

Martin Moors

Kant arról, hogy „Szeresd Istent mindennekfelett, és felebarátodat úgy, mint tenmagadat”¹

Hegel a maga kritikáját Kant gyakorlati filozófiájáról egyrészt a „kategorikus imperatívusz ürességére” (HEGEL 2001, 278)² alapozza, másrészt a posztulátumok kanti tanára, különösen Isten létezésének posztulálására (uo. 262)³.

A *gyakorlati ész kritikájának* 'analitikájában' Kant megállapítja a magasabb vágyóképeség morális elvét, tekintettel annak mind szubjektív, mind objektív meghatározására. „Üresnek” mondott terminusokban fogalmazza meg a maximák univerzalizálhatóságának jól ismert objektív törvényét és e törvény tiszteletének szubjektív törvényét. Ráadásul ugyanezen mű 'dialektikájában' Kantot zavarba hozza annak nehézsége, hogy összeegyeztesse minden morális akarás feltétlen tárgyát, amennyiben ez akarásnak formálisan az erkölcsi törvény kategorikus kényszere alá kell szubszumálódnia, a materiális feltételekkel, amelyek mellett lehetséges – emberi lények számára – teljes (beteljesített) megvalósulása a tényleges természeti világban. A tiszta akarat erkölcsisége és az ember boldogság iránti természetes vágya közötti antinómiát egy transzcendentális dedukció⁴ oldja föl, mely azon az ideán alapul, hogy „*ontológialag* kell gondoskodni arról, hogy megvalósulhasson”.⁵ Pusztán üres formalizmus egyrésztől, és pusztán a hit tárgyaként posztulált 'ontológiai gondoskodás [*provision*]' másrésztől: ezek lehetnek Hegel fő indokai, amelyek miatt elfordult *A gyakorlati ész kritikájának* álláspontjától.

Anélkül, hogy ismertetném Hegel érveinek részletét, vagy annak részleteit, hogy milyen szerepet játszott Fichte Hegel Kant-felfogásának alakulásában, írásomban két olyan kérdést kívánok tárgyalni, amelyek lényegi kapcsolatban állnak a hegeli bírálathoz felmerült két ellenvetéssel. Az első részben a kanti morális elv állítólagos formalizmusának és ürességének hegeli bírálata fogom kritizálni. Kritikám eredménye ösztönöz majd a második rész többarcú fő témájának, a szeretetnek a vizsgálatára, annak vallási és etikai dimenziójában egyaránt, valamint annak kritikai megítélésére, ahogyan Kant körvonalazza ezt a kulcstémát. Végül néhány megjegyzést teszek annak az 'on-

¹ KANT 1998, 101; Ak. V, 83; valamint KANT 1974, 309; Ak. VI, 160–161. Az *Akademie-Ausgabe* (Ak.) megfelelő kötet- és oldalszámait zárójelben vannak megadva.

² „[Az észnek] szabadságként abszolútnak kell lennie, hiszen e szabadság lényegét az alkotja, hogy csakis valamilyen vele ellentétes révén van. Ez a rendszerben elháríthatatlan és a rendszert leromboló ellentmondás valóságos következetlenséggé (*reale Inkonsequenz*) válik azáltal, hogy ez az abszolút üresség mint gyakorlati ész úgymond tartalmat ad magának, és kötelelességek formájában kiterjedést nyer.”

³ „[A kanti filozófia a legfőbb ideát] épp maga állítja föl posztulátumként, igaz, csak filozófiája végén; e posztulátumnak volna valamilyen szükségszerű szubjektivitása, de nem rendelkezne azzal az abszolút objektivitással, hogy egyedül ebből az ideából kiindulva kezdjük a filozófiát, s ezt ismerjük el annak egyedüli tartalma-ként, s ne a hitben kössünk ki vele.”

⁴ „[A] legfőbb jó lehetősége tehát nem empirikus elveken nyugszik, ezért e fogalom *dedukciója* csakis *transzcendentális* lehet.” (KANT 1998, 135; Ak. V, 113.)

⁵ SCHMITZ 1985, 231, ahol a szerző J. Robinson *Hegel's Criticism of the Postulates of Practical Reason* című munkáját idézi (ROBINSON, 1974, 245).

tológiai (mondhatni *teológiai*) gondoskodásnak’ a metafizikai szerepével kapcsolatban, amelyhez Kant kétszer is folyamodik az autonómia etikájában.

I. § A SZERETET MINT KANT ERÉNYETIKÁJÁNAK TARTALMA

A nyitórészen végighúzódo *nervus demonstrationist* leghelyesebb lesz a *szeretet* fontos fogalmának vizsgálatával szem elé tární. Kant morálfilozófiájában a szeretet fogalma feltehetően nem olyan fogalom, amely egy nem-lényegi (pusztán antropológiai) alapon nyugvó járulékos tartalmat adna a kötelesség önmagában üres észfogalmához.⁶ Ellenkezőleg, Kant a szeretetet úgyszólván *anyagilag* avagy *tárgyilag* méltatja arra, hogy az emberek számára önmagában és önmagától morális kötelesség legyen.⁷ Másfelől: amit a kötelesség a priori fogalma lényegileg jelent az embernek – az objektív jelentése, materiális tartalma –, az ebben az értelemben objektíve azonosítható, egyebek között, a „szeretet kötelességével” (*Liebespflicht*) (KANT 1991, 26. §, 568; Ak. VI, 450). Hamarosan belebocsátkozunk abba az általános problémába, hogy miként lehet Kantnál a más emberek iránti szeretetet (KANT 1991, 23. §, 566; Ak. VI, 448 ff.) *überhaupt* kötelességnek nevezni. Jelenleg elég látnunk, hogy az erkölcsi törvény ürességével és pusztá formalizmusával kapcsolatos kifogás önmagát teszi egy ilyen ellenvetés céljából *pusztán elvonttá*. A merő elvonatkoztatás mozzanatában, vagyis amikor az erkölcsiség elvének értelmét a ’tisztá eszes lényekre’ szűkítjük le, elfordítjuk tekintetünket attól, amit ez az elv a maga kötelességként való kényszerítő bemutatásában az *ember számára* objektíve maga után von.⁸

Különös, hogy a Kant morális törvényének üressége és etikájának merő formalizmusa körüli vitákban a kommentátorok általában hallgatnak *Az erkölcsök metafizikájáról*, főként pedig annak második részéről: *Az erénytan metafizikai alapelemeiről*. Abban, amit Kant itt⁹ ’metafizikai alapelemeknek (*principles*)’ nevez, azt mutatja be, amit az erkölcsi törvény – minthogy az önmagában az akarat tisztá ész általi meghatározottsá-

⁶ Járulékos, „empirikus” tartalmakat vennénk figyelembe, ha azon „állapot[o]k”-ra összpontosítanánk, melyek középette az emberek egymással kapcsolatban vannak: „különböző szubjektumok alkalmazják az erény (formális) elvét a tapasztalatban előforduló esetekre (anyagra)”. Lásd *Az erkölcsök metafizikája, Etikai elemtan* (KANT 1991). Második rész: *A mások iránti erénykötelességekről*, Második főrész: 45. § *Az emberek egymás iránti etikai kötelességeiről állapotuk tekintetében* (Ak. VI, 468 ff.).

⁷ Kant etikájának pontosan ez az aspektusa – „kötelesség (a szereteté) a kötelesség kedvéért” – indítja Schopenhauert arra, hogy kritikájában a kanti etikát „a szeretethiány [want of love] apoteózisaként” [*Apotheose der Lieblosigkeit*] értékelje. In SCHOPENHAUER 1979, 31.

⁸ Annak hangsúlyozása, hogy „az ember számára”, azért lényeges, mert a szeretet Kant-féle kötelessége bármely helyes értelmének és értelmezésének egy szükséges előfeltevésére mutat. Az erkölcsök *metafizikájának* általános kanti eszméjével összhangban (lásd KANT 1991, Bev., II. 307; Ak. VI, 214), a szeretet kötelességének bármely értelmezése figyelembe kell vegye a következő általános regulatív megjegyzést: „Miként azonban a természet metafizikájában lenniük kell arra vonatkozó elveknek is, hogy az általában vett természetre vonatkozó említett legfőbb alapítételek hogyan alkalmazhatók a tapasztalat tárgyaira, ugyanúgy ezek nem hiányozhatnak az erkölcsök metafizikájából sem; gyakran az ember csak tapasztalatiilag megismerhető különös *természetét* kell majd megvizsgálnunk ahhoz, hogy benne mutassuk meg, mi következik az általános morális elvekből – de ettől mit sem csorbul azok általános tisztasága, s *a priori* eredetük sem válik kétségesé” (uo. 309–310; Ak. VI, 216–217).

⁹ Ahogy már tizenhat évvel korábban *A tisztá ész kritikájában* (1781) tette: „A metafizika a tisztá ész *spekulatív* és *gyakorlati* használatának metafizikájára oszlik, így tehát vagy a *természet metafizikája*, vagy az *erkölcsök metafizikája*. [...] Az utóbbi azon elveket foglalja magában, melyek *a priori* meghatározzák és szükség-szerűvé teszik, hogy mit *tegyünk*, és mit *ne tegyünk*” (B 869). Még ha Kant 1797-ben a metafizika szónak a transzcendentálfilozófiáitól eltérő meghatározását tartja is szem előtt, amit az utóbbi mondatban a metafizikai elvekről (*principles*) mond, változatlan marad.

gát jelenti ki – emberi lények számára objektív a priori módon maga után von. Szemben az etikája ürességét felhánytorgató vádakkal, Kant maga kifejezetten állítja: „Az etika [...] kezünkbe adja az *anyagot* (a szabad önkény tárgyát), a tiszta ész **célját**, amely egyszersmind objektíven szükségszerű célnak, az ember számára kötelességnek mutatkozik” (KANT 1991, Bev. I, 493; Ak. VI, 380). Valóban, azzal, amit ez az etika az ember számára maga után von – így a maga tartalmában feltárt morális elvet –, nagy terjedelemben foglalkozik az a szakasz, amely „A más emberek iránti szeretet kötelességéről” szól.¹⁰ Az így tekintett etikai törvényt, azaz a tökéletesedés törvényét Kant összeveti a jól ismert bibliai paranccsal: „szeresd embertársadat, mint tenmagadat”¹¹, vagy teljesebben kifejezve: „szeresd embertársadat, mint ahogy az emberiséget kell szeretned saját személyedben” (vö. uo.).

Világos az eddigiekből, hogy Kant erénytanában a szeretet fogalma igen lényeges morális fogalomná válik. Amint maga az erkölcsi törvény, a 'szeretet kötelessége' is teljesen a prioriként adódik az ember számára. Kant ugyanis a gyakorlati szeretetet¹² metafizikai fogalomnak minősíti, ami erénymetafizikájában a priori módon tárja elénk a morális törvény valódi, objektív gyakorlati tartalmát. Azt mondhatjuk tehát, hogy egyfelől a maximák univerzalizálhatóságának elvont morális elvében a tiszta gyakorlati ész kifejezi, hogy mit jelent – általában véve – személynek lenni. Másfelől azonban, konkrét megvalósulásukban – például az emberi természetet is figyelembe véve – ezek az egyetemes maximák lényegében azonosíthatók a szeretet kötelességével (*Liebespflicht*).

