

Az ész szükségletéből fakadó hit

Kant a hit és az ész viszonyáról

HANKOVSKY TAMÁS

Kantnál¹ a hit is, az ész is többjelentésű fogalom. A különböző jelentéseket olykor jelzők konkretizálják, mint például a hit esetében a „vallási” vagy az „egyházi”, az ész esetében pedig a „spekulatív” vagy a „gyakorlati”. Kant gyakran beszél az ész eltérő használati módjairól is, máskor pedig az észben belüli képességeket különböztet meg. Alapvető kettősséget eredményez továbbá, hogy az észről szűkebb és tágabb értelemben is beszél, de hogy mikor melyikről, az általában csak a kontextusból derül ki. Szűkebb értelemben az ész az a képességünk, amely elvek felállítása révén teremt egységet az értelem szabályai, illetve ismeretei között.² Így tekintve tehát az ész és az értelem különböznek egymástól. Tágabb jelentésében véve viszont az ész magában foglal minden úgynevezett felsőbb megismerő képességet, így az értelmet is, hiszen „az ész az a képesség, mely kezünkbe adja az *a priori* megismerés elveit. Ezért, ha valamit merőben *a priori* módon ismerünk meg, az ilyen megismerés elveit tartalmazó képességünk neve tiszta ész.”³ A hit és az ész viszonyának tárgyalása nem követeli meg, hogy ez utóbbi megkülönböztetésre is tekintettel legyünk, ezért a továbbiakban az észről némiképp leegyszerűsítő módon tágabb értelemben fogok beszélni, vagy ahol ennek jelentősége van, értelemként

¹ Immanuel Kant műveinek a tanulmányban használt rövidítései a következők:

AA = *Gesammelte Schriften*, Herausgegeben von der Königlich-Preussischen Akademie der Wissenschaften, Berlin, 1902-.

FV = A fakultások vitája, in Uő.: *Történetfilozófiai írások*, Ictus, 1997.

GYÉK = *A gyakorlati ész kritikája*, Ictus, Szeged, 1998.

ÍK = *Az ítélőerő kritikája*, Ictus, Szeged, 1996–97.

TÉK = *A tiszta ész kritikája*, Atlantisz, Budapest, 2004.

VÉH = A vallás a pusztá ész határain belül, in uő.: *A vallás a pusztá ész határain belül és más írások*, Gondolat, Budapest, 1980.

² TÉK 304. (B 359).

³ TÉK 68–69. (B 24). Hasonló értelmű meghatározásokat találunk további, időben egymástól távoli szöveghelyeken is. Pl. FV 335–455., 359.; IMMANUEL KANT: *Pálya a metafizika haladásáról*, in Uő.: *A vallás a pusztá ész határain belül és más írások*, Gondolat, Budapest, 1980, 350–387., 353.

konkretizálom. Fontos lesz azonban a spekulatív és a gyakorlati ész (pontosabban észhasználat) megkülönböztetése. A hit ugyanis, bár a gyakorlati észhasználatra támaszkodik, a spekulatív (elméleti) ész számára igazolhatatlan tételeket vall.

Az érett, saját filozófiájára rátalált Kant először az elméleti ész vizsgálatával az emberi megismerés lehetőségeit és határait vette számba, és úgy találta, hogy a teoretikus ész tökéletesen alkalmas a természet megismerésére, de tehetetlen a klasszikus metafizika és filozófiai teológia olyan nagy kérdéseivel szemben, mint az emberi szabadság és halhatatlanság, valamint Isten létezése. Ezután Kant a gyakorlati ész lehetőségeit mérte fel, mindenekelőtt azt, hogy képes-e az ész önmagában, vagyis a hajlamoktól függetlenül az emberi cselekvés elvévé válni. Az eredmény itt nem volt olyan ambivalens, mint az elméleti ész vizsgálatakor. Arra jutott, hogy létezik, vagy legalábbis léteznie kell moralitásnak, mégpedig a szónak abban a szigorú értelmében, hogy akár a hajlamok ellenében is pusztán az ész szavának engedelmessé válnunk. Ez a vizsgálódás azonban egy további eredményt is hozott. Bár a gyakorlati észhasználat célja egyáltalán nem az, hogy kiegészítse az elméleti ész azon a területen, ahol kudarcot vall, Kant mégis úgy tapasztalta, a gyakorlati ész arra bátorít bennünket, hogy elfogadjunk bizonyos vallási-metafizikai tételeket. Tudást ugyan nem nyújt, de megalapoz, sőt az (állhatatos) moralitás feltételeként elengedhetetlenné tesz egyfajta hitet. „A morál tehát elkerülhetetlenül valláshoz vezet”.⁴ Ezért a kritikai trilógia megírása után Kant alaposan megvizsgálta a vallásos hitet is, és két réteget különített el. Az egyik, amelyet vallási hitnek nevez, az észre támaszkodik és tartalmában nem megy túl azon, amit a gyakorlati ész hitelesíteni képes. A másik, legtöbbször egyháznak vagy kinyilatkoztatásnak nevezett hit olyan tételeket és előírásokat fogalmaz meg, amelyeket már nem az észre, hanem egy kinyilatkoztatásra alapoz. Amennyiben az egyházi hit alárendelődik a vallási hitnek, mindenekelőtt abban, hogy elfogadja azt saját értelmezőjének, úgy szükséges és kívánatos, ha azonban öncéllá válik, és nem a gyakorlati ész elvei szerinti etikai közösség megvalósításának eszközeként tekintenek rá, akkor hamis és káros.

Az a sorrend, amelybe a „hit és ész” problematikában érintett fogalmak Kant életművének kronológiájában rendeződnek, egyszersmind logikai rendjüknek is megfelel. Olyannyira, hogy fokozatos átmenet

⁴ VÉH 129–349., 132. Vö. uo., 134.

figyelhető meg a sor két végpontja, az elméleti ész és a kinyilatkoztatási hit között, holott az előbbi arra sem képes, hogy belássa Isten létezését, az utóbbi pedig nemcsak abban biztos, hogy van Isten, hanem tulajdonságait is ismerni véli. Maga a sor négy tagból áll: 1. elméleti ész, 2. gyakorlati ész, 3. vallási hit, 4. egyházi vagy kinyilatkoztatási hit. Ahhoz, hogy a négy tag összefüggő láncolatot képezzen, három közvetítőre van szükség. Az első két tag között az terem kapcsolatot, hogy mindegyik ugyanannak az észnek különböző megnyilvánulása, a második és harmadik között az *észhit* fogalma, amely mindkettőhöz egyformán tartozik, a harmadik és a negyedik tag között pedig az, hogy mindkettő *hit*, sőt, a negyedik a harmadik eszközeként, a harmadik a negyedik magjaként fogható fel. A négy tagot összekapcsoló három fogalom szemléltethető két egymást metsző körrel is. Az egyik kör a tág értelemben vett ész, a másik a közönséges értelemben vett hit – vagyis az a két fogalom, amely e tanulmány és e kötet tárgyát képezi –, míg metszetük az észhit, az a jellegzetes fogalom, amellyel Kant rendezni próbálta a hitnek és az észnek a felvilágosodás következtében nyílt el-lenségességgé vált viszonyát. Kibékítésük alap gondolata az, hogy bár van olyan aspektusuk, amelyikben szemben állnak egymással (de ez is csak azt jelenti, hogy mindkettőnek van olyan alkalmazási területe, amelyikről a másik kizorul), viszonyuk mégsem kizárólag össze nem illés vagy konkurencia, hiszen egybecsengenek az észhitben, amely elszakíthatatlanul kötődik a moralitáshoz, és mint ilyen a kanti rendszer abszolút biztos sarokpontja. Így ha megfelelően használjuk őket, a hit és az ész nem kerülhet konfliktusba egymással. Vannak kérdések, amelyekben csak az egyik illetékes, a másiknak pedig hallgatnia kell, más kérdésekben viszont ugyanazt mondják.

1. Az elméleti ész

A következőkben az iménti kronológiai és logikai rendben fogok haladni, hogy a hit és ész kanti viszonyát feltérképezhessem. Így először az elméleti észszel kell foglalkoznunk, amelytől a természet, és ha lehet, a természetfeletti világ megismerését, vagyis tudást várunk. Az egész kanti filozófiát meghatározza azonban az a meggyőződés, hogy az emberi ész – legyen bár a tág értelemben vett, tehát többféle képességet, így az értelmet is magába foglaló ész – önmagában nem képes megismerésre, hanem ehhez szüksége van az érzékisége hozzájárulására

is. Ez a tétel két még eredendőbb premisszára támaszkodik. Az egyik szerint egy konkrét tárgy megismerése mindig szemlélet és fogalom összekapcsolását jelenti, ahol az észhez tartozó fogalom a formai elemet, a szemlélet pedig a tartalmat biztosítja. Azért van szükség mind a két komponensre, mert „tartalom nélkül üres a gondolat, fogalom nélkül vak a szemlélet.”⁵ A másik premissza azt mondja ki, hogy mivel az ember képtelen az intellektuális szemléletre, vagyis maga az ész nem töltheti meg tartalommal a fogalmait, rá vagyunk utalva az érzékiségre, „és csakis ez a képesség nyújt nekünk szemléleteket.”⁶ E premisszák közül különösen az első egyáltalán nem magától értődő, olyannyira nem, hogy kifejezetten a Kant korában virágzó két nagy filozófiai iskola, a racionalizmus és az empirizmus ellenében fogalmazódik meg. Kant azt veti ezek emblematikus képviselői, Leibniz és Locke szemére, hogy nem ismerték fel az érzékiség és az ész, illetve az általuk szolgáztatott szemlélet és fogalom egymásrautaltságát a megismerésben.

„Ahelyett, hogy a képzetek két egészen különböző forrását keresték volna az értelemben és az érzékekben, de két olyan forrását, melyek *csak egymással összekapcsolva* képesek objektív érvényű ítéletet alkotni a dolgokról, mindkét nagy férfiú kiszemelt egyet közülük, úgy vélvén, hogy ez közvetlenül a magukban való dolgokra vonatkozik, míg a másik csak összekuszálja vagy rendezzi a róluk alkotott képzeteket.”⁷

Kant komoly erőfeszítéseket tett, hogy megmutassa, függetlenségük ellenére hogyan képes együttműködni ismereteink e két forrása, vagyis a két különböző megismerőképesség. Ugyanis még ha egyetlen képesség két eltérő használatáról lenne is szó, akkor sem volna eleve biztosítva (mint majd az elméleti és a gyakorlati ész esetében is látni fogjuk), hogy a kétféle működés magától harmonizáljon egymással. Itt azonban döntő fontosságú, hogy két nagyban különböző képességgel van dolgunk.⁸ Az érzékiség a receptivitás képessége, az ész viszont a spontaneitása, vagyis az érzékiség külső hatásokat fogad be

⁵ TÉK 106. (B 75).

⁶ TÉK 75. (B 33).

⁷ TÉK 283. (B 327).

⁸ Igaz, egy helyen Kant nem tartja lehetetlennek, hogy valamilyen eredendő egység legyen köztük: „az emberi megismerésnek két fő ága van, melyek talán közös – ám számunkra ismeretlen – gyökérből erednek, nevezetesen az *érzékiség* és az *értelem*”. TÉK 72. (B 29).

és azoknak megfelelő képzeteket alkot, az ész és az értelem viszont olyan képességek, amelyek segítségével a szubjektum a külső hatásoktól függetlenül maga hoz létre képzeteket. Akármekkora feladatot jelent is az előbb egymástól megkülönböztetett két képesség utólagos összekapcsolása (a részleteket itt nincs mód bemutatni), Kant kitart amellett, hogy az emberi megismerésnek két komponense van, amelyek csak együtt eredményeznek konkrét ismeretet, továbbá hogy ezek közül az egyik szemlélet, mégpedig empirikus jellegű szemlélet.

Kant premisszáinak elfogadása tehát azt eredményezi, hogy ismereteink a (lehetséges) empirikus tapasztalat világára korlátozódnak. Ebből azonban az is következik, hogy a hit legfőbb tárgyát, Istent, soha nem ismerhetjük meg. Ám akármilyen radikális is ez a tétel, azt mégsem jelenti, hogy ne lennénk képesek fogalmat alkotni Istenről. Csak-hogy a filozófiailag komolyan vehető esetekben ez a fogalom azt is magában foglalja, hogy Isten nem lehet empirikus feltételeknek alávetve, vagyis soha nem lehet az érzékelés tárgya. Ha viszont így van, akkor eleve, vagyis fogalmilag kizárt, hogy az érzékfeletti Istent az érzékiségre ráutalt megismerés valaha is elérje. Olyan fogalmunk van tehát Istenről, amelynek objektív realitásáról az elméleti ész nem győződhet meg. Még ha Kant szerint a szükségszerű lény vagy a legfőbb realitás fogalma törvényszerűen születik is meg az emberi ész természetes működéséből, vagyis nem önkényes képzelgés eredménye, az érzékiség által ebben a kérdésben nem támogatott ész egymagában nem dönthet arról, hogy valami ténylegesen létezőt gondolt-e el, vagyis hogy *megismerte-e* Istent, vagy pusztán csak *elgondolta* (kigondolta). Hasonló a helyzet a vallás más hagyományos hiteivel, mint például a lélek túlvilági jövőjével kapcsolatban is. Amennyiben valóban a tapasztalati szférán túli világról és tényleg az empirikus valónktól különböző lélekről van szó, a legtöbb, amit tehetünk, hogy fogalmi elemzéssel tisztázzuk, pontosan mit is gondolunk, amikor ilyen lélekről és ilyen túlvilágról beszélünk. Hiszen a tapasztalat soha nem fog olyan empirikus adatokat szolgáltatni, amelyek meggyőzhetnek róla, hogy mindannak, amit így elgondolunk, valami meg is felel a valóságban, tehát hogy van valami, amiről gondolataink ismeretet fejeznek ki, és nem csupán kitalált dolgok kitalált tulajdonságait elemeztük.

Az eddigiek ismeretében akár el is tekinthetünk attól, hogy részleteiben megvizsgáljuk Kant klasszikus istenérvekkel kapcsolatos, jól ismert álláspontját. Elég annyit tudni, hogy három csoportba sorolta őket, majd a háromból kettőt, a kozmológiai és a fiziko-teológiai

értípusát a karteziánus ontológiai érvre vezetett vissza. Ezzel Isten létének minden bizonyítását, még a klasszikus megfogalmazások szerint a posteriori érveket is (amelyek persze nem Istenre, hanem a világra vonatkozó tapasztalatra támaszkodnak), az ontológiai érv sikerétől tette függővé. Ez azonban olyan a priori érv, amely az Istenről alkotott fogalmunk elemzéséből kíván eljutni addig az ismeretig, hogy Isten létezik. Ha viszont pusztán a fogalmak elemzése definíció szerint nem vezethet ismerethez, akkor Isten létéről a spekulatív ész legkifinomultabb okoskodásai sem győzhetnek meg. Tűnjenek bár mégoly meggyőzőnek az istenérvek, alaposabb vizsgálat nélkül is eleve tudhatjuk róluk, hogy hibásak.

Súlyos következményei vannak tehát annak a kanti premisszának, hogy a dolgok megismerése a rájuk vonatkozó érzéki jellegű szemlélet és értelmi fogalom egybekapcsolását jelenti, vagyis hogy az ész önmagában képtelen a megismerésre, és ezért ami nem lehet az érzéki tapasztalat tárgya, az el van zárva a megismerés elől, és még azt sem tudjuk, hogy létezik-e egyáltalán. Vajon miért ragaszkodik Kant mégis ehhez a premisszához? Hiszen csábító volna a racionalista filozófia szellemében az ellenkezőjét feltételezni, nevezetesen azt, hogy az, amit az érzékiség béklyóitól megszabadított ész törvényei szerint hibátlanul gondolunk el, az a tőlünk független valóságban is pontosan úgy van, ahogyan gondoljuk. Ebben az esetben a logika elvei egyben ontológiai elvek is lennének, és elég lenne csak arra ügyelni, hogy ne sértsük meg a gondolkodás törvényeit, és máris ismereteket szereznénk a világról. Számos oka van annak, hogy az ifjú Kant, aki a racionalista hagyományban gyökerező iskolázottsága következtében korábban maga is hasonló feltételezésekkel élt, fokozatosan eltávolodott ettől a felfogástól.⁹ Ezek közé tartozik például, hogy megítélése szerint a filozófusok minden igyekezete kevés volt ahhoz, hogy meggyőzzék egymást arról, hogyan kell helyesen gondolkodni a világ dolgairól. Úgy látta, hogy a szűkebb értelemben vett filozófia, a metafizika területén „még nem sikerült ráatalálni a tudomány biztos útjára”,¹⁰ és kevés a remény, hogy ez a korábbi meggyőződések fenntartásával valaha is sikerülni fog. Ezenkívül Kantot a természettudományok

⁹ Ennek a folyamatnak fontos dokumentuma: A metafizikai megismerés első alapelveinek új megvilágítása, in IMMANUEL KANT: *Prekritikai írások*, Osiris – Gond, Budapest, 2003, 11–60.

