

Ábrahám Zoltán

Augustinus és Kant: a személy mint eszköz és mint cél

Kiindulópontként az alábbi szituációt szeretném rögzíteni. Augustinus így ír a *De doctrina christianá*ban: „kérdéses, hogy önmagáért kell-e szeretnünk embertársunkat vagy pedig valami másért. Mert ha önmagáért szeretjük, élvezzük, ha viszont valami másért, akkor használjuk” (ÁGOSTON 2001, I.22.20).¹ Kant pedig *Az erkölcsök metafizikájának alapvetésében* a következőképpen fogalmazza meg a moralitás elvét (KANT 1998, 48; AA IV, 429): „Cselekedj úgy, hogy az emberiséget mind saját személyedben, mind mindenki másában mindenkor egyúttal célként is kezeld, sohase pusztán eszközként.” Azt igyekszem tanulmányomban feltérképezni, hogy mi következik a két felfogásból.²

Ehhez először is azt kell felvázolni, hogy milyen kontextusba illenek bele az idézett kijelentések.

Az idézet egyszerű összefüggésbe illeszkedik Augustinusnál. Művében először is felosztja azt, amivel minden tanítás (*doctrina*) kapcsolatos: vannak dolgok (*res*) és vannak jelek (*signa*)³ (ÁGOSTON 2001, I.2.2.). Majd a dolgokat osztja tovább (uo. I.3.3.), mondván egyesek élvezetre, mások használatra valók (uo. I.3.3.). Az a dolog, amelyet élveznünk kell, boldoggá tesz bennünket, azok a dolgok pedig, amelyeket használnunk, segítségünkre vannak boldogságra törekvésünkben és mintegy támaszt nyújtanak nekünk, hogy eljuthassunk ahhoz a dologhoz, amely boldoggá tesz bennünket, s hogy hozzátapadhassunk. A kettő összekeverése – heteronómia – hátráltat bennünket a legfőbb cél elérésében: „ha azokat a dolgokat akarjuk élvezni, amelyek használatra valók, akadályba ütközünk a számunkra megszabott pályán, sőt olykor el is térünk tőle, olyannyira, hogy csak lelassulva közelítünk az élvezetre való dolgok birtokbavételéhez, vagy még el is fordulunk tőlük az alantas dolgok iránti szeretetünk bilincseiben” (uo. I.3.3.). Megemlítendő itt egy furcsaság Augustinus szóhasználatával kapcsolatban: az is dolog, amit élveznünk kell, s az is, amit használnunk. Vagyis Isten, a boldogság forrása ugyanúgy dolog, mint bármilyen tárgy: a kő vagy a fa. A „dolog” tehát itt nyilvánvalóan nem a „kézzelfogható valóságot” jelenti, hanem a „létező” szinonimája⁴, a fogalom tehát differenciálatlan, miként a szeretetét (*amor*) is, amely bármely létezőhöz való kötődést jelent. Az *inferior* pedig nyilvánvalóan kétféle értelemben értendő: a létezők sorában és az értékhierarchiában elfoglalt helyet tekintve is lehet ala-

¹ Olykor külön jelölés nélkül eltérnek valamelyest a meglévő magyar fordítások szövegétől, megadom azonban, hogy az adott szakasz magyarul hol található.

² Itt nem szükséges külön foglalkozni azzal, hogy szellemi pályájuk során miképp módosult a két gondolkodó felfogása, mivel csak két különböző modell tömör megfogalmazásaiként szeretném kezelni az idézeteket (melyek értelmezéséhez persze más szövegeket is be kell vonni a vizsgálódásba). Ez természetesen a történeti dimenzió bizonyos fokú figyelmen kívül hagyásával is együtt jár.

³ A jelek persze maguk is lehetnek dolgok, de jelen összefüggésben ezzel nem kell foglalkoznunk.

⁴ Ahogyan – legalábbis a heideggeri értelmezés szerint – a személy és a dolog is *res*, és pedig a létező értelmében véve (HEIDEGGER 1975, 197; magyarul: HEIDEGGER 2001, 177).

csenyebb rendű – mivel Ausgustinus itt ennyire általános értelemben használja a *res* szót, az *inferiort* úgy érteném, hogy még nem tapad hozzá az érték képze.