2. § HOGYAN KELL A SZERETET KÖTELESSÉGÉT ISTENI PARANCSKÉNT ÉRTENI?

Hadd időzzek el most, Kant szeretetfogalmáról tett magyarázó megjegyzéseim második részében, 'Isten szeretete' (*Liebe zu Gott*) (KANT 1998, 102; Ak. V, 83). rejtélyes témájánál. Metafizikai erénytanának abban a részében, ahol – mint mondtuk – a kötelesség törvényének (*Pflichtgesetz*) objektív tartalmát kutatja, Kant sehol sem veti fel egy Isten iránti szeretet kötelességét (*Liebespflicht*). A *Liebespflicht* tanítása „mások mint pusztán emberek iránti kötelességekre” korlátozódik (KANT 1991, 23. § kk., 566; Ak. VI, 448). Mindazonáltal morális vizsgálódásaiban bevezet és jóváhagy két 'vallási' kötelességet. Egyrészt a „vallás kötelességét” (*Religionspflicht*), amelyet úgy definiál, mint: „*kötelesség*, nevezetesen „valamennyi kötelességünknek *mint (instar)* isteni parancsnak megismerése” (uo. 18. § kk., 560; Ak. VI, 443).¹³ Kant moráleméletének ezt az első 'vallási' mozzanatát mostantól a *megismerés* mozzanatának fogom nevezni. Másrészt A *gyakorlati ész kritikájában*, Kant „minden törvények lényegének” (KANT 1998, 102; Ak. V, 83) nevezi a gyakorlati szeretet (*praktische Liebe*) szabályát mint az Isten (és felebarátunk) iránti szeretet parancsát: „Istent szeretni ebben az értelem-

¹⁰ A Második rész Első fejezete: *Mások mint pusztán emberek iránti kötelességekről*, in KANT 1991, 566; Ak. VI, 448.

¹¹ Vö. „A jóakarat maximája (a gyakorlati emberszeretet) mindenkinek kötelessége a többi ember iránt [...] szeresd embertársadat, mint tenmagadat.” (KANT 1991, 27. §, 569; Ak. VI, 450.)

¹² „A szeretetet [...] a jóakarat maximájának (gyakorlati jellegűnek) kell gondolnunk, amelynek következménye a jó tett.” KANT 1991, 25. §, 567; Ak. VI, 449.

¹³ Lásd KANT 1991 nagyon fontos *Zárszavát* is, ami *A vallástan mint az Isten iránti kötelességek tana kívül esik a tiszta morálfilozófia határain* címet viseli (609) (Ak. VI, 486). Anélkül, hogy a kötelesség fogalmához kötné, Kant *A vallás a pusztán ész határain belülben* vezeti be ezt a vallásdefiniációt; IV. 1. rész: *Isten vallási szolgáltatásról általában* (KANT 1974, 300; Ak. VI, 153 ff.).

ben annyit jelent, hogy *szívesen* hajtuk végre parancsait; felebarátunk szeretete pedig annyit, hogy *szívesen* teljesítjük minden kötelességünket vele szemben” (uo.). Míg a vallás kötelessége egyfelől minden kötelességnek, valamely okból (lásd alább az A. 1. szakaszt), Isten ideájával való összekötését – s ezzel az erény törvényeinek isteni parancsokká való szemantikai átalakítását („...ként értve”) – parancsolja, a „szívesen” kényszerítő elve másfelől a szeretet hajlamával ruházza föl ezen (immár vallási) parancsok gyakorlását. Minden kötelességünk isteni parancsként való felismerése, egyesítve szívesen történő gyakorlásukkal – ez alkotja Kantnál Isten (gyakorlati) szeretetének princípiumát.

Ahhoz, hogy Kant kriticismusának e vallási tárgyban eleget tegyünk, és, következésképpen, hogy eljussunk annak helyes megértéséhez, mit is javasol itt a szeretet szavával kifejezve, figyelembe kell vennünk a következő kritikai megszorításokat, tekintettel a – vizsgálódásaimban szem előtt tartott – két 'vallási' *mozzanatra*: a megismerés episztemikus *mozzanatára* és a „szívesen” esztétikai *mozzanatára*. Mindkét *mozzanatot* eredendő kötelességként mutatja be Kant az 'Isten iránti szeretet' fogalmának szerkezeti felépítésében. Erősen támadja azonban a dogmatikusan naiv fel fogásukat, különösen a tárgyukat (Istent) illetően. Kant kritikája a vallásról („a pusztá ész határain belül”) kétszeresen támadja Isten képzetének szerepét a morális törekvésekben. Támadja először annak kritikai megítélésében, hogy miképp játszhat egyáltalán bármi szerepet az istenképzet az autonómia szisztematikusan megalapozott etikájában. Ugyanezen képzet kritikailag korlátozott másodsor, amikor Kant a lehetséges megerősítő szerepét vizsgálja a morális ösztönzők és belső morális hajlamok esztétikai területén.

Tiszta erkölcsfilozófiája rendszerének tudományos megformálásában Kant úgy szólván Ockham borotváját használja, különösen az Isten iránti kötelességek doktrínájaként értett vallással való szembenállásban. Annak a jellegzetes módnak, ahogy Kant az 'Isten iránti szeretet' parancsának meghatározásában használja a borotváját, aggasztó hatása van magára a szeretet fogalmára nézve. Világossá válik ez a most következő feltáró elemzés után.

A) A VALLÁS KÖTELESSÉGE MINT AZ EMBER ÖNMAGA IRÁNTI KÖTELESSÉGE

I. Valamennyi kötelességünknek mint isteni parancsnak megismerése

Először is összpontosítsunk a kötelességek kanti tanában (*Az erkölcsök metafizikájában*¹⁴) a megismerés 'vallási' mozzanatára („valamennyi kötelességünknek mint isteni parancsnak megismerése”). Első alkalommal az *Epizódjellegű fejezetben* foglalkozik a témával (KANT 1991, 543; Ak. VI, 428 ff.):¹⁵ „A morális *reflexiósfogalmak* amfibóliájáról: arról, hogy ami az ember önmaga iránti kötelessége, azt mások iránti

¹⁴ E műhöz kapcsolódóan igen termékeny módon használhatjuk a J. Fr. Vigilantius által lejegyzett *Jegyzetek[et] Kant úrnak az erkölcsök metafizikájáról tartott előadásairól* (a továbbiakban: *Etikai előadások*–Vigilantius; Ak. XXVII, 479–732).

¹⁵ Első könyv, Második főrész: *Az ember kötelessége önmaga mint pusztán morális lény iránt.*

kötelességnek tartják” (KANT 1991, 558; Ak. VI, 442 ff.). A téma szóba kerül ezenkívül *Az erkölcsök metafizikájának Zárszávéában: A vallástan mint az Isten iránti kötelességek tana kívül esik a tiszta morálfilozófia határain* (KANT 1991, 609; Ak. VI, 486 ff.). A vallási kötelesség (*Religionspflicht*) jelentésének előbbi bemutatásakor (KANT 1991, 18. §, 560–561; Ak. VI, 443–444) Kant egy felettébb kritikai 'azonban'-t iktat be. „Ez [a vallási kötelesség] [ti. a megismerésé] azonban nem Isten iránti kötelességünk tudata. Ez az eszme [Istené] ugyanis teljesen a saját eszünkből ered, mi magunk alkotjuk, akár elméleti célból, a világegész célszerűségének magyarázatául, akár azért, hogy viselkedésünk mozgatórugójaként szolgáljon, emiatt nem egy adott lényvel állunk szemben, amely iránt kötelezettségünk lenne; [...] hanem az ember kötelessége önmaga iránt, hogy ezt az ész számára kikerülhetetlenül jelentkező eszmét a bennünk lévő erkölcsi törvényre alkalmazza, aminek a leggyümölcsözőbb erkölcsi következményei lesznek. Ebben a (gyakorlati) értelemben tehát igaz: az embernek önmaga iránti kötelessége, hogy vallása legyen.” (Uo.)

Kant megismétli ezt *Az erkölcsök metafizikája* Erénytanának Zárszávéában: „elfogadva, hogy a vallástan az általános kötelességtan szerves része, most a tudomány határait kell megvonnunk, amelyhez az előbbi is tartozik; vajon az etika részének kell-e tekintenünk [...], vagy olyasminnek, ami teljesen kívül esik a tisztán filozófiai morál határain” (KANT 1991, 610; Ak. VI, 487). A szisztematikusságot és a vallásnak a kötelességtanban betöltött helyét illető ezen iskolai¹⁶ módon feltett filozófiai kérdésre adott válasz kritikizmusát világosan kifejezi a 'csak' szó (mint egy leszűkítő kötőszó) a rákövetkező passzusban: „Ha a vallásról azt mondjuk, hogy „a kötelességek mint (*instar*) isteni parancsok összessége”, akkor formailag a filozófiai morálhoz tartozik. Csak az ész viszonya fejeződik ki benne a saját maga által alkotott isteneszméhez. A vallási kötelesség ebben az esetben még nem Isten mint eszménken kívül létező lény iránti (*erga*) kötelesség, hiszen még elvonatkoztatunk ettől a létezésétől.” (KANT 1991, 610; Ak. VI, 487.)¹⁷

Borotváját használva Kant kétszer is levágja az „Isten iránti (*erga*) kötelességek”-et az „Istenre tekintettel való (*instar*) kötelességek”-ről. Ami a „vallási kötelesség” (mint a szeretet kötelessége) felfogásában mint szükségtelen kritikailag kikapcsolódik, az az „Isten mint eszménken kívül létező lény” (uo.) képze, aki iránt (*erga*) kötelezettségünk volna, hogy „bizonyos szolgálatokat teljesítsünk”.¹⁸ Mindamellet, ami Isten létezésének és a vallás materiális aspektusának (vö. KANT 1991, Zárszó, 610; Ak. VI, 487¹⁹) e kritikai eltávolítása után megmarad, az elég ahhoz, ami gyakorlatilag szükségesnek látszik, „hogy erősítsük törvényhozó eszünk morális mozgatórugóját” (uo.). A gyakorlati szükségszerűség, amellyel a kritikai Kant a vallás kötelességét formálisan erkölcsi kötelességként azonosítja, olyan szükségszerűség, aminek „alapja csak szubjektív-logikai” (uo.). Kant magyarázata a szükségszerűség

¹⁶ Kant *in sensu scholastico* filozófiafogalmára utalok itt (gyakorlati tekintetben), melyet megkülönböztet az *in sensu cosmicotól*, ugyanis egy ismeretrendszer fogalma, melyet csupán mint tudományt kutatunk, nem lévén más célunk eközben, mint ama tudás szisztematikus egysége” (KANT 1995, 627; B 866). Lásd a *Logikai előadásokat* is (Ak. IX, 23–24).

