

## A szabadság mint autonómia: Kant\*

*Daß wir frey sind können wir nicht durch unmittelbares Bewusstseyn unserer Spontaneität (denn dieser Begriff ist alsdann negativ) sondern nur durchs moralische Gesetz in uns erkennen. Wir erkennen eher daß wir sollen als wir den Bestimmungsgrund unserer Caußalität und daß wir können, erkennen.<sup>1</sup>*

Descartes szabadságfogalmáról írott tanulmányában Sartre abból az előfeltevésből indul ki, hogy e fogalom különféle filozófiai megközelítései a szabadság eltérő tapasztalatában gyökereznek.<sup>2</sup> Descartes-é például a gondolkodásban megnyilvánuló szabadságéban. Ha Sartre meggyőződését osztva ebből a – tulajdonképpen fenomenológiai – alapállásból vesszük szemügyre Kant szabadságfogalmát, akkor az a tapasztalat, amely e fogalmon a kritikai korszak írásaiban átsejlik, az erkölcsi tapasztalat.<sup>3</sup> Ez fejeződik ki abban a közismert formulában, hogy a kanti szabadság nem más, mint autonómia, öntörvényűség, amely – a szó

\* A tanulmány *Az emberi szabadság szisztematikus és történeti megközelítésben* című OTKA-pályázat (K 49541) támogatásával készült.

<sup>1</sup> „Azt, hogy szabadok vagyunk, nem spontaneitásunk közvetlen tudata (ez a fogalom ugyanis negatív), hanem a bennünk működő morális törvény révén vagyunk képesek felismerni. Előbb ismerjük fel, hogy meg kell valamit tennünk, mint kauzalitásunk meghatározó okát és azt, hogy meg tudjuk tenni.” (AA: 23, 245.) A mottóként választott reflexiót, amelyet Gerhard Lehmann *Az erkölcsök metafizikájának* előmunkálataihoz sorolt, Bernd Ludwig idézi cikkében: Ludwig 2010. 615. Itt és a továbbiakban Kant műveire a szokásos módon, az akadémiai kiadás (AA) kötet- és oldalszámával hivatkozunk, kivéve *A tiszta ész kritikáját*, amelyre az első (A) és második (B) kiadás oldalszámaival. A magyar fordítások oldalszámaikat pontosvevő után közlöm. Ezeket időnként módosítottam, ezt külön nem jelölöm. A felhasznált fordításokat lásd a bibliográfiában.

<sup>2</sup> Sartre 1947. 314; Sartre 1992. 17.

<sup>3</sup> Gerhard Krüger klasszikussá vált könyvében a kategorikus imperatívuszt tartja a morális alaptapasztalat formulába öntésének (Formulierung der „moralischen Grunderfahrung”), lásd Krüger 1967/1931. 124. Mivel – mint látni fogjuk – (emberi) szabadság és kategorikus imperatívusz elválaszthatatlanok, állításunk teljesen összhangban van az övével. Egyfajta protofenomenológiát tulajdonít Kantnak Jeanine Grenberg is. Véleménye szerint ugyanis az *Alapvetésben* egy a teoretikustól eltérő gyakorlati módszer csírát lehet megtalálni, amely az egyes szám első személyű tapasztalatból kiindulva és arra reflektálva halad előre – ennyiben

köznyelvi használata által sugallt jelentéssel ellentétben – nem szubjektív, kinek-kinek a saját egyéniségéből fakadó normák, hanem általános, minden eszes lény számára érvényes erkölcsi szabályok megalkotását és követését jelenti.

A kérdés, amelyre vizsgálódásaim irányulnak, a következő: mit jelent a szabadság fogalmára nézve, hogy azt Kant végső, *A gyakorlati ész kritikájában* már minden kétséget kizáróan képviselt álláspontja szerint csakis a morális törvényen keresztül, erkölcsi (konfliktus)szituációkban élhetjük át. Másként fogalmazva: mit jelent, hogy a szabadság pusztán mint gyakorlati szabadság hozzáférhető számunkra. Nem mellékes körülmény, hogy a kanti szabadságfogalomnak éppen ez a filozófiatörténeti újdonsága. Mielőtt azonban a szabadságtapasztalat elemzésébe fognánk, a tanulmány elején abban a sokat vitatott kérdésben foglalunk állást, hogy vajon már az első, 1785-ben megjelent etikai „alapvetésben” ezt a felfogást képviseli Kant, vagy csak a három évvel későbbi „kritikában” jut el erre az álláspontra. Hiszen a szabadság már *Az erkölcsök metafizikájának alapvetésében* elválaszthatatlanul összekapcsolódik a morális törvénnyel: „a szabad akarat és az erkölcsi törvények alatt álló akarat ugyanaz” – írja Kant a III. rész elején (AA: 4, 447; Kant 1785/1998. 65). Ez az egybeesés azonban nem üres azonosság, hiszen egyáltalán nem mindegy, hogy az akaratnak ezt a sajátját melyik oldalról tudjuk megragadni. És úgy tűnik, éppen ebben tér el egymástól az *Alapvetés* és *A gyakorlati ész kritikája*.

A két mű ilyen értelmű összehasonlítása egyáltalán nem csupán filológiai-történeti szempontból érdekes, hanem azért, mert – legalábbis az értelmezők egy részének véleménye szerint – a korábbi műben a szabadságnak a moralitástól független megalapozását kísérelte meg Kant, s ennek kudarca vezette el a 2. *Kritikában* kidolgozott megoldáshoz, amely a morális törvénynek az ész faktumává nyilvánításán nyugszik. Ezzel azonban eltorlaszolta az utat a szabadság moráltól független tapasztalatának elemzése előtt, ami fontos és súlyos következményekkel járt. Mintha ezeket a problémákat (is) próbálná orvosolni Kant az 1790-es évek két nagyobb lélegzetű etikai tárgyú írásában, *A vallás a puszta ész határain belül* címűben és *Az erkölcsök metafizikájában*. A második, a morális tapasztalatot a faktumfogalom vezérfonalán elemző rész után ezért a harmadik és a negyedik fejezetben azt vizsgálom, hogy vajon a kései művekben valóban egy morálisan semleges szabadságfogalommal egészül ki a szabadság mint autonómia fogalma, ahogyan a Kant-kutatók némelyike gondolja, vagy valami másról van szó.

Mielőtt azonban belekezdzenénk szabadság és morális törvény kapcsolatának elemzésébe, két megjegyzést kell előrebocsátanunk. Az első, hogy nem foglalkozunk a kanti szabadságfogalom 1785, azaz *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése* előtti történetével; kiindulópontunk ugyanis a szabadság mint autonómia

---

rokon a fenomenológiával, lásd Grenberg 2009. 336–337. (A tanulmány egy változata bekerült azután Grenberg könyvébe is, lásd Grenberg 2013. 106–134.)

gondolata, amely ebben a műben jelenik meg először. Másrészt még az általunk tárgyalt időszakban sem elemezzük szisztematikusan a szabadságfogalom összes jelentését és ezek összefüggését. Mindössze a legfontosabbakra, a transzcendentális, a gyakorlati és a pszichológiai-komparatív szabadságra térünk ki a második fejezetben, illetve a fent említett későbbi fejleményekre a harmadikban és a negyedikben. Az összegzés alkalmával pedig említést teszünk két további szabadságfogalomról is. Ezt az aprólékos filológiai munkát azért takaríthatjuk meg, mert Kant számára 1785-től az akarat autonómiája jelenti a par excellence szabadságot, a többi szabadságfogalom helyét az ehhez való viszony határozza meg.<sup>4</sup>

### I. A MORÁLIS TÖRVÉNY ÉS A SZABADSÁG DEDUKCIÓJÁNAK PROBLÉMÁJA AZ ERKÖLCSÖK METAFIZIKÁJÁNAK ALAPVETÉSÉBEN ÉS A GYAKORLATI ÉSZ KRITIKÁJÁBAN

A szabadság és erkölcsi törvény közelebbi viszonyával kapcsolatos fejtegetések mind *Az erkölcsök metafizikájának alapvetésében*, mind *A gyakorlati ész kritikájában* a morális törvény (illetve a szabadság) dedukciója témakörébe tartoznak, vagyis a morál megalapozásának problémájához.<sup>5</sup> A „Hogyan lehetséges a morál?” kérdéssel egyébként először az 1784–1785-re, vagyis az *Alapvetés* megírásának idejére keltezett Mrongovius-féle jegyzetben találkozhatunk; ekkorra alakulnak ki a kanti etikának azok az elemei és összefüggései, amelyek a kérdést kikényszerítik. Adva van ugyanis moralitásunk alapképessége, a tiszta ész, amely gyakorlati használatában a morális törvénynek megfelelően tudja meghatározni az akaratot. De hogyan képes az akaratra hatni és ezáltal cselekedeteket motiválni egy a priori képesség a priori elve? Márpedig enélkül nincs erkölcsiség – szögezi

<sup>4</sup> Lásd Bernard Carnois könyvét, Carnois 1987. 122 – a francia eredeti 1973-ban jelent meg a Seul kiadónál *La cohérence de la doctrine kantienne de la liberté* címmel. A kanti szabadságfogalmakat veszi sorra Lewis White Beck tanulmányában (Beck 1987), valamint Hud Hudson könyvében (Hudson 1994. 163 skk.). Utóbbi egyébként az akarat négyféle használatához kapcsolva négy szabadságfogalmat különít el, s éppen Beckhez kapcsolódva (de nem a fenti cikkéhez, hanem *A gyakorlati ész kritikájához* írt klasszikus kommentárjához: Beck 1960. 176 skk.).

<sup>5</sup> Kant szóhasználata nem egyértelmű: a dedukció tárgya hol a szabadság (AA: 4, 447; Kant 1785/1998. 65), hol a moralitás legfőbb elve (AA: 4, 463; Kant 1785/1998. 76), hol a tiszta gyakorlati ész legfőbb alaptétele(i) (AA: 5, 42, 46; Kant 1788/2004. 53, 58–59), hol pedig nincs is pontosan meghatározva (AA: 4, 457; Kant 1785/1998. 70). A magam részéről nem tulajdonítok ennek a terminológiai pongyolaságnak különösebb jelentőséget, hiszen a probléma, a morális törvény igazolása egyértelmű, s Kantra egyébként is jellemző a fogalmak ilyesfajta „laza” használata, amely azonban nem jelenti a gondolat pontatlanságát. A kontextusból majdnem mindig kiderül, hogy miről van szó. Ezért nem osztom Bernd Ludwig véleményét (lásd Ludwig 2008. 431–432), aki az *Alapvetés* III. fejezete körüli interpretációs nehézségeket annak tulajdonítja, hogy a kutatók nem vettek tudomást erről a terminológiai problémáról, és minden további nélkül a morális törvény dedukciójáról beszéltek. Mindazonáltal értelmezése értékes megfigyeléseket tartalmaz, amelyekre a továbbiakban hivatkozom majd.

le Kant az *Alapvetés* első két részének tanulságait összefoglalva (AA: 4, 444–445; Kant 1785/1998. 58). Mindaz, amit idáig kikutatott a jó akaratról, a kötelességről, a kategorikus imperatívusz formuláiról és az autonómiáról, „a levegőben lóg”, amíg nem tudja rögzíteni a moralitás legfőbb elvét, azaz nem látja be, hogy ez nem pusztán „khimérikus eszme”, hanem az akaratunkat ténylegesen befolyásoló, objektív realitással rendelkező parancs.<sup>6</sup> A feladat mindkét műben, *Az erkölcsök metafizikájának alapvetésében* és *A gyakorlati ész kritikájában* is ugyanaz. A megoldások azonban különböznek. Lássuk, miben!

A dedukció problémakörének kimerítő feldolgozására itt nem vállalkozhatunk, csak azokat a mozzanatokot emeljük ki, amelyek a tanulmány középpontjában álló szabadságfogalom szempontjából lényegesek. Mindazonáltal nagy vonalakban muszáj felvázolni a dedukciók gondolatmenetét, hogy világosan lássuk, milyen változást jelent a későbbi mű a számunkra fontos aspektusból.

Az *Alapvetés* III. részében Kant a kategorikus imperatívusz lehetőségét a szabadságból próbálja érthetővé tenni, hiszen ahogyan az első fejezet címe is utal rá, a szabadság fogalma a kulcs az akarat autonómiájának magyarázatához.<sup>7</sup> A szabadság az eszes lények akaratának az a sajátja, hogy idegen meghatározó okok nélkül képes működni. Ebből a negatív fogalomból azonban mindjárt következik a pozitív, az autonómia is, hiszen nem képzelhető el okság törvény nélkül. Ha viszont a szabad akarat törvényei nem lehetnek a természettörvények, mivel ezek az akaratától különböző, tehát heteronóm meghatározó okokat feltételeznek, akkor mi más lehet az akarat szabadsága, mint autonómia – kérdezi Kant. Azt azonban már a II. részben belátta, hogy az autonóm akarat törvénye a kategorikus imperatívusz. Azaz ha feltételezzük az akarat szabadságát, akkor abból már következik az erkölcsiség, minden elvével egyetemben. Kantnak tehát a dedukció sikeréhez csupán azt kell megmutatnia, hogy – a második fejezet címét idézve – „a szabadságot szükségképpen feltételezzük minden eszes lény akaratának sajátosságaként”.

Ez a lépés mindössze egyetlen oldalt vesz igénybe. Miután Kant felhívja a figyelmet arra, hogy az akarat szabadságát kizárólag az ember eszes lény voltából kell igazolni – lévén a morális törvény is az emberre mint eszes lényre érvényes –, leszögezi: elegendő a szabadság gyakorlati szempontú bizonyítása. Azaz ha belátjuk, hogy az eszes lények csak a szabadság feltételezése mellett képesek cselekedni, akkor azzal már célt értünk, mert ebben az esetben éppúgy érvényesek rájuk az erkölcsi törvények, mintha teoretikusan is igazoltuk volna az akarat szabadságát. Márpedig pusztán abból, hogy akaratlanul rendelkező eszes lények vagyunk, már következik a szabadságunk. Hiszen ily módon létezik eszünk gyakorlati használata (képesek vagyunk eszünkkel „tárgyakat”, cselekedeteket létrehozni), márpedig ennek során elképzelhetetlen, hogy ne tartsuk

<sup>6</sup> A rögzítéshez lásd AA: 4, 392; Kant 1785/1998. 20, a khimérikus eszméhez 445; 58.

