

Sólyom Flóra

1983-ban születtem Budapesten. A filozófia szakon a 2007/2008-as év őszi félévében abszolváltam. Főbb érdeklődési területem Kant gyakorlati filozófiája, szakdolgozatomat is ebből a témából írom, jelesen Kant antropológiájából. Emellett komolyan foglalkoztat a kontinentális történelemfilozófia, XX. századi megjelenése ugyanúgy, mint eredete: a zsidó apokriptika. Jelen dolgozat a második szigorlatom átdolgozott változata.

Sólyom Flóra

Az emberi nem karakterének tétje Immanuel Kant filozófiájában

„...olyan a karaktere, amelyet maga teremt magának, hisz tehetségében áll, hogy maga választotta célok szellemében tökéletesítse önmagát; miáltal az ész tehetségével megáldott állatként (*animal rationabile*) eszes állatot (*animal rationale*) faraghat magából...”¹

Prológus

Jelen dolgozat célja, hogy megvizsgáljuk a kanti filozófia legfőbb kérdését: „Mi az ember?”² Ez a kérdés többféleképpen értelmezhető a kanti korpuszon belül. Bizonyos interpretátorok szerint valóban átfogja a kanti filozófia egészét, vagyis a kritikai fordulat egyben antropológiai fordulatot is jelöl. Utalhatunk itt Heidegger *Kant és a metafizika problémája* című művére, avagy Tengelyi László Kant monográfiájára, melynek szintén ez a kiindulópontja. Ezzel szemben Vidrányi Katalin szerint, habár ez a kérdés egy „második fordulat” jelöl az életműben, a kérdésre adott válasz a meg nem írott kanti metafizika megalapozása lenne.³

Mindezek ellenére ez a dolgozat nem a kanti filozófia egészéről szól, és nem is a metafizikáról. Kérdésfelvetésem egy sokkal szűkebb területre irányul. Kant antropológiai, történetfilozófiai és vallásfilozófiai műveiben⁴ vizsgálom az emberi nemre, a *történeti emberiség karakterére* vonatkozó állításokat.

Elemzésünk célja az, hogy megtudjuk, *rekonstruálható-e egy egységes kép az emberi nem karakteréről, és összeegyeztethetőek-e Kant állításai erről a kérdéssel?* Ennek egyik lehetséges módja egyetlen antropológiai tézisére visszavezetni az összes meghatározást. Ez Allen Wood elmélete, aki a *társiatlan társiasságban* találja meg a kanti embertan alapját.⁵ Munkámban amellet fogok érvelni, hogy a definíciók nem hozhatóak egyetlen közös nevezőre. Ez nem következetlenség Kanttól, ugyanis minden meghatározás csak bizonyos kontextusban érvényes.

Elemzésem során részben Allen Wood felosztását fogom követni,⁶ aki a *Pragmatikus érdekű antropológiában*⁷ található meghatározásokat két csoportra bontja, aszerint,

1 Kant: *Pragmatikus érdekű antropológia*, 290. o.

2 Pölitz-féle *metafizikai előadások*, 131. o.

3 Vidrányi (1998), 57. o.

4 A három terület szorosan összefügg Kantnál. Vidrányi (1998), 47. o. De jelen dolgozat is világosan megfogja mutatni, hogy a három terület közös vizsgálata nem önkényes.

5 Wood (1999), 287-288. o.

6 Wood (2003).

7 A továbbiakban: *Antropológia*.

hogy mi az a nem fogalom, melyhez képest, az ember differentia specificáját megadva, Kant meghatározza az embert. Ezen túl egy harmadik kérdés vizsgálatát tartom szükségesnek, melyet már nem találhatunk meg az említett műben, amely elemzés kiindulópontja. Ugyanis az erre a harmadik kérdésre adott válasz is az ember karakterisztikumaként szerepel.

1. Mi különbözteti meg az embert az állatoktól?
2. Mi különbözteti meg az egyáltalában lehetséges eszes lények eszméjétől?
3. Karaktere szerint jó vagy rossz az emberi nem?

Első pillantásra a harmadik teljesen különböző típusú kérdésnek tűnik, mint a korábbiak. Az első kettő látszólag megfelel a modern antropológia érték-semleges megközelítésének, ellentétben a harmadikkal. Azonban mint látni fogjuk, Kant számára az emberre vonatkozó kérdés nem lehet érték-semleges, mindig morális érdek fűződik hozzá. Így az első két kérdést is a morális érdek motiválja.

Felosztásom csupán – meglehetősen önkényes – kiindulópontként fog szolgálni, ugyanis a különböző meghatározások egymás közti viszonyát vizsgálva gyakran el fognak mosódni ezek a határvonalak, továbbá a definíciók helyenként átfedik egymást. Példának okáért az a megkülönböztető jegy, amely az egyik műben az állatoktól választja el az embert, a következőben már az eszes lények koncepciójától különbözteti meg. Ugyanazokat a tulajdonságokat Kant hol jónak, hol rossznak festi le.

Dolgozatomban e kérdések mentén fogom vizsgálni a következő kanti műveknek az emberi nem karakterére vonatkozó megállapításait: *Az emberiség egyetemes történetének eszméje világpolgári szempontból*, a *Vallás a pusztaság határain belül*⁸ és az *Antropológia*. Az értelmezéshez segítségül hívom még *Az emberi történelem feltehető kezdete* című tanulmányt, a *Hátrahagyott antropológiai észrevételeket* és *Az erkölcsök metafizikáját*.⁹

Mi különbözteti meg az embert az állatoktól?

Az embernek a fenti kérdéssel történő meghatározása évezredes hagyományra tekint vissza. (Állítólag Platon határozta meg így az embert: *az ember kétlábú tollatlan élőlény*.) Az ember egy az élőlények közt, már csak a differentia specificáját kell megadni, és megragadtuk a lényegét. Látni fogjuk, hogy a hagyományos kérdésre Kant teljesen újszerű választ ad. Első lépésben az *Antropológiában* található választ fogom ismertetni, ahol is az ember három adottsága az, mely megkülönbözteti őt a többi élőlénytől. Ezek után ennek a három adott-

⁸ A továbbiakban: *Világpolgár esszé* és *VPHB*.

⁹ A továbbiakban: *Feltehető kezdet* és *EM*.

ságnak a kanti írásokban való további felbukkanásait elemzem. Ezek között elsősorban a *VPHB*-ben található *jóra való adottságokat* kell majd megemlítenünk.