¹⁰ TÉK 31. (B XV).

újkori diadala arra intette, hogy az apriorisztikus vizsgálódásokat olyanokkal kell kiegészíteni, amelyek tapasztalati-szemléleti alapokra épülnek. Ha nem akarunk metafizikai légvárakat építeni, bizonyára ilyen alapokra van szükség a filozófiában is.

Egy harmadik indokot alaposabban szemügyre kell vennünk. Ha úgy hinnénk, hogy a *tőlünk független* valóság pontosan olyan, mint amilyennek *tisztán a priori* elgondoljuk, akkor a hétköznaptól különböző magyarázatot kellene adnunk a dolgok és a rájuk vonatkozó ismeretek közötti megegyezésre. Csakhogy aki elveti azt a kézenfekvő tézist, hogy a gondolkodás a vele közvetlen kapcsolatban álló érzékiség közvetítése révén *igazodik a tárgyakhoz*, az aligha térhet ki a következtetés elől, hogy így vagy úgy Isten gondoskodik erről a harmóniáról. Márpedig Kant nem akarta elfogadni ezt a következtetést. Hiszen az a vélemény, hogy Isten vezeti az értelmünket, vagy valamiképpen Isten megismerésében részesedünk, nehezen volna összeegyeztethető a felvilágosodás azon – éppen Kant által megfogalmazott – követelményével, hogy az ember „mások vezetése nélkül gondolkodjék”, illetve a „merj a magad értelmére támaszkodni” jelmondat pátozával.¹¹ Ezért Kantnak el kellett utasítania a megismerés racionalista modelljét, amely szerint egyetlen képesség: az ész felelős a megismerésért, és ragaszkodnia kellett ahhoz, hogy az ész együttműködik az érzékiséggel.

Kérdés, miben áll ez az együttműködés. Egészen biztos, hogy nem abban, hogy az ész az érzékelés fennhatósága vagy irányítása alatt tevékenykedik abban az értelemben, hogy mindenestül az érzékek adatai határozzák meg a képzeteit. Aki kivonta az emberi észet az isteni *befolyás* alól, az nem szolgáltathatta ki az érzékelés, és ezen keresztül a tárgyak *befolyásának*. Ám ha sem Istenre nem hallgathat, sem az érzékekre nem támaszkodhat, akkor az ész nem érheti el a tőle független valóságot, képzetei nem igazodhatnak a dolgokhoz. És valóban: Kantnál az ész (szűkebb és tágabb értelemben egyaránt) a spontaneitás képessége, vagyis nem igazodik semmihez, ami rajta kívül van, hanem saját belső törvényei szerint alkot képzeteket. Nyilvánvaló azonban, hogy semmi sem garantálja azt, hogy e spontán képzetek megfelelnek az elmétől független valóságnak, ha az nem játszott szerepet a kialakításukban. Márpedig a fogalmak és a dolgok

¹¹ IMMANUEL KANT: Válasz a kérdésre: mi a felvilágosodás?, in Uő.: *Történefilozófiai írások*, Ictus, Szeged, 1997, 15–22, 15.

közötti igazolt megfelelés nélkül Kant szerint sincs megismerés.¹² Tehát az ész önállóságába vetett radikális hit és az észről független valóság megismerésének igénye együtt nem tartható fenn. Kant a megismerés lehetőségét csak azzal a radikális tétellel menthette meg, hogy nem az ész igazodik a megismerés tárgyaihoz, hanem a megismerés tárgyai igazodnak az észhez (az értelemhez).¹³ Ez nem kevesebbet jelent, mint hogy egy tárgy (legalábbis bizonyos vonatkozásaiban) olyan, mint amilyennek elgondoljuk, mégpedig *azért* olyan, mert éppen úgy gondoljuk el, ahogy elgondoljuk.

Kant ezzel részben megmentette a racionalista eszményt, amely szerint lehetséges a dolgok a priori megismerése, igaz, így is csak annak az árán mentette meg, hogy másképp kellett gondolkodnia az a priori ismeret tárgyainak „ontológiai” státuszáról, mint a korábbi filozófusoknak. Természetesen nemcsak abszurd, de fogalmilag is elmentmondásos volna azt állítani, hogy a gondolkodásunktól független tárgyak igazodnak a gondolkodásunkhoz, mert ezzel azt mondanánk, hogy a független tárgyak mégiscsak függők. Ám Kant nem is ezekről a tárgyokról beszél. Tudomásul veszi, hogy ami független az észről, azaz a megismerés szükséges (de nem elégséges) feltételétől, az megismerhetetlen. Mivel nem igazodnak az észhez, és az ész sem igazodik hozzájuk (sem az érzékelés, sem Isten közvetítésével), ezért nem vagyunk velük episztemikus viszonyban. Az ilyen tárgyakat Kant magában való dolognak nevezi. Ezek tehát olyan dolgok, amelyekre nem vonatkozik megismerés. Némiképp pontosabban: a tárgyakat annyiban nevezzük magában való dolognak, amennyiben kívül esnek a világhoz való episztemikus viszonyunkon. Amennyiben viszont megismerjük a tárgyakat, jelenségnek nevezzük őket.

Térjünk vissza az ész (az értelem) és az érzékiség együttműködésének kérdésére! Kant szerint ezt mindenekelőtt az teszi lehetővé, hogy a megismerés tárgyai nemcsak az észhez igazodnak, hanem az érzékiséghez (annak formájához) is, vagyis az érzékiség révén is jelenségeket ismerünk meg, nem magában való dolgokat. Ezzel a kettős, az észre és az érzékiségre egyaránt vonatkozó tézissel valósította meg Kant „ama kopernikuszi hipotézissel analóg gondolkodási fordulatot”,¹⁴ amely

¹² Kant elfogadja az igazság korrespondencia-elméletét. Vö. TÉK 110. (B 82), 638–639. (B 848)

¹³ TÉK 35. (B XXII).

¹⁴ TÉK 35. (B XXII).

immár nem annak feltételezésével kívánta megérteni a képzet és a tárgya megegyezését, hogy mintegy leképezzük a tárgyakat (amelyek így logikailag megelőznék a róluk alkotott ismeretet), hanem fordítva, annak feltételezésével, hogy az emberi megismerőapparátus sajátosságai határozzák meg, milyen tárgyakat találhatunk magunk körül a természetben, az úgynevezett jelenségvilágban. Ennyiben igaz, hogy az ész és az érzékiség működése révén mintegy törvényt szabunk a természetnek, sőt egyenesen lehetővé tesszük azt.¹⁵ Hiszen ha a tárgyak, amelyeket megismerünk, nem függetlenek a megismeréstől (nem magában való dolgok), akkor „a tapasztalat egyáltalán mint *tapasztalat lehetőségének* feltételei egyszersmind *a tapasztalatban adott tárgyak lehetőségének* feltételei is.”¹⁶

Kant tehát az érzékiséget az észhez közelítette annyiban, hogy azt állította, az általa nyújtott képzetek, vagyis a szemléletek formáját maga az érzékelőképesség, tehát a szubjektum határozza meg, és így az érzékiség nem mindenestül receptivitás, hanem egyszersmind az ember aktív képessége is.¹⁷ Az érzékiségre azonban olyan képességként is szüksége volt, amely a szubjektum saját törvényei szerinti képzetalkotását a szubjektumtól független valósággal hozza kapcsolatba. Mert bár szakított azzal a filozófiával, amely a megismerést döntően külső hatások befogadójának tekinti, és amely az embert mintegy a valóság üzeneteinek hallgatójaként jellemzi, azt sem akarta, hogy csak az ember beszéljen, vagyis egy partner nélküli monológ gyanánt szakadatlanul termelje a képzeteket, amelyek csak róla magáról vagy egy lehetséges, de nem konkrét tapasztalatról, netán egy fantáziavilágról szólnak. Kant a megismerést *a valósággal* folytatott dialógusnak fogta fel, és igyekezett benne megőrizni az emberi aktivitás és passzivitás, a spontaneitás és a receptivitás egyensúlyát. Bár az aktivitás és a passzivitás közötti határ nála nem az ész és az érzékiség között húzódik, hanem a spontaneitás az utóbbira is kiterjed, az érzékiség döntően mégis a receptivitás képessége, amely révén a

¹⁵ Vö. TÉK 164. (B 159).

¹⁶ Vö. TÉK 189. (B 197), Vö. uo., 677. (A 111).

¹⁷ Erre utal már a meghatározása is: „*Érzékelőképességnek* nevezzük azt a *tehetséget* (a receptivitást), hogy a tárgyak hatásának megfelelően képzetekhez jussunk.” (TÉK 75. (B 33) a második kiemelés: H. T.) Kant itt nem a tárgy kényszerének engedelmeskedő szenvedőleges szubjektumot ábrázol, hanem a szubjektum teljesítményeként írja le azt, hogy a tárgyak meghatározott hatást gyakorolnak rá.

szubjektum kapcsolatba kerülhet a tőle különbözővel, sőt bizonyos értelemben alá is rendelődhet neki.¹⁸

Hogy mi ez a tőle különböző, arról Kant nem beszél (és nem is beszélhet). Érdeklődésének középpontjában nem ez áll. Jellemző, hogy legjelentősebb műveiben még az emberi receptivitásról is alig van mondanivalója. Még a *Transzcendentális esztétikában* is csak az érzéki szemlélet *tiszta* formái foglalkoztatják, és éppen csak említi az érzeteket mint e formákhoz járuló anyagot, illetve az afficiációt, amely által erre az anyagra szert teszünk. És mégis: akármennyire is hangsúlyozza Kant a megismerő szubjektum szuverenitását és mindenekelőtt az értelem elsőbbségét a gondolkodás tárgyaival szemben, továbbá akármennyire is az ésszel rokonítja az érzékiséget az, hogy e képesség szemléleteinek formáját önmagából, és nem a tárgyakból meríti – annak érdekében, hogy a megismerés a szubjektumtól független valósággal folytatott dialógus lehessen, a szemléletek anyagát Kantnak is a szubjektumon kívüli forrásból kellett eredeztetnie. Nem szerezhetünk konkrét ismereteket, ha nincsen olyan anyag, amelyet a szubjektum a priori formáiba önthetne. Ezért konkrét tárgyakra vonatkozó ismeret csak empirikus tapasztalatra, közelebről empirikus szemléletre, végső soron pedig csak érzetekre alapozódhat.

Ennek ellenére, mint láttuk, Kant szerint létezik a priori ismeret is. Ez a tétel nem áll ellentétben azzal, hogy minden ismeretnek szemlélet és fogalom szintézisét kell magában foglalnia, szemléletet viszont csak az érzékiség nyújt nekünk. A szemlélet formája ugyanis maga is szemlélet, és így léteznek tiszta szemléletek is, amelyeknek a forrása annak ellenére az érzékelőképesség, hogy nem foglalnak magukban érzeteket. Ha az a priori szemléleteket egyesítjük az a priori fogalmakkal, akkor a priori ismeretekhez jutunk. Ezek az ismeretek azonban nem konkrét tárgyról szólnak, hanem azt mondják meg, milyenek kell lenniük azoknak a tárgyaknak, amelyek akkor jelennek meg nekünk, ha az a priori ismeretekben foglalt tiszta szemlélet egy konkrét tapasztalati aktusban érzéki tartalommal telik meg. Ezért ami egyáltalán nem *lehet* az érzékek tárgya, ami nem tudja anyaggal megtölteni

¹⁸ Ezen a ponton Kant kétségkívül nem ment el a végsőkéig. A szubjektum autonómiája nála még nem korlátlan. Ezért a korai Fichte abban látta a saját feladatát, hogy levegye a szubjektumról „a magában való dolog, a külső befolyás béklyóit, amelyet minden eddigi rendszer, még a kanti is, többé-kevésbé köréje fon”. REINHARD LAUTH és mások (szerk.): *Johann Gottlieb Fichte Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*. Stuttgart, Frommann-Holzboog, 1962–2010. III, 2, 298.

a tiszta szemléletet, arról nem lehet a priori ismeretünk sem. Így az a priori ismeretek is a tapasztalat tárgyaira vonatkoznak, igaz nem közvetlenül a ténylegesen megvalósult tapasztalat tárgyaira, hanem az úgynevezett lehetséges tapasztalat tárgyaira. Mindennek, ami a tapasztalat tárgya lesz, a szubjektumhoz kell igazodnia, és hogy eközben milyen meghatározásokat vesz magára, azt a szubjektum transzcendentális vizsgálatával már az előtt kideríthetjük, hogy a tényleges tapasztalat megvalósulna. Így a priori feltárhatjuk a tárgyaknak azokat a tulajdonságait, amelyekkel csak azért rendelkeznek, mert a mi formaadásunknak vannak alávetve: „a dolgokból csak azt ismerjük meg *a priori* módon, amit mi magunk helyezünk beléjük.”¹⁹

Az eddigiek összefoglalását akár Kanttól is idézhetjük: „Ennek a fejezetnek a tartalma a következő tétel: A tiszta ész elméleti megismerésének hatóköre nem terjed ki másra, mint az érzékek tárgyaira. Ez a tétel [...] két tételt foglal magában. 1. hogy az ész mint a dolgok *a priori* megismerésének képessége kiterjed az érzékek tárgyaira, 2. hogy az ész elméleti használatában fogalmat ugyan tud alkotni arról, ami nem lehet az érzékek tárgya, de soha nem képes annak elméleti megismerésére.”²⁰

Azt állítani tehát, hogy Istenről a priori tudásunk van, az eddigiek fényében egyrészt azt jelentené, hogy lehetséges róla érzéki tapasztalatot szerezni, ami ellentmond a szokásos istenfogalomnak, másrészt azt, hogy egyes tulajdonságai tőlünk függenek, vagyis Isten „igazodik hozzánk”, ami pedig ezen felül még blaszfémia is volna. Így nem marad más, mint hogy lemondjunk az Istenre vonatkozó tudásról. Kantnak ez a végső ítélete erről a kérdéstről. Ha Isten az, akinek például a keresztények vallják, tehát transzcendens lény, akkor a tapasztalati világra korlátozódó megismerés nem érheti el soha. Aki mégis úgy gondolja, hogy tudása van Istenről, az transzcendentális látszat áldozata. Kant szerint ez a látszat magából az ésből fakad, amennyiben természetes tendenciája, hogy túlmerészkedjen a lehetséges tapasztalat határán. Ennyiben tehát az ész tévedések forrása, ám ez nem rombolja le a méltóságát. Mert az ész a kanti kritika révén saját erejéből feltárhatja és elkerülheti ezeket a tévedéseket. Csak arra kell ügyelnie, hogy ítéleteiben ne menjen túl a lehetséges tapasztalat

¹⁹ TÉK 33. (B XVIII).

²⁰ IMMANUEL KANT: Preisschrift über die Fortschritte der Metaphysik, in AA XX. 253–332, 273.

szféráján. A tiszta ész kritikája arra tanítja az észet, hogy akkor lehet a megismerés tévedhetetlen eszköze, ha lemond arról, hogy másról is állításokat tegyen, mint ami empirikus tapasztalat tárgya lehet. Az érzékfeletti megismeréséről való lemondás a záloga annak, hogy legáltalább az empirikus világról biztos tudásunk lehessen.

