

Az intelligibilis tett

Aligha kétséges, hogy *A vallás a puszta ész határain belül* című írás a kanti életmű egyik legrejtélyesebb része.¹ Miközben a cenzúra a keresztény vallásra veszélyes írásnak tekintette a művet, és 1792-ben megtiltotta a második fejezet megjelenését a *Berlinische Monatschrift*ben, a kortársak részéről sem fogadta lelkesedés az 1793-ban végre könyvalakban megjelent írást. Sokan ugyanis nem a kritikai erkölcsfilozófia elmélyülését látták benne, hanem a keresztény dogmatikába való visszahátrálást. Goethe 1793 júniusában a következőket írta Herdernek:

Kant, miután egy hosszú emberéletet töltött el azzal, hogy megtisztítsa filozófiai köpenyét mindenfajta előítélet piszkától, azt most szégyenletesen bemocskolta a gyökeres rossz szennyével, úgy, hogy még a keresztények is indíttatva érezhetik magukat arra, hogy megcsókolják e köpeny szélét.²

Schiller óvatosabban, de ugyancsak kritikusan fogalmazott: „Erősen kételkedem abban, hogy Kant helyesen járt el, amikor a keresztény vallást filozófiai alapok segítségével támogatta meg.”³

DOI: 10.61901/Kellek.2024.71.02

A szerző az ELTE BTK Filozófia Intézetének egyetemi tanára.
Email: ullmann.tamas@btk.elte.hu

A tanulmány megírását az NKFIH 129261, 132911 és 138745 számú pályázatai támogatták.

- 1 A mű legalaposabb értelmezése a *Klassiker Auslegen* sorozatban megjelent kommentár: Ottfried Höffe (szerk.): *Immanuel Kant: Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*. Akademie Verlag, Berlin, 2011, <https://doi.org/10.1515/9783110782424>. Magyar nyelven Tengelyi László korai műve ad izgalmas és mélyreható elemzést a műről és a kanti gondolatok utóéletéről. Lásd Tengelyi László: *A bűn mint sorseselemény*. Atlantisz Könyvkiadó, Budapest, 1992, különösen 18–38.
- 2 Idézi Vidrányi Katalin a műhöz írt jegyzetében. In Immanuel Kant: *A vallás a puszta ész határain belül és más írások*. Fordította és a jegyzeteket írta Vidrányi Katalin. Gondolat Kiadó, Budapest, 1974, 419.
- 3 Uo. 419–420.

Számunkra ez a mű már semmiképpen nem a keresztény dogmatikával való elfogadó vagy kritikai kapcsolata miatt, hanem a rossz és a szabadság viszonyának újfajta értelmezése szempontjából érdekes. A legtöbb értelmező általában a gyökeres rossz, vagy a jóra és rosszra való szabadság problémáját helyezi a középpontba. Ebben a tanulmányban nem ezekből a problémákból indulok ki, hanem egy olyan fogalomra fókuszálok, ami ugyan kevésszer fordul elő a konkrét szövegben (Kant egyéb műveiben pedig tudtommal szinte soha), annál nagyobb jelentősége van azonban a szabadság és az erkölcsi személy fogalmának kidolgozásában. Ez a fogalom az intelligibilis tett, vagyis a tényleges tetteket megelőző, nem valószínűsítő, időfeletti tett első pillantásra is ellentmondásokkal terhes fogalma. A tanulmány első részében bemutatom az intelligibilis tett problémáját, a második lépésben megpróbálom felvázolni szabadság és rossz összefüggését, végül a harmadik részben kísérletet teszek az intelligibilis tett fogalmának értelmezésére.

A szabadság intelligibilis használata és empirikus alkalmazása

Elemzésem központi témája tehát az intelligibilis tett fogalma. Miközben ez a kifejezés a szövegben mindössze három helyen szerepel konkrétan, mégis úgy gondolom, hogy ez az egész gondolatmenet kulcsa.⁴ Ha úgy tetszik, ez a fogalom a gondolatmenet „záróköve”, ami az egész gondolati ívet megtartja. A fogalom azonban nem csak a „Mit szabad remélnem?” vallásfilozófiához vezető kérdésére adott válasz fontos eleme, hanem a legfontosabb és végső kérdésre, a „Mi az ember?” kérdésre adott válasz meghatározó mozzanata is: az ember ugyanis olyan lénynek bizonyul, akinek az esetében fel kell tételeznünk az intelligibilis tett műveletét,

4 Annak ellenére, hogy nem csupán a kanti életműben nem bukkan fel máshol, de a legfontosabb kommentárok és kézikönyvek sem tartják kiemelten fontosnak ezt a fogalmat. Miközben a gyökeres rossz gondolata minden jelentős kommentárban nagy szerepet játszik, az intelligibilis tett problémája alig jelenik meg. Rudolf Eisler nagy Kant-lexikonában egyáltalán nem szerepel, lásd Rudolf Eisler: *Kant Lexikon*. Georg Olms, Hildesheim–Zürich, 2002 (az 1930-as kiadás változatlan utánnomása), és egy olyan, egyébként alapos kézikönyvben sem, mint amilyen a Metzler kiadó Kant-kézikönyve: Gerd Irrlitz (szerk.): *Kant-Handbuch. Leben und Werk*. Metzler, Stuttgart–Weimar, 2002, ahol még a mű első fejezetének szentelt tematikus elemzésben (uo. 392–394) sem említik meg.

illetve ennek lehetőségét. A fogalom egyetlen részletesebb kifejtése az első rész 2. alpontjának végén található:

csak az lehet erkölcsileg (tehát felróhatóan) rossz, ami saját tettünk. Ezzel szemben a hajlandóság fogalmán a döntés szubjektív meghatározó okát értjük, amely *minden tettet megelőz*, következésképpen maga még nem tett; a rosszra való tiszta hajlandóság fogalma önellentmondó lenne, ha a kifejezést nem vehetnők két különböző, de a szabadság fogalmával egyaránt egyesíthető értelemben. A *tett* kifejezés azonban egyaránt érvényes a szabadság ama használatára, amely által a legfőbb maximát (a törvénynek megfelelően vagy azzal ellentétesen) felvesszük a döntésbe, s arra, amelynek során magukat a cselekedeteket (tartalmuk, azaz a döntés objektumainak tekintetében) e maximának megfelelően megvalósítjuk.⁵

A folytatás előtt elemezzük röviden ezt a szövegrészt.

1. Rossz erkölcsi értelemben csakis az lehet, ami felróható és számon kérhető. Amiről nem tehetünk, az erkölcsi értelemben nem rossz: például az, hogy végesek vagyunk vagy testtel rendelkezünk, nem tekinthető a rossz forrásának, ugyanis az nem mi a döntésünk következménye.

2. A rosszra való hajlandóság (der Hang zum Bösen) a szó empirikus értelmében még nem tekinthető tettnek (hiszen nem egy olyan cselekedetről van szó, ami a jelenségvilágban megtörténik), de nem is olyasmi, ami már eleve adott lenne létünkkel együtt, hiszen akkor morális értelemben megint csak nem lenne felróható nekünk. Vagyis a rosszra vagy jóra való hajlandóság maga is valamiféle döntés és választás eredménye.

3. Kant ezért a szabadság (és a tett) fogalmán belül különbséget tesz a szabadság intelligibilis alkalmazása és a szabadság empirikus alkalmazása között. A szabadság intelligibilis „használata” az, amikor arról döntünk, hogy morális alkatunkban a törvényt vagy az önszeretetet tesszük-e meg legfőbb hajtórugónak. Vagyis döntést hozunk a hajtórugók sorrendjéről. A szabadság empirikus alkalmazása pedig az, amikor ténylegesen cselekszünk a konkrét maximáknak megfelelően. A szabad cselekedet az első esetben időfeltételektől független, a második esetben időfeltételeknek alávetett esemény.

Kant ezért nem csak a szabadság, hanem a tett és a bűn fogalmaiban is megvonja ezt a különbséget. Így folytatja:

5 Immanuel Kant: A vallás a pusztá ész határain belül. In Uő: *A vallás a pusztá ész határain belül és más írások*. Ford. Vidrányi Katalin. Gondolat Kiadó, Budapest, 1974, 160–161. A továbbiakban a fő szövegben zárójelben szereplő oldalszámok erre a kiadásra vonatkoznak.

A rosszra való hajlandóság az első értelemben vett tett (peccatum originarium), s egyben formális alapja minden második jelentésben vett törvényellenes tettnek, amely tartalma szerint áll szemben azzal, és bűn (peccatum derivativum) a neve; [...] Amaz intelligibilis tett, amely csupán ész által ismerhető meg, minden időbeli feltétel nélkül, emez érzéki, empirikus, az időben adott (factum phaenomenon). (160)

A szabadság, a bűn és a tett fogalmai sorban és analógiásan megkettőződnek, és mindegyiknek lesz egy intelligibilis és egy empirikus dimenziója.