¹⁷ A félkövér kiemelések tőlem valók. [A zárójelbe tett latin szavak kimaradtak a magyar fordításból – ford.]

¹⁸ Uo.; lásd még Kantot az udvari szolgálatokról (*Hofdienste*) a *Vallásban* (KANT 1974, IV. rész, 297; Ak. VI, 151 ff.): *Szolgalat és hamis szolgalat a jó principium uralma alatt, avagy vallás és papság* (uo. 300; Ak. VI, 154, lábjegyzet – ford.).

¹⁹ „Ami viszont a vallás anyagát, vagyis az Isten iránti (*erga*) kötelességek összességét, a neki teljesítendő szolgálatot (*ad praestandum*) illeti [...] nem kizárólag az általános-törvényhozó észből erednek.”

e sajátosság módjáról felfedi, miként állítja Isten fiktív²⁰ (jóllehet racionális) eszméjét annak szolgálatába, hogy további kényszerítő erővel ruhazza fel a morális köteleseégeket. A magyarázat a következő érven nyugszik: „Ugyanis kötelezettséget (morális kényszerítést) feltehetően csak úgy tudunk szemléletessé tenni a magunk számára, hogy elgondolunk hozzá valaki *mást* és annak akaratát, nevezetesen Istent (akinek az általános törvényhozó akarat csak a szószólója)” (KANT 1991, Zárszó, 610; Ak. VI, 487). Annak alapja, hogy minden köteleességünket egy a priori adott isteni akaratra vonatkoztatva kell gondolnunk – ennél fogva vallási köteleességünk alapja – objektíve egy kategorikus imperatívusz kényszerítésének feltétlen jellegében van. Szubjektív szempontból azonban ezt az alapot képzelőerőnkben kell keresni (abban a képességben, melynek révén a dolgokat „szemléletessé tesszük a magunk számára”). Ráadásul a képzelőerőnek egy isteni Obligátorra vonatkozó képzelet szubjektíve csak azért szükséges, „hogyan erősítsük törvényhozó eszünk morális mozgatórugóját”. Minthogy Kant az utóbbinak csak a (morális törvény iránti) *tisztelet*²¹ érzését minősíti, köteleességünké teszi e morális érzést a vallás által gyakorlati szempontból erősíteni. Szerinte egy isteni Obligátor pusztán képzeletbeli megjelenítése ténylegesen megerősíti – *in subsidium* – a tisztelet morális törvénynek kijáró érzését, még ha maga az érzés kizárólag a törvényből származik is. Hogy legyen vallásunk (a megismerés mozzanata értelmében), az maga is (vallási) köteleesség, ami az erkölcsi mozgatórugó erejét növeli (*Zuwachs*²²), és *vice versa*: egy isteni Obligátor eszméjének színrelépése által az erkölcsi törvény még inkább a tisztelet méltó tárgyává válik a maga szentségében. Amit Kant a vallás (köteleessége) [a megismerés tekintetében] mint az ember önmaga iránti köteleessége „**gyakorlati értelmének**” nevez, az azt követeli az embertől, hogy – amint már mondtuk – az „[Isten]eszmét a bennünk lévő erkölcsi törvényre alkalmazza, aminek a leggyümölcsözőbb erkölcsi következményei lesznek” (KANT 1991, 18. §, 561; Ak. VI, 444).

Ez a rövid vizsgálat a szubjektív szükségszerűség eszméjéről, melyre Kant a 'vallás köteleességét' alapozza, a következő, a megismerés – szeretethez kapcsolódó – vallási mozzanatának jobb megértését lehetővé tevő elemeket fedte fel. Először is megjelenik Isten pusztán *eszméje*; azután ez az eszme csakis a bennünk lévő erkölcsi törvény használati módjában értelmes; végül, egyedül a tisztelet morális mozgatórugója megerősítése érdekében funkcionál.

²⁰ Ulrich Barth könyvében (BARTH, 2005, 303–305) a kanti 'mint' ismeretelméleti jelentését vizsgálja a 'mint isteni parancsok' formulában szembeállítva Vaihinger elméletével a vallási fikcióról (VAIHINGER 1922). Kutatásának eredményeképpen a szerző (helyesen) megállapítja, hogy Kant vallási 'mint'-je nem egy heurisztikus funkciót foglal magában, ami egy nem-objektív valóságnak gondolt episztemikus tartományon belül működne. Ellenkezőleg, a kanti 'mint' egy ismételt gyakorlati értelemben objektívnek mondott valóságfogalom alapszik. A 'mint' operátor révén végbemenő szemantikai transzformáció helyesen érthető a '...ként látva' (wittgensteini) értelemben. U. Barth szerint: „Wenn der Begriff des Fiktionalen überhaupt auf Kants Religionstheorie Anwendung finden soll, wird man am ehesten an die dort begegnenden intentionalen Begriffe wie 'Ansehen als', 'Vorstellen als', 'Denken als' und die durch sie eingeführten theologischen Quasiprädikationen zu denken haben” (BARTH, 2005, 305). A témában H. Scholz írt monográfiát: SCHOLZ 1921.

²¹ Lásd KANT 1991, 28, 69–70; Ak. IV, 400, 435–436; KANT 1998, Első könyv, Harmadik fej.: *A tiszta gyakorlati ész mozgatórugóiról*, 89. kk. (71 ff.).

²² Már az *Alapvetésben* (KANT 1991, 73; Ak. IV, 439) elismeri Kant: „Még ha mind a természet, mind a célok birodalmát egy vezető által egyesítettnek gondolnánk is el, s ezáltal az utóbbi nem maradna pusztán eszme, hanem igazi valóságot nyerne, jóllehet *egy erős mozgatórugó hatása növekedne*, sohasem azonban a belső érték”. (az én kiemelésem) [A magyar fordítást módosítottam – ford.]

2. Isten, egy fikció a tisztelet morális érzésének erősítésére

Mindezek alapján jogosan következtethetünk arra, hogy a megismerés vallási mozzanata, amely a morális ember (*instar*-)viszonyát állapítja meg Istenhez (mint Obligátorhoz), önmagában aligha nevezhető a *szeretet* mozzanatának. Az ész ragaszkodása egy pusztán maga alkotta isteneszméhez, ami – szubjektív logikai alapokon – a kategorikus imperatívusz megkövetelte feltétlen erőhöz szükségeltetik, semmiképpen sem egyezik meg az Isten iránti *szeretet*²³ jelentésével. Ráadásul amint a *tisztelet* érzése kerül kizárólagosan előtérbe, a ragaszkodást nem a vonzás uralja, hanem a taszítás, hogy „a (földi) eszes lények [...] távol *tartsák magukat* egymástól” (vö. KANT 1991, 24. §, 567; Ak. VI, 449). Mi több, az adott vallási helyzetben (kötelességek *instar* [mint] Isten-nel szembeniek), a tisztelet érzése a köteles tisztelet [*guilt-inspired awe*] (*schuldige Ehrfurcht*) (vö. KANT 1974, 300–301; Ak. VI, 154 n). formáját ölti, melyről Kant kijelenti: „Aki ilyen [külön Istennel szembeni] kötelességgé akarja tenni az iránta való köteles tiszteletet, az nem gondol arra, hogy e tisztelet nem külön vallási cselekvés, hanem maga a minden kötelességszerű cselekvésünkénél jelenlévő vallásos érzület általában” (uo.). Minden kötelességünknek isteni parancsként való elismerése (a vallás kötelessége) – Istennek mint Obligátornak vagy szent törvényadónak a megismerésére alapozva – önmagában egyáltalán nem alkalmas arra, hogy a szeretet kötelességének nevezzük. Minthogy a megismerés szükségszerűsége önmagában nem a szeretet indítékából következő szükségszerűségből ered, a vallás kötelessége ezért elvi távol-ságba kerül egy szeretetetikától.

Azzal együtt, hogy a megismerés – leginkább a köteles tiszteletre építő – mozzanata nem tartalmaz önmagában elégséges alapot a *szeretethez* Isten vonatkozásában, mindazonáltal egy szükséges előfeltételét képviseli. Egy szükségképpen fiktív²⁴ megismerésben először minden erkölcsi kötelességünket Istennel hozzuk kapcsolatba, úgy *tekintve* azokat, *mintha* egy isteni Obligátortól függenének, azért, hogy – másodsor – ezt a kapcsolatot a szeretet hajlamával erősítsük meg. Ebben a szerkezeti keretben vizsgáljuk most meg, miképp gondoskodik Kant e második, kiegészítő alapról az Isten iránti gyakorlati szeretetparancs fogalmának megállapításához.

²³ Szemben KANT 1991 18. §-ával és Zárszavával, ahol Kant a megismerés episztemikus mozzanatát a (vallási) kötelesség formájában a szeretet fogalmára való bármiféle hivatkozás nélkül mutatja be, utal ez utóbbi fogalomra a *Vallás* első kiadásához írt Előszóban, ahol „a morál elkerülhetetlenül valláshoz vezet” állítást bizonyítja (KANT 1974, 137; Ak. VI, 6). Míg az előbb említett könyvben a – kötelességként megjelenített – vallás a kategorikus imperatívusz kényszerítésének feltétlen jellegén alapul (hogy e kényszerítésnek a morális ösztönöz szintjén további megerősítésül szolgáljon), Kant a másik műben a moralitás vallási mozzanatát arra alapozza, hogy az ember törődik morális törekvéseinek eredményével (céljával): „Még ha a pusztá ész adja is a célt, az ember keres benne valamit, amit *szerethet*” (KANT 1991, 138–139; Ak. VI, 7 n).

²⁴ Lásd fentebb a 34. lábjegyzetet.

B) A 'SZERESD ISTENT' PARANCS ÉS A 'SZÍVESEN' [GLADLY] DISZPOZÍCIÓ

I. A 'szívesen' és a szentség

Mint már utaltunk rá, Kant az Isten iránti gyakorlati szeretet helyét abban az esztétikai²⁵ mozzanatban jelöli ki, hogy morális kötelességeinket *szívesen* (*gerne*) teljesítjük: „szívesen hajtjuk végre parancsait” (KANT 1998, 102; Ak. V, 83). Az Isten iránti szeretetként meghatározott 'szívesen' fogalmának esztétikája Kant moráleméletében teljesen egybevág az egyedüli morális mozgatórugó (*elater animi*), az erkölcsi törvény iránti tisztelet esztétikájával, amint azt a gyakorlati ész Analitikájának Harmadik fejezetében kidolgozta (lásd KANT 1998, 89; Ak. V, 71 ff.). Ebben a műben Kant nem úgy állítja előtérbe a tisztelet érzését, mint a moralitás egy *lehetséges* ösztönzőjét. Inkább maga a moralitás mutatkozik meg szubjektív tekintetben mozgatórugóként a tisztelet érzésében (vö. KANT 1998, 94; Ak. V, 76.)²⁶ Ezért a 'szívesen' fogalma teljességgel megegyezik a moralitás fogalmával, és a valódi kötelesség imperatívuszának súlyát viseli.