Az eleven *földlakók* közt az embert minden más természeti lénytől jól észrevehetően megkülönbözteti a lényében rejlő (...) *technikai* adottság, valamint *pragmatikus* adottsága (...), továbbá *morális* adottsága (...), s a három fok mindegyike már magában is alkalmas rá, hogy az embert minden más földlakótól jellegzetesen elütővé tegye.¹⁰

A *technikai adottságról* az tudhatjuk meg, hogy tudattal társult mechanikus adottság, mely a dolgok megzabolázására szolgál, pontosabban az arra való eszközök előteremtésére, hogy *fenntartsuk és szaporítsuk önmagunkat és fajtánkat*. Mennyiben különböztet meg ez minket más teremtményektől? Annyiban, hogy nem csak egy féle lehetőségünk van ezeket az eszközöket előteremteni, hanem túl tudunk lépni az ösztön szaván, a minden állatra érvényes korlátokon, magunk választhatjuk meg életmódunkat és nem egyetlen fajta életmódhoz kötődünk.¹¹ Ezt bizonyítja az ember fiziológiai felépítése is, például az, hogy keze nem igazán alkalmas fegyvernek, viszont fogni lehet vele.

A *pragmatikus adottság* az emberre már mint társadalomban élő lényre vonatkozik. Ez az egymással való bánás képessége, amelybe szorosan beletartozik, hogy másokat a saját céljaink elérésére ügyesen használjunk fel. Az ebben való ügyesség hozza magával az emberi érintkezésbeli civilizálódást, és hosszú távon azt, hogy megszabaduljunk, a pusztá önkénytől. Ehhez az adottsághoz szervesen hozzátartozik a nevelés mint a civilizálódásnak az ember számára szükségszerű feltétele.

A *morális adottság* annak képessége, hogy az ember a szabadság szellemében törvényeknek megfelelően bánjék másokkal és önmagával. A szabadság szellemének megfelelő törvény fogalmával – a szabadság, az autonómia és a *törvény* belső összefüggése miatt, melyet *A gyakorlati ész kritikájából* ismerhetünk –, Kant nyilvánvalóan a kategorikus imperatívuszra utal. *Az erkölcsök metafizikájában* a morális adottság leírásánál azt a kiegészítést találhatjuk, hogy morális mivoltunkat érintő kötelességünk az, hogy ne fosszuk meg önmagunkat szabadságunktól.¹²

Találhatunk az *Antropológiában* még egy helyet, melynek kapcsolatát a fent említett adottságokkal érdemes szemügyre venni. Az ember

... először is *fenntartja* önmagát és fajtáját, másodsor szokatja, okítja, s a háznép társadalmához idomulni *neveli* ez utóbbit, harmadsor pedig szisztematikusan (észelvek szerint elrendezett) társadalomba simuló egészként *hormányozza* azt...¹³

¹⁰ *Antropológia*, 290–291. o.

¹¹ *Feltehető kezdet*, 93–94. o.

¹² *EM*, 534. o.

¹³ *Antropológia*, 290. o.

Jól felismerhető az összefüggés a fent leírtakkal, hiszen láttuk, hogy a *technikai adottság* vonatkozik a fajfenntartásra, a *pragmatikus adottsághoz* hozzátartozik a nevelés, azonban nem egyértelmű, hogy a harmadik elem (észelvek szerint berendezett társadalomban kormányozza a nemet) a *morális adottságnak* felelne meg, habár Wood probléma nélkül azonosítja őket.¹⁴

A moralitás adottságával való azonosítás azért kérdéses, mert az észelvek szerint berendezett társadalom két dologra is utalhat Kantnál: a legalitás és a moralitás közösségére. A legalitás közössége a jogszerűen berendezett polgári társadalom, a világpolgári állapot,¹⁵ melyhez nem szükséges a morális adottság. Ez a pragmatikus adottsággal van összefüggésben, hiszen ez az állapot a kiművelődés, civilizálódás végcélja. A másik lehetőség az etikai közösség,¹⁶ mely a morális törvény szerint berendezett közösség, s így valóban összefügg az ember morális adottságával. Az, hogy Kant társadalmat említ, sokkal inkább az első lehetőségre utal, bár azért előfordul, hogy az etikai közösséget társadalomnak nevezi.

Érdekes részletekkel és különbségekkel gazdagodik a kép, ha összehasonlítjuk a fent leírtakat *az ember jóra való eredeti adottságaival*, melyeket a *VPHB*-ben találunk.¹⁷ Ezeken az adottságokon Kant az emberi természetnek olyan alkotórészeit érti, melyek szükségesek ahhoz, hogy emberként létezzék, tehát – bár nem közvetlenül erre irányul Kant kérdésfeltevése – az emberi nem karakterére is vonatkozik a vizsgálódás.

Kant itt is három adottságot különböztet meg, melyek közül az első *az ember mint élőlény állati létre való adottsága*, mely adottságot a fizikai és pusztán mechanikus önszeretet névvel illelhetjük. Hozzátartozik a hajlam az ön- és fajfenntartásra, tehát a *technikai adottsággal* rokonítható, de hozzá tartozik a társasági ösztön is. Ez meglepő, hiszen az *Antropológiában* a társadalommal egyáltalán nem függ össze a technikai adottság. Az *Erkölcsök metafizikájában*¹⁸ is megtalálhatjuk, hogy milyen ösztönzőket tekint állati mivoltunkat érintőnek, és itt sem találjuk meg a társiaságot, csak az ön- és fajfenntartás ösztönét, valamint az állati élvezetekre irányuló ösztönt. Még meghökkentőbb a társasági ösztönnek ehhez az adottsághoz való sorolása, ha kiegészítjük azzal az állítással, hogy ehhez a képességhez, az állati létre való adottsághoz az ész nem kívántatik meg. Ez szintén szemben áll az *Antropológiában* találtakkal, és a *Feltehető kezdetben* is ezzel ellentétes utalásokat találhatunk.

A *pragmatikus adottságnak*, az *élő és egyben eszes lény ember voltára való adottság* feleltethető meg, melyet összehasonlító önszeretetnek nevezhetünk. Ez azt jelenti, hogy a többi ember között élve magunkat csak a másokkal való összevetésben tartjuk boldognak, ebből

14 Wood (2003).

15 *Világpolgár esszé*, *Örök béke* stb.

16 *VPHB*, III. fejezet.

17 *VPHB*, 153–156. o.

18 *EM*. 534. o.

pedig az következik, hogy hajlamunk van a féltékenységre, az egymással való *versengésre*. A versengést a természet csupán a kultúrára való ösztönzőnek szánta, tehát ugyanúgy, mint a pragmatikus adottság, ez is a civilizálódás képessége. Mindkét esetben láthatjuk, hogy különbözőképpen megnevezve ugyan, de a fejlődés motorja ugyanaz, az ember le akarja győzni társait, eszközként használja őket, és saját céljait bárki más céljánál előbbre helyezi. Tehát természetadta adottságunk van a morális törvény megszegésére, amely adottság az észhasználattal jár együtt. Hisz míg az állati létre való adottsággal nem járt együtt az észhasználat, a pragmatikussal egyértelműen együtt jár. Az ész megjelenése versengéshez vezet, az pedig *törvényellenes* cselekedetekhez.

