgel önálló ismeretek esetében könnyen megtehető). Ha nincs birtokunkban e metafizika, akkor nemcsak annak a spekulatív megítélés számára való pontos meghatározása hiábavaló, hogy mi a kötelesség morális tartalma mindabban, ami kötelességszerű, hanem még a pusztán köznapi és gyakorlati használatban, kiváltképp a morál oktatásában is lehetetlen az erkölcsöket igazi elveikre alapozni, pedig csakis így lehet tisztán morális érzületeket teremteni és azokat a világ javára az emberi kedélybe beoltani.

- 11 E feldolgozásban nem pusztán a közönséges erkölcsi megítéléstől (amelyet itt igen tiszteltreméltónak tekintünk) kívánunk eljutni a filozófiai megítélésig, amiként az rendszerint történik, hanem egyszerűs mind a népszerű filozófiától – amely másként nem képes előrehaladni, csak ha példák mentén tapogatózik – a természetes lépcsőfokokon át a metafizikához is (amelyet már semmiféle empirikus tartalom nem korlátozhat, és mivel az ilyenfajta észmegismerés egész teljességét fel kell mérnie, éppenséggel az eszméig halad, ahol a példák már nem jöhetnek számításba). Ezért a gyakorlati észképességet kell – a meghatározására szolgáló általános szabályokból kiindulva – addig a pontig követni és világosan bemutatni, ahol a kötelesség fogalma ered belőle.

- 12 Minden természeti dolog törvények szerint működik. Csak az

...annyival hatalmasabb befolyással bír az emberi szívre, mint az empirikus területről felhasználható minden más mozgatórugó: Kant az e helyhez csatolt lábjegyzetben Johann Georg Sulzerre (1720–1779) utal, aki a népszerű erkölcsfilozófia művelője volt.

5 A megboldogult kiváló Sulzer levelét őrzöm, amelyben megkérdezi: mégis mi lehet annak az oka, hogy az érénytának, bármennyire meggyőzőek is az ész számára, oly keveset érnek el? Elmélyült választ készültem adni neki, emiatt elkéstem a felelettel. A válasz azonban csak az lehet, hogy e tanok terjesztői maguk sem tisztázták fogalmaikat, s midőn ezt azzal akarják jóvátenni, hogy mindenünnen összehordják az erkölcsileg jónak a mozgatórugókat, erősíteni kívánván ezzel az orvosság hatékonyságát, még többet rontanak a helyzeten. Mert a leghétköznapibb megfigyelés is arra utal, hogy ha egy cselekedetet jóra valóként ábrázolunk, világossá téve, hogy nem evilági vagy túlvilági előnyök kedvéért vitték végbe, s még a szükség vagy a csábítás legnagyobb kísértései közben is állhatatos lélekkel végzik, akkor az felülmúl és elhomályosít minden hasonló cselekedetet, amelynek akárcsak a legcsekélyebb mértékben idegen mozgatórugója is van, felemeli a lelket, s felkelti bennünk a vágyat, hogy mi is képesek legyünk így cselekedni. Már a nem egészen apró gyermekek is érzik ezt, és mindig is így kellene bemutatni nekik a kötelességeket.

6 A vágyóképeségnek az érzetektől való függőségét hajlamnak nevezzük, ez pedig mindenkor egy *szükségletre* utal. Viszont egy esetlegesen meghatározható akaratnak az ész elveitől való függőségét *érdeknek* nevezzük. Ezzel tehát csak a függő akarat esetében találkozunk, amely önmagától az észnek nem mindig felel meg: az isteni akarat esetében érdekre nem gondolhatunk. Az emberi akaratnak is *érdeke fűződhet* azonban valamihez anélkül, hogy ezért mindjárt *érdekből cselekednék*. Az előbbi a cselekedettel kapcsolatos *gyakorlati* érdeket, az utóbbi a cselekedet tárgyával kapcsolatos *szenvedélyből fakadó* érdeket jelenti. Az első csak arra utal, hogy az akarat az ész elveitől mint olyanoktól függ, a második arra, hogy az akarat az ész elveitől a hajlam kedvéért függ, mivel ugyanis az ész csak a gyakorlati szabályt adja meg ahhoz, hogy miként lehet kielégíteni a hajlam igényét. Az első esetben a cselekedet, a másodikban a cselekedet tárgya érdekel (amennyiben kellemesnek találom). Az első szakaszban láttuk, hogy a kötelességből eredő cselekedet esetében nem a tárgy, hanem csupán a cselekedet magával és ennek ész-elvével (a törvénnyel) kapcsolatos érdeket kell tekintenünk.

eszes lény képes arra, hogy a törvények *képzete*, vagyis elvek *alapján* cselekedjék: csak neki van *akarata*. Mivel a cselekedeteknek törvényekből való levezetéséhez *észre* van szükség, ezért az akarat nem egyéb, mint gyakorlati ész. Ha az ész az akaratot egy lény esetében maradéktalanul meghatározza, akkor egy ilyen lény esetében az objektíven szükségszerűnek elismert cselekedetek egyszersmind szubjektíven is szükségszerűek, az akarat tehát e lényben arra való képesség, hogy *csakis azt* válassza, amit az ész – a hajlamtól függetlenül – gyakorlatilag szükségszerűnek, vagyis jónak ismer el. Ha viszont az ész önmagában nem határozza meg kielégítően az akaratot, és ha az akarat még olyan szubjektív feltételeknek (bizonyos mozgatórugóknak) is alá van vetve, amelyek az objektív feltételekkel nem mindig állnak összhangban, egyszóval, ha az akarat *önmagában véve* nem teljesen felel meg az észnek (ami az embernél valóban így van), akkor az objektíven szükségszerűnek elismert cselekedetek szubjektíven esetlegesek, és az ilyen akaratnak az objektív törvények szerinti meghatározása *készítés*; vagyis bár az objektív törvények úgy viszonyulnak egy nem teljességgel jó akarathoz, hogy az eszes lény akaratát *észokok* határozzák meg, ámde ezeknek az akarat – természeténél fogva – nem szükségképpen engedelmeskedik.

- 13 Az akaratot valamire készítő objektív elv képzete a parancs (az ész parancsa), a parancs formulája pedig az *imperatívusz*.
- 14 Minden imperatívusz valamilyen *legyenben* fejeződik ki, s ebben az ész objektív törvényének egy olyan akarathoz való viszonya tükröződik, amelyet szubjektív minősége szerint ez a törvény nem szükségképpen határoz meg (készítés). Ezek az imperatívuszok azt mondják, hogy valamit megtenni vagy nem megtenni jó, csak-hogy ezt egy olyan akaratnak mondják, amely nem mindig tesz meg valamit önmagában azért, mert azt a képzetet nyújtják neki, hogy a szóban forgó dolgot jó megtenni. Gyakorlati szempontból viszont az *jó*, ami az ész képzeteinek közvetítésével, nem szubjektív okokból, hanem objektíven, illetve minden eszes lény számára érvényes indokokkal határozza meg az akaratot. Ez a jó különbözni fog a *kellemestől* mint olyantól, ami nem az ész mindenkire érvényes elve szerint hat az akaratra, hanem csak az érzet közvetítésével, amely pusztán az ember egyik vagy másik érzékére érvényes⁶ szubjektív okokból ered.
- 15 A tökéletesen jó akarat tehát ugyancsak objektív törvények (a jónak a törvényei) alá rendelődik, de az nem képzelhető el, hogy a törvénynek megfelelő cselekedetre *késztesse* őt bármi is, mert önmagától, szubjektív minőségénél fogva csak a jó képzete által határozható meg. Az *isteni* és egyáltalában véve a *szent* akaratra nem érvényes semmiféle imperatívusz; itt nem helyénvaló *legyenről* [*Sollen*] beszélni, mert az *akarás* [*Wollen*] már önmagától is szükségképpen összhangban áll a törvénnyel. Az imperatívuszok csak olyan formulák, amelyekben az egyáltalában vett akarás objektív törvénye és valamely eszes lény, például az ember akaratának szubjektív tökéletlensége közötti viszony fejeződik ki.
- 16 Minden *imperatívusz* mármost vagy *hipotetikus*an, vagy *kategorikus*an parancsol. A hipotetikus imperatívuszok egy olyan lehetséges cselekedet gyakorlati szükségszerűségére utalnak, amely eszköz valaminek az elérésére, amit akarunk (vagy legalábbis akarhatunk). Kategorikus imperatívusz az, amely valamilyen cselekedetet önmagáért valóan, nem pedig egy másik célra vonatkoztatva jelenít meg objektíven szükségszerűként.

- 17 Minden gyakorlati törvény jónak, és így az ésszel gyakorlatilag meghatározható szubjektum számára szükségszerűnek mutat be valamely lehetséges cselekedetet. Ezért valamennyi imperatívusz ama cselekedet meghatározásának formulája, amely egy valamilyen módon jó akarat elve szerint szükségszerű. Ha mármost a cselekedet pusztán *másvalami miatt*, mint eszköz jó, akkor az imperatívusz *hipotetikus*; ha viszont *magában valóan* jóként, s ezzel az észnek önmagában is megfelelő akarat szempontjából szükségszerűként jelenítjük meg, akkor az imperatívusz *kategorikus*.
- 18 Az imperatívusz tehát azt mondja meg, hogy melyik cselekedetem lenne jó, és a gyakorlati szabályt egy olyan akaratra vonatkoztatja, amely attól még nem visz végbe azonnal valamely cselekedetet, mert az jó, részint mert a szubjektum nem mindig tudja a cselekedetről, hogy az jó-e, részint meg azért, mert ha ezt tudná is, maximái ettől még ellentétesek lehetnének a gyakorlati ész objektív elveivel.
- 19 A hipotetikus imperatívusz tehát csak annyit mond, hogy a cselekvés valamilyen *lehetséges* vagy *valóságos* szándék szempontjából jó. Az első esetben *problematikus*-, a másodikban *asszertorikus*-gyakorlati elvről beszélünk. A kategorikus imperatívusz, amely a cselekedetet minden szándékra való vonatkozás nélkül, azaz minden külső cél nélkül, önmagáért valóan objektíven szükségszerűnek nyilvánítja, *apodiktikus*-gyakorlati elv.
- 20 Ami az eszes lény erői révén egyáltalán lehetséges, az mind valamely akarat lehetséges szándékának is gondolható. Ezért azok az elvek, amelyek egy cselekedetet egy megvalósítandó lehetséges szándék szempontjából szükségszerűként jelenítenek meg, végtelen számúak. Minden tudománynak van gyakorlati része: olyan feladatok, amelyek feltételezik, hogy bizonyos cél számunkra elérhető, és olyan imperatívuszok, amelyek azt mondják meg, hogy miként érhető el ez a cél. Az utóbbiakat éppen ezért egyáltalában véve a *jártasság* imperatívuszainak nevezhetjük. Fel sem merül itt, vajon észszerű és jó-e a cél, a kérdés csak az, mit kell tennünk, hogy elérjük. Az orvosnak bizonyos előírásokat kell betartania, ha rendesen meg akarja gyógyítani a beteget; ugyanezt kell tennie a mérgekeverőnek is, ha biztosan akar ölni; a kétfajta előírás annyiban egyforma értékű, hogy mindkettőnek a szándék tökéletes megvalósítása a célja. Kora ifjúságunkban még nem tudhatjuk, miféle célok merülhetnek fel előttünk, a szülők ezért főként arra törekcsenek, hogy elég *sok mindenre* megtanítsák gyermekeiket, s gondoskodnak arról, hogy gyermekeik *jártasságot* szerezzenek *tetszés szerinti* célok eszközeinek használatában. Eközben egyik cél esetében sem tudják eldönteni, vajon neveltjeik a jövőben valóban célul tűzik-e majd ki, de kétségtelesen *lehetséges*, hogy egyszer majd valóban ez lesz a helyzet. Ebbeli igyekezetük oly nagy, hogy közben rendszerint elmulasztják kialakítani és helyesbíteni neveltjeikben ama dolgok értékének megtélesését, amelyek talán majd céljaikká válhatnak.
- 21 Létezik mindamelltt *egy* cél, amelynek meglétét minden eszes lényben feltételezhetjük (amennyiben, mint függő lényekre, rájuk imperatívuszok illenek). Van tehát egy szándék is, amely nem egyszerűen csak meglehet bennük, hanem amelyről bizton feltételezhetjük, hogy valamennyiükben természeti szükségszerűséggel megvan: a *boldogság* szándéka. Az a hipotetikus imperatívusz, amely azt állítja, hogy a cselekedet mint a boldogság előmozdításának eszköze gyakorlatilag szükségszerű, *asszertorikus*. A szándékot, amelynek megvalósításához erre a cselekedetre szük-

7 Az okosság szót kettős értelemben használjuk: lehet kifelé irányuló, a világra vonatkozó okosság és magánokosság. Az egyik az ember abbéli jártasságát értjük, hogy befolyást szerezzen másokra, s a saját céljaira használja fel őket. A másikon pedig azt a belátást, amelyel mindezeket a szándékokat a saját, tartós előnyére tudja egyesíteni. Voltaképpen erre vezethető vissza az első fajta okosság értéke is, s akiben az megvan, de nincs meg a második, azt helyesebb ravasznak és agyafúrtnak, egészében azonban mégsem okosnak nevezni.

8 Úgy vélem, a *pragmatikus* szó voltaképpen jelentését így lehet a legpontosabban meghatározni. Pragmatikusnak ugyanis azokat a *szankciókat* nevezik, amelyek voltaképpen nem az államjogból erednek, mint a szükséges törvények, hanem az általános jólét iránti *gondoskodásból*. *Pragmatikusan* akkor adnak elő egy *törvényt*, ha az okosság tesz, vagyis arra tanítja meg a kortársakat, miként tudnak jobban vagy legalább ugyanolyan jól élni előnyeikkel, mint elődeik.

- ség van, nem szabad bizonytalannak, pusztán lehetségesnek gondolnunk: meglétét biztosan és *a priori* feltételezhetjük minden emberben, mert mindenkinek a lényegéhez tartozik. Kinek-kinek az esetében a maga javát szolgáló eszközök kiválasztásában megnyilvánuló jártasságot a szó legszorosabb értelmében véve *okosságnak* nevezhetjük.⁷ A saját boldogságunk eszközeinek megválasztására vonatkozó imperatívusz tehát, azaz az okosság előírása még mindig *hipotetikus*; a cselekedetet nem önmagáért, hanem csak egy másik szándék eszközeként parancsolja meg.
- 22 Van végül egy olyan imperatívusz is, amelynek nem feltétele egy valamely meghatározott viselkedés által megvalósítandó szándék, hanem amely ezt a viselkedést közvetlenül parancsolja meg. Ez az imperatívusz *kategorikus*. Nem a cselekedet anyagára vonatkozik, meg arra, amit a cselekedetnek eredményeznie kell, hanem arra a formára és elvre, amely a cselekedetet magát eredményezi. Lényegi jósága az érzületben rejlik, bármi legyen is az eredmény. Ezt az imperatívuszt az *erkölcsiség* imperatívuszának nevezhetjük.
- 23 Az e háromféle elv által meghatározott akarás a készítés három *eltérő fajtáját* tekintve is világosan különbözik egymástól. Hogy ezt a megkülönböztetést szemléletessé tegyük, azt hiszem, az volna a legmegfelelőbb, ha ezeket az elveket sorban a következőképpen neveznénk el: a jártasság *szabályai*, az okosság *tanácsai* és az erkölcsiség *parancsai* (*törvényei*). Csak a *törvény* jár együtt *feltétlen*, éspe-dig objektív, tehát általános érvényű *szükségyszerűséggel*, márpedig a parancsok olyan törvények, amelyeknek engedelmeskednünk kell, vagyis hajlamainkkal szemben is követnünk kell őket. A *tanácsban* is van ugyan szükségyszerűség, de ez csak szubjektív véletlen feltétlen esetén lehet érvényes, attól függően, hogy egyik vagy másik ember mit tart boldogságához tartozónak; a kategorikus imperatívuszt ezzel szemben semmilyen feltétel nem korlátozza, s mint olyasmi, ami feltétlenül – ámbár csupán gyakorlatilag – szükség-szerű, tulajdonképpen értelemben parancsnak mondható. Az első imperatívuszt nevezhetnénk *technikainak* (mesterségbelinek), a másodikat *pragmatikusnak*⁸ (a jóléthez tartozónak), a harmadikat *morálisnak* (egyáltalában véve a szabad viselkedéshez, vagyis az erkölcsökhöz tartozónak) is.
- 24 Miként lehetségesek mindezek az imperatívuszok? A kérdés nem arra vonatkozik, hogy miként gondolható el az imperatívusz által megparancsolt cselekedet végrehajtása, hanem pusztán arra, hogy miként gondolható el az akaratnak az a készítése, amelyet az imperatívusz az általa kirótt feladatban kifejez. Aligha szorul külön taglalásra, hogy miként lehetséges a jártasság imperatívusza. Aki akarja a célt, az (amennyiben az észnek döntő befolyása van cselekedeteire) akarja a hozzá elengedhetetlenül szükséges eszközt is, ha az hatalmában áll. Ez a tétel, ami az akarást illeti, analitikus; hiszen valamely objektumnak mint az én okozatának az akarásában már elgondolom az én okságomat mint cselekvő okot is, vagyis az eszköz használatáét, és az imperatívusz az e célhoz szükséges cselekedetek fogalmát egyszerűen a kérdéses cél akarásának fogalmából meríti (ahhoz persze szintetikus tételekre van szükség, hogy megállapítsuk valamely elhatározott szándék megvalósításának eszközeit, ezek azonban nem az akarat aktusának okát, hanem az objektum megvalósítását illetik). Hogy egy vonalat valamilyen biztos elv szerint két egyenlő részre osszak, ahhoz a két végéről két egymást metsző ívet kell rajzolnom; erre a matematika természetesen csak szintetikus tételekkel tanít meg. De ha tudom, hogy az elgondolt hatás

csakis ilyen cselekedettel idézhető elő, továbbá ha teljes mértékben akarom ezt a hatást, akkor a hozzá szükséges cselekedetet is akarom, ez analitikus tétel; hiszen egy és ugyanazon dolog valamit mint bizonyos módon általam lehetővé tett hatást, és vele kapcsolatban magamat mint ugyanezen a módon cselekvőt elképzelni.