Ennek a megkettőzésnek az előképe már megjelenik *A tiszta ész kritikájában*, mégpedig a dialektika harmadik antinómiájának feloldása során. Itt Kant nem pusztán megállapítja, hogy a szabadságból eredő kauzalitás és a természeti szükségszerűség általános törvénye nem teljesen összeférhetetlen, hanem új fogalmak bevezetésével támasztja alá érvelését. A fejezet nyitó mondata az intelligibilis jelző definíciója: „Ami az érzékek tárgyához tartozik – kezdi Kant a meghatározást –, de maga nem jelenség, azt *intelligibilisnek* nevezem.”⁶ Ezt követi az intelligibilis karakter és a fenomenális karakter közötti megkülönböztetés: egy szubjektum ugyanis egyszerre része az érzéki világnak, és lép túl szabad moralitása révén az érzéki világ törvényszerűségein. Mindkét mozzanatot karakternek nevezi Kant, ugyanis „minden hatóoknak szükségképpen valamilyen *karaktere*, azaz kauzalitását meghatározó törvénye van, mely nélkül egyáltalán nem lenne ok.” Érdemes óvatosan kezelni a karakter fogalmát, ugyanis Kantnál a karakter nem egy szubjektum pszichés alkata, hanem oksági meghatározások egy bizonyos struktúrája. Ezért így folytatja:

Így hát az érzéki világhoz tartozó szubjektumban először is valamilyen *empirikus karaktert* találunk, mely állandó természeti törvények alapján, megszakítás nélküli összefüggést teremtene e szubjektum cselekedetei mint jelenségek és más jelenségek között [...]. Másodszor, el kellene ismernünk, hogy ezt a szubjektumot valamiféle *intelligibilis karakter* is megilleti, mely ama cselekedetek mint jelenségek okává teszi ugyan, maga azonban nem rendelődik alá az érzéki világ semminemű feltételének és nem jelenség.

Ez a némiképp statikus megkülönböztetés tökéletesen egybeesik jelenség és magánvaló dolog különbségével, illetve transzcendentális és empirikus én párhuzamos különbségével. Kant ezért így folytatja: „Úgy

6 Immanuel Kant: *A tiszta ész kritikája*. Ford. Kis János. Atlantisz Könyvkiadó, Budapest, 2004, 444. (B 566).

is mondhatnók, hogy az előbbi az ilyen dolog mint jelenség karaktere, míg az utóbbi a magában való dologé.”⁷

Gondolatmenetének második lépése az intelligibilis karaktert magával az ésszel (nem pedig valamiféle átszellemült pszichés alkattal) azonosítja. A bennünk lévő ész az, ami nincs alárendelve az időbeliség és a kauzalitás feltételeinek. „A tiszta ész mint merőben intelligibilis képesség nem rendelődik alá az idő formájának [...]. Az ész kauzalitása, mely az intelligibilis karakterben foglaltatik, nem *keletkezik*, vagy más szóval nem veszi kezdetét egy bizonyos időpontban, hogy okozatát létrehozza.”⁸ Majd egy kicsit később így folytatja Kant: „az intelligibilis karakter vonatkozásában – s az empirikus karakter csupán ennek az érzéki sémája – nem létezik *előbb* és *utóbb*, és minden cselekedet közvetlen okozata a tiszta ész intelligibilis karakterének [...].”⁹ Kant egy konkrét elemzést is elvégez: egy rosszindulatú hazugság esetében megvizsgálja az empirikus karakter és az intelligibilis karakter különbségét. Az empirikus karakterhez tartozhat például a rossz neveltetés, a rossz társaságba való keveredés, az eredendő gonoszság, a szégyenérzet hiánya, a könnyelműség, a hebehurgyaság, továbbá az alkalom kínálta véletlen indítóokok. Ezek a rosszindulatú hazugság mint cselekedet empirikus feltételei. Mégis önkéntelenül szemrehányást teszünk az ilyen személynek, ugyanis eleve feltételezzük, hogy sokféle empirikus meghatározottsága ellenére cselekedhetett volna másképp: „hiába a tett megannyi empirikus feltétele, az ész teljességgel szabad volt, és a cselekedetet kizárólag az ő mulasztásának kell betudnunk”.¹⁰ Vagyis élete egész addigi meghatározottságainak dacára, esze alapján mégis dönthetett volna másként. Az érv tehát világos: bármennyire is meghatározóak az empirikus körülmények és adottságok, meggyőződésünk, hogy az egyén dönthetett volna másként is, különben nem rónánk és nem is róhatnánk fel neki az erkölcsi értelemben helytelen cselekedetet. És ez még akkor is így van, ha az illető személynek csak az empirikus karakterét tapasztaljuk, az intelligibilis karakterét ugyanis elég feltenni.

A gondolatmenet harmadik lépése mutatja meg, mekkora a különbség *A tiszta ész kritikájának* álláspontja és a gyökeres rosszról szóló mű újfajta megközelítése között. Kant ugyanis kijelenti:

az ész meghatározó, de ő maga, állapotát tekintve, *nem határozható meg*.
Ezért nem kérdezhetjük: miért nem határozta meg az ész más módon

7 Uo. 445. (B 567).

8 Uo. 453. (B 579).

9 Uo. 454. (B 581).

10 Uo. 456. (B 583).

önmagát; csupán azt a kérdést tehetjük fel: miért nem határozta meg kausalitása útján más módon a *jelenségeket*. Ám erre a kérdésre lehetetlen válaszolni.¹¹

Az ész tehát jelen van, egyforma marad, és nem az időben létezik. A megfogalmazások ugyanakkor kétértelműek: az ész ugyan meghatározó, és ő maga nem meghatározott semmilyen módon (vagyis általános és egyedi jelleg nélküli), ugyanakkor mégis valamiféle intelligibilis karakterről (vagyis sajátos és egyedi viszonyról) beszélhetünk. Itt azonban nem lehet továbblépni a kérdésben:

hogy az intelligibilis karakter az adott körülmények között miért éppen ezeket a jelenségeket és ezt az empirikus karaktert váltja ki, erre a kérdésre nem tudunk felelni, mert a válasz meghaladná eszünk minden képességét; mi több, az észnek még a kérdés föltevéséhez sincs joga [...]. De a feladat, melyet itt meg kell oldanunk, nem is kíván tőlünk ennyit, hisz csupán abban a kérdésben áll, hogy a szabadság összetűzésbe kerül-e a természeti szükségszerűséggel egyazon cselekedeten belül.¹²

A különbség tehát éppen abban áll, hogy a gyökeres rosszról szóló mű értelmében fel lehet tenni és van is értelme annak a kérdésnek, hogy miért és hogyan választja meg magát az intelligibilis karakter. Ez az aktus vezet el az intelligibilis tett fogalmához, ezen keresztül pedig az erkölcsi személy kialakulásának és változásának lehetőségéhez. Az intelligibilis karakter gondolata a személytelen ész és az érzékfeletti szabadság fogalmához kapcsolódik, az intelligibilis *tett* fogalma azonban az egyedi erkölcsi személy és a jó és rossz közötti szabad választás problémájához. A két megközelítés gyökeresen eltér egymástól, mind a kifejtés logikája, mind a szabadság és a személy elgondolása tekintetében.

Ám onnét kezdve, hogy felmerül az intelligibilis tett fogalma, olyan nehézségek és paradoxonok sokasága jelenik meg a kanti koncepcióban, amelyekről *A tiszta ész kritikájának* perspektívájában még úgy ítél Kant, hogy „az észnek a kérdés föltevéséhez sincs joga”.

1. Az intelligibilis tett egy időfeletti döntés: hogyan lehetséges olyan döntésről beszélni, ami nem az időben van, de hatása az időben érvényesül?

2. Az intelligibilis tett döntés a morális karakterünkről: hogyan lehetséges döntést hozni arról, ami alapján majd minden egyébről dönteni fogunk?

11 Uo. 456. (B 584).

12 Uo. 457. (B 585).

3. Az intelligibilis tett döntés a hajtórugók sorrendjéről: hogyan lehetséges a jó ellenében dönteni? Hogyan lehetséges szabadon a rosszra való hajlam mellett dönteni?

4. Ha az intelligibilis döntés valóban döntés, akkor kinek a döntése? Ez a döntés vajon az egyén vagy a nem egésze szintjén értendő?

5. A döntés egy intelligibilis én döntése-e, vagy e döntés eredménye maga az én mint erkölcsi karakter?¹³

A rossz értelmezései

A rossz erkölcsi fogalmát a metafizikai hagyománytól eltérően Kant nem a jó hiányaként ragadja meg, és nem is a létezés tökéletlenségéhez, a testi-séghez vagy a végességhez köti. De még az olyan „modern” elképzelésektől is távolságot tart, amelyek a rosszat a civilizáció torzító hatásaiból eredeztetik. Kant a rosszat az erkölcsiség és a szabadság gyökereiben találja meg.¹⁴ Megközelítése először a rossz „naiv” vagy felszínes értelmezéseit iktatja ki, hogy eljusson a titkos középpontig. Az ember antropológiai adottságát három összetevőre lehet bontani Kant szerint: (1) az ember testtel rendelkező élőlény, (2) eszes lény és (3) számadásra képes személyiség. Így a rossz is három alakban jelenik meg: beszélhetünk állati bűnökről, a kultúra bűneiről és a moralitást alapjaiban kikezdő „gyökeres rosszról”.

13 Egyik sem olyan kérdés, amit könnyűszerrel megválaszolhatnánk valamilyen modern jobbantudás alapján. Helyesebben az, amit „modern” vagy kortárs válaszként találunk, az többnyire az etikumtól teljesen független pszichologizáló válasz lenne. A pszichologizáló megközelítés fő állítása az, hogy a személyiség szerkezetét, ezen keresztül pedig az etikai kérdésekhez való viszonyát a pszichológiai alkata vagy karaktere határozza meg, ami viszont a maga részéről öröklött és környezeti tényezők keverékének az eredménye. Egy ilyen pszichologizáló válasz valójában az etikum összes kérdését hallgatólagos magától értetődőséggel alárendeli az ember modern pszichológiai felfogásának és az ennek hátterét képező meglehetősen naiv normalitás- és racionalitás-fogalomnak.

