kellék

filozófiai folyóirat

71. szám (2024)
Kolozsvár–Nagyvárad–Szeged

Tartalom

Mester Béla: 300 éve született Immanuel Kant 7

Ullmann Tamás: Az intelligibilis tett 9

Dornbach Márton: Esetleges adottság-e az emberi nézőpont tér-időbelisége? Egy vita a kortárs Kant-értelmezésben és egy válaszkísérlet Plessner nyomán 35

Szegedi Nóra: Kant antropológiai fordulatának egy messze ható etikai hozadéka: szubjektív és objektív gyakorlati filozófia megkülönböztetése 1763 és 1765 között 59

Gyenge Zoltán: Nyomokban Kantot tartalmaz. Kant és a 18–19. századforduló gondolkodása 77

Danka István: Kant és a (nem-művészi) zsenialitás 85

Gálosi Adrienne: Mit jelentene ma ízlés kérdésében kantiánusnak lenni? 101

Tánczos Péter: Absztrahált szabályok szerint alkotni: Johann Elias Schlegel és Immanuel Kant az utánzásról 123

Valastyán Tamás: „Egy jel vagyunk…". Hölderlin mint Kant szubverzív olvasója 141

Loboczky János: Gadamer Kant ízlés-, szépség- és művészetfelfogásáról 155

Mikáczó Alexandra: „I am here to make you think". A kanti fenséges és a vizuális absztrakció kapcsolatáról 169

Ábrahám Zoltán: Martha Nussbaum és a kanti kozmopolitizmus 185

Olay Csaba: Az örök béke a nemzetközi kapcsolatokban 201

Mesterházi Miklós: A gondviselésről, világpolgári szemszögből 229

Abstracts 243

kellék
filozófiai folyóirat

kellék
review of philosophy

Főszerkesztő/Editor-in-chief
Györgyjakab Izabella

Szerkesztők/Editors
Balogh Brigitta
Demeter M. Attila
Ilyés Szilárd
Ilyés Zalán-György
Lang Mark
Mester Béla
Szigeti Attila
Tonk Márton

A lapszám felelős szerkesztői/
Current issue edited by
Balogh Brigitta
Lang Mark
Mester Béla

Lapterv és tördelés
Design and Layout Editor
Gregus Zoltán
Metaforma Kft.

Borítóterv/Cover design
Gregus Zoltán

Korábbi szerkesztőink
Previous Editors
Demeter Szilárd
Ferencz Enikő
Gregus Zoltán
Heveli László
Lovász Andrea
Mátyás László
Részeg Imola
Szlopp Bernadette
Zuh Deodáth

Tudományos testület
Advisory Panel
Ambrus Gergely
Boros Gábor
Gregus Zoltán
Hörcher Ferenc
Laczkó Sándor
Ullmann Tamás
Ungvári-Zrínyi Imre
Veress Károly

Kiadja/Publisher
Pro Philosophia Alapítvány
Pro Philosophia Foundation

Levelezési cím
Postal address
Str. Napoca, nr. 2–4/27.
400009 Cluj-Napoca
România

E-mail
office@prophilosophia.ro

Internet
http://www.prophilosophia.ro/kellek

ISSN 1453-7400

Megjelenik évente kétszer
2 issues p. a.

Printing-house
Készült a kolozsvári
GPO Graphics nyomdában.

A lap megjelenését támogatta
Bethlen Gábor Alapkezelő Zrt.
Magyar Tudományos Akadémia

„Kellék ez csak, pajtás!”
Joseph Heller

Mester Béla

300 éve született Immanuel Kant

A 2024-es esztendőben emlékeztünk meg Immanuel Kant születésének háromszázadik, egyben halálának százhuszadik évfordulójáról. Ebből az alkalomból az Eötvös Loránd Tudományegyetem Bölcsészettudományi Karának Filozófia Intézete és a Pázmány Péter Katolikus Egyetem Bölcsészettudományi Karának Filozófia Tanszéke közösen szervezett nagyszabású konferenciát *Kant 300: Filozófia „emberi álláspontról"* címmel, az esemény megnyitóját április 22-ére, Kant születése napjára időzítve. A színvonalas konferencia, amelyen néhány kivételtől eltekintve sikerült felvonultatni a magyar nyelvű kortárs Kant-kutatás szinte valamennyi jelentősebb alakját, méltó megemlékezés volt a német gondolkodóra, egyben bizonyította – mind az előadói és hallgatói érdeklődés, mind az előadások jelentős részének témája révén –, hogy a résztvevőket nem pusztán az évforduló megemlékezési kényszere mozgósította, hanem az a meggyőződés is, hogy Kant kérdésfelvetései ma is meggondolkodtatóak, mai problémáink megoldásának a kiindulópontját is jelenthetik. A konferencia során és utána folytatott szakmai beszélgetések, egyeztetések során alakult ki az a konszenzus, hogy érdemes lenne a konferencia előadásai nyomán létrejövő szövegeket, tanulmányokat összegyűjtve, egymás kontextusának felmutatásával kiadni, gondolva arra is, hogy a Kant filozófiájáról való megemlékezés ne maradjon egyszeri, hamar feledésbe menő alkalom, hiszen az ott elhangzottak megérdemlik, hogy maradandó formában is megörökíttessenek. A nagy terjedelemre való tekintettel a *Magyar Filozófiai Szemle* és a *Kellék* szerkesztőségei, valamint az érintett szerzők megállapodása alapján két hasonló terjedelmű, hasonló számú szerző tollából származó tematikus szám jelenik meg a két folyóiratban, törekvéseink szerint ugyanabban az időben. A két Kant-szám összeállítása során tendenciaszerű tematikus csoportosításra törekedtünk; a *Kellék*be inkább Kant *esztétikájával, antropológiájával*

DOI: 10.61901/Kellek.2024.71.01

A szerző a HUN-REN Bölcsészettudományi Kutatóközpont Filozófiai Intézetének tudományos főmunkatársa; a *Kellék* szerkesztője.
Email: mester.bela@abtk.hu

kapcsolatos, valamint a *világpolgárság* gondolatát taglaló írások kerültek, míg az ismeretelméleti és a tudományfilozófiai elemzések inkább a *Magyar Filozófiai Szemlé*be; azonban az nem volt, nem lehetett célunk, hogy elvágólag különítsük el egymástól ezeket a témákat. Azt, hogy egymás mellett, egyidőben két Kant-szám is megjelenjék, a születési és a halálozási évforduló mellett az is indokolja, hogy régen szentelt már nagyobb összeállítást a kantianizmusnak a magyar nyelvű szaksajtó. Annak idején Magyarországon Kant halálának kettőszázadik évfordulóját jobbára csak a *Világosság* összeállítása jelezte (2004/6), amely mai (akkori) reflexiókkal kiegészítve közli újra ugyanennek a lapnak régi híres Kant-összeállítását a kritikai fordulatról (1972/6. szám, *Melléklet*); a *Kellék* viszont egész tematikus számmal emlékezett meg az évfordulóról (2004, 24. szám). Húsz év hosszú idő. Az akkori tematikus szám szerzői közül többen már nincsenek közöttünk (Kelemen János, Rathmann János, Vajda Mihály), a mostani szerzők között pedig akad, aki akkor még életkoránál fogva nem publikálhatott. Jó látni azonban, hogy e nemzedékváltásnyi idő elteltével is jelentős a kontinuitás a *Kellék* egykori és mai Kant-számainak szerzőgárdájában és tematikájában, természetesen anélkül, hogy a szerzők ugyanazt ismételgetnék kedves témáikról. (A jelen szám szerzői közül már a 2004-es Kant-számba is írtak Ábrahám Zoltán, Mesterházi Miklós és Valastyán Tamás, valamint jómagam, aki húsz évvel ezelőtt szerzőként, most szerkesztőként szerepelek.)

Lapszámunk egy tág értelemben vett antropológiai fókuszú tanulmányblokkal indul (Ullmann Tamás, Dornbach Márton és Szegedi Nóra írásai), amelyet Gyenge Zoltán történeti megközelítésű elemzése követ. Tematikus számunk gerincét esztétikai elemzések adják, élükön ellenpontként egy alapjában esztétikai fogalom, a *zseni* esztétikán *kívüli* használatáról szóló dolgozattal (Danka István), majd Gálosi Adrienne, Tánczos Péter, Valastyán Tamás, Loboczky János és Mikáczó Alexandra írásaival; végezetül a kanti kozmopolitizmust különböző szemszögből tárgyaló három értelmezés zárja az összeállítást Ábrahám Zoltán, Olay Csaba és Mesterházi Miklós tollából.

Ullmann Tamás

Az intelligibilis tett

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

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

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

DOI: 10.61901/Kellek.2024.71.02

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

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

1 A mű legalaposabb értelmezése a *Klassiker Auslegen* sorozatban megjelent kommentár: Ottfried Höffe (szerk.): *Immanuel Kant: Die Religion innerhalb der Grenzen der blosen Vernunft*. Akademie Verlag, Berlin, 2011, https://doi.org/10.1515/9783110782424. Magyar nyelven Tengelyi László korai műve ad izgalmas és mélyreható elemzést a műről és a kanti gondolatok utóéletéről. Lásd Tengelyi László: *A bűn mint sorsesemény*. Atlantisz Könyvkiadó, Budapest, 1992, különösen 18–38.

2 Idézi Vidrányi Katalin a műhöz írt jegyzetében. In Immanuel Kant: *A vallás a puszta ész határain belül és más írások*. Fordította és a jegyzeteket írta Vidrányi Katalin. Gondolat Kiadó, Budapest, 1974, 419.

3 Uo. 419–420.

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

A szabadság intelligibilis használata és empirikus alkalmazása

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

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

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

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

A folytatás előtt elemezzük röviden ezt a szövegrészt.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

7 Uo. 445. (B 567).
8 Uo. 453. (B 579).
9 Uo. 454. (B 581).
10 Uo. 456. (B 583).

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

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

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

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

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

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

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

11 Uo. 456. (B 584).

12 Uo. 457. (B 585).

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

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

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

A rossz értelmezései

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Ennek alapja és lehetőségfeltétele a gondolkodásmód eltévelyedése:

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

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

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

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

Az intelligibilis tett problémája

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Az intelligibilis tett értelmezései

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

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

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

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

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

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

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

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

24 Horn: i. m., 46.

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

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

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

27 Uo. 26–27.

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

29 Uo. 31.

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

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

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

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

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

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

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

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

33 Uo. 547.

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

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

Az alapvető vagy eredeti választás[36] tehát (1) teljesen szabad, (2) a világhoz való viszonyunk totalitását választjuk meg vele, (3) nem időtlen, de nem is időbeli a többi választáshoz hasonlóan, hanem olyasmi, ami „elindítja" az időt. Talán az alapvető választás és az idő kapcsolata az a pont, ahol megérthetjük a kanti és a sartre-i koncepció legfontosabb különbségét. Kant egy időfeletti tettről, a hajtórugók sorrendjének megfordításáról beszél: ennek az intelligibilis tettnek lesz a következménye az intelligibilis karakterünk és az egyes tettekben megnyilvánuló viszonyunk az erkölcsi törvényhez. Sartre más ontológiai és temporális logikát bont ki:

34 Uo. 558.

35 Uo. 567–568.

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

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

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

Az ész megjelenése és az ártatlanság elvesztése

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

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

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

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

37 Uo. 551.

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

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

Az emberi történelem feltehető kezdete című írásban így fogalmaz Kant:

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

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

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

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

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

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

39 Uo.

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

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

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

41 Uo. 91.

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

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

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

Dornbach Márton

Esetleges adottság-e az emberi nézőpont tér-időbelisége?

Egy vita a kortárs Kant-értelmezésben és egy válaszkísérlet Plessner nyomán

*A tiszta ész kritikája*ban kifejtett elgondolás a térről és az időről alig néhány évvel a mű megjelenése után, Heinrich von Jacob és H. A. Pistorius ellenvetései hatására kezdte el foglalkoztatni Kant olvasóit, hogy aztán az 1860-as években F. A. Trendelenburg és Kuno Fischer elhúzódó vitája révén a formálódó újkantiánus irányzatra is ösztönzőleg hasson.[1] E korai disputák homlokterében az a kérdés állt, hogy helytálló-e Kant tézise a tér és az idő transzcendentális *idealitásáról* – miszerint tapasztalataink tér- és időbeli meghatározottságai nem maguknak a dolgoknak a tulajdonságait tükrözik, hanem érzéki szemlélőképességünk sajátos konstitúciójának tudhatók be. Kant elgondolása azonban felvet egy másik kérdést is, amely a tér és az idő mint szemléleti formák *esetlegességére* irányul. Tanulmányomban ezt a kérdést fogom körüljárni. Először újabb Kant-értelmezéseket fogok fontolóra venni, majd az egyik értelmezéshez kapcsolódva, de az exegétikai dilemmákat immár zárójelbe téve megkockáztatok egy állásfoglalást magával a filozófiai problémával kapcsolatban. A gondolatmenet íve az esetlegesség, az elgondolhatóság és az elevenség kulcsfogalmaira felfűzve rajzolható elő.