- 25 Az okosság imperatívuszai maradéktalanul egybeesnének a jártasságéival, s szintűgy analitikusak lennének, mint amazok, ha oly könnyű volna meghatározott fogalmat alkotni a boldogságról. Mert itt is és ott is erről lenne szó: aki a célt akarja, az (megfelelve az észnek: szükségszerűen) az egyedüli eszközöket is akarja, amelyek hatalmában vannak e cél eléréséhez. A baj csak az, hogy a boldogság teljességgel meghatározatlan fogalom, úgyhogy bár minden ember vágyik a boldogság elérésére, mégsem tudja egy sem soha biztosan és egyértelműen megmondani, hogy voltaképpen mit is kíván és akar. Ennek ez az oka: a boldogság fogalmához tartozó elemek mind empirikusak, vagyis a tapasztalatból kell őket merítenünk, mindamellett a boldogság eszméjéhez valamilyen abszolút teljességre, jelenlegi és minden jövőbeli állapotunkban a jó közérzet lehető legmagasabb fokára van szükség. Márpedig még a legmélyretekintőbb és egyúttal a legnagyobb képességekkel is rendelkező, ám mégis véges lény sem képes pontos fogalmat alkotni magának arról, hogy voltaképpen mit is akar itt. Ha gazdagságot akar, mennyi gondot, irigységet, üldözést vesz a nyakába. Ha nagy tudást és áttekintést akar, az így szerzett éleslátással talán még borzalmasabbnak mutatkozik majd számára a ma még rejtett, ám mégsem elkerülhető baj, vagy vágyai, amelyekkel eddig is sokat bajlódott, újabb igények terhét rakják rá. S ha hosszú életet akar, ki kezeskedik érte, hogy osztályrésze nem hosszú nyomorúság lesz? Legalább egészséget akar – ámde hányszor tartotta vissza az embereket a testi gyengeség a kicsapongástól, amelybe a korlátlan egészség belesodorhatta volna őket stb.? Röviden: semmilyen elv alapján sem tudjuk teljes bizonyossággal meghatározni, hogy mi tesz valóban boldoggá bennünket, mégpedig azért, mert ehhez mindentudónak kellene lennünk. Ha tehát boldogok akarunk lenni, nem meghatározott elvek, hanem csupán gyakorlati tanácsok szerint cselekedhetünk: az étrendre, a takarékosagra, az udvariaságra, az önmegtartóztatásra stb. vonatkozó előírásokat kell követnünk, amelyekről a tapasztalat azt tanítja, hogy nagy átlagban a jó közérzet legfőbb feltételei. Ebből következik, hogy az okosság imperatívuszai szigorúan véve egyáltalán nem parancsolhatnak, azaz nem jeleníthetnek meg cselekedeteket gyakorlatilag *szükségszerűként*; inkább javallatoknak (*consilia*), mintsem az ész parancsainak (*praecepta*) kell őket tekintenünk. Az a feladat, hogy biztosan és általános érvennyel határozzuk meg, mely cselekedet mozdítaná elő az eszes lény boldogságát, teljességgel megoldhatatlan; ennél fogva e cselekedetre vonatkozóan nem lehetséges olyan imperatívusz, amely szigorú értelemben véve megparancsolná annak megtételét, ami boldoggá tesz, mert a boldogság nem az ész, hanem a képzelőerő eszménye. Ez az eszmény pusztán empirikus alapokon nyugszik, s ezektől hiába várjuk, hogy olyan cselekedetet határozzanak meg, amellyel egy valóban végtelen következménysor egésze megvalósítható lenne. Az okosságnak ez az imperatívusza azonban, feltételezve, hogy a boldogság megvalósításának eszközei biztonsággal megadhatók, analitikus-gyakorlati tétel volna; a jártasság imperatívuszától csak abban térne el, hogy míg itt a cél pusztán lehetséges, addig ott adva van; ámde mindkettő csupán

9 Anélkül, hogy bármilyen hajlamból eredő feltételt előrebocsátanék, az akarattal *a priori*, vagyis szükségszerűen kapcsolom össze a tettet (ámbr csak objektíven, vagyis az olyan ész eszméjét feltételezve, amely teljességgel hatalmában tart minden szubjektív mozgatóókot). Ez tehát olyan gyakorlati tétel, amely valamely cselekedet akarását nem egy másik, előzetesen feltételezett akarásból analitikusan vezeti le (mert ilyen tökéletes akaratumk nincs), hanem az eszes lény akarátának fogalmával közvetlenül kapcsolja össze mint olyasmit, amit az nem tartalmaz.

- olyasvalami elérésének eszközeit parancsolja meg, amiről eleve feltételezi, hogy azt mint célt akarjuk. Ezért az az imperatívusz, amely az eszköz akarását parancsolja meg annak, aki a célt akarja, mindkét esetben analitikus. Az ilyen imperatívusz lehetősége tekintetében tehát semmiféle nehézség nem merül fel.
- 26 Hogy az *erkölcsiség* imperatívusza miként lehetséges, az kétségkívül a megoldásra szoruló egyetlen kérdés, mivel ez az imperatívusz egyáltalán nem hipotetikus, tehát szükségszerűsége, amelyet a hipotetikus imperatívuszokéval ellentétben objektívnek képzelünk, nem támaszkodhat semmilyen előfeltevésre. Csakhogy itt soha nem hagyhatjuk figyelmen kívül, hogy *példákból*, vagyis empirikusan nem állapítható meg, vajon létezik-e egyáltalán ilyen imperatívusz; inkább attól kell tartanunk, hogy mindazok, amelyek kategorikusnak látszanak, titkon esetleg mégis hipotetikusak. Ha például azt mondják: ne tégy csaló ígéretet!, és feltételezik, hogy ennek az e tilalomban rejlő szükségszerűség nem pusztán egy másik baj elkerülését célzó tanács – mint ha ezt mondanák: ne tégy hazug ígéretet, mert ha a hazugság kiderül, hiteledet veszítéd –, akkor ezzel azt állítják, hogy egy ilyen cselekedetet önmagában kell rossznak tekinteni, tehát a tiltás imperatívusza kategorikus. Mégsem lehetünk egyetlen esetben sem biztosak abban, hogy az akaratot itt, minden egyéb mozgatórugó kizárásával, egyedül a törvény határozta volna meg; jóllehet első pillantásra így látszik. Ugyanis mindig fennáll annak lehetősége, hogy titkon a szégyentől való félelem, netán egyéb veszélyek miatti homályos aggodalom is hatott az akaratra. Ki tudná a tapasztalat alapján bebizonyítani valamely ok nemlétét, ha a tapasztalatból csakis annyit tudhatunk meg, hogy a szóban forgó okot nem észleljük? Ebben az esetben azonban az úgynevezett morális imperatívusz, amely, mint ilyen, kategorikusnak és feltétlennek látszik, valójában csupán pragmatikus előírás volna: esetleges előnyünkre hívná fel figyelmünket, és pusztán arra tanítana, hogy ezt vegyük tekintetbe.
- 27 A *kategorikus* imperatívusz lehetőségét tehát teljességgel *a priori* kell vizsgálnunk, mivel itt nem vagyunk abban a szerencsés helyzetben, hogy a szóban forgó imperatívusz valósága a tapasztalatban adva lenne; ha így volna, lehetőségét nem rögzítenünk kellene, hanem csupán tisztáznunk. Előzetesen azonban annyit látnunk kell, hogy a kategorikus imperatívusz az egyedüli gyakorlati *törvény*; az összes többi az akarat *elvének* nevezhető ugyan, de törvénynek nem; mert amit a tetszés szerinti cél elérése érdekében szükséges megtennünk, azt önmagában esetlegesnek tekinthetjük, s a szándékot feladva az előírást is mindenkor elvethetjük; a feltétlen parancs esetében viszont az akarat nem választhat tetszés szerint; ezért egyedül ebben van meg az a fajta szükségszerűség, amelyet a törvénytől kívánunk meg.
- 28 Másodszer, ha be akarjuk látni az erkölcsiség e kategorikus imperatívuszának vagy törvényének lehetőségét, rendkívül nagy nehézségekkel kell szembenéznünk. *A priori* szintetikus-gyakorlati tételről van szó, és mivel az elméleti megismerésben igen nehéz belátni az ilyen tételek lehetőségét, feltehetjük, hogy a gyakorlati megismerésben sem csekélyebbek a nehézségek.
- 29 E feladathoz fordulva először azt próbáljuk megvizsgálni, vajon a kategorikus imperatívusz pusztá fogalma nem adja-e már kezünkbe egyszersmind ennek az imperatívusznak a formuláját is, nem tartalmazza-e tehát azt a tételt, amely csakis kategorikus imperatívusz lehet; mert hogy miként lehetséges az ilyen abszolút parancs,

- annak felderítése, ha mindjárt tudnánk is, hogyan hangzik, még sok komoly erőfeszítést igényel – de ezt halasszuk az utolsó részre.
- 30 Ha elgondolok egy egyáltalában vett *hipotetikus* imperatívusz, nem tudom előre, mit fog tartalmazni: ezt csak akkor tudom meg, ha feltétele adott számomra. Ha viszont *kategorikus* imperatívusz gondolok el, azonnal tudom, mit tartalmaz. Ugyanis az imperatívusz a törvényen kívül csak azt a szükségszerűséget tartalmazza, hogy a maxima¹⁰ feleljen meg e törvénynek, a törvény viszont semmilyen korlátozó feltételt nem foglal magába. Így nem marad egyéb, mint egy törvény általánossága egyáltalában véve. Ennek kell hogy megfeleljen a cselekedet maximája, és voltaképpen egyedül ezt a megfelelést jeleníti meg az imperatívusz szükségszerűként.
- 31 Kategorikus imperatívusz tehát egyetlenegy van, és pedig a következő: *csak olyan maxima alapján cselekedj, amelyet követve egyáltalán azt is akarhatod, hogy maximád általános törvény legyen.*
- 32 Ha mármost a kötelesség összes imperatívusza levezethető ebből az egyetlen imperatívusból mint a kötelesség elvéből, akkor – még ha nem döntjük is el, hogy vajon nem üres fogalom-e az, amit kötelességnek neveznek –, legalább azt meg tudjuk mutatni, hogy mit gondolunk általa, és mit kíván ez a fogalom kifejezni.
- 33 Mivel annak a törvénynek az általánossága, amely szerint hatások következnek be, alkotja azt, amit tulajdonképpen a legáltalánosabb értelemben (forma szerint) *természettörvény* nevezünk – vagyis a dolog létét, amennyiben azt általános törvények határozzák meg –, ezért a kötelesség általános imperatívuszát így is megfogalmazhatnánk: *cselekedj úgy, mintha cselekedeted maximájának akaratod révén általános természettörvénnyé kellene válnia.*
- 34 Most pedig felsorolunk néhány kötelességet. A szokásos felosztás szerint saját magunkkal, illetve más emberekkel szembeni, teljes és nem teljes kötelességekről lesz szó.¹¹
- 35 Bajoknak egészen a reménytelenségig fokozódó sorozatában valaki megcsömörlik az élettől, de annyira még eszénél marad, hogy felteheti magának a kérdést: vajon nem ellentétes-e az önmagával szembeni kötelességével, ha életét kioltja. Megvizsgálja, vajon cselekedetének maximája általános természettörvénnyé válhat-e. Maximája azonban így hangzik: önszeretetből elvvé teszem a magam számára, hogy az életet megrövidítem, ha hosszabb távon több bajjal fenyeget, mint amennyi kellemséggel kecségtet. A kérdés most már csak az, vajon az önszeretetnek ez az elve általános természettörvénnyé válhat-e. Rögtön belátjuk, hogy egy olyan természet, amelynek az lenne a törvénye, hogy egyazon érzés ösztönözzön az élet előmozdítására és megsemmisítésére, önellentmondást tartalmaz, és ezért mint természet nem is állhat fenn – a fent említett maxima tehát nem lehet általános természettörvény, következésképpen teljességgel ellenkezik minden kötelesség legfőbb elvével.
- 36 Másvalakit a szükség arra szorít, hogy pénzt kérjen kölcsön. Jól tudja, hogy képtelen lesz tartozását visszafizetni, de azzal is tisztában van, hogy csak akkor kölcsönöznek neki, ha ünnepélyesen megígéri: adott időpontig rendezi adósságát. Szeretne ilyen ígéretet tenni, ám még van annyira lelkiismeretes, hogy megkérdezze magától: vajon nem megengedhetetlen és kötelességellenes-e, ha ilyen módon vágja ki magát szorult helyzetéből? Tegyük fel, hogy mégis rászánja magát a kölcsönkérésre; cselekedetének maximája ekkor így hangzanék: ha úgy gondolom, hogy pénzsűkében va-

10 A *maxima* a cselekvés szubjektív elve, s megkülönböztetendő az *objektív* elvtől, nevezetesen a gyakorlati törvénytől. A *maxima* olyan gyakorlati szabályt tartalmaz, amelyet az ész a szubjektum feltételeinek (gyakran tudatlanságának vagy akár hajlamainak) megfelelően szab meg. Ez tehát az az alaptétel, amely szerint a szubjektum *cselekszik*; a törvény viszont a minden eszes lényre érvényes objektív elv, és az az alaptétel, amely szerint az eszes lénynek *cselekednie* kell, vagyis imperatívusz.

11 Megjegyzendő, hogy a kötelességek felosztását egészében véve az *erkölcsök* – jövőben kidolgozandó – *metafizikája* számára tartom fenn, az itteni felosztáshoz csak (példáimat elrendezendő) kényelmi okokból folyamodom. Teljes kötelességen egyébiránt itt azt értem, amely semmiféle kivételt nem engedélyez a hajlam javára; ebben az értelemben nemcsak külső, hanem belső *teljes kötelességeim* is vannak, ami ellentétes ugyan az iskolai szóhasználattal, erről az eltérésről azonban e helyütt nem kell számot adnom, mert itteni célom szempontjából mindegy, hogy elfogadják-e tőlem e módosítást, vagy sem.

PARETO - elv

30-10%

gyok, pénzt kérek kölcsön, és megígérem, hogy visszafizetem, noha tisztában vagyok vele, hogy erre sohasem fog sor kerülni. Nos, az önszeretetnek vagy saját előnyömnök ez az elve talán jól összeegyeztethető egész jövőbeli jó közérzetemmel, csak hogy a kérdés most ez: vajon helyes-e? Az önszeretet követelményét tehát általános törvénnyé alakítom, s a kérdést így teszem fel: mi lenne, ha maximámból általános törvény válnék? Akkor rögtön észreveszem, hogy sohasem számíthatna általános természettörvénynek, és nem lehetne összhangban saját magával, ellenkezőleg, szükségképpen önellentmondónak kellene lennie. Mert ha általánossá válnék egy olyan törvény, hogy bárki, ha úgy véli, szorult helyzetbe került, ígérhet bármit, ami csak eszébe jut, hiszen úgysem áll szándékában megtartani, ezzel maga az ígélet mint olyan, s vele a cél, amelyet szolgálhat, válnék lehetetlenné. Hiszen senki sem hinné el, hogy ígértek neki valamit; mint hiú színlelést ítélné meg minden ilyen megnyilvánulást.