2. A gyakorlati ész

Látva mennyivel csökken a tévedés veszélye, ha az ész a tapasztalati szférára korlátozza teoretikus igényeit, és milyen nagy lépést tesz ezzel a filozófia abba az irányba, hogy tudománnyá váljon, biztosan egyoldalú volna pusztán a második kiadás előszavának emblematisz mondatával summázni *A tiszta ész kritikája* eredményeit: „korlátoznom kellett a *tudást*, hogy a *hit* számára teret nyerjek”.²¹ Ugyanakkor aligha lehet eltúlozni az eddig bemutatott gondolatok jelentőségét a „hit és ész” problematika szempontjából. Kant megismerésmódeljének elfogadásával ugyanis valóban elhárul az akadály például az istenhít elől, hiszen ha igaza van, akkor Kant nemcsak az Isten léte melletti eredményes érvelést lehetetlenítette el, hanem Isten spekulatív tagadását is. Ha semmit nem tudhatunk Istentől, akkor abban sem lehetünk biztosak, hogy nincs. Első pillantásra ezzel az állásfoglalással Kant azt a programot teljesítette, amelyet Hume vallásról szóló dialógusának elején Demea és (színleg) Philo képvisel, de úgy, hogy elkerülte azt a negatív következményt, amely ebből az észre háramlana. Demea úgy próbál megágyazni a vallásos hitnek, hogy tanítványainak időről-időre az emberi ész elégtelenségét demonstrálja, amikor mindazokra a tisztázatlan és vitás pontokra figyelmezteti őket, amelyekbe kutatásaik során mind a tudományok, mind a filozófia területén ütköznek. „Miután pedig megzabolózott elméjük így kellő alázatossághoz szokott, és lelohadt önhittségük is, már minden aggály nélkül tárhatom elébük a vallás legmélyebb titkait, és nem kell tartanom a filozófia dölyfös elbizakodottságától, amely máskülönbén még a legszilárdabb tanításokat és nézeteket is képes lenne elutasítani velük.”²² Philo ezt a programot a módszeres kétely jegyében fejlesztené tovább, hogy az ész „akadékoskodásainak” szisztematisz

²¹ TÉK 40. (B XXX).

²² DAVID HUME: *Beszégetések a természetes vallásról*, Atlantisz, Budapest, 2006, 12.

közömbösítésével támogassa a vallást. Csakhogy így csorbát szenved a világ megismerése, az az érdekünk, amely miatt a tudományokat és a filozófiát műveljük.

Kant megoldása legalább két ponton különbözik ettől a stratégiától. Először is anélkül nyit teret a hit számára, hogy lerombolná vagy lefokozná az észet. Egy meghatározott területre való korlátozása ugyanis olyan kompromisszum,²³ amellyel az ész is jól jár. Egyrészt megszabadul egy sor olyan kérdéstől, amelynek megválaszolására korábban is rendre képtelennek bizonyult, és amelyekkel kapcsolatos tévedései azokon a területeken is zavart okoztak, ahol akár boldogulhattott is volna. Másrészt újonnan kijelölt illetékességi körén belül csak az érzékiséggel kell együttműködnie, nem kényszerül isteni segítség elfogadására, és még kevésbé kell Isten földi képviselőinek szempontjait magáévá tennie.

A másik különbség Demeához képest egyelőre még nem nyilvánvaló. Az az agnosztikus álláspont ugyanis, amelyet a tudásnak a tapasztalat világára való korlátozása révén Kant *A tiszta ész kritikájának* legalábbis az *Elemtaná*ban kialakított, elvileg jól megférne bármiféle hittel, feltéve, hogy ez a hit is hasonlóan önkorlátozó volna és nem próbálna a tapasztalati világra vonatkozó tudásként fellépni. Ezért amennyit eddig áttekítettünk a kanti tanításból, az akár egy teljes mértékig ész nélküli vagy esztelen hittel is összeegyeztethető volna. Mert ha a spekulatív ész illetéktelen a teológiai kérdésekben, akkor a tartalmi kontroll nélkül maradt hit a legbizarrabb tételeket is megfogalmazhatja, és velük szemben (ha legalább az általános logika formális törvényeit nem sértik) semmiféle ésszerű ellenvetés nem tehető.

Kant azonban nem ilyen hit számára kívánt teret nyitni. Bár a következő korszak filozófiatörténeti fejleményei azt mutatják, hogy ezt is megtette, a célja egyáltalán nem ez volt. A felvilágosodás egyik beteljesítőjéről aligha képzelhető el, hogy az esztelen hit kedvéért bármennyire is korlátozta volna az észet, márpedig ha ilyen hitnek kellett volna teret nyitni, akkor nem más, hanem maga az *ész* lett volna az, aminek összébb kell húzódnia, hogy az *esztelenségnek* helyet szorítson. Mivel azonban, mint látni fogjuk, a korlátozás szándékolt haszonélvezője a legmegengedőbb olvasatban is az *észhit*, nem az *ész*t kell miatta

²³ Kant szóhasználatá nagyon szerencsés, hiszen az általa választott *aufheben* (ezt fordítjuk a „korlátozni” szóval) hármas jelentésével éppen egy olyan kompromisszumot (*megszüntette megőrzést*) fejez ki, amely *felemeli* az észet.

korlátozni, hanem csak a *spekulatív* ész, illetve a tudást. Ráadásul a tudásról és a hitről szóló emblematikus mondatot megelőző megfontolásokból az derül ki, hogy a spekulatív ész korlátozása *közvetlenül* nem az (ész)hit, hanem a gyakorlati észhasználat lehetősége kedvéért történik. Csak éppen mert „az ész gyakorlati használatában szükség[...] van az *Isten*, a *szabadság* és a *halhatatlanság* fogalmaira”,²⁴ a gyakorlati észszel *együtt* az ezekben való hit előtt is megnyílik az a tér, amelyet az elméleti ész a gyakorlatinak átenged.

Legalább három hasznélvezője van tehát annak, hogy Kant az elméleti ész, avagy a tudást a lehetséges tapasztalat területére korlátozta: egyrészt maga a természet (metafizikai) megismerésében érdekelt elméleti ész, másrészt a gyakorlati ész (és vele a moralitás), végül a hit. Hogy *elsősorban* melyiknek *akart* kedvezni Kant, az szisztematikus szempontból mellékes. Az azonban jól látható, hogy a hit csak a gyakorlati ész közvetítésével profitál belőle, és az is sejthető, hogy Kant céljai szerint csak annak a hitnek kellene teret nyernie, amely elválaszthatatlan a gyakorlati észtől. Ez az összefonódás szükségessé teszi, hogy a gyakorlati ésszel külön is foglalkozzunk.

Ha az elméleti ésszel való viszonyában kívánjuk megközelíteni, érdemes mindenekelőtt a híres mondat közvetlen szövegkörnyezetét megvizsgálni a második kiadás előszavában, és felidézni, mivel indokolja Kant, hogy az elméleti ész korlátozni kell a gyakorlati kedvéért. Ebben a hosszú bekezdésben Kant az egész mű eredményeit feltételezve, feltűnő önismétléssel három helyen is nagyjából ugyanúgy érvel.²⁵ Abból a bizonyítottnak tekintett igazságból indul ki, hogy a spekulatív ész elvei kizárólag a lehetséges érzéki tapasztalat tárgyaira, a jelenségek világára vonatkoznak. Akik ezeket az elveket mégis egy magában való dologra, például az emberi lélekre vonatkoztatják, azok „az érzékek tartományának határait terjesztik ki mindeneken túlra”,²⁶ ezzel „e dolgot jelenséggé változtatják”,²⁷ így viszont „a kauzalitás törvénye s vele a természet mechanizmusa [...] óhatatlanul kiterjed [...] erre a] dologra mint hatóokra”.²⁸ Ha tehát ilyen módon az emberi lélek a természet része lesz, csak a kauzalitás

²⁴ TÉK 40. (B XXX).

²⁵ TÉK 37. (B XXIV-XXV), 38. (B XXVII), 40. (B XXX).

²⁶ TÉK 37. (B XXV).

²⁷ TÉK 40. (B XXX).

²⁸ TÉK 38. (B XXVII).

ismert törvényének megfelelően fog tudni hatást gyakorolni. Mivel a természetben minden oksági láncolatokba illeszkedik, és mindennek megvan a maga oka, a jelenséggé változtatott lélek sem lehet oksági láncok kezdete, csak közbülső tagja. Oksága (akarata) nem lehet szabad, hiszen a szabadság az akaratnak „az a tulajdonsága, hogy idegen *meghatározó* okok nélkül is hatni tud, amelyek őt cselekvésre indítanák”.²⁹ Tehát a spekulatív ész hatókörének kiterjesztése a lélekre kizárja a lélek és az akarat szabadságát. Ez azonban azt is jelenti, hogy eleve ellehetetleníti a tiszta ész gyakorlati használatát is. Az észnek ez a használata ugyanis éppen abban állna, hogy *pusztán* fogalmak és elvek alapján határozná meg az akaratot, aminek minimális feltétele, hogy a lelkünk ne legyen a jelenségvilág része, és ne csak az oksági láncolatban őt megelőző másik jelenség határozhassa meg. Korlátozni kell tehát a természeti kauzalitást, hogy a gyakorlati észnek tér nyíljon. Ugyanebben az értelemben nyilatkozik *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése* is, amikor azt állítja, az elméleti filozófia feladata feloldani a látszólagos ellentmondást aközött, hogy az embert szabadnak tartjuk, ugyanakkor a természet részének is tekintjük. „De ez a kötelesség csak azért hárul a spekulatív filozófiára, hogy ezáltal szabaddá tegye az utat a gyakorlati filozófia előtt.”³⁰

Ha nem lenne olyan szférája a valóságnak, amely független a természeti kauzalitástól, továbbá ha a lélek és az akarat nem ehhez a szférához tartoznának, akkor egészen biztos, hogy negatívan kellene megválaszolni *A gyakorlati ész kritikája* alapkérdését, hogy „a tiszta ész vajon egyedül önmagáért véve elegendő-e az akarat meghatározásához”.³¹ A spekulatív ész önkorlátozásával azonban legalábbis a *lehetősége* megteremtődik az igenlő válasznak. Ahhoz, hogy ennél bátrabban is fogalmazhassunk, a szabadság *realitását* kellene belátni. Nem kétséges azonban, hogy olyan bizonyításra nem számíthatunk, amely tudást nyújtana ebben a kérdésben, hiszen éppen a tudás korlátozása tette egyáltalán lehetővé, hogy ellentmondás nélkül feltételezhessük a szabadságot.

Az idegen befolyástól való mentesség csak negatív fogalma a szabadságnak. Pozitív fogalmához és ezzel realitásához akkor jutunk közelebb,

²⁹ IMMANUEL KANT: *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése*, Raabe Klett, Budapest, 1998, 65.

³⁰ IMMANUEL KANT: *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése*, i.m., 72.

³¹ GYÉK 22. Vö. uo. 43, 55, 60, 78, 144.

ha megfontoljuk, hogy a szabadság nem lehet azonos a tetszőlegességgel vagy az elvek nélküli önkényességgel, vagyis nem az a döntés vagy cselekvés szabad, amelyiknek semmiféle alapja nincsen.³² A szabad akaratnak is meghatározásra van szüksége, de olyanra, amely a szubjektumból vagy lélekből magából fakad. Ez nemcsak azt jelenti, hogy nem állhat idegen személyek (például Isten) befolyása alatt, hanem azt is, hogy csak saját eszünk irányíthatja. Mert igaz ugyan, hogy hajlamaink és boldogságvágyunk vagy más antropológiai és pszichés tulajdonságaink is bizonyos értelemben legbelsőbb valóságunkhoz tartoznak, de ezek nyilvánvalóan empirikus jellegűek, és ha ezek mozgathatják az akaratot, akkor természeti kauzalitás uralkodna felette, vagyis nem lenne szabad. Így a pozitív értelemben vett szabadság feltétele, vagyis a szubjektumból eredő meghatározottság ebben az összefüggésben csak azt jelentheti, hogy az akaratot a tiszta ész határozza meg, méghozzá egy törvény által, amelyet – ha továbbra is fenntartjuk, hogy az ész nem áll isteni gyámság alatt – nem kívülről fogad be, hanem ő maga alkot. Akaratunknak eszünk általi és pusztán az eszünk általi meghatározása nem más, mint autonómia. Mindenekelőtt maga a szubjektum autonóm, de Kant az akarat és a gyakorlati ész autonómiájáról is beszél,³³ mégpedig azért, mert a tiszta akarat végső soron maga a törvényadó tiszta gyakorlati ész.³⁴ Ha viszont külső, vagyis empirikus tartalmú elvek irányítják az akaratot, az heteronómia, ami már csak azért sem kívánatos, mert nincs összhangban a „*Sapere aude!*” jelszavával.

Kant a moralitást az autonómiával, a pusztán az ész törvényének engedelmeskedő és a törvény tiszteletéből fakadó cselekvéssel azonosítja, ezért a gyakorlati ész által előírt törvényt erkölcsi vagy morális törvénynek nevezi. A pozitív értelemben vett „szabad akarat és az erkölcsi törvények alatt álló akarat tehát egy és ugyanaz.”³⁵ Egyelőre azonban csak *elemzettük* a gyakorlati ész és a szabadság fogalmát, de nem mondtunk semmit azzal kapcsolatban, hogy létezik-e olyan akarat, amely mentes a külső meghatározottságtól, és igaz-e, hogy „a tiszta ész képes gyakorlati lenni”, vagyis képes *minden céltől*

³² IMMANUEL KANT: *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése*, i.m., 65. Vö. VÉH 158.

³³ GYÉK 45.

³⁴ Vö. GYÉK 40, 43–44, 45, 71.

³⁵ IMMANUEL KANT: *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése*, i.m., 65.

függetlenül pusztán a törvény képzete által cselekvésre indítani.³⁶ Ha a válasz igen, akkor ez egyenértékű azzal, hogy létezik kanti értelemben vett moralitás.

Láttuk, hogy a negatív értelemben vett szabadság lehetőségét már megteremtette a tudás és vele a kauzalitás korlátozása, ami ezzel a moralitás legáltalánosabb feltételének is bizonyul. Ám az, hogy így tér nyílt a moralitás számára, még nem jelenti azt, hogy van is valami, ami ezt a teret betölti. Az ontológiai istenérvvel kapcsolatban volt már szó arról, hogy egy fogalom elemzése nem döntheti el, megfelel-e valami a fogalomnak, hiszen ehhez szemléletek szolgáltatata adatra volna szükség. Most is olyan fogalmak realitását kutatjuk, amelyekről, mivel a szabadsághoz kötődnek, sohasem szerezhetünk szemléletet. Kant szerint mégis rendelkezésre áll egy olyan adat, amely lehetővé teszi, hogy objektív realitást tulajdonítsunk ezeknek a fogalmaknak. Ez pedig nem más, mint az „ész faktuma”, vagyis az erkölcsi törvény közvetlen tudata. Bár magát a törvényt az ész írja elő, a törvény tudatát „nem lehet kiokoskodni az ész előzetesen meglévő adataiból [...] hanem önmagáért véve áll elő bennünk.”³⁷ Akármilyen egyedülálló episztemikus státusza legyen is, Kant szerint ez a faktum tagadhatatlan,³⁸ tartalma, a morális törvény pedig „apodiktikusan bizonyos”³⁹.

Ezzel egy már-már az érzéki adatokhoz hasonló közvetlen bizonyosságot találtunk a lehetséges tapasztalat világán túl, de ez még nem az, amit kerestünk. A morális törvény még nem moralitás. Az, hogy a tiszta ész előír egy törvényt, még nem jelenti azt, hogy képes gyakorlati is lenni, vagyis hogy pusztán e törvény által meg tudja határozni az akaratot, mert a törvény valóságosságából még nem következik a pozitív értelemben vett szabadság valóságossága. A szabadság és a moralitás realitásának irányába az a tény segít továbblépni, hogy számunkra, érzéki lények számára, akiknek az akarata empirikusan is meghatározódhat, és így nem szükségképpen követi a törvényt, a törvény parancsként, mégpedig kategorikus imperatívusként jelentkezik. Amit a törvény parancsol, azt feltétlenül meg kell tenni. Kant ebből arra következtet, hogy meg is *lehet* tenni. Ha nem lehetne – mégpedig éppen a felszólításnak engedelmességgel –

³⁶ GYÉK 22.