Az élvezet és a használat viszonyát a következőképpen írja le: „Egy dolog élvezete azt jelenti, hogy e dologhoz pusztán önmagáért szeretettel kapcsolódunk. Ezzel szemben valaminek a használata azt jelenti, hogy a használatunkban lévő dolgot olyasminnek az elérésére fordítjuk, amit szeretünk, feltéve, hogy ez valóban szeretetre méltó.” (ÁGOSTON 2001, I.4.4.) (Az utóbbi kitétel az *abusus*, a helytelen használat, a visszaélés elkerülésére vonatkozik.) A zarándoklás- és az út-motívumot felhasználva közelebből meghatározza az élvezetre, illetve a használatra valónak a létrangját: „miközben e halandó életben az Úrtól távol vándorolunk, ha vissza akarunk térni a hazánkba, ahol boldogok lehetünk, csupán használunk szabad ezt a világot, és nem élveznünk, mégpedig azért, hogy ami Istenben láthatatlan, azt a teremtet dolgok megértése által megpillantsuk, vagyis hogy a testi és mulandó dolgokból kiindulva örök és szellemi dolgokat fogjunk fel” (uo. I.4.4.). Vagyis a *mundus sensibilis* és a *mundus intelligibilis* jól ismert platonikus, Augustinusnál megszokott megkülönböztetésével van dolgunk.⁵

Ezután a gondolatmenet visszakanyarodik ahhoz a témához, hogy vannak, akik összekeverik a használatra való dolgokat az élvezetre valókkal. Rájuk a *János-evangélium* nevezetes helye érvényes: „azon vágy miatt, hogy a teremtő helyett a teremtményeket élvezzék, hasonultak ehhez a világhoz, és ennél fogva igen találóan nevezik őket is világnak [...]” (uo. I.12.12.).

Majd következik a témánk szempontjából fontos szakasz (uo. I.22.20.): „Valamennyi említett dolog közül tehát egyedül azokat kell élvezni, amelyekről úgy emlékeztünk meg, mint örök és változhatatlan dolgokról, a többit pedig használni kell, hogy amazok élvezetében részünk lehessen. Így hát dolgok vagyunk mi magunk is, akik más dolgokat élveznünk és használunk. [...] A nagy kérdés viszont az, hogy vajon az embereknek élvezniük kell-e önmagukat vagy használniuk, vagy esetleg mindkettőt meg kell-e tenniük. Azt ugyanis parancsba kaptuk, hogy szeressük egymást, az viszont kérdéses, hogy önmagáért kell-e szeretnünk embertársunkat vagy pedig valami másért. Mert ha önmagáért szeretjük, akkor élvezzük, ha viszont valami másért, akkor használjuk. Én úgy látom, hogy embertársunkat valami másért kell szeretnünk. Amit ugyanis önmagáért kell szeretni, abban van a boldog élet. [...] Az pedig átkozott, akinek ember a reménye.”

Az augustinusi kérdésfeltevés kiindulópontját Máté evangéliumának nevezetes helye jelenti, ahol együtt jelenik meg az Isten iránti és a felebaráti szeretet, aminek köszönhetően világosan kiderül, hogy a *fruitio/usus* érthetetlen az Isten – ember – felebarát viszony megértése nélkül. „Szeresd az Urat, a te Istenedet teljes szívedből, teljes lelkedből és teljes elmédből. Ez az első és a nagy parancsolat. A második hasonló ehhez: Szeresd felebarátodat, mint magadat.” (Mt. 22, 37–40.)⁶ A „hasonló-

⁵ Ám a gondolatmenetben ezzel bekövetkezik valamiféle törés, mert a következő szakaszban, az élvezendő dolog közelebbi meghatározásaként leszögezi: „Az a dolog tehát, amelyet élvezni kell, nem más, mint az Atya, a Fiú és a Szentlélek, az egyazon Háromság, egyfajta legfőbb dolog, mely közös minden őt élvező számára, ha egyáltalán dolog, és nem inkább minden dolog oka, már amennyiben ok.” A törés itt abban mutatkozik meg, hogy az élvezendő dolog tartománya nem valamiféle platonikus/neoplatonikus *mundus intelligibilis* marad, hanem a három–egy Istennel azonosítódik.

⁶ Augustinus később árnyaltabb megkülönböztetést tesz: „Szeretnek azt a lelki mozgást nevezem, amellyel az ember Istent önmagáért, önmagát és felebarátját pedig Isten kedvéért élvez. Vágyakozásnak hívom viszont azt a lelki mozgást, amelynek célja az én, a felebarát vagy egy testi dolog nem Isten kedvéért való élvezete.” (ÁGOSTON 2001, II.10.16.) Erre később még visszatérek.