14 A gyökeres rossz kanti elméletének óriási irodalma van. Lásd Henry E. Allison: *Kant's Theory of Freedom*. Cambridge University Press, Cambridge, 1990, <https://doi.org/10.1017/CBO9781139172295>; Uő: *Kant's Conception of Freedom*. Cambridge University Press, Cambridge, 2020, <https://doi.org/10.1017/9781316535196>; Hans J. Ehn: *Das moralisch Böse. Überlegungen nach Kant und Ricoeur*. Karl Alber Verlag, Freiburg–München, 2006; Gordon E. Michalson: *Fallen Freedom. Kant on Radical Evil and Moral Regeneration*. Cambridge University Press, Cambridge, 1990; Olivier Reboul: *Kant et le problème du mal*. Les Presses de l'Université de Montréal, Montréal, 1971.

1. Az állati bűnök a természet durvaságából és testi létezésünkől következnek. Az alapvető ösztönöknek, az önfenntartás, a fajfenntartás és a társasági ösztön hármának megfelelően a következő konkrét bűnök sorolhatóak ide: a dőzsölés, a kék és a más emberekkel szembeni garázdaság.

2. Az ember mint eszes lény ember voltára való adottságához tartozik az „összehasonlító önszeretet”, ami egyszerűen azt jelenti, hogy „az ember önmagát csak a másokkal való összevetés alapján tartja boldognak vagy boldogtalanoknak” (154). A másokkal való viszonyt az elismerésvágy, a féltékenységek és a versengés irányítja. A társiatlan társiaság mint kultúraalkotó erő evvel a dimenzióval áll összefüggésben. Tudjuk, hogy a másokkal való versengés sok pozitív eredménnyel jár (például a kultúra fejlődése), negatív oldala azonban a „kultúra bűneit” hozza létre. Ezek a hiúság, az irigység, a hálátlanság és a káröröm formáiban Kant szerint egyenesen ördögi bűnöknek nevezhetők. Ugyanakkor nem a kultúra bűnei, és nem a korábban említett állati bűnök a legnagyobb bűnök: a bűn nem ezekben gyökerezik.

3. A legnagyobb bűnök az ember mint erkölcsi személy dimenziójában jelentkeznek – vagyis nem a test rontja meg a lelket, ahogy azt a platóni és a keresztény hagyomány állította, és nem a civilizáció teszi bűnössé az emberi természetet, ahogy azt például Rousseau gondolta. Kant azt az elképzelést, ami szerint az emberi természet önmagában jó, csak a civilizáció körülményei torzítják el, és ha vissza tudnánk térni az eredetileg jó természet alapzatához (az érzelmek, a testi létezés, a nevelés vonatkozásában), akkor lehetséges lenne az emberi nem javulása, naiv elképzelésnek tartja, és úgy véli, hogy sem az emberi nem történelmének empirikus tanulmányozása, sem az emberi lény erkölcsi jellegének transzcendentális tanulmányozása nem ezt támasztja alá. A legsúlyosabb bűnök szerint nem a testi jellegünkkel összefüggő „állati bűnök”, nem is a társadalmi létünkkel összefüggő kulturális bűnök, hanem az ember erkölcsi jellegének, vagyis a számadásra képes erkölcsi személyként való létezésének bűnei. Az egész értekezés centrális tézise az, hogy a gyökeres rossz nem kívülről kezd ki az erkölcsiséget, hanem az erkölcsiség gyökerénél hat.¹⁵

A rosszra való hajlandóság (der Hang zum Bösen) ehhez a harmadik dimenzióhoz köthető. „Hajlandóságon [Hang] (propensio) egy olyan hajlam [Neigung] – habituális vágy, *concupiscentia* – lehetőségének

15 „Ha a három fent nevezett képességet lehetőségük feltételei szerint tekintjük, úgy találjuk, hogy az első egyáltalán nem az észben gyökerezik; a második a gyakorlati, de egyéb mozgatóknak alávetett észben, a harmadik azonban az egyedül önmaga számára való gyakorlati, tehát a föltétlen törvényeket adó észben.” (155) Ez utóbbi önmagában nem romolhat meg, a legnagyobb fokú romlás azonban mégis ehhez köthető.

szubjektív alapját értem, amely az emberiség számára teljességgel esetleges.” (156) A meghatározás két részből áll: van bennünk valamiféle hajlam, ami a habituális (vagyis szokássá vált) hajlam lehetőségének szubjektív, vagyis nem külső alapja. És ez a hajlam teljességgel esetleges, vagyis nem szükségszerű, azaz nem olyan adottság, ami nem is lehetne másként. Olyan hajlamról beszél Kant, ami nélkül az ember még ember lenne (ezért esetleges), de ami hajlamként mégis mindenkre érvényes.

A morális rossz a morális törvények maximáitól való eltérés lehetőségeinek szubjektív alapja, s ha e hajlandóságot úgy foghatjuk fel, mint ami általánosan hozzátartozik az emberhez (nembeli jellegéhez), akkor neve: az embernek a rosszra való természetes hajlandósága. (157)

A rosszra való hajlam maga is három szinten jelenik meg. (1) Az első az emberi természet fogyatékosága, vagyis az, amit egy hosszú hagyomány *acediának* (jóra való restségnek) nevez. A lélek gyengesége azt jelenti, hogy a morális jóra irányuló szándék ugyan egyértelműen megvan, de a véghezvitelhez hiányzik az erő. (2) A második a tisztátalanság, vagyis az az állapot, amikor a maximánk nem tisztán morális, hanem még más motivációkra is szükségünk van, hogy az erkölcsi törvénynek megfelelően cselekedjünk. (3) Megint csak a harmadik a legfontosabb és a legfenyegetőbb: az emberi szív gonoszsága. Fenyegető és gyökerekig ható bűnről van szó, noha ez nem nagyszabású gonosztettekben vagy megátalkodott, ördögi romlottságban nyilvánul meg. Az emberi szív gonoszsága, romlottsága és eltévelyedése abban áll, hogy olyan maximákra támaszkodunk, amelyek „a morális törvényből származó ösztönzőket háttérbe szorítják egyéb (nem morális) mozgatórugókkal szemben” (158). Nem arról van szó, hogy kifejezetten az erkölcsi törvénnyel *szemben* cselekednénk (erre csak egy velejéig romlott, ördögi lény lenne képes), hanem arról, hogy az erkölcsiség és az önszeretet hajtórugóinak felcserélésével egy gyökereiben megromlott gondolkodás jön létre, ami ugyanakkor a szerencsének vagy az ügyességnek köszönhetően a törvény szerint jó, vagyis a törvény betűjének megfelelő (legális) cselekedetek színfala mögött láthatatlanul megbújik. Vagyis sem mások (s ez még rosszabb), sem maga előtt nem lepleződik le.

Mindhárom eset más, mint az állati bűnök vagy a kultúra bűnei, mert az erkölcsi szubjektum lelkének mélyén, a morális személy gyökerében hatnak (nem pedig a testiségből vagy a másokkal való versengő összehasonlításból erednek). A három eset bemutatását pedig Kant nem csupán leíró jelleggel végzi el, vagyis nem csupán a személyes, kulturális vagy történelmi tapasztalatra támaszkodik. A gondolatmenet legérdekesebb része minden esetben az, amikor a konkrét megfigyelés transzcendentális magyarázatot kap.

1. A transzcendentális magyarázat szerint az emberi természet fogyatékosága abban áll, hogy a helyes maxima felvétele után a konkrét cselekvés során mégis gyengének bizonyulhatunk: a maxima egyértelműen jó, a végrehajtás során mégis gyengének bizonyulunk. A lélek gyengesége (vagy restsége) lehetetlenné teszi, hogy az egyébként kifogástalan erkölcsi maxima szerint cselekedjünk. Kant ezért az emberi természet fogyatékoságáról és az emberi szív gyengeségéről beszél.

2. A második eset transzcendentális magyarázata szerint „a maxima ugyan jó, s talán a cselekvéshez is elég erős, ám nem tisztán morális, azaz nem kizárólag a törvény szerepel benne elégséges mozgatóként” (158). A kötelesség követelménye nem megfelelően motiválja a cselekvést, az egyénnek ezért szüksége van egyéb ösztönzőkre is. A cselekvés itt is jó a legalitás értelmében, vagyis megfelel a törvény betűjének, de nem kötelességből (a törvény szelleméből) fakad, hanem egyéb motívumokból. Kant ugyan nem ad konkrét példákat, de talán említhetnénk mint ide tartozó esetet a másoknak való erkölcsi tetszés vágyát, a jutalomban reménykedést, a lelkiismeret külsődleges megnyugtatótását, vagyis mindazokat az eseteket, amikor az erkölcsi törvénytől független, külső faktorokra van szükség ahhoz, hogy a kötelességnek megfelelő cselekedetet és döntést hajtsuk végre. Ekkor még nem fordul meg a hajtórugók sorrendje, ezért Kant pusztán az emberi szív tisztátalanságáról beszél.