<sup>7</sup> Ehhez és a következő bekezdéshez lásd AA: 4, 446–448; Kant 1785/1998. 65–66.

magunkat szabadnak. Ép ésszel hogyan is tulajdoníthatnánk cselekedeteinket meghatározó ítéleteinket valami rajtunk kívüli erőnek. Itt a szabadságnak azt a negatív fogalmát használja Kant, amellyel a fejezetet indította: az eszes lény akarata idegen meghatározó okoktól függetlenül képes működni, ebből azonban – mint láttuk – már következik az autonómia és vele együtt a kategorikus imperatívusz érvényessége.

Ezzel a rövid érvmenettel, amely a III. rész első két kurtácska fejezetéből rekonstruálható, mégsem éri be Kant.<sup>8</sup> Véleményem szerint azért nem, mert ebből még nem látszik, *miért* késztet minket szabadságunk felismerése arra, hogy alá vessük magunkat a morális törvénynek.<sup>9</sup> A fenti, nagyrészt metafizikai-spekulatív megfontolások erre nem adtak választ. Egy imperatívusznak engedelmeskedni ugyanis valamilyen érdekből tudunk és szoktunk csak. A kategorikus imperatívusznál, amely az autonóm akarat törvénye, semmiféle külső, empirikus érdek nem jön szóba. Kizárólag szabad voltunk hordozhatja ezt az érdeket. Itt azonban felmerül a *circulus vitiosus* gyanúja: „A hatóokok rendjében szabadnak fogadjuk el, hogy a célok rendjében erkölcsi törvények alá tartozónak gondolhassuk magunkat; s ennek nyomán azért gondoljuk, hogy alá vagyunk vetve ezeknek a törvényeknek, mert az akarat szabadságát tulajdonítottuk magunknak” (AA: 4, 450; Kant 1785/1998. 67).<sup>10</sup> Azaz eleve a morális törvényhez fűződő érdek késztetne minket arra, hogy szabadnak tekintsük magunkat. Ebben az esetben azonban nem tudnánk levezetni a szabadságból a ránk nézve kötelező érvényű morális törvényt.

A kiutat Kant – a tiszta ész antinómiáinak feloldásához hasonlóan – érzéki és intelligibilis világ szétválasztásában látja, amire öntevékeny képességeinkről, mindenekelőtt eszünkről való tudatunk jogosít fel. Mint ésszel rendelkező lények, az intelligibilis világhoz tartozónak tekintjük magunkat, és ezáltal az érzéki világ meghatározó okaitól függetlennek, vagyis szabadnak. Mint ilyeneknek, akaratainkra a morális törvény érvényes. A kötelezettséget viszont azáltal érzékeljük, hogy az érzéki világ (és egyszersmind az érzékfeletti) tagjaként nézünk cselekedeteinkre. Azaz más álláspontot foglalunk el akkor, amikor szabadon

<sup>8</sup> Többen is felhívják a figyelmet arra, hogy úgy tűnik, a dedukció itt akár véget is érhetne: lásd például Michael H. McCarthy (McCarthy 1985. 34), valamint Tengelyi László (Kant 1785/1998. 78).

<sup>9</sup> Erre utal Kant kérdése, amelyet a harmadik fejezet elején tesz fel, miután az első két gondolatmenetet összefoglalta: „Miért kell azonban alávetnem magam ennek az elvnek, mégpedig mint egyáltalában vett eszes lény, s miért tegye ennél fogva ugyanezt minden más, ésszel megáldott lény is?” (AA: 4, 449; Kant 1785/1998. 66–67). Az első fejezet utolsó bekezdésében Kant azt írja, hogy „a szabadság fogalmának a *tiszta* gyakorlati észből való dedukcióját s vele együtt a kategorikus imperatívusz lehetőségét” még nem tudja itt rögtön érthetővé tenni, ehhez némi előkészületre van szükség. Ennek során tudja majd megmutatni Kant, „mi lenne ez a harmadik, amire a szabadság utal”, amelyben az akarat fogalma összekapcsolódik az erkölcsi törvénnyel (AA: 4, 447; Kant 1785/1998. 65) – ez ad ugyanis választ a késztetés miértjére.

<sup>10</sup> A probléma megoldásához lásd 450–452; 67–69.

működő okként gondolunk magunkra, mint akkor, amikor a morális törvénynek alávetettként. Ezzel Kantnak sikerült kitörnie a körből, és immár nincs akadálya, hogy összefoglaló választ adjon a „Hogyan lehetséges kategorikus imperatívusz?” kérdésre:

Így a kategorikus imperatívuszok annál fogva lehetségesek, hogy a szabadság eszméje engem egy intelligibilis világ tagjává tesz, miáltal ha csak az lennék, valamennyi cselekedetem mindenkor megfelelne az akarat autonómiájának; mivel azonban egyúttal az érzéki világ tagjának is látom magamat, ezért cselekedeteimnek meg *kell* felelniük a fenti autonómiának. Ez a *kategorikus* kellés szintetikus *a priori* tételt fejez ki, azáltal, hogy az érzéki vágyaktól afficiált akaratomhoz mint annak az ész szerinti legfőbb feltétele még az értelmi világhoz tartozó tiszta, önmagában gyakorlati akarat eszméje is hozzájárul; nagyjából úgy, ahogy az érzéki világ szemléleteihez is hozzájárulnak az értelem fogalmai – amelyek önmagukban csupán egyáltalában véve a törvényszerű formát jelentik –, és ezáltal *a priori* szintetikus tételeket tesznek lehetővé, melyeken minden természetmegismerés alapul. (AA: 4, 454; Kant 1785/1998. 70, Kant kiemelései.)

A morális törvény igazolása mégsem jut nyugvópontra: három évvel később *A gyakorlati ész kritikája* újra felveti a problémát, és másként oldja meg. „A tiszta gyakorlati ész alaptételeinek dedukciója” címet viselő fejezetben Kant a következőket írja:

A morális elv dedukciójának azonban, mellyel hiábavalóság próbálkozni, valami más lép a helyébe, valami egészen ellenkező, az nevezetesen, hogy a másik irányban elvégezhető ezen elv segítségével egy olyan kifürkészhetetlen képesség dedukciója, amelyet semmilyen tapasztalat nem bizonyíthat, de amelyet a spekulatív észnek legalább mint lehetőségét fel kell tételeznie [...], nevezetesen a szabadság képességéé. (AA: 5, 47; Kant 1788/2004. 60.)

Ezt a „hitellevél-státuszú” morális törvényt nevezi Kant „a tiszta ész faktumának”, a szabadsághoz való viszonyát pedig legfrappánsabban az Előszó egyik lábjegyzetében foglalja össze: a szabadság a morális törvény *ratio essendi*-je, míg a morális törvény a szabadság *ratio cognoscendi*-je (AA: 5, 4; Kant 1788/2004. 8).

Miért változtatta meg Kant a dedukcióval kapcsolatos stratégiáját? Külső hatásra, vagy az *Alapvetés*beli gondolatmenet immanens nehézségeit kiküszöbölendő? Egyáltalán: milyen előfeltevéseken nyugszik a korábbi mű érvelése? Ezekkel a kérdésekkel kommentárok és tanulmányok garmadája foglalkozott és foglalkozik, ami nem meglepő, hiszen egyrészt a kanti etika centrális problémájáról van szó, másrészt az *Alapvetés* gondolatmenetét szinte lehetetlen teljesen koherens módon rekonstruálni.

Anélkül, hogy a szakirodalmi viták részleteibe belemennénk, annyit leszögezhetünk, hogy *A gyakorlati ész kritikája* dedukció-fejezetének értelmezésében konszenzus uralkodik, ám az *Alapvetés* gondolatmenetét és a két írás összefüggését illetően alapjában véve két táborra szakadnak a kutatók. Az egyikbe azok tartoznak, akik szerint *Az erkölcsök metafizikájának alapvetésében* Kant a szabadságot még a moráltól függetlenül próbálta meg igazolni, és ebből a szabadságfogalomból kiindulva kísérte meg megalapozni a morált. Ennek a lehetetlenségét belátva jutott el *A gyakorlati ész kritikájában* a faktum fogalmához és a dedukciónak ahhoz a megfordításához, amellyel ott találkozunk. A probléma felfedezéséhez pedig hozzájárulhatott Pistorius 1786 nyarán megjelent recenziója.<sup>11</sup> A kutatók másik csoportja egyetért azzal, hogy a 2. *Kritika* álláspontja szerint a szabadsághoz csak az erkölcsi törvényen keresztül vezet út, de azt állítják, hogy ehhez a belátáshoz Kant már az *Alapvetésben* eljutott, legfeljebb csak nem fejezte ki annyira egyértelműen, mint a három évvel későbbi műben. Ennek megfelelően nincs jelentős különbség a két írás között e tekintetben.<sup>12</sup>

A magam részéről fontos lépésnek tartom a faktum fogalmának bevezetését, és úgy vélem, Kant számára is csak az *Alapvetés* megjelenése után vált teljesen világossá a szabadság morális törvénytől független igazolásának lehetetlensége – ennyiben az első csoportba tartozó kutatókkal értek egyet.<sup>13</sup> Még akkor is, ha a két mű közötti kontinuitást hangsúlyozóknak is van igazsága: az *Alapvetésben* rejtve már jelen van a gondolat. Hiszen különben Kant rögtön az elején lezárhatná a dedukciót, miután belátta, hogy mint ésszel és akarattal rendelkező lények szükségképpen szabadnak, s ezáltal az erkölcsi törvények alá tartozónak tekintjük magunkat. Ehelyett azonban azt kezdi el firtatni, vajon milyen érdekünk

<sup>11</sup> A recenzió az *Allgemeine Deutsche Bibliothek* 1786. májusi számában jelent meg (lásd Bernd Ludwig már idézett cikkét: Ludwig 2010. 609–610).

<sup>12</sup> Az első csoportba tartozik többek között Herbert James Paton (Paton 1946. 203), Karl Ameriks (Ameriks 1981. 53 sk.), Henry E. Allison (Allison 1990. 201), Dieter Schönecker (Schönecker 1999. 314 sk.), Jochen Bojanowski (Bojanowski 2006. 207 sk.), Paul Guyer (Guyer 2007. 461) és Bernd Ludwig (Ludwig 2010. 600), a másodikba Bernard Carnois (Carnois 1987. 52), Dieter Henrich (Henrich 1975. 84–88), Michael H. McCarthy (McCarthy 1982. 169 sk.), Andreas Gunkel (Gunkel 1989. 213 skk.), Jürgen Freudiger (Freudiger 1993. 34 skk.) és Jens Timmermann (Timmermann 2003. 38, ill. Timmermann 2010. 82). A magyar szakirodalomban Tengelyi László a különbségeket hangsúlyozza (Tengelyi 1984. 68 skk.), Horváth Zoltán pedig doktori disszertációjában (Horváth 2011) a folytonosság mellett érvel.

<sup>13</sup> Igazat adok Schöneckernek (Schönecker 1999. 311. jegyzet) és Ludwignak (Ludwig 2010. 611–612) abban, hogy a faktum gondolata már *A tiszta ész kritikája* 2. kiadásának *Paralogismus*-fejezetében is megvan (B431; Kant 1787/2009. 352), vagyis Kant az 1. *Kritika* átdolgozása idején kezdte másként látni a morális törvény dedukciójának problémáját. *A gyakorlati ész kritikája* fent idézett passzusának polemikus megfogalmazása pedig arra utal, hogy Kant tudatában volt a változtatásnak, még akkor is, ha explicit módon nem gyakorolt önkritikát. Mentségére legyen mondva, hogy többnyire másokat is név nélkül kritizál, a 2. *Kritika*-ban pl. Pistoriust vagy Garvét (lásd a kommentárokat: Beck 1960. 56 skk., Wood 2002. 26 skk., Klemme 2010. 12–18). Kantnak erre a – kor szokásainak teljesen megfelelő – eljárására John Éva hívta fel a figyelmemet. A vele folytatott inspiráló beszélgetésekből egyébként is sokat tanultam módszertani tekintetben.

fűződik ahhoz, hogy alávetjük magunkat a morális törvénynek. Majd következik a *circulus vitiosus* feltételezett vádja, ahol nyíltan megfogalmazódik a kérdés: vajon nem morális kötelezettségünk tudata miatt feltételezzük, hogy szabadok vagyunk. Jóllehet Kant megvédi magát ezzel a lehetséges ellenvetéssel szemben, érve korántsem meggyőző, hiszen azon alapul, hogy a szabadság eszméje által az intelligibilis világ tagjaként önmagára tekintő ember egyszersmind a morális törvényeket is kötelezőnek ismeri el a maga számára. De miként következik spontaneitásunk tudatából a kötelezettség érzése? Kant erre nem ad választ. A kapcsolatot szabadság és morális törvény között az a metafizikai belátás magyarázza, hogy az intelligibilis világ az érzéki alapja (AA:4, 453; Kant 1785/1998. 70). Az a példa is árulkodó azonban, amellyel „a közönséges emberi ész gyakorlati használatát” támasztja alá a dedukció helyességét a gondolatmenetet lezárandó: a jó erkölcsi példa hatására „a legelvetemültebb gonosztevő” is azt kívánja, bár szabad lenne a moralitását akadályozó hajlamaitól, ezáltal igazolva, hogy gondolatban a dolgoknak az érzéki világtól teljesen független rendjébe helyezi magát (ugyanott). Mindez azt jelzi, hogy a szabadsághoz bizonyos értelemben már itt is az erkölcsi törvényen keresztül vezet az út.