Első lépésben azt kell világosan látnunk, hogy az esetlegesség gyanúja miért hárítható el nehezebben a szemléleti formák, mint az értelem kategóriái kapcsán, jóllehet az utóbbiak sem immunizálhatók teljesen e gyanúval szemben. Az idevágó legfontosabb érveket tekintem

DOI: 10.61901/Kellek.2024.71.03

A szerző megbízott óraadó az ELTE BTK Filozófia Intézetben.
E-mail: marton.dornbach@gmail.com

1 Tobias Rosefeldt: Closing the Gap: A New Answer to an Old Objection against Kant's Argument for Transcendental Idealism. *Proceedings of the Aristotelian Society,* 2016 (116):2, 181–203, https://doi.org/10.1093/arisoc/aow011; Frederick C. Beiser: *Late German Idealism: Trendelenburg and Lotze*. Oxford University Press, Oxford, 2013, 107–123, https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199682959.001.0001.

át a tanulmány első részében. Mivel Kant a transzcendentális dedukció későbbi (B) változatában kísérli meg eloszlatni a szemléleti formák esetlegességére vonatkozó aggályt, a második részben azt mutatom be újabb Kant-értelmezésekre és John McDowell Hegelhez kapcsolódó bírálatára támaszkodva, hogy a B-dedukcióban kidolgozott megoldás miért marad egy döntő tekintetben támadható. Miután rövid áttekintést adok a McDowell által diagnosztizált problémára adott megoldási javaslatokról, a harmadik részben rátérek arra a véleményem szerint meggyőző okfejtésre, amellyel Simon Gurofsky veszi védelmébe a kanti koncepciót. Végül a negyedik részben egy olyan továbbgondolási javaslatot fűzök hozzá Gurofsky fejtegetéséhez, amely a Kant-értelmezés nehézségeitől függetlenül is megvilágítónak ígérkezik. Itt, a tanulmány végén azt a jellegzetesen kanti kérdést, hogy mi gondolható el értelmesen, egy olyan szempontból fogom fontolóra venni, amelyre Kant csak elvétve utal, és a szóban forgó összefüggésben nem is vesz figyelembe: nevezetesen abból a sarkalatos tényből kiindulva, hogy élőlények vagyunk. E tény releváns következményeire fogok rámutatni egy Kant meglátásait radikálisan újragondoló huszadik századi szerző, Helmuth Plessner filozófiai antropológiájára támaszkodva. Amellett fogok érvelni, hogy a tér és az idő mint *szemléleti* formák szükségessége az eleven szubjektum *kategoriális* értelemben vett tér-időbeliségében gyökeredzik.

A kategóriák ambivalens státusza

Az érzéki szemlélet és az értelem között tett alapvető megkülönböztetésével összhangban Kant megismerőképességünk kétféle a priori formáját azonosítja. Az érzéki szemlélet receptivitása révén adódó sokféleség formális rendezőelvei a tér és az idő. Az értelem spontán tevékenységének a formális feltételei a kategóriák: a minden tárgy *mint* tárgy általános formáját meghatározó tiszta fogalmak, amelyek szerint a gondolkodás az érzéki szemlélet adatait egybekapcsolja és tárgyakra vonatkoztatja. Kant több megjegyzésével is utal egy fontos különbségre a kétféle a priori forma között. A tér és az idő csupán a sajátlagosan emberi konstitúciójú szubjektumok számára szükséges feltételei a megismerésnek. Elgondolhatók olyan nem-emberi véges szubjektumok, akik hozzánk hasonlóan csak érzéki szemlélet (és nem a dolgokat érzékletek közvetítése nélkül megragadni képes, kvázi-isteni „intellektuális szemlélet") útján ismerhetnek meg tárgyakat, ám azokról nem időben és térben, hanem valamilyen más szemléleti formák útján szereznek tudomást. A kategóriák

ezzel szemben „mindenféle szemlélet tárgyaira kiterjednek, akár hasonlít a miénkre, akár nem, csak az a fontos, hogy érzéki és ne intellektuális legyen…”[2]. Ezért a kategóriák „tovább terjednek az érzékelésen, mert anélkül gondolnak el objektumokat, hogy tekintetbe vennék a sajátos módot (az érzékelését), ahogyan azok adva lehetnek”[3].

De miért is állítja Kant, hogy a kategóriák tovább terjednek a szemléleti formáinkon? Kézenfekvőnek tűnhet úgy értelmezni ezt az kijelentést, hogy a kategóriák elengedhetetlen feltételeit képezik *bármilyen* lehetséges véges megismerésnek, a szubjektum sajátos konstitúciójától függetlenül. A kijelentés ilyetén értelmezése fontos munícióként szolgál azoknak a kommentátoroknak, akik a kategóriák objektivitására hivatkozva hatástalanítanák a szubjektivizmus Hegel által megfogalmazott vádját Kant transzcendentális idealizmusával szemben. Ameriks és Guyer például úgy érvel, hogy mivel *bármilyen* véges tudat csak az értelem kategóriái révén vonatkozhat egyáltalán tárgyakra, ezek a megismerés *konstitutív* feltételei, tehát objektívnek tekinthetők.[4] A szemléleti formák viszont csupán az emberi nézőpont perspektivikus sajátosságai. Vagyis nem a megismerés *konstitutív* feltételei, amelyek bármilyen véges megismerő számára meghatározzák a tárgyiság formáját, hanem szubjektív, és ezért *korlátozó* jellegű feltételek – akár azt is mondhatnánk,[5] Allison más összefüggésben javasolt megkülönböztetésével élve, hogy nem „episztémikus”, hanem egy nagyon általános értelemben „pszichológiai” feltételek. Ameriks és Guyer szerint az a megszorítás, hogy nem a magukban való dolgokat ismerhetjük meg, hanem csak jelenségeket, *nem* abból a magától értetődő tényből következik, hogy bármilyen megismerésre csak bizonyos megismerési feltételek szerint tehetünk szert – ahogy a transzcendentális idealizmus mellett felhozott, a posztkantiánus idealisták hatását tükröző ún. „rövid

2 Immanuel Kant: *A tiszta ész kritikája*. Ford. Kis János. Ictus Kiadó, Szeged, 1995, 154; B148. A műre a továbbiakban TÉK rövidítéssel hivatkozom, a szokásos módon megadva az első két kiadás (A és B) oldalszámát is.

3 TÉK 262; B310/A254.

4 Karl Ameriks: Kant, Fichte, and Short Arguments to Idealism. In Uő: *Kant and the Fate of Autonomy: Problems in the Appropriation of the Critical Philosophy*. Cambridge University Press, Cambridge, 2000, 163–186, https://doi.org/10.1017/CBO9781139173346; Paul Guyer: Thought and Being: Hegel's Critique of Kant's Theoretical Philosophy. In Frederick C. Beiser (szerk.): *The Cambridge Companion to Hegel*. Cambridge University Press, Cambridge, 1993, 171–210, https://doi.org/10.1017/CCOL0521382742.007.

5 Henry E. Allison: *Kant's Transcendental Idealism: An Interpretation and Defense. Revised and Enlarged Edition*. Yale University Press, New Haven, 2004, 11, https://doi.org/10.2307/j.ctt1cc2kjc.

argumentum" alapján gondolhatnánk.[6] Megismeréseink fenomenális jellege specifikusan az érzéki szemlélet formáinak az esetleges, szubjektív jellegéből következik. Ezzel szemben az érzéki tartalmaktól és szemléleti formáktól elvonatkoztató, egyedül a kategóriákra támaszkodó tiszta gondolkodás révén, ha nem is megismerhetjük, de bizonyos minimális, ám a gyakorlati ész számára perdöntő értelemben azért meghatározhatjuk a magánvalót – legalábbis ha elfogadjuk Ameriks[7] és Guyer[8] értelmezését.

Ezzel az értelmezési iránnyal két ellenvetés szegezhető szembe, amelyek egymással is ütköznek. Először is a transzcendentális idealizmus melletti rövid argumentum talán mégsem söpörhető le egykönnyen. Amint arra Bristow rámutat,[9] Hegel helyesen látta, hogy Kant elgondolásában megismerésünk fenomenális státusza nem kognitív konstitúciónk esetlegességén, hanem annak végességén alapul. Még ha el is fogadjuk, hogy az értelem kategóriái nem esetlegesek a fent vázolt értelemben, attól még szubjektívek. Sőt, alapvetőbb értelemben szubjektívek, mint a szemlélet formái. Míg ugyanis a tér és az idő csak az emberi lények számára megkerülhetetlen megismerési formák, a kategóriák szükségszerűsége az általában vett véges szubjektivitás alapstruktúrájában gyökerezik: abban, hogy egy véges szubjektum gondolkodása csak a saját belső, formális szabályai szerint tud működni, és csak valamilyen tárgyaktól afficiált (tér-időbeli, vagy más szemléleti formáknak alávetett) érzéki szemlélet közvetítésével tehet szert bármilyen tartalomra. Igaz, tudunk, sőt kénytelenek vagyunk bizonyos összefüggésekben minden érzéki tartalomtól elvonatkoztatott tiszta gondolkodást végezni a kategóriákra támaszkodva – például amikor az okság és függés idősémáktól megtisztított kategóriája segítségével megkülönböztetjük a magánvalót a jelenségektől. Azonban a tiszta gondolkodás üres, híján van minden tárgyvonatkozásnak, és csupán abból a szubjektív szükségszerűségből fakad, hogy reflektálnunk kell lehetséges tapasztalásunk határaira.

Az Ameriks és Guyer által javasolt értelmezéssel szemben felhozható másik ellenvetés ütközik az imént tárgyalttal, ugyanis kételyt támaszt arra nézve, hogy vajon a kategóriák csakugyan a véges szubjektivitás mint olyan alapstruktúrájából következnek-e. E második ellenvetés arra hívja fel a figyelmet, hogy nem zárható ki egyértelműen a más kategóriák

6 Ameriks: i. m., 164.

7 Karl Ameriks: Hegel's Critique of Kant's Theoretical Philosophy. *Philosophy and Phenomenological Research,* 1985 (46):1, 1–35, 24.

8 Guyer: i. m., 187.

9 William F. Bristow: *Hegel and the Transformation of Philosophical Critique*. Oxford University Press, Oxford, 2007, https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199290642.001.0001.

szerint gondolkodó véges szubjektumok lehetősége. Idézzük csak fel újra Kant kijelentését, miszerint kategóriáinkat egy nem térben és időben szemlélő hipotetikus lény érzékleteire is kiterjeszthetnénk. Amint arra Moore rámutat,[10] ez a megállapítás korántsem zárja ki azt a lehetőséget, hogy a szóban forgó hipotetikus lények a maguk részéről más kategóriák szerint szintetizálják az érzéki szemléleteiket. Márpedig ha nem zárhatjuk ki a miénktől eltérő kategória-készletek lehetőségét, akkor a kategóriáinkat is a megismerés szubjektív és korlátozó jellegű, nem pedig konstitutív feltételének kell tartanunk.

A problémát nagy körültekintéssel veszi szemügyre Gomes, Moore és Stephenson egy közös cikkben.[11] Három lehetséges tézist tesznek mérlegre, melyek a kategóriák kontingenciáját, a szükségszerűségüket, illetve a kérdés eldönthetetlenségét állítják. A szerzők annyiban elfogadják a szakirodalomban uralkodó konszenzust, hogy leszögezik: egyértelműen kizárható a kontingencia-tézis. Kant nem állítja, hogy lehetségesek más kategóriák szerint gondolkodó véges szubjektumok. Csakhogy Kant amellett a tézis mellett sem foglal állást egyértelműen, hogy a kategóriák minden véges szubjektum számára szükségszerűek. Nyitva hagyni látszik azt a lehetőséget, hogy a filozófiai gondolkodásnak nem áll módjában eldönteni a kategóriák státuszára vonatkozó kérdést. A szerzők elemzése szerint Kant megfogalmazásaiból és alapvető előfeltevéseiből sem a szükségszerűség-tézis, sem az eldönthetetlenség-tézis nem következik kényszerítő erővel. Noha elképzelhető, hogy Kantnak csak kontingens okokból nem sikerült dűlőre vinnie a kérdést, a szerzők egy érdekesebb lehetőséget is felvetnek. Kant talán úgy sejtette, a szükségszerűség vagy eldönthetetlenség alternatívája maga is elvi okokból eldönthetetlen; ám jó okkal tartózkodott attól, hogy tudható igazságként deklarálja ezt a „másodrendű eldönthetetlenséget". A szerzők szerint ugyanis Kant kritikai vállalkozása számára irányadó egy Timothy Williamson nyomán „fényességnek" *(luminosity)* nevezhető metafilozófiai elv: amennyiben egy filozófiai kérdésre tudható a válasz, úgy ez a tény is tudható, és megfordítva, ha lehetetlen tudnunk, hogy egy filozófiai kérdésre tudható-e a válasz, akkor magát a választ sem tudhatjuk. Meglehet, eldönthetetlen, hogy a kategóriák szükségszerűek-e, vagy eldönthetetlen a státuszuk. Ám

10 Adrian W. Moore: Armchair Knowledge: Some Kantian Reflections. In Uő: *The Human A Priori: Essays on How We Make Sense in Philosophy, Ethics, and Mathematics*. Oxford University Press, Oxford, 2023, 37–38, https://doi.org/10.1093/oso/9780192871411.003.0002.