³⁷ GYÉK 43. Vö. VÉH 148.

³⁸ GYÉK 43.

³⁹ GYÉK 169.

megtenni, akkor értelmetlen lenne az imperatívusz, a tiszta ész gyakorlati törvényének számunkra adott formája. Kant ki nem mondott premisszája szerint azonban a törvény (az ész szava) nem lehet értelmetlen, ezért léteznie kell pozitív ételemben vett szabadságnak, vagyis kauzalitásunk, akaratunk azon tulajdonságának, hogy pusztán elvek révén meghatározható. Ezzel pedig az is eldőlt, hogy létezik tiszta gyakorlati ész és moralitás. „A tiszta akarát, vagy ami ugyanaz, a tiszta gyakorlati ész objektív realitása a priori módon adott a morális törvényben, egy faktum révén mintegy”⁴⁰

A „kell”-ről a „lehet”-re történő következtetési sémával, amelyet bimodális elvnek fogok nevezni, nagyon gyakran találkozunk Kant írásaiban. Néhol explicit megfogalmazást nyer: „ha azt parancsolja a tiszta ész, hogy valamit meg kell cselekedni, akkor lehetséges is kell legyen, hogy azt a valamit megcselekedjük.”⁴¹ Máskor egészen tömör formát kap: „kell, tehát lehet”.⁴² Kant soha nem érvel e séma helyessége mellett, pedig ez a következtetés minden, csak nem magától értődő. Ha érvényét pusztán a magában való dolgokra korlátozhatnánk, arra a noumenális világra, ahol a szabadságra rátaláltunk, akkor a séma plauzibilis volna. Erről a világról ugyanis semmit nem tudunk, így akár a bimodális elv is igaz lehet benne. Csakhogy Kant olyankor is használja ezt az elvet, amikor a jelenségvilágban végrehajtandó cselekvés következik az erkölcsi törvényből. Egyik példája szerint, ha a fejedelem hamis tanúvallomásra akar rábírní valakit, az illető nemcsak azt fogja tudni, hogy akár a halálos fenyegetés ellenére az igazat *kell* mondania, hanem azt is, hogy *ez lehetséges* is: „azért ítélt [...] úgy, hogy képes megtenni valamit, mert tudatában van annak, hogy meg kell tennie.”⁴³ Egy másik helyen azt boncolgatva, hogyan lehet ugyanaz a tett egyszerre a természeti kauzalitás által meghatározott és ugyanakkor szabad, Kant egy olyan emberről beszél, aki lopott. Azt állítja róla, hogy „a tettet [...] lehetséges volt nem megtennie, mert a törvény azt mondja, hogy nem lett volna szabad megtenni.”⁴⁴

A bimodális elv azért nem tűnik helyesnek az általunk ismert világban, mert *két* különböző modalitás keveredik benne. A „kell” vagy

⁴⁰ GYÉK 71.

⁴¹ TÉK 629. (B 835).

⁴² VÉH 174.

⁴³ GYÉK 41.

⁴⁴ GYÉK 115.

„kötelező” deontikus modalitást fejez ki, míg a „lehet” alethikust.⁴⁵ A deontikus logikában érdemes elfogadni, hogy „ami kötelező, az megengedett”. Ezzel *analóg*, hogy az alethikus logikában is elfogadjuk, hogy „ami szükségszerű, az lehetséges”. Csakhogy hiába feleltethető meg egymásnak a saját modalitásukban betöltött helyük alapján a „kötelező” és a „szükségszerű”, és hiába analóg a „megengedett” és a „lehetséges”, a modalitásfajtákat egybekapcsoló következtetést ez még nem igazolja. Még ha létre is lehet hozni kevert modalitású *kalculusokat*, a „kell, tehát lehet” *igazsága* mellett nehéz volna érvelni. Hiába állítja Kant, hogy „az erkölcsiség kategorikus parancsának eleget tenni, ez mindenkinek mindenkor hatalmában van”,⁴⁶ mindannyian úgy tapasztaljuk, hogy néha nem lehet megfelelni (valamennyi) kötelességünknek.

Még ha ennek ellenére osztanánk is Kant optimizmusát és feltételeznénk, hogy a bimodális elvnek megfelelő következtetések helyesek, akkor is hiányérzetet keltene, hogy Kant nem indokolja meg, hogyan lehetnek azok. Ez azért lenne különösen fontos, mert nem egyszerűen egy logikai problémáról van szó, hanem Kant filozófiájának egyszerre két alapkérdéséről is. A deontikus „kell” ugyanis nyilvánvalóan egyfelől a gyakorlati észhasználatban, másfelől a noumenális valóságban gyökerezik, míg az alethikus „lehet” (az egyik kategória) az elméleti észhez, illetve a jelenségek világához tartozik. A „kell, tehát lehet” séma így két-két olyan valóság (fenomenális, illetve noumenális világ és elméleti, illetve gyakorlati ész) között közvetít, amelyek viszonya problematikus. Kant az antinómiák feloldása érdekében elválasztotta egymástól a fenomének és a noumenák világát mint két különböző perspektíva tárgyterületét. A bimodális elv most egymáshoz kapcsolja őket. Ami az egyik belső rendje szerinti kell, az a másik belső rendje szerint lehet.

Témánk szempontjából mégis a másik kérdés, a kétféle észhasználat viszonya a fontosabb. Ha a bimodális elv igaz, akkor a két észhasználat kapcsolatának meglehetősen szorosnak kell lennie. Eddig csak a különbségüket láttuk. A tudás korlátozásának köszönhetően egymástól elkülönült területeket vettek birtokba. Az elméleti ész

⁴⁵ Úgy tűnik, Kant tudatában volt annak, hogy a kategorikus imperatívusz feltétlensége nem alethikus értelmű szükségszerűséget jelenít meg. Olykor ugyanis „morális szükségszerűségként” vagy „gyakorlati szükségszerűségként” említi. Lásd GYÉK 100, illetve 126. és 145.

⁴⁶ GYÉK 50. Vö. VÉH 174, 226.

azzal foglalkozik, hogy mi igaz, a gyakorlati azzal, hogy mi helyes.⁴⁷ Mennél világosabb a közöttük húzódnó határ, annál fontosabb volna tudni, hogyan függ össze ez a két terület. Az elméleti ész kritikája arra válaszol, hogy „mit *lehet* tudnom”, a gyakorlatié arra, hogy „mit *kell* tennem”. Ismeretes, hogy Kant mindkettőt a „mi az ember?” kérdésre vonatkoztatta,⁴⁸ ami nyilvánvalóan magában foglalja az ész mi-benlétére vonatkozó kérdést is. Ugyanezt a kérdést veti fel a „kell, tehát lehet” elv is, amikor kompatibilisnek állítja a kétféle észhasználatot, de összehangolhatóságuk alapjait homályban hagyja.

Magát a problémát Kant is látta. Az *erkölcsök metafizikájának alapvetésében* még bizakodóan fogalmazott: „a tiszta gyakorlati ész kritikájával szemben követelmény, hogy beteljesedett formájában a gyakorlati észnek az elméleti ésszel való egységét bemutassa egy közös alapelv alakjában, hiszen végtére is a kettő mégiscsak egy és ugyanazon ész.”⁴⁹ Három évvel később *A gyakorlati ész kritikájában* továbbra is elismerte ennek az elvárásnak a jogosságát, mégsem lepelte, hogy ezzel a művével sem volt képes megfelelni neki: „*egykor* lehetséges lesz *talán* belátnunk a tiszta észképesség egészének egységét (az elméletiét és a gyakorlatiét), s mindent egyetlen elvből levezetnünk; elkerülhetetlen szükséglete ez az emberi észnek.”⁵⁰ Nyilvánvaló, hogy a problémát a később tárgyalandó primátus-elv sem oldja meg, már csak azért sem, mert nem általában rendezi a kétféle ész viszonyát, hanem csak egyes tételek igaznak tartása tekintetében rendelkezik. Így amikor azt látjuk majd, hogy a gyakorlati ésszel való kapcsolatuk miatt Kant igaznak fogad el néhány hitcikkelyt (posztulátumot), nem szabad elfelejteni, hogy egy olyan egységbe fogadja be őket, amelyet megkövetel ugyan, de nem tud meggyőzően felmutatni. Pedig ha nem lehet megnyugtatóan igazolni a bimodális elv igazságát *azokban az esetekben*, amikor a gyakorlati ész mondja ki, hogy valamit *kell*, de a jelenségvilágban törvénykező elméleti esztől függ, hogy *lehet-e*, sőt, ha jó okunk van ebben kételkedni, akkor az ész mint olyan forog veszélyben. Hiszen „ami általában véve az észhasználat

⁴⁷ Rokon értelmű megfogalmazásban: „A természet filozófiája azzal foglalkozik, ami van, míg az erkölcsök filozófiája csupán azzal, aminek lennie kell.” TÉK 653. (B 868).

⁴⁸ IMMANUEL KANT: Pöhlitz-féle metafizikai előadások (1788-89), in Uő: *A vallás a puszta ész határain belül és más írások*, Gondolat, Budapest, 1980, 123–128, 126.

⁴⁹ KANT: *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése*, i.m., 20. A két észhasználat egységének igénye már *A tiszta ész kritikájában* megfogalmazódik. TÉK 652–653. (B 868).

⁵⁰ GYÉK 110. (Kiemelés: H. T.)

lehetőségéhez szükséges, nevezetesen, hogy az ész elvei és állításai ne mondjanak ellent egymásnak, nos, ez [...] annak feltétele, hogy egyáltalán ésszel rendelkezünk.”⁵¹

Nem sokat segítene az az interpretáció sem, amely valamiképp kimutatná, hogy a „kell” és a „lehet” egyaránt *mindig* a noumenális világra vonatkozik. Ebben az esetben a bimodális elv nem kapcsolná össze a két észhasználatot, ezzel azonban legfeljebb az esetleges konfliktusukat kerülnénk el, de az ész egységéhez nem kerülnénk közelebb. A noumenális és a fenomenális szféra ilyen szétválasztása ráadásul azt eredményezné, hogy ez utóbbiban végrehajtott tetteink erkölcsileg értelmezhetetlenekké válnak. Bár az a feltételezés, hogy a kötelességnek megfelelő akarati aktusok a fenomenális világban valósulnak meg, „*nagy nehézséget*”⁵² okoz, ha meg akarjuk érteni, hogyan lehet például egy tanúvallomás szavait vagy a lopás aktusát a természeti kauzalitás okozatának, ugyanakkor más szempontból a szabadság hatásának tekinteni, az ellentétes feltételezés egyenesen *lehetlenné teszi*, hogy másnak is tartsuk őket, mint pusztán kauzálisan determinált eseményeknek.

3. A legfőbb jó és a posztulátumok

A bimodális elv mindkét észhasználatot érintő kitüntetett alkalmazása, amikor Kant a legfőbb jó lehetőségére következtet általa. A legfőbb jó egy véges eszes lény esetében az erkölcsiségben vagy erényben, valamint az ezzel arányos és *ennek okozataként*⁵³ bekövetkező boldogságában áll. A boldogság az az állapotunk (beleértve a fizikai állapotunkat is), amelyben minden kívánságaink szerint alakul.⁵⁴ Miután Kant kijelentette, hogy a gyakorlati ész megköveteli a legfőbb jó megvalósítását, és számot vetett azzal, hogy az érzéki világ körülményeit feltételezve mégsem valósítható meg, a bimodális elvhez fellebbez. „Kötelesség, hogy a legfőbb jót képességünk maximuma szerint megvalósítsuk, a

⁵¹ GYÉK 143.

⁵² GYÉK 115.

⁵³ Vö. GYÉK 136–137.

⁵⁴ TÉK 628. (B 834), GYÉK 31, 148. IMMANUEL KANT: *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése*, i.m., 22, 23; IMMANUEL KANT: *Az erkölcsök metafizikája*, in Uő: *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése – A gyakorlati ész kritikája – Az erkölcsök metafizikája*, Gondolat, Budapest, 1991, 293–614, 501, 603.

legfőbb jónak ezért lehetségesnek is kell lennie, s ennél fogva a világ minden eszes lénye számára elkerülhetetlen annak előfeltételezése is, ami a legfőbb jó objektív lehetőségéhez szükséges”.⁵⁵ Ez a mondat tömören foglalja össze azt az utat, ahogyan eljuthatunk az észhitig. Kant ugyanis megpróbálja kimutatni, hogy a legfőbb jó lehetősége kedvéért egyenesen a lélek halhatatlanságát és Isten létét kell posztulálnunk. Posztulátumon „olyan *elméleti*, de e mivoltában nem bizonyítható tételek ért[ünk], amely elválaszthatatlanul csatlakozik egy a priori feltétel nélkül érvényes *gyakorlati* törvényhez”.⁵⁶ Ahhoz tehát, hogy megérthesük, miért jogos, sőt elkerülhetetlen Isten létét és a halhatatlanságot feltételezni, be kell látni, hogy van olyan a priori gyakorlati törvény, amely előírja a legfőbb jó előmozdítását, továbbá hogy a legfőbb jó csak a posztuláltak feltételezésével lehetséges.

Kant több helyen is állítja, hogy a legfőbb jó megvalósítása (vagy legalább előmozdítása)⁵⁷ kötelesség. Csak hogy komoly kételyeink lehetnek azzal kapcsolatban, hogy van-e ilyen kötelességünk. A bimodális elvet ugyanis meg lehet fordítani. A kontraponált formula így hangzik: „nem lehet, tehát nem kell”. Márpedig Kant maga is elismeri, hogy a legfőbb jó megvalósítása lehetetlen, ha nemcsak az erkölcsös ember boldogságát követeli meg, hanem azt is, hogy ez a boldogság arányos legyen az erkölcsösségével, mégpedig úgy, hogy erényétől függjön a boldogsága (a természeti kauzalitás szerint). Ezért, hacsak nyomós ellenérv nem kínálkozik, a legfőbb jó esetében ésszerű lenne azt gondolni, hogy mivel *nem lehetséges* a megvalósítása, *nem is kell* törekednünk rá. Egészen más a helyzet olyankor, amikor a bimodális elv a kategorikus imperatívusz „kell”-jét foglalja magában. Ilyenkor nem jöhet szóba, hogy a megvalósítás akadályai láttán az elv kontraponáltjával az erkölcsi törvény semmisségére következtessünk. Az erkölcsi törvény tudata ugyanis az ész faktuma. Előbb kellene kételkednünk a kötelesség teljesíthetetlenségéről alkotott ítéletünkben, mint e törvény érvényességében. Ha tehát a legfőbb jó előmozdítására vonatkozó

⁵⁵ GYÉK 170.

⁵⁶ GYÉK 146.

⁵⁷ Bár Kant sokszor csak az előmozdítást említi, a posztulátumok érdekében az erősebb tételt, vagyis azt kellene bizonyítani, hogy a legfőbb jó teljes megvalósítása kötelességünk. Annak ugyanis, hogy előmozdítsunk vagy „képességünk maximuma szerinti” mértékben valósítsunk meg valamit, kevesebb feltétele van, mint ha teljesen meg kell valósítanunk. Sokat tehetek a legfőbb jóért anélkül is, hogy ehhez Istenre vagy a halhatatlanságra szükségem volna.

imperatívusz is az ész faktuma volna, akkor teljesíthetlenségét látva sem kételkedhetnénk az érvényességében, hanem okkal éreznénk feljogosítva magunkat arra, hogy mégiscsak lehetségesnek tartjuk a legfőbb jót, sőt esetleg arra is, hogy mindazt feltételezzük, ami elérhetővé teszi. Kant ennek ellenére tartózkodik attól, hogy nyíltan kijelentse, hogy ez a kötelesség is az ész faktuma volna. Ugyanakkor kételkedni sem hajlandó e kötelességben. Ezért olykor egyenesen azt állítja, hogy maga az erkölcsi törvény áll vagy bukik vele: „a legfőbb jó előmozdítása [...] a morális törvénnyel elválaszthatatlanul összefügg, így a legfőbb jó lehetetlenségének egyszersmind a morális törvény hamis voltát is bizonyítania kell.”⁵⁸ Mivel pedig az erkölcsi törvény bizonyos, nincs okunk kételkedni abban a kötelességben sem, hogy mozdítsuk elő a legfőbb jót.