A bizonytalanságot az okozza, hogy az 1785-ös írásban még tisztázatlan a morális törvény létmódja.<sup>14</sup> Kant az etikai előadásairól fennmaradt hallgatói jegyzetek tanúsága szerint már az 1770-es években világosan elkülönítette egymástól a morális törvény kétféle szerepét: egyrészt a cselekedetek megítélésének elve (*principium dijudicationis*), másrészt az akaratot befolyásoló elv (*principium executionis*).<sup>15</sup> Ez utóbbi funkciójában sokáig kiegészítésre szorult (morális érzés, Isten feltételezése), hiszen Kant úgy gondolta, hogy egy a priori törvény önmagában nem elegendő hajtóereje a cselekvésnek. Az *Alapvetés* keletkezésének időszakában azonban már úgy véli, hogy a morális törvény önmagában képes meghatározni az akaratot.<sup>16</sup> De miféle státusza van ennek az a priori elvnek, ha minden külső érdektől függetlenül alávetjük neki magunkat? A kérdés megválaszolásá-

<sup>14</sup> Ennek következménye az a módszertani „keveredés”, amely az *Alapvetés* dedukcióját jellemzi, és amelyre Bernd Ludwig hívta fel a figyelmet (Ludwig 2010. 609 skk.). Véleménye szerint – mellyel egyetértek – az 1785-ös mű gondolatmenetében még spekulatív és gyakorlati érvek is szerepelnek a szabadság igazolására, A *gyakorlati ész kritikájában* azonban Kant végképp feladja a teoretikus bizonyítást, helyette megfordítja szabadság és morális törvény episztemikus függését: utóbbi a tiszta ész levezethetetlen tényévé válik, amely lehetőségfeltételeként a szabadsághoz vezet el bennünket. Ennek gyökere azonban szerintem a kategorikus imperatívusz (és a szabadság) ontológiai státuszának tisztázatlansága az *Alapvetésben*, illetve e státusz rögzítése a 2. *Kritikában*.

<sup>15</sup> Lásd Kant morálfilozófiai előadásait: *Nachschrift Kaehler* (Kant 2004. 55–56), *Moralphilosophie Collins* (AA: 27, 274), *Praktische Philosophie Powalski* (AA: 27, 97–98). Az előadásjegyzetek datálásához lásd Werner Stark utószavát a *Kaehler Nachschrift* kiadásához (Kant 2004. 371–407), ill. Clemens Schwaiger cikkét (Schwaiger 2000). Utóbbi szerint a megkülönböztetést Kant a logikából vette át (Schwaiger 1999. 25, 94–95).

<sup>16</sup> Ennek bizonyítéka az 1784–1785-ös előadásról fennmaradt jegyzet: *Moral Mrongovius II* (AA: 29, 625–626).



hoz a szabadság, a morális törvény „cserefogalma” helyzetének vizsgálata visz közelebb. Fentebb említettük, hogy gyakorlati szempontból Kant a szabadságot a cselekvő álláspontjaként ragadja meg: a szabadság olyan nézőpont, amelybe mint eszes lények belehelyezkedünk. Ebből azonban az következik, hogy amikor a morális törvénnyel mint a cselekedeteinket motiváló elvvel szembesülünk, akkor nem egyszerűen valaminek a helyességét látjuk be, hanem érvényesnek fogadunk el egy követelményt a magunk számára. Ez pedig azzal a perspektíva-váltással történik meg, amellyel az érzéki világtól elszakadva egy érzékfeletti, intelligibilis szférába, a szabadságéba helyezkedünk.

Világos tehát, hogy a morális törvény (és a szabadság) ontológiai státusza sajátos. Egyrészt létezése szubjektív abban az értelemben, hogy elválaszthatatlan a cselekvő egyes szám első személyű nézőpontjától. Másrészt nem semleges teoretikus belátás: egy bizonyos cselekvés igényét jeleníti meg a számunkra, követel tőlünk valamit.<sup>17</sup> Noha a kategorikus imperatívusznak (és a szabadságnak) ez a speciális létmódja már az *Alapvetés*ből kihüvelyezhető, csak *A gyakorlati ész kritikájában* tudatosítja Kant egy új fogalom, a gyakorlati ész faktumának fogalma segítségével. Ebben a kanti etika esszenciáját összesűrítő terminusban, illetve magában a 2. *Kritikában* zárul le az a folyamat, amely az 1755-ös habilitációs írástól kezdve a szabadságot egyre szorosabban hozzákapcsolja a morálhoz. Hiszen itt válik teljesen egyértelművé, hogy a szabadsághoz csak és kizárólag a morális tapasztalaton keresztül férközhetünk hozzá. Az alábbiakban azt elemezzük, hogy pontosan mit is jelent ez a szabadságra nézve.

## II. AZ ERKÖLCSI TÖRVÉNY FAKTUMA MINT A SZABADSÁG TAPASZTALATA

*A gyakorlati ész kritikájában* a szabadságfogalom háromféle jelentésben fordul elő. A transzcendentális szabadság az ész eszméje, az abszolút spontaneitás képessége, vagyis egy olyan intelligibilis ok fogalma, amelynek működése független az érzéki világtól, de amely mégsem törvény nélkül hat. Ezzel már találkozhattunk *A tiszta ész kritikája* 3. antinómiájában, de ott csak a lehetőségét láthatta be Kant. Itt viszont a gyakorlati ész a morális törvény faktuma által gyakorlati realitást teremt a számára. És ez maga a gyakorlati szabadság (a szabadság gyakorlati fogalma). Ezáltal Kant a szabadság fogalmának segítségével összekapcsolja a két *Kritikát*, egyúttal beilleszti a zárókövet az ész metafizikai rendszerének épületébe, amely egyszerre díszíti és összetartja azt.<sup>18</sup> Egyben nyugvópontra juttatja a gyakorlati szabadság fogalmát, amely tulajdonképpen azonos a transzcendentá-

<sup>17</sup> A kategorikus imperatívusz mint velünk szemben támadó döntésgény gondolatát lásd Tengelyi László kommentárjában (Kant 1785/1998. 14).

<sup>18</sup> A hasonlatot lásd AA: 5, 3–4; Kant 1788/2004. 7–8.

lissal, amennyiben azt az erkölcsi törvényen keresztül megtapasztaljuk. Mielőtt ennek a tapasztalatnak a részletes elemzésébe fognánk, röviden említést kell tennünk *A gyakorlati ész kritikájának* harmadik szabadsáfgogalmáról.

*A tiszta gyakorlati ész analitikájának kritikai megvilágítása* című, az *Analitikát* lezáró és a *Dialektikához* átvezető fejezetben Kant – immár harmadszor a műben – gyakorlati és spekulatív ész viszonyával foglalkozik. Ez volt az *Előszó* és a *Bevezetés*, valamint a dedukció-fejezetet követő rész témája is; általánosságban elmondható, hogy a 2. *Kritika* központi problémája ez a kapcsolat. Ily módon talán nem túlzás azt állítani, hogy a mű (nem is annyira rejtett) vezérfonala a rendszerproblematika, ahogyan azt Kant már az *Alapvetésben* előre jelezte.<sup>19</sup> Mivel pedig a szabadság fogalma a kapocs a gyakorlati és a teoretikus ész között, érthető, hogy éppen ezekben a részekben kerül centrumba. A transzcendentális és gyakorlati szabadság mellett az analitika kritikai megvilágításában Kant bevezeti a komparatív, avagy pszichológiai szabadság fogalmát, amelynek éppúgy megvoltak az előzményei az 1. *Kritikában*, sőt már az 1770-es évek végén keletkezett *Metafizika-előadásban*, ahogy a másik kettőnek.<sup>20</sup> A kontextusok és a problémák azonban időközben átalakultak. Itt, *A gyakorlati ész kritikájában* azt mutatja meg Kant, hogy a szabadságot a cselekedetek determináltságával szemben csak egy transzcendentális, vagyis időn kívüli okság mentheti meg. Hiszen a cselekvés pillanatában soha nem vagyunk szabadok, és ezen az sem segít, ha az empirikus pszichológiához fordulva egyfajta pszichológiai (komparatív) szabadságra hivatkozunk: arra, hogy cselekedeteink belőlünk magunkból erednek, eszünk közreműködésével. Hiszen lényegtelen – mondja Kant –, hogy materiális (fizikai okok által meghatározott) vagy – Leibnizet követve – spirituális (képzetek által irányított) automatáknak tartjuk magunkat; egyik esetben sem rendelkezünk nagyobb szabadsággal, mint a sültet forgató nyárs, amely, ha egyszer felhúzták, magától működik (AA: 5, 97; Kant 1788/2004. 117–118).

A fent említett metafizikai előadásból ismerős hasonlattal arra világít rá Kant, hogy amíg a szabadságot nem helyezük az érzéki világon kívülre, addig nem tudjuk megvédeni a determinizmus ellenében. De nemcsak erre a problémára jelenti az egyetlen megoldást érzéki-időbeli és intelligibilis-időtlen elkülönítése, hanem arra a teológiai nehézségre is, amely az 1770-es évek végéről származó szöveg fő kontextusa: isteni teremtettségünk – úgy tűnik – felment minket a morális felelősség alól, hiszen akaratumk működése, még ha közvetett módon is, de Istentől függ. Ott Kant azzal hártotta el ezt a szabadsággal szembeni ellentétést, hogy pszichológiai-gyakorlati szabadságunkra, a cselekedeteinket kísérő empirikus spontaneitás-tudatra hivatkozott. Ez az út azonban 1788-ban már nem

<sup>19</sup> AA: 4, 391; Kant 1785/1998. 20. Ezt hangsúlyozza Lewis White Beck (Beck 1960. 47) és Allen Wood (Wood 2002. 26) is.

<sup>20</sup> Lásd *A tiszta ész kritikája* Kánon-fejezetét (A803/B831; Kant 1787/2009. 626–627) és a *Metafizik* L<sub>1</sub>-t (AA: 28, 267).

járható, mert gyakorlati szabadság és pszichológiai-empirikus szabadság élesen elválíik egymástól. Kant itt, *A gyakorlati ész kritikájában* a transzcendentális idealizmus „csodafegyverét” veti be (véleményem szerint nem sok sikerrel): Isten nem az ember mint érzéki lény, hanem az ember mint noumenon teremtője, ezért nem vádolható azzal, hogy érzéki világbeli cselekedeteit meghatározza.<sup>21</sup>

A pszichológiai-komparatív szabadság tehát a *2. Kritikában* már csak annak demonstrálására jó, hogyan *nem* lehet megvédeni a szabadságot. Ez azt mutatja, hogy Kant végleg száműzi az empiriát a fogalomnak még a környékéről is. Ám amellet az 1770-es évektől kitart, hogy a szabadság nem pusztán elméleti fogalom, hanem olyan álláspont, olyan, immár egyértelműen morális tapasztalat, amely hatást gyakorol cselekedeteinkre. A fejezet hátralévő részében ezt a tapasztalatot próbálom meg minél pontosabban elemezni, hiszen ez képezi a kanti etika magját, és egyben ez áll e tanulmány középpontjában is.

Többször említettük, hogy *A gyakorlati ész kritikája* a szabadsághoz egyféle hozzáférést enged meg, a morális törvény általit. A kategorikus imperatívuszot kell tehát megvizsgálnunk, ha a kanti szabadságfogalomról szeretnénk közelebbit megtudni. Noha Kant nem teszi explicitté, a *2. Kritikát* olvasva felfigyelhetünk egy olyan kettősségre, amely az erkölcsi törvény – az előadásokban többször is megkülönböztetett – kettős funkciójából eredeztethető. Egyrészt etalonként a cselekedetek megítélését szolgálja, másrészt a végrehajtás elveként a morális tettek motivációs forrása. Az *Analitika* első felében, ahol Kant bevezeti etikájának alapfogalmait, megadja a kategorikus imperatívusz formuláját, és igazolja szabadság és morális törvény kölcsönös implikációját, az előbbi szerep uralkodik, a dedukciót közvetlenül megelőző oldalaktól kezdve pedig az utóbbi. Mivel a szabadság gyakorlati fogalma, vagyis a cselekvés során kibontakozó tapasztalata a morális törvényt mint principium executionist követeli meg, a továbbiakban mi is csak ezzel foglalkozunk, így figyelmen kívül hagyjuk a principium dijudicationisként betöltött szerepét és ezzel együtt olyan, egyébként fontos és gyakran vitatott témákat, mint a maxima fogalmának jelentése vagy a kategorikus imperatívusz formulái. Csak annyit jegyzünk meg, hogy a megítélés elveként a morális törvény erkölcsi rendet visz a cselekedetekbe. Ilyenkor kívülről, a néző álláspontjáról és tisztán spekulatív alkalmazzuk az elvet.

Amikor azonban a morális törvény működésbe jön, „feltolul” (*aufdringt*) bennünk – a cselekvés erkölcsi konfliktusszituációiban –, akkor olyan tapasztalatra teszünk szert, amely elválaszthatatlan az egyes szám első személyű perspektívától.<sup>22</sup> Személyesen tőlünk követel meg egy bizonyos tettet, minket próbál rá-

<sup>21</sup> AA: 5, 102; Kant 1788/2004. 123–124. A gondolatmenet azért sántít, mert érzéki természetünk intelligibilis lényegünk megnyilvánulása, így ha ez utóbbit Isten teremtette, akkor végső soron az előbbinek is oka. Kritikuson viszonyul az érvehz Lewis White Beck (Beck 1960. 207) és Giovanni B. Sala is (Sala 2004. 223).