- 37 Egy harmadik tehetségre lel magában, ami némi művelés révén minden tekintetben használható emberré tehetné őt. Ám ez az ember úgy gondolja, hogy kényelmes körülmények között él, s inkább az élvezeteket hajszolja, semmint szerencsés természeti adottságainak bővítésén és fejlesztésén fáradoznék. Mégis megkérdezi, vajon természeti adottságainak elhanyagolására vonatkozó maximája, azon túl, hogy önmagában véve összhangban áll a kicsapongás iránti vonzódásával, összeeseng-e azzal is, amit kötelességnek neveznek. S beláthatja, hogy a természet egy ilyen általános törvény alapján ugyan még mindig fennállhatna, még ha az ember (mint a déltengeri bennszülöttek) hagyná is berozsdásodni tehetségét, s életét pusztán semmittevésre, kicsapongásra, szaporodásra, egyszóval élvezetekre kívánná fordítani; csak hogy lehetetlen azt *akarnia*, hogy ez általános természettörvénnyé váljék, vagy hogy ilyen törvényként természeti ösztön révén legyen meg bennünk. Mint eszes lény ugyanis szükségképpen azt akarja, hogy minden képessége kifejlődjék, hiszen azok mégiscsak a legkülönfélébb lehetséges szándékokat szolgálják, és ezek érdekében vannak meg bennünk.
- 38 Végül egy *negyedik*, akinek jól megy a sora, és aki azt látja, hogy másoknak sok vesződéssel kell megküzdeniük (és segíthetne is nekik), így gondolkodik: mit törődöm én ezzel, végtére is az ég akaratából vagy saját erőfeszítése nyomán tőlem mindenki boldog lehet, semmit sem fogok elvenni, még csak elirigyelni sem tőle; egyszerűen nincs kedvem hozzájárulni jó közérzetéhez vagy a szükségben való segélyezéséhez! Nos, ha az ilyen gondolkodásmód általános természettörvény volna, attól az emberi nem persze még egészen jól fennmaradhatna és kétségkívül még jobban is, mint ha mindenki a részvétről és a jóakaratról fecsegne, vagy akár buzgólkodna is azon, hogy ezeket néha gyakorolja is, miközben, ahol csak teheti, csal, áruba bocsátja vagy másképp károsítja az ember jogát. Ámde, bár lehetséges, hogy az említett maxima szerint nyugodtan fennállhatna valamilyen természettörvény, azt mégiscsak lehetetlen *akarni*, hogy egy ilyen elv mint természettörvény mindenütt érvényes legyen. Hiszen az olyan akarat, amely ezt elhatározná, önmagával kerülne összeütközésbe, mivel sokszor megeshet, hogy mások szeretetére és részvételére szorulunk, s egy ilyen, saját akaratunkból fakadó természettörvénnyel megfosztanánk magunkat a kívánt segítség minden reményétől.
- 39 Csak néhányat említettünk abból a sok valódi, vagy legalábbis általunk annak tartott kötelességből, amelyek világosan levezet-

hetők a fenti elvből. *Képesnek* kell lennünk *akarni*, hogy cselekedtünk maximája általános törvénné váljék: egyáltalában véve ez maximánk morális megítélésének kánonja. Némelyik cselekedet olyan jellegű, hogy maximája általános természettörvényként ellentmondás nélkül még csak *el sem gondolható*; még kevésbé *akarhatjuk*, hogy az *legyen*. Más cselekedetek esetében ezzel a belső lehetetlenséggel nem találkozunk ugyan, mégsem lehet azt *akarni*, hogy maximájuk általános természettörvénné emelkedjék, mert az ilyen akarat ellentmondana önmagának. Könnyen belátható, hogy az első a szigorú vagy szűkebb (elengedhetetlen) kötelességgel, a második pedig csak a tágabb (érdemnek számító) kötelességgel ellentétes. Így – egyetlen elvtől való függőségükben – a kötelezés fajtáját (nem pedig cselekedeteik tárgyát) tekintve e példák segítségével az összes kötelességet felsorolhattuk.

- 40 Ha minden kötelességszegés esetében figyelniünk önmagunkra, azt találnánk: valójában nem is akarjuk, hogy maximánk általános törvénné váljék, mert az lehetetlen számunkra, inkább úgy gondoljuk, hogy annak ellentéte maradjon meg általánosan törvénynek; csak éppen *kivételt* engedélyezünk magunknak alóla (és azt is csak ez egyszer) a magunk vagy hajlamunk kedvéért. Következésképpen, ha mindent egy és ugyanazon nézőpontból, nevezetesen az ész nézőpontjából mérlegelniük, akkor saját akaratunkban ellentmondásra bukkannánk – nevezetesen arra az ellentmondásra, hogy egy bizonyos elv objektíven mint általános törvény szükségszerű legyen, szubjektíven azonban mégse érvényesüljön általánosan, hanem kivételeket engedélyezzen. Ha ellenben cselekedtünket az egyik alkalommal az észnek teljességgel megfelelő, a másik alkalommal viszont ugyanazt a cselekedetet a hajlamtól afficiált akarat szemszögéből tekintjük, akkor itt valójában nincs semmilyen ellentmondás, hanem csupán a hajlamnak az ész előírásával szembeni ellenállása (*antagonismus*) van jelen, aminek következtében az elv egyetemessége (*universalitas*) pusztán általában vett érvényességgé (*generalitas*) alakul át, s így a gyakorlati észelv félúton találkozik össze a maximával. Igaz, hogy ez a felemás megoldás saját pártatlan ítéletünkben nem igazolható, mégis arról tanúskodik, hogy valóban elismerjük a kategorikus imperatívusz érvényességét, s csak néhány – nekünk úgy tűnik fel: jelentéktelen és belőlünk kicsikart – kivételt engedélyezünk magunknak (miközben teljes mértékben tiszteljük az imperatívuszt).
- 41 Annyit legalábbis bizonyítottunk tehát, hogy ha a kötelesség olyan fogalom, amelynek szükségképpen jelentősége és valódi törvényhozó ereje van cselekedeteinkre nézve, akkor ez csakis kategorikus – és semmiképpen sem hipotetikus – imperatívuszokban fejeződhet ki; egyúttal pedig, ami már több, világosan és használható alakra hozva mutattuk be, hogy mi a tartalma a kategorikus imperatívuszoknak, amelynek minden fajta kötelesség (ha egyáltalán van ilyen) elvét magába kell foglalnia. Addig azonban még nem jutottunk el, hogy *a priori* bizonyítsuk: valóban létezik ilyen imperatívusz, van olyan gyakorlati törvény, amely teljességgel parancsoló jellegű – méghozzá minden fajta mozgatórugó nélkül, önmagában is –, és hogy e törvény követése kötelesség.
- 42 Ha az a szándékunk, hogy eljussunk idáig, rendkívül fontos óva intenünk magunkat attól, hogy megkíséréljük ennek az elvnek a realitását az *emberi természet különös tulajdonságaiból* levezetni. A kötelességnek ugyanis a cselekedet gyakorlati-feltétlen szükségszerűségének kell lennie; tehát minden eszes lényre (amelyre egyálta-

12 Az erényt megpillantani voltaképpen alakjában nem egyéb, mint az erkölcsiséget minden hozzákevert érzékítől, a jutalom vagy az önszeretet minden hamis ékétől megfosztva bemutatni. Hogy ekkor mennyire elhomályosít mindent, ami a hajlamokra csábítóan hat, azt mindenki beláthatja, ha a legcsekélyebb kísérletet is teszi arra, hogy használja elvonatkoztatásra még nem teljesen képtelenné vált esztét.

lán alkalmazható valamilyen imperatívusz) érvényesnek kell lennie, s *egyedül emiatt* lehet minden emberi akarat törvénye is. Amit viszont az emberiség sajátos természeti adottságaiból, érzésekből és vonzalmakból, sőt akár az emberi ész egyik-másik jellegzetes törekvéséből – amely nem szükségképpen érvényes bármely eszes lény akaratára – lehet levezetni, az maxima lehet ugyan számunkra, de törvény nem: szubjektív elv, amely szerint vonzalmunk és hajlamunk alapján cselekedhetünk, de nem objektív: nem *parancsolja* meg, hogy cselekedjünk, még ha minden vonzalmunk, hajlamunk és természeti beállítottságunk berzenkedik is ez ellen. Mi több, a kötelességbe foglalt parancs fennköltisége és belső méltósága annál nagyobb, minél kevesebb szubjektív ok szól mellette s minél több ellene, anélkül, hogy a legcsekélyebb mértékben is gyengítene a törvény általi késztetést, és bármennyire is csorbítaná a törvény érvényességét.

- 43 A filozófia itt valóban ingoványos talajon áll, s bár szilárd állápontra igyekszik rátalálni, nem lel támaszra sem az égen, sem a földön. Tisztaságát itt kell bizonyítania; magának kell megszabnia törvényeit, és nem lehet olyan törvények hírnöke, amelyeket egy belé oltott érzék vagy ki tudja miféle gyámkodó természet sugall neki. Hiszen mindezekből – legyenek bár a semminél még mindig jobbak – sohasem olvashatók ki az ész által diktált alaptételek, amelyek forrásának teljességgel *a priori*nak kell lennie, és amelyeknek ezért parancsoló tekintéllyel kell fellépniük: semmit se várjunk az ember hajlamaitól, de mindent a törvény főhatalmától és a törvény iránti köteles tisztelettől, ellenkező esetben az ember önmegvetésre és önmaga utálatára ítéltetik.
- 44 Bármi empirikus tartalmat teszünk is hozzá az erkölcsiség elvéhez, az nemcsak teljességgel oda nem illő lesz, hanem egyenesen hátrányosan hat az erkölcsök tisztaságára. A teljességgel jó akarat igazi, mindennél nagyobb értéke éppen abban rejlik, hogy a cselekvés elve mentes azoknak az esetleges okoknak minden befolyásától, amelyeket a tapasztalat szolgáltat. Nem tudunk eléggé és elég gyakran óvni mindenkit attól a hanyagságtól vagy akár alantas gondolkodásmódtól, hogy az elvet empirikus mozgatóokok és törvények között keresse; az emberi ész ugyanis, ha kifárad, szívesen hanyatlik e párnákra, és az erkölcsiség édes látszatáról álmodva (amely Júnó helyett felhőt kerget ölelő karjaiba) annak helyébe a legkülönbözőbb eredetű testrészekből összeeskábált szörnyszülöttet csempész, amely az égvilágon mindenre hasonlít, csak az igazi alakjában egyszer már megpillantott erényre nem.¹²
- 45 A kérdés tehát a következő: vajon szükségszerű törvénye-e *minden eszes lénynek*, hogy cselekedeteit mindenkor olyan maximák szerint ítélje meg, amelyekről akarhatja, hogy általános törvényként szolgáljanak? Ha igen, akkor ennek a törvénynek (teljességgel *a priori*) már az egyáltalában vett eszes lény akaratának fogalmával is összekapcsolva kell lennie. De ahhoz, hogy ezt a kapcsolatot feltárhassuk, bármennyire berzenkedjünk is ez ellen, tovább kell lépniünk, nevezetesen a metafizikához, jóllehet annak egy olyan területére, amely különbözik a spekulatív filozófiáétól, jelesül az erkölcsök metafizikájához. A gyakorlati filozófiában nem az a teendőnk, hogy annak okaival foglalkozzunk, ami *megtörténik*, hanem hogy annak törvényeit tisztázzuk, aminek *meg kell történnie*, még ha sohasem történik is meg, vagyis az objektív-gyakorlati törvényeket. Nem annak okait kell tehát vizsgálnunk, hogy miért tetszik vagy nem tetszik valami, hogy miben különbözik a pusztá érzéki élvezet az ízléstől, s ez utób-

bi különbözik-e az ész valamilyen általános tetszésétől; hogy min alapszik az öröm és az örömtelenség érzése, s ebből miként fakadnak vágyak és hajlamok, ez utóbbiakból pedig – az ész közreműködésével – a maximák; mindez ugyanis az empirikus lélektanhoz tartozik, amely a természettan második részét alkotja, ha azt – amennyiben *empirikus törvények* alapozzák meg – *természetfilozófiának* tekintjük. Itt azonban objektív-gyakorlati törvényekről van szó, ennél fogva egy akarat önmagához való viszonyáról – amennyiben pusztán az ész által határozza meg magát –, tehát itt magától kihull minden empirikus vonatkozás; mert ha *egyedül az ész szabja meg a magatartást* (ennek lehetőségét éppen most kívánjuk vizsgálni), akkor ezt szükségképpen *a priori* kell tennie.

- 46 Az akaratot olyan képességként gondoljuk el, amely *bizonyos törvények képzetének* megfelelően cselekvésre határozza el önmagát. Ilyen képességgel csak eszes lényekben találkozunk. Az akarat önmeghatározásának objektív alapja a *cél*, aminek, ha pusztán az ész által van adva, minden eszes lény számára egyforma érvénnyel kell bírnia. *Eszköznek* nevezzük viszont azt, ami – az előbbivel ellentétben – pusztán ama cselekedet lehetőségének alapja, amelynek hatása a cél. A vágy szubjektív alapja a *mozgatórugó*, az akarás objektív alapja az *indítóok*; innen ered a különbség a mozgatórugókon alapuló szubjektív célok és az indítóokokra épülő objektív célok között, mely utóbbiak minden eszes lényre érvényesek. A gyakorlati elvek *formálisak*, ha minden szubjektív céltól elvonatkoztatnak; viszont *materiálisak*, ha mozgatórugókon alapulnak. A célok, amelyeket egy eszes lény mint cselekvésének *hatásait*, tetszés szerint tűz ki (materiális célok), egyől egyig viszonylagosak, mert értéküket csupán a szubjektum sajátos vágyóképességéhez való viszonyuk adja. Ez az érték nem ad kezünkbe általános, minden eszes lényre, sőt akár minden akarásra is érvényes és szükségyszerű elveket, vagyis gyakorlati törvényeket. Ennélfogva mindezek a viszonylagos célok csupán hipotetikus imperatívuszok alapjai.
- 47 Feltéve azonban, hogy van valami, aminek *létezése önmagában* abszolút értékkel bír, ami mint *önmagában vett cél*, meghatározott törvények alapja lehet, nos, akkor ebben, és csakis ebben lelhetjük fel egy lehetséges kategorikus imperatívusz, azaz gyakorlati törvény alapját.
- 48 Azt mondom tehát: az ember és egyáltalában véve minden eszes lény önmagában való célként *létezik, nem pedig pusztán eszközként*, amely egy másik akarat tetszés szerinti használatára szolgál; ezért mind magára, mind más eszes lényekre irányuló cselekedetében mindenkor *együttal célként* is tekintetbe kell jönnie. A hajlamok összes tárgyának csak feltételes értéke van; hiszen ha nem volnának hajlamok és rajtuk alapuló szükségletek, akkor tárgyuknak sem volna értéke. Maguknak a hajlamoknak mint a szükségletek forrásainak azonban oly kevéssé van abszolút értékük, amelynek kedvéért őket magukat kívánni lehetne, hogy inkább minden eszes lénynek arra kellene vágyania, hogy teljességgel mentes legyen tőlük. Tehát minden olyan tárgynak, amelyet cselekvésünkkel *kell megszerezniünk*, feltételes az értéke. Azoknak a lényeknek, amelyeknek létezése ugyan nem a mi akaratunkon, hanem a természetben nyugszik, ennek ellenére, ha ésszel nem bíró lények, csupán viszonylagos értékük van, mint eszközöknek, ennél fogva *dolgoknak* nevezzük őket, ezzel szemben az eszes lényeket *személyeknek* nevezzük, mert már természetük is önmagukban való célokként tünteti ki őket, aminek folytán nem szabad őket eszközként használni, ennyiben tehát minden önkénynt korlátoznak (és tisztelet tárgyai).

→ *előzettség*

MEG-KÜLÖNBÖZTETÉS

→ *boldogabb*

lehet

...ugyanazon észok folytán, amely rám is érvényes: Az e helyhez csatlakozó lábjegyzetben Kant a mű harmadik részére utal. Az utalás feltehetőleg a harmadik rész második fejezetére vonatkozik, amelyben Kant azt igyekszik kimutatni, hogy minden eszes lény szabadnak gondolja önmagát. A mű további okfejtéseiből az fog következni, hogy egy eszes lény nem gondolhatja magát önmagában való célnak anélkül, hogy ne tekintené magát egyszerűsmind szabadnak is, és megfordítva.

13 Ezt a tételt itt mint posztulátumot állítom fel. Megalapozása az utolsó fejezetben található.

14 Ne gondoljuk, hogy itt a triviális *quod tibi non vis fieri* stb. [amit nem akarsz magadnak, azt mással se tedd] szolgálhatna zsinórmérték vagy elv gyanánt. Ez ugyanis, noha különböző megszorításokkal, csupán a fent említett elv következménye; nem lehet általános törvény, mert nem tartalmazza sem az önmagunkkal szembeni kötelességek, sem a másokkal szembeni szeretetkötelességek alapját (hiszen jónéhányan szívesen beleegyeznének abba, hogy mások ne cselekedjenek jól velük, csak-hogy ők maguk is felmentést nyerhessenek az alól, hogy másokkal jól kelljen cselekedniük), sem – végül – az egymással szembeni tartozás jellegű kötelességeket; hiszen a bűnös érvelhetne ezen az alapon büntetőbírája ellen stb.

A személy tehát nem pusztán szubjektív cél, melynek létezése csupán számunkra hordozna cselekedetünk hatásaként értéket; hanem objektív cél, vagyis olyan dolog, amelynek létezése önmagában cél, helyébe tehát nem állítható másik cél, amelyet ő pusztán eszközként szolgálna. Mert ha mindez nem így volna, akkor egyáltalán nem beszélhetnénk abszolút értékről; ha viszont minden érték feltételes, tehát véletlenszerű volna, akkor az észnek semmiféle legfőbb gyakorlati elve nem lehetne.

49 Ha tehát lennie kell legfőbb gyakorlati elvnek és – az emberi akaratra vonatkozóan – kategorikus imperatívusznak, akkor olyannak kell lennie, hogy annak képzetéből, ami szükségképpen mindenki számára cél, mert önmagában valóan cél, az akarat objektív elvét alkossa meg, tehát általános gyakorlati törvényül szolgáljon. Ennek az elvnek az alapja: az eszes természet önmagában való célként létezik. Az ember szükségképpen ilyennek képzeletét saját létezését; ennyiben tehát a fenti elv az emberi cselekedetek szubjektív elve. De ilyennek képzeletét minden más eszes lény is a maga létezését, mégpedig ugyanazon észok folytán, amely rám is érvényes^{13*}; az elv tehát egyúttal objektív is, s így belőle mint legfőbb gyakorlati alapról, az akarat összes törvényének levezethetőnek kell lennie. A gyakorlati imperatívusz tehát a következő lesz: Cselekedj úgy, hogy az emberiséget mind saját személyedben, mind mindenki másában mindenkor egyúttal célként is kezeld, sohase pusztán eszközként. Vizsgáljuk meg, vajon alkalmazható-e ez az elv.