11 Anil Gomes – Adrian W. Moore – Andrew Stephenson: On the Necessity of the Categories. *The Philosophical Review,* 2022 (131):2, 129–168, https://doi.org/10.1215/00318108-9554678.

ha így volna is, ezt nem tudhatnánk, hiszen a másodrendű eldönthetetlenségről való vélelmezett tudásunkból a fényesség-elv szerint az elsőrendű eldönthetetlenségre kellene következtetnünk, amivel viszont éppen a másodrendű eldönthetetlenségre vonatkozó állítólagos tudásunkra cáfolnánk rá. Így aztán Kant nem tehet egyebet, mint hogy függőben hagyja a kategóriáinkra vonatkozó elsőrendű kérdést. Ezt a szerzők szerint az a tartalmi megfontolás is indokolhatja, hogy nem világos, miként gondolkodhatnánk egyáltalán koherens módon a miénkétől alapvetően különböző gondolkodási formák lehetőségéről vagy lehetetlenségéről.[12]

Nyilvánvalóan nem ütközünk ilyen logikai korlátba, amennyiben a miénkétől eltérő *szemléleti* formák lehetőségéről vagy lehetetlenségéről próbálunk meg gondolkodni.[13] Az eddig áttekintett megfontolások alapján mindenesetre megállapítható egyfajta aszimmetria a kétféle a priori forma között. A térről és az időről ugyanis Kant egyértelműen kijelenti, hogy elgondolhatók más szemléleti formák útján megismerő véges szubjektumok. Azonban a kategóriákkal kapcsolatban legfeljebb annyit mondhatunk, hogy Kant a kérdés eldönthetetlenségének a lehetőségét nyitva hagyva (körmönfontan fogalmazva) nem zárja ki más kategóriák *lehetőségének a lehetőségét* – de azt a lehetőséget sem, hogy a kategóriák minden véges megismerő számára szükségszerűek. Míg tehát a kategóriák kapcsán csupán arról van szó, hogy nem immunizálhatók tökéletesen az esetlegesség gyanúja ellen, a szemléleti formáink esetlegessége – legalábbis az eddigiek alapján – bizonyosnak tűnik. És van még egy megfontolás, amellyel összefüggésben azt mondhatjuk, hogy a szemléleti formáink úgyszólván provinciálisabbak, mint a kategóriáink. Hiszen Kant korábban idézett megállapítása szerint a kategóriáinkat akár egy más szemléleti formákkal rendelkező véges szubjektum érzékleteire

12 Ezzel szemben Altrichter azért érvelhet amellett, hogy Kant koncepciója szerint csak a formállogikát sértő lehetőségek elgondolhatatlanok, nyitva hagyva a miénkétől eltérő kategóriák lehetőségét, mert az első kritika „egyik legnagyobb szégyenfoltjának" tartja a kategóriákat a formállogikai ítéletformákból levezető metafizikai dedukciót. Ha zárójelezzük is azt a kérdést, hogy perdöntők-e Altrichter ellenvetései a sokat bírált metafizikai dedukciót rehabilitáló újabb elemzések fényében – az értelmezése ellen szól az a körülmény, hogy az általa hivatkozott szöveghelyeken Kant (a kontextust figyelembe véve) alighanem egy nem-diszkurzív, hanem intuitív (tehát egyáltalán nem kategóriák szerint gondolkodó) értelemre utal az emberi értelem hipotetikus alternatívájaként, és nem egy más kategóriák szerint gondolkodó véges elmére. Altrichter Ferenc: Fogalom és szemlélet. In Háy János (szerk.): *Lehetséges-e egyáltalán? Márkus Györgynek – tanítványai*. Atlantisz Könyvkiadó, Budapest, 1993, 17–50, 48–49.

13 Stephen P. Engstrom: The Transcendental Deduction and Skepticism. *Journal of the History of Philosophy,* 1994 (32):3, 359–380, 380, https://doi.org/10.1353/hph.1994.0069.

is kiterjeszthetnénk; megfordítva viszont abban már korántsem lehetünk biztosak, hogy a térben és időben adódó érzéki szemléleteink bármilyen lehetséges kategória-készlet szerint elgondolhatók.

A szemléleti formák a B-dedukcióban: McDowell diagnózisa és négy megoldási lehetőség

A vázolt aszimmetria fényében különösen fontos az a kérdés, hogy mi szavatolja a kétféle a priori forma összhangját, és így az objektív megismerés lehetőségét. E kérdést Kant a legkiélezettebb formában a transzcendentális dedukció *A tiszta ész kritikája* második kiadása számára átdolgozott második (B) változatában taglalja. A B-dedukció első lépésében Kant még csak azt az *analitikus* (vagyis az objektív tapasztalás puszta fogalmából levezetett) belátást fogalmazza meg, hogy *bármilyen* szemlélet csak akkor vonatkozhat valamilyen tárgyra, ha felmutatja az értelem kategóriái által megkövetelt logikai formát. A B-dedukció második lépésében azonban Kant azt a szintetikus (tehát az objektív tapasztalás puszta fogalmán túlmenően az érzéki szemléletünkre is támaszkodó) megállapítást teszi, hogy *a mi térben és időben adódó* érzéki szemléleteink eleget tesznek az első lépésben megfogalmazott követelménynek. Mégpedig azért lehetünk biztosak abban, hogy minden érzéki szemléletünk tárgyakra vonatkoztatható a kategóriák szerint, mert az érzéki adódás formális feltételei nem függetlenek a tárgyként elgondolhatóság kategoriális feltételeitől. A kanti okfejtés kulcsa a tér és az idő, úgy is mint az érzéki szemléleteink rendezőelveként működő formák, melyekről minden érzéki tartalomtól mentes, tiszta, „formális szemléletekkel" is rendelkezünk.[14] Kant perdöntő állítása az, hogy az időről és a térről alkotott tiszta, formális szemléletünket meghatározza egy sajátos, a „produktív képzelőerő" közvetítésével elvégzett értelmi szintézis, amely úgyszólván megelőlegezi tárgyakra vonatkozó gondolataink kategoriális egységét.[15] Így aztán érzéki szemléletünk a priori formái már eleve felmutatják azt a másik fajta, az értelem tevékenységének betudható logikai formát, amelyet a tárgyak viszonylatában a kategóriák rögzítenek – mely kategóriák kapcsán, amint láttuk, legalábbis nem kizárható, hogy minden lehetséges véges megismerés konstitutív,

14 TÉK 162 lábjegyzet, B160–161 lábjegyzet.

15 TÉK 155–158, B150–155; TÉK 646, A99–100.

és nem korlátozó jellegű feltételei (még ha nem is immunizálhatók az esetlegesség gyanúja ellen).

Kant tehát a B-dedukció második lépésében azt igyekszik megmutatni, hogy érzéki szemléletünk *sajátlagosan emberi* formái összhangban vannak a (reményeink szerint) *bármilyen* véges megismerés számára megkerülhetetlen kategóriákkal. Másképpen fogalmazva: a szemléleti formáinkat intellektualizálva próbálja meg eloszlatni azt az aggályt, hogy ezek talán csak korlátozó jellegű, szubjektív perspektivikus adottságok. Nem véletlenül innen indul ki a fiatal Hegel a *Hit és tudás* című értekezésében,[16] hogy felszabadítsa a gondolkodást az esetleges, szubjektív feltételeknek alávetett szemléleti adódás korlátjától, és így a végesként felfogott emberi nézőponttól. Hegel azonban csak a B-dedukcióban felsejlő spekulatív koncepciót tartja követendőnek, míg keményen bírálja a kanti megoldás felemásságát és visszacsúszását az emberi végesség meghaladhatatlanságát valló dogmatikus szubjektivizmusba. És éppen Hegel bírálata irányítja rá a figyelmünket a döntő kérdésre: mégis mennyiben intellektualizálja Kant a szemléleti formáinkat a B-dedukcióban?[17]

Hogy ne vesszünk el teljesen a Kant-exegézis sűrűjében, itt csak jelzem, hogy véleményem szerint melyik értelmezési irány kínálja *A tiszta ész kritikája* betűjének és szellemének leginkább megfelelő választ a fenti kérdésre: az, amelyik egy mérsékelten intellektualista álláspontot tulajdonít Kantnak.[18] A szóban forgó értelmezések szerint az idő és a tér

16 Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Gesammelte Werke*, 31 kötet (szerk. Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften). Felix Meiner, Hamburg, 1989, 4, 325–335. (A továbbiakban: GW/kötetszám/oldalszám.)

17 E kérdés tétjét és egyben a kanti koncepció Janus-arcúságát jelzi az a tény, hogy a B-dedukció második lépése Heidegger Kant-értelmezésében is kulcsszerepet kap, ő azonban éppen ellenkező irányból bírálja: nem az emberi végesség dogmájához való kishitű ragaszkodás, hanem a végesség felismerésétől való megrettenés dokumentumaként. Heidegger szerint a B-dedukcióban Kant visszahőkölt attól a radikális belátástól az emberi végességgel kapcsolatban, amely a produktív képzelőerő elméletében csapódott le a korábbi (A) változatban, és ezért a produktív képzelőerőt mintegy domesztikálandó végül inkább alárendelte azt az értelemnek – ezzel (Heidegger szerint) megelőlegezve Hegel fatális törekvését arra, hogy logikává üresítse ki a metafizikát. Lásd: Martin Heidegger: *Kant und das Problem der Metaphysik.* (Gesamtausgabe Band 3). Vittorio Klostermann, Frankfurt, 1991, 161 (§31) és 244 (§45).

18 Christian Onof – Dennis Schulting: Space as Form of Intuition and as Formal Intuition: On the Note to B160 in Kant's 'Critique of Pure Reason.' *The Philosophical Review,* 2015 (124):1, 1–58, https://doi.org/10.1215/00318108-2812650; Henry E. Allison: *Kant's Transcendental Deduction: An Analytical-Historical Commentary.* Oxford University Press, Oxford, 2015, 408–413, https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780198724858.001.0001; Colin McLear: Two Kinds of Unity in the Critique of Pure Reason. *Journal of the History of Philosophy,* 2015 (53):1, 79–110, https://doi.

az imént vázolt tiszta értelmi szintézisnek köszönhetően az aritmetika és a geometria fogalmaival megragadható egységgel bír. Ám hiba volna azt gondolni, hogy a szemléleti formáink nem egyebek, mint az értelem spontaneitásának produktumai. Mindkét szemléleti forma rendelkezik ugyanis olyan sajátosságokkal, amelyek nemcsak hogy az értelem szintetikus hatásától függetlenül adottak, hanem azt transzcendentális értelemben megelőzik. Onof és Schulting elemzése szerint[19] ezek közé tartozik a tér vonatkozásában a szingularitás, az egész primátusa a részek előtt, a végtelenség, a végtelen oszthatóság, a kontinuitás, a homogeneitás és a részek kölcsönösen külsődleges viszonya (de nem a tér háromdimenziós jellege),[20] és ezekhez hozzávehetjük az időre nézve az irreverzibilitást és a három idősíkot. Szemléleti formáink eme pre-szintetikus sajátosságai végső soron esetlegesek, minthogy nem következnek a gondolkodás törvényszerűségeiből.

Az imént összegzett értelmezések fényében azonban nemcsak a fiatal Hegel kritikája tűnhet indokoltnak, hanem az a részletezőbb bírálat is, amellyel John McDowell illeti a B-dedukciót,[21] kritikusan továbbgondolva Pippin[22] úttörő elemzését a kanti kritika Hegel általi radikalizációjáról.[23]

org/10.1353/hph.2015.0011; James Conant: Why Kant Is Not a Kantian. *Philosophical Topics*, 2016 (44):1, 75–125, 112–114, https://doi.org/10.5840/philtopics20164417; Rosalind Chaplin: Kant on the Givenness of Space and Time. *European Journal of Philosophy,* 2022 (30):3, 877–898, https://doi.org/10.1111/ejop.12817.

19 Onof–Schulting: i. m.

20 Uo: 51–52, 73. lábjegyzet.

21 John McDowell: Hegel and the Myth of the Given. In Wolfgang Welsch – Klaus Vieweg (szerk.): *Das Interesse des Denkens: Hegel aus heutiger Sicht*. Wilhelm Fink, München, 2003, 75–88, https://doi.org/10.30965/9783846745557_006; John McDowell: Hegel's Idealism as Radicalization of Kant. In Uő: *Having the World in View: Essays On Kant, Hegel and Sellars*. Harvard University Press, Cambridge/MA, 2009, 69–89. https://doi.org/10.2307/j.ctv1nzfgm8.7; John McDowell: On Pippin's Postscript. In Uő: *Having the World in View: Essays On Kant, Hegel and Sellars*. Id. kiad., 185–204.

22 Robert B. Pippin: *Hegel's Idealism: The Satisfactions of Self-Consciousness*. Cambridge University Press, Cambridge, 1989, 24–32, https://doi.org/10.1017/CBO9780511621109.

23 Pippin úgy látja, hogy a B-dedukció második lépésében Hegel által diagnosztizált központi probléma a gondolkodásunkat szabályozó kategóriák függetlensége a szemléleti adódás külső korlátjától. Ez ugyanis azt az aggasztó lehetőséget veti fel, hogy gondolkodásunk formája lehetne akár gyökeresen más is. Pippin erre a „transzcendentális szkepticizmusra" adott válaszként értelmezi *A szellem fenomenológiáját*, amelyben Hegel – Kant deduktív okfejtése helyett – társias gondolkodásmódunk szükségszerű fejlődését rekonstruálva hárítja el azt a gyanút, hogy talán pszichológiailag vagy történetileg esetleges az, ahogyan gondolkodunk (Pippin: *Hegel's Idealism*. Id. kiad.; Uő: Postscript: On McDowell's Response to 'Leaving Nature Behind'. In Uő: *The Persistence of Subjectivity: On the Kantian Aftermath*.