A *személyiség képessége* a következő adottság: *az ember mint eszes és egyben szám-adásra képes lény személyiségére való diszpozíció*. Ez nem a személyiség egy képessége, hanem képesség arra, hogy személyisége, karaktere legyen az embernek; az, hogy valaki rendelkezik személyiséggel, önmagában belső értéket képvisel.¹⁹ Ennek az adottságnak nyilvánvalóan köze van a morális adottsághoz, azonban leírásában mégis jelentős különbség található. Az *Antropológiában* a morális adottság arra való képesség, hogy az ember a morális törvény szellemében cselekedjen, az legyen cselekvése maximája. Ezzel szemben itt

... a morális törvény (...) a *döntés önmagának elégséges mozgatója* iránti tiszteletre való fogékonyság.²⁰

Tehát nem egyszerűen a *törvény* iránti tisztelet, hanem tisztelet az iránt, hogy a *törvény* képes gyakorlati lenni, a hajlamokkal szemben meghatározni az akaratot, ha azt maximánkba foglaljuk.²¹

Kant a jóra való adottságok mindegyikénél leírja, hogy az eredendően jóra való képességhez milyen bűnök tartoznak, abban az esetben, ha rosszul élünk velük. Az állati létre való adottsághoz a természet durvaságának bűnei tartoznak: a dőzsölés, a kék és a garázda törvénytenség, melyek állati bűnök.²² Az eszes lény ember voltára való adottságához kapcsolódó bűnök a kultúra bűnei, például az irigység, a háládatlanság és a káröröm. Ezeket

... gonoszságuk legmagasabb fokán pedig (ahol már az emberen túli Rossz maximumának pusztá eszméjét jelentik) (...) ördögi bűnöknek hívjuk.²³

19 *Antropológia*, 251. o.

20 *VPHB*, 155. o.

21 A különbség lehetséges okára a továbbiakban vissza fogok térni.

22 Az *EM*-ben található hasonló listán csak a dőzsölés egyezik, a továbbiak: perverzió, öngyilkosság. *EM*, 534. o.

23 *VPHB*, 154. o.

A bennünk található morális adottsághoz semmilyen rossz, semmilyen bűn nem kapcsolódhat, de ezt Kant csak a *VPHB*-ben állítja. Az *Erkölcsök metafizikájában* érdekes listát találhatunk a hozzá kapcsolódó bűnökről: nem élni a szabadsággal, hazugság, fősვნყყყყ, hamis alázat, becsvágy.²⁴ A különbség részben a morális adottság meghatározásának fent jelzett különbségéből ered (azért található itt a szabadság viszszautasítása mint bűn), másrészt pedig abból, hogy itt Kant csak két adottságot különböztet meg, az állati és a morális mivolta való adottságot. A fősვნყყყ és a bírvágy, mint láthattuk, az eszes, de nem morális ember képességeinek elhibázott használata, ám ez itt nem alkot külön csoportot.

Felmerül a kérdés, hogy miért nevezi Kant ezeket jóra való adottságoknak, miközben leírásukban a hozzájuk kapcsolódó bűnök, és azok az ösztönzők állnak előtérben, melyek a morális törvény megszegéséhez vezetnek. Erre a kérdésre a későbbiekben szeretnék válaszolni.

Mi különbözteti meg az embert az egyáltalában lehetséges eszes lények eszméjétől?

Az emberre nem csak úgy tekinthetünk, mint az állatok egyikére, hanem úgy is, mint egyre az eszes lények közül. Az ember a lehetséges eszes lények egyike, de mivel más eszes lényt nem ismerünk, így nincs mihez hasonlíthatunk, a földi eszes lényt. Ezért

Úgy tűnik tehát, a probléma, miként is volna megadható az emberi nem karaktere, teljességgel megoldhatatlan...²⁵

Természetesen itt nem ér véget az elemzés, Kant szerint ugyanis képesek vagyunk megismerni az észből egy lehetséges eszes lényt, azaz meg tudjuk alkotni annak az eszméjét, hogyan kellene egy eszes lénynek viselkednie.

az észből ismeri meg tudniillik az emberiség eszméjét <amellyel magát> amelyet magával mint emberrel összevethet.²⁶

Tehát a következőkben az eszes lények észfogalmával fogjuk összevetni az empirikus, történetileg megvalósult emberiséget, és ebben az összevetésben a következő eredményre juthatunk:

²⁴ *EM*, 534. o.

²⁵ *Antropológia*, 289. o.

²⁶ *Antropológia*, 290. o.

... ha az itt, a földön egyáltalában lehetséges eszes lények eszméjéhez mérjük őt, az emberi nem karakterisztikus vonása ez: hogy a természet a *viszály* magvát plántálta belé...²⁷

Ez a *viszály*, az emberek társadalmi együttélésének lehetőségeit érinti. A nem tagjai képtelenek nélkülözni az együttélést, szükségszerűen tagjai valamely társadalomnak, de együtt élve mindenkor egymás terhére vannak, így kénytelenek közös kényszerrel megzabolázni egymás ellen feszülő érdekeiket.²⁸ Ez a közös kényszer vezet egy egyetemessé táguló koalícióhoz, egy világpolgári társadalomhoz, mely azonban továbbra is állandóan a *viszály* fenyegetése alatt áll. Azért jelent terhet mindenki számára az együttélés, mert mindenki folyamatosan készen áll a többieknek való ellenállásra, nem is csak arra, hogy saját függetlenségét megőrizze velük szemben, hanem hogy fölébük kerekedjék.²⁹

Azonban:

... a természet tervében az előbbi (a *viszály*) az *eszköze* egy magasabb, számunkra kifürkészhetetlen bölcsesség [rendelésének]...³⁰

A *viszály*, a társadalomban egymás ellen feszülő individuumok, sőt a külső és belső háborúság, mintha a *Gondviselés valamiféle gépezete* lenne,³¹ elvezet a jogszerű polgári társadalom kiépüléséhez. Ezzel a gondolattal már találkozhattunk a korábbiakban, az ember pragmatikus adottságánál, ahol Kant a *versengés* kifejezést használta arra az ösztönzőre, mely ugyanígy egymás legyőzésén keresztül vezet el a jogszerű társadalomhoz. Ez a gondolatmenet a kanti életműben először a *Világpolgár esszéiben* merül fel.