A probléma csak az, hogy nem világos, hogyan függ össze „elválaszthatatlanul” az erkölcsi törvény és a legfőbb jót előíró imperatívusz, *azon túl*, hogy az erkölcsi törvény talán éppen a legfőbb jó egyik komponensét követeli, nevezetesen az erkölcsiséget. Mert ha csak *ennyi* összefüggés volna, akkor az erkölcsi törvény nem általában a legfőbb jóra vonatkozó kötelességet alapozná meg, hanem csak az egyik komponensére vonatkozót, amelyhez önkényesen csatolnánk hozzá a másikat, az erénnyel arányos boldogság imperatívuszát. Ha pedig így állna a dolog, akkor a legfőbb jót előíró kötelesség a kategorikus imperatívuszra redukálna. Egy helyen, ahol Kant szeretné elhárítani a gyanút, hogy a legfőbb jóra törekedve heteronómmá válik az akart, mert a legfőbb jóval együtt a boldogságot is célul tűzzük ki, maga is különválasztja a két összetevőt és azt állítja, hogy az akarat meghatározó alapja ilyenkor is kizárólag az erénykomponenst előíró erkölcsi törvény, mondván: „a legfőbb jó fogalma már tartalmazza a morális törvényt.”⁵⁹

Elhamarkodott volna azonban az erkölcsi törvényt akár csak a legfőbb jó első komponensét követelő paranccsal is azonosítani. Úgy tűnik ugyanis, hogy még a morális törvénnyél is szigorúbb követelményre van szükség, hogy éppen a lélek halhatatlansága legyen a megvalósítás záloga. Annak ellenére, hogy Kant a legfőbb jó első komponenseként korábban és később is rendre az erényt vagy az erkölcsiséget említi, a lélek halhatatlanságáról szóló fejezetben a legfőbb jóval kapcsolatban váratlanul egy olyan kötelességről kezd

⁵⁸ GYÉK 136.

⁵⁹ GYÉK 132.

beszélni, amely nemcsak az *erényt*, hanem az akarat *szentségét* is előírja.⁶⁰ Ezért ha a morális törvény valóban a legfőbb jó első komponensének megvalósítását írta elő, akkor a kategorikus imperatívuszunk azt kellene parancsolnia, hogy szentek legyünk. Nemcsak *A gyakorlati ész kritikája* első fele, különösen *A tiszta ész mozgatórugójáról* szóló fejezet látszik ennek ellentmondani,⁶¹ hanem az is, hogy Kant nem közvetlenül a morális törvényre vezette vissza a lélek halhatatlanságának posztulátumát, hanem szükségesnek érezte a kérdését a legfőbb jóval összefüggésben tárgyalni.⁶² Bizonyára ő maga is úgy látta, hogy önmagában az erkölcsi törvény nem követeli ki e posztulátumot, hiszen „az erkölcsiség kategorikus parancsának eleget tenni, ez mindenkinek mindenkor hatalmában van”, tehát már ebben az életben is. Úgy tűnik, egy halandó lény számára is elérhető az „*erény, azaz a harcban álló morális érzület*”.⁶³ A szentség, vagyis a törvénynek való teljes és állandó megfelelés azonban valóban lehetetlen számunkra, hacsak nincs mód „egy végtelenbe menő progresszus[ra] ama teljes megfelelés felé”.⁶⁴ Csak a szentség kedvéért kell tehát tételeznünk a lélek halhatatlanságát mint egy kötelességekben foglalt „*kell*”-hez tartozó *lehetőség* feltételét. Erősen kétséges azonban, hogy a morális törvény kötelességünké teszi-e a szentséget. (Egyébként még a halhatatlanság is kevés ahhoz, hogy megfeleljünk a szentség állítólagos követelményének. Ha ugyanis tökéletesedésünk valóban *végtelen* folyamat, akkor a cél *megvalósítása* lehetetlen, és csak egy az időn kívül álló szemlélő (Isten) tudja „a mi számunkra vég nélküli sorban a morális törvénynek való megfelelés egészét lát[ni]”.⁶⁵ Így ha a szentség valóban kötelesség volna, akkor az olyan *nekünk* szóló „*kell*” példája volna, amelynek *számunkra* még a halál utáni életben sem lehetséges megfelelni.)

⁶⁰ GYÉK 145.

⁶¹ Például amikor a szentség ideáljáról úgy beszél, mint ami a „teremtmények számára *soha nem érhető el*, de amelyhez mint ösképhez *közeltienünk* kell, arra törekedvén, hogy egy szakadatlan, ám soha véget nem érő progresszusban *hasonlóvá* váljunk hozzá”. GYÉK 102. (Kiemelés: H. T.) Bár itt is, mint majd a posztulátumok tanában is, megjelenik a végtelen progresszus gondolata, a „*kell*” itt nem a szentségre, hanem a szentség lehetőség szerinti megközelítésére vonatkozik. Vö. GYÉK 45.

⁶² Talán csak egy szöveghely van, ahol a lélek halhatatlansága közvetlenül „a morális törvény maradéktalan teljesítésével” függ össze. GYÉK 157.

⁶³ GYÉK 103.

⁶⁴ GYÉK 146.

⁶⁵ GYÉK 146.

Még problematikusabb a morális törvény „kell”-jével alátámasztani a legfőbb jó második komponensének lehetőségét. Pedig ahhoz, hogy Isten létének posztulátuma nélkülözhetetlen legyen, szükség volna annak tisztázására, miképpen alapozza meg az erkölcsi törvény a boldogság előmozdításának parancsát, hiszen Kant szerint Istent e parancs teljesíthetősége érdekében kell feltételezni. Csakhogy a kategorikus imperatívusz teljességgel formális elv, amelyből a boldogságra vonatkozó tartalmi kötelességet nehéz volna kihámozni. Kant nem is kísérelte ezt meg, hanem úgy hozza kapcsolatba a boldogságot a törvény hatálya alatt álló akarattal, hogy tárgyának vagy céljának tekinti (szembeállítva az akarat alapjával, magával a törvénnyel). Kétségtelen, hogy nem gondolható el akarat olyan tárgy nélkül, amelyre irányul,⁶⁶ és hogy a boldogság már az empirikusan meghatározott akaratnak is tárgya. Kérdés marad azonban, hogyan tesz szert az akarat *az erkölcsi törvény által* ugyanerre a tárgyra. Egyrészt ugyanis az akarat tiszta meghatározhatósága éppen azt jelenti, hogy mindenféle tárgytól függetlenül, pusztán a törvény képzete is cselekvésre tud indítani: néha úgy, hogy az eredmény boldoggá tesz bennünket, néha úgy, hogy nem. Másrészt *Az erkölcsök metafizikája* szerint „amit bárki már önmagától elkerülhetetlenül akar, az nem tartozik a *kötelesség* fogalmához; az ugyanis egy nem szívesen kitézött célra való *kényszerítés*. Ellentmondás tehát azt mondani, hogy kötelesek vagyunk minden erőnkkel előmozdítani saját boldogságunkat.”⁶⁷ Ha viszont az akarat nem az erkölcsi törvény *által* irányul a boldogságra, akkor nem az erkölcsi törvény írja elő a legfőbb jó előmozdítását, vagy – a legmegengedőbb értelmezésben is – a boldogságra való törekvés csak legális (a törvénynek megfelelő), de nem morális (a törvény kedvéért végbemenő) cselekvés.

Bár Kant több nagy művében is újra meg újra határozottan állítja, minden bizonnyal mégsem arról van szó, hogy az erkölcsi törvény írná elő a legfőbb jóra és benne a boldogságra való törekvést. Sok alternatív megfogalmazását ismerjük a kategorikus imperatívusznak, de egyik sem utal a legfőbb jóra. Inkább arról lehet szó, hogy az erkölcsi törvény olyan véges eszes lényeknek parancsol, akik

⁶⁶ Vö. VÉH 133–134.

⁶⁷ IMMANUEL KANT: *Az erkölcsök metafizikája*, i.m., 499. Bizonyára nem véletlen, hogy ez a kötelességeinkkel foglalkozó terjedelmes mű, amelynek a fennmaradt vázlataiban még felbukkan a „legfőbb jó” kifejezés, végleges változatában még ott is lemond erről a fogalomról, ahol Kant kifejezetten azt tárgyalja, hogy „melyek azok a célok, amelyek egyszersmind kötelességek?” Uo., 499. Vö. továbbá GYÉK 50.

természetüknél fogva egyébként is ellenállhatatlanul törekednek a boldogságra, és az erkölcsi törvény csak azt írja elő, hogy hogyan szabad ezt tenniük.⁶⁸ Így a morális törvény, ha nem is azt parancsolja meg, *hogyan* mozdítsuk elő a boldogságunkat, de legalábbis azt, *hogyan* tegyük ezt. Nem világos, hogy miért gondolja Kant mégis azt, hogy a boldogság előmozdítása – akár csak a legfőbb jó részeként is és akár csak az erkölcsi törvény feltétele mellett is – a morális törvény előírása volna. Talán éppen azért, hogy így kölcsönözzön feltétlen érvényt a legfőbb jóra vonatkozó imperatívuszna, és ezzel megnyissa az utat először is az előtt a feltételezés előtt, hogy a legfőbb jó minden látszat ellenére lehetséges, másodszor pedig az előtt a két posztulátum előtt, amelyeket e lehetőség feltételeiként akar elfogadni, és amelyek olyan tárgyaknak biztosítanak helyet Kant filozófiájában, amelyekről semmiképpen nem szeretett volna lemondani.

Ha ez az interpretáció helyes, akkor már a *Kritikák* megírásának idején is érvényes az, amit Kant *A vallás a pusztaság és határain belül* elején, azon a ponton, ahol vallásfilozófiáját a kritikai trilógiához kapcsolja, egy lábjegyzetben elismer, amikor a morális törvényt összefüggésbe is hozza a legfőbb jóra irányuló imperatívusszal, ugyanakkor meg is különbözteti tőle. Az a

„tétel: tedd végcéloddá a világban lehetséges jót – szintetikus a priori tétel, amelyet maga a morális törvény vezet be, *bár* ez által a *gyakorlati ész tágabb lesz a törvénytől*, ami úgy lehetséges, hogy azt az ember ama természeti tulajdonságára vonatkoztatja, amely arra kényszeríti, hogy minden cselekedetéhez – *túl a törvényen* – valamilyen célt is gondoljon.”⁶⁹

⁶⁸ ÍK 397.: „A világbeli eszes lények számára a gyakorlati ész által előírt végcél az egyik követelménye [*Erforderniß*] egy e lényekbe természetük (mint véges eszes lények természete) által beléhelyezett, számukra ellenállhatatlan cél, melyet az ész csak úgy hajlandó elismerni, ha alávetjük a morális törvénynek mint sérthetetlen *feltételnek*, s ha általánossá tétele is a morális törvény szerint történik: így teszi az ész az erkölcsiséggel összhangban levő boldogságot végcéllá.” Ugyanebbe az irányba mutat, amikor Kant *A tiszta ész kritikájában* a „mit szabad remélnem” kérdésre az válaszolja, hogy nem tudok mást remélni, mint a boldogságot (TÉK 628. (B 833)), majd a kategorikus imperatívuszt így fogalmazza meg: „*cselekedd azt, ami méltóvá tesz rá, hogy boldog légy*.” TÉK 630. (B 837).

⁶⁹ VÉH 134. (A fordítást a „*bár*” (*gleichwohl*) szó beszúrásával pontosítottam. Kiemelés: H. T.)

Itt Kant maga sem tagad némi ellentétet aközött, hogy a morális törvény vezet be a legfőbb jó előmozdításának parancsát, illetve, hogy ez által egy törvényen túli kötelesség keletkezik. A kötelesség kibővülését az magyarázza, hogy a törvény éppen egy boldogságra vágyó lény cselekvésének szab irányt. Ez a kibővülés azonban számos kérdést felvet, mivel túlmegy azokon a gondosan kidolgozott alapokon, amelyeket Kant az erkölcsi törvény vonatkozásában lefektetett. Ezekhez az alapokhoz tartozik az axióma, hogy a morális törvény feltétlenül parancsol és ezért teljesíthető is. De vajon a törvényen túli kötelességben foglalt „kell” is elég feltétlen ahhoz, hogy olyan posztulátumot fogadjunk el teljesítésének lehetősége kedvéért, amelyet maga az erkölcsi törvény nem tesz szükségessé? Nem volna helyesebb inkább az állítólag előírt, de az ész faktuma által már nem igazolt többletkötelesség lehetetlensége láttán azt mondani: „nem lehet, tehát nem kell”? Még súlyosabb kérdés, hogy vajon ebben az *emberi természetből következő* állítólagos többletkötelességben nem kell-e az akarat olyan meghatározását látnunk, amelynek engedelmessége az akarat többé már nem szabad, hanem valamilyen hajlam befolyása alatt áll. Ha ugyanis a moralitás és a pozitív szabadság azt jelenti, hogy kizárólag a törvénynek engedelmességek, akkor „túl a törvényen” definíció szerint nincsenek se morális, se szabad cselekedetek. Szigorúan ragaszkodva Kant alapelveihez azt kell mondanunk, hogy ha valamit nem a morális törvény parancsol, az nem morális kötelesség. Így amennyiben a legfőbb jó előmozdításának vélt kötelessége túlmutat a kategorikus imperatívuson, annyiban nem parancsol feltétlenül, és teljesíthetősége kedvéért sem kell posztulátumot elfogadni, hanem ha lehetetlennek bizonyul megvalósítani, amit előír, az csak azt bizonyítja, hogy tényleg nem is kötelesség. Hiába tünteti fel Kant olykor úgy, mintha a legfőbb jó lehetetlensége a morális törvény „hamisságát” bizonyítaná. Maga a formális morális törvény nem írja elő a legfőbb jót, így szilárdan érvényben marad akkor is, ha a törvényen túli kötelesség esetleg „hamisnak” bizonyul.

Mindennek van egy súlyos következménye a hit és az ész, illetve a vallás és a moralitás viszonyára nézve, amelyet további megfontolások is alá fognak támasztani. Ha a legfőbb jót nem a morális törvény teszi kötelezővé, akkor a legfőbb jó feltételeként bevezetett posztulátumok (a „két hitcikkely”⁷⁰) sem a tiszta gyakorlati észen vagy

⁷⁰ TÉK 645. (B 858).

a morális törvényen alapulnak, és akkor a posztulátumokra épülő vallás ténylegesen nem a moralitásra támaszkodik. Ha a posztulátumok elfogadása érdekében olyan kötelességet kell alapul venni, amelyet nem tartalmaz a *morális törvény*, akkor hiába beszél Kant *Isten létének morális bizonyításáról*,⁷¹ érvelése éppen morális nem lesz; a morális bizonyosság bázisa nélkül pedig bizonyítás sem.

A legkevesebb, amit állíthatunk, hogy Kant adós maradt annak részletes és argumentatív kidolgozásával, hogy miért és hogyan írja elő a morális törvény a legfőbb jó megvalósítását. Az eddig bemutatott interpretáció ennél lényegesen súlyosabb állítást tett. Azonban az Isten létének posztulátumához vezető úton a legnagyobb problémát talán nem is az jelenti, hogy előírja-e és ha igen, milyen módon írja elő az erkölcsi törvény a boldogságra való törekvést, hanem az, hogy a legfőbb jó nem egyszerűen az erényt és a boldogságot, hanem ezek szükségszerű kapcsolatát tartalmazza,⁷² ráadásul úgy, hogy a boldogság az *erény okozataként* valósuljon meg. Így a boldogságra *közvetlenül* – legalábbis a legfőbb jó megvalósítása érdekében – nem is ésszerű törekedni, ebből pedig az következik, hogy az ész semmilyen törvénye sem parancsolhatja meg ezt számomra. A legtöbb ugyanis, amit tehetek, hogy az erény révén méltóvá válok a boldogságra. Ez azonban Kant szerint Isten közreműködése nélkül is hatalmamban áll, ezért itt újfent megakad a morális istenérv logikája. Kant azt állítja, hogy azért kell mégis posztulálni Isten létét, mert ő az, aki felméri az erkölcsiséget és pontosan ahhoz igazítja a boldogságot (amire azért van szükség, mert a legfőbb jó fogalma tartalmazza ezt az összefüggést).⁷³ Így az erkölcsiséget „még ha nem

⁷¹ ÍK 392.