McDowell szerint Hegel helyesen látta, hogy Kantnak nem sikerül elkerülnie a „szubjektív pszichologizmus" csapdáját. A probléma gyökere a szemléleti formák „externalitása". Noha a tér és az idő logikai egysége az értelem tiszta szintézisének tudható be, a szemléleti formák imént említett, előzetesen adott sajátosságairól ez nem mondható el. A tér és az idő ezen pre-szintetikus sajátosságai ezért nem következnek abból, hogy mit jelent egyáltalán véges megismerő szubjektumnak lenni, hanem úgyszólván külsődlegesek a „kognitív szabadságunk" (vagyis gondolkodásunk apperceptív spontaneitása) viszonylatában.[24] Ha viszont így áll a dolog, akkor a tér és az idő hiába vannak összhangban a megismerés *konstitutív* kategoriális feltételeivel – attól még ezek a szemléleti formák a pre-szintetikus sajátosságaik következtében mégsem *konstitutív*, hanem *korlátozó* jellegű feltételei az emberi megismerésnek, vagyis az emberi nézőpont perspektivikus, szubjektív adottságai.

A szemléleti formák szubjektivitása pedig McDowell szerint a kategóriákat is „megfertőzi".[25] Igaz, Kant idézett állítása – miszerint kategóriáink egy másféle szemléleti formákkal rendelkező véges szubjektum érzékleteire is kiterjeszthetők – arra enged következtetni, hogy bármilyen szemléleti formán *eo ipso* elvégezhető a produktív képzelőerő közvetítésével végrehajtott tiszta értelmi szintézis, és ezért kategóriáink hatáskörét nem korlátozzák a tér és az idő esetleges, pre-szintetikus sajátosságai. Ám árulkodó az a tény, hogy Kant ennek ellenére szükségesnek tartja a B-dedukció második lépését. Nem elég ugyanis azt belátnunk, hogy a szemléleti formáinkon (ahogy bármilyen szemléleti formán) végrehajtható a tiszta értelmi szintézis, hogy tehát azok összhangba hozhatók a gondolkodás által megkövetelt logikai formával. Ahhoz, hogy csorbítatlan értelemben objektívnek tekinthessük a kategóriáinkat, Kantnak azt kellene megmutatnia, hogy a kategóriáinkkal *pontosan úgy* gondoljuk el a tárgyakat, amiképpen azok számunkra az érzéki szemléletben adódnak. És megfordítva, az érzéki adódás formája csak akkor számíthatna csorbítatlanul objektívnek, ha nemcsak összhangban lenne a tárgyként

Cambridge University Press, Cambridge, 2005, 215, https://doi.org/10.1017/CBO9780511614637.011. Noha McDowell Pippin értelmezéséből indul ki, vitatja azt, hogy a B-dedukció központi problémája (akár Kant, akár Hegel számára) az az aggály volna, hogy a kategóriáink talán kontingensek, lásd: McDowell: Hegel's Idealism as Radicalization of Kant. Id. kiad., 84; McDowell: On Pippin's Postscript. Id. kiad., 190–193. A dedukció McDowell szerint a szemléleti formák kontingenciája miatt hiúsul meg.

24 McDowell: Hegel and the Myth of the Given. Id. kiad., 86; McDowell: Hegel's Idealism as Radicalization of Kant. Id. kiad., 79–81; McDowell: On Pippin's Postscript. Id. kiad., 194.

25 McDowell: Hegel's Idealism as Radicalization of Kant. Id. kiad., 76–78.

elgondolhatóság kategoriális formájával, hanem tökéletesen egyezne azzal. Vagyis azt kellene megmutatnunk, hogy a gondolkodás kategoriális formája *azonos* az érzéki adódás formájával. Ez lenne az a spekulatív „azonosság-a-különbségben", amelynek a B-dedukcióban felsejlő kívánalma megelőlegezi Hegel abszolút idealizmusát.[26]

Csakhogy Kantnak nem sikerül megmutatnia a kívánt azonosságot. Érzékelésünk szemléleti formája és gondolkodásunk kategoriális formája csak egymásnak pontosan megfelelve lehetnek objektívek. Amennyiben bármelyik pólus a másikkal fennálló korrelációtól független szubjektív esetlegességek által meghatározottnak bizonyul, a másik objektivitása is óhatatlanul csorbát szenved. Ha tehát a térnek és az időnek, úgy is mint az érzéki adódás tiszta formáinak vannak bizonyos pre-szintetikus, esetleges sajátosságai, és e tiszta szemléleti formák csak az értelem szintetikus hatásának köszönhetően nyerik el a gondolkodásunk által megkövetelt kategoriális egységet, akkor ez az egység végső soron mégiscsak olyasvalami, amit a gondolkodásunk mintegy rákényszerít az érzéki szemléletünk sajátlagos formáira. Ha tehát a teret és az időt érzéki szemléletünk *esetleges* formáinak tekintjük, nem pedig a tárgyiság konstitutív feltételeinek, akkor ezen adódási formák viszonylatában a gondolkodás kategoriális formája sem lehet több holmi „szubjektív előírásnál" *(subjective imposition)*.[27] Ez pedig még akkor is aláásná a kategóriák objektivitását, ha azok minden lehetséges véges szubjektum számára szükségszerűek lennének (amiben ráadásul a Gomes, Moore és Stephenson által kifejtett okokból nem is lehetünk biztosak,[28] bár McDowell ezzel a problémával

26 McDowell: On Pippin's Postscript. Id. kiad., 198.

27 Itt korrigáltam egy következetlenséget McDowell diagnózisában. Úgy érvel, hogy a B-dedukcióban kategóriáink azért bizonyulnak puszta szubjektív előírásoknak, mert az objektív érvényességük „lényegileg függ attól, hogy milyen a formája a *mi* érzékiségünknek" (McDowell: Hegel's Idealism as Radicalization of Kant. Id. kiad., 77, 82). Vagyis a szemléleti formák szubjektivitása mintegy tranzitív módon „fertőzi meg" a kategóriákat: azért, mert a kategóriák tárgyakra való vonatkoztathatósága az érzékelőképességünk sajátos szubjektív formájától függ. Ennek megfelelően állítja McDowell, hogy a szemléleti formák szubjektivitásához képest a kategóriák szubjektív előírás-jellege *nem* egy „újabb [*extra*] szubjektív előírás", hanem csak ama szubjektivitás folyománya. Ám ezt cáfolja az a megfontolás – amelyre McDowell is ismételten utal (lásd McDowell: Hegel's Idealism as Radicalization of Kant. Id. kiad., 75–77) –, hogy a miénkétől eltérő szemléleti formákon is alighanem ugyanúgy elvégezhető lenne a tiszta értelmi szintézis. Ha így van, akkor a kategóriákat azért kell szubjektív előírásoknak tekintenünk, mert jóllehet csak szemléleti formáink közvetítésével, ám azok esetleges sajátosságaitól függetlenül vonatkoznak tárgyakra – vagyis a szemléleti formák szubjektivitásával *szemben*, nem pedig annak *folyományaként* bizonyulnak szubjektív előírásoknak.

28 Gomes–Moore–Stephenson: i. m.

nem számol).[29] McDowell diagnózisa fényében jól láthatóvá válik az összefüggés Ameriks és Guyer, illetve Bristow egymással vitázó tézisei között, melyeket az első szakaszban érintettem.[30] Elemzéséből ugyanis az következik, hogy a szemléleti formák esetlegessége és a kategóriák szubjektivitása ugyanannak az érmének két oldala.

Nézzük meg, hogy milyen lehetséges megoldások kínálkoznak a McDowell által diagnosztizált problémára.

(a) Minthogy McDowell Hegel Kant-kritikáját értelmezve fejti ki a bírálatát, nem meglepő, hogy az első megoldási javaslatot magánál Hegelnél találjuk meg. Hegel a *Hit és tudás* című korai értekezésében még csak utalásszerű, vázlatos formában, majd az *Enciklopédia* természetfilozófiai fejezetében részletesebben a fogalom önmozgásából vezeti le a tér és az idő szükségszerűségét, ezáltal felszámolva azok externalitását.[31]

(b) A második megoldási lehetőséget McDowell körvonalazza,[32] mégpedig összhangban kvietisztikus metafilozófiai felfogásával, amely

29 Itt kínálkozik az az ellenvetés, hogy a „szubjektív előírásként" értett gondolkodás akár korrigálhatja is az érzékelés szubjektív, esetleges módját, és így a szubjektív torzítás szubjektív korrekciója révén talán mégiscsak szert tehetünk objektív megismerésre. Hogy miért hiábavaló egy ilyesfajta korrekciótól várni az objektivitást, azt leszűrhetjük Hegel érveléséből *A szellem fenomenológiájá*hoz írott bevezetés elején: ha egyfajta passzív „közegként" fogjuk fel a megismerőképességünket, melynek közvetítő szerepe valamiképpen eltorzítja az objektivitást – és ez a modell nagyjából leírja az érzékelés szerepét a jelenleg mérlegelt ellenvetésben –, akkor a torzítást kiiktatva egy füst alatt magát a közvetítést is megszüntetnénk, feladva hozzáférésünket az objektivitáshoz. (Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *A szellem fenomenológiája*. Ford. Szemere Samu. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1979, 48.) Idevág továbbá McDowellnek az a megállapítása, hogy a dedukció által elhárítandó szkepticizmus nem az igaz megismeréshez szükséges korrespondanciát, hanem a tárgyvonatkozás *(objective purport)* alapvetőbb feltételét látja veszélyben forogni (lásd McDowell: On Pippin's Postscript. Id. kiad., 190–192). McDowell szerint nem az a lehetőség aggasztja Kantot, hogy érzékelésünk talán torzítva képezi le a tárgyakat, gondolkodásunk pedig tovább torzítja azt, amit az érzékeink befogadnak. Hanem az a lehetőség, hogy érzékleteink az adódásuk szubjektív, tér-időbeli módjánál fogva egyáltalán nem is képesek tárgyakra vonatkozni, és minthogy ez az adódási mód független a tárgyként elgondolhatóság kategoriális feltételeitől, eme kategóriák is csak a mi gondolkodásunk szubjektív szabályai, vagyis nem objektívek. Ha az érzékelés objektivitását csorbító esetleges adódási módozat (jelesül a tér- és időbeliség) szubjektivizáló hatását szubjektív regulákhoz igazodó gondolkodás révén próbálnánk ellensúlyozni, azzal a szóban forgó aggályt nemhogy nem oszlatnánk el, hanem csak igazolnánk.

30 Ameriks: Hegel's Critique of Kant's Theoretical Philosophy. Id. kiad.; Guyer: i. m.; Bristow: i. m.

31 GW 4. 327; GW 25. 243–251.

32 McDowell: Hegel's Idealism as Radicalization of Kant. Id. kiad., 85–89; McDowell: On Pippin's Postscript. Id. kiad., 194–198.

szerint egy sor kínzó probléma szertefoszlik, amennyiben sikerül feltárnunk és hatástalanítanunk bizonyos, háttérben lappangó, megalapozatlan előfeltevéseket.[33] Ahhoz az álláspontho z, amely a B-dedukció útvesztőjében még csak felemás módon derengett fel, Hegelnél viszont következetesen kidolgozott alakot nyert, McDowell egy szinte zavarba ejtően „egyszerű" utat kínál: elég belátnunk azt, hogy indokolatlan a teret és az időt a megismerési képesség viszonylatában külsődleges és csak ránk, emberekre jellemző esetleges adottságoknak tekinteni. Ha abból indulunk ki, hogy az érzéki szemléletben adódó tárgyiság tér- és időbeli formája nem egyéb, mint az általában vett véges gondolkodás kategoriális formája, akkor nincs szükségünk sem transzcendentális dedukcióra, sem a szellem fenomenológiájára. A McDowell által javasolt filozófiai terápia tehát abban a belátásban jut nyugvópontra, hogy a következetesen végigvitt idealizmus – melynek központi tézise az, hogy a gondolkodás és az objektív valóság egyazon közös formával bír – egybeesik a hétköznapi realizmus „lapos evidenciájával".[34]

(c) Rödl szerint azonban a McDowell által javasolt „egyszerű út" valójában csupán a B-dedukció első lépésében megfogalmazódott analitikus a priori követelményig vezet el bennünket; arról ugyanis már semmit sem mond McDowell, hogy mégis miért lenne a tér és az idő a megismerés konstitutív feltétele.[35] Ezt belátandó nem elégedhetünk meg egy szerény filozófiai terápiával, hanem konstruktív elméletalkotásba kell vágnunk. Azt kell megmutatnunk – ahogy Hegel tette logikájában –, hogy a tiszta gondolkodás képes egyetlen okfejtéssel levezetni a kategóriákat, azok objektív érvényességét és az időséma ikat.

(d) Simon R. Gurofsky megoldási javaslata tartalmilag összhangban van McDowelléval.[36] Csakhogy Gurofsky vitatja McDowell diagnózisát.

33 John McDowell: *Mind and World: With a New Introduction*. Harvard University Press, Cambridge/MA, 1994/1996, https://doi.org/10.4159/9780674417892.

34 McDowell: On Pippin's Postscript. Id. kiad., 198. Ennek a terapeutikus célkitűzésnek a hegeli abszolút idealizmus mellett legfontosabb előképét McDowell Wittgensteinnél találja meg (McDowell: *Mind and World*. Id. kiad., 27–36), Bernard Williams korábbi Wittgenstein-értelmezésével összhangban (lásd Bernard Williams: Wittgenstein and Idealism. In *The Sense of the Past: Essays in the History of Philosophy*. Szerk. Myles Burnyeat. Princeton University Press, Princeton, 2006, 377).