an” – Augustinus értelmezésében – nem foglalhatja magában azt, hogy „teljes szívvedből, teljes lelkedből és teljes elmédből”: ekkor ugyanis elmosódna a különbség az emberhez és az Istenhez való viszonyulásunk között, azaz az embert, vagyis a teremtet dolgot téve meg Istennek, a bálványimádás bűnébe esnénk. Ez természetesen önmagunkat tekintve is igaz: „Ám, ha jól meggondolod, még önmagát sem élvezheti senki, hiszen senkinek sem önmagáért kell magát szeretnie, hanem éppenséggel annak a kedvéért, akit élveznie kell.” Ennek folyománya a felebarátainkhoz fűződő viszonyt illetően: „Ha tehát nem önmagadért kell szeretned magadat, hanem azért, akiben szereteted egyetlen helyes céljára lel, akkor embertársadnak nincs oka nehezítésre, ha Őt is Istenért szereted. A szeretet isteni módon rögzített szabálya ugyanis ez: *Felebarátodat úgy szeresd, mint önmagadat, Istent viszont teljes szívvedből, teljes lelkedből és teljes elmédből*”.⁷ Fontos azonban leszögezni, hogy az imént említett hierarchia ellenére összekapcsolódik egymással, előfeltételezi egymást az istenszeretet és a felebaráti szeretet: „Aki tehát helyesen szereti felebarátját, annak úgy kell szeretnie, hogy felebarátja is teljes szívéből, teljes lelkéből és elméjéből szeresse Istent. Ily módon ugyanis, miközben úgy szereti a másikat, mint önmagát, mind önszeretetét, mind felebaráti szeretetét azon Isten iránti szeretethez kapcsolja vissza, mely egyetlen patakokcskát sem enged elvezetni önmagából, mivel annak futása által maga is csökken.” (ÁGOSTON 2001, I.22.21.) Az egymással szétválaszthatatlanul összekapcsolódó istenszeretetnek és felebaráti szeretetnek a keretét olyan metafizika alkotja, amelyben hierarchia van a létezők között: „[...] az istenszeretet parancsa különbözik a felebaráti szeretet parancsától. Ő ugyanis a saját jósága révén irgalmas hozzánk, mi viszont az ő jósága miatt vagyunk irgalmasak egymáshoz, vagyis ő azért irgalmas hozzánk, hogy élvezhessük őt, mi pedig azért vagyunk irgalmasak egymáshoz, hogy őt élvezhessük.” (Uo. I.30.33.) A teremtőt és a teremtményt elválasztó ontológiai szakadékból az is következik, hogy Isten nem élvez, hanem használ bennünket (uo. I.31.34.). Tehát a személyről kiderül, hogy két szempontból is használat tárgya: mi használjuk a felebarátunkat, Isten pedig használ bennünket.

James O'Donnell kifejezésével élve (O'DONNELL) ez a szeretet „kommunitárius”, vagyis nem valamiféle romantikus érzelemtől van szó – már csak azért sem, mert az Örökkevaló *parancsba* adta ezt a népének (5Móz 6, 5) –, ebben a rendszerben az egyének kozmológiai és társadalmi szempontból is meghatározott helye van, s ezt a helyet, illetve magát a tényt elfogadva illeszkedik be a természet és a társadalom rendjébe. Ez az előfeltétele az augustinusi modell érthetőségének.

Filológiaiag természetesen nem támasztható alá, hogy Augustinus jelentősebb hatást gyakorolt volna Kantra. Műveiben csak elvétve bukkan fel az egyházatya neve, s nem is különösebben fontos kontextusokban (kivéve *A tiszta ész kritikája* közismert helyét, ahol Kant Augustinus nevezetes mondását idézi az időről). Az 1770-es székfoglaló értekezés címét (De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis) persze akár a hippói püspöktől is kölcsönözhetné volna, és *Az erkölcsök metafizikájának alapvetésében* is előfordul a *mundus intelligibilis* kifejezés az 'eszes lények világa' értelem-

⁷ Érdemes megfigyelní, hogy a szeretetnek is megvan a rangsora. Ez abból a szakaszból tűnik ki, amelyben az önmagunk iránti szeretetet elemzi Augustinus: „Ha azonban önmagát önmagáért szereti [az ember] [...], bizonyosan fogyatékossgal élvezi önmagát [...], hiszen akkor jobb az ember, ha teljes valójával a változhatatlan jóhoz kapcsolódik és kötődik, és nem akkor, amikor innen eloldódva, akárcsak önmagához is fordul.” (ÁGOSTON 2001, I.22.21.) Az a különös konklúzió adódik ebből, hogy magam inkább vagyok Isten képmása, mint a felebarátom – s erre az értelmezésre aligha ad felhatalmazást a „similiter” bármilyen értelmezése is. Igaz, az önszeretet és a felebarát iránti szeretet között különbség áll fenn a tekintetben, hogy saját magunk szeretetét nem kellett *parancsba* kapnunk.