A *Világpolgár esszé* negyedik tételéből azt tudhatjuk meg,³² hogy az adottságoknak a társadalomban való antagonizmusa fejleszti ki a nem képességeit. Ez az antagonizmus, melyet a korábbiakban *versengés*nek, vagy *viszálynak* nevezünk, itt *társiatlan társiasság*ként szerepel. Hajlamunk van a *társiasságra*, mert társadalomban jobban érezzük saját ember voltunkat, jelesül azt, hogy mennyire fölébe kerekedtünk kezdeti természeti adottságainknak. A másik ok, mely miatt emberek között szeretünk jobban élni, hogy a velük való összevetésben érezzük csak magunkat boldognak. Mindazonáltal arra is nagy a hajlandóságunk, hogy a magunk feje után menjünk, ügyeinkbe ne engedjünk beleszólást (a szabadság iránti szenvedély a leghevesebb ösztönző, itt a törvények biztosította függetlenséget értve a szabadságon, a külső

²⁷ *Antropológia*, 290. o.

²⁸ *Antropológia*, 304. o.

²⁹ *Antropológia*, 298. o.

³⁰ *Antropológia*, 290. o.

³¹ *Antropológia*, 302. o.

³² *Világpolgár esszé*, 65–66. o.

szabadságot).³³ Annak biztosítása végett, hogy mások ne uralkodhassanak felettünk – *becsvágytól, bírvágytól és uralomvágytól* hajtva – mi magunk törünk felettük uralomra, őket megelőzve. Ez a három az alapvető szociális szenvedélyünk. Mindhárom arra irányul, hogy mások felett befolyást szerezzünk. A becsvágy esetében a megbecsülés, a bírvágy esetében a pénz, az uralomvágy esetében pedig az erő fegyverével.³⁴ Ez a másokkal szembeni ellenállás ébreszti fel az ember minden erejét, indítja el az árkádiai pásztorélet egyhangúságából a történelmi haladásba. E nélkül az emberek nem emelhetnék létük értékét az állatokénál magasabb fokra, örökre kifejeetlenül maradnának az ember természeti adottságai.

Ahogy láttuk, a *viszály*, mely azonosítható a *társiatlan társiasság* társiatlan oldalával, az a megkülönböztető karakterjegy, amely más lehetséges eszes lényektől különböztet meg minket. Ezt értelmezhetjük úgy, hogy ez egyáltalán nem szükségszerű vonása egy eszes lénynak, sőt ha megalkotjuk a tökéletes emberiség eszméjét, akkor abban bizonyára nem szerepel. Hiszen az a moralitás törvénye szerint élő emberiség lenne, mely megalkotta magának a célok birodalmát, a viszályra való hajlandóság azonban ahhoz vezet, hogy egymást eszközként kezeljük, és csak saját céljainkat kövessük. Azonban nem szabad annak túlzott jelentőséget tulajdonítani, hogy az eszes lényektől elválasztó tulajdonságként találkoztunk a *viszály*val, hiszen megtalálhatjuk Kantnál azt is, hogy ez az állatoktól elválasztó karakterisztikumunk.

A hajtórugókat illetően az embert jól láthatóan az a hajlandósága különbözteti meg más állatoktól, hogy a neméhez tartozó többiek szemében magának megbecsülést akar szerezni, és érvényesülni akar.³⁵

Ez tulajdonképpen szociális szenvedélyeinkre, és így a *társiatlan társiasság*ra utal vissza. Ráadásul, az embert az állatoktól elválasztó második adottság, a pragmatikus adottság (a másokkal való bántni tudás képessége, saját céljaink érdekében) esetében szintén erről a jellemvonásukról van szó, s még azt is láthatjuk, hogy mindkét esetben ez a tulajdonság a fejlődés alapja. A *VPHB*-ben megoszlik a különböző adottságaink közt és a *társiasság* vonása állati mivoltunkhoz, míg a *társiatlanság* eszes mivoltunkhoz tartozik, de itt is az emberi természet alapvető konstituense.

33 *Antropológia*, 218-219. o.

34 *Antropológia*, 224. o.

35 *Hátrahagyott antropológiai észrevételek*, 595. o. (1500. észrevétel).

Karaktere szerint jó vagy rossz az emberi nem?

A kérdés itt úgy szól, vajon az ember természettől *jó-e*, avagy természettől gonosz, netán természeténél fogva fogékony erre is, amarra is (...) Ebben az esetben a *nemnek* magának nem volna semmiféle karaktere.³⁶

Tehát azt a kérdést fogjuk vizsgálni jelen fejezetben, hogy jó vagy rossz-e az ember karaktere. Erre a kérdésre kapunk egy egyértelmű választ a *VPHB* -ben, mely szerint:

Az ember természettől rossz³⁷

Előbb ezt a kijelentést fogom elemezni, mely Kant egyik legvitatottabb kijelentése, ezt követően pedig az *Antropológiában* található vonatkozó állításokat próbálom összeegyeztetni a *gyökeres rossz* tanával.

Az hogy az ember jó-e vagy rossz, az egyes cselekedeteiből nem megítélhető. Valójában még egy adott cselekedetről sem tudjuk eldönteni empirikus ismereteink alapján, hogy jó-e. Ez azért van, mert Kantnál csak a *törvény kedvéért* végbemenő cselekedet számít jónak, és mi csak azt láthatjuk, hogy a cselekedet *törvényszerűen* (legálisan) ment végbe. Még az önmegfigyelés sem segít, ugyanis hajlamosak vagyunk az öncsalásra, tehát azt sem tudhatjuk, hogy saját cselekedetünknek a *törvény* volt-e a legfőbb maximája.

Mit jelent akkor, hogy az ember természettől rossz?

Ha tehát azt mondjuk, hogy az ember természettől jó, avagy természettől rossz, ez csak annyit jelent, hogy adva van benne a jó vagy rossz (törvényellenes) maximák elfogadásának (számunkra kikutathatatlan) első alapja, s ez az emberre általánosan érvényes, mégpedig úgy, hogy ezzel egyben nemének karakterét is kifejezi.³⁸

Ezek szerint az, hogy természettől rossz, azt jelenti, hogy megvan benne a *törvényellenes* maximák elfogadásának alapja, hajlandósága van arra, hogy a *törvény* ellenében döntsön. Ráadásul Kant ezt is egy olyan jellegzetességgé tünteti fel, mely más eszes lényektől megkülönböztet minket.³⁹

Mivel a morális rosszról beszélünk, mely iránt felelősséggel tartozunk, így a rossz csak a szabad döntés meghatározásaként lehetséges. A morális törvény kiirathatatlanul bennünk van, mint döntésünk meghatározója, de ez ellen hatnak hajlaimaink: termé-

³⁶ *Antropológia*, 293. o.

³⁷ *VPHB*, 161. o.

³⁸ *VPHB*, 147. o.