⁷² A két komponens egybekapcsolásának problémája azért keletkezik, mert Kant szemben a sztoikusoknak és az epikureusoknak tulajdonított nézettel (hogy ti. ők az erényben látták a boldogságot, illetve a boldogságban az erényt, vagy pontosabban az erénnyel, illetve a boldogsággal azonosították a legfőbb jót) azt hangsúlyozza, hogy az erénynek a tiszta gyakorlati észről való függése és a boldogságnak a természeti kauzalitástól való függése miatt a kettő nem eshet eleve egybe. Mint mindig, a szétválasztás most is nehézségek forrásává válik, amikor azzal a követelménnyel találjuk szembe magunkat, hogy a tagoknak mégiscsak össze kell kapcsolódnia. Szerkezetileg ugyanez a probléma az előbb egymástól elválasztott elméleti és gyakorlati ész összebékítésekor is. Kantnak azonban mindezeket a nehézséget vállalnia kell, ha ki akar tartani amellett, hogy a tiszta ész képes gyakorlati lenni, vagyis van szabadság és moralitás.

⁷³ Létezik Kantnál (főképp az első két *Kritikában*) egy olyan túlnyomórészt implicit érvelés az istenposztulátum mellett, amely leválasztható a legfőbb jóra épülő gon-

is közvetlenül, csupán közvetve (a természet intelligibilis alkotója által közvetítve)⁷⁴ mégiscsak oka tud lenni a boldogságnak. Csak-hogy a posztulátumok elfogadására egyedül az jogosít fel, ha más-különben nem lenne lehetséges, ami kötelező a számomra. Úgy tű-nik azonban, hogy a boldogság, amelyet Isten ad nekem, kívánatos lehet ugyan, de *számomra* nem lehet kötelező. Hiába hangsúlyozza Kant újra meg újra, hogy kötelességem a legfőbb jó előmozdítása, ha a benne foglalt komponensek közül csak az egyikre van hatásom. Még csak azt sem mondhatjuk ugyanis, hogy az erényt eszközként használva mégiscsak befolyásolhatom, és ezért kétségkívül befolya-solnom is kell a boldogságom alakulását. Egyrészt azért nem, mert az eszközként használt erkölcsiség Kant filozófiájában képtelenség. Másrészt, mert a megfelelő mértékű boldogságot még csak nem is az erény idézi elő, hanem – jöllehet az erényre való tekintettel – gyakor-latilag teljes mértékben Isten gondoskodik róla,⁷⁵ hiszen a természet rendje olyan, hogy benne az erénynek nincs megfelelő kauzalitása. Ez azt is jelenti, hogy ha tényleg létezne olyan parancs, amely a legfőbb jó, illetve annak második komponense megvalósítását írná elő, akkor nem az embernek, hanem Istennek parancsolna. Így viszont az em-

datmenetről. Első lépésként elfogadjuk, hogy az erkölcsiség méltóvá tesz a boldogságra. Majd annak a lehetőségnek az abszurditását látva, hogy valaki méltó a boldogságra, de mégsem boldog, arra következtetünk, hogy a boldogságra való méltóság és a boldogság között szükségszerű kapcsolatnak kell lennie, és ha ez a kapcsolat a világ immanens törvényei szerint nem jöhet létre, akkor fel kell té-telezni egy olyan kauzalitást, Istent, aki mégiscsak létre tudja és akarja hozni. Az első, Kant által sehol alá nem támasztott gondolati lépés bizonyára arra épít, hogy az erkölcsiség fogalma analitikusan tartalmazza a boldogságra való méltóság fo-galmát. Ez a fogalmi összefüggés azonban egyáltalán nem evidens. Főleg, mivel az erkölcsiség semmi több, mint a kötelesség teljesítése (semmi jót nem tudunk ten-ni azon túl, ami kötelességünk), és így még az érdem képzete sem kötődik hoz-zá, nemhogy a *boldogságra* való méltóság. A második lépés szintén problemati-kus. Abból, hogy egy eszes és jóakarató lény olyan világot választana, amelyben a boldogságra való méltóság együtt jár a boldogsággal, egyáltalán nem követke-zik, hogy egy ilyen világban élünk. Ha van Isten, és ő is eszes és jóakarató, akkor ilyen világot választott volna. De most éppen az a kérdés, hogy van-e Isten. (Az első lépéshez lásd pl. TÉK 632. (B 838), GYÉK 132, a másodikhoz TÉK 630–631. (B 837–838), GYÉK 170–171.)

⁷⁴ GYÉK 137.

⁷⁵ Csak ha kész vagyok Istent boldogságom előmozdítására szolgáló *eszköznek* tekin-teni, akkor gondolhatom, hogy ezt az eszközt használva képes vagyok boldogsá-gomon munkálkodni, és hogy ezt akár ésszerű is lehet elérni nekem. Kant egy zá-rójeles megjegyzésével közel került ehhez a felfogáshoz. Vö. ÍK 396.

bernek nem kellene semmiféle posztulátumot elfogadnia annak érdekében, hogy megvalósíthasson valamit, ami nem az ő kötelessége. Ha viszont a teljes megvalósítást nem, hanem csak annyit foglal magában a *mi* kötelességünk, „hogy a legfőbb jót képességünk maximuma szerint megvalósítsuk”⁷⁶ akkor ugyanúgy semmi nem jogosít fel arra, hogy posztuláljuk Istent. Hiszen ő csak azt végeznél el, ami meghaladja a képességeinket, és ami mint ilyen nem is lehet kötelességünk.

Úgy tűnik tehát, hogy több okból sem tartható fenn Kantnak az az állítása, hogy meg kell valósítanunk a legfőbb jót, az pedig még kevésbé, hogy ezt a morális törvény parancsolja, így az sem igazolható, hogy szükség volna a lélek halhatatlanságának és Isten létének feltételezésére. Hogy Kant gondolatmenetét tovább követhessük, tegyük fel mégis, hogy sikerült bizonyítania azt, hogy kötelező a legfőbb jó megvalósítása, és hogy a legfőbb jó lehetőségi feltétele Isten és a halhatatlanság! Így is marad egy lényeges kérdés, amelyre nehéz megnyugtató választ adni, mégpedig az, hogy pontosan miért szükséges feltételeznünk, hogy ezek a lehetőségi feltételek valóban léteznek. Amikor Kant olyan tételként határozza meg a posztulátumot, amely „elválaszthatatlanul csatlakozik egy a priori feltétlenül érvényes gyakorlati törvényhez”, nyitva hagyja a kérdést, hogy milyen értelemben elválaszthatatlan a posztulátum és a törvény, vagyis mi történik, ha mégsem fogadjuk el a posztulátumot. Műveiben két különböző válasz is található erre a kérdésre. Az egyikkel már találkozunk. Ez azt mondja, hogy a posztulátumok nélkül magát a morális törvényt is semmisnek kell tekintenünk. *A tiszta ész kritikája* szerint például „az ész vagy feltételezi ama teremtőt és kormányzót [...], vagy kénytelen pusztá agyrémnek tekinteni az erkölcsi törvényeket”.⁷⁷ Hasonló értelmű megfogalmazások találhatók a másik két *Kritikában* is: a morális törvény posztulátumok híján „hamis”, „fantazmagórikus”, illetve „puszta csalódás” volna.⁷⁸ Mindhárom műben szerepel azonban egy másik válasz is. Eszerint nem maga a törvény forog kockán, ha a posztulátumokat nem fogadhatjuk el, hanem csak a morális érzület

⁷⁶ GYÉK 170.

⁷⁷ TÉK 632. (B 839).

⁷⁸ GYÉK 136. illetve ÍK 420. Kant máshol is azt állítja, hogy ha nem létezne Isten, akinek eszméjét „a moralitás elválaszthatatlan kísérelőj[nek]” nevezi, akkor az erkölcsösség „puszta ideál” volna. Lásd IMMANUEL KANT: Tájékozódni a gondolatok között: mit is jelent ez?, in Uő: *Történefilozófiai írások*, Ictus, Szeged, 1997, 25–39., 32.

és a törvénynek megfelelő állhatatos cselekvés lehetősége: „egy isten nélkül [...] az erkölcs nagyszerű ideái helyeslést és csodálatot válthatnak ki ugyan, de nem adhatnak ösztönzést a szándéknak és a kivitelnak.”⁷⁹

Hogy mikor melyik választ kapjuk, az nem esetleges. Úgy tűnik, azokon a helyeken, ahol Kant a legfőbb jóra való törekvés parancsát már-már azonosítja a morális törvénnyel, az első válaszra hajlik. Ahol viszont határozottabban megkülönbözteti őket, ott a legfőbb jó lehetőségének eszméje és annak garanciái, a posztulátumok a moralitás szempontjából csak negatív szerephez jutnak, vagyis azokat az akadályokat segítenek elhárítani, amelyek az erényben való kitartást megnehezítenék. Az első esetben a morális törvény annyira szorosan kapcsolódik a posztulátumokhoz, hogy már-már maga a moralitás is azok elfogadásának és így egyfajta hitnek a függvénye. A második esetben elvileg lehetséges moralitás a posztulátumok elfogadása nélkül is – még akkor is, ha a valóságban minden bizonnyal csökkenti az állhatatosságunkat, hogy így nem reménykedhetünk az erkölcsi-ségünknek megfelelő boldogságban.

Ha nem is azonos mértékben, de mindkét válasz heteronómiát tételez fel az akarat meghatározó alapján, amennyiben a legfőbb jótól és benne a boldogság elérésének lehetőségétől, illetve e lehetőség feltételeitől teszi függővé magát a törvényt vagy a törvény kitaró követését. Kant szándéka természetesen az volt, hogy az ész autonómiáját bizonyítsa, vagyis azt, hogy „a tiszta ész önmagáért véve gyakorlati”, és „egyedül önmagáért véve elegendő [...] az akarat meghatározásához”.⁸⁰ Ehhez azonban olyan szilárd pontra van szükség, „amelybe az ész belekapaszkodhat, és pedig azért, hogy az emberi akaratot az egész természet ellenállásával szemben is az ész alapelveinek megfelelően mozgassa, s úgy alapozza meg az akaratot, hogy sem a jelenlegi, sem egy eljövendő világot nem vesz tekintetbe, hanem csupán saját benső

⁷⁹ TÉK 633. (B 841). Az első *Kritika* megírásának idején Kant még nem dolgozta ki a morális érzületről és a gyakorlati ész mozgatórugójáról szóló elméletét, ezért a német szöveg azt, hogy az erkölcs ideái nem adnak ösztönzést, úgy fejezi ki, hogy azt mondja, nem mozgatórugói (*Triebfedern*) a kivitelezésnek. Azt, hogy itt az előző idézethez képest eltérő perspektívából megfogalmazott válasszal állunk szemben, az is jelzi, hogy ami ott agyém volt, az itt nagyszerű, csodálatos idea, amelyet helyeslünk. Párhuzamos gondolatok a másik két *Kritikában*: GYÉK 156–157, 169; ÍK 398–399.

⁸⁰ GYÉK 43, illetve 22.

szabadságeszméjét, amely a megrendíthetetlen morális törvény alakjában a biztos alapot képezi.”⁸¹ Csakhogy amikor a legfőbb jó előmozdításának kötelessége a morális törvény mellé társul, a kanti morálfilozófia szilárd alapjai bizonytalanabbakká válnak. Hiszen a legfőbb jó gondolata nagyon is tekintetbe veszi mind a jelenlegi, mind az eljövendő világot, és komoly engedményeket tesz az emberi természetnek (mert ha nem egyenesen a posztulátumok kedvéért, akkor bizonyára éppen a természetes emberi boldogságigényre való tekintettel került a rendszerbe), így éppen azt nehezíti meg, hogy pusztán a tiszta ész morális alapelvei mozgassák az akaratot. Amikor a legfőbb jó és a posztulátumok gondolata akár csak ösztönzőként is közrejátszik a morális törvény követésében, az akarat heteronómmá válik, mivel már nem „önmagáért véve” a tiszta ész határozza meg.

A kanti morálfilozófia konzisztenciáját akkor fenyegeti a kisebb veszély, ha azokat a szöveghelyeket juttatjuk interpretációs kulcspozícióba, ahol a legfőbb jóra vonatkozó kötelesség révén „a gyakorlati ész tágabb lesz a törvénytől”, vagyis ahol a legfőbb jó megvalósításának lehetősége vagy lehetetlensége független a morális törvény érvényétől. Csakhogy – mint jeleztem – így az a probléma keletkezik, hogy meglazul a posztulátumok és velük az észhit vagy egyáltalán a vallás kapcsolata a morális törvénnyel. Ha a posztulátumok egy „törvényen túli” kötelességhez kapcsolódnak, kérdésessé válik, jogosultak vagyunk-e elfogadni őket, hiszen ennek feltétele az volna, hogy „egy a priori feltétlenül érvényes gyakorlati törvényhez” csatlakozzanak. Ha a morális törvény érvényes és követhető is a posztulátumok nélkül, akkor Kant intencióival ellentétben nem a morál alapozza meg a vallást. Más szóval: ha azt a veszélyt, hogy a posztulátumok formájában a vallás vagy a hit valamiféleképpen helyet kap a morál alapzatában (mondván, hogy a posztulátumok nélkül a morális törvény agyrém), azon az áron háríthatjuk el, hogy a moralitást amennyire csak lehet, függetlenídjük a legfőbb jó ügyétől és vele a posztulátumoktól, akkor ezek legjobb esetben is csak a morális törvénytől tágabb gyakorlati észben találhatnak megalapozást.

Valójában azonban még az is kérdéses, hogy tisztán *gyakorlati* érdek legitimálja-e a posztulátumok elfogadását. Ha el is tekintünk

⁸¹ IMMANUEL KANT: A filozófiában újabban meghonosodott előkelő hangnemről, in IMMANUEL KANT – JACQUES DERRIDA: *Minden dolgok vége*, Századvég – Osiris, Budapest, 1993, 9–33, 29.

ugyanis az iménti problémáktól és elfogadjuk, hogy a legfőbb jót *morális* kötelességünk előmozdítani, akkor is kérdés marad, hogy valóban posztulálnunk kell-e ehhez Isten létét és a halhatatlanságot. Kant érvelésének kiindulópontja az, hogy fel kell tételeznünk, hogy a „legfőbb jó *lehetséges*, mert ellenkező esetben azzal a gyakorlati lehetetlenséggel állnánk szemben, hogy egy olyan fogalom objektumára törekszünk, amely alapiában véve üres és objektum nélkül való.”⁸² Ha jóváhagyjuk ezt az érvelést, akkor *a legfőbb jó lehetőségét kimondó posztulátumhoz*⁸³ jutunk. Ez a posztulátum persze nem állít többet, mint a bimodális elv: meg kell valósítani a legfőbb jót, tehát meg is lehet valósítani. Nem világos azonban, miért kell innen továbblépni a legfőbb jó lehetőségi feltételeit garantáló további két posztulátumhoz. Vajon miután határozottan kijelentettük, hogy a legfőbb jó lehetséges, és így elhárult a szubjektív akadálya annak, hogy törekedhessünk rá, az is gyakorlati érdek-e még, hogy tudjuk, *miképpen* lehetséges? Úgy tűnik, a „két hitcikely” irányába az ész *teoretikus* érdeke visz már csak tovább. Kant azzal az állítással próbálja elejét venni ennek a konklúciónak, hogy „muszáj előfeltételeznem a legfőbb jó lehetőségét, így tehát e lehetőség feltételeit is.”⁸⁴ Ez annyiban igaz is, hogy ha elfogadom valaminek a lehetőségét, állítanom kell, hogy mindaz, ami lehetővé teszi, *bármilyen* legyen is az, szintén lehetséges. Ebből azonban nem következik, hogy ki kell derítenem, hogy mi ez a lehetőségi feltétel. Legalábbis gyakorlati érdek nem indít arra, hogy ebbe az irányba kutassak tovább. Két oka lehet annak, ha mégis ezt teszem. Az egyik az a *teoretikus* érdek, hogy „teljesen ki-elégítsem kutató eszemet.”⁸⁵ A másik, hogy a tiszta ész mégsem képes gyakorlati lenni, nem képes pusztán a törvény képzetével meghatározni az akaratot, hanem ehhez arra is szükség van, hogy *részletekbe menően* elképzelhessem, milyen módon egészíti ki Isten és a halál utáni élet azt, amit itt és most magam is képes vagyok elérni. Ha viszont „az erkölcs nagyszerű ideái” önmagukban „nem adhatnak ösztönzést a szándéknak és a kivitelnek”, hanem ehhez még Istenben való hitre is szükség van, az már heteronómia.