<sup>22</sup> AA: 5, 31; Kant 1788/2004. 41. A két nézőponthoz (szemlélő és cselekvő) lásd Beck kommentárját (Beck 1960. 29 skk.).

venni valami olyasmire, ami ellenkezik a pillanatnyi (vagy akár távolabbi) érdeünkkel, vágyunkkal, hajlamunkkal. Kényszerítő erővel hat ránk. Ez a kényszer azonban nem külső, hiszen a morális törvénynek mi magunk vagyunk a forrása. Éppen ezért egyszersmind a szabadság tapasztalata is.<sup>23</sup> Amikor Kant a *Mozgatórugó fejezet*ben leírja az erkölcsi törvény pszichológiai hatásmechanizmusát, két aspektusra bontja azt az érzést, amelyet kivált belőlünk. Egyrészt hajlamaink letörésével megaláz minket érzéki mivoltunkban, másrészt viszont tiszteletet kelt önmagunk mint a törvény hordozói iránt. Az előbbi a kényszer, az utóbbi az önmagán felülemelkedni képes ember szabadságának tapasztalata.<sup>24</sup>

Kant egyértelműen ki is mondja, hogy a morális törvény tudata és szabadságunk tudata ugyanaz; éppen ezért teremt a morális törvény a szabadság számára gyakorlati realitást.<sup>25</sup> Ennek a tudatnak a korrelátuma nem egy tárgy, hanem egy proposíció: tudom, hogy valamit meg kell tennem.<sup>26</sup> Nem egy ténynek a tudata azonban, hanem egy parancsnak.<sup>27</sup> Ráadásul olyanak, amelyet én adok saját magamnak. Vagyis a tudat maga aktivitás, „cselekvés”.<sup>28</sup> És ebben a szabadságnak egy másik rétege tárul fel. Hiszen nemcsak arról van szó, hogy a morális törvénnyel szembesülve önmagunk legyőzésének lehetőségével találkozunk, hanem arról is, hogy magát ezt a lehetőséget mi teremtjük meg. Bármennyire kényszerítően lép fel ugyanis az erkölcsi törvény, az, hogy magunkra vesszük-e, rajtunk áll.<sup>29</sup> A szabadságnak egy második, metaszintjét fedezhetjük itt fel: a szabadság (és a moralitás) álláspontjára helyezkedés maga is a szabadság megnyilvánulása. Ezzel függ össze az is, hogy Kant morális relevanciát tulajdonít saját

<sup>23</sup> Jeanine Grenberg a kategorikus imperatívusz tapasztalatát a „szabadság fenomenológiai arcának” nevezi (2010b. 127–128). Nem értek egyet Bojanowskiával (2007. 224), aki szerint a szabadságnak csak negatív értelemben vagyunk közvetlen tudatában (semmilyen érzéki eredetű mozgatóók nem kényszerít), a pozitív fogalomhoz reflexió révén jutunk. Ugyanezt állította Mittelholz Iván is egy vitában a 2007-ben az ELTE Újkori Filozófiatörténet Doktoriskola és a Magyar Fenomenológiai Egyesület által szervezett Kant-napon. Kant ugyan többször is úgy fogalmaz, hogy a „soll”-ból *következik* a „kann” (AA: 5, 30; Kant 1788/2004. 40, AA: 6, 50, 62; Kant 1980. 177, 187), a morális törvény működésének kanti leírásából azonban számomra egyértelműnek tűnik, hogy magában a tapasztalatban jelen van a szabadság is, nem utólag következtetünk rá. Ennek alátámasztására lásd a továbbiakat.

<sup>24</sup> AA: 5, 72–75; Kant 1788/2004. 90–93. A morális tapasztalat e kettősségéhez lásd Gerhard Krüger már idézett könyvét (Krüger 1967/1931. 67–70). A kettősség leírása megtalálható Benjamin J. Bruxvoort Lipscombnál is (Lipscomb 2010. 65).

<sup>25</sup> AA: 5, 42, 46, 49, 55; Kant 1788/2004. 53, 58, 61–62, 68–69.

<sup>26</sup> Arra, hogy proposicionális tudatról van szó, Pawel Luków hívta fel a figyelmet (1993. 210 sk.).

<sup>27</sup> Giovanni B. Sala egy normatív realitás tudatának mondja (Sala 2004. 101), Maximilian Forschner pedig – Dieter Henrichre hivatkozva (lásd Henrich 1973. 228 sk.) – az erkölcsi belátással kapcsolatban „Anspruch”-ról beszél (Forschner 1974. 226). Lásd még Bryan Lueck cikkét (Lueck 2009. 604 sk.), valamint Tengelyi László könyvét (1998. 325) és kommentárját az *Alapvetés*hez (Kant 1785/1998. 12).

<sup>28</sup> Lásd Marcus Willaschek könyvét (1992. 179 skk.). Vö. AA: 5, 3; Kant 1788/2004. 7.

<sup>29</sup> Lásd Gerhard Krüger: a szabadság egyrészt faktum, másrészt posztulátum (Krüger 1967/1931. 13), valamint Bernard Carnois: az autonómia egyszerre adottság és ugyanakkor kötelesség, egy megvalósítandó ideál (Carnois 1987. 73, 75, 80).

(és más filozófusok) etikai elméletének annak ellenére, hogy többször is hangsúlyozza: a helyes viselkedést nem a filozófusoktól kell megtanulni, hiszen ennek szabálya, a kategorikus imperatívusz „a legközségesebb emberi észben” is megtalálható. De éppen mivel működése a mi szabad hozzájárulásunkat is feltételezi, képesek vagyunk elnyomni magunkban, vagy legalábbis ilyen-olyan érvekkel elhomályosítani, s itt jut szerephez az igazi filozófus, aki kérlelhetetlenül állítja elének az erkölcsi törvényt a maga tisztaságában.<sup>30</sup> Annnyiban azonban a kétféle szabadság nem választható el egymástól, hogy a morális törvény a maga valójában tulajdonképpen nem is létezik anélkül, hogy magunkra nézve kötelezőnek fogadnánk el. Abban a pillanatban, amikor megszólal bennünk, már a szabadság (és az intelligibilis világ) nézőpontján vagyunk, s a kényszer mellett annak a lehetőségét is megtapasztaljuk, hogy egy belőlünk fakadó törvénynek engedelmeskedve kiemelkedhetünk a hajlamaink és vágyaink által meghatározott célok és a hozzájuk vezető eszközök összefüggéséből.

A gyakorlati ész faktumának fogalma mögött tehát sajátos tapasztalat rejtőzik – ennek pontos fenomenológiai leírását próbáltuk meg rekonstruálni Kantnak a műben itt-ott szétszórt mély elemzéseiből. Mint láttuk, a morális törvény tudata egyszerre egy velünk mint véges eszes lényekkel szemben támasztott követelmény, azaz kényszer tudata, de éppen ezen keresztül szabadságunk megnyilatkozásáé is. A szabadság ily módon sem nem antropológiai, sem nem ontológiai jellegzetessége az embernek – egyáltalán nem is nevezhető tulajdonságának –, hanem egyes szám első személyű morális tapasztalata. Ezt jelenti, hogy a szabadságnak – ahogy Kant fogalmaz – gyakorlati (és nem teoretikusan igazolt) realitása van. A szabadság tehát elválaszthatatlan a morális törvénytől, és ez a kanti etika interpretációtörténetének kezdeteitől szálla volt az értelmezők jó része szemében.<sup>31</sup> Ha a szabadság a kategorikus imperatívuson keresztül az erkölcsi értelemben vett jóval kapcsolódik össze, mi lesz a rossz cselekedetek beszámíthatóságával? Hiszen amikor nem az erkölcsi törvénynek engedelmeskedünk, akkor hajlamaink, vágyaink határoznak meg minket, s minthogy ezek az érzéki világhoz tartozó okok, maguk is determináltak. Vagyis csak akkor vagyunk szabadok, ha a jót tesszük, ráadásul tisztán a törvény kedvéért.

Azt hiszem, ennek a klasszikus ellenvetésnek a fenti elemzések tanulságait levonva viszonylag könnyen kihúzzhatjuk a méregfogát. A morális törvény hatásmechanizmusa ugyanis nem olyan, mint a természeti okságé (vagyis a hajlamoké): csupán motiválja a cselekvést, nem determinálja. Ennek megfelelően Kant

<sup>30</sup> Erről Kant még az *Alapvetésben* ír, lásd AA: 4, 389–390, 404–405; Kant 1785/1998. 19, 29. A morálfilozófia erkölcsi relevanciájához lásd Gerhard Krüger már többször hivatkozott könyvét is (Krüger 1967/1931. 74–75), aki *Az erkölcsök metafizikájának* azt a kijelentését idézi, hogy az erkölcsöknek egy metafizikájával rendelkezni maga is kötelesség (AA: 6, 216; Kant 1991. 309).

<sup>31</sup> Az első kritikus Reinhold volt, akit az azóta eltelt több mint 200 évben sokan követtek (lásd Jochen Bojanowski listáját: Bojanowski 2007. 207).

nem a törvény hatásában, hanem a „hatályában” látja a szabadság megnyilvánulását; abban, hogy magunkra nézve kötelezőnek ismerjük el akkor is, ha éppen nem engedelmessé válnánk neki.<sup>32</sup> A szabadság „ideje” tehát még a jó vagy rossz közötti döntés előtti. De – kérdezhetünk tovább – mi történik a döntés meghozatalakor? Miért fogadjuk el (vagy nem fogadjuk el) a morális törvény követelését? Vajon ez nem valamiféle szabadság megnyilvánulása? Annak kell lennie, másként nem lehetnénk felelősek a tetteinkért. Úgy tűnik, Kantnak itt fel kell tételnie egy másik fajta szabadságot, s ezt a kutatók egy része megtalálni véli legkésőbb az 1790-es évek műveiben, *A vallás a pusztán és határain belül* címűben és *Az erkölcsök metafizikájában*. A III. és a IV. részben ennek a problémának járunk utána, vagyis azt vizsgáljuk meg, valóban bevezet-e Kant egy új (morálisan semleges) szabadságfogalmat, s ha igen, ez hogyan viszonyul *A gyakorlati és kritikája* gyakorlati szabadságfogalmához. Mindez elsősorban abból a szempontból érdekel minket, hogy a késői művek hozzátesznek-e, és ha igen, mit, ahhoz a szabadságtapasztalathoz, amely az *Alapvetésből* és a *2. Kritikából* bomlott ki.

### III. SZABADSÁG ÉS ROSSZ: A VALLÁS A PUSZTA ÉS HATÁRAIN BELÜL

Azok a Kant-kutatók, akik az 1790-es évek nagyobb lélegzetű etikai tárgyú írásait, *A vallás a pusztán és határain belül* és *Az erkölcsök metafizikáját* a szabadságfogalom nézőpontjából vizsgálták, szinte kivétel nélkül a beszámíthatóság problémájára adott válaszként kezelték a műveket. Egyik csoportjuk úgy látta, hogy ezekben Kant újragondolja és korigálja szabadságfelfogását, mégpedig a rossz cselekedetekért való felelősség fényében.<sup>33</sup> Az imént utaltam a problémára és arra, hogy a magam részéről miért nem látok itt nehézséget. A másik csoport tagjai folytonosságot érzekeltek az *Alapvetéssel*, illetve a *2. Kritikával*: azokban már meglevő gondolatok kibontását vélték tetten érni a két írásban.<sup>34</sup> Közös voná-

<sup>32</sup> A „hatály” kifejezést Horváth Zoltántól vettem át, aki tanulmányában (Horváth 2008) részletesen tárgyalja a problémát a prekritikai írásoktól *Az erkölcsök metafizikájáig*. Jochen Bojanowski (2007. 219 sk.) is ugyanezt az álláspontot képviseli, és azt állítja, hogy a félreértés a tiszta gyakorlati ész és a szabadság mint olyan téves azonosításán alapul. Valójában Kant a szabadság *pozitív* fogalmával veszi ekvivalensnek a morális törvény által meghatározott akaratot. Ő is hangsúlyozza azt, amit Nelson Potter (1974. 594 skk.), hogy ti. a szabadság képesség (*power*). Lásd még Allen Wood (Wood 1984. 79): a gyakorlati szabadság az autonóm cselekvés képessége (*capacity*), nem megvalósulása.

<sup>33</sup> Pl. Emil Fackenheim (1954. 340 sk.) és Birger Ortwein (1983. 145).

<sup>34</sup> Ez utóbbi értelmezés legnagyobb hatású képviselője Henry E. Allison, aki – Andrews Reath-re hivatkozva – Kant cselekvésméletének középpontjába az ún. „incorporation thesis”-t állítja, vagyis a filozófusnak azt a gondolatát, hogy a hajlamot (vagy az erkölcsi törvényt) *fel kell hogy vegyük (incorporate)* a maximába ahhoz, hogy motiváljon minket (lásd Allison 1990. 3–6). Ezt az elképzelést, amely explicit módon a *Vallásban* jelenik meg (vö. AA: 6, 23–24; Kant 1980. 144–145), Allison már az *Alapvetés* és *A gyakorlati ész kritikája* cselekvésméletére is jellemzőnek tartja, ezért nem lát cezúrát a két utóbbi és az előbbi mű között. Az intelligibilis és érzéki világ „két nézőpont” értelmezésével pedig – amelyet korábbi könyvé-

sa azonban mindkét értelmezési iránynak, hogy a *Vallást* tisztán morálfilozófiai műként kezelik.<sup>35</sup>

Az 1990-es évek végétől kezdve azonban megjelennek olyan hangok is, amelyek szerint e késői írásokat nem értelmezhetjük minden további nélkül az erkölcsi beszámíthatóság vezérfonalán, mert egészen más kontextusokhoz és kérdésfeltevésekhez kötődnek.<sup>36</sup> Ez az irányváltás összefügg azzal az általános igénnyel, hogy a kanti etika „nem tiszta” részét, a „morális antropológiát” is komolyan kell venni, ugyanakkor pontosan meg kell határozni a viszonyát az *Alapvetésben* és *A gyakorlati ész kritikájában* kifejtett „tiszta etikához”.<sup>37</sup> Ennek következtében megváltoztak az interpretáció súlypontjai: a *Vallást* és *Az erkölcsök metafizikáját* már nem annyira az *Alapvetés* és a 2. *Kritika* problémáinak megoldáskísérleteként olvassák a Kant-kutatók, hanem éppenséggel a morális antropológia és az emberre alkalmazott empirikus etika részeként, és ebből kiindulva próbálják tisztázni ez utóbbiakkal való összefüggéseiket. Egyszersmind kitágul az etikai vizsgálódások horizontja, s az 1780-as és 1790-es évek kisebb alkalmi tanulmányai is helyet kapnak benne.<sup>38</sup>

Ami számunkra ebből az interpretációtörténeti fordulatból fontos, az annak az evidenciának a kérdéssé válása, hogy a *Vallást* és *Az erkölcsök metafizikáját*

---

ben fejtett ki bővebben (Allison 1983) – kibékíti egymással a szabadság mint autonómia és a felelősség látszólagos ellentmondását. Az *Alapvetés* és *A gyakorlati ész kritikája*, ill. a *Vallás* közötti kontinuitás mellett érvel még többek között John Silber (Silber 1960. lxxx skk.), Klaus Konhardt (Konhardt 1988. 400) és Hud Hudson (Hudson 1991. 180).

<sup>35</sup> Heiner F. Klemme használja a „morálfilozófiai interpretáció” kifejezést, amellyel a maga részéről szembehelyezkedik, lásd Klemme 1999. 126.