³⁹ „Az ember e jellegzetességéről (amely más eszes lényektől megkülönbözteti)...” *VPHB*, 147. o.

szetes önző vágyunk a boldogságra. Akkor vagyunk rosszak, ha *szabad döntésünkkel* hajlamaink kielégülését annak feltételévé tesszük, hogy kövessük *a törvényt*.

Annak oka tehát, hogy az ember jó-e vagy rossz, nem a maximájába felvett mozgatók különbségében (...) keresendő, hanem az *alárendelésben* (...): hogy *a kettő közül melyiket teszi a másik feltételévé*.⁴⁰

És ez a rossz gyökeres, mert a döntéseinket meghatározó legfőbb maximát rontja meg bennünk.

Komoly vita van a szakirodalomban arról, hogy mire alapozza Kant a gyökeres rossz tanát és miért feltételezi azt minden emberben. A vita alapja az, hogy Kant erre vonatkozó megjegyzései ellentmondások. Hol a rossz tapasztalatának elterjedtségét, mindennapiságát hozza fel érvként,⁴¹ hol pedig az antropológiához irányít bennünket,⁴² máshol azt állítja, az *a priori* bizonyítást már elvégezte az előző szakaszban,⁴³ holott nem világos, mire utal vissza.

Henry E. Allison arra tesz kísérletet, hogy pótolja a hiányzó dedukciót.⁴⁴ Ezzel ő amellet áll ki, hogy *a priori* bizonyítása kell legyen a tételnek. Érvelése abból indul ki, hogy olyan véges érzékileg afficiált lények vagyunk, akiket nem jellemezhet a jóra való hajlandóság (ami azt jelentené, hogy mindig *a törvény* az elsődleges maximánk). Az érvelés következő lépéseként Kant rigorizmusára mutat rá, amely szerint nincs morálisan indifferens cselekedet: minden cselekedet vagy jó, vagy rossz. Ebből szerinte az következik, hogy a rosszra való hajlandóság jellemez minket. Mivel annak lehetetlensége, hogy a jóra való hajlandóság jellemezen minket nem logikai, így Allison úgy véli, ez egy szintetikus *a priori* ítélet. Érvelésével az a legnagyobb gond – mint Wood megjegyezi⁴⁵ – hogy végességünk triviális következményévé teszi a rosszra való hajlandóságot. Márpedig Kant határozottan szakít ezzel az elképzeléssel,⁴⁶ hiszen ebben az esetben nem lenne az embernek felróható a rossz.

Természetesen Wood leírja,⁴⁷ hogy milyen bizonyítást tartana e helyett elfogadhatónak. Nézete szerint nem empirikus generalizációról van szó, de mégis tapasztalati állítás, melyet a kanti antropológia igazol. Tézise mellett két lépésben érvel. Elsőként megmutatja, hogy tartalma szerint a gyökeres rossz azonos a társiatlan társiassággal, másodsor, hogy eredete társadalmi, ránk csak mint társadalomban élő lényekre igaz.

40 VPHB, 166. o.

41 VPHB, 161. o.

42 „...s ezt igazolja az antropológiai vizsgálódás...” VPHB, 152. o.

43 VPHB, 169. o.

44 Allison (1990), 155.o.

45 Wood (1999), 287. o.

46 Tengelyi (1992), 25. o.

47 Wood (1999), 287-289. o.

Tartalma szerint a gyökeres rossz arra való hajlandóság, hogy a morális törvény helyett hajlamainkat kövessük. Wood szerint ha ezt alaposabban megnézzük, akkor meg-
egyezik a társiatlan társiassággal, voltaképpen mindkettő önzésünk előtérbe helyezése. Csak magunkat tartjuk kivételnek a *törvény* alól, másokat saját céljaink eszközeként használunk, nem osztjuk a többi ember célját. Ezek a viselkedésminták mind a gyökeres rossz, mind a társiatlan társiasság leírásának megfelelnek. Úgy vélem azonban, hogy Wood ezzel csak azt bizonyítja, hogy a társiatlanság *törvényellenes* cselekedetekhez vezet, és nem azt, hogy a kettő megfelel egymásnak.

Azt, hogy a gyökeres rossz eredete társadalmi, a *VPHB* III. fejezetének elejére utalva bizonyítja, mely szerint az okok, melyek rosszba döntenek minket, a társadalmi együttélésből fakadnak.

*Ha emberek között van, az irigység, uralomvágy, bírvágy s az ezekhez kapcsolódó ellenséges hajlamok hamar lerohanják önmagában elégedett természetét...*⁴⁸

Az uralomvágy és a bírvágy, az emberi természet antagonizmusa kapcsán már említett szociális szenvedélyek. A szociális szenvedélyek felsorolásában a harmadik a becsvágy lenne. Wood szerint jelen esetben azért az irigységet (mely szerinte csatlakozott becsvágy), nevezi meg a becsvágy helyett Kant, mert az nem egyszerűen szociális szenvedélyeink egyike, hanem azok alapja, maga a gyökeres rossz.⁴⁹ Úgy gondolom, hogy ez az érvelés nem veszi figyelembe, hogy a gyökeres rossz nem a hajlamokban van, nem lehet az az egyik hajlam, hanem az eredendő megfordításban áll, abban, hogy szabad döntésünkkel a *törvény* elé helyezzük ezeket a hajlamokat. Az eredendő megfordítás pedig nyilvánvalóan privát cselekedet. Nem csak a gyökeres rosszért való felelősség szigorúan individuális, hanem az eredete is az.

Szerintem Kantnál egy másfajta, nagyon egyszerű dedukciót találunk (transzcendentálisnak nevezhetnénk). Létezik rossz. Ezen azt értem, hogy empirikusan tapasztalunk amorális cselekedeteket. Egyetlen ilyen tapasztalat elégséges az érveléshez, egyetlen olyan cselekedet, amely még csak legálisnak sem látszik. Létezik rossz, hogyan lehetséges ez (transzcendentális kérdés)? Mivel a morális törvény bennünk van, ezért csak úgy lehetséges, ha egy ezzel ellentétes mozgatórugót elé helyezünk, és ez a megfordítás: a gyökeres rossz. Egy másik interpretátor, Fackenheim mutat rá arra,⁵⁰ hogyan következik ebből a gyökeres rossz univerzalitása. Csak az a segédte-

48 *VPHB*, 229. o. És még: „Ha ama okok után kutat, amelyek e veszélybe sodorják s abban benne tartják, könnyen meggyőződhetik arról, hogy azok nem annyira saját nyers természetéből származnak, amennyiben elkülönülve áll, hanem az emberektől, akikkel valamilyen viszonyban vagy kapcsolatban van.” *VPHB*, 229. o.