ben véve (KANT 1998, 54; AA IV, 438) – az ember mint *noumenon*, azaz törvényhozó ésszel bíró lény ebbe a világba tartozik. Vizsgálódásom témája szempontjából azonban az a fontos, hogy mennyiben kínál más modellt a kanti erkölcsfilozófia az ágostonihoz képest, pontosabban: *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése A keresztény tanítás-ról* című műhöz viszonyítva. Még közelebről az, hogy milyen összefüggésben áll egymással az *usus/fruitio* ellentétpár, illetve a kategorikus imperatívusz harmadik, úgynevezett „emberiség-formulája” által fémjelezett erkölcsfelfogás.

Ha van az erkölcsiségnek legfőbb elve, akkor az – Kant felfogása szerint – a kategorikus imperatívusz. Mint ismert, magát a fogalmat bevezető műben – saját értelmezése szerint – Kant három megfogalmazást ad a kategorikus imperatívusról, az erkölcsiség legfőbb elvéről: az úgynevezett egyetemes törvény-formulát, az emberiség-formulát és a célok birodalma formulát.⁸ Bennünket most az emberiség-formula érdekel, amely mintha tartalmi szempontot vezetne be az egyetemes törvény- és a természettörvény-formula formalizmusához képest, s amely ezért az újabb értelmezésekben kitüntetett figyelemben részesül.⁹ „Cselekedj úgy, hogy az emberiséget mind saját személyedben, mind máséban mindenkor egyúttal célként is kezeld, sohase pusztá eszközként.” A hasonlóság ellenére a megfogalmazás módja több szempontból is eltér Augustinus kiindulópontként választott kijelentésétől, ami némileg megnehezíti az összehasonlítást. Az a megfogalmazás, amely közvetlenül egybevethető volna az augustinusival, a következőképpen hangoznék: „cselekedj úgy, hogy mind magadat, mind másokat mindenkor célként kezeld, sohase eszközként.” Ebben az esetben nyilvánvalóan két ellentétes modellel volna dolgunk: az egyikben eszköznek *kell* lennie az embertársunknak, a másikban *nem szabad* eszköznek lennie. Kant megfogalmazása azonban árnyaltabb: „Cselekedj úgy, hogy a mind a saját személyedben, mind bárki máséban benne rejlő emberi természetet mindenkor egyúttal célként is [kezeld], sohase pusztán eszközként használd.” A kérdés az, hogy e kiegészítésekkel és megszorításokkal együtt mennyiben vethető össze egymással a kanti és az augustinusi modell.

Az emberiség-formula jelentése végső soron attól függ, mit jelent az „emberiség” vagy „emberi természet” [*Menschheit*] fogalma, mit jelent a „valakinek a személyében rejlő emberi természet”, s mit jelent az „egyúttal” [*zugleich*] kifejezés.

A *Menschheit* értelmezéséhez kulcsfontosságú szöveghelyre bukkanunk *A vallás a pusztá ész határain belül* című írásban. Az emberi természetben (*menschliche Natur*) fellelhető jóra való adottságnak itt három fajtáját különbözteti el Kant: „1. Az ember mint élőlény állati létére (Thierheit) való adottság; 2. az ember mint élő s egyben eszes lény ember voltára (*Menschheit*) való adottság; 3. az ember mint eszes s egyben számadásra képes lény személyiségére (*Persönlichkeit*) való diszpozíció.” (KANT 1974, 153; AA VI, 26.)¹⁰ A *Vallás*ban némileg eltérő a fogalomhasználat, mint az *Alapvetés*ben¹¹,

⁸ Az egyetemes természettörvény- és az autonómia-formulát szokás még elkülöníteni. Előbbi az egyetemes törvény-, utóbbi a célok birodalma formula variációja.

⁹ Itt nem foglalkozunk azzal, igaz-e Kant álláspontja, hogy ha van erkölcsös cselekvés, annak meg kell felelnie valamilyen egyetemes törvénynek; ennek egyetlen módja pedig megfelelni a kategorikus imperatívusz első megfogalmazásának: csak olyan maxima alapján cselekedj, amelyet követve egyúttal azt is akarhatod, hogy maximád általános törvény legyen. A problémával kapcsolatos különböző felfogásokat illetően lásd Kerstein 2002, 8.

¹⁰ A fent említett diszpozíció az alábbiakat foglalja magában: az ön- és a fajfenntartást, illetve a társasági összetűt, vagyis a késztetést társadalom alkotására.