A kanti morál- és vallásfilozófia tehát, túl a részletkérdések terén felépő nehézségeken, egy súlyos dilemmával terhes. Ha a posztulátumokat

⁸² GYÉK 169.

⁸³ Kant szerint ez is egy posztulátum! Vö. GYÉK 148, 150.

⁸⁴ GYÉK 168.

⁸⁵ GYÉK 168.

így vagy úgy elválaszthatatlannak tekintjük moralitástól, akkor ezzel veszélybe sodorjuk az autonómiát, vagyis magát a moralitást. Ha viszont Kant műveinek azokat az aspektusait hangsúlyozzuk, amelyek szerint nem fűződik gyakorlati érdek a posztulátumok elfogadásához, mert a tiszta ész önmagában is elég az akarat meghatározásához, akkor nemcsak az elméleti ész előtt marad elzárva minden út Istenhez, hanem a morális istenért is csődöt mond, és így a vallás elesik azoktól a racionális alapoktól, amelyeket Kant a gyakorlati ész segítségével kívánt biztosítani neki.

4. Az észhit

Mindenesetre Kant úgy gondolta, hogy a morális istenért sikeres, és létezik olyan formája az Istenben való hitnek, amely nemcsak összeegyeztethető a moralitással, hanem azon is alapul. Miután kritikusan megvizsgáltuk mindezt, mostantól kövessük újra Kant gondolatmenetét! Korábban láttuk, hogy az elméleti ész nem képes bizonyítani Isten létét, de lehetőségét sem tudja kizárni. Így nem keletkezik ellentmondás, amikor a gyakorlati ész – arra hivatkozva, hogy e tétel „*elválaszthatatlanul* hozzátartoz[ik] a tiszta ész *gyakorlati érdekéhez*”⁸⁶ – azt állítja, hogy van Isten. Mivel azonban az észnek nemcsak konzisztensnek, hanem koherensnek is kell lennie, vagyis nem állhat két egymástól elszigetelt és idegen félből, kevés, hogy az elméleti ész nem cáfolja Isten létét, arra is szükség van, hogy amennyire lehet, összeegyeztesse a gyakorlati észből fakadó meggyőződést a saját fogalmaival. Elvileg persze az is lehetséges volna, hogy a spekulatív észé legyen az utolsó szó Isten létével kapcsolatban, a kétféle észhasználat egységét Kant mégis a gyakorlati ész primátusa jegyében látja csak megvalósíthatónak, mert szerinte ennek az érdeke a fontosabb. Hiszen „végső soron minden érdek gyakorlati, s még a spekulatív ész érdeke is feltételes csupán, és egyedül a gyakorlati használatban lehet teljes.”⁸⁷

Már a bimodális elv is kapcsolatba hozta egymással a két észhasználatot, amennyiben a gyakorlati által előírt „kell”-hez az elméleti által meghatározott világban való „lehet”-et rendelte. A gyakorlati ész most a posztulátumok formájában e lehetőség feltételét is megadja,

⁸⁶ GYÉK 144.

⁸⁷ GYÉK 145.

amit a primátus-elv értelmében az elméleti észnek is el kell fogadnia, még ha ezzel nem is gyarapodik a *spekulatív* megismerés. „A tiszta ész spekulatív korlátozása és gyakorlati kibővítése hozza létre először az éssen belül azt az *egyenlőségi viszonyt*, amelyben az ész általában véve célszerűen használható.”⁸⁸ Így Isten létének feltételezésével Kant nemcsak azt a lehetőséget hárítja el, hogy a morális törvény agyrém legyen, hogy a gyakorlati ész valami teljesíthetlent írjon elő, hanem abban is segít, hogy belássunk valamennyit az ész egységéből. Ha nem tudnánk, hogyan lehetséges az, ami kell, legfeljebb *hihetnénk*, hogy az ész elvei nem mondanak ellent egymásnak. Ha viszont *hihetjük*, hogy van Isten, akkor fogalmat is alkothatunk magunknak arról, miért nem mondanak ellent. Így az istenposztulátum érthetővé teszi az ész egységét és nemcsak a vallás számára fontos, hanem szisztematikus szempontból is alapvető jelentőségű.

Bár Kant beszélt „Isten létezésének morális bizonyításáról” is, pontosabban ad számot álláspontjáról, amikor azt írja, „még csak azt sem mondhatom, morálisan bizonyos, hogy van Isten [...], hanem csak ezt mondhatom: *én magam* morálisan bizonyos *vagyok* benne”.⁸⁹ A meggyőződésnek azt a fajtáját, amelyet morális alapokon Isten létehez köthetünk, Kant hitnek nevezi. Ez legáltalánosabb fogalma szerint olyan igaznak-tartás, amelynek saját megítélésünk szerint sincs elégséges objektív alapja, ugyanakkor szubjektív vonatkozásban kielégítően megalapozott, és így szemben áll egyrészt a tudással, amely objektív szempontból is megfelelő alapokkal rendelkezik, másrészt a vélekedéssel, amely se szubjektív, se objektív szempontból nem megalapozott.⁹⁰ Akkor tartunk valamit objektív alapon igaznak, ha ítéletünk megfelel a megismerés objektív elveinek, és így *elvileg* ellenőrizhető módon megfelel a tárgynak. Ha viszont egy tárgy még a priori sem lehet adott számunkra, akkor a róla alkotott ítéletünk vagy pusztán a képzeletre támaszkodik, vagy valamilyen szükségletünknek felel meg. Az első esetben véleményünk nélkülözi a szilárd alapot és teljesen esetleges. Az viszont, hogy egy szükséglet készlet minket igaznak tartani valamit, Kant szerint elég lehet ítéletünk szubjektív megalapozásához. De ez is csak akkor, ha az ész szükségletéről van szó. Sok szükségletünk

⁸⁸ GYÉK 167.

⁸⁹ TÉK 644. (B 857).

⁹⁰ TÉK 640. (B 850), KANT: *Tájékozódni a gondolatok között: mit is jelent ez?*, i.m., 33, Vö. ÍK 91.§

fakad ugyanis a hajlamainkból, de nem tarthatunk semmit igaznak csak azért, mert erre volna szükség ahhoz, hogy valamelyik hajlam ki-elégülhessen. Hiszen az „igazság végső próbaköve mindig az ész”,⁹¹ így az igaznak-tartás végső szubjektív alapjának az észben, az ész szükségletében kell lennie. Az ész szükségletei nem azonosak az érdekeivel. „A spekulatív észhasználat érdeke abban áll, hogy a legfőbb a priori elvekig megismerjünk valamely *objektumot*, a gyakorlati használaté pedig abban, hogy az *akaratot* meghatározzuk.”⁹² Amire az észnek ennek során elkerülhetetlenül szüksége van, az a szükséglete. Az elméleti észt hipotézisek, a gyakorlatit posztulátumok elfogadására indítja ez a szükséglet. A szó szigorú értelmében az elméleti ész szükségleteiből fakadó hipotézisekben is hiszünk, Kant általában mégis csak a posztulátumokkal kapcsolatban beszél hitről. Ennek egyik oka az lehet, hogy itt a szükséglet, a szubjektív szükségszerűség semmilyen szempontból nem feltételes, így az elképzelhető legszilárdabb szubjektív alapot szolgáltatja az igaznak-tartáshoz. Az elméleti észhasználatban ugyanis a szükséglet bizonyos értelemben feltételes. Csak akkor kell feltennünk valaminek az igazságát, ha ismeretet *kívánunk* szerezni egy bizonyos kérdésben. Például ha meg szeretném magyarázni a világban tapasztalható rendet és célszerűséget, akkor fel kell tennem Isten létét. Ez a hipotézis az elméleti ész szükséglete. A gyakorlati észhasználat esetében azonban arról van szó, hogy akaratunkat a morális törvény értelmében meg *kell* határozni valaminek a megtételére, és ha ennek feltétele Isten léte, akkor az ész szükséglete, hogy ezt a posztulátumot el is fogadjuk.⁹³ Objektíve és elméletileg nem lehetünk bizonyosak benne, hogy van Isten, de mivel az észnek szüksége van ennek feltételezésére ahhoz, hogy összhangban legyen önmagával, hogy maximálisan az érdekei szerint járhasson el, ezért igaznak fogja tartani ezt a posztulátumot: hinni fog benne. Mivel ez a hit a moralitással függ össze, morális hit a neve, de mivel semmi másból nem ered, mint az ész saját szükségletének tudatából, Kant észhitnek is nevezi. Ha az ész az igazság végső próbaköve, a hit pedig egyfajta igaznak-tartás, akkor „minden hitnek [...] ésszerűnek kell lennie”, még az olyan hitnek is, amelynek forrása

⁹¹ IMMANUEL KANT: *Tájékozódni a gondolatok között: mit is jelent ez?*, i.m., 33.

⁹² GYÉK 143. Vö. KANT: *Tájékozódni a gondolatok között: mit is jelent ez?*, i.m., 31.

⁹³ Vö. GYÉK 168., IMMANUEL KANT: *Tájékozódni a gondolatok között: mit is jelent ez?*, i.m., 31.

és tárgya nem mindenestül az észből magából származik. Az észhit viszont „nem épül más adatokra, mint amelyeket a *tiszta ész* tartalmaz.”⁹⁴

Azzal, hogy Kant az igaznak-tartás egyik fajtájaként határozta meg a hitet, a kognitív szférához sorolta. Az elméleti ész, amely a hit számára teret nyitott, a saját területéből engedett át egy darabot a hitnek, mégpedig azt, ahol nem volt már elégséges objektív alapja az igaznak-tartáshoz. Ez az oka annak, hogy a hitnek is az igazsággal van dolga. Mivel azonban az igazság végső próbaköve az ész, a hit is észhitként éri el lehetőségei maximumát. E legmagasabb rendű formájában a hit nem elhisz valamit, ami kívülről kerül elé, például egy isteni kinyilatkoztatást, hanem mindenestül az észből táplálkozik. Nem általában véve az ész korlátozódott ugyanis a hit kedvért, hanem csak a tudás. De nemcsak arról van szó, hogy a tudás mintegy önként teret nyit, az ész pedig adatokat ad a hit számára, hanem arról is, hogy a hit területét a tudás *lehetőségeinek határai*, tárgyát az ész *szükségei* jelölik ki. A hit így nem esetleges, szubjektív toldalék a tudáshoz és az észhez képest, amely akár el is maradhatna, hanem éppen a tudás és az ész önmagukban való elégtelensége miatt van rá szükség. *A hit tulajdonképpen az ész kedvéért van.* Azért, mert „az ész ki akar elégülni,”⁹⁵ elméleti eszként tökéletes rendbe, totalitásokba kívánja rendezni az ismereteket, gyakorlati eszként maradéktalanul meg akarja határozni az akaratot. Mivel ezen érdekei érvényesítéséhez szüksége van arra, hogy igaznak tartson bizonyos tételeket, „az ész *szükségletének joga*”⁹⁶ alapján igaznak fogadja el, hiszi őket. Kant még a felvilágosodás korának hitetlenséget sem úgy határozza meg, mint valami hitelre méltónak, például a Szentírásnak az elutasítását, hanem mint az ész egy önellentmondásos, ésszerűtlen, a történelmi helyzet kiváltotta, átmeneti törekevést. „Az ész *önnön szükségletétől* való függetlenségének (az észhitről való lemondásnak) a maximája [...] *hitetlenségnek* nevezetik.”⁹⁷

A hit és az ész konfliktusának kanti feloldása tehát azon az áron valósul meg, hogy a (gyakorlati) ész kiterjeszti fennhatóságát a hit és vele a vallás fölé, és a hit jelentős részben az ész belügyévé lesz,

⁹⁴ IMMANUEL KANT: *Tájékozódni a gondolatok között: mit is jelent ez?*, i.m., 33.

⁹⁵ IMMANUEL KANT: *Tájékozódni a gondolatok között: mit is jelent ez?*, i.m., 29.

⁹⁶ Uo.

⁹⁷ IMMANUEL KANT: *Tájékozódni a gondolatok között: mit is jelent ez?*, i.m., 38.

nemkülönben a vallás,⁹⁸ amelynek központi fogalmait az ész szükségletének joga legitimálja, és ezért jórészt elhelyezhetővé válik „a puszta ész határain belül”. Kétségtelenül leértékeli a hitet és behatárolja a lehetőségeit az, hogy csak az ész kedvéért, az ész „kielégüléseért” van, ahol pedig az ész maga is boldogul (a természet megismerése terén), onnan ki van zárva. Hiába kerül ugyanis a hit szoros viszonyba az észszel, a megismerésnek a teoretikus észhez való rendelése és a kétféle észhasználat ezzel párhuzamos elkülönülése lehetetlenné teszi, hogy a gyakorlati észben megalapozott hit kapcsolatban maradjon a tudással. A felvilágosodott ember, aki mer (kizárólag) a maga értelmére támaszkodni, inkább ismeri el, hogy feltehetőek olyan kérdések, amelyekkel kapcsolatban semmit sem tudhat, mint hogy a hit által felkínált szubjektív bizonyosságot ismeretnek tekintse. Ugyanakkor a Kant érdeklődésének középpontjában álló morális hit funkciója nem más, mint hogy támogassa az ész fontosabbik érdeke, a gyakorlati érdek terén, és abban működjön közre, hogy az ész meghatározhassa az akaratot, vagyis önmagát. Ezért a hit konstitutív az ész számára, amely nem tudna a maga teljességében megvalósulni, ha nem jutna el a hitig. Ez viszont még annál is jobban felértékeli a hitet, mint hogy a spekulatív ész és a tudás teret nyitott számára.

5. A vallási és az egyházi hit

Köztudott, hogy a tudásra és a kötelességre vonatkozó híres kérdések mellett Kant egy harmadikat is feltett: „Mit szabad remélnem?” Úgy vélte, a választ a vallás adja meg.⁹⁹ Ha ez igaz, akkor már az előző megfontolásokkal is a vallás területén jártunk. Legfőbb reményünk ugyanis a világban lehetséges legfőbb jó, illetve a boldogság megvalósulása. Kant már akkor félreérthetlenné tette ezt, amikor először fogalmazta meg e három kérdést *A tiszta ész kritikájában*.¹⁰⁰ A legfőbb jó posztulátuma éppúgy a hit tárgya, mint Isten, aki a boldogság és az erény legfőbb jó fogalmában elgondolt szükségszerű kapcsolatának a garanciája. Ha méltóvá válok a boldogságra, vagyis megteszem a kötelességem, akkor hihetem és remélhetem (a két aktus

⁹⁸ FV 405.: A „vallás tisztán az ész ügye”.

⁹⁹ IMMANUEL KANT: *Pöhlitz-féle metafizikai előadások* (1788-89), i.m., 126.

¹⁰⁰ TÉK 628. (B 833).