A hátralévő főkérdés az, hogy miként fogható fel a 'szívesen' kötelessége az Isten iránti szeretet kötelességeként. Ebben a tekintetben Kant ismét rejtélyes helyzetet teremt, mivel a 'szívesen' fogalma lényegében az esztétikai oldala annak, amit úgy nevez: „önmagunk iránti kötelességünk morális tökéletességünk növelésében” (Lásd KANT 1991, 21–22. §, 564–565; Ak. VI, 446–447). Eszerint a „pusztán emberi” (nem vallási) értelem szerint a 'szívesen' diszpozíciója egyenlő a belső morális tökéletességre való kötelező törekvéssel. Az utóbbi, szubjektíve, a kötelesség iránti belső hajlam tisztaságára (*puritas moralis*) való törekvésben áll (uo.). Parancs formájában kifejezve a 'szívesen' azt jelenti: „Legyetek szentek” (KANT 1991, 21. §, 564; Ak. VI, 446; lásd még KANT 1974, 309; Ak. VI, 161). A Vigilantius-féle *Etikai előadások* 143. §-ában Kant ismételten azonosítja a „morál legmagasabb fokát” azzal a paranccsal, hogy „elsajátítsuk a törvény iránti szeretetet és tiszteletet, s hasonlóképpen annak *tanítója-kinyilvánítója* [*professor; Inhaber*] iránti átplántált morális szeretetet és tiszteletet” (Ak. XXVII, 720). Hangsúlyozva az Isten iránti gyakorlati szeretet esztétikai meghatározottságát, Kant kijelenti: „az úgynevezett feltétlen *Szeresd Istent* nem mond nekünk többet, mint hogy a törvény megtartását ne pusztán az engedelmisségre alapozzuk, ami a törvény kényszerítését és követelését mutatja, hanem a törvény előírásaival való összhang hajlamára” (Ak. XXVII, 721). A hajlam és a belső diszpozíció esztétikai szintjén a szentségként értett 'szívesen'-re való szakadatlan törekvés adja az Isten-szeretet morálisan parancsoló meghatározását.²⁷ Ezért mondja Kant: „Az Isten felé irányuló szeretet az egész belső vallás alapja” (*Etikai előadások-Vigilantius*, 143. §, Ak. XXVII, 720). *Vallás*tanulmányában a szentség ideálját egy vallásosabb szemant-

²⁵ Az *esztétika* szó gyakorlati jelentése megfelel az elméletinek annyiban, hogy mindkét esetben a szubjektum érzékeire és érzékiségére vonatkozik (vö. KANT 1998, Bev., 23; Ak. V, 16).

²⁶ „A törvény iránti tisztelet ekképp nem az erkölcsiségre irányuló mozgatórugó, hanem ő az erkölcsiség maga, mely most szubjektíve mint mozgatórugó érvényesül, amennyiben a tiszta gyakorlati ész, a vele ellentétben álló önszeretet minden igényét elutasítja, az immár kizárólagos befolyással bíró törvénynek tekintélyt teremt.”

²⁷ Vö. KANT 1998, 102; Ak. V, 83), ahol Isten szeretetének parancsa így jelenik meg: „Ama minden törvények törvénye tehát, akárcsak az evangélium valamennyi előírása, teljes tökéletességében mutatja az erkölcsi érületet, amely a szentség ilyen ideáljaként teremtmények számára soha nem érhető el, de amelyhez mint ösképhez közelítenünk kell, arra törekedvén, hogy egy szakadatlan, ám soha véget nem érő progresszusban hasonlóvá váljunk hozzá.”

tikában kontextualizálja Kant, hivatkozva a gonosztól való megtérésre, a természetfölötti együttműködésre, a kegyelem tanára, a morális vallásra (KANT 1974, 176–187; Ak. VI, 44–53) és végül krisztológiájára („az erkölcsi érzület példakép[e] és annak teljes tisztaság[a]”) (uo. 192–194; Ak. VI, 60–62).

2. Belső vallás mint észbeli önszeretet

A „belső vallás” kanti morális fogalmára vonatkozó szövegszerű bizonyítékok fényében kritikusan megkérdésezhetjük, mi köze valójában egy ilyen állítólagos vallásnak az Isten iránti szeretethez. Ha Kant számára 'Istent szeretni' definíció szerint azt jelenti, amit a 'szívesen' erkölcsi parancsa kifejez, akkor nem kell-e arra következtetnünk, hogy ez a szeretet mint törekvés eltér egy *teo*-centrikus kötődéstől? Nincs-e eltérítve e törekvés topologikusan az ember belső morális hajlamai felé, ahol a szentséget kell megcéloznia? Nem torzul-e el szerkezetében Isten szeretetének fogalma, amint átalakul azzá a szeretetté, amit az embernek (parancsoló érdekként) önnön megtisztított szíve iránt kell táplálnia? Kant meghatározásában Isten szeretete megegyezik azzal, amit a *Vallás*-ban és néhány *Reflexió*-ban (7199. és 7249. reflexió, Ak. XIX, 272–273, 294) így nevez: észbeli önszeretet (*Vernunftliebe seiner selbst*) vagy morális önszeretet (*moralische Selbstliebe*). A következő fogalmi elemzés megvilágítja, mit ért ezen pontosan: „Mint ahogy a *szeretet* általában, az *önszeretet* is felosztható a *jóakarát* [*Wohllollens*] és az *önelégedtség* [*Wohlgefallens*] (*benevolentiae et complacentiae*) önszeretetére, s magától értetődően mindkettőnek ésszerűnek kell lennie” (KANT 1974, 177, 2. lj.; Ak. VI, 45). Kant az első, tudniillik *empirikusan meghatározott* ésszerű önszeretetet kizárja a morális perspektívából²⁸, s az *önmagunkkal való meelégedettség* ésszerű szeretete mellett dönt. Ezután, még egyszer kizárva az empirikus feltételeket, Kant – erre a *complacentiara* tekintettel – a következő meghatározáshoz jut: „egyedül a *feltétlen* (a cselekvés következményeiből származó nyereségtől vagy veszteségtől független) *tetszés* önszeretetének maximája lehet elégedettségünk belső princípiuma, ez pedig csak azzal a feltétellel lehetséges számunkra, hogy maximáinkat alárendeljük a morális törvénynek. [...] Ezt önmaga *észbeli szeretetének* nevezhetnők [*Vernunftliebe seiner selbst*] [...]” (KANT 1974, 178–179, lj.; Ak. VI, 46.) Ez a fogalmi elemzés a legvilágosabban mutatja, hogy Isten szeretetének kanti fogalma valójában semmi más, mint az *amor complacentiae ego*-centrikus, észbelien szublimált változata (egy morálisan szublimált *Liebe des Wohlgefallens an sich selbst*).²⁹

Visszatekintve Kant Istenszeretet fogalmának konstrukciójára, melyet egy parancsolóan kényszerítő 'szívesen' erkölcsi ideáljára alapoz, jól látható, hogy egy kettős transzformációt visz végbe:

- a 'törvény szentsége' átalakul a 'szentség törvényévé' („legyetek szentek”),
- a 'törvény szeretete' ('szívesen') átalakul a 'szeretet törvényévé'.

²⁸ Nem így tesz Kant *A gyakorlati ész kritikájában* (KANT 1998, 91; Ak. V, 73), ahol a *Wohlgefallen an sich selbst* (*arrogantia*) (önhietség) (*Eigendünkel*) záratik ki, és nem a *Wohllollen gegen sich selbst* (*philautia*) (önszeretet) (*Eigenliebe*), amit az erkölcsi törvény alá rendelve jut el az ésszerű önszeretet fogalmához (*vernünftige Selbstliebe*). Lásd még alább a 3. §. A) szakaszban a 'mint tenmagadat' értelmezését.

²⁹ Érdekes lehet összehasonlítani az ésszerű önszeretet mint az önmagunkkal való meelégedettség (*complacentia*) fogalmát az önmagunkkal való elégedettség (*Selbstzufriedenheit*) második Kritikabeli ideáljával: „kifejezés, amely nem élvezetre utal, mint a boldogság szó, s mégis létezésünk feletti tetszést jelöl, azon boldogság analogonját, amelynek szükségszerűen kísérnie kell az erény tudatát” (KANT 1998, 140; Ak. V, 117).

Az első átalakítás elvezet Kantnál a 'szentség törvényének' áthelyezéséhez a szent törvényadó iránti szeretet törvényére, a második átalakítás hasonló áthelyezéshez vezet: a 'szeretet törvénye' felemelkedik „annak *tanítója-kinyilvánítója [professor; Inhaber]* iránti”³⁰ szeretet törvényévé.

Mindkét áthelyezésben valójában egy ugrásról van szó, amely egy parancsoló, ego-centrikus észbeli/erkölcsi önszeretettől egy fiktív, *teo*-centrikusnak titulált szeretethez vezet. Ez az ugrás végső soron nem tűnik többnek, mint hogy a képzelőerő a kötelező morális önszeretet mérhetetlen mélységét kivetíti egy – e kötelezettség eredetére utaló – meghatározatlan mítosz-szerű vallási fikcióra.

Annak megállapításával zárjuk vizsgálódásainknak ezt a részét, hogy azt a módot, ahogyan Kant a morális kötelezettség és a 'szívesen' eszményi esztétikai céljának fogalmait megalkotja, mindkettőt egy isteni Obligátor eszméjére vonatkoztatva, lehetetlen megfelelő alpnak megtenni bármely szeretetfogalom bevezetéséhez. Másképp fogalmazva: lehetetlen, hogy a maga szentségében vett erkölcsi törvény iránti, valamint – egy fiktív kiterjesztés révén – a szent törvényadó iránti kötelező tisztelet önmagát átváltoztassa annak a hajlammal az érzelmi felhívásává, amit szeretetnek hívunk.

C) AZ ISTENSZERETET KÖTELESSÉGÉNEK TEOLÓGIAI PRINCÍPIUMA: ISTEN IRÁNTUNK VALÓ SZERETETE

I. Az Isten jóságából levezetett szeretet

Meglepő módon *Az erkölcsök metafizikájának* megjelenése idején Kant egyidejűleg egészen más alapon is bevezeti etikájába a szeretet fogalmát/kötelességét (Istenét, és következésképpen, a felebarátét). A Vigilantius-féle *Etikai előadások* 143. §-a alapos tanúbizonyságát adja annak, hogy (a mostanáig *genitivus objectivus*ként értett) „Isten szeretete” kötelességének megalapozási kísérleteiben Kant átvált Isten irántunk való szeretetének (*genitivus subjectivus*) teológiai bázisára.³¹ Ezt az új alapot úgy állítja előtérbe, hogy először feltárja a 'teremtés célja' és a gondviselés teológiai fogalmait, azután felfedi ezek morális előfeltevését. Végül e morális előfeltevésből 'levezeti' a szeretet kötelességének imperatív jelentését. A következő részlet meglehetősen világos: „Ha morálisan azt kell gondoljuk magunkról, hogy szeretjük Istent, akkor szükségyszerűen fel kell tételeznünk az Ő szeretetét irántunk és akaratát jólétünk tekintetében, avagy az Ő jóindulatát. Minthogy nem várhatunk viszonzást, ha ama parancs nem maga is morális szeretetből ered. Ez azonban úgy is megmagyarázható, ha képesek vagyunk a vallást objektív tekintetben kötelességeink isteni törvényhozásaként látni, és az egész vallást erre korlátozni; amiből ismét az következik, hogy a vallás Isten szeretetében gyökerezik. Mármost minden *potestas legislatória* előfeltételezi, hogy a törvényhozó jóindulattal van alattvalói irányában, s ennél fogva jólétüket akarja; mivel csak egy ilyen szándék által van abban a helyzetben, hogy kötelezzen bennünket.” (*Etikai*

³⁰ Amint azt kifejti az *Etikai előadások*-Vigilantius, 143. §, Ak. XXVII, 720.