49 Wood (1999), 290. o.

50 Fackenheim (1998), 267. o.

tel hiányzik az érveléshez, hogy senki sem teljesen ártatlan. A megfordítás az egész életen áthúzódó, döntéseinket megalapozó maximára (Gesinnung) vonatkozik, és mivel senki sincs, aki ne követett volna el legalább egy amorális cselekedetet, ezért minden ember gyökeresen rossz. Hiszen egyetlen bűnt is csak úgy lehet elkövetni, ha legfőbb maximánk rossz.

Komoly kérdés, hogy Kant voltaképpen mire is alapozza a gyökeres rossz tanát, ám ennél sokkal fontosabb probléma a gyökeres rossz összefüggése a kanti szabadság-konceptióval. Ahogy arra már többször utaltunk, szabadság és *törvény* között szoros összefüggés van a morálfilozófiai alpművekben: a kategorikus imperatívusz tulajdonképpen a szabadság törvénye. A *VPHB*-ben azonban Kant szabadság és gyökeres rossz alapvető összetartozását állítja. Azt láthatjuk, Kant a szabadság kétféle értelmezése között ingadozik. Az egyik szerint szabadon cselekedni ugyanaz, mint autonóm módon, tehát a *törvény* szerint cselekedni; a másik szerint azonban a szabadság jó és rossz közötti választás.⁵¹ Mindkét változat szerint a *törvényellenes* cselekvés hajlamaink követésével függ össze. Az első szabadság-konceptió esetében, amennyiben követjük hajlamainkat, akkor a jelenség világ ok-okozati láncának tagjaiként nem szabadon cselekszünk, így nem vagyunk felelősek a tetteinkért. A második koncepció szerint szabad döntésünk szükséges ahhoz, hogy a *törvény* előtt hajlamainkat preferáljuk, és így a rossz felróható az embernek.

Természetesen azért találhatunk olyan értelmezést is,⁵² mely szerint nem állunk szemben feloldhatatlan antinómiával. Ennek alapja az akarás képességének elemzése, mely szerint az akarat képessége (Wille, tág értelemben) felosztható egy *törvényhozó* (Wille, szűk értelemben), és egy *törvénykövető* (Willkür) részre. A Willkür lenne az, mely a konkrét döntéseket meghozza – jó esetben igazodva a *törvény*hez –, ám az igazodást képes elvéteni. Azt gondolom, hogy ennek az értelmezésnek nem sikerül összehangba kerülnie az akarat autonómiájának elképzelésével, hiszen ha van egy törvényhozó és egy törvénykövető képesség, akkor elvész az öntörvényhozás. Így Allisonnak sem sikerül összeegyeztetnie *törvény*, autonómia és szabadság belső összefüggését a gyökeres rossz tanával.

Fackenheim úgy értelmezi a kanti szabadságtant,⁵³ mintha a *VPHB*-ben Kant végleg a szabadság azon értelmezése mellett döntene, mely szerint az radikális választás jó és rossz között. Úgy véli, hogy ez teljesen új elem, fordulat a kanti művekben. Általánosan állítható a Kant-interpretátorokról, hogy összekötik azt a két problémát, hogy felmutathatóak-e előzményei a korábbi művekben a gyökeres rossznak, és azt, hogy ellentétben áll-e Kant *szabadság-metafizikájával*.⁵⁴ Véleményem szerint a két problémát külön kell

51 Fackenheim (1998), 263. o.

52 Allison (1990), 130-132. o. és 151. o.

53 Lásd: Fackenheim (1998), kül.: 260. o. és 271. o.

54 A kifejezést Tengelyi használja, lásd: Tengelyi (1992), 37. o.

kezeleni. A gyökeres rossz problémája ugyanis kitapintható a GyÉK-ben.⁵⁵ Jelen esetben biztosan nem érdemes egyszerűen időrendi különbségre gondolni, mely szerint korábban a szabadság egyik fogalmával dolgozott Kant, a *VPHB*-ben pedig lecsérélte azt. Hiszen a *VPHB*-ben is kitart amellett, hogy a szabadság törvénye a kategorikus imperatívusz.⁵⁶ Az ellentmondás végig megmarad, s annak lehetünk tanúi, hogy Kant nem tud megbirkózni az általa feltárt antinómiával.⁵⁷

A szabadság fogalmának ez az ingadozása lehet a magyarázat arra a fent említett problémára, hogy miért változik meg a morális adottság leírása. Mivel felmerült a szabadságnak egy olyan értelmezése, mely magában foglalja a rossz lehetőségét, ezért olvashatjuk a moralitás adottságnak olyan megfogalmazását a *VPHB*-ben, melyhez tényleg nem tapadhat rossz. Ezért válik hangsúlyossá, hogy ez a *számadásra képes lény* adottsága, elvégre az új szabadságfogalom a morális rosszéért való felelősség elgondolhatósága miatt kerül előtérbe.

Minden nehézség ellenére, melyet a gyökeres rossz tana felvet, Kant határozottan állítja, hogy az emberi természet rossz. Vajon ez a végső szava az emberről? Stephen Palmquist veti fel a *VPHB* I. fejezetének olyan értelmezését, mely szerint a perspektívától függ, hogy jó vagy rossz-e az emberi természet.⁵⁸ Azt állítja, értelmezhető úgy a kérdés, hogy ha az emberi nem potencialítására vonatkozik, akkor az ember jó. Azt azonban nem tagadhatjuk, hogy ha az egyes emberek aktuális állapotáról beszélünk, akkor mindenkiben felfedezhető a gyökeres rossz. Ezt az interpretációt erősíti meg az is, amit az *Antropológiában* találhatunk arról, hogy jó vagy rossz-e az ember.

... valaki gyakorlati észtehetséggel és önkénye szabadságának tudatával felruházott lény (valaki személy), tudatában az előbbinek, még a leghomályosabb képzetek sűrűjében is érzékeli, hogy a kötelesség törvényének fennhatósága alatt áll (...). Mármint ez maga nem más már, mint épp az emberiség *intelligibilis* karaktere, ennyiben tehát az ember veleszületett adottságánál fogva (természettől) jó. Ám mert hisz a tapasztalat is azt mutatja, (...) ott rejlik benne a hajlandóság a *rosszra* és e hajlandóság műlhatatlanul észre is véteti magát, amint szabadságával élni kezd az ember (...) – ekképp *érzékli* karakterét tekintve az ember akár (természettől) gonosznak is ítéltető.⁵⁹

55 Az akarat romlottsága a „szabad akaratúlag felvett rossz és változtathatatlan alaptételeknek...” az eredménye. GyÉK, 121. o.

56 *VPHB*, 164. o.

57 Töngelyi (1992), 37. o.

58 Palmquist (1992), 140. o.

59 *Antropológia*, 294. o.