50 A korábbi példánál maradva: először is, valaki, aki az öngyilkosság gondolatával foglalkozik, a saját magával szembeni elengedhetetlen kötelességről alkotott fogalma alapján felteszi a kérdést, vajon cselekedete összefér-e az emberiség mint önmagában való cél eszméjével. Ha sanyarú állapotából menekülni akarván elpusztítja önmagát, akkor egy személyt pusztán eszközként használ fel annak érdekében, hogy állapota élete végéig elviselhető legyen. Az ember azonban nem dolog, tehát nem használható pusztán eszközként, hanem minden cselekedetében mindenkor önmagában való célként is tekintetbe kell jönnie. A személyemben lakozó ember felett tehát nem rendelkezhetem: nem nyomoríthatom meg, nem tehetem tönkre, és nem ölhetem meg. (Mellőznöm kell itt ennek az alapelvnek a közelebbi meghatározását, hogy elkerüljek mindenfajta félreértést; például testrészek csonkítását az önfenntartás érdekében, vagy azt, amikor életemet azért teszem ki veszélynek, hogy ezáltal megőrizsem – mindez a voltaképpeni morálhoz tartozik.)

51 Másodszor, ami a másokkal szembeni elengedhetetlenül szükséges, avagy tartozás jellegű kötelességet illeti: aki hazug ígéretet szándékozik másoknak tenni, rögtön belátja, hogy pusztán eszközként kíván felhasználni egy másik embert, anélkül, hogy az a célt magában hordozná. Mert lehetetlen, hogy az, akit ilyen ígérettel akarok szándékaimhoz felhasználni, egyetértsen a velem szemben követett eljárásommal – tehát cselekedetem célját sem hordozhatja magában. Szembeötlőbb az elv megsértése, ha a mások szabadsága vagy tulajdona elleni támadásokra említünk példákat. Ilyenkor ugyanis világos, hogy aki megsérti az ember jogait, az mások személyét pusztán eszközként szándékozik felhasználni, s nem veszi figyelembe, hogy mint eszes lényeket, őket mindenkor célként is becsülni kell, tehát a cselekedet célját is magukban kell hordozhatniuk.¹⁴

52 Harmadszor, az önmagunkkal szembeni esetleges (érdemnek számítót) kötelesség esetében nem elég, ha a cselekedet nem ellenkezik a személyünkben lakozó emberiséggel mint önmagában való cél-

lal; *összhangban* is kell lennie vele. Emberi mivoltunkban mármost ott rejlenek a tökéletesedés adottságai, s ezek hozzátartoznak a természetnek a bennünk mint szubjektumban lakozó emberiséggel kapcsolatos céljához; ezen adottságok elhanyagolása az emberiségnek mint önmagában való célnak a *fenntartásával* éppenséggel még összeférhetne, ám e cél *előmozdításával* már nem.

- 53 *Negyedszer*, a másokkal szembeni érdemnek számító kötelesség szempontjából a természeti cél, amely minden emberben megvan: saját boldogsága. Az emberiség nyugodtan fennállhatna, ha senki sem növelné a másik ember boldogságát, de szándékosan nem is venne el abból semmit; csak hogy mégsem pozitív, hanem csupán negatív értelemben cselekszik *összhangban* az *emberiség mint önmagában való cél* fogalmával az, aki mások céljainak megvalósítását, amennyire rajta áll, nem próbálja előmozdítani. Mert az önmagában való célnak tekintett szubjektum céljainak – ha az említett képzet *teljes* hatását kifejti rám –, amennyire csak lehet, egyúttal az *én* céljainknak is kell lenniük.
- 54 Az emberiségnek és egyáltalában véve az eszes természetnek mint *önmagában való célnak* ezt az elvét (amely szerint ez az önmagában való cél minden ember cselekvési szabadságának legfőbb korlátozó feltétele) nem a tapasztalatból nyertük. Bizonyosság erre először is az elv általánossága, amely egyáltalában véve minden eszes lényre kiterjed, márpedig ahhoz, hogy ilyen állítást tegyünk, nem elég semmiféle tapasztalat. Másodsor ebben az elvben az emberiséget nem az emberek (szubjektív) céljának képzeljük, tehát nem olyan tárgynak, amelynek megszerzését magunktól valóságosan célul tűznénk ki, hanem objektív célnak, amelynek – legyenek bármilyen egyéb céljaink – mint törvénynek minden szubjektív cél legfőbb korlátozó feltételét kell alkotnia, tehát a tiszta észből kell erednie. *Objektíven* ugyanis minden gyakorlati törvényhozás alapja annak az általánosságnak a *szabályában* és formájában rejlik, amely (az első elv szerint) azt alkalmassá teszi arra, hogy törvény (netán természettörvény) legyen; *szubjektíven* viszont a *célban*; ám (a második elv szerint) az összes cél szubjektuma minden eszes lény mint önmagában való cél. Ebből következik mármost az akarat harmadik gyakorlati elve, az általános gyakorlati észszel való *összhangjának* legfőbb feltétele: *minden eszes lény akaratának mint általánosan törvényhozó akaratnak* az eszméje.
- 55 A fenti elv értelmében el kell vetnünk mindazokat a maximákat, amelyek összeférhetetlenek az akarat saját általános törvényhozásával. Az akarat tehát nem egyszerűen alá van vetve a törvénynek, hanem úgy van alávetve neki, hogy egyszersmind *ő maga törvényhozónak* is számíthasson, és csak ennél fogva kelljen azt mondanunk róla, hogy alá van vetve a törvénynek (amely törvény szerzőjének tehát önmagát tekintheti).
- 56 A megjelenítés előbbi módja szerinti imperatívuszok, nevezetesen azok, amelyek a cselekvéseknek egy *természeti rendhez* hasonló általános törvényszerűségét, illetve az eszes lények önmagukban való általános *célkitüntettségét* követelik meg, az ilyen imperatívuszok tehát, éppen mivel kategorikusnak képzeljük őket, parancsoló tekintélyükkel kizárnak ugyan magukból minden odakeveredő érdeket mint mozzatórugót, ám kategorikusnak csak azért *feltételeztük* őket, mert a kötelesség fogalmának magyarázatához fel kellett vennünk ilyen imperatívuszokat. De hogy vannak kategorikus parancsoló gyakorlati tételek, azt nem tudtuk bizonyítani, és ennek bizonyítására még itt sem – sőt egyáltalán a jelen részben

15 Ennek az elvnek a magyarázatára nem szükséges itt példákat említenem, mert azok a példák, amelyekkel az imént a kategorikus imperatívuszról és annak formuláját szemléltettem, egytől egyig erre a célra is szolgálhatnak.

nem – kerülhet sor. Egy dologra azonban sort keríthettünk volna, nevezetesen: magában az imperatívuszban, annak valamely meghatározásával utalhattunk volna arra, hogy a kötelességből fakadó akarásban elszakadunk mindenfajta érdektől, mert a kategorikus imperatívuszhoz éppen ez a sajátos megkülönböztető jegye a hipotetikussal szemben. Ez történik most meg az elv harmadik formulájának segítségével: minden eszes lény akaratának mint *általánosan törvényhozó akaratnak* az eszméjével.

- 57 Mert gondoljunk csak el egy ilyen akaratot: jóllehet egy *törvényeknek alávetett* akarat valamilyen érdeken keresztül is kötődhet ehhez a törvényhez, az lehetetlen, hogy egy olyan akarat, amely maga a legfőbb törvényhozó, érdektől függjön; mert egy ilyen függő akaratnak még egy másik törvényre is szüksége lenne, amely önszeretünk érdekét általános törvényként való érvényességének feltételére korlátozná.
- 58 Minden emberi akaratnak mint *összes maximája révén általánosan törvényhozó akaratnak az elve*¹⁵ tehát annyiban *alkalmas* kategorikus imperatívuszhoz, hogy – éppen az általános törvényhozás eszméje folytán – *nem alapul semmilyen érdeken*, következésképpen az összes lehetséges imperatívusz közül az egyedüli, amelyik *feltétlen* lehet. Még jobb, ha megfordítjuk a tételt: ha van kategorikus imperatívusz (vagyis az eszes lény minden akaratára vonatkozó törvény), akkor az csakis azt parancsolhatja meg, hogy mindent akaratunknak mint olyan akaratnak a maximájából tegyünk, amely önmagának általánosan törvényhozóként tárgya lehetne; mert a gyakorlati elv és az imperatívusz, amelynek ez az akarat engedelmeskedik, csak ekkor lehet feltétlen, minthogy ekkor az akarat alapjául nem szolgálhat semmiféle érdek.
- 59 Ha most visszatekintünk mindazokra az eddigi próbálkozásokra, melyeknek célja az volt, hogy felleljék az erkölcsiség elvét, nincs mit csodálkoznunk azon, hogy egytől egyig kudarcot kellett vállalniuk. Azt látták ugyan, hogy a kötelesség révén törvényekhez kötődünk, de az már nem jutott senkinek sem az eszébe, hogy az ember csak a *saját* és mégis *általános törvényhozásának* van alávetve, s csakis arra van kötelezve, hogy önnön – ám a természeti célt tekintve általánosan törvényhozó – akarata szerint cselekedjék. Mert ha csak arra gondoltak, hogy törvénynek van alávetve (bármilyen legyen is az), akkor annak valamilyen érdekhez kellett kapcsolódnia mint vonzerőhöz vagy kényszerhez. Hiszen mint törvény nem a *mi* akaratunkból származott, ellenkezőleg, az akaratot törvényszerűen *valami más* készítette arra, hogy bizonyos módon cselekedjék. E szükségszerű következtetés folytán azonban visszavonhatatlanul kudarcra ítéltetett minden próbálkozás, amely arra irányult, hogy megtalálják a kötelesség legfőbb elvét. Ugyanis sohasem a kötelességre, hanem a cselekedet – bizonyos érdekből fakadó – szükségszerűségére bukkantak. Ez pedig lehetett saját érdek vagy akár idegen is. Emiatt azonban az imperatívusz mindenkor csak feltételes lehetett, s egyáltalán nem volt alkalmas arra, hogy morális parancs legyen. Ezért a magam alaptételét az akarat *autonómiájának* elve néven fogom emlegetni, szemben az összes többivel, amelyeket a *heteronómiához* sorolok.
- 60 Az olyan eszes lény fogalma, akinek akarata valamennyi maximájánál fogva általánosan törvényhozónak kell tekintenie magát, s ebből a szempontból kell megítélnie önmagát és cselekedeteit, egy vele szorosan összefüggő, igen termékeny fogalomhoz, a *célok birodalmának* fogalmához vezet el.

- 61 *Birodalmon* azt értem, hogy különböző eszes lények között közös törvények teremtenek rendszeres kapcsolatot. Minthogy a törvények szabják meg a célok általános érvényét, ezért, ha elvonatkoztatunk az eszes lények közötti egyéni különbségektől, miként magáncéljaik minden tartalmától is, akkor valamennyi cél összessége (az eszes lényeké mint magukban való céloké, valamint a saját céloké, amelyeket bármelyikük maga elé tűzhet) egymással rendszeres összefüggésben gondolható el, vagyis célok birodalmaként, amely a fenti elvek értelmében lehetséges is.
- 62 Mert valamennyi eszes lényre érvényes az a törvény, hogy sem saját magát, sem senki más nem szabad *sohasem pusztán eszközként* kezelnie, hanem mindenkor *együttal önmagában való célként is*. Ennek folytán azonban a közös objektív törvények rendszeres kapcsolatot teremtenek az eszes lények között, vagyis olyan birodalmat, amelyet, mivel ezek a törvények a szóban forgó lények kapcsolatát a célok és eszközök szempontjából határozzák meg, a célok (persze csak eszményi) birodalmának nevezhetünk.
- 63 Valamely eszes lény akkor lehet a célok birodalmának *tagja*, ha abban általánosan törvényhozó ugyan, ám maga is alá van vetve ezeknek a törvényeknek. *Vezetője* viszont akkor, ha mint törvényhozó nincs alávetve senki más akaratának.
- 64 Az eszes lénynek mindenkor úgy kell magára tekintenie, mint aki – akár tagként, akár vezetőként – törvényt szab a célok birodalmában, amelyet az akarat szabadsága tesz lehetővé. A vezető posztjára azonban az eszes lényt nem egyszerűen akaratának maximája helyezi; ide csak akkor kerülhet, ha teljességgel független, nincs szükséglete, és semmi sem korlátozza az akaratnak maradéktalanul megfelelő képességét.
- 65 A moralitás tehát minden cselekedetnek arra a törvényhozásra való vonatkozása, amely egyedül teszi lehetővé a célok birodalmát. A törvényhozásnak azonban minden eszes lényben magában fellelhetőnek kell lennie, és az ő akaratából kell fakadnia, amelynek elve tehát ez: minden cselekedetet csak olyan maxima szerint hajts végre, amely alkalmas rá, hogy egyszersmind általános törvénnyé is váljék, tehát úgy cselekedj, *hogy akaratod maximája révén akaratok együttal általánosan törvényhozónak is tekinthesse magát*. A maximák azzal az objektív elvvel, hogy az eszes lények általánosan törvényhozók legyenek, e lények természete folytán még nem szükségképpen vannak összhangban, ezért a cselekedetnek a fenti elv szerinti szükségszerűsége gyakorlati készítés, azaz *kötelesség*. A vezetőnek nincs kötelessége a célok birodalmában, nagyon is van azonban – méghozzá egyforma mértékben – az összes tagnak.
- 66 Az a gyakorlati szükségszerűség, hogy ezen elv alapján cselekedjünk, vagyis a kötelesség, egyáltalán nem érzéseken, ösztönzőkön és hajlamokon nyugszik, hanem pusztán az eszes lények egymáshoz való viszonyán, amelyben egy eszes lény akaratát mindig egyszersmind *törvényhozónak* is kell tekinteni, mert különben ez a lény nem tudná az eszes lényeket *önmagukban való célokként* elgondolni. Az ész tehát az akarat összes maximáját mint általánosan törvényhozót minden más akaratra – és egyszersmind önmagához való viszonyában is minden cselekvésre – vonatkoztatja, mégpedig nem valamilyen más gyakorlati mozgatóók vagy jövőbeli előny kedvéért, hanem egy olyan eszes lény *méltóságának* eszméje alapján, amely csak annak a törvénynek engedelmeskedik, amelyet együttal maga ad önmagának.
- 67 A célok birodalmában mindennek vagy *ára* van, vagy *méltósága*.

Aminek ára van, annak helyébe *egyenértékes* gyanánt másvalami is állítható; ami viszont minden ár fölött áll, tehát aminek egyenértékese sem lehet, annak méltósága van.

- 68 Ami az általános emberi hajlamokra és szükségletekre vonatkozik, annak *piaci ára* van; ami bármely szükséglet előfeltételezése nélkül megfelel egy bizonyos ízlésnek vagy kedélyünk pusztá cél nélküli játéka révén tetszést kelt, annak *affekciós ára* van; ami viszont annak nélkülözhetetlen feltétele, hogy valami önmagában való cél lehessen, annak nem pusztán viszonylagos értéke, azaz ára van, hanem belső értéke, vagyis *méltósága*.
- 69 Mármost a moralitás az egyedüli feltétel, amelynek megléte egy eszes lényt önmagában való céllá tehet, mert csakis általa válhat valaki törvényhozó tagjává a célok birodalmának. Ennélfogva egyedül az erkölcsiségnek és az emberiségnek – amennyiben erkölcsiségre képes – van méltósága. A munkabeli jártasságnak és szorgalomnak piaci ára van; az élcnek, az élénk képzelőerőnek és kedélyállapotnak affekciós ára; ezzel szemben az adott szóhoz való hűségnek, az elvekből (nem pedig ösztönből) következő jóakaratnak belső értéke van. A természetben és a művészetben semmi sincs, amit, ha ezek megszűnnének, a helyükre állíthatnánk; értékük ugyanis nem a belőlük fakadó hatásokban, nem az általuk szerzett előnyben és haszonban, hanem azokban az érzületekben, azaz akarati maximákban rejlik, amelyek ezen a módon még akkor is készek cselekedetekben megnyilvánulni, ha az eredmény talán nem is kedvező rájuk nézve. Ezek a cselekedetek nem szorulnak rá, hogy közvetlen kedveltség és tetszés övezzék őket valamilyen szubjektív beállítottság vagy ízlés ajánlatára, megtételükhöz nincs szükség közvetlen hajlandóságra vagy érzésre. Az akaratot, amely végrehajtja őket, a közvetlen tisztelet tárgyaként állítják élénk, hiszen ahhoz csakis észre van szükség, hogy e cselekedeteket *rákényszerítsük* az akaratra – ne pedig *hízélgéssel csaljuk ki belőle*, ami kötelességek esetén amúgy is önellentmondás volna. E megbecsülés nyomán tehát az ilyen gondolkodásmód értékét méltóságnak ismerjük el, ami végtelenül magasabbra helyezi mindenfajta vele se össze nem mérhető, se össze nem hasonlítható árnál. Ellenkező esetben mintegy kezet emelnék szentségére.
- 70 De mi jogosítja fel az erkölcsileg jó érzületet vagy az erényt, hogy ily magas követelményeket támasszon? Nem csekélyebb dolog, mint az a részesedés, amelyet az eszes lénynek az *általános törvényhozásból* szerez, alkalmassá téve őt ezáltal arra, hogy a célok egy lehetséges birodalmának tagja legyen, amire már saját természete is rendelte őt mint önmagában való célt és mint – éppen ennek folytán – egyszersmind törvényhozót a célok birodalmában, aki szabad minden természettörvény vonatkozásában, és csak azoknak a törvényeknek engedelmeskedik, amelyeket maga ad önmagának, s amelyek alapján maximái egy általános törvényhozáshoz tartozhatnak (amelynek ő egyúttal alá is veti magát). Mert semminek sincs más értéke, mint amelyet a törvény megszab neki. De magának a minden értéket meghatározó törvényhozásnak éppen ezért méltósággal, azaz feltétlen, hasonlíthatatlan értékkel kell bírnia, amellyel szemben a megbecsülés illendő kifejezésül eszes lény egyedül a *tisztelet* szóval élhet. Az emberi és minden eszes természet méltóságának alapja tehát az *autonómia*.
- 71 Az erkölcsiség elvének itt felsorolt három fajta megjelenítése alapján véve csupán egy és ugyanazon törvény megannyi formulája; mindegyikük önként magába foglalja a másik kettőt is. Mind-

azonáltal van köztük bizonyos, noha inkább szubjektív, mint objektív gyakorlati különbség, mely azt a célt szolgálja, hogy egy észszmet (analógia révén) közelítsünk a szemlélethez – és ezáltal az érzéshez. Minden maximának van ugyanis