³¹ Szükszavúan érinti a témát Kant még *Az erkölcsök metafizikájában* (KANT 1991, 612; Ak. VI, 488) és a *Vallásban* (KANT 1974, 192–193; Ak. VI, 60–61), ahol filozófiai krisztológiájának keretei között kommentálja a mondásokat: „Mert úgy szerette Isten e világot [...]”, „Az által lett nyilvánvalóvá az Isten szeretete bennünk [...] hogy ő szeretett minket [...]” (Ján. 3, 16. és 1 Ján. 9–10).

előadások-Vigilantius, 143. §, Ak. XXVII, 720.) A kötelesség pusztá fogalma mint gyakorlati morális kategória helyett a szeretet jelentése most – ideiglenes véleményünk szerint sikeresebben – az isteni jóság (*amor benevolentiae*) teológiai-metafizikai eszméjén alapul. Az utóbbi megalapozó eszme tekintetében Kant valójában hallgatóságosan előfeltételezi saját tanítását Isten létezésének (*bonum originarium*) posztulátumáról, amit viszont mint lehetőségfeltételt a *summum bonum* eszméjéből vezetett le. E dedukció számára alapvető Isten jóakaratainak ideája: „A legfőbb jó tehát csak úgy lehetséges a világban, ha feltételezzük a természet olyan legmagasabb okát, amely a morális érzület szerint való kauzalitással bír” (KANT 1998, 149; Ak. V, 125).³² Az isteni jótékonyosság eszméjének megalapozó jellege a későbbiekben további megerősítést nyer: „a legfőbb jót, melyet a morális törvény értelmében kötelesek vagyunk törekvésünk tárgyává tenni, mi csak egy morálisan tökéletes (szent és jóságos), s egyben mindenható akarattól remélhetjük, a hozzá való eljutást tehát csak úgy, ha összhangba kerülünk ezzel az akarattal” (uo. 153–154; Ak. V, 129).³³

A szeretet kötelességének mindkét összetevője – a kötelesség és a szeretet – Isten jóakaratainak ideájából nyeri eredendő, egyszersmind létrehozó teológiai-metafizikai alapját. A kötelesség fogalma ugyanis ebben a tekintetben átalakul az isteni jóság tudatából merített kötelezettségképzetté: „kötelességeink összességének képzetétől a törvények forrásához emelkedünk, és meggyőzzük magunkat arról, hogy Ő adta nekünk azokat az Ő jóságából” (*Etikai előadások*-Vigilantius, Ak. XXVII, 721–722). Szintén ugyanebben a szellemben: „az [Ő] jóindulatú akarata mint *annak az erőnek az alapja, amely kötelez minket* követni az Ő törvényeit saját jólétünk érdekében” (uo. 720).³⁴ A szeretet fogalma is hasonló átalakuláson megy keresztül; ’viszonzott szeretetté’ válik: „Isten irántunk való szeretete (amit szokás e szavakkal is kifejezni: *Isten a szeretet*) így tehát az az isteni jóakarata és jóindulat irányunkban, ami a *potestas legislatória divina* (isteni törvényhozó hatalom) alapzatát alkotja. Mármost e szeretet viszonzása a megfelelő kötelesség az Ő minden alattvalója számára, és ez alkotja bármiféle vallási érzület legelső forrását.” (Uo. 720–721.)

Mindent összevéve, Isten jóságának posztulált *teológiai* eszméje az, ami egyedüli adekvát alapként jelenik meg arra, hogy kiváltsa belőlünk Isten szeretetének érzelmi (sürgető) felhívását.

2. Isten igazságosság által korlátozott jósága

Isten jóságának fogalma tekintetében Kant egy nagyon fontos és messzeható kritikai megjegyzést tesz. *Az erkölcsök metafizikája* Zárszavának Záró megjegyzésében kijelenti: „Az emberi nemmel (teremtésével és irányításával) kapcsolatos isteni célt

³² A szerző kiemelése.

³³ Szemben *Az erkölcsök metafizikája*, *Etikai elemtan* 38. §-ának és Zárszavának – a megismerés mozzanatát mint ’vallási kötelességet’ kidolgozó – érveivel Kant a második *Kritikában* Isten létezése és az Ő jóakarata posztulátumának bázisán alakítja ki ezt a megismerést (lásd KANT 1991, 153; Ak. V, 129). Ezért elég különös (vagy anticipáció?), hogy a könyvnek már a morális mozgatórugókról szóló fejezetében hivatkozik ’Isten parancsaira’ (uo. 101–102; Ak. V, 83) azelőtt, hogy megalkotná Isten erkölcsi eszméjének jelentését általában. Ebben az előzetes utalásban egy vallási ideára Schopenhauer, *A gyakorlati ész kritikájáról* adott bírálatában, világos bizonyosságot látja annak „dass Kant *die imperative Form* der Ethik, also den Begriff des Sollens, des Gesetzes und der Pflicht, ohne weiteres aus der theologischen Moral herübergenommen, während er Das, was diesen Begriffen dort allein Kraft und Bedeutung verleiht, doch zurücklassen musste.” (SCHOPENHAUER 1979, 31.)

³⁴ Saját kiemelésem.

csakis a *szereletből* fakadónak tudjuk elgondolni, azaz, mint az emberek *boldogságát*. **A szerelet hatásait korlátozó** köteles *tisztelet* (hódolat) tekintetében viszont Isten akaratának, azaz az isteni jognak az elve nem lehet más, mint az *igazságosság*. Ezt úgy is mondhatnánk: (emberi szempontból) Isten úgyszólván azért teremtett eszes lényeket, hogy legyen valami rajta kívül, amit szerethet, s egyszersmind ami őt szeretheti.” (KANT 1991, 612; Ak. VI, 488.)³⁵ Kant itt Isten akaratának mint igazságosságnak az elve alá rendeli Isten akaratának mint jótékonyágnak (*benignitas*) az elvét. Az igazságosság „korlátozó elvként” (uo.; Ak. VI, 489) van beállítva, amivel Isten szerelete és az emberi boldogságra vonatkozó jótékonyága mint *praemium* vagy *remuneratio gratuita* van összhangban. Ebből egy nagyon fontos következtetést kell levonnunk, nevezetesen azt, hogy az igazságosság etikája az, ami egyszerre uralkodik Kant morális vallásában (ami az erkölcsi törvény iránti szerelet vallása, mely által magamat méltóvá teszem a boldogságra), valamint úgyszintén a morálteológiájában (amely a szerelet Istenének mint a természet jóságos fenntartójának és irányítójának teológiája). Az igazságosság eszméjének ismételt megerősített súlya ezekben a vallási és teológiai kérdésekben végül is az istenfélelem, valamint az 'igazságos bíró' Istenének vallását eredményezi.

Vizsgálódásunk utolsó szakaszában ezt a következtetést korábbi elemzéseink eredményeivel összekapcsolva értelmezzük majd, és végül egy átfogóbb kritikai ítélethez jutunk Kant morálfilozófiáját és szeretetteológiáját illetően.

3. § A MÁSODIK PARANC SOLAT: MENSCHENLIEBE A MAGA EGYETEMESSÉGÉBEN

A) MÁSOK SZERETETE: ÉRZÉS ÉS JÓAKARAT

Hogyan értelmezi Kant a második parancsolatot: „szeresd felebarátodat, mint tenmagadat”? Amint a megelőző vallási részben, úgy Kant ebben a kérdésben is kettős érvelésmódot mutat fel. Felfogása a *Menschenliebe* kötelességéről *Az erkölcsök metafizikájának* Második részében (Az erénytan metafizikai alapelemei) jelentősen különbözik attól, ahogy azt az *Etikai előadásokban* (Vigilantius) megalapozza.

Hogy az emberszeretet (*Menschenliebe*) fogalmának viszonyát meghatározza a kötelességéhez, Kant az előbbi mű Bevezetésében egyrészt mint azon fogalmak egyikét tekinti, melyek „A kedély kötelességfogalmak iránti fogékonyságának előzetes esztétikai fogalmi általában” (KANT 1991, Bev. XII, 513; Ak. VI, 399), másrészt mint egy valódi kötelességként tételezendő szeretetet. Az előbbivel összhangban Kant kijelenti, hogy a felebaráti szeretet egyike a négy morális tulajdonságnak³⁶ (*Beschaffenheiten*), amelyek „a kötelességfogalom iránti fogékonyság *szubjektív feltételei*” (uo.). Ebben az esztétikai értelemben „senki sem kötelezhető arra, hogy mindezekkel bírjon” [tehát a felebarát szeretetével sem] (uo.). Ezzel szemben az *Etikai elemtanban* a „Mások iránti erénykötelességek” (KANT 1991, II. rész, 566; Ak. VI, 448 ff.). között Kant a mások

³⁵ A félkövér kiemelések tőlem valók.

³⁶ „A morális érzés, a lelkiismeret, a felebaráti szeretet, önmagunk *tisztelete* (önbecsülés)” (uo.).

íránti szeretet (filantrópia) – nem teljes – kötelességére helyezi a morális viselkedés, azaz a cselekvő jóakarat teljes imperatív súlyát.³⁷

„*Aesthetischer Vorbegriff*” és „*moralischer Pflichtbegriff*” váltogatása a szeretettel kapcsolatban: ez Kant filozófiai kísérlete arra, hogy a szeretetet mind érzésként, mind morális kötelezettségként tárgyalja. Mint érzést (*amor complacentiae*) a szeretetet nem lehet kötelességként felfogni; másfelől kötelességként felfogva (*amor benevolentiae*), a szeretetet nem lehet egy érzésre redukálni. Érzésnek, „azaz [...] más emberek tökéletessége feletti öröme” (KANT 1991, 25. §, 567; Ak. VI, 449) tekintve a szeretet előfeltételezi (*Vorbegriff*) az elme fogékonyságát a kötelességfogalmakra általában; mint kötelességfogalom a szeretet az akaratmaxima elhatározása, hogy „mások *céljait* (feltéve, hogy nem erkölcstelenek) a magaméivá [tegyem] (uo. 568; Ak. VI, 450).