35 Sebastian Rödl: Eliminating Externality. In Jürgen Stolzenberg – Karl Ameriks (szerk.): *Internationales Jahrbuch des Deutschen Idealismus*. 5. kötet. De Gruyter, Berlin, 2008, 176–188, https://doi.org/10.1515/9783110192438.1.176.

36 Simon R. Gurofsky: On the Putative Possibility of Non-Spatio-Temporal Forms of Sensibility in Kant. *European Journal of Philosophy,* 2020 (28):4, 841–856, https://doi.org/10.1111/ejop.12536.

Szerinte a kanti álláspont McDowell által javasolt állítólagos korrekciója valójában megegyezik Kant álláspontjával, amely helyesen értve a konstruktív, (neo-)hegeliánus megoldás okafogyottságát is maga után vonja. A következő részben erre a véleményem szerint plauzibilis megoldási javaslatra térek ki kicsit hosszabban.

Az értelmes elgondolhatóság szempontja Gurofsky interpretációjában

Gurofsky érvelése szerint McDowell diagnózisa nem vet számot azzal, hogy amikor Kant a miénkétől eltérő szemléleti formák lehetőségére utal, akkor csupán ilyen szemléleti formák *logikai* lehetőségét engedi meg, és nem a *valós* lehetőségüket. Kant nem azt állítja, hogy ilyen szemléleti formák lehetségesek, hanem hogy a rájuk vonatkozó *gondolatok* lehetségesek, minthogy ellentmondásmentesek. Ám fontos hangsúlyozni: Kant azt sem állítja, hogy a miénkétől eltérő szemléleti formák valós értelemben *lehetetlenek*. A valós lehetőség vagy lehetetlenség legfontosabb kritériuma Kant szerint ugyanis a következő kérdés: adódhat-e a szóban forgó dolog időben és térben? E kritérium alapján állapíthatjuk meg például azt, hogy noha egy két egyenes által bezárt geometriai alakzat *logikailag* lehetséges, mivel ellentmondásmentesen elgondolható, ám *valósan* lehetetlen, mert összeegyeztethetetlen a külső szemléletünk térbeli formájával. Ám nyilvánvaló, hogy egy szemléleti forma nem valamiféle tárgy, amely az időben és térben adódás feltételének vagy megfelel, vagy nem. A valós lehetőség eme formális kritériuma egyáltalán nem is alkalmazható egy szemléleti formára (ahogyan például arra a kérdésre sincsen válasz, hogy osztható-e hárommal a Déli pályaudvar). Ezért a miénkétől eltérő szemléleti formákról nem mondhatjuk sem azt, hogy *valós* értelemben lehetségesek, sem azt, hogy *valós* értelemben lehetetlenek. A kérdés *eldönthetetlen*.

A másféle szemléleti formák puszta *logikai* lehetősége viszont nem vonja maga után a szemléleti formáink *esetleges* voltát. Mégpedig azért nem, mert a másféle szemléleti formákra vonatkozó gondolataink ugyan mentesek a logikai ellentmondástól, azonban üresek, értelem nélkül valók. A kortárs kommentátorok többségével szemben ugyanis Gurofsky egy fontos kérdésben egyetért Strawson nagy hatású értelmezésével:[37]

37 Peter F. Strawson: *The Bounds of Sense: An Essay on Kant's Critique of Pure Reason*. Routledge, London, 1966.

komolyan veszi azokat a passzusokat, amelyekben Kant leszögezi, hogy fogalmainknak „csakis a mi érzéki és empirikus szemléletünk kölcsönöz… értelmet és jelentést [*Sinn und Bedeutung*]".[38] Ha tehát másféle szemléleti formákról nem lehet tér- és időbeli tapasztalatunk, akkor Gurofsky, akárcsak Altrichter szerint[39] az ezekre vonatkozó gondolataink jóllehet logikailag lehetségesek, azonban híján vannak bármiféle értelemnek. Így értelmetlen az a kijelentés is, hogy a szemléleti formáink esetlegesek. Aki ilyesmit állít, voltaképpen maga sem tudja, hogy mit mond, hiszen a kijelentésében implikált kontrafaktuális lehetőség gondolata üres.

Ezzel összefüggő okból téves az a McDowell által megfogalmazott diagnózis is, miszerint a szemléleti formáink *külsődlegesek* a megismerő szubjektum vonatkozásában. A tévdiagnózis abból a feltevésből származik, hogy véges megismerő szubjektumnak lenni csupán annyit tesz, mint képesnek lenni a gondolkodás apperceptív spontaneitására. Ha a véges szubjektivitás ilyetén absztrakt fogalmából indulunk ki, akkor csakugyan úgy kell gondolnunk: szemléleti formáink nem következnek abból, hogy mit jelent egyáltalán megismerő szubjektumnak lenni, tehát nem konstitutív feltételei bármilyen tárgyiságnak, hanem a megismerési képességünk viszonylatában külsődleges, szubjektív sajátosságai az emberi nézőpontnak. Ám az imént vázolt okból kifolyólag ez a kiindulópont is híján van az értelemnek. Amint arra Gurofsky rámutat, az általában vett megismerésről is csak annyiban alkothatunk értelemmel bíró fogalmat, amennyiben ez a fogalom magában foglalja az idő- és térbeli érzéki szemlélet képességét. Hiszen az a két fogalmunk, hogy „érzéki szemlélet" és „értelem" végső soron elméleti absztrakciók: egymástól csak funkcionálisan megkülönböztethető, ám valójában korrelatív és elválaszthatatlan funkciói a megismerési képességünknek. Egyikről sem alkothatunk olyan értelemmel bíró fogalmat, amely ne utalna legalábbis implicit módon a másikra. Ha tehát értelmes fogalmat akarunk alkotni arról, hogy mit jelent egyáltalán megismerő szubjektumnak lenni, akkor ebbe bele kell értenünk az idő- és térbeli érzéki szemlélet képességét is. Így viszont a szemléleti formáinkat sem tarthatjuk külsődlegesnek a megismerő szubjektum viszonylatában.

Ez persze nem jelenti azt, hogy a véges szubjektum puszta fogalmából analitikusan következne annak tér- és időbeli volta; ha így volna, akkor másféle szemléleti formák nem is lennének ellentmondásmentesen elgondolhatók. Ilyen szubjektumok ellentmondásmentes elgondolhatóságát Kant alighanem azért húzza alá, mert ezzel is az érzéki szemlélettől elvonatkoztató tiszta gondolkodás korlátosságára akarja felhívni a

38 TÉK 154, B148–149; TÉK 258, B305–306.

39 Altrichter: i. m., 46–47.

figyelmet: ha egyedül a tiszta gondolkodásra támaszkodva reflektálunk a megismerési képességünkre, annak receptív ága szükségképpen meghatározatlan marad. Ám ha elgondolhatók is nem térben és időben szemlélő véges szubjektumok, jól meghatározott értelemmel bíró fogalmat róluk nem alkothatunk.

Elevenség, szubjektivitás és tér-időbeliség

Gurofsky válasza a hegeli diagnózis McDowell által kidolgozott változatára nemcsak meggyőző, hanem kifejezetten gondolatébresztő is. Okfejtését ezért a következőkben egy olyan gondolatmenettel egészítem ki, amely a Kant-interpretáció dilemmáitól függetlenül is előrébb vihet bennünket a filozófiai megértésben. Egy nagyon általános szemantikai megállapítással kezdem, majd ezt néhány fenomenológiai felvetéssel konkretizálom, hogy aztán végül a filozófiai biológia és antropológia szempontjait tekintetbe véve erősítsem meg és finomítsam Gurofsky tézisét.

A szemantikai megfontolást Gomes és Stephenson vázolja Kant módszere kapcsán:[40] amikor Kant arra hivatkozik, hogy mit tudunk „mi", emberek megismerni, illetve belátni, akkor ha kimondatlanul is, de az emberiség nem-empirikus, hanem transzcendentális vagy reflexív fogalmát alkalmazza. E fogalom kiterjedése megegyezik a többes szám első személyű névmás kiterjedésével. Embernek számít mindenki, aki „miközénk" tartozik: aki tehát elvileg képes Kanthoz csatlakozva részt venni a kritikai vizsgálódásban, és belátni Kant felismeréseit – így például azt, hogy a mi számunkra csak térben és időben adódhatnak tárgyak. Miért is releváns Gomes és Stephenson megállapítása? Azért, mert az *emberi* nézőpont ezen reflexív fogalmán nem terjedhet túl az a fogalom sem, amelyet az *általában vett* véges szubjektumról alkothatunk. Emellett szól egy olyan megfontolás, amelyet más-más formában Bernard Williams, Jonathan Lear és McDowell is megfogalmaz,[41] és amely távolról rímel arra a kanti megállapításra, hogy más gondolkodó szubjektumokat

40 Anil Gomes – Andrew Stephenson: Kant on the Pure Forms of Sensibility. In Anil Gomes – Andrew Stephenson (szerk.): *The Oxford Handbook of Kant*. Oxford University Press, Oxford, megjelenés előtt, 1–26. https://philarchive.org/rec/STEKOT-7.

41 Williams: i. m.; Jonathan Lear: The Disappearing "We". In Uő: *Open Minded: Working Out the Logic of the Soul*. Harvard University Press, Cambridge/MA, 1998, 282–300, https://doi.org/10.4159/9780674274419-012; John McDowell: *Reason and Nature: Lecture and Colloquium in Münster*. Szerk. Marcus Willaschek. LIT-Verlag, Münster, 2000.

csak saját öntudatom másokra való átvitele révén lehetséges elgondolni.[42] A megfontolás a következő: arról, hogy mit jelent egyáltalán szubjektumnak lenni, csakis magunkból kiindulva tudunk bármilyen értelmes fogalmat alkotni – azt megvizsgálva, hogy kikkel tudunk legalább minimális értelemben szót érteni és kölcsönös elismerési viszonyba lépni, kiket tudunk még valamiképpen beleérteni a többes szám elsőszemélyű névmás legtágabban értelmezett változatába. Ez megegyezik az emberiség imént vázolt nem-empirikus fogalmával. Ha pedig így áll a dolog, akkor a megismerő szubjektum egyedüli értelmesen elgondolható fogalmába bele kell értenünk azt is, hogy egy ilyen szubjektum gondolatai térben és időben adódó érzéki szemléletekre vonatkoznak.

Érdemes fenomenológiai terminusokban is pontosítanunk azt, hogy alkalmasint miért lehetetlen a tértől és időtől elvonatkoztatva értelmesen elgondolnunk egy általában vett véges szubjektum episztémikus helyzetét. Először a térrel kapcsolatban teszek fel egy kérdést. Az általában vett véges megismerő szubjektum fogalma implikálja azt, hogy a szubjektum más szubjektumokkal együtt képes megismerni egy tőle különböző tárgyi valóságot. Vajon lehetséges-e az imént megadott feltételnek megfelelve értelmesen elgondolnunk a szubjektum és tárgyi valóság viszonyát, illetve a szubjektumok közötti viszonyokat, ha elvonatkoztatunk ezen viszonyok térbeli jellegétől – vagyis attól, hogy testünkön kívüli tárgyak adódnak számunkra és más, szintén rajtunk kívüli pozíciót elfoglaló testesült szubjektumok számára? Ami pedig az időt illeti, négy kérdést tehetünk fel. (1) Vajon alkothatunk-e értelmes fogalmat akár a szubjektumról, akár a tárgyi valóságról, ha elvonatkoztatunk azok perzisztens, időben állandó voltától? (2) Jelenthet-e még egyáltalán bármit a véges gondolkodásról alkotott fogalmunk, ha elvonatkoztatunk gondolkodásunk *diszkurzív* jellegétől, vagyis attól, hogy szukcesszív szintéziseket végezve „*végigfut*" az érzéki sokféleségen? (3) Alkothatunk-e értelmes fogalmat az ítélet aktusáról, amennyiben elvonatkoztatunk attól, hogy ítéleteink időben kibontakozó, szintaktikailag tagolt kijelentésekben fejeződnek ki? (4) Alkothatunk-e értelmes fogalmat arról, hogy egy miénkétől eltérő szemléleti formákkal rendelkező szubjektum miként tudhatná a saját szemléleti formái tekintetében reprodukálni Kant kritikai vizsgálódását? Hiszen *A tiszta ész kritikáját* olvasva egy lényegileg szukcesszív, időben kibontakozó gondolatmenetbe vonódunk be, amelyben *először* megkülönböztetjük egymástól az érzéki szemléletet és az értelmet, *hogy aztán* egy második lépésben belássuk: a megismerési képesség egymást kölcsönösen feltételező funkcióiról van szó.[43]

42 TÉK 324, A346–347/B404–405; TÉK 668, A353–354.

43 McDowell: Hegel and the Myth of the Given. Id. kiad., 81; Conant: i. m., 96–97.

Valamennyi fenti kérdésre „nemmel" válaszolhatunk. Hiába tudunk ellentmondásmentesen elgondolni nem térben és időben szemlélő véges szubjektumokat, róluk – szükségképpen magunkból kiindulva – nem alkothatunk meghatározott értelemmel bíró fogalmat. És nemcsak azért, mert az emberi tapasztalás történetesen tér- és időbeli. Tapasztalásunk tér- és időbeli jellege ugyanis összefügg nézőpontunknak egy még alapvetőbb sajátosságával: nevezetesen azzal a ténnyel, hogy élőlények vagyunk. Ez a sajátosságunk azt is meghatározza, hogy milyen lehetséges entitásokat tudunk egyáltalán értelmesen elgondolni megismerő szubjektumokként – vagy másképpen fogalmazva, hogy tőlünk eltérő konstitúciójú lehetséges szubjektumokat elgondolva mennyire tudunk magunktól eltávolodni anélkül, hogy átlépnénk az értelmes gondolatokat az értelmetlenektől elválasztó határt.