¹¹ Itt ugyanis nem szerepel kifejezetten a személyiség fogalma, noha az érzéki világ és az értelmi világ megkülönböztetésével találkozunk benne. A *Vallás* szemléletmódja ebben *Az emberiség egyetemes történetének eszméje világpolgári szemszögből* című írásához áll közelebb, amennyiben mindkét helyen a kultúra hordozójaként, a történelem színpadának szereplőjeként jelenik meg az emberi természet, illetve az emberiség.

az azonban világos, hogy a *Thierheit* elkülönül a *Menschheit*től, vagyis az emberi mivolt fogalmába eszerint nem tartozik bele az egyén és a faj fenntartása, sem a társadalomalkotás ösztöne. A fogalom közelebbi megértéséhez az előbbi három tagból álló struktúrát szem előtt tartva azt vesszük szemügyre, hogy az *Alapvetés*ben, illetve másutt milyen kontextusban fordul elő. Először szintűgy a második részben bukkan fel, abban az összefüggésben, hogy Kant kijelenti, az erkölcsiség törvényének „általában minden eszes lény számára, s nem csupán esetleges feltételek között és kivételekkel, hanem teljességgel szükségszerűen érvényesnek kell lennie, [...] hiszen milyen jögon övezhetjük korlátlan tisztelettel minden eszes természetire vonatkozó előírásnént azt, ami talán csak az emberi nem (*Menschheit*) esetleges körülményei között érvényes?” (KANT 1998, 35; AA IV, 408.) Itt tehát az eszes lények egyik rész-halmazaként jelenik meg a *Menschheit*. Ugyanebben a részben később, némi módosítással megismétlődik ez a kijelentés (uo. 46; AA IV, 425). A következő alkalommal a kategorikus imperatívusz szóban forgó megfogalmazásában, illetve annak közvetlen környezetében bukkan fel, például az elv alkalmazhatóságával kapcsolatban¹², majd mint nem a tapasztalatból származó elvvel találkozunk vele (KANT 1998, 49; AA IV, 430). Más művekben a *Menschheit* (KANT 2004, 464) eszme, s ebbéli minőségében jelent mintaképet is: „Az ember ugyan korántsem szent, de a személyében hordozott emberi mivoltnak szentnek kell lennie” – olvashatjuk *A gyakorlati ész kritikájában* (KANT 1998b, 106; AA V, 87).

Az ember, mint az *Alapvetés* is utal rá, kettős természetű, az érzéki és az értelemmel felfogható világnak is lakója, ennek megfelelően elkülönül a *homo phaenomenon* és a *homo noumenon*. Előbbi mivoltában az embernek (*animal rationale*) az állatokkal közös, azaz közönséges értéke van. Az, hogy értelme van, azaz célokat képes kitűzni maga elé, *Az erkölcsök metafizikája* szerint csak használati értékkel (*pretium usus*) ruházza fel a másik ember számára. „Csakhogy ha személyként, azaz erkölcsi-gyakorlati ész szubjektumaként tekintjük, akkor minden árat meghalad az ember értéke; hiszen mint ilyen (*mint homo noumenon*) nem tekinthető mások vagy akár a saját céljaink megvalósítására szolgáló eszköznek [...]” (KANT 1991, 550; AA VI 434.) Az *Alapvetés*re visszatérve a már idézettek után azt olvashatjuk, hogy „a moralitás az egyedüli feltétel, amelynek megléte egy eszes lényt önmagában vett céllá tehet, mert csakis általa válhat valaki törvényhozó tagjává a célok birodalmának. Ennélfogva egyedül az erkölcsiségnek és az emberiségnek – amennyiben erkölcsiségre képes – van méltósága.” (KANT 1998, 52; AA IV, 435.) Az előbbieket alapján tehát úgy tűnik, hogy az ember mint erkölcsiségre képes lény, azaz mint *homo noumenon* (a kifejezés az *Alapvetés*ben nem fordul elő) nem lehet pusztá eszköz, hanem mindig mint magában vett célt is számításba kell venni. A „kinek-kinek a személyében rejlő emberi mivolt” így a „kinek-kinek a személyében rejlő *homo noumenon*”-t, azaz a személyiséget jelenti. A *Vallás* egy helyütt ebben az értelemben azonosítja a személyiséget az emberiséggel vagy emberi mivolttal: „A morális törvény eszméjét és az ettől elválaszthatatlan tiszteletet nem nevezhetjük a *személyiség képességének*, ez maga a személyiség (az emberiség eszméje teljesen intellektuálisan tekintve).” (KANT 1974, 155; AA VI, 28.)