Kantnál nem különül el élesen egymástól), hogy Isten boldoggá fog tenni. Mint láttuk, ezt nemcsak remélhetem, hanem, ha nem akarom magát a morális törvényt agyrémnek tartani, vagy akár csak gyengíteni magamban a hajlandóságot, hogy kövessem, akkor remélnem is *kell*. Kant azon állítása, hogy a posztulátumokban hinni nem kötelesség,¹⁰¹ csak akkor volna plauzibilis, ha sikerült volna elválasztani a morális törvény érvényességét vagy legalábbis tartós követésének lehetőségét a posztulátumok igazságától, illetve a bennük való hittől.

A legfőbb jóba, a halhatatlanságba és az Isten létébe vetett hitből és a hozzájuk fűződő reményből Kant fogalom-meghatározása értelmében akkor lesz vallás, ha e posztulátumok legvégső alapját, a morális törvényt, illetve a kategorikus imperatívuszt Isten által nekünk adott parancsnak tekintjük.¹⁰² Miért tekinthetjük annak? Ha a morális törvény az ész szava, akkor „nem korlátozódik pusztán az emberre, hanem az ésszel és akarattal bíró minden véges lényre vonatkozik, sőt kiterjed a végtelen lényre mint legfőbb intelligenciára is.”¹⁰³ Ezzel azonban még csak azt láttuk be, hogy Isten is ugyanazt a törvényt adja magának, mint amelynek nekünk engedelmeskednünk kell, és amelyre az autonómia gondolatának jegyében úgy tekintünk, mint amit mi magunk írunk elő magunknak, hiszen nemcsak törvénynek engedelmeskedő alattvalói vagyunk a moralitás birodalmának, hanem törvényadói is.¹⁰⁴ A moralitás birodalmából a vallás világába való átlépés érdekében mindössze annyit kell tenni, hogy mit sem változtatva a törvény tartalmán és kötelező erején, más eredetet tulajdonítunk neki. Ha Istentől várjuk, hogy erkölcsiségünkhöz igazítsa a boldogságunkat, akkor úgy is tekinthetünk rá, mint aki nekünk vonatkozó akarata nem más, mint a legfőbb jó. Amikor pedig a legfőbb jó érdekében megteesszük azt, ami módunkban áll, akkor a kategorikus imperatívusznak való engedelmisségünket úgy is felfoghatjuk, mint amit azért teszünk, hogy így Isten ránk vonatkozó akaratával kerüljünk összhangba.¹⁰⁵ Másképp szólva: ha a boldogságra való méltóság mindenekelőtt Isten ítéletében áll fenn, hiszen az ő akaratában kapcsolódik vele össze a boldogságunk, akkor annak, amit

¹⁰¹ GYÉK 149, 170, 172.

¹⁰² GYÉK 153, IK 431, VÉH 233, 289, FV 369.

¹⁰³ GYÉK 44.

¹⁰⁴ Vö. GYÉK 101.

¹⁰⁵ GYÉK 153.

a boldogságra való méltóság érdekében tennünk kell, vagyis a törvény teljesítésének, Isten tetszésének megfelelőnek kell lennie, ezért akár úgy is tekinthetjük, hogy ő írta elő nekünk a törvényt, hogy azt teljesítve tetszésére lehessünk.

Mivel a moralitás világából a valláséba pusztán egy perspektívaváltás vezet át, ugyanannak a dolognak és implikációinak másfajta szemlélete, érthető, hogy a morális hit vagy egyáltalán az észhit tartalmában semmiben nem különbözik a tiszta vallási hittől,¹⁰⁶ és hogy a vallás mint „észvallás”¹⁰⁷ a lehető legpozitívabb megítélés alá esik Kantnál. A *gyakorlati ész kritikája* még megpróbálja elhallgattatni a gyanút, hogy a vallás a morális törvény alapja vagy „követésének tulajdonképpeni mozgatórugój[a]” volna.¹⁰⁸ A *fakultások vitája* viszont már bevallja, hogy a vallás „oly törvényhozása az észnek, amely az ész Istenről alkotott eszméje révén akar – kötelességeink teljesítését elősegítendő – a morál számára befolyást szerezni az emberi akarat fölött.”¹⁰⁹ Ezzel a megállapítással Kant az ideáltól a legtöbb ember realitása felé mozdul el, ami összhangban van azzal, hogy A *fakultások vitájának* idézett részével közel egy időben keletkezett A *vallás a puszta ész határain belül* is különleges figyelmet szentel az ember tényleges valóságának. Ennek egyik jelével már találkozunk, amikor láttuk, hogy a legfőbb jó előmozdításának törvényen túli kötelességét úgy magyarázta, mint ami a törvénynek az emberi természet tulajdonságaira való alkalmazásából származik. Az első kiadás előszava a mű célját egyenesen abban látja, hogy bemutassa „a vallás kapcsolatát a részint jó, részint rossz adottságokkal ellátott emberi természettel.”¹¹⁰

Mikor Kant alaposabban is szemügyre veszi az embert, a kötelesség teljesítésének jelentős akadályait regisztrálja. Mindenekelőtt „az emberi természetben levő gyökeres rossz” tapasztalata látszik cáfolni, hogy valaha is elérhetjük a törvény által elének tűzött morális ideált. Mivel a rossz velünk született, és a rossz fa nem hozhat magától jó gyümölcsöt, ugyanakkor kötelességünk, hogy megjavuljunk, a bimodális elv alkalmazásával Kant arra következtet, hogy ez lehetséges is. E lehetőség végső feltétele most is Isten, akitől

¹⁰⁶ FV 369, VÉH 231.

¹⁰⁷ VÉH 255.

¹⁰⁸ GYÉK 153.

¹⁰⁹ FV 369.

¹¹⁰ VÉH 139.

nemcsak „természetfeletti együttműködést”, „kifürkészhetetlen magasabb segítséget”¹¹¹ remélhetünk, hanem aki befejezett egésznek is látja a rossztól a jó felé való, soha célba nem érő haladásunkat.¹¹² Ha számításba vesszük azt is, hogy az ember nem tiszta lappal indul, hanem eleve „*a Rossznál kezdte, s eme tartozása el nem törölhető*”,¹¹³ mert minden jóval, amit tesz, csak az aktuális kötelességét teljesíti, és így nem marad belőle semmi, amivel adósságát csökkenthetné, akkor nyilvánvaló, hogy aki a bimodális elvet továbbra is elfogadja, annak sokkal több mindent kell remélnie, mint a kritikai trilógia alapján gondolni lehetett volna.

Az isteni kegyelem e remélt megnyilvánulásai a tiszta vallási hit tárgyát képezik, mert magában az észben gyökereznek. Van azonban a hitnek egy másik fajtája is. Ennek szükségességét Kant szintén az ember egy olyan vonásával indokolja, amely lehetetlenné látszik tenni azt, ami kell, vagyis az erkölcsiséget. Még a morálisan jó érzületű embert is eltántorítja a jótól, hogy kapcsolatban áll másokkal, akikkel rossz hatást gyakorolnak egymásra. Mivel ezt csak úgy lehet kiküszöbölni, ha olyan közösségbe tömörülnek, amely a morális törvényen alapul és annak teljesítését célozza, egy ilyen etikai közösség „megvalósítását az ész az egész emberi nem feladatává és kötelességévé teszi”.¹¹⁴ Kant úgy látja, hogy ezt a kötelességünket is csak Isten segítségével vagyunk képesek teljesíteni. Nem mintha az emberek nem lennének képesek szövetkezni egymással közös és nyilvános rendszabályok betartására, de még ha a nép nem egy uralkodótól kapná, hanem maga hozná is a törvényeit, az eredmény akkor is csak külsődleges politikai-jogi közösség lenne, amely csak a cselekedetek legalitását tudná előmozdítani. Hiszen a moralitás „*belső*” dolog, következésképpen nem tartozhat külső emberi törvények alá.¹¹⁵ Igaz ugyan, hogy az erkölcsi törvény a közösség minden tagjának a saját esze által, tehát belülről parancsol, sőt ugyanazt parancsolja és így elvileg az együttélésüket is szabályozni tudná, az ember tényleges állapota mégis azt mutatja, hogy a valóságban kevésnek bizonyul ahhoz, hogy a társas életből fakadó erkölcsi rossznak elejét vegye. Ehhez

¹¹¹ VÉH 170, 171.

¹¹² VÉH 174, 192–193.

¹¹³ VÉH 198.

¹¹⁴ VÉH 221.

¹¹⁵ VÉH 227.

Kant szerint „olyan külső törvény”¹¹⁶ is szükséges, amelyet mindenki elismer. Belsőnek kell lennie tehát a törvénynek, mert a morális cselekvés kívülről nem kényszeríthető ki, ugyanakkor külsőnek is kell lennie, hogy közös és nyilvános autoritásként működhessen. Az egyetlen lehetséges megoldás – amely által a gondolatmenet tulajdonképpen újabb morális istenérvvé is válik – az, ha a moralitást célzó együttélés szabályait úgy tekintjük, mint amelyeket Isten ír elő. Kant meghatározása szerint az „isteni morális törvényadás alatt álló etikai közösség *egyház*”¹¹⁷.

Mivel a vallás eleve isteni parancsnak tekinti a morális törvényt és teljesítését Isten tiszteleteként és neki való engedelmességeként fogja fel, az iménti megfontolások egyelőre csak annyit bizonyítottak, hogy nemcsak az egyének, hanem a közösségnek is szüksége van vallásra. Persze az eddigiek alapján akár úgy is gondolhatnánk, hogy még ha a mindenkiben egybehangzóan parancsoló kategorikus imperatívusz mint személyes belső törvénykezés valóban erőtlenné is az együttéléstől fakadó morális rossz leküzdéséhez, annak, hogy a morális törvényt külsőként megjeleníthető közös isteni parancsá értelmezzük át, elégnek kell már lennie ahhoz, hogy lehetséges legyen, ami kell, vagyis a jóban való megmaradás az együttélés közepette is. Ráadásul a tiszta vallási hitnek mint észhitnek, amely semmi partikulárist nem foglal magában, azt is lehetővé kellene tennie, hogy egyetemes egyház jöjjön létre. Kant szerint azonban ez még sincsen így. Az „emberi természet különleges gyengesége a bűnös abban, hogy ama tiszta hitre soha nem lehet érdeme szerint számítani, azaz nem lehet egyedül rá egyházat alapozni”¹¹⁸. Márpedig egyházra szükség van, mert ez a kötelességben foglalt „kell”-hez tartozó „lehet” feltétele. Ezért aztán Istennek másfajta parancsokat is kell tulajdonítanunk, mint a morális törvényt, amelyet nemcsak ő parancsol, hanem a tiszta ész is előír, és amelynek felismeréséhez ezért a tiszta ész önmagában is elég. Statutarikus törvényekre is számítanunk kell tőle, amelyek a konkrét egyház esetleges körülményeihez igazodó intézményes rendet alapoznak meg. A tiszta vallási hiten kívül ennek megfelelően egy másikra is szükség van, amely ezekkel a parancsokkal áll kapcsolatban, és amelyet éppúgy nevezhetünk kinyilatkoztatási

¹¹⁶ VÉH 222.

¹¹⁷ VÉH 229.

¹¹⁸ VÉH 231–232.

hitnek (mert e parancsokat isteni kinyilatkoztatásra hivatkozva hirdetik nekünk), mint történeti hitnek (mert adatokra, a kinyilatkoztatásra vonatkozó információkra alapul) vagy egyházi hitnek (mert egy konkrét egyház istentiszteletét határozza meg). A kereszténység ennek a hitnek az egyik fajtája. Igazságának magva nem más, mint a vallási hit, ugyanakkor számos más elemet is tartalmaz. Az egyházi hit ugyanis nem a vallási hit mellett áll, hanem, mint *A vallás a pusztán ész határain belül* második kiadásának előszava szemléletesen kifejti, úgy viszonyulnak egymáshoz, mint két koncentrikus kör, ahol a kinyilatkoztatási hit képezi a tágabb szférát.¹¹⁹

A vallási és az egyházi hit nem egyenrangú, ami már abból is következik, hogy az előbbi a morális törvénnyel, az utóbbi viszont olyan statutarikus törvényekkel függ össze, amelyek „követésekor a cselekedeteknek nem moralitásuk, hanem pusztán legalitásuk esik latba”¹²⁰ – jóllehet az egyházi hitet és magát az egyházat is csupán a moralitás előtt álló társadalmi jellegű akadályok elhárítása legitimálja. Pusztán az „emberi természet különleges gyengesége” miatt van szükség kinyilatkoztatási hitre. Az a rendeltetése, hogy a vallási hit „eszköze”, „vehikuluma”, „burka” vagy „hordozója” legyen.¹²¹ Magát a kinyilatkoztatást is a vallási hitnek kell értelmeznie, és olyan értelmet kell tulajdonítania neki, amely a moralitást szolgálja, még akkor is, ha sejthető, hogy írásba foglalóinak mondanivalója valami más volt.¹²² Mindaz a doktrinális tartalom, amely a kinyilatkoztatásból kiolvasható, morálisan közömbös és ezért másodlagos, sőt, mivel javarészt az elméleti ész felségterületére esik, kétséges is. Ezért nem vétek kételkedni benne,¹²³ jóllehet talán éppen ez foglalja magában mindazt, amit Kant szerint anélkül szabad remélnünk, hogy remélnünk is kellene. A történeti hit alárendelt szerepét legjobban mégis az fejezi ki, hogy Kant némiképp utópisztikusan úgy gondolja, hogy egyszer majd „magától megszűnik, s tiszta, az egész világot egyként megvilágosító vallási hitbe megy át.”¹²⁴

¹¹⁹ IMMANUEL KANT: *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, in AA VI. 12.

¹²⁰ VÉH 228.

¹²¹ VÉH 236, 214, 248, 250, FV 369, 380.

¹²² VÉH 242, FV 407.

¹²³ VÉH 240, FV 375.

¹²⁴ VÉH 271, Vö. uo., 255.

6. Zárszó

Áttekintetve azokat az írásokat, amelyek Kant életművének gerincét alkotják, megállapíthatjuk, hogy gondolkodását végigkísérte a hit és az ész viszonyának újrendezésére irányuló törekvés. Még ha nem állította is helyre a „hiszek, hogy megértsek, megértetek, hogy higgyek” dialektikus egységét, szorosan egymáshoz rendelte őket. Az ész szükségletéből fakadó hit legfeljebb időlegesen és kiegészítésképpen tartalmaz csak olyasmit, ami nem a tiszta észből származik, és ezt is csak „az emberi természet különleges gyengesége” és a benne rejlő gyökeres rossz miatt. A hit legmagasabb rendű formája, az észhit pedig olyannyira az észhez tartozik, hogy az érdekeinek sérelme nélkül le sem mondhatna róla. Korabeli tisztelői szerint Kant ezzel végre az őt megillető helyre emelte a hitet, és filozófiájától vallási megújulást is reméltek. Reinholdnak, a korszak jelentős alakjának lelkesült nyilatkozatai sokak véleményét fejezték ki. Szerinte Kant „a tiszta ész evangéliumát”¹²⁵ hozta el, és „száz év múlva akkora tekintélye lesz, mint Jézusnak”.¹²⁶ Tudjuk, hogy ez nem egészen így történt. 1837-ben, ötven évvel megjelenése után *A tiszta ész kritikája* felkerült az *Indexre*, vagyis a katolikusok számára tiltott könyvek listájára. Az, amit Kant az észről és főleg a hitről tanított, nem felelt meg az egyház önértelmezésének. Ennek ellenére kétségtelen, hogy Kant komoly és őszinte erőfeszítéseket tett, hogy hit és a vallás filozófiai legitimációját nyújtsa. Bár a tudást mindenekelőtt a szabadság és a moralitás érdekében kellett korlátoznia, a felvilágosodás e jeles gondolkodója nem riadt vissza attól, hogy számos talán feloldhatatlan nehézséggel terhelje meg a rendszerét annak érdekében, hogy benne a hit számára is tér nyíljen.

¹²⁵ CARL LEONHARD REINHOLD: *Briefe über die Kantische Philosophie*, Erster Band, Göschen, Leipzig, 1790. 104.

¹²⁶ Idézi Schiller egy Körnerhez írt levelében (Weimar, 1787. augusztus 29.) In *Schillers Briefwechsel mit Körner. Von 1784 bis zum Tode Schillers*, Veit, Berlin, 1847, Erster Band, Zweiter Teil, 162.