Úgy gondolom, megkockáztatható az az erős állítás, hogy nem alkothatunk más értelmes fogalmat a megismerésről, mint egy olyan képességről, amely valamilyen életfolyamat összefüggésében tölt be orientáló szerepet. Tulajdonképpen erre világít rá Hegel, amikor *A szellem fenomenológiájá*ban az intencionális tudat minimális modelljéből kiindulva megmutatja: ilyesmire csak egy élőlény lehet képes, amely a kívánságaiban rá tud ébredni a tőle különböző dolgokra és önmagára. Hogyan is gondolhatnánk el szubjektum és objektum különbségét, ha nem egy olyan értelemstruktúraként, amelynek alapja a biológiai élet folyamatában végrehajtódó megkülönböztetés élőlény és környezete között? És hogyan gondolhatnánk el egy öntudattal bíró szubjektum intencionális viszonyulását a tárgyisághoz, ha nem az önviszonyulás és környezetre irányultság élőlényekre jellemző együttállásának sajátos (normákhoz igazodó, lényegileg társas, „világra nyitott") módosulataként? Elvégre a megismerés objektív tényállásokra irányul, az objektivitás pedig, úgy is mint valamely megismerhető tényállás sajátossága, az értelem, a jelentőségteliség egyik válfaja. Egy objektívként felismert tényállás nem puszta *factum brutum,* hanem jól meghatározott, normatív jelentőséggel bír számunkra. A jelentőségteliség bármely formája viszont csak egy élőlény és környezete közötti korreláció összefüggésében fordulhat elő. Pontosabban: bármilyen értelmesség és jelentőségteliség, és így bármilyen megismerés alapja az a környezetre irányultság, amely egy *állati* élőlény magatartásában érvényesül, és amelyet Helmuth Plessner egy F. J. J. Buytendijk-kel közösen írt úttörő értekezésben „környezeti intencionalitásnak" *(Umweltintentionalität)* nevez.[44]

44 Helmuth Plessner: *Gesammelte Schriften*, 10 kötet. Szerk. Günter Dux – Odo Marquard – Elisabeth Ströker és mások. Suhrkamp, Frankfurt, 7. kötet, 79–89. (A továbbiakban: GS/kötetszám/oldalszám.) A vázolt összefüggés egyik negatív folyományát

Azért fontos itt leszögeznünk, hogy csak egy élőlényt, pontosabban csak egy állati lényt gondolhatunk el értelmesen megismerő szubjektumként, mert a biológiai életet viszont – és így a megismerést is – csak tér-időbeliként tudjuk elgondolni. Ez az igen fontos, bár a szakirodalomban alig tárgyalt tanulság szűrhető le abból a természetfilozófiai koncepcióból, amely alapvetésül szolgál Plessner filozófiai antropológiája számára. Noha Plessnerhez fordulva kilépünk a Kant által megalkotott elméleti keretek közül, azért nem fordítunk hátat azoknak. Elvégre az elevenség és a megismerés közötti összefüggés Kant előtt sem maradt rejtve; és Plessner egész vállalkozása, melynek egyik fontos hozadéka éppen eme összefüggés kidolgozása, Kant filozófiájának rekonstruktív értelmezéséből nőtt ki.[45]

Plessner Kanthoz kapcsolódó gondolatmenetei közül itt most azt kell felidéznünk, amelyben Plessner levezeti az elevenség kategóriáit.

már 1979-ben megfogalmazta John Haugeland: „Az a baj a mesterséges intelligenciával, hogy a számítógépek fütyülnek mindenre." (John Haugeland: Understanding Natural Language. In *Having Thought: Essays in the Metaphysics of Mind*. Harvard University Press, Cambridge/MA, 1998, 60, https://doi.org/10.2307/2025695 Haugeland (nyilvánvalóan Heideggerhez kapcsolódva) a saját létezésre irányuló átfogó egzisztenciális „törődés" *(care, concern)* hiányával magyarázza azt, hogy a számítógépek vakok a jelentőségteliségre. Azonban bármilyen egzisztenciális törődés és jelentőségteliség még alapvetőbb, és nemcsak az emberi életformában fennálló természeti feltételére irányítja rá a figyelmet Plessner a *Lét és idő*vel párhuzamosan kidolgozott filozófiai biológiájában. Fontos hangsúlyozni, hogy az elevenségnek ebben az összefüggésben releváns fogalma nem azonos a (nehezen definiálható) természettudományos életfogalommal, és ezért nem korlátozódik az evolúcióra képes kémiai rendszerekre. Például az elevenség Plessner által meghatározott fogalma elvileg kiterjedhet akár a Bronfman, Ginsburg és Jablonka által elképzelt, az elevenség filozófiai értelemben alapvető sajátosságait megvalósító hipotetikus robotra is. Lásd Zohar Bronfman – Simona Ginsburg – Eva Jablonka: When Will Robots Be Sentient? *Journal of Artificial Intelligence and Consciousness,* 2021 (8):2, 183–203, https://doi.org/10.1142/S2705078521500168.

45 A kanti előzmények közül különösen fontosnak tűnik a harmadik kritikában található fejtegetés az elme és az eleven test kapcsolatáról, lásd Immanuel Kant: *Az ítélőerő kritikája*. Ford. Papp Zoltán. Ictus Kiadó, Szeged, 1997, 200; Immanuel Kant: *Kants gesammelte Schriften herausgegeben von der Deutschen (Königlichen Preussischen) Akademie der Wissenschaften*. 29 kötet. De Gruyter, Berlin, 1900, 5. kötet, 277–278. Erről a jelen tanulmány gondolatmenetéhez illeszkedően lásd Dornbach Márton: Öntudat és affektív értékelés: Egy biofilozófiai felismerés kanti előzményei. *Elpis,* 2022 (15):1–2, 11–24, https://doi.org/10.54310/Elpis.2022.1.2. Ami pedig Plessner kantiánus kiindulópontját illeti: doktori disszertációjában (1916) csakúgy, mint habilitációs értekezésében (1920) Kant metafilozófiáját rekonstruálja. Ezekben a korai munkákban kezd körvonalazódni az a filozófiai antropológia, amelyet Plessner az 1920-as években dolgoz ki, és amelynek három fő műve a kritikai trilógia antropológiai revíziójaként is felfogható.

E dedukció kiindulópontja az a feltevés, hogy az élőlények olyan tér- és időbeli fizikai dolgok, amelyek „határmegvalósítók", vagyis a test részeként maguk hajtják végre folyamatosan az elhatárolódást és az átmenetet a test és környezete között.[46] Plessner a tér- és időbeli tárgyiság és a határmegvalósítás szintéziséből vezeti le az élőlényekre jellemző kategoriális sajátosságokat.[47] A tér- és időbeli tárgyiság mint kiindulópont jelzi, hogy Plessner nem vitatja a két kanti szemléleti forma megkerülhetetlen voltát. Elgondolásából azonban az következik, hogy az élőlények összefüggésében a tér és az idő már nem csupán szemléleti formák. Plessner ugyanis már a dedukció kezdeti szakaszában különbséget tesz az élőlények térbeli meghatározottságaira vonatkozó „statikus" kategóriák (pozícionalitás, szerveződés stb.) és a „dinamikus," időbeli kategóriák között (folyamatszerűség, fejlődési ív, öregedés és halál stb.).[48] Ezzel pedig azt jelzi, hogy a biológiai élet összefüggésében mind a tér, mind az idő kategoriális jelentőségre tesz szert.

Miért is fontos ez? Plessner kategóriatana nemcsak a kiterjedése tekintetében tér el a kanti előképtől (amennyiben az eleven természet kitüntetetten fontos szférájára szorítkozik), hanem azért is, mert a kategorialitás más felfogásán alapul. Míg ugyanis Kant leszögezi, hogy „az ontológia büszke neve át kell hogy adja helyét a tiszta értelem analitikája szerény megnevezésének",[49] Plessner – Kanttól eltérően, és Hegel logikájához, valamint Nicolai Hartmann kategóriatanához kapcsolódva – ontológiai jelentőséget tulajdonít az általa levezetett kategóriáknak. Az organikus élet kategóriái egyaránt határozzák meg azt, hogy melyek azok a reduktív természettudományos magyarázatok által sem kiküszöbölhető fenomenális minőségek, amelyekre tekintettel egy élőlényt a hétköznapi tapasztalásban kénytelenek vagyunk elevennek *látni* – és azt, hogy mit jelent egyáltalán elevennek *lenni*.[50] Amennyiben tehát az élőlényekre jellemző tér- és időbeli struktúrák kategoriális sajátosságok, úgy ezek már nem csupán a szemléletünk a priori formáit tükröző fenomenális meghatározottságok. Plessner megfogalmazásában „a térforma és az időforma meghatározó [*bedingender*] külsődleges formák helyett meghatározott [*bedingter*] »belső« létkarakterekké válnak".[51] Sem a tér,

46 Helmuth Plessner: *Die Stufen des Organischen und der Mensch: Einleitung in die philosophische Anthropologie*. De Gruyter, Berlin, 1975, 103–104, https://doi.org/10.1515/9783110845341.

47 Uo. 121.

48 Uo. 132.

49 TÉK 265; A 247/B 303.

50 Plessner: i. m., 105–118.

51 Uo. 183.

sem az idő nem csupán egy abszolút viszonyítási rendszer, amelyben elhelyezve az élőlény a szemléletünk számára hozzáférhetővé válik; az eleven test ugyanis, amint Plessner írja, „nem közömbös a tér és az idő viszonylatában: növekedik és öregedik. […] az eleven dolgok viszonyulnak a térben és időben elfoglalt helyükhöz. A növekedő test határának kijjebb tolódásában egy abszolút térmértékkel rendelkezik, öregedésében pedig egy abszolút időmértékkel".[52] Az élőlény ezért nem csupán térben és időben tapasztalható meg, hanem a létezésében „térszerű" és „időszerű" *(raumhaft, zeithaft)*. Ahogy az élőlény térszerűsége nem egy végtelen, homogén és üres szemléleti forma, hanem egy véges, az élőlény mint abszolút origó köré szerveződő, értelmesen tagolt és minőségileg differenciált, perspektivikus értelemhorizont, úgy az időszerűsége sem merül ki a puszta egymásutániságban, hanem irreverzibilis iránnyal bír, és három idősíkba tagolódik.[53]

Plessner úgy foglalja össze a fentiekben vázolt tényállást, hogy „az organikus test nem csupán egy négydimenziós alakzat, mint minden fizikai tárgy, hanem ama lényegi tulajdonságánál fogva, hogy pozicionálisan megtartja [*behaupten*] a teret és az időt, önmagában a tér és az idő abszolút uniója".[54] Külön magyarázatra szorul az utolsó kitétel. Plessner annyiban is Hegelt követi, hogy dialektikusan jár el.[55] Az elevenség kategóriáit nemcsak egy alapelvből (határmegvalósítás és tárgyiság szintéziséből) vezeti le, hanem egyben a kategóriák egymással fennálló szoros összefüggését is kidolgozza – mégpedig különös tekintettel a statikus és a dinamikus kategóriák kölcsönviszonyára.[56] Míg tehát az élettelen dolgok vonatkozásában a tér és az idő egymástól független szemléleti formák, az élőlények térszerű és időszerű jellegzetességei egymást kölcsönösen feltételező kategoriális meghatározottságok, amelyek egyaránt bírnak fenomenológiai és ontológiai jelentőséggel.[57]

52 Uo. 182.

53 Uo. 178–179.

54 Uo. 184.

55 Uo. 114.

56 Uo. 132, 155.

57 Plessner elgondolása az elevenség tér-időszerűségéről alig tárgyalt a szakirodalomban. Az egyetlen általam ismert elemzés lásd: Andreas Höntsch: Das Problem nicht-körperlicher Raumhaftigkeit: Kants Prädikabilienlehre und Plessners Theorie der Positionalität. *Kant-Studien,* 2023 (114):1, 98–132, https://doi.org/10.1515/kant-2023-2008; egyszersmind javaslat egy kétségkívül gondolatébresztő, ám gyökeres átkeretezésre és revízióra. Míg ugyanis Plessner szándékai szerint az eleven természet ontológiáját dolgozta ki, Höntsch leszűkíti Plessner filozófiai biológiáját (véleményem szerint tévesen) a filozófia biológiájára, vagyis az empirikus tudományként értett biológia megalapozására. Javaslata szerint az elevenség Plessner

Mindebből az következik, hogy nem tudnánk megragadni, mit jelent egyáltalán elevennek lenni, ha elvonatkoztatnánk attól, hogy egy élőlény folyamatosan megvalósítja a térbeli elhatárolódást önmaga és környezete között, miközben úgy marad önmagával azonos, hogy bizonyos, a múltban kialakult állapotait megőrizve, ugyanakkor a saját jövőjére irányulva, és a térbeli határait átlépve folyamatosan alakul. Ez az élőlényekre általában jellemző tér-időszerűség szükségképpen meghatározza az állati tudat struktúráját, és abban explicitté válik. Hans Jonas idevágó fenomenológiai elemzése szerint a biológiai élet időbelisége az állat célvezérelt, jövőre nyitott magatartását motiváló, értékelő affektusok formájában jelentkezik, térbelisége pedig az élőlénnyel korrelatív környezet észlelésében.[58] Az állati tudatban azonban mind a tér, mind az idő csupán perspektivikus horizontként vetül ki az állat mint abszolút origó köré; és ezzel a perspektivitással függ össze az is, hogy a térbeli dolgok észlelését áthatják az életfolyamat időbeliségét konstituáló, értékelő és motiváló affektusok, minthogy az állati életformában se szükség, se mód nincs az affektusmentes objektív észlelésre.