<sup>36</sup> Pl. Michalson 1990. 52 és Klemme 1999. 126–127.

<sup>37</sup> A „morális antropológia” fogalmához lásd *Az erkölcsök metafizikáját* (AA: 6, 217; Kant 1991. 310). Az *Alapvetésben* „gyakorlati antropológiának” nevezi Kant az etika nem tiszta részét (AA: 4, 388; Kant 1785/1998. 17). Szerintem a kettő ugyanaz, annál is inkább, mert mindkét szöveghelyen az erkölcsök metafizikájának mint az etika tiszta részének az ellenpárja.

<sup>38</sup> Az új tendencia elindítója Allen Wood 1999-es könyve. Jelentősebb képviselői: G. Felicitas Munzel (Munzel 1999), Robert Louden (Louden 2000) – a „nem tiszta” etika terminust is tőle vettem át, Sharon Anderson-Gold (Anderson-Gold, 2001), Patrick R. Frierson (Frierson 2003), Pablo Muchnik (Muchnik 2006). Ennek az értelmezési trendnek is vannak azonban előzményei: Josef Bohatec már 1938-ban megjelent könyvében azt állítja, hogy a rossz problémáját Kant kezdettől fogva történelemfilozófiai perspektívába helyezi (Bohatec 1938. 165), ezért az 1780-as évek történelemfilozófiai tárgyú írásait is be kell vonni a *Vallás* interpretációjába (uo. 179). Gerhard Krüger a művet „a morális élet antropológiájaként” aposztrofálja (Krüger 1967/1931. 42 – kiemelés az eredetiben). A *Vallás* mint antropológiai mű értelmezésének lehetőségét vetette fel Vidrányi Katalin is az 1970-es évek elején, amikor *Második fordulat* című tanulmányában (Vidrányi 1998), illetve a mű magyar fordításához készített jegyzetében (Kant 1980. 401–405) azt állította, hogy ez a szöveg ad választ az elsőként *A tiszta ész kritikájában* felbukkanó (A804/B832–805/B833; Kant 1787/2009. 627) három kérdést (Mit lehet tudnom? Mit kell tennem? Mit szabad remélnem?) kiegészítő és egybefoglaló negyedik kérdésre (Mi az ember?) – ez utóbbi az 1793. május 4-i Stäudlin-levélben (AA: 11, 429) és a Pölitz-féle metafizikai előadásokban (AA: 28, 533–34), valamint a Jäsche-Logikában (AA: 9, 25) jelenik meg. Etika és történelemfilozófia – általánosabban: kritikai rendszer és történelemfilozófia – összekapcsolására tett kísérletet Emil Fackenheim a *Kant-Studien* 1956–1957-es számában megjelent cikkében (lásd Fackenheim 1956–1957).

minden további nélkül az a priori etikai művek egyenes folytatásának, azokkal homogénnek tekintjük. Mielőtt tehát a szabadság fogalmát közelebbről megvizsgálnánk ezekben a szövegekben, először a kontextusukat, az őket vezérlő kérdéseket, illetve a módszerüket kell tisztáznunk. Ezek természetesen eltérőek a két mű esetében, így külön-külön kell őket szemügyre vennünk, összehasonlítva az *Alapvetés* és *A gyakorlati ész kritikája* kiindulópontjával. Csak ezután térhetünk rá tulajdonképpeni feladatunkra, a késői írásokban megjelenő szabadságfogalom és szabadságtapasztalat elemzésére.

Az *erkölcsök metafizikájának alapvetésében* Kant egyértelműen megjelöli a mű célját: „a moralitás legfőbb elvének felkutatása és rögzítése”, azaz az etika megalapozása. (AA: 4, 392; Kant 1785/1998. 20, Kant kiemelése) *A gyakorlati ész kritikájának* összetettebb feladata van az *Előszó* és a *Bevezetés* tanúsága szerint: először meg kell mutatnia, hogy „létezik tiszta gyakorlati ész”, mégpedig a teljes gyakorlati képesség kritikája révén. Ha ez sikerül, akkor – mivel a tiszta gyakorlati ész létezése maga után vonja a transzcendentális szabadság létezését, amelynek az elméleti lehetőségét *A tiszta ész kritikája* biztosította – a szabadságból kiindulva lehetőség nyílik az ész gyakorlati és elméleti használatának összekapcsolására (AA:5, 3–5; *GYÉK* 7–9). Anélkül, hogy a részletekbe belemennénk, annyit kétségkívül megállapíthatunk, hogy bizonyos értelemben a 2. *Kritika* megismétli az etika megalapozását, ugyanakkor továbblép az ész teljes rendszerének felépítése felé. Mindezt a már *A tiszta ész kritikájából* ismert transzcendentálfilozófiai vizsgálat keretein belül.

A *Vallást* Kant az első kiadáshoz írott *Előszó*ban morál és vallás viszonyának taglalásával indítja. Ezzel a kérdéssel már a kritikai fordulat előtt is sokat foglalkozott, az azonban, ahogyan itt tárgyalja, leginkább *A gyakorlati ész kritikája* dialektikájában elmondottakra emlékeztet: a morál, amennyiben a kötelességek felismeréséről és teljesítéséről van szó, nem szorul rá Isten létezésének feltételezésére; megáll önmagában. Ha azonban figyelembe vesszük, hogy véges, boldogságra törekvő lényekként szükségképpen feltesszük magunknak a kérdést: ha megteesszük, amit a kötelesség parancsol, mit várhatunk, vajon boldogok leszünk-e, akkor mégiscsak eljutunk a valláshoz. Mégpedig a (világbéli) legfőbb jó eszméjének közvetítésével, amelyben egyesül a gyakorlati ész törvényhozása (a kötelesség) és a természeté – hiszen a kötelességteljesítéssel arányos boldogság, amely a legfőbb jó másik eleme, a (fizikai és pszichikai) természettörvények által kormányzott érzéki világhoz tartozik.<sup>39</sup> Ennek a legfőbb jónak a lehetőségfeltételeként kell posztulálnunk Isten és a túlvilág létezését. A *Vallásnak* a 2. *Kritikával* összecsengő *Előszavát* követő első fejezete azonban, amely eredetileg önálló értekezésként jelent meg a *Berlinische Monatschrift* 1792. áprilisi számában, mintha egyáltalán nem kapcsolódna az *Előszó*hoz; egészen más témát vesz

<sup>39</sup> Az alapvető hasonlóság mellett hangsúlyeltolódások és apró, ámde fontos különbségek találhatók a két mű között a legfőbb jó fogalmát illetően. Erre itt nincs módunk kitérni.



elő. Központi kérdése az emberi nem jó, avagy rossz volta, a fejlődés lehetősége vagy lehetetlensége. Itt vezeti be Kant azt a fogalmat, amely több kortársa szemében is botránykő lett, s amelyről ma is élénk vita folyik, a gyökeres rossz fogalmát.<sup>40</sup> Minthogy ez szoros összefüggésben áll a szabadsággal, érdemes közelebbről megvizsgálnunk, természetesen csupán azokra az aspektusaira korlátozódva, amelyek a szabadságprobléma szempontjából fontosak.

Kant abból indul ki, hogy ugyan az ember eredeti adottságai (*Anlage*) önmagukban jók, mégis megvan benne – az egész nemre jellemzően – a rosszra való hajlandóság (*Hang*), az a készlet, hogy a morális törvényt alárendelje a hajlamaiból következő motivációknak. Ez egyfelől velünk született adottság, másfelől viszont úgy kell tekintenünk, mint szabadságunk megnyilvánulását, hiszen különben nem lehetnének morálisan beszámíthatók. Ez az ellentmondásos fogalom, amely a mű első részének centruma és a következőkben kifejtett kanti vallásfilozófia kiindulópontja, itt jelenik meg először az életműben. Ugyanakkor nem teljesen előzmények nélküli, s főként nem írja felül a korábbi etikai elméletet.<sup>41</sup> Inkább arról van szó, hogy – amint arról fentebb szó esett – az 1780-as évek két nagy etikai művének elsődleges célja a morál megalapozása volt, annak megmutatása, hogy „létezik tiszta gyakorlati ész”. Itt nem foglalkozott Kant azazal, hogy ez miként fejti ki hatását az emberben.<sup>42</sup> A *Vallás*ban viszont, amely – a kanti etika részeként tekintve – a fentiek szerint már a morálfilozófia kidolgo-

<sup>40</sup> A leghíresebb kritika talán Goethéé, aki a Herder-házaspárnak 1793 júniusában írott levelében a következőképpen fogalmaz: „Kant, miután egy hosszú emberéletem 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.” (*Goethes Briefe*. Hamburger Ausgabe in 4 Bänden. Christian Wegner Verlag, Hamburg. 1962–1968, 2. kötet, 166. A fordítást Vidrányi Katalintól vettem át: Kant 1980. 401.)

<sup>41</sup> Annak a gondolatnak az első megjelenését, hogy az emberi nem mint olyan rossz Éric Weil (1970. 144, 146) és Bernard Carnois (1987. 114) – utóbbi Paul Ricœurre hivatkozva – Kantnak a Lavaterhez írott 1775. április 28-i levelében (AA: 10, 167–170, 168) lokalizálják. Az utóbbi húsz év szakirodalmát tekintve többen is elfogadják, hogy a rossz nem a *Vallás*ban bukkan fel először, de arról vita folyik, hogy eredetét és történelmi szerepét Kant ugyanúgy látta-e az 1780-as, illetve az 1790-es években. Vannak, akik mellett érvelnek – újabban pl. Samuel Duncan (2011. 138 skk.) és Pablo Muchnik (2010. 123) –, hogy az 1780-as években Kant még a hajlamokból eredeztette a rosszat, s éppen ennek a beszámíthatóság követelménye miatti tarthatatlansága vezette el őt a *Vallás*ban képviselt állásponthez, hogy tudniillik a rossz szabadságunk műve. Mások úgy gondolják, hogy már az *Alapvetés*ben, illetve a *Gyakorlati ész kritikájában* is a szabadsághoz köti Kant a rosszat. Olivier Reboul pl. (1971. 71–72) az *Alapvetés*nek arra a helyére (AA: 4, 457–58; Kant 1785/1998. 72–73) hivatkozik, ahol Kant arról a „Nachsicht”-ről ír, amellyel az akarat a hajlamoknak befolyást enged a maximára. Gordon E. Michalson (1990. 41) abban is különbséget lát a korábbi és a későbbi művek között, hogy az 1780-as évek történelemfilozófiai írásában a rossz még a társadalmi haladás eszköze, később viszont a gátja.

<sup>42</sup> Persze Kant ezekben az írásokban is a véges eszes lényben működő tiszta gyakorlati ész vizsgálgja, s a *Gyakorlati ész kritikájában* külön fejezet szól a morális törvény által kiváltott érzésekről (a már korábban említett hajtórugó-fejezet), mégsem „ereszkedik le” arra az antropológiai szintre, amelyre a *Vallás*. A kanti morálfilozófia különböző síkjainak megkülön-

zásához tartozik, természetes módon kerülnek elő a morális törvény működését akadályozó antropológiai sajátságok, illetve az ezekre épülő és ugyanakkor a hatásukat ellensúlyozó vallás.<sup>43</sup>

Az írás középpontjában nem annyira az egyén, mint inkább az emberi nem és annak történelmi sorsa áll, ami az 1780-as évek történelemfilozófiai cikkeivel rokonítja.<sup>44</sup> Ezzel párhuzamosan a vizsgálódás módszere is eltér a tiszta morál-filozófiában alkalmazottól: hibrid, hiszen empirikus és transzcendentálfilozófiai elemeket egyaránt tartalmaz.<sup>45</sup> Ez közelebbről azt jelenti, hogy a gyökeres rosszról mondtak – annak ellenére, hogy Kant empirikus megfigyelésekből indul ki – nem ténykijelentések, hanem a morális beszámíthatóság feltételeit biztosító pedagógiai célzatú állítások.<sup>46</sup> Maga Kant írja, hogy a velünk született rossz tétele a morális dogmatikában érdektelen, a morális aszketikában viszont többet mond, mégpedig azt, hogy a morális adottság kifejlesztésénél a kiindulópont nem lehet ártatlanságunk feltételezése (AA: 6, 50–51; Kant 1980. 177–178). Már csak azért sem, mert a legnagyobb morális veszélyt az ember számára az önbecsapás jelenti, az, hogy ha – szerencsés körülményeknek köszönhetően – elkerüljük a törvényszegést, mindjárt erkölcsösnek képzeljük magunkat.<sup>47</sup> Egyébként az egész gyökeres rosszról szóló fejezet tele van „normatív” érvekkel, vagyis olyanokkal, amelyek valamiféle „kell”-re alapoznak.<sup>48</sup> *Ad hominem*

böztetéséhez lásd Lewis White Beck kommentárját (1960. 54), habár ő a *Vallást* nem sorolja egyikhez sem.

<sup>43</sup> Lásd Weil 1970. 148–149, 157.

<sup>44</sup> Már Josef Bohatec felhívta a figyelmet erre a kapcsolatra (1938. 165, 179). Újabbán lásd O'Connor 1985. 298 és Anderson-Gold 2001. 31–32, 39, 42.

<sup>45</sup> Stephen R. Palmquist „kvázi-transzcendentálisnak” nevezi (Palmquist 2008), Norbert Fischer pedig Kant saját (pejoratív) kifejezését fordítja ellene, amikor „Bastarderklärung”-ként aposztrofálja ezt a módszert (Fischer 1988. 39, 41). A kevert jellegre Peter D. Fenves (2003. 77) is felhívja a figyelmet. Evgenia Cherkasova szerint (2005. 581) a *Prolegomena* analógiafogalmával lehet megragadni azt, ahogyan Kant a kifürkészhetetlen gyökeres rosszat mégis megpróbálja kifürkészni.