- 72 *formája*, amely általánosságában rejlik, s ennek felel meg az erkölcsi imperatívusz alábbi formulája: a maximákat úgy kell megválasztanunk, mintha általános természettörvényként kellene érvényesülniük;
- 73 *anyaga*, nevezetesen célja, amellyel kapcsolatban a formula ezt állítja: az eszes lénynek, amely természeténél fogva cél, tehát önmagában való cél, minden maxima számára az összes pusztán viszonylagos és önkényes cél korlátozó feltételül kell szolgálnia;
- 74 *teljes meghatározása* az említett formula révén, vagyis: a saját törvényhozásból eredő maxima illeszkedik bele a célok lehetséges birodalmába mint természeti birodalomba.¹⁶ A továbbhaladás itt mintegy az alábbi kategóriák szerint történik: az akarat formájának (általánosságának) *egysége*, az anyag (a tárgyak, azaz a célok) *sokasága*, valamint ezek rendszerének *összessége* vagy *teljessége*. Jobban tesszük azonban, ha az erkölcsi *megítélésben* mindig a legszigorúbb módszer szerint járunk el, és a kategorikus imperatívusz általános formulájából indulunk ki: *cselekedj ama maxima szerint, amely egyúttal általános törvényé is teheti magát*. Ha azonban az erkölcsi törvénynek egyszersmind *befolyást* is kívánunk szerezni, akkor a cselekedetet igen hasznos az említett három fogalommal értelmezni, s ezáltal, amennyire csak lehet, a szemlélethez közelíteni.
- 75 Ezzel oda érkeztünk vissza, ahonnan kiindultunk, nevezetesen a feltétlenül jó akarat fogalmához. Az az *akarat teljességgel jó*, amely nem képes rossz lenni, tehát amelynek maximája, ha általános törvényé válik, sohasem kerülhet összeütközésbe önmagával. Ezért a teljességgel jó akarat legfőbb törvénye is ez az elv: *cselekedj mindenkor azon maxima szerint, amelynek egyúttal mint törvénynek az általánosságát is akarhatod*; ez az egyedüli feltétel, amelynek teljesülése esetén egy akarat sohasem kerülhet összeütközésbe önmagával, és az ilyen imperatívusz kategorikus. Az akaratnak mint lehetséges cselekedetek általános törvényének érvényessége analógiát mutat a dolgok létezését meghatározó, általános törvényeknek megfelelő egyetemes kapcsolattal, azaz egyáltalában véve a természet formális aspektusával, ezért a kategorikus imperatívusz így is kifejezhető: *cselekedj olyan maximák szerint, amelyek önmaguknak egyszersmind általános természettörvényekként is tárgyai lehetnek*. Ilyen tehát a teljességgel jó akarat formulája.
- 76 Az eszes természet kitüntetető vonása, hogy célt tűz maga elé. A cél minden jó akarat anyaga. De a korlátozó feltételnek (valamely cél elérésének) alá nem vetett, teljességgel jó akarat eszméjében tökéletesen el kell vonatkoztatni valamennyi *megvalósítandó* céltól (amely minden akaratot csak viszonylag tenne jóvá). Ezért itt nem megvalósítandó, *hanem önálló*, tehát negatív értelemben vett célra kell gondolnunk, vagyis olyanra, amellyel szemben sohasem szabad cselekedni, amelyet tehát sohasem pusztán eszközként, hanem minden akaráásban mindenkor egyúttal célként is értékelni kell. Ez pedig nem lehet egyéb, mint az összes lehetséges cél szubjektuma, mert ez egyúttal a lehetséges teljességgel jó akarat szubjektuma is; ezt ugyanis ellentmondás nélkül semmilyen más tárgy mögé nem lehet helyezni. Ez az elv tehát: minden eszes lényel (önmagaddal és másokkal) *cselekedj úgy, hogy maximádban ez a lény egyszersmind önmagában való célnak is számíton*, alapjában véve azonos

16 A teleológia a természetet úgy vizsgálja, mint célok birodalmát, a morál pedig a célok lehetséges birodalmát úgy, mint természeti birodalmat. Ott a célok birodalma elméleti eszme annak magyarázatára, ami van. Itt gyakorlati eszme, amely arra szolgál, hogy azt, ami nincs, de ténykedésünk révén valóra válhat, éppen ezen eszmének megfelelően létrehozzuk.

a következő alaptétellel: cselekedj olyan maxima szerint, amely egyúttal saját magának a minden eszes lényre vonatkozó általánosérvényűségét is tartalmazza. Mert az, hogy bármely cél esetében eszközhasználatom maximáját annak a feltételnek kell korlátoznia, hogy az mint minden szubjektumra vonatkozó törvény általános érvényű legyen, egyet jelent azzal, hogy a célok szubjektumának, azaz magának az eszes lénynek sohasem pusztán eszközként, hanem minden eszközhasználat legfőbb korlátozó feltételeként, vagyis mindenkor egyúttal célként is kell a cselekedetek összes maximájának alapjává válnia.

- 77 Ebből most már vitathatatlanul az következik, hogy minden eszes lénynek mint önmagában való célnak egyúttal általánosan törvényhozónak is kell tekintenie magát valamennyi törvény szempontjából, amelynek valaha is alá lehet vetve, mert éppen maximumának ez az általános törvényhozásra való alkalmassága tünteti ki őt önmagában való célként. Hasonlóképpen, ez a méltósága (prerogatívája), amellyel minden pusztán természeti lényhez képest rendelkezik, azt hozza magával, hogy maximáját nem csupán saját magának mint törvényhozó lénynek a nézőpontjából kell tekintenie, hanem mindenkor egyúttal minden más eszes lénynek mint törvényhozó lénynek a nézőpontjából is (akik ennél fogva személyek). Ezen a módon lehetséges tehát az eszes lények világa (*mundus intelligibilis*) mint a célok birodalma, mégpedig valamennyi személy mint tag saját törvényhozása révén. Ennél fogva mindegyik eszes lénynek úgy kell cselekednie, mintha maximái által mindenkor a célok általános birodalmának törvényhozó tagja volna. E maximák formális elve a következő: cselekedj úgy, mintha maximádnak egyúttal általános törvényül (az összes eszes lény általános törvényül) kellene szolgálnia. A célok birodalma tehát csak a természet birodalmának analógiájára lehetséges, az előbbi azonban csak maximák, azaz önmagunknak szabott szabályok szerint, az utóbbi viszont csak külső készítésre ható okok törvényei szerint válik lehetővé. A természet egészét ennek ellenére – bármennyire gépnek tekintjük is egyébként – a természet birodalmának nevezzük, amennyiben az eszes lényekre mint céljaira vonatkozik. A céloknak ez a birodalma valóságosan létrejönne azon maximák révén, amelyek szabályait a kategorikus imperatívusz az összes eszes lénynek előírja, ha *e maximákat általánosan követnék*. Csakhogy az eszes lény nem számíthat arra, hogy ha ő maga pontosan követi ezt a maximát, ezért már mindenki más is hű lesz ahhoz; hasonlóképpen, nem számíthat arra sem, hogy a természet birodalma és annak célszerű elrendezése összhangban lesz a célok egy általa lehetséges birodalmával, melynek ő alkalmas tagja lenne, vagyis hogy kedvezni fog a boldogságra vonatkozó reményének. Ámde ennek ellenére érvényben marad a törvény: cselekedj olyan maximák szerint, amelyek a célok egy pusztán lehetséges birodalmának általánosan törvényhozó tagjához illenek, mert ez a törvény kategorikusan parancsol. S éppen ebben rejlik a paradoxon: az emberiségnek mint eszes természetnek a méltósága, bármely általa elérendő cél vagy előny nélkül, tehát csupán a tisztelet egy eszme iránt mégis engesztelhetetlen előírásul szolgál az akarat számára, s éppen a maximának e minden mozgatórugótól való függetlenségében rejlik e maxima fenségessége, s egyszerűen minden egyes eszes szubjektum arra való méltósága is, hogy törvényhozó tagja legyen a célok birodalmának; mert máskülönben úgy kellene elképzelnünk őt, mint aki csak szükségletei természet-

I. Kapcsolatok egészén

törvényének van alávetve. Még ha mind a természet, mind a célok birodalmát egy vezető által egyesítettnek gondolnánk is el, s ezáltal az utóbbi nem maradna puszta eszme, hanem igazi realitásra tenne szert, belső értékben ez az eszme akkor sem gyarapodhatnék tovább, hanem csupán egy erős mozgatórugó járulna hozzá; mert még magát ezt az egyedüli korlátlan törvényhozót is úgy kellene elképzelnünk, mint aki az eszes lények értékét csakis önzetlen – pusztán az említett eszmében számukra előírt – magatartásuk szerint ítéli meg. A dolgok lényegén külső viszonylataik mit sem változtatnak, s az embert – e viszonyokra nem is gondolva – bárkinek, akár a legfőbb lénynek is aszerint kell megítélnie, ami abszolút értékének kizárólagos letéteményese. A *moralitás* tehát a cselekedeteknek az akarat autonómiájához, azaz az akarat maximái révén lehetséges általános törvényhozáshoz való viszonya. *Megengedett* az a cselekedet, amely összefér az akarat autonómiájával, s *nem megengedett* az, amely nincs vele összhangban. Az az akarat, amelynek maximái szükségszerű összhangban állnak az autonómia törvényeivel, *szent* és teljességgel jó. A nem teljességgel jó akaratnak az autonómia elvétől való függősége (a morális készítés) a *kötelezettségben* fejeződik ki. Szent lényre tehát nem róható ki kötelezettség. A kötelezettség szerinti cselekedet objektív szükségszerűsége a *kötelesség*.

- 78 Az iméntiekből könnyen megmagyarázhatjuk, miként van az, hogy noha a kötelesség fogalmát hallva rögtön a törvénynek való alávetettségre gondolunk, egyúttal mégis bizonyos fenségességet és *méltóságot* is tulajdonítunk annak a személynek, aki valamennyi kötelességét teljesíti. Mert abban ugyan nincs semmi fenséges, hogy *alá van vetve* az erkölcsi törvénynek, de abban már nagyon is van, hogy egyúttal *törvényhozó* is, s csak ezért van alárendelve a törvénynek. Korábban azt is megmutattuk, hogy nem a félelem vagy a hajlam, hanem egyedül a törvény iránti tisztelet az a mozgatórugó, amely morális értéket kölcsönözhet a cselekedetnek. Saját akaratunk, amennyiben a maximái által lehetővé tett általános törvényhozás körülményei között cselekednék, ez az eszmeként gondolt, de számunkra elérhető akarat a tisztelet voltaképpen tárgya, s az emberiség méltósága éppen abban a képességben rejlik, hogy általánosan törvényhozó tud lenni, ámbár csak azzal a feltétellel, hogy egyúttal alá is van vetve ugyanennek a törvényhozásnak.

AZ AKARAT AUTONÓMIÁJA MINT AZ ERKÖLCSISÉG LEGFŐBB ELVE

- 79 Az autonómia az akaratnak az a minősége, amely által az akarat önmaga számára (függetlenül az akarás tárgyainak minéműségétől) törvény. Az autonómia elve tehát a következő: csakis úgy válasszunk, hogy választásunk maximái ugyanabban az akarásban egyúttal általános törvényként is benne foglaltassanak. Szintetikus tételről van szó, ezért a benne előforduló fogalmak puszta felbonthatásával nem igazolható, hogy ez a gyakorlati szabály imperatívusz, vagyis minden eszes lény akaratának szükségszerű feltétele. A tárgyak megismerésén túlhaladva, a szubjektum, azaz a tiszta gyakorlati ész kritikájához kellene eljutnunk, hogy ezt az apodiktikusan parancsoló szintetikus tételt teljességgel *a priori* megismerhesük, ez azonban nem a jelen rész tárgya. Az erkölcsiség fogalmi-

nak pusztán felbontásával csakis igazolható, hogy az autonómia feltételezett elve a morál egyedüli alapelve. Ezáltal ugyanis kitűnik, hogy az erkölcsiség elvének kategorikus imperatívuszoknak kell lennie, ez viszont sem többet, sem kevesebbet nem parancsol meg, mint éppen ezt az autonómiát.

AZ AKARAT HETERONÓMIÁJA MINT AZ ERKÖLCSISÉG ÖSSZES JOGOSULATLAN ELVÉNEK FORRÁSA

- 80 Ha az akarat *bárhon másutt*, mint maximáinak sajátos általános törvényhozásra való alkalmasságában, tehát – önmagán túllépve – bármely tárgyának minéműségében keresi azt a törvényt, amelynek őt meg kellene határoznia, akkor ennek mindenkor *heteronómia* a következménye. Az akarat ekkor nem önmagának szab törvényt, hanem a törvényt az akaratnak az objektum szabja meg az akaratral való viszonya alapján. Ez a viszony, alapuljon bár akár hajlamon, akár az ész képzelein, csak hipotetikus imperatívuszokat tesz lehetővé: azért kell valamit megtennem, mert *valami mást akarok*. A morális, tehát kategorikus imperatívusz ezzel szemben így hangzik: így és így kell cselekednem, még ha semmi mást nem akarnék is. Példának okáért az egyik ember így szól: nem szabad hazudnom, mert meg akarom őrizni megbecsültségemet; a másik viszont így: nem szabad hazudnom, még ha nem kerülnek is szegyenbe miatta. Az utóbbinak tehát annyira el kell vonatkoztatnia minden tárgytól, hogy azok egyáltalán ne befolyásolják akaratát. A gyakorlati ész (akarat) így nem pusztán idegen érdek szolgálatában ügyködik, hanem az őt mint legfőbb törvényhozást megillető parancsoló tekintélyt juttatja érvényre. Például nem azért kell megpróbálnom előmozdítani mások boldogságát, mert annak megléte érdekem (akár közvetlen hajlamból, akár tetszésből, közvetve az ész által), hanem pusztán azért, mert azt a maximát, amely ezt kizárná, nem tudom egy és ugyanazon akarásban mint általános törvényt megragadni.

AZ ERKÖLCSISÉG ÖSSZES LEHETSÉGES ELVÉNEK FELOSZTÁSA A HETERONÓMIA ELFOGADOTT ALAPFOGALMÁBÓL KIINDULVA

- 81 Az emberi ész, amíg kritikának nem vetettük alá, mint tiszta használatában mindenütt, korábban itt is bejárta az összes lehetséges tévutat, mígnem sikerült rálelnie az egyetlen igazi ösvényre.
- 82 Mindazok az elvek, melyek e szempont alapján megfogalmazhatók, vagy *empirikusak*, vagy *racionálisak*. Az előbbieket, amelyek a *boldogság* elvéből erednek, a fizikai vagy a morális érzésre, a *tökéletesség* elvéből eredő utóbbiak vagy a tökéletesség érzőfogalmára mint akaratunk lehetséges hatására, vagy egy önálló tökély fogalmára (Isten akaratára) mint akaratunk meghatározó okára épülnek.
- 83 Az *empirikus elvek* egyáltalán nem alkalmasak arra, hogy erkölcsi törvényeket alapozzunk rájuk. Az *emberi természet sajátos berendezkedésével* vagy annak véletlen körülményeivel ugyanis nem egyeztethető össze sem az ilyen törvények általánossága, amely megköveteli, hogy kivétel nélkül minden eszes lényre érvényesek legyenek, sem feltétlen gyakorlati szükségszerűségük, amellyel e lényeket kötelezik. A legelvetendőbb mégis a *saját boldogságunk* elve. Nem is csupán azért, mert téves, s a tapasztalat cáfolja azt az ál-

lítást, hogy a jó közérzet mindenkor a helyes magatartás függvénye; nem is csak azért, mert semmivel sem járul hozzá az erkölcsi-ség megalapozásához, hiszen egészen más dolog egy embert boldoggá, mint jóvá, okossá és érdekét felismerővé, mint erényessé tenni. Főként azért elvetendő, mert az erkölcsiséget olyan mozgatórugóknak rendeli alá, amelyek – az erény és a bűn indítóokait együvé sorolva s csak haszonlesőbb számításra oktatta – a kettő közötti sajátos különbséget teljesen elmosás, s így még jobban aláássák és egész fenségességétől megfosztják az erkölcsöt. Ezzel szemben a morális érzés, ez az állítólagos külön érzék^{17*} (bármily sekélyes is a reá való hivatkozás, amidőn azok, akik nem képesek *gondolkodni*, még ott is, ahol pusztán általános törvényekről van szó, úgy vélik, az érzés fogja kisegíteni őket, noha az érzések, amelyek természetüknél fogva végtelen számú fokozatot engednek meg, semmiképpen sem szolgáltathatnak azonos mércét a jó és a rossz megítélésére, mi több, mások iránti érzésünk alapján még csak érvényes ítéletet sem tudunk hozni), mégis közelebb áll az erkölcsiséghez és annak méltóságához. Azzal tiszteli meg ugyanis az erényt, hogy *közvetlenül* neki nyújtja az őt megillető tetszést és nagyrabecsülést, és nem mondja úgyszólván a szemébe, hogy nem a szépsége, hanem a belőle fakadó előnyök kedvéért ragaszkodunk hozzá.