¹² Az elv alkalmazhatósága itt a leírásban való alkalmazhatóságot jelenti: Kant az „emberiség” fogalmának szemszögéből veszi újra szemügyre a maxima általánosíthatóságával kapcsolatban már említett négy példát, kimutatván, hogy az elv miért nem érvényesül valójában egyik esetben sem; a felsorolt példák alapján viszonylag egyszerű megkonstruálni olyan magatartásmódokat, amelyekben érvényesül az általánosíthatóság, illetve az emberiség-formula.

Ezek után azonban, ha lehet, még kevésbé világos, hogy mit is jelent az emberiség-formulában az „együttal” szó.¹³ Mivel mégiscsak kategorikus imperatívuszról van szó, különösen hangzik a „zugleich” kitétel. Milyen értelemben parancsol meg valamit egyetemesen és szükségszerűen a kategorikus imperatívusz, ha ott van az „együttal” is? Különös lenne, ha az a parancs, hogy „ne csak eszközként, hanem célként is”, a célok birodalmába tartozó emberre, a *homo noumenon*ra vonatkozna (legyen a parancsnak akár szubjektuma, akár objektuma); hiszen ez az ember, akinek kitüntető vonása a moralitás képessége, önmagában vett cél. A *Menschheit* szót az emberiség-formulában tehát minden bizonnyal kettős értelemben használja Kant: a *homo noumenon* és *homo phaenomenon* jelölésére – míg az előbbire vonatkozik a kategorikus imperatívusz, addig az utóbbira nem. Ezt a hipotézist alátámasztja Az erkölcsök metafizikája fogalomhasználata: „Mármost az ember mint ésszel rendelkező természeti lény (*homo phaenomenon*) az esze mint ok révén az érzéki világban végrehajtandó cselekedetekre határozható meg, s itt még nem jön számításba a kötelezettség fogalma. Ugyanazt az embert azonban, személyisége szerint, azaz mint belső szabadsággal megáldott lényt (*homo noumenon*) elgondolva a kötelezettségre, éspedig az önmaga (a személyében lakozó ember volta [*die Menschheit in seiner Person*]) iránti kötelezettségre alkalmas lénynek tekintjük; így tehát az ember (ha kétféle értelemben vesszük) elismerhet kötelezettséget önmagával szemben, anélkül, hogy ellentmondásba keverednék (mivel az ember fogalmát nem egy és ugyanazon értelemben gondoljuk el).” (KANT 1991, 532; AA VI, 418.) Vagyis a későbbiekben egyértelműbb a helyzet: a *Menschheit in meiner Person* a személyemben lakozó erkölcsi lényt, a személyiséget jelenti, míg a *homo phaenomenon* jelölésére a *Mensch* szót használja Kant. Egy másik helyen még egyértelműbb megfogalmazással találkozunk: „Önmagunkkal szemben valamilyen szabályt megállapítani azt előfeltételezi, hogy az intelligibilis énünket, vagyis a személyünkben rejlő emberiséget állítjuk viszonyba a személyünkben rejlő emberrel, vagyis az embert mint cselekvőt a törvényt adó résszel. [...] Az emberi mivolt az épp az imént említett noumenon.” (KANT 1902, XXVII, 579.)¹⁴

Most már talán kirajzolódik előttünk a két modell. Augustinusnál az erényes ember önmagát és felebarátját is használja, hogy megvalósítsa az emberi mivolt célját, azaz élvezetét lelje Istenben. Kantnál magamat és embertársamat egyrészt magában vett célként, másrészt eszközként is használom (a Vallás osztályozását elfogadva azokon a területeken, amelyekben nem a morális törvény iránti tiszteletre való fogékonyságunk dominál: tehát az állati mivoltunk, illetve a fizikai vagy összehasonlító önszeretet szférájában – az e területeken fenyegető bűnöket, a természet durvaságának és a kultúrának a bűneit nyilvánvalóan az erkölcsi törvény kötelező erejének az elismerésével kerülhetjük el). A két modell között most már látható az érintkezés: Kantnál, ha pusztán eszközként, azaz dologként használom az embertársamat, az az említett bűnökhöz vezet, tehát a morális törvényt szem előtt tartva nem szabad pusztán eszközként kezelnem (jöllehet a mindennapok világában vagy a történelem színpadán csaknem elkerül-

¹³ Lehetne a szónak egy másik, a bevettől eltérő értelmezése is. Ha ugyanis – némileg archaizálva – úgy értenénk, hogy a „zugleich” annyit tesz, mint „in gleicher Weise”, akkor a mondat azt jelentené, hogy a kiben-kiben benne rejlő személyiséget azonos módon, vagyis megkülönböztetés nélkül kell célnak és nem eszköznek tekinteni. Így nem jelentene különösebb problémát a mondat. Ezt az értelmezést alátámaszthatja ugyan az emberiség-formula megfogalmazása után következő néhány sor – „az ember azonban nem dolog, azaz nem olyasmi, amit használhatunk pusztán eszközként, hanem minden cselekedete során mindenkor önmagában vett célnak kell tekintenünk” – ám a kontextus egyértelművé teszi, hogy a „zugleich” valóban azt jelenti, hogy „együttal”.