Az *amor benevolentiae* közvetett (ugyanis a kötelesség törvényének meghatározása által közvetített: „Mert a jóakarat [...] kötelesség marad” [uo. Bev. XII, 516; Ak. VI, 402]), míg az *amor complacentiae* közvetlen, ami azt jelenti, hogy olyan öröm (tetszés), amelyet közvetlenül idéz elő a pusztá képzet vagy valamely emberbaráti jótettre való reflexió.

Érzésként kezelve a szeretet, vagyis a tetszés (*Wohlgefallen*) az öröm és fájdalom esztétikai birodalmába tartozik (*amor complacentiae*). Ebben az esztétikai értelemben a szeretet mint tetszés vagy nem gyakorlati (pusztá *complacentia*), vagy gyakorlati ügy, mint egy jóakaratból (*amor benevolentiae*; *Wohllullen*) eredő hatás. Igen arisztotelianusan hangzik, amint Kant ez utóbbi (gyakorlati) tekintetben kijelenti: „*tégy jót* embertársaddal, s ez a jótett emberszeretetet vált ki belőled (a hajlam jótettre való készségét általában)” (uo.).

B) „MINT ÖNMAGAMAT”

Kant azon állítása, hogy az *amor benevolentiae* önmagamra is kiterjed (vö. „szeresd felebarátodat, *mint önmagadat*”) a teljes kötelességek lényegi minősítésén alapul, tudniillik azon, hogy a maxima magában hordozza a törvény egyetemességét. Ahogy Kant írja: „a jóakarat kötelességének törvénye mint objektumot engem is belefoglal a gyakorlati ész parancsába; [...] [A] törvényhozó ész, amely az emberiség eszméjébe általában az egész nemet belefoglalja (tehát engem is), engem, mint általános törvényhozót belefoglal a kölcsönös jóakarat kötelességébe annak az elvnek az alapján, hogy egyenlő vagyok a körülöttem levőkkel.” (KANT 1991, 27. §, 569; Ak. VI, 451.)

Egészen különleges kérdéssel találkozunk itt Kant erényetikájában. Mit lehet ebben az esetben (én mint „a jóakarat törvényének objektuma”) morálisan (a gyakorlati ész által) *bonum*ként meghatározni, amire a *benevolentia* szándéka irányul? Milyen célt lehet megjelölni – materiális szempontból – az erény kötelességeként, vagyis az önmagam iránti szeretet kötelességeként, figyelembe véve az egyetemesség feltételét? Melyik ént foglalja magában célként ez a morális akarat? Az *Erény metafizikája* Bevezetésének VIII. fejezetében és a XI. fejezet ábráján Kant javaslata e tekintetben: „*Saját tökéletességem*” mint „*Saját célom*, amely egyszersmind kötelességem” (KANT 1991, Bev. XI, 512; Ak. VI, 398; uo. VIII, 506–507; Ak. VI, 391–393). Az énrre vonatkozó töké-

³⁷ Negatív formában kifejezve ugyanez: „Az egyszerű szeretetkötelességek elmulasztása hiba [*Untugend*] (*peccatum*)” (KANT 1991, 41. §, 585; Ak. VI, 464).

letesség ideáljának, avagy az önszeretet morális céljának tartalma két részből áll: az egyik *természeti* tökéletesség, a másik *moralitásunk kiművelése*.

A természeti tökéletességet úgy mutatja be Kant, mint azt a kötelességet, „hogy művelésünkkel általában érdemessé váljunk az emberi mivolttra, s a lehetséges célok megvalósításának *képességét*, amennyiben az magában az emberben található, megteremtjük és előmozdítjuk” (KANT 1991, Bev. VIII, 506; Ak. VI, 392). A cselekedetek maximáinak következő törvényét javasolja ebben a tekintetben: „kedélyed és tested erőit úgy képezd, hogy minden célra alkalmasak legyenek, amely felmerülhet előtted” (uo.). Az én mint az *amor benevolentiae* tárgya, tehát az én, ami a természeti öntökéletesítés törvényének engedelmeskedik megegyezik az énnel *quoad* a kiművelés és a boldogság szubjektuma³⁸ (megengedve³⁹, hogy boldogulásomra törekedjem). Másrészt *moralitásunk kiművelése* – „Az emberben a morális tökéletesség legmagasabb foka, ha teljesíti kötelességét, mégpedig *kötelességből* (hogy a törvény a cselekedeteknek ne csak szabálya, hanem mozgatórugója is legyen)” (KANT 1991, Bev. VIII, 506–507; Ak. VI, 392). – a noumenális én (*homo noumenon*) kötelezettsége, minthogy én magam, mindenki mással együtt egy erkölcsi (intelligibilis) világ⁴⁰ tagja vagyok. Amint fentebb már kifejtettük, ez a noumenális én megegyezik az énnel *quoad* az erényesség szubjektuma, ami a morális önszeretet törvényének engedelmeskedik.⁴¹

Végül is, eleget téve az egyetemesség elvi követelményének, Kant tökéletesen megfelelteti vagy egyesíti az önszeretet kötelességét ('mint önmagadat') a 'szeresd felebarátodat' kötelességével, a következőképpen:

- a *természeti* tökéletesség vonatkozásában Kant kötelességgé teszi, hogy „mások [felebarátaim] céljait [a kiművelés és a boldogság céljait] a magamévá [tegyem]”, *mint ahogy* célként (tehát egyszersmind kötelességként) vállalnom kell saját képességeim kiművelését további [a kiművelésre és a boldogságra irányuló] célok érdekében;

- a *morális* tökéletesség vonatkozásában a kettő egységét Kant az *Alapvetés* jól ismert elvében mondja ki: „*Cselekedj úgy, hogy az emberiséget mind saját személyedben, mind mindenki másában mindenkor egyúttal célként is kezeld, sohase pusztán eszközként*”.⁴²

C) TEOLÓGIAI ELV A MÁSODIK PARANCSOLATHOZ

Áttekintve Kant érvelésének a „szeresd felebarátodat, mint tenmagadat” parancsolátára az *Erénymetafizikájában* alkalmazott átfogó struktúráját, nyilvánvaló, hogy annak mindkét összetevője (a saját tökéletességet és a mások boldogságát) kizárólagosan „a tiszta gyakorlati észben a *priori* adott elveken”⁴³ nyugszik. Ám az erkölcsök metafiziká-

³⁸ Ez a morális változata annak, amit Kant a boldogságról és a kultúráról *Az ítélőerő kritikája* 83. §-ában előad: *A természet mint teleologikus rendszer végső céljáról* (KANT 1997, 372–377; Ak. V, 429–434).

³⁹ Ez egyike azon különleges eseteknek etikájában (lásd még Kantot a szerelemről (KANT 1991, 7. §, 538–541; Ak. VI, 424–426), amikor a morálisan gyakorlati ész egy *megengedő* törvényét (*Erlaubnisgesetz*) említi: „a törvényhozó ész [...] azzal a feltétellel *engedi meg*, hogy jót akarj magadnak, ha mindenki másnak is jót akarsz” (KANT 1991, 569; Ak. VI, 451).

⁴⁰ Lásd *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése* (KANT 1991, 67, 72; Ak. IV, 433–434, 438).

⁴¹ Vö. fent, 2. §, B. 2. Ez a törvény nyilvánvalóan érvényes mint önmagában való morális törvény, tekintet nélkül arra a vallási jelentésre, amit Kant ráruház, vö. fent a 'szívesen' fogalmának vizsgálatát, 2. § B. 1.

⁴² *Alapvetés*, 62. o. (Ak. IV, 429) (a félkövér kiemelés tőlem való) [Itt a mű Tengelyi László által átdolgozott fordítását használtam: KANT 1998b, 48. – ford.]

⁴³ KANT 1991, Bev. III, 498–499. „*Milyen alapon gondolhatunk el oly célt, amely egyszersmind kötelesség?*” (Ak. VI, 385.)

járól tartott *Előadásokban (Etikai előadások-Vigilantius)*⁴⁴ kifejezetten *teológiai* alapra helyezi a második parancsolatot. Azt állítja: „[...] az Isten iránti szeretetből a második parancsolat – szeresd felebarátodat, mint tenmagadat – következtetés révén ismeretes” (uo., Ak. XXVII, 722). Az ember Isten iránti szeretetét viszont – mint fentebb kifejtettük – Isten jóságából vezeti le (‘viszonzott szeretet’) (uo.). Amit Kant a publikált *Erkölcsök metafizikájának Erénytanában* kötelességnek nevez, ti. „mások *céljait* a magaméivá tennem” („szeresd felebarátodat”), azt itt levezeti a következő teológiai premisszából: „Isten minden embert szeret, azaz saját céljává teszi az ő jólétüket; mármint amennyiben magunkévá tesszük e célját, minden embert szeretünk, s minthogy ez minden kötelességünk teljesítésében áll, kiváltképpen pedig az önmagunkkal szembeni kötelességében, önmagunkat más emberek kedvéért szeretjük, avagy másokat, mint önmagunkat” (uo.). Ha összekötjük ezt egy korábbi következtetésünkkel, amit az Isten iránti szeretettel kapcsolatban fogalmaztunk meg⁴⁵, most már kiegészíthetjük azt megállapítva, hogy Kant Isten jóságának ugyanazt a posztulált ideáját tartja itt is az egyedüli adekvát forrásnak, amelyből a mások – éppen úgy, mint önmagunk – szeretetének affektív (sürgető) felhívása fakad bennünk. Az isteni jóság kétszeresen is posztulátumként feltételezett, horizontálisan és vertikálisan is a szeretet kötelességének végső alapjául szolgál, mindkét esetben isteni parancsolatként felismerve.

4. § HARCBAN A NOUMENÁLIS SZABADSÁGGAL A GYAKORLATI SZERETETBEN: INDULATOK ÉS SZENVEDÉLYEK

Utolsóként vizsgáljuk meg Kant antropológiai munkáját, a *Pragmatikus érdekű antropológiát*⁴⁶, és azt, hogyan kezeli a szeretet fogalmát ebben a műben az indulatokról (*Affekten*) és a szenvedélyekről (*Leidenschaften*) szóló fejezetekben. Minthogy ezt az 1798-as könyvet kimondottan „pragmatikus érdekűnek” szánja, Kant kitartóan vizsgálja „a gyakorlatba vágó és megfigyelhető [külső-belső⁴⁷] emberi tulajdonságokat” (KANT 2005, 12; Ak. VII, 121). Ez megnyitja a következő perspektívát témánk szempontjából. Kant ugyanis ebben a műben kifejezetten a már kiépített gyakorlati filozófiája (s így a szeretet) vonatkozásában vizsgálja az indulatok és a szenvedélyek antropológiai jelenségeit. Ezért, mivel a morál területén Kant a gyakorlati szeretetet alapvetően úgy kezelte, mint ami „morális-gyakorlati viszony az emberekhez, [...] vagyis az általános törvényhozásra alkalmas maximák szerinti szabad cselekedetekben megvalósuló viszony” (KANT 1991, 27. §, 569; Ak. VI, 451).⁴⁸, itt az antropológiában szembeállítja az indulatokat és a szenvedélyeket a morális szabadsággal a gyakorlati szeretet kérdéseiben. A szembenállás e toposzában Königsberg flegmatikus filozófusa egyáltalán semmi lehetőségét nem látja annak, hogy az indulatoknak és a szenvedélyeknek bármi pozitív erőt adó mozzanatot tulajdonítsunk kötelességeink teljesítésében. Épp ellenkezőleg: „könnyű belátnunk, hogy a szenvedélyek inkább csorbítják a szabadságot, s ha az indulat egyfajta *kábulat*, akkor a szenvedély *betegség*, mely irtózik mindennemű patikaszerőtől, s ezért messze komiszabb, mint a kedélynek azok a múltó

⁴⁴ Lásd a 23. lábjegyzetet.