A jelen gondolatmenet szempontjából az állati tudat tér-időbelisége mindenekelőtt annak a hipotézisnek a fényében tűnik fontosnak, hogy bármilyen lehetséges megismerést csak egy állat életfolyamatának összefüggésében tudunk értelmesen elgondolni. A megismerés az állati tudat sajátos, nemcsak környezeti intencionalitásra szorítkozó, hanem reflexív öntudattól kísért, interszubjektív érvényességgel bíró episztémikus normákhoz igazodó, és ezért a világra nyitott, potenciálisan objektív módosulata. Mivel egy objektív megismerésre képes életformában az észlelés már nem olvad egybe szubjektív értékelő affektusokkal, ennek megfelelően a tudat térbeli formája is elválik az időbeliségétől. Továbbá

által levezett kategóriái voltaképpen nem is kategóriák, hanem a newtoni mechanikának a *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*ban elvégzett megalapozása során levezett fizikai „predikábiliák" (például erő, mozgás, anyag stb.) biológiai ellenpárjai – azaz értelmi kategóriákat és tér-időbeli meghatározottságokat összekapcsoló, származtatott, „nem-tiszta a priori" alapfogalmai a biológiának, melyek viszonylatában viszont a „határmegvalósítás" Plessner számára alapvető elve fokozódik le származtatott fogalommá. Höntsch csupán utal arra, hogy a Kant predikábilia-elmélete jegyében átértelmezett plessneri elgondolás (a „tér és idő abszolút uniója" átértelmezve mint „tér és idő egysége az időben") talán „kitörési pontot" kínálhat a teret és az időt szubjektivizáló kanti paradigmából. Ha azonban helytálló az általam vázolt értelmezés, akkor éppen a Höntsch által javasolt – a filozófiai biológiát a filozófia biológiájává, az elevenség kategóriáit fenomenális predikábiliákká lefokozó – revízió számolja fel azt a kitörési pontot, amelyet Plessner koncepciójában találhatunk meg.

58 Hans Jonas: *Das Prinzip Leben: Ansätze zu einer philosophischen Biologie*. Suhrkamp, Frankfurt, 1994, 181–194.

mind a térbeliség, mind az időbeliség módosul az állati tudatra jellemző tér-időbeliséghez képest: ha nem is pontosan a Kant által leírt tiszta szintézis értelmében, de a gondolkodás törvényszerűségeinek alávetve formalizálódik. Amint arra Plessner rámutat, a tér-idő egy önreflexióra képes lény tudatában már nemcsak az élőlény mint abszolút origó köré szerveződő perspektivikus értelemhorizont; egy ilyen lény ugyanis képes, sőt kénytelen saját szinguláris nézőpontját relativizálni és elhelyezni az abszolút térben és időben.[59] A tér-időszerűség véges és perspektivikus horizontjából így vetül ki a tér, illetve az idő mint abszolút, végtelen, üres, homogén, matematizálható vonatkoztatási rendszer.[60] Vagyis azt mondhatjuk, hogy a tér és idő mint *szemléleti* formák alapja az eleven szubjektum *kategoriális* tér-időszerűsége.

A fentiekben vázolt filozófiai antropológiai megfontolás alátámasztja és egyszersmind pontosítja is a Gurofksy által kifejtett elgondolhatósági érvet. Plessner koncepciójára támaszkodó okfejtésünkből ugyanis először is az következik, hogy bármilyen objektív megismerés csak az állati tudat sajátos módosulataként gondolható el értelmesen – másodszor pedig, és az előbbi belátás folyományaként az, hogy lehetetlen értelemmel bíró fogalmat alkotnunk olyan véges megismerő szubjektumokról, akik számára nem időben és térben adódnak a tárgyak. Félrevezető volna tehát azt mondanunk, hogy érzéki szemléletünk formáit csupán azért nem tekinthetjük az emberi nézőpont esetleges furcsaságainak, mert *történetesen* ezekkel a szemléleti formákkal megáldott lények lévén csak olyan véges szubjektumokat tudunk értelmesen elgondolni, akik osztoznak velünk ebben a furcsaságban. Érzékelésünk tér-időbelisége ugyanis

59 Plessner: i. m., 294.

60 Ez a klasszikus fizika modelljeivel összhangban lévő tér- és időszemlélet természetesen csak a hétköznapi tapasztalásunkra jellemző. Szintén az emberi élőlényre jellemző eredeti tér-időszerűség alapján, de egy jóval bonyolultabb matematikai formalizáció révén válik elgondolhatóvá a modern fizika relativisztikus tér-ideje (amelyre Plessner ismételten utal ebben az összefüggésben, lásd: Plessner: i. m., 178–181), vagy a lokalitás sérülését megengedő kvantummechanika (ami szintén foglalkoztatta Plessnert, lásd i. m., 38; Plessner: *Gesammelte Schriften* 9. Id. kiad., 68–70). Léon Brunschvicg fejtegetéseire támaszkodva Maurice Merleau-Ponty mutat rá arra a meglepő fejleményre, hogy a matematikai formalizációt a végsőkig fokozó, a lokalitás-elvet meghaladó kvantummechanikában a modern fizika kénytelen feladni a homogén tér euklidészi elgondolását egy olyan modell javára, amely a klasszikus fizika térfelfogásához képest akár felfogható egyfajta visszatérésként is a „természetes hely" arisztotelészi, az észlelés fenomenológiáján alapuló fogalmához (Maurice Merleau-Ponty: *La structure du comportement*. Presses Universitaires de France, Párizs, 1967, 155–157), amelyet Plessner is felidéz az élőlény kategoriális térszerűsége kapcsán (Plessner: *Die Stufen des Organischen und der Mensch*. Id. kiad., 131).

szorosan összefügg nézőpontunknak egy olyan alapvető sajátosságával – jelesül elevenségünkkel –, amelynek hiányában egyáltalán nem is beszélhetnénk bármiféle nézőpontról. Vagyis a tér-időbeliség nem csupán azért megkerülhetetlen szükségszerűség, mert egyedül a szemléleti formáinknak alávetett jelenségvilágra vonatkozó gondolataink bírhatnak meghatározott értelemmel. Hanem mindenekelőtt azért, mert ha el is tekintünk az említett általános megszorítástól, egy szubjektumot csak olyan kategóriákhoz folyamodva tudunk értelmesen elgondolni, amelyek tér-időbeliként határozzák meg a sajátos létmódozatát, és így a megismerési képességét is. Ha pedig bármilyen megismerő szubjektum csak térben és időben megismerőként gondolható el értelmesen, akkor a tárgyiság kapcsán sem tudunk elvonatkoztatni a tér-időbeliségtől anélkül, hogy az értelmesség határain kívülre tévednénk.

Szegedi Nóra

Kant antropológiai fordulatának egy messze ható etikai hozadéka: szubjektív és objektív gyakorlati filozófia megkülönböztetése 1763 és 1765 között

A gyakorlati ész kritikáját az *Előszó* és a rövid *Bevezetés* után a következő megkülönböztetéssel kezdi Kant:

> Gyakorlati alaptételek azok a tételek, amelyek az akarat több gyakorlati szabályt maga alá foglaló általános meghatározását tartalmazzák. A gyakorlati alaptételek szubjektívek, avagy maximák, ha a szubjektum a feltételt csak a maga akaratára nézve tekinti érvényesnek; ellenben objektívek, avagy gyakorlati törvények, ha a feltételt objektíve, azaz minden eszes lény akaratára nézve érvényesnek ismerjük el.[1]

Szubjektív és objektív gyakorlati alaptétel, azaz maxima és (gyakorlati) törvény szétválasztása a kanti etika alapjait érinti, ezen felül az egész etikára nézve fontos strukturális következményekkel jár. Ugyanakkor szembeállításuk kétértelműséggel és ellentmondással terhelt. Mind a megkülönböztetés jelentőségéhez, mind az általa felvetett problémákhoz

DOI: 10.61901/Kellek.2024.71.04

A szerző az MTA Könyvtár és Információs Központ munkatársa, a *Magyar Filozófiai Szemle* szerkesztője.
Email: szegedi.nora@konyvtar.mta.hu

1 Immanuel Kant: *A gyakorlati ész kritikája*. Ford. Papp Zoltán. Osiris Kiadó, Budapest, 1788/2020. 25. (A továbbiakban: GYÉK.); Immanuel Kant: *Gesammelte Schriften*. Az 1–22. kötetig a Preussische Akademie der Wissenschaften, a 23. a Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, a 24. kötettől az Akademie der Wissenschaften zu Göttingen kiadásában, 1902–, 5. kötet, 19. (A továbbiakban: AAkötetszám, oldalszám.) A Kant-idézeteket, amennyiben van magyar fordításuk, a megadott kiadásokból idézem, időnként kis mértékben módosítva azokat, ezt külön nem jelzem. Minden más fordítás tőlem származik.

közelebb kerülhetünk, ha felderítjük az előzményeket, amelyek egészen az 1760-as évek első feléig nyúlnak vissza. Ennek a rendkívül termékeny időszaknak a második felét a brit morálfilozófusok (mindenekelőtt Hutcheson), illetve Rousseau hatása jellemzi, akik olyannyira felforgatták Kant gondolkodását, hogy egyenesen antropológiai fordulatról beszélhetünk. Ennek az időszaknak az elején bukkan fel az a megkülönböztetés szubjektív és objektív gyakorlati filozófia, illetve szubjektív és objektív mozgatóokok között, amelyekből *A gyakorlati ész kritikája* maxima-törvény ellentétpárja kinőtt.

Először az utóbbi, ismertebb formájában idézem fel a distinkciót. Rámutatok a benne rejlő kétértelműségre és a mögötte meghúzódó problémára. Ezután térek rá az ellentét eredeti formájára, ahogyan az az 1760-as évek első felében felbukkan. Az aprólékos szövegelemzésből kiderül majd, hogy az ambiguitás már itt megvan, és kijelöli a kanti etika további fejlődésének irányát, amelynek végső formája – legalábbis ami az etika *alapjait* illeti – éppenséggel a második *Kritika*. Reményeim szerint a fejlődéstörténeti háttér feltárása után mélyebben megérthetjük a kritikai etikában megjelenő probléma gyökerét is.

1. Szubjektív és objektív gyakorlati alaptételek megkülönböztetése *A gyakorlati ész kritikájá*ban

A fent idézett definíció a nyitánya azoknak a fejtegetéseknek, amelyeknek a célja – ahogyan az a filozófus utólagos reflexiójából is kiderül[2] – a gyakorlati ész legfőbb elvének, azaz a morál alapelvének bemutatása és elválasztása a cselekvésünket meghatározó egyéb elvektől. Ezekben a paragrafusokra bontott gondolatmenetekben bizonyít Kant olyan fontos állításokat, mint hogy a morális törvény és a szabad akarat kölcsönösen feltételezik egymást, illetve itt adja meg a kategorikus imperatívusz formuláját is. Ezekkel nem foglalkozom, csak az alapul szolgáló megkülönböztetéssel kapcsolatban hívom fel a figyelmet két problémára.

Első látásra úgy tűnik, szubjektív és objektív egymást kizáró kategóriák, amelyek két különálló osztályra bontják a gyakorlati alaptételeket, mégpedig úgy, hogy ez a felosztás teljes. Vagyis egy gyakorlati alaptétel vagy maxima, vagy törvény, és nincsen harmadik lehetőség. Közelebbről nézve azonban egyrészt úgy tűnik, van egy harmadik fajta alaptétel

2 GYÉK, 58; AA5, 46.

is, másrészt a törvények mintha bizonyos értelemben részét képeznék a maximáknak. Vagyis a szubjektív és objektív gyakorlati alaptételek szembeállítása mögött bonyolultabb struktúra rejtőzik. Lássuk, miféle!

A fent idézett definícióhoz fűzött megjegyzést Kant a következő gondolatmenettel indítja. Ha valaki például azt teszi maximájává, hogy „semmilyen sérelmet nem tűr el bosszúállás nélkül", akkor egyúttal azt is beláthatja, hogy ez az elv nem lehet általános érvényű gyakorlati törvény. Hiszen szemben a természet birodalmával, ahol annak az elve, ami történik, egyúttal a természet törvénye, az emberi cselekedetek világában ez nem áll fenn: a saját magam számára megállapított alapelv, amely szerint cselekszem, még nem általános törvény. Általános gyakorlati szabályokat csakis az ész alkothat, és mivel mi olyan lények vagyunk, akiket nemcsak az eszünk, hanem az érzéki természetünkből fakadó hajlamok is befolyásolnak, ezért e szabályok számunkra parancsként adódnak.