¹⁴ *Metaphysik der Sitten* *Vigilantius*. Ezt a problémakört Friedo Ricken fejti ki részletesen (RICKEN, 1989, 234–252). Ugyanitt kitér a *Menschheit* mint emberi természet és mint emberi nem közötti jelentés-összefüggésekre, így minderről itt nem szólnok.

hetetlenül előfordul, hogy így teszek). Másrészt viszont Ágostonnál az, hogy az embertársamat használnom kell, nem azt jelenti, hogy eszközként kell használnom: ugyanis az emberi mivolt céljának megvalósítása, az Istenben lelt élvezet végett használok, nem pedig valamilyen mulandó vágy valóra váltása céljából.¹⁵ Továbbá azért sem eszköz jellegű a felebaráthoz fűződő viszony, mert attól, hogy bekövetkezik a *fruitio* állapota, nem szűnik meg a kötelék köztem és a felebarátom között. Olyan metafizikába illeszkedik az *usus* és a *fruitio*, amelynek sarokkövei az *exitus* és a *reditus*, azaz az Istenből mint minden dolgok okából való kiindulás és visszatérés, vagyis a már idézett metafizikai hierarchia: „ha vissza akarunk térni a hazánkba [...] csupán használnunk szabad ezt a világot, nem pedig élveznünk, mégpedig azért, hogy ami Istenben láthatatlan, azt a teremtett dolgok megértése által megpillantsuk, vagyis, hogy a testi és mulandó dolgokból kiindulva örök és szellemi dolgokat fogjunk fel.” (ÁGOSTON 2001, I.4.4.) Másfelől pedig, noha metafizikai-ontológiai különbség természetesen van Isten és világ között, ellentétből azonban nem beszélhetünk közöttük, hiszen Isten az, *ex quo omnia, per quem omnia, in quo omnia* (uo. I.5.5.). Ebben a keretben tehát fennáll ugyan a lehetősége, hogy – Istent kikapcsolva – élvezzük a felebarátunkat, ne csupán használjuk, de ez azt jelenti, hogy valami metafizikailag alacsonyabb rendűt tüntetünk ki azzal a fajta viszonytal, amely csakis minden létező okához fűzhet bennünket.

Az Ágoston és Kant felfogása közötti imént említett érintkezés átfedéssé változik az embertárs eszközként való használatának olyan pregnáns esetében, mint amilyen a hazugság.¹⁶ Hogy az átfedés nem a véletlen műve, arról a hagyomány azonossága gondoskodik. A Máté-evangélium Ágoston által parafrázált helyét Kant is parafrázálja, mégpedig ágostoni szellemben, *A gyakorlati ész kritikájának A tiszta gyakorlati ész mozgatórugóiról* szóló fejezetében: „Szeresd Istent mindenekfelett, s felebarátodat úgy, mint tenmagadat.” (KANT 1998b, 101; AA V, 83.)

A tradíció közös, ám ez inkább közös szöveghagyományt jelent. Noha vannak átfedések és egybeesések közöttük, ha modellnek tekinthetjük a két szakaszt, amelyből kiindultunk, akkor tágabb kontextusban alapvető különbségeket is kimutathatunk. Ebben MacIntyre *After Virtue*-ban adott diagnózisára támaszkodunk (MACINTYRE 1984, 51–56; magyarul MACINTYRE 1999, 77–91): az ember Ágostonnál a hierarchikusan rendezett világ egy eleme, aki történetesen ilyen-és-ilyen, s aki bizonyos előírásoknak engedelmessé megvalósítja – az Isten által elrendelt törvényeknek megfelelő – *telos*-szát. Ezzel szemben Kantnál – legalábbis ha az egyetemes törvény- és a természettörvény-formulát fogadjuk el mértékadónak – megvan ugyan e hármas séma első két eleme, hiányzik azonban az emberi természet *telos*-ára vonatkozó elképzelés. Ennek magyarázata végső soron talán abban rejlik, hogy míg Ágoston világában a teremtő a törvényhozó, addig Kantnál a morális ész és törvényei az összes eszes lényre vonatkoz-