3. A harmadik esetben viszont már megfordul a hajtórugók sorrendje, és az önszeretet lesz a maximánk, mégpedig úgy, hogy az önszeretet háttérbe szorítja a morális törvényt, és ezáltal „megfordítja az erkölcsi rendet”. Ez az emberi szív gonoszsága, romlottsága és eltévelyedése, hiszen ez az egyetlen eset, amikor a morális törvényt *felváltja* az önszeretet hajlama.

Minden egyéb esetben a morális törvény adja a maximánkat. Tekintsük át még egyszer az igazi, mélyreható bűnnel, a gyökeres rosszal szemben a rossz egyéb eseteinek sorozatát. A bűn vagy abból ered, hogy (1) engedünk állati természetünknek (mint a duhaj, mulatozó, szerelmes Dmitrij Karamazov); vagy abból, hogy (2) a civilizációból eredő versengő önszeretet legyőzi az erkölcsi törvényt (mint például a *Veszedelmes viszonyok* Valmont márkija esetében, akit ugyan megérint az igaz szerelem, ám ezt az érzést végül legyőzi a hiúság és a társasági siker vágya); (3.a.) vagy abból, hogy a kötelesség végrehajtását a lélek gyengesége akadályozza (mint a nagy szerzetesek örületig menő küzdelme a test vágyaival és az elme tisztátalan gondolataival, ahogy azt Flaubert a *Szent Antal megkísértésében* ábrázolja); (3.b.) vagy abból, hogy mindent megteszünk, ami kötelességnek tűnik, de csak azért, mert várunk cserébe valamit: vagy mások elismerését, vagy valamiféle jutalmat, amiért megéri a jót cselekedni. Olyan ez a leírás, mintha koncentrikus körökön keresztül

egyre beljebb és lejjebb hatolnánk az emberi bűn természetébe, mígnem elérnénk a titkos középpontot.

A rossz felróható nekünk. Ennek következtében a rossz alapja nem kereshető az érzékiségben, hiszen az, hogy testi és érzéki lények vagyunk, olyan adottság, ami nem róható fel nekünk. Másfelől a rossz nem kereshető „a morális-törvényadó ész romlottságában” sem, a törvény tekintélyét ugyanis nem tudjuk kiirtani magunkból. A gyakorlati ész nem romolhat meg. Elbizonytalanodhat, de nem romolhat meg. Miben áll tehát az erkölcsi rossz alapja (Grund)? Ez az alap nem egy okozatra magyarázatot adó ok, hanem pusztán egy feltétel, ami lehetővé teszi, de nem teszi egyúttal szükségessé is a rosszat. Kant ismeretes megoldása a következő:

Annak alapja tehát, hogy az ember jó-e vagy rossz, nem a maximájába felvett mozgatók különbségében (nem tartalmuk különbségében) keresendő, hanem az *alárendelésben* (formájukban): hogy *a kettő közül melyiket teszi a másik feltételévé*. Következésképpen az ember (a legjobb is) csak azáltal rossz, hogy amikor az ösztönzőket fölveszi maximájába, megfordítja erkölcsi sorrendjüket. (166)

A gyökeres rossz bennünk tehát nem ördögi gonoszság, nem valami nagyszabású gonosztettre való hajlam, inkább úgy fogalmazhatnánk, hogy a jó elől való kitérés.¹⁶ Az emberből nem tud kiveszni az erkölcsi törvény tisztelete (ami előtt még a legelvetemültebb gonosztevő is megreszket), az ember viszont hajlamává tudja tenni, hogy cselekedete kívülről megfeleljen az erkölcsi törvénynek, de ne az erkölcsi törvényből, hanem az önszeretet maximájából származzon. A gyökeres rossz az, amikor a személy megfordítja magában a hajtórugók sorrendjét, és az erkölcsi törvényt háttérbe szorítva az önszeretetet teszi meg legfőbb maximájává. Ez nem botlás vagy gyengeség, hanem a szív eltévelyedése, sőt végzetes eltévelyedése és ebből fakadó romlottsága. A gyökeres rossz nem

16 Korábban még természetes dialektikának nevezi ezt a hajlamot Kant. „Egyfajta *természetes dialektika* származik ebből, vagyis feltámad bennünk a hajlandóság, hogy a kötelesség szigorú törvényei ellen okoskodni kezdjünk, érvényességüket vagy legalábbis tisztaságukat és szigorukat kétségbe vonjuk, s amennyire lehet, jobban összhangba hozzuk kívánságainkkal és hajlamainkkal.” Immanuel Kant: *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése*. Ford. Berényi Gábor és Tengelyi László. Raabe Klett Kiadó, Budapest, 1998, 29. Gadamer ugyanezt a „kivétel dialektikájának” nevezi az alábbi szöveghely alapján: az erkölcsi törvény általános érvényűségét elfogadjuk, „csak éppen *kivételt* engedélyezünk magunknak alóla (és azt is csak ez egyszer) a magunk vagy hajlamunk kedvéért.” Uo. 45. Hans-Georg Gadamer: *Über die Möglichkeiten einer philosophischen Ethik*. In P. Engelhardt (szerk.): *Sein und Ethos*. M. Grünewald Verlag, Mainz, 1963, 11–26.

végérvényes és befejezett gonoszság, hanem hajlam, amely „az emberi szív gyökeres eltévelyedtségének nevezhető” (168). Ezt Kant álnokságnak és hamisságnak nevezi. Modern kifejezésekkel talán az öncsalást és a rosszhiszeműséget alkalmazhatnánk.¹⁷

Hogy önmagunkat rózsaszín ködön keresztül látjuk, olyan tisztességtelenség, amely megakadályoz bennünket abban, hogy valóságos morális érzületet alapozzunk meg, a továbbiakban pedig hamissággá és mások megcsalásává bővül. (169)

Ennek alapja és lehetőségfeltétele a gondolkodásmód eltévelyedése:

az a gondolkodásmód, amely a bűn hiányát úgy értékeli, mint az érzületnek a kötelesség törvényével (az erénnyel) való összhangját, mivel nem tekinti a maximában levő mozgatót, hanem csupán a törvény betű szerinti követését, már maga az emberi szív gyökeres eltévelyedtségének nevezhető. (168)

Az így előálló gyökeres rossz nem valamiféle látványos gonoszított, hanem egész egyszerűen a hamisság. Kant több fogalmat is alkalmaz erre: „gonosz szív” (böses Herz) (167), „álnokság” (Tücke) (168), „tisztességtelenség” (Unredlichkeit) (169), „belső hamisság” (innere Falschheit) (174). A gyökeres rossz tehát egyfajta tisztességtelenség, ami azután „hamissággá és mások megcsalásává bővül”, majd pedig minden egyéb eltévelyedés alapját képezi. Nem a nagy bűnök jelentik a gyökeres rosszat, hanem ez a mindent megmérgező, kezdetben jelentéktelennek tűnő hamisság.¹⁸

17 A legtöbb kortárs értelmező a *self-deception* fogalmára építi értelmezését. Lásd Henry E. Allison: *Idealism and Freedom: Essays on Kant's Theoretical and Practical Philosophy*. Cambridge University Press, Cambridge, 1996, 169–182, <https://doi.org/10.1017/CBO9781139172875>.

18 A hajtórugók sorrendjének felvétele szabad tett és ezért beszámítható. Ugyanakkor Kant mintha itt ingadozna a szándékosság és az akaratlanság között: az álnokság fogalma arra utal, hogy szándékosan cseréljük fel a mozgatórugókat, a hamisság és önmagunk rózsaszín ködön keresztül látása azonban inkább arra utal, hogy az önszeretet uralmát eredményező felcserélés nem szándékos, hanem jobbára tudatalan. A ravasz számítás és a naiv öncsalás között jelentős különbségek vannak. Az álnok ember tudja, mit csinál, és egy bizonyos hatás kedvéért hajtja végre a tettét – a naiv öncsaló nem tudja, mit csinál, hiszen különben nem tudná önmagát rózsaszín ködön keresztül látni. Kant egy helyen így fogalmaz: a rosszra való hajlam „első két fokán (a fogyatékos és a tisztátalanság fokán) akaratlan (culpa), a harmadikon azonban szándékos bűnként (dolus) ítéljük meg.” (168) Ezen a szöveghelyen Kant ugyan szándékos tettről beszél, ám mintha itt sem nyílt és tudatos szándékosságról lenne szó: ugyanis az emberi szív olyan álnokságáról beszél, „hogyan jól vagy rossz érzülete tekintetében becsapja magát, s ha a cselekedetekből nem következik a

Az intelligibilis tett problémája

Az erkölcsi rossz tárgyalása, fokozatainak bemutatása és az erkölcsiséget gyökereiben támadó rosszra való hajlam feltárása egy gravitációs pont irányába viszi a szöveget. Ez a gravitációs pont az erkölcsi jó és az erkölcsi rossz közötti választás időfeletti eseménye. Azt a problémát, hogy Kant az erkölcsi rosszat miért nevezi velünk születettnek (miközben egy szabad választás eredménye), miért nevezi hajlandóságnak és természetnek (miközben a rossz melletti szabad döntés eredménye), és hogy miért nevezi az emberi nem egészére érvényes eredendő rossznak (miközben az átöröklés lehetőségét elveti), most nem tárgyalom. Magára az intelligibilis tett fogalmára és e fogalom értelmére koncentrálok.