Záró gondolatok

Kant kiindulópontja az emberi természet megismerése során azon képességek és hajlamok csoportja, melyeket a természet által belénk helyezettnek vél, tehát az ember adottságai. Megvan benne a képesség önmagának és fájának fenntartására, és erre való hajlam is található benne. A hajlam ebben az esetben ugyanolyan, mint más természeti létezőkben, de a képesség már sokkal szélesebb körű, hiszen értelemmel társul, képes túllépni az állatokra érvényes korláton, az ösztönön. Ezt nevezte az *Antropológia* technikai adottságnak.

Második képessége és a hozzá tartozó hajlam a társadalom megalkotására, a társadalom célszerű berendezésére vonatkozik. Megvan benne a képesség, hogy társadalmát ésszerűen rendezze be, hogy kiművelődjék (hiszen eszes lény). Tarozik ehhez egy hajlam is, méghozzá a *viszályra* való hajlam, a társiatlan társiasság. E nélkül a hajlam nélkül az ember megrekedt volna az árkádiai pásztorlét idilljében, vagy valamiféle méhek társadalmát alkotná. Ezen antagonisztikus vonása miatt van történelme és esélye arra, hogy valaha elérje a *világpolgári állapotot*. Nyilvánvaló, hogy ez egy nagyon speciális adottság, hiszen a hajlamok az egyénekben hatnak, a célt azonban nem az egyének érhetik el (nem tölti be minden individuum a rendeltetését), hanem csakis a nem.

... míg minden más, önállóságra kárhoztatott állat esetében az összes *individuum* betölti a maga egész rendeltetését, addig az ember esetében csak a *nem* töltheti be; úgyhogy az emberi nem csupán a beláthatatlanul sok nemzedéken átívelő *haladásnak* köszönhetően küzdheti föl magát odáig, hogy rendeltetését betöltse, odáig tudniillik, ahol a cél még mindig távoli marad ugyan, ám hogy *útját* e végcél iránt vette, immár sohasem tehető meg nem történtté...⁶⁰

A harmadik képesség, mely megadatott az embernek, a moralitásra való képesség. Ehhez semmiféle hajlam nem társul, nem is társulhat, a moralitás és az autonómia összefüggése miatt. Azt szabadon kell az embernek megszereznie, ettől lesz önértéke, ettől lesz az egyetlen öncél a világban.

Nem a természet bontakoztatja ki az embert, hanem a szabadság.⁶¹

Ezekkel az adottságokkal találkozhattunk jóra való adottságként, amelyek Kant szerint nemcsak negatíve jók, hanem a jóra való képességet is jelentik.⁶² Allison ezt úgy értel-

⁶⁰ *Antropológia*, 293. o.

⁶¹ *Hátrahagyott antropológiai észrevételek*, 498. o. (1423. észrevétel)

⁶² *VPHB*, 155. o.

mezi, hogy annyiban jók, hogy lehetőséget jelentenek az erény gyakorlására, tehát az első két adottság a morális kötelességek eredetét jelenti.⁶³ Ezzel ellentétben úgy vélem, hogy pont ekkor lennének ezek az adottságok csak negatív jók. A pozitivitás pont azt kell, hogy jelentse, hogy nem csak a lehetőséget teremtik meg az erény gyakorlására, hanem segítséget is nyújtanak benne.

Tehát akkor jók, vagy rosszak ezek a képességek és hajlamok? Hogyan értelmezhetjük őket jóként? Mitől jó például az állati és eszes mivoltunkra való adottság – melyet összehasonlító önszeretetnek nevez -, miközben a *törvény* természetes önzésünket jelentősen kordába szorítja? Azt láthatjuk, hogy e hajlamok szükségesek az ember különböző történelmi állapotaiban, s ennyiben természetesen jók, habár e hajlamoknak engedni olykor rossz. Hajlamaink szembekerülhetnek egymással és különösen az ésszel. A törvény noumenális időtlensége és feltétlen érvényessége áll itt szemben a hajlamok és adottságok nagyon is időbeli, történelmi kontextustól függő érvényességével.

<<A szabadság és ész is jó.> – Az állatiség és ösztön jó. – Az állatiség és (ésszel társult) szabadság rossz. Az ész közvetítésével azonban meghozza a jót. – <A rossz a jóra indító hajtórugó>>⁶⁴

Az ember már eljutott arra a szintre, hogy kiművelt, tehát mostantól az ész és a *törvény* ellenében követni ezeket a hajlamokat rossz, de mivel ezek természetének részei, ha túljutott azon a történelmi állapoton, melyben az adott ösztönzőre szükség volt, akkor sem pusztul ki belőle, hanem meg kell küzdenie velük.

az állatiség mégiscsak eredendőbb, és alapjában véve hatalmasabb is, mint az emberiség⁶⁵

Vissza lehet-e vezetni az egész kanti antropológiát egyetlen tézisére, nevezetesen arra, hogy az ember becsvágyó lény? Azt gondolom, meggyőzően érveltem amellett, hogy a gyökeres rosszat képtelenség erre az egy tényezőre redukálni, melynek a szociális szenvedélyek közötti primátusa sem eldöntött kérdés.

Megtudtuk-e a fentiekből pontosan, hogy mi is az ember? Valójában nem, hiszen a fent elhangzottak mind kontextusfüggőek. Az emberben persze kiolthatatlan például a fajfenntartás ösztöne, de képes arra, hogy ne határozza őt meg ez az ösztön, hanem alá-

63 Allison (1990), 149. o.

64 *Hátrahagyott antropológiai észrevételek*, 597. o. (1501. észrevétel)

65 *Antropológia*, 298. o. Máshol Kant lát arra esélyt, hogy az állatiséget végleg magunk mögött hagyjuk. „A vizsály mindenkor a természeti szükségletektől (...) a fényűzésen keresztül az észberendezkedéshez vezető átmenet idején a legélesebb, ebből fakad az állatiség és az emberiség vitája során minden vétek. Ám a mesterségesből, ha tökéletes, természet lesz újból.” *Hátrahagyott antropológiai észrevételek*, 508. o. (1454. észrevétel).

rendelje másnak. Erre Kant több helyen említett példája az, hogy míg a természetben, már tizenéves korában úzi az embert a nemi ösztön, a polgári társadalomban azonban csak huszonéves korában lesz kész a családalapításra.⁶⁶ Az ember képes arra, hogy mesterségesen kialakított szokásai, viselkedésmintái a természetévé váljanak.

... amíg ismét természetessé nem válik az, ami mesterséges ugyan, de immár tökéletes: s ez az emberi nem erkölcsi rendeltetésének végső célja.⁶⁷

Nagyon speciális, egyszerre fenséges és rémisztő tehát az ember helyzete, hiszen míg a természetben minden más bevégzett, az ember karaktere nem az.⁶⁸ Nyitott lényként, aki a természettől független célokat tűzhet ki magának, nincs karaktere. Nem határozza meg a természet, magának kell meghatároznia önmagát.