⁴⁵ Lásd fent 2. § C. 1.

⁴⁶ In KANT 2005 (a továbbiakban *Antropológia*).

⁴⁷ Az *Antropológia* Első részének címéből beillesztve: *Antropológiai didaktika. Arról, miként ismerhető meg kívül-belül az ember* (KANT 2005, 19; Ak. VII, 125).

⁴⁸ A magyar fordításba beszúrtam a hiányzó „szabad” szót – ford.

hullámzásai, melyek legalább arra az eltökélésre sarkallnak bennünket, hogy megjavuljunk, míg ez utóbbiak, a szenvedélyek, olyan varázslatot bocsátanak ránk, amely a jobbulást utálatosnak mutatja” (KANT 2005, 80. §, 215; Ak. VII, 265–266). Ugyanebben az indulatosan utálozó stílusban folytatja Kant: „Az indulat csak egy pillanatra csorbítja szabadságunkat és önuralmunkat. A szenvedély ellenben lemond róluk, s a maga örömét és kielégülését a rabszolgalelkületben [*Sklavensinn*] találja meg. De mert az ész nem hagyja torkára forrasztani a belső szabadságra szólító buzdítást, a szerencsétlen sóhajtozik láncai rabságában, még ha képtelen is szétszakítani őket: mert már csaknem összenöttek tulajdon tagjaival” (uo. 81. §, 217; Ak. VII, 267). Az alábbi idézetben Kant egy szeretetre hivatkozó példával világítja meg a szenvedélyek morális elítélését: „[A] szenvedélyek nem csupán *balszerencsés*, sok bajjal terhes kedélyállapotok, mint az indulatok, hanem kivétel nélkül *gonoszak [böse]* is, és a legderekből vágy is, még ha olyasmit céloz is netán, ami (anyaga szerint) erény, mondjuk, ha jótékonyásra [*Wohltätigkeit*] készítet, (forma szerint) amint szenvedéllyé érik, nemcsak *pragmatikusan* ártalmas, hanem *morálisan* is elvetemült” (uo. 81. §, 216–217; Ak. VII, 267). Ami a szenvedélyeket morálisan elítélendővé teszi, az a befolyásuk arra a formára, amelyben az akarat maximáinak egybe kell kapcsolódnuk a tiszta gyakorlati ésszel. Ha a maximák kialakításakor a vágyóképességben az ész törvényhozását háttérbe szorítja egy túlerőben lévő hajlam, az eredmény az erkölcsi rend megfordítása lesz a *szabad* döntés mozgatórugóinak vonatkozásában.⁴⁹ A szenvedélyekből, „a tiszta gyakorlati ész [e] rákfenéj[éből]” (KANT 2005, 81. §, 216; Ak. VII, 266) való kigyógyulás egyedül „az ész uralmá[nak]” (uo. 73. §, 195; Ak. VII, 251) helyreállításában és (az indulatok tekintetében) „a megfontolás hiány[ának]” [*Unbesonnenheit*] (uo. 75. §, 199; Ak. VII, 254)⁵⁰ felszámolásában állhat. Kant, a sztoikusokkal egyetértve, az *apátia elvét* javasolja: „[az] indulatmentességet *morális apátiának* nevezzük: hiszen az érzéki benyomásokból fakadó érzések csak attól veszítik el befolyásukat a morálra, hogy valamennyinél erősebb lesz a törvény tisztelete” (KANT 1991, Bev. XVI, 523; Ak. VI, 408; vö. KANT 2005, 75. §, 198; Ak. VII, 253 ff.). Hogy az apátia elvét hatékonyra tegyük, ahhoz egy *etikai gimnasztika* szükségeltetik, ami „csak a természeti hajlamok leküzdését jelenti. E harcot oly mértékben kell megvívni, hogy úrrá lehessünk azokon az eseteken, amikor a moralitást veszély fenyegeti, amitől tehát merészek, és visszanyert szabadságunk tudatában, derűsek lehetünk” (KANT 1991, 53. §, 608; Ak. VI, 485). A „szerencsés *flegmatikusság [das glückliche Phlegma]* (morális értelemben)” (KANT 2005, 75. §, 199; Ak. VII, 254) irányítása alatt Kant erényetikája a gyakorlati szeretetet teljesen megfosztja minden érzelmi hajtóerőtől. Egy egyszerre merész és derűs kedélyállapotban (vö. KANT 1991, 53. §, 607; Ak. VI, 484) a gyakorlati szeretet az akaratnak elmélkedésre alapozott, zavartalanul nyugodt és erényes diszpozíciójára redukálódik, mely arra irányul, hogy a kötelesség törvénye legyen e szeretet egyetlen mozgatórugója.

⁴⁹ Lásd *Vallás*, Első rész, 2. fejezet: A rosszra való hajlandóság az emberi természetben (KANT 1974, 158; Ak. VI, 30).

⁵⁰ A magyar fordítást kissé módosítottam. Az *Unbesonnenheit* kifejezés a 74. §-ban fordul elő, 197. („megfontolatlanosság”); Ak. VII, 253 – ford.

5. § ÖSSZEZÉS ÉS ÉRTÉKELÉS: A FÉLELEMBEN, BÜNTUDATBAN ÉS IGAZSÁGOSSÁGBAN ELENYESZŐ SZERETET

Konklúzió gyanánt röviden összegezve a megelőző szakaszokban tett megjegyzéseket általános értékelést fogalmazok meg a kanti szeretetfilozófiáról.

A fő keretet, amelyben Kant szeretetfilozófiája megmutatkozik a már kiépített kötelességetikája (*Az erkölcsök metafizikájának alapvetése és A gyakorlati ész kritikája*) és – ennek nyomában – erényetikája (*Az erénytan metafizikai alapelemei*)⁵¹ alkotja. A tiszta gyakorlati ész autonómiájának elvére alapozott etika kidolgozásának egy döntő pontján állítja Kant: „[m]inden [etikai] törvények [...] lényege” (KANT 1998, 102; Ak. V, 83) a szeretet, annak is elsődlegesen *vallási* minőségében. Rögtön elutasítva ezzel minden *patologikus* értelmezést (szeretet mint érzelmi hajlam), Kant a következő, *gyakorlati* értelemben határozza meg vallási jellegű szeretetfogalmát: a „szeresd Istent mindenekfelett” parancs definíció szerint azt jelenti: „hajtsd végre az Ő parancsait *szívesen*”. E legfőbb, egyúttal sokarcú kijelentésről adott korábbi elemzésünk alapján az alábbi ítéletekhez jutunk a szeretet Kant szerinti gyakorlati fogalmáról:

- A szeretet Kantnál *vallási* értelemben, azaz mint Isten parancsolataiként tekintett kötelességek végrehajtásának erénye, a mozgatórugók szintjén aláveti magát egy *etikai redukciónak*; lényege a 'szívesen' tiszta diszpozíciójában áll.
- A szeretet Kantnál *teológiai* értelemben, azaz mint (*instar*) Istennel való kapcsolat, aláveti magát egy *fikcionalizáló redukciónak*; a kapcsolat lényegében egy fiktív Obligátorhoz fűződik („akinek az általános törvényhozó ész csak a szószólója” [KANT 1991, Zárszó, 610; Ak. VI, 487]⁵²).
- A szeretet Kantnál *teonómiai* értelemben, azaz mint Isten által, az Ő jósága folytán kezdeményezett kapcsolat, aláveti magát egy *ökonomikus redukciónak*; e szeretet következményeiben „egyedül az igazságosság határain belül” van kimérve.
- A szeretet Kantnál *etikai* értelemben, azaz mint kötelesség úgy mások, mint önmagunk iránt, aláveti magát egy *egocentrikus redukciónak*; lényegében az ésszerű önszeretetre vezethető vissza.
- A szeretet Kantnál *voluntarisztikus* értelemben, azaz mint jó tetteket eredményező *amor benevolentiae*, aláveti magát egy *eudémonisztikus redukciónak*; a jólétre törekvő szeretet a megelégedettség és öröm egy belső noumenális tudata felé irányítatik (egy szublimált *amor complacentiae*).
- A szeretet Kantnál *antropológiai* értelemben, azaz mint érzelemforrás és szenvedélymozgás, aláveti magát egy *naturalisztikus redukciónak*; szolgálai és kóros ösztönzővé értékelődik le, megfosztva minden személyes jelentőségtől.

Véleményem szerint Kant hitelteleníti szeretetfogalmát – ami pedig minden morális törvény lényegét jellemzi! – amikor a moralitásnak vallásba történő szükségszerű átmenete mellett érvel; a híres mondásban kifejezve: „a morál tehát elmaradhatatlanul a valláshoz vezet” (KANT 1974, Előszó az első kiadáshoz, 139, l.; Ak. VI, 8n). Amint fentebb kifejtettük, Kant valójában az *elmaradhatatlan* átmenetnek kettős indítékát ismeri el. A szükségszerűség, ami által az átmenetnek végbe kell mennie, az egyik eset-

⁵¹ Módszertanilag figyelembe kellene vennünk e filozófia etikai és antropológiai része közötti megkülönböztetést. Minthogy azonban az utóbbi „Pragmatikus érdekű”-nek tekintendő, ezért beilleszthetjük az előbbibe.