Milyen érvek szólnak amellett, hogy Kant egyáltalán felvesse az intelligibilis tett gondolatát? Egy szabad tett nem teljesen szabad (mint a negatív szabadság értelmében vett önkény), hiszen törvényt követ. Ezt a törvényt azonban ő maga adja önmagának. A törvényből fakadó szabad választás az erkölcsi jó felé vezet, a törvény ellenében ható szabad választás az erkölcsi rosszat valósítja meg. A kettő közötti választás azonban nem vezethető vissza semmilyen törvényre. A jó szabadság és a rossz szabadság közötti választás ugyanis ugyancsak szabad választás. Tisztán logikai szempontból elég csak *egyetlen* szabadságot megelőző szabad tettet feltételeznünk: ha ennek is egy szabad, intelligibilis tett lenne a feltétele, akkor végtelen regresszushoz jutnánk. Másrészt viszont logikai értelemben szükségszerű, hogy *legalább egy* olyan tettet feltételezzünk, ami megelőzi a döntések és cselekvések empirikus dimenzióját. Azért szükséges ez a feltevés, mert másként az embert megfosztanánk szabadságától – valaki vagy valami már előre döntene helyette arról, hogy az erkölcsi törvényt követi-e, vagy az önszeretet irányába halad.

Ez az intelligibilis tett nem azért kifürkészhetetlen, mert az emberi szív mélye rejtélyes és titokzatos. Azért kifürkészhetetlen, mert megelőz minden tapasztalatot: nem egy olyan tett, amit a külső (másokon végzett) vagy a belső (magunkon végzett) tapasztalás hozzáférhetővé tenne. „A tapasztalat [...] soha nem tárhatja föl a szabad döntésnek a törvényre vonatkozó legfőbb maximájában a rossz gyökerét, ez ugyanis, mint intelligibilis tett, minden tapasztalatot megelőz.” (169. lj.) A tapasztalható tettek morális alapját egy nem tapasztalható tett hordozza.¹⁹

rossz, ami pedig a maximák alapján könnyen megtörténhetne, nem nyugtalankodik érzülete tekintetében, ellenkezőleg, azt a törvény színe előtt igazoltnak látja.” (168)

- 19 Az eredet tisztázása során Kant szerint meg kell különböztetnünk időbeli okot és észbeli okot. Az időbeli ok egy olyan első ok, ami egy időbeli okozat időbeli okát jelenti. Az észbeli eredet azonban különbözik ettől: ilyenkor nem az okozat

Kant a gyökeres rosszra való hajlamot többször is kifürkészhetetlennek nevezi.²⁰ Ugyanakkor az intelligibilis tett nem csupán egy absztrakt feltétel a morális észhasználat számára (feltételeznünk kell, hogy a szabadság ne kerüljön ellentmondásba a szabadság alapjával), és nem pusztán az emberi fajra jellemző, általános rosszra való hajlam (a történelem megfigyelése arra utal, hogy a rosszra való hajlam mindenkiben és minden korban ugyanúgy megvan), hanem az egyes erkölcsi személy *személyként* való létezésének a magja is. Ez az, ami a legszemélyesebb bennünk – mert ez igazán a saját választásunk eredménye. A pszichológiai alkatunk, a társadalmi helyzetünk, a műveltségünk – ezek mind külső tényezők az emberi személy számára: az, amivel a személy a legintimebb módon azonos, az valójában önnön intelligibilis tette – nem mint hajlam a választásra, hanem mint konkrét választás. És ne felejtjük el, hogy ez az a személyes választás, amit el lehet rontani. Viszont – evvel párhuzamosan – helyre is lehet hozni. Az intelligibilis tett, helyesebben az intelligibilis tethez való viszony egyszerre kifürkészhetetlen, ugyanakkor a konkrét személy magja.

Az intelligibilis tett tehát a hajtórugók sorrendjének meghatározása és felvétele a maximába. De vajon mit jelent az, hogy nem az időben történik? A minden idő előtt megtörténő intelligibilis tett erkölcsi karakterünk megválasztását jelenti. Egy időtlen vagy időfeletti döntés arról, hogy milyen módon viszonyulunk az erkölcsi törvényhez. Ennek a jelentéstartománynak mintegy a kiegészítő példája az az intelligibilis tett, ami az élet egy adott pillanatában az eredeti sorrend megváltoztatását jelenti, vagyis például a javulás kezdetét. Ezt „a gondolkodásmód forradalmaként” és a „szív megváltozásaként” (180) írja le Kant. Ugyanakkor Kant

tényleges megtörténését, hanem csupán meglétét tekintjük, vagyis az eseményt nem időbeli okára vonatkoztatjuk. „Ily módon nem vezethetjük le valamilyen megelőző állapotból, ezzel szemben szükségképpen megteesszük ezt, valahányszor a rossz cselekedetet, mint világban való eseményt természeti okára vonatkoztatjuk. Ellentmondás tehát, ha a szabad cselekedeteknek – mint olyanoknak – az időbeli eredetét keressük (mintha természetes okozatok lennének).” (170) Az intelligibilis tett ugyan természetét tekintve hasonló egy szabad döntéshez, de nem egy időfeletti ok hatása időbeli okozatok sorára, hanem egy időfeletti választás, ami maga is egy időfeletti állapotot (a szív jó vagy rossz hajlamát) alapozza meg.

- 20 „a morális maximák elfogadásának szubjektív alapja kikutathatatlan (unerforschlich)” (147); „hogy a Rossz miért éppen a legfőbb maximát rontotta el bennünk, noha saját tettünkéről van szó, éppúgy nem tudjuk okát adni (eben so wenig weiter eine Ursache angeben können), mint természetünk bármely alapvető sajátosságának.” (160); „a rosszra való hajlandóságnak az észbeli eredete kifürkészhetetlen a számunkra (bleibt uns unerforschlich)” (175); „szívünk mélye (maximáink szubjektíve első alapja) ugyanis még önmagunk számára is kifürkészhetetlen (unerforschlich ist)” (185).

nem naiv, és nem feltételezi azt, hogy a romlottság egyetlen gondolati elhatározással megjavítható. Egyszerre van szükség a gondolkodás teljes megváltoztatására és az érzület fokozatos átalakítására: „a forradalomnak a gondolkodásmódban, a fokozatos reformnak pedig az érzületben kell, tehát lehet, végbemennie.” (180)²¹

Szűkebb értelmében az intelligibilis tett minden konkrét és aktuálisan szabad döntés, amely egy maximának megfelelően elindít egy oksági sort, de maga semmilyen oknak nincs alávetve. Ez utóbbi probléma nélkül illeszkedik a kanti filozófia egyéb gondolatai közé, az első értelemben vett intelligibilis tett azonban nehézségek sokaságát veti fel. (Talán nem véletlen, hogy Kant sem korábban nem említi, sem később nem tér vissza ehhez a problémához.) Ennek ellenére nem gondolom azt, hogy ez valamiféle zsákutca az életműben. Ahogy a gyökeres rossz tana nem zsákutca, hanem a szabadság fogalmának elmélyülése, ugyanúgy az intelligibilis tett fogalma sem tévedés, hanem az emberi személy szerkezetéről alkotott kép komplexebbé válása.

A Szentírás a rossz eredetét nem transzcendentális eszközökkel, hanem a történeti ábrázolás módszerével mutatja be. Kant megjegyzése itt lényeges: „az, amit a dolog természete szerint (időbeli feltételre való tekintet nélkül) elsőként kell elgondolnunk, itt időben elsőként jelenik meg” (173). A paradicsomi helyzet mitológiai és narratív magyarázatként szerepel a szövegben. Ennek tehát nem lehet erkölcsfilozófiai értelmet adni. Az ártatlanság elvesztése azonban nagyon is értelmezhető az erkölcsfilozófia fogalmiságával. „[A]z embernek – jelenti ki Kant – a rosszra való minden hajlandóságot megelőző helyzete az ártatlanság állapota.” (173) Ezen a ponton egy kicsit időzzünk el. Az intelligibilis tett fogalma – legalábbis jelen értelmezés szerint – bizonyos értelemben azonos jelentésű az ártatlanság elvesztésével. Kant ezt a gondolatot nem veti fel, de több mozzanat is arra utal, hogy a két fogalom között szoros összefüggést lát. Az ártatlanság azonban kétértelmű kifejezés – nem csak pszichológiai és egzisztenciális, de erkölcsfilozófiai értelemben is. Az ártatlanság ugyanis jelentheti azt az állapotot, amikor természetes hajlamaink arra vezetnek, hogy csak az erkölcsi törvényt vegyük fel maximánkba. Az ártatlanság tehát az erkölcsi jószág állapota, és természetes állapot. Mintegy az első természet megnyugtató, biztonságos állapota. Az ártatlanságnak azonban van egy másik jelentése is: az ártatlanság ekkor azt az állapotot jelenti,

21 „Mindebből az következik – írja később Kant –, hogy az embernek nem az erkölcsök megjobbításával, hanem a gondolkodásmód megváltoztatásával és a jellem megalapozásával kell kezdenie önmaga morális átalakítását, habár általában másként cselekszik: az egyes bűnök ellen harcol, de általános alapjukat érintetlenül hagyja.” (181)

amikor még teljesen semlegesek vagyunk a jó és a rossz tekintetében, ugyanis nem tudjuk, hogy van jó és van rossz. Az ártatlanság elvesztése az a nem időbeli pillanat, amikor szembesülünk a jó és a rossz különbségével, tudásra teszünk szert, elveszítjük semleges tudatlanságunkat, és rákényszerülünk, hogy döntsünk jó és rossz között. Az ártatlanság elvesztése tehát az az időfeletti esemény, ami a semleges, amorális állapotból átvezet a morális megkülönböztetés állapotába, és egyúttal eljuttat egy olyan döntéshez (kialakít egy olyan hajlamot), ami minden későbbi erkölcsi viselkedést habituálisan meghatároz. Az ártatlanság elvesztése nem más, mint maga az intelligibilis tett.