... az ember első karakterjegye abbéli tehetsége, hogy eszes lényként mind személylét, mind azt a társadalmat illetően, amelybe a természet őt beléhelyezte, szert tegyen egyáltalán valamiféle karakterre...⁶⁹

Ez nem jelenti azt, hogy bárhogyan meghatározhatja karakterét; arra, hogy valóban karakterre tegyen szert valójában csak egyetlen útja van. Csak a morális tökéletességéhez eljutott emberiség képes értelmessé tenni a történelmet (*Világpolgár esszé*), teheti célszerűvé a természetet (*Az ítélőerő kritikája*), teheti valóssággá a célok birodalmát, a legfőbb jót, magyarázhatja meg a rosszat a világban és főleg az emberben. Ez a tétje annak, hogy betölti-e az ember a rendeltetését, azzal, hogy méltóvá válik az ész képességére, és valóban eszes állattá válik.⁷⁰ Tulajdonképpen Kant a teodiceai elméletek egy nagyon speciális fajtáját dolgozza ki, ugyanis nála a gondviselés terve bevégzetlen marad mindaddig, amíg az ember be nem végzi, és csak ha bevégzi, akkor méltó az ember mivoltra.

Az ember meghatározását és kibontakozásának jellegét illetően a pragmatikus antropológia *summája* ekképp hangzik: az embert esze arra rendeli, hogy az emberek társaságában éljen, s ott magát *kiművelje, civilizálja és moralizálja*; (...) tevőlegesen mégis méltóvá tegye magamagát az ember voltra...⁷¹

66 További példák: az emberi élet rövidsége, szembeállítva azzal, hogy milyen hosszú életre lenne szükség a tudomány hatékonyságához; az emberek közti egyenlőtlenség. Lásd: *Antropológia*, 295. o.; *Feltehető kezdet*, 99-101. o.

67 *Feltehető kezdet*, 100. o.

68 Ezt Fackenheim jegyzi meg, de ő az individuumokról állítja, szerintem kiterjeszthető a nemre is. Az alább következő idézet is mutatja, hogy mindkettőre igaz. Fackenheim (1998), 271. o.

69 *Antropológia*, 300. o.

70 Lásd a mottóként szereplő idézetet. *Antropológia*, 290. o.

71 *Antropológia*, 295. o.

Nézetem szerint ez Kant legfőbb üzenete az emberi nemről, az emberi nem felé. Úgy vélem, *az ember legfőbb karakterisztikuma az, hogy a „természet mechanizmusától eloldott lényként”⁷² nincs karaktere.* Az a rendeltetése, hogy e bizonyos karaktert megszerezze, megtalálja helyét a világrendben és így cselekedetei által, önerőből teljesítse be a teremtés célját.

Bibliográfia:

Kant, Immanuel:

- 'A vallás a pusztá ész határain belül.' In: *A vallás a pusztá ész határain belül és más íráso*. (ford.: Vidrányi Katalin), Gondolat Kiadó, Budapest, 1974.
- A gyakorlati ész kritikája.* (ford.: Papp Zoltán), Osiris Kiadó, Budapest, 2004.
- 'Az emberiség egyetemes történetének eszméje világpolgári szempontból.' In: *A vallás a pusztá ész határain belül és más íráso*. (ford.: Vidrányi Katalin), Gondolat Kiadó, Budapest, 1974.
- Az erkölcsök metafizikája.* (ford.: Berényi Gábor), Gondolat Kiadó, Budapest, 1991.
- Az erkölcsök metafizikájának alapvetése.* (ford. Berényi Gábor – Tengelyi László), Raabe Klett Kiadó, Budapest, 1998.
- Az ítélőerő kritikája.* (ford.: Papp Zoltán), Osiris Kiadó, Budapest, 2003.
- 'Az emberi történelem feltehető kezdete.' In: *A vallás a pusztá ész határain belül és más íráso*. (ford.: Vidrányi Katalin), Gondolat Kiadó, Budapest, 1974.
- 'Pölitz-féle metafizikai előadások.' In: *A vallás a pusztá ész határain belül és más íráso*. (ford.: Vidrányi Katalin), Gondolat Kiadó, Budapest, 1974.
- 'Pragmatikus érdekű antropológia.' In: *Antropológiai íráso*. (ford.: Mesterházi Miklós), Osiris/Gond-Cura Alapítvány, Budapest, 2005.
- A tiszta ész kritikája.* (ford.: Kis János), Atlantisz Könyvkiadó, Budapest, 2004.
- 'Hátrahagyott antropológiai észrevételek.' In: *Antropológiai íráso*. (ford.: Mesterházi Miklós), Osiris/Gond-Cura Alapítvány, Budapest, 2005.

Másodlagos irodalom:

- Allison, Henry E. (1990), *Kant's theory of freedom*. Cambridge University Press.
- Cassirer, Ernst (2001), *Kant élete és műve*. Osiris Kiadó, Budapest.

⁷² *Hátrahagyott antropológiai észrevételek*, 519. o. (1471. észrevétel).

- Fackenheim, Emil L. (1998), 'Kant and Radical Evil.' In: Chadwick, Ruth E. (szerk.), *Immanuel Kant Critical Assessments, Volume III. Kant's Moral and Political Philosophy*. Routledge.
- Heidegger, Martin (2000), *Kant és a metafizika problémája*. Osiris Kiadó, Budapest.
- Palmquist, Stephen (1992), 'Does Kant Reduce Religion to Morality?' In: *Kant-Studien 83. Jahrgang*; Megtalálható még: <http://www.hkbu.edu.hk/~ppp/srp/arts/DKRRM.html> (2007-05-02).
- Tengelyi László (1992), *A bűn mint sorsesemény*. Atlantisz Könyvkiadó, Budapest.
- Tengelyi László (1998), *Kant*. Kossuth Könyvkiadó, Budapest.
- Vidrányi Katalin (1998), 'Második fordulat.' In: Geréby György – Molnár Péter (szerk.), *Krisztológia és antropológia (összegyűjtött tanulmányok)*. Osiris Kiadó, Budapest.
- Wood, Allen W. (1999), *Kant's Ethical Thought*. Cambridge University Press.
- Wood, Allen W. (2003), 'Kant and the Problem of Human Nature.' In: Jacobs, B. – Kain, P. (szerk.), *Essays on Kant's Anthropology*. Cambridge University Press, New York; Megtalálható még: <http://www.stanford.edu/~allenu/webpapers/KantProblem.doc> (2007-05-02).