<sup>46</sup> Lásd Loudon 2010. 106. A kanti módszerre vonatkozó különböző értelmezések elsősorban abban a vitában körvonalazódnak, amely a gyökeres rossz mibenlétével és dedukciójával kapcsolatban alakult ki. Ezt Allen Wood gerjesztette azzal, hogy – Sharon Anderson-Gold nyomán (Anderson-Gold 1984) – a gyökeres rosszat azonosította a *Világpolgár*-tanulmány társiatlan társiasság hajlamával, „naturalizálva” ezáltal a fogalmat (lásd Wood 1999. 287 skk.). Henry E. Allison cikkében (Allison 2002) – vitába szállva az interpretációval – a rossz noumenális eredetét hangsúlyozta. A vitához sokan mások is hozzászóltak, s ezzel összefüggésben ahhoz a kérdéshez is, hogy valóban bizonyítja-e Kant, és ha igen, miként a gyökeres rossz meglétét minden emberben. Az érvvel kapcsolatban különféle rekonstrukciós kísérletek születtek, s mára már egész kis szakirodalma alakult ki a témának. A teljesség igénye nélkül lásd: Michalson 1999; Timmons 1994; Grimm 2002; Morgan 2005; Caswell 2006; Formosa 2007; Palmquist 2008; Grenberg 2010a; Duncan 2011. A magyar szakirodalomban a témához lásd Súlyom 2008. 140 skk.

<sup>47</sup> Az önbecsapást mint „eredendő bűnt” több kutató is a kanti etika alapvető gondolatának tartja, pl. Reboul 1971. 99–100; Tengelyi 1995. 182; Morgan 2005. 105.

<sup>48</sup> Vö. AA: 6, 22, 25 (lábjegyzet), 32, 35, 37, 41, 44; Kant 1980. 143, 146 (lábjegyzet), 155, 158, 160–161, 165, 169–170. Erre Henry E. Allison (2002. 346) is felhívja a figyelmet. Robert

érvek ezek, mégpedig azért, mert elfogadásuk az ember szabadságán múlik. De miben is áll ez a szabadság?

A gyökeres rossz Kant szerint valójában szabadságunk (helytelen) használata, a „valódi” szabadságunkat hordozó morális törvény alárendelése a hajlamoknak.<sup>49</sup> Egyfajta metaszabadság. S mivel ez a „használat” egy időn kívüli intelligibilis aktus, amelynek már csak az eredményével találkozunk mint velünk született hajlandósággal, amely tehát a lehetséges megismerés határain kívül esik, ezért csupán posztulálni tudjuk. Hasonlóan ahhoz, ahogyan Isten létét és a lélek halhatatlanságát.<sup>50</sup> Noha Kant a gyökeres rosszat mint szabadságunk megnyilvánulását nem nevezi posztulátumnak, a státusza mégis hasonló a két tételéhez: mindkét esetben a morális haladás érdekében fogadjuk el őket. Hiszen ahogyan Isten létezésének és az örök életnek a reménye nélkül értelmetlennek és perspektívátlanoknak tűnne a morális viselkedés, úgy ha az embert mint olyat nem a saját hibájából eredően rossz lényként tekintenénk, akkor nem állíthatnánk magunk elé a jó felé haladás célját. Vagyis a gyökeres rossz mint szabad tett elfogadása maga is a szabadság gesztusa, éppúgy, ahogy a morális törvény hatálya alá helyezkedés is az volt. Fontos különbség van azonban a két aktus „fenomenológiai tartalma” között. Mielőtt azonban ezt az összehasonlítást és egyúttal a kanti szabadságfogalommal kapcsolatos eredmények összefoglalását elvégeznénk, meg kell vizsgálnunk, hogy az a metaszabadság, amelyet Kant a *Vallás*ban a „szabadság használatának” nevez, és amely az emberi természetben gyökerező rosszként nyilvánul meg, hogyan viszonyul *Az erkölcsök metafizikájában* definiált Willkür szabadságához, illetve, hogy ez utóbbi egyáltalán miben is áll. Azt is tisztáznunk kell, hogy a kanti etika alapjait lerakó két korábbi morál-filozófiai íráshoz képest jelent-e változást, és ha igen, milyen irányba Wille és Willkür elkülönítése.

Louden (a *Tájékozódni a gondolatok közt, mit is jelent ez?* című írás hasonlatára utalva) az „emberi természet világpolgári fogalmáról” állítja, hogy az „teleologikus-morális térképként” szolgálja az ember tájékozódását (Louden 2010. 113). Vidrányi Katalin egyenesen azt állítja (Kant 1980. 403–404, Vidrányi 1998. 58 skk.), hogy a *Vallás* mint a par excellence antropológiai mű kérdésfeltevése a „Mi az ember?” mellett a „Mivé kell lennie az embernek?”.

<sup>49</sup> Gebrauch der Freiheit (AA: 6, 21, 25, 31, 40; Kant 1980. 141, 146, 153, 164).

<sup>50</sup> Lewis White Beck is megkülönbözteti fentebb idézett tanulmányában (Beck 1987. 43 skk.) a posztulált szabadság fogalmát (ötödikként az empirikus, a morális, a szabadság mint spontaneitás és a transzcendentális szabadság mellett), de ő ezt a két nézőpont elmélettel kapcsolatban teszi: ugyanazt a cselekedetet tekinthetjük a megfigyelő teoretikus nézőpontjából – ebben az esetben empirikus-oksági összefüggéseket keresünk a tett és az elkövető jellege, neveltetése, körülményei stb. között –, vagy pedig gyakorlati-intelligibilis nézőpontból – ez a cselekvő, ill. a cselekvést erkölcsi szempontból megítélő másik ember perspektívája. Ő ennek megfelelően nem a gyakorlati ész posztulátumaival, hanem a regulatív eszmékkel társítja az 1. és a 3. *Kritika* szöveghelyeire hivatkozva. Közös vonás azonban, hogy mindketten valamiféle normatív szempontú szabadságról beszélünk.

## IV. WILLE ÉS WILLKÜR: AZ ERKÖLCSÖK METAFIZIKÁJA

Az *erkölcsök metafizikája* Bevezetésének végén található, *Wille* és *Willkür* megkülönböztetésével induló híres szövegrész elemzése előtt itt is fontos kitérni a mű egészének helyére a kanti etikán belül. Az 1797-ben két részben (*A jogtan metafizikai alapjai*, *Az erénytan metafizikai alapjai*) megjelent írást Kant *A természettudomány metafizikai alapjainak* párdarabjaként mutatja be, és a gyakorlati filozófia rendszerén belül a morális antropológiával állítja szembe (AA:6, 205, 217; Kant 1991. 297, 310). Területe tehát az általános *a priori* morális elvek alkalmazása az emberi természetre. Ily módon empirikus-antropológiai ismeretekre (is) épül, ugyanakkor maga a rendszer *a priori*, mert ugyan a fogalmak egy része a tapasztalatból származik, a levezetések pusztán e fogalmak segítségével történnek, további empirikus elemeket nem használnak fel. S nem foglalkozik *Az erkölcsök metafizikája* azzal sem, hogy a törvényeket, amelyeket a jogtan és az erénytan megfogalmaz, miként tudják az emberek betartani: mik az ennek kedvező, illetve ezt gátló, az emberi természetben rejlő feltételek, hogyan lehet a neveléssel létrehozni vagy elősegíteni a morális törvény hatékony működését – mindez már a morális antropológiára tartozik (AA: 6, 217; Kant 1991. 310).

A Bevezetés azonban nem csupán *Az erkölcsök metafizikája* rendszertani pozícióját határozza meg, hanem néhány alapvető fogalmat is tisztáz. Pontosabban átismétel, amennyiben ezeket a korábbi etikai művekben már definiálta és részletesen elemezte. Nem szolgál tehát újdonságokkal, kivéve azt az eszmefuttatást, amelyben Kant a törvényhozó akaratot (*Wille*) elkülöníti a döntéshozó akarattól (*Willkür*), és azt állítja, hogy az előbbire vonatkozóan mind a szabadság állítása, mind a tagadása értelmetlen.<sup>51</sup> Hiszen ennek a képességnek nem a cselekedetekkel van dolga, hanem a cselekedetek maximái számára ad törvényt, mégpedig szükségszerűen. Tehát – hangzik a következtetés – egyedül a döntéshozó akarát nevezhető szabadnak. Ám nem azért, mert a választás képessége, s mint ilyen a morális törvénnyel szemben is képes a cselekedet meghatározására. Igaz ugyan, hogy a tapasztalat számos esettel igazolja a döntéshozó akarát mint jelenség ezen sajátosságát, mint intelligibilis képességet azonban nem lehet ezzel a tulajdonságával definiálni, mert ez torz definíció (*Bastarderklärung*) lenne.

<sup>51</sup> Lásd AA: 6, 226–227; Kant 1991. 320–321. A *Wille* fordítására önmagában teljesen megfelel a szokásos „akarát”. A Berényi Gábor féle „önkényt” (amelyet Papp Zoltán is átvett) a *Willkür* fordítására teljesen félrevezetőnek tartom. Mivel a korábbi művekben Kant nem különíti el a kettőt – habár történtek kísérletek annak kimutatására, hogy már *A gyakorlati ész kritikájától* kezdve implicit módon *Az erkölcsök metafizikája* megkülönböztetésének megfelelően használja Kant a terminusokat –, ezért ezeknek a fordításakor teljesen jogos a *Willkür*re a nem terminologikus, szövegkörnyezetnek megfelelő megoldás. Vidrányi Katalin a *Vallásban* „döntésnek” vagy „elhatározásnak” fordítja, *A gyakorlati ész kritikájában* néhol nyugodtan lehetne „akarát”-nak is. *Az erkölcsök metafizikájában* azonban – minthogy Kant itt explicit módon definiálja és szétválasztja őket – terminusként kell kezelni. A magam részéről a nem túl elegáns és kissé körülményes „törvényhozó”, illetve „döntéshozó akarátot” használom.

A döntéshozó akarat pozitíve csak azzal a szabadsággal határozható meg, amely a morális törvényen keresztül mutatkozik meg; az a tulajdonsága, hogy ettől el is tud térni, valójában nem képesség (*ein Unvermögen*).

Ha a fentieket a Kant által korábban mondottakkal vetjük össze, akkor az első meglepő fordulat a szabadság elvitatása a törvényhozó akaratától. Hiszen a korábbi művekben ezt a képességet illette meg a szabadság. A másik a döntéshozó akarat mint különálló képesség megjelenése, ami mindjárt felveti a kettő viszonyának a kérdését. A magyarázathoz véleményem szerint abból a – korábban már többször említett – tényből érdemes kiindulni, hogy a különböző etikai műveknek más és más a kontextusa, célkitűzése. Ehhez itt még annyit tennék hozzá, hogy Kant terminushasználata egyrészt laza, amennyiben a fogalmak a különböző művekben és szövegösszefüggésekben más-más, hol tágabb, hol szűkebb jelentést vehetnek fel, másrészt viszont az adott szövegben mindig egyértelmű, világos és követhető.<sup>52</sup> Ez esetünkben azt jelenti, hogy az 1780-as évek morálfilozófiát megalapozó írásaiban, ahol az akarat mint törvényhozó képesség volt fontos (van-e tiszta gyakorlati törvényhozás), a *Wille* (és a ritkábban, de ezzel egyenértékűen használt *Willkür*) egyszerre jelentette a törvényhozó és a döntési képességet. Ez utóbbi minőségében azonban nem tárgyalta Kant, hiszen számára az *Alapvetésben* és nagyrészt még *A gyakorlati ész kritikájában* is érdektelen volt, hogy a cselekedetek szintjén hogyan működik a morális törvény. Ez azonban nem jelenti azt, hogy ebben az időszakban tagadta volna az akarat mint döntéshozó képesség meglétét és szabadságát. Az akarat két aspektusának kifejezett elkülönítésére azonban csak akkor volt szükség, amikor – *Az erkölcsök metafizikája* céljából következően – az a priori morális elveket az emberi természetre alkalmazta: itt már döntő a képességek pontos leírása és működésük feltérképezése.

Ha mindezt figyelembe vesszük, akkor ugyan nem tűnik el teljesen minden probléma, mégis könnyebben úrrá lehetünk azon a megdöbbenésen és zavarodottságon, amelyet *Wille* és *Willkür* „új” elmélete kelt bennünk. Hiszen ha túltesszük magunkat a terminológiai pongyolaságon, és a – fenomenológiai értelemben vett – jelenségre koncentrálnunk, amelyet Kant leír, illetve arra, ahogyan azt leírja, akkor semmi olyasmit nem találunk, ami felülírná *A gyakorlati ész kritikájában* mondottakat. Kant továbbra is kitart amellett, hogy a szabadságot közvetlenül csak negatív tulajdonságként ismerjük meg, a (döntéshozó) akarat ama sajátóságaként, hogy semmiféle érzéki meghatározó ok nem kényszerítheti. Pozitív teoretikus ismeretünk nem lehet róla, viszont a morális törvényen keresztül gyakorlati tapasztalatunk igen. A 2. *Kritikához* képest csak annyi az

<sup>52</sup> A laza terminushasználatra klasszikus példák a *Vernunft* különböző jelentései, lásd Norman Kemp Smith kommentárját: Smith 1923/1918. 2. Ralph Meerbote éppen *Wille* és *Willkür* kapcsán – John Silber idézett tanulmányára (Silber 1960. cxiv. skk.) hivatkozva – arra hívja fel a figyelmet, hogy Kant nem különíti el megfelelő pontossággal a képességeket, hajlamokat, cselekedeteket és eseményeket, és ez homályosabbá teszi a gondolatmeneteit annál, mint amilyenek egyébként lennének (Meerbote 1982. 76).

újdonság, hogy Kant elkülöníti az akaraton belül azt a képességet, amely a morális törvény forrása, attól, amely a maximákat azáltal hozza létre, hogy dönt a különböző motivációk között.<sup>53</sup> Ebből a differenciálásból azután már egyenesen következik, hogy a szabadság a döntéshozó akaratot illeti meg, de továbbra is abban áll, hogy képesek vagyunk a morális törvény hatálya alá helyezkedni.<sup>54</sup> Hiába tapasztaljuk tehát számtalanszor, hogy a morális törvény ellenében döntünk, szabadságunk ezzel nem definiálható.