Az intelligibilis tett értelmezései

A következőkben a számos lehetséges értelmezés közül megemlítek néhány tipikusnak mondható értelmezést, majd ezek alapján egy újabb értelmezésre teszek kísérletet. Emellett eltekintek azoktól a felfogásoktól, amelyek egész egyszerűen tévedésnek, felesleges bonyodalomnak, zsákutcának, önellentmondásnak ítélik az intelligibilis tett tanát – mivel láthatóan nem fér össze Kant klasszikusnak nevezhető erkölcsfilozófiai elgondolásaival.²²

Teológiai értelmezés. Egy bizonyos fajta értelmezési vonulat *A valóság a pusztaság határain belül* című mű egészét a keresztény teológia kontextusában olvassa. Itt két fő tendencia figyelhető meg: (1) Az első a mű egyfajta visszaesésként való értelmezése. Eszerint Kant itt nem a szabadság problémáját mélyíti el, hanem engedményt tesz a keresztény dogmatikának, és feladja a felvilágosodás elveit. A legvehemensebben a kortársak képviselték ezt az álláspontot, hiszen ők Kantban a felvilágosodás iránymutatóját tisztelték és akarták látni. Számukra csalódás volt az olyan fogalmak visszacsempészése a racionális gondolkodásba, mint „gyökeres rossz”, velünk született rosszra való hajlam stb. Gondoljunk Goethe és Schiller korábban említett megjegyzéseire. (2) A másik vonulat inkább úgy véli, hogy a kanti írás olyannyira egyértelműen a keresztény

22 A már említett *Klassiker Auslegen* sorozat Kant e kései művére vonatkozó kötetének egyik tanulmánya meglehetősen sokat állítja, hogy a gyökeres rossz tanítása és főleg az intelligibilis tett tana olyan ellentmondó, hogy valójában nehéz és nem is nagyon lehet jó értelmezést adni róla. „A rosszra való hajlam és a gyökeres rossz gondolata filozófiai értelemben elhibázottnak tűnik a számomra” – írja Christoph Horn: *Die menschliche Gattungsnatur: Anlagen zum Guten und Hang zum Bösen* című tanulmányában. In Ottfried Höffe (szerk.): i. m., 64.

teológia és dogmatika kontextusában értelmezhető, hogy nem Kant többi erkölcsfilozófiai műve felől, hanem a keresztény teológia felől kell értelmezni. Ekkor a mű tekinthető úgy, mint a keresztény teológiai tanítás sikeres transzcendentálfilozófiai megvilágítása.²³

Pszichológiai értelmezés. A pszichológiai megközelítés általában valamilyen modern pszichológiai fogalom alapján próbálja értelmezni az ember bűnössé válásának kanti leírását. Az erkölcsi dimenzióban való bűnössé válást ezért többnyire valamilyen konkrét függővé válással azonosítják. Ha „a szabadság használatának szubjektív alapját” (146) Kant egyfajta rosszra való hajlamként és *természetként* fogja fel, akkor ezt csak úgy érthetjük például Christoph Horn szerint, mint egyfajta második természetet (ami nem az ember pszichofizikai létéből, de nem is fogalmi lényegéből következik), vagyis olyan helytelen habitusként, amire egy alapvetően hibás döntés következtében tettünk szert. „Kant fejtegetései csak akkor rendelkeznek értelemmel, ha úgy értjük őket, hogy egy első hibás döntés azután a második lépésben emberi természetét fejlődik.”²⁴ Az első szabad cselekedet mintegy megrontja az összes további cselekedetet. Horn példája a drogfüggő, aki a szer első kipróbálását még szabadon hajtja végre, függőként azonban már nem cselekszik többé szabadon.²⁵ Úgy gondolom, hogy egy ilyen pszichologizáló megközelítés ugyan látszólag közel hozhatja a modern olvasóhoz Kant gondolatait, ám aligha fogadható el, hogy az intelligibilis tett jó példája egy függőséghez vezető első próba lenne.

Minden egyéb értelmezés vagy a kanti rendszer, vagy szűkebben a kanti erkölcsfilozófia, vagy a morálfilozófia története, vagy az egzisztenciális gondolkodás felől próbálja értelmezni a szöveget.

Sorsesemény. Tengelyi László *A bűn mint sorsesemény* című könyvében egyfajta gondolkodástörténeti fordulatnak tekinti Kant rosszról szóló elemzését. Értelmezése a bűn és a rossz felfogásainak történeti kontextusában helyezi el a művet, és azt állítja, hogy Kant e mély értelmű elemzése a rossz problémájáról megtöri „azt a metafizikai hagyományt, amely eldologiasította a bűnt.”²⁶ Tengelyi úgy véli, hogy a mű legfonto-

23 Lásd Chris L. Firestone – Nathan Jacobs: *In Defense of Kant's Religion*. Indiana University Press, Bloomington, 2008.

24 Horn: i. m., 46.

25 Kant is használ egy hasonló példát: „a vadembereknek hajlandóságuk van a mámorító szerekre, mert habár sokan közülük egyáltalán nem ismerik a mámort, s ily módon nem is kívánhatják az azt előidéző dolgokat, hacsak egyszer is módot adunk nekik kipróbálásukra, kiirthatatlan vágyakozás támad bennük.” (156. lj.) Kantnál azonban a „vadember” példája azért nem megvilágító és azért nem is használja, csak említi, mert a vadember viszonya az észhez még merőben problematikus.

26 Tengelyi László: *A bűn mint sorsesemény*. Atlantisz Könyvkiadó, Budapest, 1992, 26.

sabb felismerése a bűnösség fogalmához kapcsolódik. A bűnösség nem vétékként, vagyis konkrétan megtett és hibás cselekedet következményeként értendő, hanem egyfajta eredeti bűnösség vállalásaként. A gyökeres rosszról szóló tanítás tehát nem az áteredő bűn keresztény gondolatának félrevezető beépítése a kanti racionális etikába, hanem az eredendő bűnösség felismerése. „Az erkölcsi személyiséghez – írja Tengelyi – így a bűnösség vállalásán keresztül vezet az út. *Vállalt bűnösség nélkül nincs személyiség* – ezt ismeri föl Kant, s ezzel a fölismeréssel megteszi az utolsó lépést a bűn eldologiasításának fölszámolása felé.”²⁷ Az intelligibilis tett gondolata pedig egyfajta következmény a szabadság és a rossz újfajta kapcsolatában. Sőt, Tengelyi szerint a kötelesség-etikából (kötelesség a Törvény szerint cselekedni) a felelősség-etikába (felelősséget kell vállalnunk létünk bűnösségeért, azért is, amit konkrétan nem követtünk el) való átmenet logikus és szükségszerű következménye egy intelligibilis tett feltevése.²⁸ Tengelyi tehát komolyan veszi és jelentőséget tulajdonít az intelligibilis tett fogalmának a bűn hagyományos eldologiasításának felszámolásában, ám annak ellenére, hogy többször is hangsúlyozza a fogalom bevezetésének jogosságát, valójában nem tesz kísérletet a fogalom értelmezésére. Kidolgozza azt a tágabb kontextust, amiben a fogalomnak architektonikai helye van, de magát a fogalmat konkrétan nem értelmezi. Kivéve azt az egyetlen helyet, ahol a következő elnagyolt megfogalmazás szerepel: a gyökeres rossz olyan eredeti törvényszegésnek bizonyul, „amely azután az egyedi vétségekben mintegy sorra megismétlődik”.²⁹ Ám azt a kérdést, hogy ez az eredeti törvényszegés mint intelligibilis tett miben állna, Tengelyi már nem teszi fel, illetve azt sugallja, hogy a Kant által a gyökeres rossz fogalmával megnyitott utat majd Hegel, Schelling és Heidegger fogja végigjárni, és az intelligibilis tett problémája a sors-esemény ezen az úton megnyíló fogalmában nyeri el értelmét.

27 Uo. 26–27.

28 Ezt három fontos helyen is megfogalmazza a szöveg: „Az »intelligibilis tett« fogalmának bevezetése nélkül ugyanis *A vallás a pusztaság és határain belül* című írás által hozott fordulat bevezetője maradna.” (Uo. 30.) „El kell ismernünk, hogy a gyökeres rossz ezen a módon [...] az erkölcsi törvény megsértésének bizonyul: olyan eredeti törvényszegésnek, amely azután az egyedi vétségekben mintegy sorra megismétlődik. Azt is tisztán látjuk, hogy az »intelligibilis tett« fogalmának alapulvétele nélkül ennek kimutatására törekedni hiábavaló fáradozás lett volna, mert akkor a hajtörugók erkölcsi sorrendjének eredendő megfordítását nem tekinthettük volna ténylegesen lejátszódó, habár persze nem időbeliként értelmezendő cselekvésnek.” (Uo. 31.) „[A]z ösztönzők erkölcsi sorrendjének eredendő megfordításáról kifejtett elmélet, mint kimutattuk, nem áll meg az »intelligibilis tetről« szóló tanítás nélkül.” (Uo. 36.)