- 84 Az erkölcsiség *racionális* vagy észalapjai közül a *tökéletesség* ontológiai fogalma (bár üres, bizonytalan, tehát alkalmatlan arra, hogy a lehetséges realitás mérhetetlen területéből a számunkra megfelelő legnagyobb részt hasítsa ki, s bár óhatatlanul arra hajlik, hogy amikor az itt szóban forgó realitást az összes többitől meg kell különböztetni, körben forogjon, és titkon már feltételezze az erkölcsiséget, amelyet pedig éppen meg kellene magyaráznia) mégiscsak jobb a teológiai fogalomnál, amely az erkölcsiséget valamilyen isteni, abszolút tökéletes akarattól vezeti le, nem pusztán azért, mert az akarat tökéletességét szemlélni mégsem tudjuk, csupán fogalmainkból vezethetjük le, melyek közül az erkölcsiség a legelőkelőbb, hanem mert ha ezt nem tesszük meg (ami, ha megtörténne, durva logikai kör lenne a magyarázatban), az abszolút tökéletes akarattól az, ami még fennmarad, a hatalom és a bosszúszomj elborzasztó képzetéhez kötődő becs- és uralomvágy tulajdonságaira alapozná az erkölcsök rendszerét, amely így a morálitással homlokegyenest ellentétes volna.
- 85 De ha választanom kellene az erkölcsi érzék és az egyáltalában vett tökéletesség fogalma között (e kettő legalább nem károsítja az erkölcsiséget, noha egyáltalán nem alkalmasak arra, hogy alapjául szolgáljanak), akkor az utóbbira szavaznék; mert a tökéletesség, mivel az érzékelés kérdésében a döntést legalább a tiszta ész ítélőszéke elé utalja, ha nem dönt is el semmit, a közelebbi meghatározás számára mégiscsak csorbíthatatlanul őrzi a meghatározatlan eszmét (egy magában valóan jó akaratét).
- 86 Úgy vélem egyébként, hogy fel vagyok mentve mindezen tanfogalmak széles körű cáfolata alól. Olyan könnyű megadni e cáfolatot, s menetét vélhetően maguktól is oly jól átlátják még azok is, akiknek tiszte megköveteli a kiállást ezeknek az elméleteknek valamelyike mellett (mert a hallgatóság feltehetően nem nagyon tűri az ítélet felüggasztését), hogy felesleges munka volna ebbe belebocsátkoznunk. Jobban érdekel bennünket itt az, hogy ezek az elvek valójában egytől egyig az akarat heteronómiáját teszik meg az erkölcsiség legfőbb alapjának, s ezért szükségképpen céljukat tévesztik.
- 87 Mindenütt, ahol az akarat valamely objektumából kell kiindulni

...a morális érzés, ez az állítólagos külön érzék: A morális érzés elméletének legjelentősebb képviselői Shaftesbury, Hutcheson és Hume. Kant lábjegyzetben Francis Hutchesonra (1694–1747) utal. Magyarul *A brit moralisták a XVIII. században* (szerk. Márkus György, fordította Fehér Ferenc, az utószót írta Ludassy Mária, Gondolat, Budapest 1977) című kötetben olvasható tőle egy fontos szövegrész.

17 A morális érzés elvét a boldogsághoz számítom, mert bármely empirikus érdek a kellemesség révén, amiben részesít bennünket, akár közvetlenül, tekintet nélkül az előnyökre, akár tekintetbe véve őket, a jó közérzet fokozását ígéri. Ugyanígy azt az elvet, amely szerint nem maradhatunk közömbösek mások boldogsága iránt, Hutchesonhoz hasonlóan, az általa feltételezett morális érzékhez kell sorolni.

ahhoz, hogy előírjuk az akaratnak a szabályt, amely meghatározza, ott ez a szabály csakis heteronómia lehet; az imperatívusz feltételes, ugyanis ezt állítja: *ha vagy azért mert* ezt az objektumot akarjuk, így vagy úgy kell cselekednünk; tehát sohasem rendelhet el semmit morálisan, vagyis kategorikusan. Meghatározhatja azután az objektum az akaratot a hajlam közbeiktatásával, mint amikor a saját boldogságunk elve érvényesül, vagy a lehetséges akarásunk tárgyaira egyáltalában irányuló ésszel – a tökéletesség elvében –, az akarat egyik esetben sem *közvetlenül*, a cselekedet képzele révén, hanem csak azon mozgatórugó közvetítésével jut el az elhatározáshoz, amelyet a cselekedet előre látott hatása működésbe hoz benne: *azért kell valamit megtennem, mert valami mást akarok*. És itt még egy másik törvénynek is gyökeret kell vernie szubjektumomban, amely törvény értelmében ezt a mást szükségszerűen akarom; ez a törvény ismét csak egy imperatívuszt igényel, amely ezt a maximát korlátozná. Mivel ugyanis az az ösztönzés, amelyet valamilyen erőnk révén lehetséges tárgy képzele a szubjektum természeti sajátossága folytán annak akaratára gyakorol, a szubjektum természetének jellemzője – akár az érzékiségéhez (a hajlamhoz és az ízléshez) tartozik, akár az értelemhez és az észhez, amelyek sajátos természetüknek megfelelő tetszéssel öveznek valamilyen objektumot –, ezért voltaképpen a természet nyújtja a törvényt. Mint ilyen ez a törvény nemcsak hogy kizárólag tapasztalatilag válhat megismerhetővé és igazolhatóvá – aminek folytán önmagában véve esetleges és emiatt alkalmatlan lesz arra, hogy apodiktikus, gyakorlati szabály legyen, amilyennek az erkölcsi törvénynek lennie kell –, hanem ráadásul így *mindig csak* az akarat *heteronómiája* áll elő: a törvényt nem az akarat szabja meg magának, hanem valamilyen idegen ösztönzés szabja meg neki a szubjektum ezen ösztönzés iránti fogékonyságra hangolt természetének közvetítésével.

- 88 Tehát a teljességgel jó akarat, amelynek elve nem lehet más, mint kategorikus imperatívusz, az objektumokat tekintve meghatározatlanul, pusztán egyáltalában véve az *akarás formáját* foglalja magába, mégpedig mint autonómiát. Minden egyes jó akarat máximájának arra való alkalmassága, hogy magát általános törvényre tegye: ez az egyetlen törvény, amelyet bármely eszes lény akarata önmagának megszab, anélkül, hogy a maximát mozgatórugó és érdek alapozná meg.
- 89 Az, hogy *egy ilyen szintetikus gyakorlati tétel hogyan lehetséges a priori* és miért szükségszerű, olyan feladat, amelynek megoldása már nem tartozik az erkölcsök metafizikájába. Nem is állítottuk itt e tétel igazságát, s még kevésbé tettünk úgy, mintha bizonyítása hatalmunkban állt volna. Az erkölcsiség általánosan elfogadott fogalmát kifejtve azt mutattuk meg csupán, hogy az akarat autonómiája elengedhetetlenül hozzátartozik ehhez a fogalomhoz, vagy még inkább annak alapját képezi. Aki tehát az erkölcsiséget valaminek, nem pedig minden igazság híján való khimérikus eszmének tartja, annak egyúttal el kell ismernie az erkölcsiség itt említett elvét is. Így ez a rész, éppúgy, mint az első, pusztán analitikus volt. Hogy az erkölcsiség nem agyrém – ami abból következik, hogy a kategorikus imperatívusz és vele az akarat autonómiája igaz, és mint elv *a priori* teljességgel szükségszerű –, ennek belátása a *tiszta gyakorlati ész lehetséges szintetikus használatát* követeli meg. Ilyen merészségre azonban csak azután szabad vállalkoznunk, hogy már elvégeztük az ész e képességének *kritikáját*; e kritikát fő vonalaiban, amint szándékunkhoz elég, az utolsó részben fogjuk kifejteni.

A MÁSODIK RÉSZ ELEMZŐ ÁTTEKINTÉSE

A bevezető gondolatmenetben (1–10. bekezdés) Kant ismét a tisztán morálfilozófia szükségessége mellett érvel: „az erkölcsök teljeséggel elszigetelt metafizikája” – olvashatjuk – „nem csupán a köteleességek elméleti [...] megismerésének nélkülözhetetlen szubstrátuma, hanem egyszersmind felettebb fontos deziderátuma annak is, hogy a köteleességek előírásait valóban teljesítsük” (9. bekezdés). A sodró lendülettel megírt fejtegetések polemikus éle az előszóban már említett népszerű erkölcsi világbölcselet ellen irányul. Bár Kant személyesen számos olyan gondolkodót nagyrabecsült, aki ehhez az irányzathoz tartozott (így például Moses Mendelssohn vagy az egyik lábjegyzetben külön is említett Johann Georg Sulzert), magát az irányzatot igen kemény szavakkal ítélte meg: még attól sem riadt vissza, hogy „félíg megemészített okoskodások visszataszító vegyületeknek” nevezze (7. bekezdés). Az okot már ismerjük: az erkölcsfilozófia csak akkor óvhatja meg az erkölcsi elveket a kétértelműség veszélyétől, ha a legcsekélyebb mértékben sem támaszkodik tapasztalati megfontolásokra. Az okfejtés Kantnak egyszersmind arra is alkalmat ad, hogy tisztázza, milyen szerepet játszhat a példa avagy a minta az erkölcsi életben, és hogy az erkölcsfilozófia népszerű kifejtésének lehetőségeiről nyilatkozzék.

A népszerű erkölcsi világbölcselettől az erkölcsök metafizikájához az imperatívuszok elmélete vezet át (11–44. bekezdés). Az ide sorolható fejtegetéseket azonban két további részre kell bontanunk.

A gondolatmenet első része (11–32. bekezdés) új úton-módon végzi el az erkölcsfilozófia első alapvető feladatát, a moralitás legfőbb elvének felkutatását. Ez a szövegegység tartalmazza azt, amit Kant a Wolfftól származó általános cselekvésemélet helyébe kíván állítani. Az imperatívuszok elmélete nem csupán az erkölcsi cselekvésre vonatkozik, hanem a gyakorlati magatartás más formáit is átfogja. De Wolffal ellentétben Kant erkölcsi és nem erkölcsi között éles határvonalat húz. A határ továbbra is ott húzódik, ahol a „Mit kell tennem?” kérdésében a kell szó kétféle értelme, a célszerűség és a kötelesség különválik egymástól; de hipotetikus és kategorikus imperatívusz megkülönböztetése az elhatárolást most pontos és egyértelmű alakra hozza. A mű deontológiai vizsgálódásainak egyik fontos részeredménye az a megállapítás, hogy kötelesség csak kategorikus imperatívusz alakú szabálykijelentés lehet.

Az imperatívuszok elmélete emellett megteremtí az elvi alapot deontológiai és axiológiai vizsgálódások egymással való összekapcsolására is. Kant közel jut ahhoz a felismeréshez, hogy minden felsőltás egyenértékű egy megfelelő értékállítással: „Minden gyakorlati törvény jónak, és így az ésszel gyakorlatilag meghatározható szubjektum számára szükségszerűnek mutat be valamely lehetséges cselekedetet. Ezért valamennyi imperatívusz ama cselekedet meghatározásának formulája, amely egy valamilyen módon jó akarat elve szerint szükségszerű.” (17. bekezdés; vö. 14–19. bekezdés) Normatív és axiológiai állításoknak ezt az ekvivalenciáját egyébként általános alakban majd Edmund Husserl fogja kifejteni Logikai vizsgálódások című munkájának első kötetében. Az erkölcsök

metafizikájának alapvetésében az említett megfontolások fontos hozzáadékkal járnak: kiderül, hogy az önmagáért valóan és minden megszorítás nélkül jó akarat elve csupán kategorikus imperatívusz lehet.

Bármilyen lényeges megállapítások hangzanak is el a hipotetikus imperatívuszok két fajtájáról, a technikai és a pragmatikus szabályokról, itt nem kell külön kitérnünk rájuk, mert az okfejtés a szövegben világos. Bevezető fejtegetéseink után nem kell még egyszer visszatérnünk a boldogság problémájára sem, amelyről a műnek e részében alapvető jelentőségű gondolatokat találunk. Ugyanez érvényes végül azokra a fejtegetésekre is, amelyekben Kant a kategorikus imperatívusz pusztán fogalmából tartalmára következtet, és megadja pontos megfogalmazását is. Ezekkel a fejtegetésekkel zárul le az imperatívuszok elméletének első szakasza.

A következő szakaszban (32–44. bekezdés) Kant immár egy olyan vállalkozásba kezd bele, amely a mű második részének egészén végig fog húzódní. Ez a vállalkozás a kategorikus imperatívusz, avagy a morális törvény különböző lehetséges megfogalmazásainak – „formuláinak” – megadása, egymásból való levezetése és egyenértékűségük kimutatása. A továbbiakban áttekintésünkben e formulák fő fajtái szerint fogunk haladni. Eközben azonban arról sem fogunk megfeledkezni, hogy húzódik még egy döntő határvonal az okfejtésben: az imperatívuszok elméletéhez képest az erkölcsök metafizikájára való áttérés (45. bekezdés) olyan döntő újdonságot hoz, amely minden eddig megfontolásnál inkább szorul értelmezésre.

a. Az erkölcsiség elvének formulái

A mű második részében csak úgy sokasodnak a morális törvény egymástól eltérő megfogalmazásai. Kant a gondolatmenet egyik összefoglaló részében három egymástól lényegesen különböző megfogalmazást különböztet meg (a maximák formája, anyaga és teljes meghatározása szerint), de rögtön hozzáteszi, hogy az erkölcsiség elvének e „három fajta megjelenítése alapján véve csupán egy és ugyanazon törvény megannyi formulája; mindegyikük önként magába foglalja a másik kettőt is” (71. bekezdés; vö. 72–74. bekezdés). Henry James Patonnak a kategorikus imperatívuszról írt könyve óta az eltérő megfogalmazásokban szereplő kulcsszavak alapján – a kanti felosztás első és harmadik csoportját két-két alosztályra bontva – öt különböző formulát szokás számon tartani. A felosztás így a következőképpen alakul:

I. A maximák formája szerint:

1. Az általános törvény formulája
2. Az általános természettörvény formulája

II. A maximák anyaga szerint:

- az emberiség önmagában való cél mivoltának formulája

III. A maximák teljes meghatározása szerint:

1. Az autonómia formulája
2. A célok birodalmának formulája

b. Általános törvény és általános természettörvény

Az általános törvény formuláját már ismerjük: ezzel a formulával találkozunk az első részben, és ez adódik újra a második részben a kategorikus imperatívusz fogalmának elemzéséből. Az utóbbi megfogalmazás így hangzik: „*csak olyan maxima alapján cselekedj, amelyet követve egyúttal azt is akarhatod, hogy maximád általános törvény legyen.*” (31. bekezdés)

Az általános természettörvény formulája ehhez azt teszi hozzá, hogy azt az általános törvényt, amelyről az előző formulában szó esett, és amelyen nyilvánvalóan *erkölcsi törvény* értendő, ennek ellenére is felfoghatjuk a *természettörvények* mintájára. Az erkölcsiség elve ezzel a kiegészítéssel így hangzik: „*cselekedj úgy, mintha cselekedeted maximájának akaratom révén általános természettörvényné kellene válnia.*” (33. bekezdés.) Ez a megfogalmazás azért kitüntetett jelentőségű, mert az általános természettörvénnyel megvont párhuzam teremti meg annak lehetőségét, hogy a moralitás legfőbb elvét az erkölcsi megítélés vezérfonalaként és elveként alkalmazzuk. Ehhez ugyanis azt kell megvizsgálnunk, hogy milyen következményekkel járna az, ha a cselekvés maximája nem pusztán – gyakorlati törvények módjára – *egyetemesen érvényes* volna, hanem egyszersmind – elméleti törvények módjára – *egyetemesen érvényesülne* is, vagyis kivétel nélkül mindenki ezt a maximát követné.

Kant maradéktalanul tisztában van vele, hogy ez az általános természettörvénnyel megvont párhuzam nem több, mint *analógia*. (Az idézett megfogalmazásban egyértelműen utal erre a „*mintha*” szócska.) Olyan analógiáról van azonban szó, amely jelentőségében kategóriák *sémákkal* való kiegészítéséhez hasonlítható. Csakhogy a kötelesség nem tapasztalatokra alkalmazható fogalom, hanem eszme, amelyhez éppen ezért a szó szoros értelmében véve *séma* (vagyis időfeltétel) nem rendelhető. Egyetlen mód van arra, hogy ezt az eszmét mégis közelebb vigyük a szemlélethez, és ezáltal alkalmazhatóvá tegyük a cselekedetekre: ha ehhez tapasztalatainkból kizárólag a természet egyáltalában vett törvényszerűségének – Kant szerint nem tapasztalati eredetű – fogalmát veszszük alapul. Ezt a fogalmat *A gyakorlati ész kritikája* majd – a sémától való megkülönböztetésül – a gyakorlati ítélerő *típusának* fogja nevezni (a *típus* szó eredeti értelmében, amely képre vagy lenyomatra, nem pedig fajtára utal).