A fejezet hátralevő részében már csak azt kell megvizsgálnunk, hogyan viszonyul *Az erkölcsök metafizikája* imént tárgyalt gondolatmenete a *Vallás* öt évvel korábbi gyökeres rossz elméletéhez. Itt is lényeges, hogy lássuk a megközelítések különbségét: utóbbi írás voltaképpen a morális antropológiához tartozik, azon belül is az emberi nem egészének morális kilátásai kapnak benne hangsúlyt. Előbbi viszont az egyes ember jogait és kötelességeit taglalja, s ennek kapcsán tér ki a bevezetésben a morális képességekre. Ennek ellenére kézenfekvő a gyökeres rossz mögött álló képességstruktúra és a döntéshozó akarat összevetése. A szakirodalomban megoszlanak a vélemények: a kutatók egy része összhangot lát a kettő között, másik részük korrekcióként interpretálja az utóbbit.<sup>55</sup> A releváns szövegrészeket összevetve – azt hiszem – az előbbieknél adhatunk igazat. Ám inkább úgy kellene fogalmazni, hogy nincs ellentmondás a kettő között. Lássuk, miért!

A *Vallás*ban Kant az akarat képességét *Willkür*nek nevezi, és szabadságát annak tulajdonítja, hogy ő dönti el, melyik hajtórugót veszi fel a maximába: a morális törvényt vagy az ettől való eltérést. Ezt nevezi a szakirodalom Henry E. Allison nyomán „incorporation thesis”-nek.<sup>56</sup> Mindez első látásra tökéletesen (a tartalmat és a terminológiát tekintve is) összhangban van *Az erkölcsök metafizikája* képletével: a döntéshozó akarat (*Willkür*) azáltal lesz a maximák forrása, hogy vagy a morális törvénynek megfelelően, vagy annak ellenében határozza meg a cselekedetet. Csakhogy közelebbről tekintve a dolgot, két súlyos ellenérv is adódik az azonosítással szemben. Az egyik, hogy míg *Az erkölcsök metafizikája* elemzett passzusában nyilvánvalóan az egyes cselekedeteket megelőző akarati működésről van szó, addig a *Vallás*ban, amely az emberi nem jó vagy rossz voltát kutatja, az „incorporation thesis” – a szövegösszefüggés alapján egyértelműen – egy egyszeri, időn kívüli, az ember (sőt, az emberiség) morális hozzáállását

<sup>53</sup> A megkülönböztetéshez lásd Beck 1960. 176 skk. Az újabb értelmezők többnyire hozzá kapcsolódnak, lásd pl. Meerbote 1982. 71 és Hudson 1991. 181.

<sup>54</sup> Ez utóbbihoz a fent elemzett szövegrészen kívül lásd AA: 6, 225, 239; Kant 1991. 320–321, 335, valamint az 1793–1794-es előadásjegyzetet: *Metaphysik der Sitten Vigilantius*, AA: 27, 506–507.

<sup>55</sup> Az utóbbiakhoz tartozik pl. Birger Ortwein (1983. 156 skk.) és Gerold Prauss (1983. 111 skk.), ezzel szemben Henry E. Allison egy egységes etikai elmélet mozaikjaiként látja a *Valást* és *Az erkölcsök metafizikáját*, lásd Allison 1990. 129.

<sup>56</sup> Lásd a 34. lábjegyzetet.

(*Gesinnung*) meghatározó döntés.<sup>57</sup> A másik, hogy ezt a döntést Kant szerint a szabadságunknak kell tulajdonítani, a döntéshozó akarat szabadsága *Az erkölcsök metafizikája* szerint azonban nem a hajtórugók közti választásban áll. Világos tehát, hogy a döntéshozó akarat más funkciót tölt be a két műben, nem lehet minden további nélkül azonosítani őket. Ha azonban kellő nagyvonalúsággal kezeljük a terminológiát (fentebb már foglalkoztunk azzal, hogy ezt miért tehetjük meg), kiderül, hogy ellentmondással nem kell Kantot vádolnunk.

Amennyiben ugyanis a *Vallás* első részét egészében figyelembe vesszük, akkor világossá válik, hogy a morális törvény vagy az ettől való eltérés egyszer s mindenkorra szóló felvétele a maximába valójában nem a *Willkür* szabadsága, hanem szabadsága használatának szubjektív alapja, amelyet a cselekedetek beszámíthatósága kedvéért szintén a szabadságunknak kell tulajdonítanunk.<sup>58</sup> A szabadságnak ez a használata, ahogyan azt az előző fejezet végén említettük, valamiféle metaszabadság, amely ugyan a *Willkür*höz kötődik, de nem azonos az egyes cselekedeteket meghatározó maxima kiválasztásával. Hiszen – amint az a gondolatmenet további részeiből kitűnik – minden ember rendelkezik a személyiség eredeti képességével (*Anlage*), azaz minden emberben megvan a fogékonyság a morális törvény iránti tiszteletre. Ugyanakkor mint érzéki lény, hajtórugóként működik benne az önszeretet is. A különbség a jó és a rossz ember között abban ragadható meg, hogy miként rendeli egymás alá a kétféle hajtórugót (AA: 6, 36; Kant 1980. 159–160). Amikor tehát Kant a fejezet elején (és számos további helyen) a *Willkür* szabadságát abban ragadja meg, hogy vagy a morális törvényt, vagy az attól való eltérést veszi fel maximájába, akkor ennek a *vagy-vagynak* a pontos értelme a hajtórugók ilyen vagy olyan sorrendje.

Az „incorporation thesis” tehát a látszat ellenére nem *Az erkölcsök metafizikájában* szereplő *Willkür* működésére vonatkozik. Pontosabban: a képességet tekinthetjük azonosnak, de amikor Kant a *Vallás*ban szabadságot tulajdonít neki, azt nem arra a funkciójára érti, amelyben a későbbi műben szerepel (a *cselekedet* maximájának kiválasztása). Így megszűnik a *Willkür* szabadságával kapcsolatos ellentmondás. S még egy apróság annak alátámasztására, hogy *Az erkölcsök metafizikája* összhangba hozható a *Vallással* akkor is, ha a *Willkür* más-más szerepkörben tűnik fel bennük. *Az Erénytan*hoz írott bevezető első lábjegyzetében, ahol Kant a kategorikus imperatívuszban megnyilvánuló kényszerhez (*Zwang*)

<sup>57</sup> Az „incorporation thesis” a rigorizmus-tézis bizonyításában játszik szerepet, amely szerint az ember (természettől) vagy erkölcsileg jó, vagy rossz, harmadik lehetőség (középut) nincs. Lásd AA: 6, 22; Kant 1980. 144.

<sup>58</sup> Vö. AA: 6, 21; Kant 1980. 141. A pontosság kedvéért jegyezzük meg, hogy az „egyszer s mindenkorra” nem feltétlenül igaz, hiszen „a morális törvénynek, mint minden maximánk legfőbb alapjának *megtisztítása*” (vagyis a megigazulás) – legalábbis isteni segítséggel – lehetséges (AA: 6, 46; Kant 1980. 172, Kant kiemelése). E megigazulás mikéntjéhez lásd az I. részhez írott Általános megjegyzést (AA: 6, 44 skk.; Kant 1980. 169 skk.).

fűz megjegyzést, megmagyarázhatatlannak nevezi azt a jelenséget (*Phänomen*), hogy a héralklési válaszüton miért mutat az ember több hajlandóságot (*Hang*) a hajlamok, mint a törvény szavának meghallgatására (AA: 6, 379–80; Kant 1991. 492). Mintha a gyökeres rossz kifürkészhetetlensége visszhangzana itt.

## V. KANT SZABADSÁGFOGALMAI (ÖSSZEGZÉS)

Az etikai tárgyú művek szerteágazó vizsgálata után az alábbiakban megpróbáljuk áttekinteni és röviden összefoglalni az eredményeket, hogy lássuk, mik Kant szabadságfelfogásának legfőbb jellegzetességei. Arra a fenomenológiai szempontokra is kitérünk, miféle tapasztalat(ok)ban alapozza meg a szabadság fogalmát (vagy inkább fogalmait). Előbb azonban két olyan tanulságra szeretném felhívni a figyelmet, amelyek az elemzések során mintegy „melléktermékként” adódtak.

Az egyik a kanti etika fejlődéstörténetével kapcsolatos: a morál megalapozása tekintetében Kant *A gyakorlati ész kritikája* faktum-fogalmában jut el a végleges állásponthez, s ezen az 1790-es években sem változtat. A *Vallás és Az erkölcsök metafizikája* nem korrigálja, hanem újabb szempontokkal bővíti és ezáltal kitágítja az etikai vizsgálódások terét. Előbbi elsődlegesen vallásfilozófiai mű, de mivel etika és vallás Kant szemében elválaszthatatlanok, része az etikának is. Mint ilyen a morális (vagy gyakorlati) antropológiához tartozik. Utóbbi a teljes filozófiai rendszer kidolgozásának folyamatába illeszkedik, Kant *A természettudomány metafizikai alapjaival* állítja párhuzamba. Ennek megfelelően a *Willkür* fogalmának bevezetése nem a korábbi, végiggondolatlan szabadságfogalom kijavítására tett kísérlet, hanem a szabadságproblematika egy új aspektusának kidolgozása. Ehhez kapcsolódik a másik általánosabb belátás: a kanti fogalomhasználat rugalmassága. Hiszen éppen a *Wille–Willkür* terminológia kapcsán jutottunk arra a következtetésre, hogy Kantnál a kontextusnak megfelelően változhat a fogalmak jelentésmezeje, ebből azonban nem feltétlenül következik ellentmondás vagy korrekciós szándék.

A fentieket is figyelembe véve leszögezhetjük, hogy Kant számára a szabadság fogalma egyre inkább összefonódik a morális törvénnyel – az *Alapvetés* azonosítja az autonómiával, *A gyakorlati ész kritikája* faktum-fogalma pedig azt is világossá teszi, hogy ezt a kétarcú fogalmat kizárólag az erkölcsi törvény felől tudjuk megközelíteni. A szabadság tehát pregnáns értelemben gyakorlati szabadság, olyasvalami, amit erkölcsi döntéshelyzetekben élhetünk át. Persze Kant használja a fogalmat más jelentésekben is, így például annak a tapasztalatnak a jelzésére, hogy pragmatikus megfontolásokból képesek vagyunk hajlamainktól, vágyainktól távolságot tartani, azokat racionalizálni. (A800/B828; Kant 1787/2009. 624) Vagy abban a köznap értelemben, hogy bizonyos dolgokban „mindenki a maga



feje szerint” jár el.<sup>59</sup> S a történelemfilozófiai-politikai írásokban természetes módon kerül elő a szabadság politikai-jogi fogalma, amelyet Kant külső szabadságnak nevez, mivel a külső kényszertől való mentességet jelenti. Ide tartozik a szólás és a vallás szabadsága is.<sup>60</sup> Ezek a szabadságfogalmak azonban nem vezetnek filozófiai mélységek felé, Kant nem is tartja őket elemzésre méltónak.

Van azonban a szabadság terminusnak egy olyan alkalmazása, amely nem annyira magától értetődő, mint az előbbiek, és amely a *Vallás* gondolatvilágához vezet vissza bennünket. Az 1786-ban megjelent, *Az emberi történelem feltételező kezdete* című írásban Kant „kéjutásra” indul, melynek során – Mózes 1. könyvének 2–6. fejezeteit használva térképnek – nyomon követi „a szabadság első kifejlődésének történetét az emberi természet szabadságra való eredeti képességéből” (AA: 8, 109; Kant 1997. 89). Az az antropológiainak nevezhető szabadság, amely az észhasználatban áll, itt a történelem egy bizonyos – kezdeti – pontján jelenik meg, és maga az ember felelős érte, hogy mozgásba hozza.<sup>61</sup> Annak a modellnek a csíráit látjuk egy történeti elbeszélés köntösébe öltöztetve, amellyel a *Vallás*ban találkoztunk: az ember eredeti természeti adottságai (*Anlage*) önmagukban jók, csak a szabadság használja őket rosszra. S bár ezzel a szabadsággal már mindig is rendelkezett az ember (legalábbis eredete az ősidők homályába vész), (rosszra való) használatát mégis saját magának kell tulajdonítania (AA: 8, 115–116; *TFÍ* 95–96). Mintha a gyökeres rossz gondolatát előlegezné meg Kant, csak éppen ebben az írásban még nagyobb hangsúlyt kap a történelmi optimizmus, hogy a természet gyámsága alól kiszabaduló ember nemének rendeltetését teljesíti.

Számunkra mindebből az a fontos, hogy a morális törvény megszólalása révén közvetlenül megtapasztalható, tehát fenomenológiai tartalommal rendelkező szabadság mellett Kantnál egyfajta „normatív-posztulált” szabadság is jelen van. Ez a szabadság nem élhető át, hiszen időn kívüli, nincs tapasztalati fedezete, mégis szükségképpen feltételeznünk kell, ha erkölcsileg beszámítható lényként tekintünk magunkra, és egy olyan nem egyedeiként, amelyet éppen morális mivolta emel a többi fölé.

<sup>59</sup> *Az emberiség egyetemes történetének eszméje világpolgári szemszögből* című kis írásban Kant a házasságot és a gyermekvállalást említi példaként (AA: 8, 17; Kant 1997. 43–44), mindjárt hozzátéve azonban, hogy mindezt nagyban, statisztikailag tekintve mégis természeti törvényszerűségeket fedezhetünk fel a szabad akarat ilyesfajta működése mögött.

<sup>60</sup> A politikai-jogi értelemben vett szabadság számos írásában előfordul, itt csak néhány példát hozok: AA: 8, 22, 36–37, 144–145, 289–290; Kant 1997. 48–49, 16–17, 36–37, 186–187.

<sup>61</sup> Az „antropológiai szabadság” kifejezést Vidrányi Katalintól vettem át, ahogyan ő hívta fel a figyelmet a műnek a *Vallással* való párhuzamára is (*Vallás*, 396).