⁵² A magyar fordítást módosítottam – ford.

ben *szubjektív*, a másik esetben *objektív* szükségszerűség. Az előbbi arra vonatkozik, hogy felfogjuk a *modalitását* annak a kényszernek, ami a feltétlenül parancsoló morális törvénynek megfelel; az utóbbi azon az objektív *tartalmon* (a teljességgel legfőbb jón) nyugszik, amelyre a tiszta gyakorlati ész autonóm törvényhozója törekszik. A *szereetet* mármint, először is modalitását tekintve, kötelességként való morális korlátozásában tökéletesen elpárolog, amint egy fiktív Obligátortól származónak kell – szükségszerűen! – tekintenünk, aki inkább mitikus félelmet [*awe*] és vétkességet sugall nekünk, semmint szeretetet. Ha pedig, másodsor, a parancsával törvényt adó ész objektív tartalmával kapcsolatban tekintjük (a legfőbb jóval kapcsolatban, melynek Isten jósága szükségszerű lehetőségfeltétele), a szeretetet az igazságossággal helyettesítjük. Amint egyszer Istenhez való szükségszerű viszonyában értelmezzük, a morális önszeretet mint az erkölcsiség magja csupán ökonomikus-morális előfeltétele lesz annak, hogy önmagunkat *méltóvá* tegyük az isteni *praemia remunerantiára*.⁵³ A méltóság fogalma révén a szeretet vallása az igazságosság vallásává válik. Ebben a tekintetben Kant még ki is bővíti az igazságosság ökonomiáját, midőn, a *praemia* mellett, vagyis amellel, hogy Isten megjutalmaz bennünket jó morális diszpozícióinkért, még a másokkal való jó cselekedeteink teremtette adósságot (*merces*) is Vele fizetteti meg.⁵⁴

6. § SZERETETMETAFIZIKA A PUSZTA ÉSZ KANTI HATÁRAIN TÚL

Egy végső kritikai megjegyzést teszek, ami áthatja a megelőző ítéleteimet, és ami az *ontológiai gondoskodás* kérdésével kapcsolatos. Kant kétszer hívja segítségül a teológiát, hogy fenntarthassa az autonómia morális rendszerét. Először: posztulálja Isten létezését és jóságát, és ezzel fenntartja minden morális törekvés objektív végcéljának lehetőségét. Másodsor: egy isteni Obligátort hív segítségül, hogy fenntartsa minden morális imperatívusz kategorikus modalitását. Így a teológiát Kant egy immanens szabadságmatafizika szolgálatába állítja. Következésképpen Isten eszméjét – akár létező ez az Isten, akár csupán fiktív – pusztán funkcionális értelemben gondolja fontosnak. Minthogy ez az idea a transzcendens gondolat noumenális tartományához tartozik, azt a szolgálatot teljesíti, hogy egy transzcendens rendelkezésről gondoskodik a moralitás kedvéért. Ily módon egy metafizikai összeütközés keletkezik, ha tekintetbe vesszük Kant gyakran ismételt állítását, hogy „adottá vált számunkra az intelligibilis világ valósága, méghozzá gyakorlati vonatkozásban *meghatározott* módon, s [hogy] ez a meghatározás, mely elméleti szempontból *transzcendens* (túlságos) volna, gyakorlati szempontból *immanens*” (KANT 1998, 126; Ak. V, 105).⁵⁵ Ez felveti a metafizikai kérdést, hogy vajon minősíthető-e autentikus transzcendenciaként egy annak immanens szolgálatába állítottnak gondolt transzcendencia, amit a tiszta ész abszolút autonómiája tételez. Lehet-e azt a transzcendens segítséget, amire egy autonóm tiszta gyakorlati ész immanens tervén belül van szükség, egy élő Isten autentikus transzcendenciájának nevezni, Aki Szavával felhív minket az Ő (mások szeretetében megnyilvánuló) szeretetére? Bármely filozófusnak, akit vakmerősége arra indít, hogy a szeretet bibli-

⁵³ Lásd Kant *Etikai előadásai*: „Cselekedetek, amelyek egyedül a jó érzületből és a tiszta erkölcsiségből erednek, *praemia remunerantiára* minősítenek.”

⁵⁴ Vö. uo.: „Úgy kell Őt tekintenünk, mint aki megfizeti az emberek adósságait. Minthogy másoknak tett szívességeink [...] adósságba viszi őket, amit semmilyen módon nem tudnak megtéríteni, Isten téríti azt meg értük. [...] Így fizetséget érdemlünk másoktól, de Isten az, aki kárpótol bennünket.”

⁵⁵ A tiszta gyakorlati ész analitikájának kritikai megvilágítása (a félkövér kiemelés tőlem való).

ai parancsát megmagyarázza, figyelembe kell vennie azt a *heteroallokúciós eredetet*, amelynek révén ez a Szó eredetileg elérte az emberiséget.⁵⁶ A filozófus őszinte megvilágosodás-keresése nem veszíti-e el e Szó eredeti toposza iránti érzékét, ha nem kész elfogadni annak heterogén karakterét és autoritását? Vajon Kant világos fogalma a tiszta ész autonómiájáról, együtt az ész immanenciájához való ragaszkodásával, nem veti-e el kritikus módon az elme fogékonyágát az élő Szó iránt, ami önmagától, saját tekintélyéből, nyilvánít ki egy „Istent, Aki szól”? Kantnál az autonómia képzete az, ami irányítja Istenfelfogásunkat; míg Schellingnél⁵⁷ (1809) Isten képzete az, ami irányítja autonómia-felfogásunkat. Adeva lévén Kant megállapításai: „Istent szeretni annyi, mint önmagunkat szeretni; önmagunkat szeretni annyi, mint Istent szeretni”, filozófiájában az *ordo amoris* abba a körkörös struktúrába van bezárva, aminek egy öngazoló autonómia örvend. Schelling szabadságfilozófiájában ellenkezőleg: az *ordo amoris* egy teremtés-teológiából tárja fel önmagát.⁵⁸

E metafizikai megjegyzések eredménye a következő (Heidegger⁵⁹ által sugallt) kérdés: Melyik a legjobb filozófia (a szeretetről)? Jogosan várjuk el a legjobb filozófiától – a *bölcsesség szeretetétől* –, hogy olyan szeretetet ébresszen, ami az embert végző soron „önmagán túl”⁶⁰ a legmélyebb bölcsességhez vezet. Nekem személy szerint nincs olyan érzésem, hogy a kanti szeretet erre az útra csábított volna.

Mindkét Moors tanulmányt Horváth Zoltán fordította

⁵⁶ *Traces bibliques dans la loi morale chez Kant* című művében (TERNAY 1986, 104–112) Henri d’Aviau de Ternay helyesen bírálja Kantot, amiért a szentség törvényének „szellemét” nem szabadította meg annak parancsoló jellegétől, és így nem ragadta meg mint a szabadság törvényét. Sajnos kritikájában vak marad a szeretet [bibliai] törvényét jellemző legfontosabb ’bibliai nyomot’, vagyis annak heteroallokúciós származását illetően.

⁵⁷ F. W. J. Schelling, *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände* (SCHELLING 1809/1997, magyarul: SCHELLING 1992).

⁵⁸ Vö. Schelling teremtésteológiájának következő részletét: „az örök szellem [...] a szeretettől vezérelve, amely szeretet ő maga, kimondja a szót, hogy az értelem [Verstand] a vágyakozással [Sehnsucht] egyetemben szabadon teremtő és mindenható akarat lesz” (SCHELLING 1992, 60).

⁵⁹ A Schelling emberi szabadságról szóló művéhez írt kommentárjának (1936) *Bevezető fejtegetéseiben* (HEIDEGGER 1993). Miután Schelling művét „a német és egyszersmind a nyugati filozófia legmélyebb műveinek egyike”-ként magasztalja (uo. 15), Heidegger azzal az állítással igazolja ítéletét, hogy „[Schelling kérdése] az emberen túlmenve arra irányul, ami lényegibb és hatalmasabb nála. Ez azonban nem más, mint a szabadság, ám nem az emberi akaratnak ráadásaként adományozott ékességeként felfogva, hanem a tulajdonképeni lét lényegeként, az egészként tekintett létező alapzatának lényegeként” (uo. 29–30). Amit Heidegger ebben az idézetben Schelling szabadságfilozófiáját illetően olyan határozottan állít, az lényegében a szeretetfilozófiájára is érvényes.

⁶⁰ Amint Schelling *Szabadságtanulmányáról* írt kommentárjának legutolsó oldalán Heidegger megállapítja: „Nem arról van itt szó, hogy Istent az ember síkjára húzzuk le, hanem épp ellenkezőleg arról, hogy az embert abban tapasztaljuk, ami önmagán túlia hajtja őt” (HEIDEGGER 1993, 341).

IRODALOM

- BARTH, Ulrich 2005. *Gott als Projekt der Vernunft*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich 2001. Hit és tudás. In G. W. F. Hegel – F. W. J. Schelling: *Hit és tudás. Tanulmányok a Kritisches Journal der Philosophie*ből. Ford.: Nyizsnyánszki Ferenc. Budapest: Osiris – Gond.
- HEIDEGGER, Martin 1993. *Schelling értekezése az emberi szabadság lényegéről (1809)*. Ford.: Boros Gábor. T-Twins.
- KANT, Immanuel 1902. *Gesammelte Schriften*. Hrsg. von der Königlich-Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Berlin. (Akademie Ausgabe, röv.: Ak.)
- KANT, Immanuel 1974. A vallás a pusztaság határain belül. In *A vallás a pusztaság határain belül és más írások*. Ford.: Vidrányi Katalin. Budapest: Gondolat.
- KANT, Immanuel 1991. Az erkölcsök metafizikája, Etikai elemtan. In *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése. A gyakorlati ész kritikája. Az erkölcsök metafizikája*. Ford.: Berényi Gábor. Budapest: Gondolat.
- KANT, Immanuel 1995. *A tiszta ész kritikája*. Ford.: Kis János. Szeged: Ictus.
- KANT, Immanuel 1997. *Az ítélőerő kritikája*. Ford.: Papp Zoltán. Szeged: Ictus.
- KANT, Immanuel 1998. *A gyakorlati ész kritikája*. Ford.: Papp Zoltán. Szeged: Ictus.
- KANT, Immanuel 1998. *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése*. Budapest: Raabe Klett.
- KANT, Immanuel 2005. *Antropológiai írások*. Összeáll., ford.: Mesterházi Miklós. Budapest: Osiris – Gond-Cura Alapítvány.
- ROBINSON, J. 1974. Hegel's Criticism of the Postulates of Practical Reason. In *Le Congrès d'Ottouais de Kant*. Ottawa.
- SCHELLING, Friedrich Wilhelm Joseph 1809/1997. *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände*. Hrsg. von Thomas Buchheim. Hamburg: Meiner.
- SCHELLING, Friedrich Wilhelm Joseph 1992. *Az emberi szabadság lényegéről*. Ford.: Jaksa Margit, Zoltai Dénes. Budapest: T-Twins.
- SCHMITZ, Kenneth L. 1985. Hegel on Kant. In *The Philosophy of Immanuel Kant*. Ed. by Richard Kennington (Studies in Philosophy and the History of Philosophy Volume 12). Washington D. C.: The Catholic University of America Press.
- SCHOLZ, Heinrich 1921. *Die Religionsphilosophie des Als-Ob: Eine Nachprüfung Kants und des idealistischen Positivismus*. Leipzig: F. Meiner.
- SCHOPENHAUER, Arthur 1979. *Preisschrift über die Grundlage der Moral*. Mit einer Einleitung, Bibliografie und Registern hrsg. von Hans Ebeling. Hamburg: Meiner.
- TERNAY, Henri d'Aviau 1986. *Traces bibliques dans la loi morale chez Kant*. Paris: Beauchesne.
- VAHINGER, Hans 1922. *Die Philosophie des Als Ob. System der theoretischen, praktischen und religiösen Fiktionen der Menschheit aufgrund eines idealistischen Positivismus*. Leipzig.