29 Uo. 31.

Minden egyes vétek az eredendő bűn. Komorjai László konkrét választ próbál adni az intelligibilis tett fogalma által felvetődő kérdésekre. A keletkezés fenomenológiájáról szóló monográfiájában, amelynek Tengelyi László munkássága a kiindulópontja, az alábbi értelmezés olvasható az intelligibilis tett mibenlétéről.

A személyiséget megalapozó intelligibilis tettet, bár „minden időbeli fel-tételt nélkülöz”, mégsem úgy kell elképzelnünk, mint valami mitikus, primordiális aktust, melyet valamiképpen az időben kibomló cselekedeteinket megelőzően hajtunk végre. A gyökeres rosszat beiktató „eredendő bűn”, a személyiségünket megalapozó „őstett” nem egyetlen cselekedet, hanem minden egyes valódi cselekedettel együtt történik. Közvetett módon ugyanis minden egyes vétek során azt is kinyilvánítjuk, hogy az általános erkölcsi törvényt saját érdekeinknek rendeljük alá, vagyis nem egyszerűen megsértjük a törvényt, hanem e tett által a kétféle rend fordított viszonyát, vagyis egy egész kifordult törvényhozást is szentesítünk. Minden egyes vétkem egyben az első, eredendő bűn is. [...] Minden egyes vétekre olyan excesszív, túlzó módon kell tekintenünk, mintha általa, újra és újra az eredendő bűnt, tehát a bűnösséget mint olyat, vagyis a „rossz egész törvényhozását”, egy egész bűnös személyiséget helyeznénk érvénybe. Így felfogva a dolgot nem kell azt állítanunk, hogy a személyiségünkről egy egyszeri, „primordiális aktus” révén döntünk; nem kell tagadnunk, hogy a személyiség valójában tettek hosszú során keresztül szilárdul csak meg. Kant csupán annyit állít, hogy a személyiség megszilárdulásakor valami olyasmi rögzül, amit már minden egyes tettünk a maga teljességében feltételez. A személyiség tehát nem egyetlen tett által jön létre, ám nem is „apró részletekből” épül fel: a kialakulásához szükséges „ismétlések” révén csak megszilárdul valami olyasmi, ami már minden egyes tettben ott rejlik. Emiatt lesz ez az aktus primordiális jellegű.³⁰

Komorjai érvelése már nem pusztán az intellektuális tett architektónikai helyét és teoretikus jogosságát ismeri el, hanem konkretizálni igyekszik a fogalmat. Olyan primordiális tetről beszél, ami ugyanakkor minden egyes vétekkel együtt történik. A megfogalmazás itt lényeges: nem azt állítja, hogy minden egyes vétek megismétli a primordiális tettet, hanem azt, hogy a primordiális tett sem választható el az egyes vétkektől, azokkal mintegy egyszerre történik. Komorjai megoldása meggyőző, és egyszerre felel meg a személyiség kibontakozásáról alkotott elgondolásunknak, illetve a kanti intelligibilis tett gondolatának. Egyetlen ponton azonban problematikusnak érzem: Komorjai értelmezése véleményem

30 Komorjai László: *A keletkezésről*. Kiadás előtt álló kézirat, 26–27.

szerint elmosza a Kant által élesen megvont határt intelligibilis tett és fenomenális erkölcsi cselekvés között. Hiszen, amint írja: „Minden egyes vétkem egyben az első, eredendő bűn is.” Nem véletlen, hogy ezt követően Komorjai szükségét érzi egy rövid kitérőnek, amelyben megmagyarázza, hogy intelligibilis tett miért csak a rossz választása lehet. Ez a két lépés azonban nem szükségképpen tartozik össze.³¹

Eredeti választás. Sartre a szabadság probléma kidolgozása során jut el egy olyan koncepcióhoz, ami meghökkentően közel áll Kant intelligibilis tett fogalmához. A szabad cselekedet feltétele bizonyos értelemben egy olyan eredeti szabad cselekedet, amelynek a révén a személy szabadon megválasztja a szabadsághoz való viszonyát. A szabadság csak hatványozott formában juthat érvényre. „Ám ha az emberi valóság cselekvés – állítja Sartre –, ez nyilvánvalóan azt jelenti, hogy a cselekvésre irányuló elhatározása maga is cselekvés.”³² Egzisztenciánk abszurd módon szabad az egyik oldalon, ám minden egyes konkrét helyzetben meghatározza az, amit Sartre szituációnak nevez. A szituáció részben a külső körülményekkel, részben a pszichés karakterünkkel függ össze. Ám pszichés karakterünk nem valamiféle külső adottság, hanem olyasmi, amit Sartre szerint egy eredendő választásban választunk (helyesebben nem a karakterünket választjuk meg, hanem a pszichológiai karakterünket is meghatározó alapvető kivetülésünket a világra). A szabadság csak ebben a konstrukcióban menthető meg Sartre szerint a pszichológiai, szociális vagy akár genetikai determináció fenyegetésétől. Sartre ingadozik az eredeti választás és az eredeti vagy alapvető cselekedet fogalmai között. Ám mindkét megfogalmazás valamiféle konkrét, ám konkrétságában mégsem fenomenális eredeti tette vonatkozik. A következőképpen definiálja a fogalmat: „ez a folyamatosan megújított cselekedet [a szabadság alapvető cselekedete (l’acte fondamental de la liberté)] azonban nem különbözik léteemtől; önmagam választását jelenti a világban és ugyanakkor a világ feltárását.”³³ Az eredeti választás nem az egyedi és esetleges pszichológiai karakteremet határozza meg, hanem azt az eredeti kivetülést, amely a világhoz való viszonyomat és bizonyos értelemben magát a számomra megjelenő világot alapvonásaiban felvázolja. Mindenkinek van egy eredeti

31 „Kant elképzeléseit elemezve, éppen azt láttuk, hogy a bűn értelmezésében szerephez jut egy »időn kívüli«, »intellektuális« történet. Ezt az elemet – »időbeli kiterjedéssel nem rendelkező«, »pillanatszerű« eseményként értelmezve, s az egyes tettel annak feltételeként összekapcsolva – már akkor megpróbáltam összeegyeztetni a karakter »megszilárdulásának« időben kibomló folyamatával.” (Uo. 43.)

32 Jean-Paul Sartre: *A lét és a semmi*. Ford. Seregi Tamás. L’Harmattan Kiadó, Budapest, 2006, 564.

33 Uo. 547.

választása, és az az egész további életét meghatározza mindaddig, amíg egy másik eredeti választás fel nem váltja az előzőt. Az eredeti választás azonban Sartre szerint nem egy időfeletti, intelligibilis tett, hanem egy konkrét, bár nem időbeli választás: „bármilyen legyen is létünk, azt mindig választjuk; s tőlünk függ, hogy »nagynak« és »nemesnek« vagy »kicsinek« és »megalázottnak« választjuk-e magunkat.”³⁴ Még ha ez a konstrukció sok hasonlóságot mutat is Kant intelligibilis tett fogalmával, Sartre szerint mégsem erről van szó. Kant a morális törvényekhez való viszonyunkról beszél, Sartre pedig az emberi egzisztencia világra való kivetüléséről. Kant ezért egy eredeti és időfeletti tett fogalmából indul ki, Sartre viszont mindig konkrét egzisztenciális szituációban gondolja el az eredeti választást is. Ebből olyan különbségek adódnak, amelyek lehetetlenné teszik a két megközelítés fedésbe hozását. Sartre le is vonja a következtetéseket:

Ez a kivetülés [projet] nem pillanatnyi, mert nem lehet az idő-„ben”. De nem is időtlen, ami csak utólag „ad időt” magának. Ezért utasítjuk el Kant elképzelését „a karakter intelligibilis megválasztásáról” [choix du caractère intelligible]. A választás struktúrája szükségszerűen vonja maga után, hogy világban lévő választás legyen. [...] Csak fenomenális választás létezik [...]. Viszont már felbukkanásában magában időbelivé válik, hiszen neki köszönhető, hogy egy jövő világítja meg a jelent, és ez a jövő konstituálja azt jelenként a *múltbeliség* jelentésével felruházva az önmagában való „datum”-okat. [...] Mivel a szabadság támpont és ugródeszka nélküli lét, a kivetülést folyamatosan meg kell újítani, hogy létezhesen. Állandóan választom magam, és soha nem vagyok képes már-választott-lenni, máskülönben a pusztaság és egyszerű önmagában-való szintjére zuhannék vissza.³⁵

Az alapvető vagy eredeti választás³⁶ tehát (1) teljesen szabad, (2) a világhoz való viszonyunk totalitását választjuk meg vele, (3) nem időtlen, de nem is időbeli a többi választáshoz hasonlóan, hanem olyasmi, ami „el-indítja” az időt. Talán az alapvető választás és az idő kapcsolata az a pont, ahol megérthetjük a kanti és a sartre-i koncepció legfontosabb különbségét. Kant egy időfeletti tetről, a hajtórugók sorrendjének megfordításáról beszél: ennek az intelligibilis tettnek lesz a következménye az intelligibilis karakterünk és az egyes tettekben megnyilvánuló viszonyunk az erkölcsi törvényhez. Sartre más ontológiai és temporális logikát bont ki:

34 Uo. 558.

35 Uo. 567–568.

36 Sartre felváltva használja a *choix originel* és a *choix fondamental* kifejezéseket. Jean-Paul Sartre: *L'être et le néant*. Gallimard, Párizs, 1996, 510, 512.