## IRODALOM

- Allison, Henry E. 1983. *Kant's Transcendental Idealism*. New Haven – London, Yale University Press.
- Allison, Henry E. 1990. *Kant's Theory of Freedom*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Allison, Henry E. 2002. On the Very Idea of a Propensity to Evil. *The Journal of Value Inquiry*. 36/2. 337–348.
- Ameriks, Karl 1981. Kant's Deduction of Freedom and Morality. *Journal of the History of Philosophy*. 19/1. 53–79.
- Anderson-Gold, Sharon 1984. Kant's Rejection of Devilishness. *Idealistic Studies*. 14/1. 35–48.
- Anderson-Gold, Sharon 2001. *Unnecessary Evil: History and Moral Progress in the Philosophy of Immanuel Kant*. Albany/NY, Suny Press.
- Anderson-Gold, Sharon – Muchnik, Pablo (szerk.) 2010. *Kant's Anatomy of Evil*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Beck, Lewis White 1960. *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*. Chicago/IL, The University of Chicago Press.
- Beck, Lewis White 1987. Five Concepts of Freedom in Kant. In Jan T. J. Szrednicki (szerk.) *Stephan Körner – Philosophical Analysis and Reconstruction*. Dordrecht, M. Nijhoff. 35–51.
- Bohatec, Josef 1938. *Die Religionsphilosophie Kants in der Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*. Hamburg, Hoffmann–Campe.
- Bojanowski, Jochen 2006. *Kants Theorie der Freiheit*. Berlin – New York, W. de Gruyter.
- Bojanowski, Jochen 2007. Kant und das Problem der Zurechenbarkeit. *Zeitschrift für philosophische Forschung*. 61/2. 207–228.
- Carnois, Bernard 1987. *The Coherence of Kant's Doctrine of Freedom*. Ford, David Booth. Chicago/IL, University of Chicago Press.
- Caswell, Matthew 2006. The Value of Humanity and Kant's Conception of Evil. *Journal of History of Philosophy*. 44/4. 635–663.
- Cherkasova, Evgenia 2005. On the Boundary of Intelligibility: Kant's Conception of Radical Evil and the Limits of Ethical Discourse. *Review of Metaphysics*. 58/3. 571–584.
- Duncan, Samuel 2011. 'There is none Righteous': Kant on the *Hang zum Bösen* and the Universal Evil of Humanity. *The Southern Journal of Philosophy*. 49/2. 137–163.
- Fackenheim, Emil 1954. Kant and Radical Evil. *University of Toronto Quarterly*. 23/4. 339–353.
- Fackenheim, Emil 1956–1957. Kant's Concept of History. *Kant-Studien*. 48/1–4. 381–398.
- Fenves, Peter D. 2003. *Late Kant: Towards another Law of the Earth*. London, Routledge.
- Fischer, Norbert 1988. Der formale Grund der bösen Tat. Das Problem der moralischen Zurechnung in der praktischen Philosophie Kants. *Zeitschrift für philosophische Forschung*. 42/1. 18–44.
- Formosa, Paul 2007. Kant on the Radical Evil of Human Nature. *Philosophical Forum*. 38/3. 221–245.
- Forschner, Maximilian 1974. *Gesetz und Freiheit. Zum Problem der Autonomie bei I. Kant*. München–Salzburg, Pustet.
- Freudiger, Jürgen 1993. *Kants Begründung der praktischen Philosophie*. Bern, Paul Haupt Verlag.
- Frierson, Patrick R. 2003. *Freedom and Anthropology in Kant's Moral Philosophy*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Grenberg, Jeanine 2009. The Fenomenological Failure of *Groundwork III*. *Inquiry*. 52/4. 335–356.
- Grenberg, Jeanine 2010a. Social Dimensions of Kant's Conception of Radical Evil. In Sharon Anderson-Gold – Pablo Muchnik (szerk.) *Kant's Anatomy of Evil*. Cambridge, Cambridge University Press. 173–194.

- Grenberg, Jeanine 2010b. In Search of the Phenomenal Face of Freedom. In Benjamin J. Bruxvoort Lipscomb – James Krueger (szerk.) *Kant's Moral Metaphysics*. Berlin, W. de Gruyter. 111–130.
- Grenberg, Jeanine 2013. *Kant's Defence of Common Moral Experience. A Phenomenological Account*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Grimm, Stephen R. 2002 Kant's Argument for Radical Evil. *European Journal of Philosophy*. 10/2. 160–177.
- Gunkel, Andreas 1989. *Spontaneität und moralische Autonomie*. Bern, Haupt Verlag.
- Guyer, Paul 2007. Naturalistic and Transcendental Moments in Kant's Moral Philosophy. *Inquiry*. 50/5. 444–464.
- Henrich, Dieter 1973. Der Begriff der sittlichen Einsicht und Kants Lehre vom Faktum der Vernunft. In Gerold Prauss (szerk.) *Kant. Zur Deutung seiner Theorie von Erkennen und Handeln*. Köln, Kiepenhauer und Witsch. 223–254.
- Henrich, Dieter 1975. Die Deduktion des Sittengesetzes. In Alexander Schwan (szerk.) *Denken im Schatten des Nihilismus*. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft. 55–112.
- Horváth Zoltán 2008. Hatály vagy hatás? Az erkölcsi törvény általi meghatározottság két értelme. *Világosság*. 49/2. 71–90.
- Horváth Zoltán 2011. *Étika és rendszer összefüggése Kantnál*. (Kézirat.)
- Hudson, Hud 1991. Wille, Willkür, and the Imputability of Immoral Actions. *Kant-Studien*. 82/2. 179–196.
- Hudson, Hud 1994. *Kant's Compatibilism*. Ithaca/NY, Cornell University Press.
- Kant, Immanuel 1785/1998. *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése*. Ford. Berényi Gábor fordításának felhasználásával Tengelyi László. Budapest, Raabe Klett.
- Kant, Immanuel 1787/2009. *A tiszta ész kritikája*. Ford. Kis János. Budapest, Atlantisz.
- Kant, Immanuel 1788/2004. *A gyakorlati ész kritikája*. Ford. Papp Zoltán. Budapest, Osiris.
- Kant, Immanuel 1902–. *Gesammelte Schriften*. Az 1–22. kötetig a Preussische Akademie der Wissenschaften, a 23. a Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, a 24. kötetűl az Akademie der Wissenschaften zu Göttingen kiadásában (AA: kötetszám, oldalszám).
- Kant, Immanuel 1980. *A vallás a pusztá és határain belül és más írások*. Ford. Vidrányi Katalin. Budapest, Gondolat.
- Kant, Immanuel 1991. Az erkölcsök metafizikája. In Immanuel Kant: *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése. A gyakorlati ész kritikája. Az erkölcsök metafizikája*. Ford. Berényi Gábor. Budapest, Gondolat. 293–614.
- Kant, Immanuel 1997. *Történelemtudományi írások*. Ford. Hildenstab György és Nagy László fordításainak felhasználásával Mesterházi Miklós és Vidrányi Katalin. Szeged, Ictus.
- Kant, Immanuel 2004. *Vorlesung zur Moralphilosophie*. Szerk. Werner Stark. Berlin, W. de Gruyter.
- Klemme, Heiner F. 1999. Die Freiheit der Willkür und die Herrschaft des Bösen. In Heiner F. Klemme (szerk.) *Aufklärung und Interpretation*. Würzburg, Königshausen und Neumann. 125–151.
- Klemme, Heiner F. 2010. The Origin and Aim of Kant's *Critique of Pure Reason*. In Andrews Reath – Jens Timmermann (szerk.) *Kant's Critique of Practical Reason. A Critical Guide*. Cambridge, Cambridge University Press. 11–30.
- Konhardt, Klaus 1988. Die Unbegreiflichkeit der Freiheit. Überlegungen zu Kants Lehre vom Bösen. *Zeitschrift für philosophische Forschung*. 42/3. 397–416.
- Krüger, Gerhard 1967/1931. *Philosophie und Moral in der kantischen Kritik*. Tübingen, Mohr.
- Lipscomb, Benjamin J. Bruxvoort 2010. Moral Imperfection and Moral Phenomenology in Kant. In Benjamin J. Bruxvoort Lipscomb – James Krueger (szerk.) *Kant's Moral Metaphysics*. Berlin, W. de Gruyter. 49–79.
- Louden, Robert 2000. *Kant's Impure Ethics*. Oxford, Oxford University Press.

- Louden, Robert 2010. Evil Everywhere: The Ordinariness of Kantian Radical Evil. In Anderson-Gold–Muchnik 2010. 93–115.
- Ludwig, Bernd 2008. Was wird in Kant's *Grundlegung* eigentlich deduziert? *Jahrbuch für Recht und Ethik*. 16. 431–463.
- Ludwig, Bernd 2010. Die „consequente Denkungsart der speculativen Kritik“. Kants radikale Umgestaltung seiner Freiheitslehre im Jahre 1786 und die Folgen für die Kritische Philosophie als Ganze. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*. 58/4. 595–628.
- Lueck, Bryan 2009. Kant's Fact of Reason as Source of Normativity. *Inquiry*. 52/6. 596–608.
- Luków, Pawel 1993. The Fact of Reason. Kant's Passage to Ordinary Moral Knowledge. *Kant-Studien*. 84/2. 204–221.
- McCarthy, Michael H. 1982. Kant's Rejection of the Argument of Groundwork III. *Kant-Studien*. 73/1–4. 169–190.
- McCarthy, Michael H. 1985. The Objection of Circularity in Groundwork III. *Kant-Studien*. 76. 28–42.
- Meerbote, Ralph 1982. Wille and Willkür in Kant's Theory of Action. In Moltke Gram (szerk.) *Interpreting Kant*. Iowa City/IA, University of Iowa Press. 69–84.
- Michalson, Gordon E. 1990. *Fallen Freedom. Kant on Radical Evil and Moral Regeneration*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Morgan, Seiról 2005. The Missing Formal Proof of Humanity's Radical Evil in Kant's Religion. *Philosophical Review*. 114/1. 63–114.
- Muchnik, Pablo 2006. On the Alleged Vacuity of Kant's Concept of Evil. *Kant-Studien*. 97/4. 430–451.
- Muchnik, Pablo 2010. An Alternative Proof of the Universal Propensity to Evil. In Anderson-Gold–Muchnik 2010. 116–143.
- Munzel, G. Felicitas 1999. *Kant's Conception of Moral Character: The „Critical” Link of Morality, Anthropology, and Reflective Judgment*. Chicago/IL, The University of Chicago Press
- O'Connor, Daniel 1985. Good and Evil Disposition. *Kant-Studien*. 76/1–4. 288–302.
- Ortwein, Birger 1983. *Kants problematische Freiheitslehre*. Bonn, Bouvier.
- Palmquist, Stephen R. 2008. Kant's Quasi-Transcendental Argument for a Necessary and Universal Evil Propensity in Human Nature. *The Southern Journal of Philosophy*. 46/2. 261–297.
- Paton, Herbert James 1946. *The Categorical Imperative: A Study in Kant's Moral Philosophy*. London, Hutchinson.
- Potter, Nelson 1974. Does Kant Have Two Concepts of Freedom? In *Akten des 4. internationalen Kant-Kongresses*. Berlin, W. de Gruyter. 590–596.
- Prauss, Gerold 1983. *Kant über Freiheit als Autonomie*. Frankfurt am Main, V. Klostermann.
- Reboul, Olivier 1971. *Kant et le problème du mal*. Montreal, Presses de l'Université du Montreal.
- Sala, Giovanni B. 2004. *Kants „Kritik der praktischen Vernunft”. Ein Kommentar*. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Sartre, Jean-Paul 1947. La liberté cartésienne. In Jean-Paul Sartre: *Situations I*. Paris, Gallimard. 314–335.
- Sartre, Jean-Paul 1992. Descartes a szabadságról. Ford. Déthys Mihály. In Jean-Paul Sartre: *A szabadságról*. Budapest, Kossuth. 15–43.
- Schönecker, Dieter 1999. *Kant: Grundlegung III*. Freiburg–München, Alber.
- Schwaiger, Clemens 1999. *Kategorische und andere Imperative. Zur Entwicklung von Kants praktischer Philosophie bis 1785*. Stuttgart – Bad Cannstatt, Frommann–Holzboog.
- Schwaiger, Clemens 2000. Die Vorlesungsnachschriften zu Kants praktischer Philosophie in der Akademie-Ausgabe. *Kant-Studien*. 91, Sonderheft. 178–188.

- Silber, John 1960. *The Ethical Significance of Kant's Religion. Introduction to I. Kant's The Religion within the Limits of Reason Alone*. Ford. Theodore M. Green – Hoyt H. Hudson. New York, Harper and Row.
- Smith, Norman Kemp 1923/1918. A Commentary to Kant's "Critique of Pure Reason". London, Macmillan.
- Sólyom Flóra 2008. Az emberi nem karakterének tétje Immanuel Kant filozófiájában. *Elpis*. 2/1. 131–148.
- Tengelyi László 1984. Autonómia és világrend. *Medvetánc*, 1984/4, Melléklet.
- Tengelyi László 1995. *Kant*. 2., javított és bővített kiadás. Budapest, Áron Kiadó.
- Tengelyi László 1998. *Der Zwitterbegriff Lebensgeschichte*. München, Fink.
- Timmermann, Jens 2003. *Sittengesetz und Freiheit*. Berlin, W. de Gruyter.
- Timmermann, Jens 2010. Reversal or Retreat? Kant's Deductions of Freedom and Morality. In Andrews Reath – Jens Timmermann (szerk.) *Kant's Critique of Practical Reason. A Critical Guide*. Cambridge, Cambridge University Press. 73–89.
- Timmons, Mark 1994. Evil and Imputation in Kant's Ethics. *Jahrbuch für Recht und Ethik*. 2. 114–144.
- Vidrányi Katalin 1998. Második fordulat. In Vidrányi Katalin: *Krisztológia és antropológia*. Összeállított tanulmányok. Szerk. Geréby György és Molnár Péter. Budapest, Osiris. 43–72. (Első megjelenés: *Világosság*. 13/5 [1972]. Melléklet. 29–41.)
- Weil, Éric 1970. Le mal radical, la religion et la morale. In Éric Weil: *Problèmes Kantiens*. Paris, Vrin. 143–174.
- Willaschek, Marcus 1992. *Praktische Vernunft. Handlungstheorie und Moralbegründung bei Kant*. Stuttgart–Weimar, J. B. Metzler.
- Wood, Allen W. 1984. Kant's Compatibilism. In Allen W. Wood (szerk.) *Self and Nature in Kant's Philosophy*. Ithaca/NY – London, Cornell University Press. 73–101.
- Wood, Allen W. 1999. *Kant's Ethical Thought*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Wood, Allen W. 2002. Preface and Introduction. In Ottfried Höffe (szerk.) *I. Kant: Kritik der praktischen Vernunft*. Berlin, Akademie Verlag. 25–42.