Kant úgy véli, hogy az általános természettörvény formulája kiindulópontja lehet egy olyan eljárásnak, amellyel minden maximumról eldönthetjük, hogy összefér-e a kategorikus imperatívusszal, vagy sem. Ebben az értelemben állítja, hogy az *egy* kategorikus imperatívusból mint a kötelesség elvéből „a kötelesség összes imperatívusza” levezethető (32. bekezdés). Némi zavar támad abból, hogy a kötelesség imperatívuszai maguk is kategorikus jellegűek, így minden jel arra mutat, hogy kategorikus imperatívuszokról többes számban is beszélnünk kell, holott Kant egyértelműen állítja, hogy kategorikus imperatívusz csak egy van. A magyarázat azonban – amely egyébként a „*levezetés*” szó itt használatos értelmére is rávilágít – egyszerű: a sokféle kötelesség kategorikus imperatívuszai (többes számban) az *egy* kategorikus imperatívusból csak akkor válnak „*levezethetővé*”, ha egyszer-

smind konkrét maximákat is alapul veszünk. Átalakított, az *egy* kategorikus imperatívusszal összhangba hozott alakjukban ezek tekinthetők a sok kötelesség kategorikus imperatívuszainak (többes számban). Ezek a konkrét kötelességek azonban (például *Csak olyan ígéretet tégy, amelyet meg is tartasz!* vagy *Segítsd a rászorulókat!*) nem egymástól eltérő tartalmukat, hanem kizárólag egymással megegyező alakjukat tekintve nevezhetők kategorikus imperatívuszoknak. Így fenntartható az a gondolat, hogy kategorikus imperatívusz valójában csak *egy* van, és ez az *egy* az összes kötelesség közös formája, avagy elve.

Ebből a megállapításból fontos következtetést vonhatunk le: az *egy* kategorikus imperatívusz önmagában véve valójában nem ad választ a „*Mit kell tennem?*” kérdésre, hanem ehhez mindig rászorul még olyan konkrét maximákra is, amelyeket a cselekvő valamely meghatározott helyzetben ténylegesen cselekvésének elvűl választ. Kant azonban egyszersmind úgy véli, hogy az *egy* kategorikus imperatívusz minden helyzetben egyértelműen megmutatja azt az utat, amely a konkrét maximától a megfelelő kötelesség – immár meghatározott tartalmú – kategorikus imperatívuszáig vezet.

Ennek bizonyítására szolgál ama példák elemzése, amelyek most ismét elének bukkannak. Ezúttal – az első rész példáival részleges átfedésben – négy példával találkozunk, amelyekből kiderül, hogy 1. *életünket, csak azért, mert valamilyen oknál fogva terhesé vált számunkra, nem szabad kioltanunk*; 2. *nem vágthatjuk ki magunkat szorult helyzetünkől hazug ígéret árán*; 3. *nem engedhetjük képességeinket paragon heverni*; 4. *rászorulók láttán nem tagadhatjuk meg a segítséget. E négy tilalom pozitív megfelelője négyféle kötelességre utal: az első az önmagunkkal szembeni teljes (elengedhetetlen, tartozás jellegű) kötelességet példázza, a második a másokkal szembeni szembeni teljes (elengedhetetlen, tartozás jellegű) kötelességet, a harmadik az önmagunkkal szembeni nem teljes (érdemnek számító) kötelességet, a negyedik pedig a másokkal szembeni nem teljes (érdemnek számító) kötelességet. Kant *Az erkölcsök metafizikájának alapvetésében* nem tekinti feladatának érvelni amellest, hogy ez a négyféle szempont a kötelességek egyetlen lehetséges felosztását adja (bár *Az erkölcsök metafizikájában* ki fog tartani a rendszerezés ezen módja mellett), de – ellentétben *A gyakorlati ész kritikájával* – nagyon is feladatának tekinti legalább valamilyen felosztást alapul véve megmutatni, hogy ha megfelelő tartalmú konkrét maximákból indulunk ki, belőlük az *egy* kategorikus imperatívusz segítségével a kötelességek egész rendszerét levezethetjük.*

Hogyan is ítélnélhetjük meg konkrét maximáinkról, hogy kiállják-e azt a próbát, amely elé az általános természettörvény formulája állítja őket? Kant a hazug ígéret példáján már az első részben érzékeltette, hogy a döntő kritériumot abban látja, ha a cselekvő nem képes maximáját egyetemesen érvényesülő elvnek tekinteni anélkül, hogy *összeütközésbe – ellentmondásba – ne kerülne önmagával* (18. bekezdés). A második rész négy említett példája lehetőséget ad számára, hogy az eljárásról árnyaltabb képet fessen. Fejtegetéseit végül is így összegezi (39. bekezdés): „*Képesnek kell lennünk akarni, hogy cselekedetünk maximája általános törvényvé váljék: egyáltalában véve ez maximánk morális megítélésének kánonja. Némelyik cselekedet olyan jellegű, hogy maximája általános természettörvényként ellentmondás nélkül még csak *el sem gondolható*; még kevésbé *akarhatjuk, hogy az legyen.*” Ez az elengedhetetlen, tartozás jellegű kötelességek esete (legyen bár szó akár önma-*

gunkkal, akár másokkal szembeni kötelességről). „Más cselekedetek esetében” – teszi hozzá Kant – „ezzel a belső lehetetlenséggel nem találkozunk ugyan, mégsem lehet azt *akarni*, hogy maximák általános természettörvénnyé emelkedjék, mert az ilyen akarat ellentmondana önmagának.” Ez az érdemnek számító kötelességek esete (legyen bár szó akár önmagunkkal, akár másokkal szembeni kötelességről).

Ellentvetések egész sora fogalmazódott már meg azzal az eljárással szemben, amelyet ezek a kijelentések körvonalaznak. Ezek az ellentvetések sok esetben nyilvánvaló félreértésekről tanúskodnak. Hogy például sok olyan elv is kiállja az ellentmondás-mentesség próbáját, amelynek nincs erkölcsi tartalma, az nem ellenérv Kanttal szemben: ezek természetesen „megengedett” cselekedetnek minősülnek. Ez a helyzet Alasdair MacIntyre egyik példájával: „Márciusban minden hétfőn kagylót eszem.” (Ha MacIntyre ezt az elvet imperatívusz alakjában fogalmazza meg, akkor eleve tévúton jár, mert maximámban nem nekem szóló parancs, hanem saját szándékom fejeződik ki.) Tagadhatatlan azonban, hogy nem egy esetben súlyos nehézségeket vet fel az a kérdés, hogy miként is alkalmazható ez az eljárás.

Nem kell olyan távoli példákat említenünk, mint MacIntyre, aki szerint akár az eltökélt eretneküldözés is kiállja a kanti próbát, mert ez túlságosan messzire vezetne: bár bőven volna ellenérv az állítással szemben, az ellenérvekhez aligha akadna minden esetben szövegszerű támpont. Ezért maradjunk csak Kant példáinál. A nem teljes (érdemnek számító) kötelességek esetében, amint Ernst Tugendhat joggal utal rá, Kant végső soron az önérdekre hivatkozik, hogy az akarat önmagával való összeütközését kimutathassa. Különösen világos ez a jótékonyosság példájának esetében. Aki elhatározná, hogy senkinek sem tesz ugyan kárára, de nem is segít azokon, akik bajba jutottak, önmagával kerülne összeütközésbe – állítja itt Kant –, „mivel sokszor megeshet, hogy mások szeretetére és részvételére szorulunk, s egy ilyen, saját akaratunkból fakadó természettörvénnyel megfosztanánk magunkat a kívánt segítség minden reményétől” (38. bekezdés). Vajon jogos-e ezen a ponton az önérdekre hivatkoznunk? Talán megengedné ezt az a mód, ahogyan például John Rawls támaszkodik Kantra, ám ezzel az értelmezéssel szemben, bármilyen jelentős kísérletnek tekinthető is egyébként önmagában véve, mégiscsak ki kell tartanunk amellett, hogy Kant ténylegesen nem az önérdekre, hanem a velünk szemben támadó döntéshelyzetekre kívánta építeni az erkölcsfilozófiát. Ezért legalábbis nem tekinthető szerencsésnek az az érv, amelyet a szöveg itt felhoz.

Jobb a helyzet a teljes (tartozás jellegű) kötelességekkel. Az önyilkosság példája szövegszerűen ugyan félreértésekre adhat alkalmat (MacIntyre alaposan félre is érti), ám a mű átfogóbb gondolati összefüggésébe helyezve világos és egyértelmű: aki – egyszerűen az élettől csömört érezve – kezdet emel a saját életére, valójában meghátrál ama feladat elől – avagy hátat fordít azon „rendeltetésnek”, amelyet az élettel együtt ajándékba kapott; és ha azokra a bajokra hivatkozik, amelyek érték őt, ezzel valójában csupán mentséget keres a gyengeségre, hiszen maga sem gondolhatja, hogy ne volna visszaélés az önszeretet érzésével, amely az élet fenntartására és előmozdítására szolgál, ha éppen erre az érzésre hivatkozva fordul az élet ellen.

Még meggyőzőbb a hazug ígélet példája: ha szorult helyzetében bárki bármit megígérne, ami eszébe jut, anélkül, hogy szándékában állna ígéletét megtartani, akkor maga az ígélet intézménye

válnék lehetetlenné. Igaz, elég akár csak egy keveset is módosítani ezen a példán, hogy itt is kételyek merüljenek fel. *A gyakorlati és kritikájában* Kant hasonló összefüggésben az ígélet helyett a letét intézményét veszi alapul. Nyomban felvetődik a kérdés: vajon szentnek és sérthetetlennek kell-e tekintenünk a letét intézményét? Bármilyen nagy múltra tekinthet is azonban vissza az a – végső soron Hegeltől származó – ellentetés, amely e kérdésben benne foglaltatik, valójában nem állja meg a helyét. Nem szabad megfedkezünk róla, hogy az az eljárás, amelyet Kant figyelmünkbe ajánl, konkrét maximákat feltételez. Ez a mérlegelést eleve ráutalja egy meghatározott helyzet adott intézményes feltételeire. Ebből azonban a legkevésbé sem következik, hogy bármely intézménynek önértéket kellene tulajdonítunk. Valójában egyáltalán nem az ígélet intézményének tulajdonítandó önérték eszméjével kerül összeütközésbe az, aki hazug ígéletet tesz, hanem egyes-egyedül *önmagával*. Olyan intézményt igyekszik ugyanis kijátszani, amelyet ugyanakkor egész magatartásával feltételez; hiszen nem sérthetné meg önérdékből az ígélet intézményét, ha nem volna ő maga ennek az intézménynek egyszersmind haszonélvezője is. Éppen ezért a kategorikus imperatívusz etikája a legkevésbé sem mond ellent annak, hogy megkíséreljünk meglévő intézményeket *átalakítani*. Más dolog azonban – például egymással vagyunközösségre lépő házaspárok között – hatályon kívül helyezni a letét intézményét, és megint más dolog eltulajdonítani a letétet. A mérlegelés kanti módjából még csak az sem következik azonban, hogy *ne vehetnénk semmibe* egyébként fennálló intézményeket. Miért ne férne össze a kategorikus imperatívusszal, ha egy zsidó úgy dönt, hogy nem üli meg a szombatot? A kategorikus imperatívusz etikája inkább *kizárja*, hogy bármely intézményt eleve szentnek és sérthetetlennek tekintsünk, mintsem hogy adott intézményeket magától értetődő módon igazolna.

Hegel szerint a letéttel kapcsolatban az igazi kérdés így merül fel: vajon magában és magáért valóan törvény-e, hogy *legyen* tulajdon? Ez a kérdés azonban az erkölcsi cselekvés nézőpontjából tekintve értelmezhetetlen. Az erkölcsi cselekvés ugyanis túlságosan későn érkezik ahhoz, hogysem módja volna a világ berendezéséről dönten.

Tény azonban, hogy Kant olykor maga is olyan képet fest az erkölcsi cselekvésről, mintha az egy világot rendezne be. Ez a kép fontos részét alkotja annak, amit az általunk tanulmányozott munka az erkölcsök metafizikájának nevez. Nem ez az egyedüli eleme azonban annak a bonyolult okfejtésnek, amelyet Kant ezen a néven foglal össze.

c. Az emberiség célkitűzettsége

Az imperatívuszok elmélete és az erkölcsök metafizikája között az az előbbieken már említett gondolat teremt kapcsolatot, hogy a szabálykijelentések egyenértékűek egy megfelelő értékállítással. Kant itt azt a kérdést állítja vizsgálódásainak középpontjába, hogy milyen érték felel meg a kategorikus imperatívuszoknak. De nem pusztán a szóban forgó érték *jellegét* próbálja meghatározni, hanem egyszersmind *hordozóját* is igyekszik felkutatni. Így értendő az a kérdés, mi „egy lehetséges kategorikus imperatívusz, azaz gyakorlati törvény alapja” (47. bekezdés).

Ezekhez a kiinduló megállapításokhoz azonban még egy további pontosítás kívánkozik. Ha a természet világára tekintünk,

válasszunk bár mégoly finom eszközöket a kutatáshoz, értékhor-
dozókat nem fedezhetünk fel benne. Csupán vágyaink, törekvése-
ink és céljaink teszik a dolgokat értékek hordozóivá. Ha tehát an-
nak az értéknek a hordozóját kívánjuk felkutatni, amely kategori-
kus imperatívusz alapjául szolgálhat, nem a természet világát kell
tanulmányoznunk, hanem továbbra is saját akaratumkat kell vizs-
gálnunk. Most azonban nem pusztán akarat és szabály viszonyát
kell szem előtt tartanunk, hanem egyszersmind azokat a célokat és
értékeket is szemügyre kell vennünk, amelyek ennek a viszony-
nak a tárgyi oldalon megfelelnek. Így kell értenünk azt, amit Kant
egy helyütt állít: az erkölcsök metafizikája a kategorikus imperatí-
vusz által meghatározott akaratot „önmagához való viszonyában”
tárgyalja (45. bekezdés). Más szóval azt is mondhatjuk, hogy a
vizsgálódásnak a kategorikus imperatívusz alapját *az akarat tárgyi
korrelátumainak univerzumában* kell felkutatnia.

Könnyű belátni, hogy a hipotetikus imperatívuszok megfelelői
mindig *feltételes* értékek, amelyek jelentőségüket szükség-
leteinkből, vágyainkból és hajlamainkból meritik. Az ilyen feltéte-
les értékek hordozói „viszonylagos célok” (46. bekezdés). Más a
helyzet a kategorikus imperatívusszal. Ennek megfelelője *feltétlen*
avagy *abszolút* érték, amelyet akkor sem szabad megsértenünk, ha
szükségleteink, vágyaink és hajlamaink erre indítanak. Az ilyen
feltétlen avagy abszolút érték hordozóját Kant a viszonylagos cé-
lokkal szembeállítva „önmagában való célnak” nevezi. *Ez a kifeje-
zés nem tényleges („szubjektív”, „materális”) célra vonatkozik,*
amelyet a cselekvésben megkísérelhetnénk megvalósítani, hanem
olyan („objektív”, „önálló”) célra, amely minden célkitűzés
„legfőbb korlátozó feltételét” alkotja (lásd 54. bekezdés; vö. 46., 48.
és 76. bekezdés).

Kant minden előkészítés nélkül kijelenti: „Azt mondom tehát:
az ember és egyáltalában véve minden eszes lény önmagában va-
ló célként létezik, *nem pedig pusztán eszközként*, amely egy másik
akarat tetszés szerinti használatára szolgál; ezért mind magára,
mind más eszes lényekre irányuló cselekedetében mindenkor
együttal célként is tekintetbe kell jönnie.” (48. bekezdés) Világosan
kell látnunk, hogy ez az állítás nem tapasztalati jellegű, de nem is
szabálykijelentés, hanem valódi *metafizikai* tétel: „az erkölcsök me-
tafizikájának” fő tétele.

Ha ez az állítás helytálló, akkor megtaláltuk a kategorikus im-
peratívusz alapját: kimondhatjuk tehát, hogy az ember (és vele
együtt minden eszes lény) eme „célkitüntetettsége” (56. beke-
zdés), avagy természeti lényekkel szembeni előjoga, „prerogatívá-
ja” (77. bekezdés) ama feltétlen avagy abszolút érték forrása,
amely az erkölcsiség elvének megfelel.

Hogyan is kell azonban értenünk ezt a megfelelést? Válaszként
a fejtegetéseknek ezen a pontján egy olyan értelmezés kínálkozik,
amely szöges ellentétben áll mindazzal, amit a módszer parado-
xonáról eddig megtudtunk.