¹⁵ A *De doctrina christiana* III. könyvében elkülöníti Ágoston a *caritast* és a *cupiditast*, azaz az Istenhez és a világi dolgokhoz fűződő szeretetet. Ebben a kontextusban bukkan fel a felebarátunk élvezete: „Szeretnek (*caritas*) a lélek azon mozgását nevezem, amellyel az ember Istent önmagáért, önmagát és felebarátját pedig Istent kedvéért élvez. Vágyakozásnak (*cupiditas*) hívom viszont a lélek azon mozgását, amelynek célja az én, a felebarát vagy valamilyen testi dolog nem Isten kedvéért való élvezete (*fruitio*).” (ÁGOSTON 2001, III.10.16.) Felfoghatjuk úgy, hogy csak fokozati különbség van használat és élvezet között. Erre maga Ágoston is kitér: „Habár az 'élvezni' és 'szeretettel használni' jelentésben nagyon közel áll egymáshoz. Amikor ugyanis jelen van a szeretet tárgya, az szükségszerűen szeretetet is von magával. Ha azonban túllépsz e szereteten, miközben arra alkalmazod, akiben meg kell maradnod, akkor csupán használsz a szeretetet, és nem szó szerint, hanem átvitt értelemben mondható rólad, hogy élvezed a szeretetet.” (Uo. I.33.37.) (Ez az értelmezés azt előfeltételezi, hogy a *delectatio* helyett *dilectio* olvasandó).

¹⁶ Erről a problémáról, Augustinust és Kantot kiemelten kezelve, Bernard Williams kínál elemzést a *Truth and Truthfulness. An Essay in Genealogy* című könyvében (WILLIAMS 2002).

nak, így Istenre is. Ha azonban – Allen Woodhoz csatlakozva – a kanti erkölcsfilozófia deontologikus jellege helyett az értékelméletnek az emberiség-formulában benne rejlő kezdeményeit hangsúlyozzuk, talán nincs annyira reménytelen helyzetben a felvilágosodás programja, mint MacIntyre elemzése alapján hinnénk. Ennek kifejtése azonban természetesen meghaladja a jelen tanulmány kereteit.

IRODALOM

- ÁGOSTON, Szent 2001. *A keresztény tanításról*. Ford.: Böröczki Tamás. (Green, W. M. (ed.): *De doctrina christiana*, CSEL vol. LXXX., 1963.) Budapest: Pualus Hungarus – Kairosz.
- HEIDEGGER, Martin 1975. *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann.
- HEIDEGGER, Martin 2001. *A fenomenológia alapproblémái*. Ford.: Demkó Sándor. Budapest: Osiris.
- KANT, Immanuel 1902. *Metaphysik der Sitten* Vigilantius. In *Gesammelte Schriften*. Hrsg von der Königlich-Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Röviden: AA.
- KANT, Immanuel 1974. A vallás a pusztá ész határain belül. In Hermann István (szerk.): *A vallás a pusztá ész határain belül és más írások*. Ford.: Vidrányi Katalin. Budapest: Gondolat.
- KANT, Immanuel 1991. Az erkölcsök metafizikája. In *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése. A gyakorlati ész kritikája. Az erkölcsök metafizikája*. Ford.: Berényi Gábor. Budapest: Gondolat.
- KANT, Immanuel 1998. *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése*. Ford.: Berényi Gábor fordításának felhasználásával Tengelyi László. Budapest: Raabe Klett.
- KANT, Immanuel 1998b. *A gyakorlati ész kritikája*. Ford.: Papp Zoltán. Szeged: Ictus.
- KANT, Immanuel 2004. *A tiszta ész kritikája*. Ford.: Kis János. Budapest: Atlantisz.
- KERSTEIN, Samuel J. 2002. *Kant's search for the supreme principle of morality*. Cambridge: CUP.
- MACINTYRE, Alasdair 1984 *After Virtue. A Study in Moral Theory*. Notre Dame: Notre Dame UP.
- MACINTYRE, Alasdair 1999. *Az erény nyomában*. Ford.: Biróné Kaszás Éva. Budapest: Osiris.
- O'DONNELL, James, J. Augustinus-honlapja: <http://ccat.sas.upenn.edu/jod/augustine.html>
- RICKEN, Friedo 1989. Homo noumenon und homo phaenomenon. In O. Höffe (Hrsg.): *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Ein kooperativer Kommentar*. Frankfurt/M: Vittorio Klostermann.
- WILLIAMS, Bernard 2002. *Truth and Truthfulness. An Essay in Genealogy*. Princeton – Oxford: Princeton UP.