Az eredeti választást [choix originel] nem úgy kell elképzelnünk, mint ami „egyik pillanatról a másikra keletkezik”, ezzel a tudatot újra pillanatnyiságnak fognánk fel – Husserl pontosan ebből nem tudott kilépni. Mivel azonban éppen a tudat temporalizálja magát, ezért látnunk kell, hogy maga az eredendő választás bontja ki az időt és azonos a három ek-sztázis egységével. Magunkat választani annyi, mint magunkat semmíteni, vagyis előidézni, hogy – múltunkat értelemmel felruházva – egy jövő tudassa velünk, mik vagyunk. [...] A szabadság, a választás, a semmítés, a temporalizáció tehát egy és ugyanaz a dolog.³⁷

Sartre nem kevesebbet állít, minthogy az eredeti választás nem az időben van, de nem is az idő felett egy noumenális létszférában, hanem valami olyasmi, ami az idő alapjában van, hiszen egyszerre tagolja az idő eksztázisait és a világra vonatkozó kivételést.

Az ész megjelenése és az ártatlanság elvesztése

Mindegyik, korábban említett értelmezés egy bizonyos aspektusból jó és termékeny (kivéve az elutasító és a pszichologizáló értelmezéseket), ezeket most nem is szeretném felülírni, inkább csak egy további aspektust javasolnék. Kiindulópontnak azt a rövid szöveghelyet választom, amelyben Kant az ártatlanság elvesztését említi. Ahogy már korábban idéztük, Kant egyetlen helyen, de ott nyomatékkal beszél az ártatlanságról.

Az Írás szerint a rossz nem valamilyen alapvető, rá való hajlandóságból származik, akkor ugyanis nem eredhetne a szabadságból, hanem a *bűnből* (amin a morális törvénynek mint *isteni parancsnak* áthágását kell érteni), s az embernek a rosszra való minden hajlandóságot megelőző helyzete az *ártatlanság* állapota. (173)

Az ártatlanság elvesztésének bibliai története (amit ugyanott „történeti előadásnak” nevez) egyrészt távoli analógiát kínál Kant számára a rossz kezdetére, másrészt erkölcsfilozófiai értelemben konkretizálja a bűn szabad választásának rejtélyét. A törvényszegésre való hajlandóság

nem jelent egyebet, mint azt, hogy ha a rosszat időbeli kezdete szerint akarjuk megmagyarázni, minden szándékos törvényszegésnél vissza kell

37 Uo. 551.

mennünk életünk egy megelőző korszakába, s a rossz forrását egészen odáig kellene követnünk, amikor észhasználatunk még nem fejlődött ki [...]. (174)

Az ártatlanság elvesztése ugyanis Kantnál egybeesik az észhasználat kialakulásával és a jó és a rossz közötti megkülönböztetés megismerésével. Az ártatlanság állapota erkölcsi értelemben nem jó, hanem semleges, jó és rossz megkülönböztetése csak az ártatlanság elvesztésével nyer világos formát.

Az emberi történelem feltehető kezdete című írásban így fogalmaz Kant:

amikor az ember elhagyta az ész által neme első lakhelyeként képzelt paradicsomot, az nem volt más, mint átmenet egy pusztán állati természet durvaságából az emberi léthez, mint az ész vezetésére bízni magunkat, elszakítva az ösztön pórázát, egyszóval: a természet gyámkodása alól a szabadság állapotába tett lépés.³⁸

Az ész ébredése azonban bajok és bűnök, sőt az erkölcsi bukás forrása is volt.

Az ész ébredése előtt még nem volt parancs és nem volt tilalom, így nem volt törvényszegés sem; de amint az ész működni kezdett, és amilyen gyenge, összeelegyedett az állatissággal, s annak teljes erejével, azonnal bajoknak, s ami még rosszabb, az ész kiművelődésével bűnöknek kellett támadniok, amelyek a tudatlanság állapota s ezzel az ártatlanság számára teljességgel idegenek voltak.³⁹

Az ártatlanság elvesztése mint morális téren bekövetkező „bukás” ebben a szövegben még egyértelműen a testi léttel és a végességből következő gyengeséggel kapcsolódik össze. A bűn eredete tehát itt még a jó hiánya, illetve az ontológiai végesség.

A bűnnek ezt a leegyszerűsítő és eldologiasító felfogását *A vallás a pusztá ész határain belül* már meghaladja, amennyiben a bukást nem a testiséghez és a végességhez köti, hanem egy intelligibilis tett értelmében vett első, szabad választáshoz. Az analógia azonban nem félrevezető, a hajtórugók sorrendjének megfordítása értelmében vett szabad döntés a rossz mellett ugyanis szintén csak az ész megjelenésével történhet meg. Csak az ész megjelenése *után* dönthetünk a morális észhasználat

38 Immanuel Kant: *Az emberi történelem feltehető kezdete*. Ford. Vidrányi Katalin. In *Uő: Történeletfilozófiai írások*. Ictus Kiadó, Szeged, 1997, 95.

39 Uo.

ellenében. Még a rossz melletti döntés is feltételezi az ész törvényét és a jó választásának lehetőségét. Az egész probléma így az ész megjelenésében sűrűsödik össze. Az intelligibilis tett fogalmát ezért megpróbálom az ész megjelenésének kontextusában értelmezni.

Az ész megjelenése több szempontból azonosítható az ártatlanság elvesztésével: (1) Kant ugyan nem használja az első és második természet megkülönböztetését, bár időnként, különösen Rousseau gondolatai kapcsán, utal erre.⁴⁰ Mégis azt mondhatjuk, hogy az ártatlanság elvesztése az első természetből a második természetbe való átmenet. Ez Kantnál – Rousseau-tól eltérően – nem a természeti állapotból vezet át a civilizáció állapotába, vagyis nem hanyatlás, hanem az ösztönök által vezérelt állapotból az ész által irányított állapotba való átmenet, ami ugyan erkölcsi bukással kezdődik, de tartalmazza a jóvá válás és az erkölcsi tökéletesedés lehetőségét. Az ész képes az ösztönöktől eltávolodni, és képes az ösztönök ellenében hatni. (2) Az ártatlanság elvesztése azonos az ész megjelenésével és a tudatosulás kezdetével: „tudatosult az emberben saját esze”⁴¹. Ez egyrészt azt jelenti, hogy túl tud lépni az ösztönvezérelt lét korlátain, másrészt azt jelenti, hogy tudatossá válik önmaga számára, vagyis a tudat az öntudat fokára emelkedik. Tudja, hogy ő *van* és hogy *énként* létezik, továbbá tudja, hogy ha *énként* létezik, akkor választhat, és a választásait el is ronthatja. Az öntudat énjének önmagára vonatkozó felismerése nem egy általánosan érvényes fogalom egyedi megvalósulása, hanem drámai átmenet az öntudatlan állapotból az öntudattal rendelkező állapotba. Ez a drámai átmenet ugyancsak az ártatlanság elvesztéséhez kapcsolható. (3) Az ész megjelenése abban a tekintetben is egybeesik az ártatlanság elvesztésével, hogy ezzel alakul ki az erkölcsi jó és az erkölcsi rossz megkülönböztetésének a képessége, és ezáltal a választás kényszere is. A személy még nem tudja, mire képes, de az ész szembesíti avval, hogy választania kell jó és rossz között. Új képességével való szembesülése – ahogy azt majd később Kierkegaard nyomatékkal hangsúlyozza – óhatatlanul szorongást okoz, hiszen még nem tudja, mire képes, és azt sem, hogy jól vagy rosszul fogja-e használni a képességeit.⁴²

40 A természeti képességek, „mivel a pusztán természeti állapoton alapulnak, a kultúra előrehaladtával csorbulnak, ám másfelől csorbitják is a kultúrát, egészen addig, amíg ismét természetessé nem válik az, ami mesterséges ugyan, de immár tökéletes: s ez az emberi nem erkölcsi rendeltetésének végső célja.” (Uo. 96–97.) Az első természetet tehát felülírja a második, erkölcsi természet, ami még nem természet, de természetté kellene válnia.

41 Uo. 91.

42 „Felfedezte magában azt a képességet, hogy maga válassza meg életmódját, s ne egyetlen egyhez kötődjék, mint más állatok. Mindazonáltal az így fölismeret előnyt követő pillanatnyi öröme azonnal szorongásnak és aggodalomnak [Angst und

Az intelligibilis tett az ártatlanság elvesztése, amennyiben az ártatlanság elvesztésén azt a nem teljesen passzív, de nem is szándékosan előidézett folyamatot értjük, aminek keretében megjelenik az ész, az öntudat, valamint a jó és a rossz különbségének tudata. Ez egy ugrás a személy kialakulásában, ami ugyan tudatosság és szándékosság nélkül történik meg velünk, de amit mégis a saját tettünknek kell tekintenünk. Az intelligibilis tett tehát az a primordiális esemény, aminek a révén megszületik az öntudattal rendelkező erkölcsi személy, és amit Kant a rosszért vállalt felelősséggel köt össze.

Bangigkeit] kellett következnie [...]. Szakadék peremén állt, hiszen vágyakozásának addigi, ösztön szabta tárgyain túl, az ilyen tárgyak végtelensége nyílt meg számára, s egyelőre még végképp nem tudott választani közöttük, ám a szabadság egyszer megízlelt állapotából immár lehetetlen volt visszatérnie a szolgaságba (az ösztön uralma alá).” (Uo. 92.)