Ez az értelmezés a következőképpen fejthető ki. Kant már az
imperatívuszok elméletében többször is előre jelezte, hogy az er-
kölcshilozófia második alapvető feladatának elvégzése még hátra-
van. Már ott felvetette a kérdést: *miként lehetségesek az imperatívú-
szok?* Ez a kérdés – tette hozzá – arra vonatkozik, hogy miként
gondolható el az a *készítés*, amelyet a felszólítás kifejez (24. beke-
zdés). Kant azután csakhamar elérkezik ahhoz a belátáshoz, hogy
„a megokolásra szoruló egyetlen kérdést” valójában kategorikus
imperatívusz lehetősége veti fel (26. bekezdés). E kérdést megvá-
laszolását végül is az utolsó részre halasztja (29. bekezdés). Még-

sem hiábavalóak ezek az előzetes utalások: ettől kezdve minden
okfejtés az erkölcsiség elvének rögzítését készíti elő. Az erkölcsi-
filozófia két alapvető feladatának elvégzése így a műben összefonó-
dik, és részlegesen átfedi egymást. Az erkölcsök metafizikájának
idézett tételét is tekinthetjük ebből a nézőpontból: azt állíthatjuk,
hogy az ember (és egyáltalában véve minden eszes lény) célkitű-
tettségének eszméje teszi elgondolhatóvá azt a készítést, ame-
lyet a kategorikus imperatívusz kifejez. Ezen az állításon azonban
két különböző dolgot érthetünk. A legkézenfekvőbb kétségkívül
arra gondolunk, hogy a kategorikus imperatívusz *azért* gyakorol
akaratumkra készítést, *mert* csak így kerülhetjük el az emberi lé-
tezés (és egyáltalában véve az eszes természet) feltétlen értékének
megsértését. Ez az az értelmezés, amelyre az előzőekben célöz-
tunk. Könnyű belátni azonban, hogy ez az elképzelés nem
egyeztethető össze a módszer paradoxonjáról mondottakkal. Ha
ugyanis a kategorikus imperatívusz ránk tett hatását egy olyan
értékből származtatnánk, amelyet eleve feltételezünk, akkor nem
állíthatnánk, hogy nincs olyan érték, amelyet ne a törvény szabna
meg. Hozzátehetjük: ha így járnánk el, aligha tudnánk valaha is
megindokolni, hogy miért kell feltétlen értéket tulajdonítanunk az
emberi létezésnek (és egyáltalában véve az eszes természetnek).

A szöveg azonban kínál egy másik értelmezést is. Úgy is felfog-
hatjuk a dolgot, hogy az ember (és vele együtt minden eszes lény)
célkitüntettségének eszméje csak más megfogalmazása a *kate-
gorikus imperatívusz*nak, amely eszerint *arra* készíten és *szólít fel*
minket, *hogy az emberi létezés* (és egyáltalában véve az eszes ter-
mészetet) feltétlen értéknek tekintsük. Így jutunk el az erkölcsiség
elvének második formulájához, amely így hangzik: „*Cselekedj úgy,*
hogy az emberiséget mind saját személyedben, mind mindenki másában
mindenkor együttal célként is kezeld, sohase pusztá eszközként.” (49.
bekezdés)

Nem jelentéktelenebb gondolkodók tekintették a kategorikus
imperatívusznak ezt a megfogalmazását az általános törvény for-
mulájánál (vagy akár az általános természettörvény formulájánál
is) kifejezőbbnek és jobban alkalmazhatónak, mint például Max
Weber. Mert el kell ismernünk: Kantnak az a meggyőződése, hogy
minden helyzetben találhatunk *egy és csak egy olyan törvényt*, amely
egyértelmű választ ad a „*Mit kell tennem?*” kérdésére, nem magá-
tól értetődő, és úgyszintén nem kétségbevonhatatlan az az elkép-
zelés sem, hogy erkölcsi vétségre csak akkor kerülhet sor, ha a cse-
lekvő érvényesnek fogad el egy törvényt, csak éppen – „ez egy-
szer” – *kivételt* engedélyez magának alóla. Ámde ha Kant felfogá-
sát e pontokban nem osztjuk is, azt világosan értjük, hogy mit je-
lent egymást – vagy akár önmagunkat – *pusztá eszközként* kezelni,
és – amint a műben ismét előbukkanó példák is érzékeltetik – ezt
a szempontot kitűnően tudjuk egyedi helyzetekre is vonatkoztatni.
Természetesen nem arról van szó, hogy egymást és önmagun-
kat soha semmiben ne kezelhetnénk eszköznek; ilyesmit követel-
ni nemcsak értelmetlen dolog volna, hanem felettébb káros is.
Hogy mást ne is mondjunk: a diák nem tanulhatna a tanártól, és a
beteg nem várhatna segítséget az orvostól. A követelmény valójá-
ban arra irányul, hogy egy eszes lényvel – sem a másikkal, sem
önmagunkkal – soha ne tegyünk olyasmit, amivel ő maga *nem ért-
het egyet*, ami tehát *neki magának nem lehet célja*. (Lásd különösen az
51. bekezdést.) Ehhez a negatív kíváncsolomhoz továbbá pozitív ki-
egészítésként még az is hozzátartozik, hogy mások céljainak,
„amennyire csak lehet, együttal az én céljaimnak is kell lenniük”
(53. bekezdés). Nyilvánvaló, hogy minden helyzetben érdemes

...a kettős követelményt, még ha vitathatatlan is, hogy a lehet szó, amely e megfogalmazásoknak nélkülözhetetlen eleme, sok esetben megnehezíti az alkalmazást, amelynek az egyértelmű kritériumát, mint amilyen az általános természet-törvény formulájának esetében az önmagunkkal való szembeállítás, avagy az önellentmondás volt, nem tudjuk megadni.

4. Törvényhozás a célok birodalmában

Az „emberiség” szó használata a második formulának különös sajátossága. Nem csupán azért, mert Kantnak – amint egyébként oly sok más esetben teszi is – elvileg ezúttal is csatolnia kellene hozzá egy utalást az „eszes természetre egyáltalában véve”, hanem azért is, mert a szó sajátos kétértelműséget rejt magában. Kétségtelen, hogy az adott összefüggésben a *Menschheit* kifejezés elsődleges értelmét tekintve „emberi mivoltunkra” vagy „természetünkre” utal. Talán mégsem helytelen azonban megtartani a fordításban „a személyünkben rejlő emberiség” kifejezést, amely megszokottá vált. Kant ugyanis fejtegetéseinek abban a szakaszában, amelyet az erkölcsök metafizikájának nevez, a morális cselekvésről olyan elképzelést vázol fel, amely szerint az hozzájárulhat az – úgyszólván bennünk szunnyadó – emberiség ama közösségének létrejöttéhez, amelyről másutt történelemfilozófiai összefüggésben esik szó.

Ezt a közösséget az erkölcsök metafizikájához sorolható fejtegetések az emberiség – és egyszersmind minden eszes lény – célközösségéként, „a célok birodalmaként” mutatják be. Kant ezen egy olyan átfogó egészet ért, amelyhez egyrészt hozzátartoznak maguk az eszes lények mint önmagukban való célok, másrészt pedig hozzátartoznak az általuk kítűzött célok közül mindazok, amelyek megvalósítása során nem kényszerülnek arra, hogy egymást vagy önmagukat pusztá eszközként kezeljék. (Lásd a 61. bekezdést.)

Az utóbbi kitétel a második formulára utal vissza. A célok között azt a „rendszeres kapcsolatot”, amelyet a célok birodalmaként elgondolunk, valóban az a kettős követelmény – „törvény” – teremti meg, hogy egy eszes lényel sohase tegyünk olyasmit, ami neki magának nem lehet célja, és hogy az ő céljait, amennyire lehet, a magunk céljainak tekintsük. A célok birodalmában így minden eszes lény az összes cél szubjektumának tekintheti magát. Ezért is beszélhetünk itt célközösségről.

Ezen a közösségen belül Kant megkülönböztet vezető és tagokat (63. bekezdés). Egyértelművé teszi, hogy az ember a célok birodalmának csupán tagja, nem pedig vezetője lehet (64. bekezdés). Ebből a megállapításból azonban az következik, hogy ha létezik Isten, ő velünk együtt a célok birodalmához tartozik, még ha nem pusztá tagként, hanem vezetőként is, és ezért őt az erkölcsi törvény éppúgy köti, akárcsak minket.

Az eszes lények célközösségének gondolata úgy jön létre, hogy azt a kettős követelményt, amelyet a második formula megfogalmazott, egyetemesen érvényesülő törvényként – „általános természettörvényként” – képzeljük el. Ezért azt állíthatjuk, hogy a célok birodalmának eszméje olyan fogalomalkotás eredménye, amelyben az erkölcsiség első két elvét egyesítettük egymással.

Ez az egyesítés teleológia és morál sajátos összjátékát, egymásba fonódását feltételezi. „A teleológia” – írja Kant lábjegyzetben – „a természetet úgy vizsgálja, mint célok birodalmát, a morál pedig a

célok lehetséges birodalmát úgy, mint természeti birodalmat. Ott a célok birodalma elméleti eszme annak magyarázatára, ami van. Itt gyakorlati eszme, amely arra szolgál, hogy azt, ami nincs, de ténykedésünk révén valóra válhat, éppen ezen eszmének megfelelően létrehozzuk.” (74. bekezdés, lábjegyzet) Ez a különbség azonban azokban a fejtegetésekben, amelyeket az erkölcsök metafizikája az eszes lények célközösségének szentel, nem perdöntő. Kant kétségkívül hangsúlyozza, hogy a célok birodalma valóságosan létrejönne, ha mindenki az erkölcsiség elvének megfelelő maximák alapján cselekednék (77. bekezdés). Mégis félreértenénk őt, ha szavait úgy értelmeznénk, mintha valamiféle mozgósító célt kívánna itt az erkölcsi cselekvés elé állítani (amely végül netán még arra is hivatott volna, hogy az eszközöket is szentesítse). Hiszen jól tudja, hogy a cselekvés morális tartalma a legkevésbé sem az általa megvalósítandó cél függvénye. Kant valójában csupán egy új képet kíván felvázolni az erkölcsi cselekvésről, amely – amint a szöveg külön kiemeli – egyedül „azt a célt szolgálja, hogy egy észeszmét (analógia révén) közelítsünk a szemlélethez – s ezáltal az érzéshez” (71. bekezdés). Ezért is helyezi a hangsúlyt a teleológia és a morál között megállapítható analógiára. A célok birodalma – szögezi le – „csak a természet birodalmának analógiájára lehetséges” (77. bekezdés).

Az eszes lények célközösségének gondolata egyszersmind deontológia és axiológia kapcsolatának is kulcsfontja. Már az önmagában való cél fogalma is elég ahhoz, hogy a mű értékelméleti fejtegetései elvezessenek két gyökeresen eltérő értékhordozó, személy és dolog különválasztásához (48. bekezdés). E megkülönböztetés segítségével úgy is fogalmazhatunk, hogy egy eszes lényt pusztá eszközként kezelni annyit jelent, mint egy személyt dologgá degradálni (vö. az 50. bekezdéssel). De csak a célok birodalmának eszméje teszi egyértelművé, hogy személy és dolog egymástól való elhatárolása az erkölcsiség elve által meghatározott akarat tárgyi korrelátumainak univerzumát feltételezi. Ez az univerzum nem esik egybe a természet világával, mert – azzal ellentétben – értékeket tartalmaz. Ezek az értékek két nagy csoportra válnak szét: a dolgoknak, amelyek helyébe egyenértékes állítható, áruk, a személyeknek viszont, akik egyenértékessel nem helyettesíthetők, méltóságuk van (67–68. bekezdés). Ebből is világosan látható, hogy ezt az érzékelően közvetlenül nem észlelhető univerzumot, amelyről itt szó van, és amelyet Kant „értelmi világgént”, *mundus intelligibilisként* is emleget (például a 77. bekezdésben), nem metafizikai vagy történelemfilozófiai messzeségekben kell keresnünk. Hiszen nem más ez az univerzum, mint jog és erkölcs mindannyiunk által jól ismert világa.

Ezt a világot kísérli meg Kant majd részleteiben leírni *Az erkölcsök metafizikája* című munkájában. *Az erkölcsök metafizikájának alapvetéséből* azonban kiderül, hogy ő az értékeket – ellentétben Edmund Husserl, Max Scheler és Nicolai Hartmann későbbi platonizáló felfogásával – a legkevésbé sem tekinti önmagukban valóan fennállóknak, hanem létükben is függővé teszi őket az erkölcsiség elvéhez igazodó akarattól. Ez az elképzelés természettörvény és erkölcsi törvény között valóban szoros analógiát feltételez: amint Kant az előbit nem pusztán a tapasztalatszerzés szabályozó elvének, hanem egyúttal a tapasztalati valóság alkotó elvének is tekinti, az utóbbit is úgy fogja fel, mint ami nem egyszerűen regulatív principiuma az emberi cselekvésnek, hanem ugyanakkor konstitutív elve is az értékek világának. Ezért a kategorikus imperatívusz etikáját Husserl, Scheler és Hartmann „materiális ér-

Metafizikában = jog és erkölcs

téketikájával" nem csupán „formális értéketikaként" állíthatjuk szembe – amint azt egyes megnyilatkozásaiban például Heidegger teszi –, hanem egyszersmind *konstitutív értéketikaként* is jellemezhetjük.

A konstitutív értéketika arra a már többször idézett gondolatra épül, hogy nincs olyan érték, amelyet ne a törvény szabna meg. Ez az általános jellegű gondolat azonban az erkölcsök metafizikájához tartozó fejtegetések során különös jelentőségre tesz szert azért, hogy Kant megkísérli az emberi létezés (és egyáltalában véve az eszes természet) feltétlen értékét visszavezetni az erkölcsiség elvére. Ezt az *értékredukciót* fejezi ki a következő kijelentés: „Az emberi és minden eszes természet méltóságának alapja [...] az *autonómia*.” (70. bekezdés)

Az autonómia gondolatát bevezető fejtegetéseinkből már ismerjük. A magunk szóhasználatában ez a gondolat azt a meggyőződést fejezi ki, hogy a *velünk szemben* támadó döntésigényekben végső soron minden esetben *tulajdon legsajátabb igényeinket ismerhetjük fel*. Kant azonban ezt a meggyőződést – Rousseau hatása alatt – sajátos alakban fejezi ki: nem egyszerűen olyan *öntörvényűséget* ért rajta, amely abban állna, hogy az erkölcsi cselekvésben nem külső elvárásokhoz, hanem csupán tulajdon legsajátabb igényeinkhez igazodunk, hanem a szó szoros értelmében véve („saját”, ám egyúttal „általános”, azaz egyetemesen érvényesnek is tekinthető) *törvényhozást*. Vagy talán mégsem egészen a szó szoros értelmében véve, mert tudnunk kell, hogy e törvényhozás helye a célok „(persze csak *ésményi*)” birodalma (62. bekezdés), amely mégiscsak inkább kép és távlat, mintsem közvetlen valóság.

Jól látható ez, ha mindkét változatában szemügyre vesszük azt a harmadik megfogalmazást, amelyet Kant az erkölcsiség elvéről ad. Az autonómia formulája így hangzik: „*úgy cselekedj, hogy akaratod maximája révén egyúttal általánosan törvényhozónak is tekinthesse magát*” (65. bekezdés). A célok birodalmának formulája ellenben azt mondja ki, hogy „mindegyik eszes lénynek úgy kell cselekednie, mintha maximái révén mindenkor a célok általános birodalmának törvényhozó tagja volna” (77. bekezdés). Itt a *mintha* kife-

jezés, amellyel már az általános természettörvény formulájában is találkozunk, világosan mutatja, hogy inkább csak szemléltető értelmezésről van szó.

Azt a képet, amely az erkölcsiségről ebből a szemléltető értelmezésből kirajzolódik, Kant így összegzi: „A moralitás tehát minden cselekedetnek arra a törvényhozásra való vonatkozása, amely egyedül teszi lehetővé a célok birodalmát.” (65. bekezdés)

e. Az egymástól eltérő formulák egyenértékűsége

Kant a második rész fő gondolatmenetének utolsó szakaszában (75–77. bekezdés) megkísérli kimutatni, hogy a három – vagy öt – áttekintett formula csupán egyetlen törvény megannyi megfogalmazása. Amint a teljességgel jó akarat fogalmához való visszanyarodás is jelzi, ezek a fejtegetések lezárják a kötelesség fogalmának elemzését, és immár közvetlenül az erkölcsfilozófia második alapvető feladatára, a moralitás legfőbb elvének rögzítésére való áttérést készítik elő. Fő feladatuk és igazi tétjük annak kimutatása, hogy az ember (és vele együtt minden eszes lény) *célkitüntettségének* fogalma visszavezethető az *autonómia* fogalmára, mert a két fogalom *egyenértékű* egymással és ezért egyik a másikkal *felcserélhetően* használható, *helyettesíthető*. Elég itt egyetlen összefoglaló megállapítást idéznünk, amely ezt az ekvivalenciát fejezi ki: „minden eszes lénynek mint önmagában való célnak egyúttal általánosan törvényhozónak is kell tekintenie magát valamennyi törvény szempontjából, amelynek valaha is alá lehet vetve, mert éppen maximáinak ez az általános törvényhozásra való alkalmassága tünteti ki őt önmagában való célként” (77. bekezdés).

Hasonló megfontolásokkal fog majd kezdődni a harmadik rész. Kant ott azt igyekszik kimutatni, hogy az *autonómia* és a *szabadság* fogalma ugyancsak egymással egyenértékű fogalmak. Ez a kettős egyenértékűség lesz majd a mű analitikus módszerrel felépített okfejtésének végső eredménye. Ezt az eredményt a következő egyszerű képlet alakjában összegezzük: *célkitüntettség = autonómia = szabadság*.