Az imperatívuszokat a bennük rejlő, az ész univerzalitásából fakadó objektív „késztetés" (Nöthigung) miatt nevezi Kant objektívnek, szembeállítva a szubjektív maximákkal. Ezek az objektív gyakorlati elvek, az imperatívuszok kétfélék. Az egyik a hipotetikus, amelynél a parancs feltételhez kötött. Kant példája erre a „Dolgozz és takarékoskodj fiatal korodban, ha öregségedben nem akarsz nélkülözni!" A másik, a kategorikus, amely feltétel nélkül parancsol, például „Ne tégy hazug ígéretet!" A kettő közül csak a második csoportba tartozókat nevezi a filozófus törvényeknek, a hipotetikus imperatívuszokat gyakorlati *előírásoknak* mondja. Ez utóbbiak ugyan tartalmaznak szükségszerűséget, „de ez a szükségszerűség csak szubjektív feltételekhez kötött, s nem feltételezhetjük róla, hogy minden szubjektumban azonos mértékben megvan."[3] A példánál maradva: lehetséges, hogy valakit egyáltalán nem érdekel, mi lesz vele idős korában.

A cselekvésünket meghatározó elveknek tehát a fentiek alapján nem két, hanem három fajtája van: az első a szubjektív gyakorlati alaptétel, vagyis a maxima, amelynek engedelmeskedve kizárólag és közvetlenül hajlamaink és vágyaink vezérelnek minket. A második a gyakorlati észből származó törvény, amely feltétel nélkül, vágyainktól és hajlamainktól teljesen függetlenül, objektív szükségszerűséggel parancsol. A harmadik pedig a hipotetikus imperatívusz, amelynek az alapját valamilyen vágyunk képezi, ugyanakkor magát a cselekedetet az ész írja elő. Ezért a maximával összehasonlítva objektívnek, a gyakorlati törvényhez képest viszont szubjektívnek tartja Kant.

Nem ez azonban az egyetlen bizonytalanság a szubjektív és objektív alaptételek szembeállításában. A későbbi paragrafusokban ugyanis

3 GYÉK, 27; AA5, 20.

többször találkozunk olyan megfogalmazásokkal, amelyek azt sugallják, hogy bizonyos esetekben maxima és törvény egybeeshet egymással. A kategorikus imperatívusz jól ismert formulája például így hangzik a 7. §-ban: „Cselekedj úgy, hogy akaratod maximája mindenkor általános törvényadás elveként is érvényes lehessen!" Vagy a 4. § elején: „Egy eszes lény, hogy maximáit általános gyakorlati törvényekként gondolhassa el, csak olyan elvekként gondolhatja el azokat, amelyek nem az anyag, hanem pusztán a forma szerint tartalmazzák az akarat meghatározó alapját." Vagyis meghatározott feltételek mellett a maxima maga az általános törvény. Hát persze – mondhatnánk –, hiszen itt maximán Kant egyszerűen a mindenkori cselekvés elvét érti, származzon bár az közvetlenül vagy az ész közvetítésével a vágyaimból és hajlamaimból, avagy a gyakorlati észből. *Az erkölcsök metafizikájának alapvetésé*ben így is definiálja a maximát, két helyen is.

> A maxima az akarás szubjektív elve; az objektív elv (amely minden eszes lény számára szubjektíven is gyakorlati elvként szolgálna, ha az észnek teljes hatalma volna a vágyóképesség felett) a gyakorlati *törvény*.[4]

> A *maxima* a cselekvés szubjektív elve, s megkülönböztetendő az *objektív* elvtől, nevezetesen a gyakorlati törvénytől. A maxima olyan gyakorlati szabályt tartalmaz, amelyet az ész a szubjektum feltételeinek (gyakran tudatlanságának vagy akár hajlamainak) megfelelően szab meg. Ez tehát az az alaptétel, amely szerint a szubjektum *cselekszik*; a törvény viszont a minden eszes lényre érvényes objektív elv, és az az alaptétel, amely szerint az eszes lénynek *cselekednie kell*, vagyis imperatívusz.[5]

Ha ezeket a meghatározásokat összehasonlítjuk a kiindulópontként választott definícióval, akkor azt látjuk, hogy az utóbbiban szereplő „csak" szó okozza a különbséget: ez teszi *A gyakorlati ész kritikája* első paragrafusában egymást kizáró ellentétté a maximát és a törvényt, miközben a mű más helyein (és az *Alapvetés* definícióiban) a kettő különbsége „dimenzionális": a maxima a sein, a törvény viszont a sollen szférájához tartozik. Amikor pedig éppenséggel a morális törvényt tesszük maximánkká, akkor a kettő egybeesik.

Az első látásra egyszerűnek tűnő és a kanti etika megalapozása szempontjából döntő szubjektív-objektív dichotómia a közelebbi elemzésben

4 Immanuel Kant: *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése*. Ford. Berényi Gábor fordításának felhasználásával Tengelyi László. Raabe Klett Kiadó, Budapest, 1785/1998, 27 (a továbbiakban: *Alapvetés*); AA4, 400.

5 *Alapvetés*, 43; AA4, 420.

többértelműnek mutatkozott. Hogy tisztábban lássuk az e mögött meghúzódó bonyolultabb fogalmi struktúrát, forduljunk most azokhoz a jóval korábbi szövegekhez, amelyekben ez a szembeállítás először felbukkan.

2. Szubjektív és objektív gyakorlati filozófia 1763 és 1765 között

Mielőtt a szubjektív-objektív prekritikai megkülönböztetésének elemzésébe fognék, röviden összefoglalom az 1760-as évek első felének morálfilozófiai fejleményeit. Ahogyan a filozófia minden területén, úgy az etikában is részben a wolffiánus iskolafilozófia, részben az ezzel a pietizmus felől szembehelyezkedő Christian August Crusius határozta meg a pályakezdő Kant gondolkodását. Első kimondottan etikai tárgyú szövege, az 1762 végére elkészített pályamű, a *Vizsgálódás a természetes teológia és a morál alapelveinek világosságáról* című írás utolsó paragrafusa is ezt tükrözi. Az elődöktől átvett fogalmak átértelmezésével ugyanakkor Kant döntő lépést tesz a kritikai etika felé. Ebben az alig pár oldalas, ám annál sűrűbb szövegben, amelyben a „morál első elveit" kutatja, három, a későbbiek szempontjából is fontos megállapításra jut.

Az első, hogy kötelezettség/kötelesség (Verbindlichkeit) csak abban az esetben áll fenn, ha a cselekedetet nem valamilyen cél elérésének eszközeként kell megtennem – ilyenkor csupán előírásról beszélhetünk –, hanem az egy önmagában vett célnak van alárendelve. Ehhez két megjegyzést fűzök: egyrészt látszik, hogy itt csírájában megjelenik a későbbi megkülönböztetés hipotetikus és kategorikus imperatívusz között. Másrészt viszont még szó sincs sem törvényről, sem arról, hogy a morális cselekedetnek ne lenne célja.[6] Csak annyi világos, hogy a morális cselekvés nem eszközként viszonyul ehhez a célhoz.

6 Az, hogy törvényről egyáltalán nincs szó, pontosításra szorul. A kötelezettséggel együtt járó szükségszerűséget Kant a célok szükségszerűségének (Nothwendigkeit der Zwecke) nevezi, zárójelben pedig megadja a latin megfelelőt: *necessitas legalis*, azaz törvényből fakadó szükségszerűség. Azonban egyáltalán nem magyarázza meg, milyen alapon azonosítja a kettőt, s a törvény szó nem is fordul elő többet a szövegben. Josef Schmucker egyébként éppen erre alapozza azt a feltevését, hogy Kant a kétféle szükségszerűség (célok és eszközök) közti megkülönböztetést Crusiustól veszi át. Lásd Josef Schmucker: *Die Ursprünge der Ethik Kants in seinen vorkritischen Schriften und Reflexionen*. Anton Hain, Meisenheim am Glan, 1961, 86. Ahhoz, hogy a kanti etika fejlődésének ebben a fázisában a morális cselekvés-

A második állítás, hogy minden kötelesség első formális elve a „Tedd az általad lehetséges legtökéletesebbet!" Vagyis a morális cselekedet önmagában vett célja a tökéletesség. A wolffiánus iskolafilozófiából átvett princípium azonban nem alkalmas arra, hogy belőle konkrét cselekvési parancsokat vezessünk le. Ehhez ugyanis tudnunk kell, mi számít tökéletesnek, azaz jónak.[7] Kant harmadik tézise, hogy ezt a „jó voltot" nem az értelem, hanem az érzés segítségével azonosítjuk. Ezzel összefüggésben Kant „Hutchesonra és másokra" utal, akik „a morális érzés címszavával valami olyasmit adtak nekünk, ami szép megjegyzésekhez nyújthat indíttatást."[8]

Kant a következő években ennek az első morálfilozófiai alapvetésnek a sarkpontjait próbálja meg kidolgozni és továbbgondolni. Ezt a folyamatot érezhetően befolyásolta Rousseau is, akinek a gondolatai katalizátorként hatottak a kanti etika fejlődésére. Az általunk vizsgált megkülönböztetés szubjektív és objektív gyakorlati filozófia között azonban inkább a brit filozófusok hatásához kapcsolódik, és Kant Baumgarten-kritikájában ölt testet, mégpedig azokban a szövegekben, amelyekben Kant – elsősorban egyetemi előadásaihoz kapcsolódóan – elődje műveit kommentálja.[9]

Kant az 1755/56-os téli szemesztertől kezdve tartott órákat a Königsbergi Egyetemen, ezek közül témánk szempontjából metafizikai és

nek még célja van, lásd Manfred Baum: „Pflicht! Du erhabener, großer Name." Betrachtungen zu Pflicht und Verbindlichkeit bei Kant. In *Aufklärung*, Band 30: Pflicht und Verbindlichkeit bei Kant. Quellengeschichtliche, systematische und wirkungsgeschichtliche Beiträge, 2018, 177, https://doi.org/10.1515/9783110605426-026.

7 A jó a wolffi rendszerben az, ami a tökéletességhez közelebb visz, Kant azonban itt szinonimaként használja a két terminust.

8 Immanuel Kant: Vizsgálódás a természetes teológia és a morál alapelveinek világosságáról. Ford. Aradi László. (A továbbiakban: *Vizsgálódás*). In Uő: *Prekritikai írások*. Szerk. Ábrahám Zoltán. Osiris Kiadó, Budapest, 1764/2003, 283 (a továbbiakban: PÍ); AA2, 300.

9 A *Megjegyzések a* Megfigyelések*hez* híres mondatában – „*Rousseau* igazított helyre." (PÍ; Immanuel Kant: *Bemerkungen in den 'Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen'*. Szerkesztette és kommentárokkal ellátta Marie Rischmüller. Felix Meiner, Hamburg, 1991, 361) – maga Kant is utal Rousseau elementáris hatására. Ennek értékelésekor azonban két, a témánk szempontjából is fontos aspektust érdemes szem előtt tartani. Az egyik a Rousseau-recepció fokozatossága: noha Kant már az 1763 őszén lezárt *Megfigyelések a szép és a fenséges érzéséről* című mű megírásának idején olvasta a francia filozófus legfontosabb műveit, a vele való mélyebb számvetés az 1764-es évre és 65 első felére tehető, lásd Kant: *Bemerkungen…* Id. kiad., 150. A másik, hogy az antropológiai fordulat hosszabb folyamat volt, amelynek egyrészt megvoltak az előzményei a *Pályamű*ben, másrészt fontos összetevője volt a brit morálfilozófia recepciója is. Ezen a talajon tudtak gyökeret ereszteni Kant Rousseau-olvasmányainak élményei.

morálfilozófiai előadásai az érdekesek. Az 1760-as években már mindkettőhöz kizárólag Baumgarten kompendiumait használta: *Metafizikáját*, *Etikáját*, illetve *A gyakorlati metafizika alapjai* (*Initia philosophiae practicae primae*) című művet.[10] A forrásszövegek, amelyek rendelkezésünkre állnak ebből az időszakból, részben az úgynevezett reflexiók, vagyis Kant bejegyzései az általa használt és fennmaradt *Metafizika*-, illetve *Initia*-példányba, valamint azok a jegyzetek, amelyeket a fiatal Herder készített Kant előadásairól 1762 nyarától 1764 novemberéig tartó königsbergi tartózkodása alatt.[11]

A szembeállítás mind a reflexiókban, mind a Herder-féle előadásjegyzetekben felbukkan. Ezek közül emelem ki a legfontosabbakat, hogy lássuk, a kétértelműség, amelyet az imént maxima és törvény megkülönböztetésénél láttunk, már itt is jelen van.

A Baumgarten *Etikájának* elejét kommentáló előadásjegyzet kéziratának első lapjára Herder a *Bevezetés a gyakorlati filozófiába* címet írta fel. Ez az egyik alapszöveg, amelyben megjelenik a kétféle „philosophia practica". Fontos adalékokat találunk azonban a folytatásban, vagyis az *Etika* bevezető paragrafusait (1–10. §) kommentáló bekezdésekben is. A másik fő forrás a *Metafizika-jegyzet*nek az a része, ahol Herder a szabadságról szóló paragrafusokról (723–732. §) mondottakat adja vissza. Ezen felül Kant saját kezű, Baumgarten másik etikai művét, az *Initiát* taglaló feljegyzései között is vannak a témánk szempontjából figyelemre méltóak.

Előzetesen érdemes leszögezni, hogy mivel mind az előadásjegyzetek, mind a reflexiók esetében kommentárról van szó, Kant kérdésfelvetését és fogalomhasználatát alapvetően a Baumgarten-szöveg határozza meg. Ezért röviden ennek a tartalmára is utalunk majd. Másrészt számolnunk kell a hallgatói jegyzet műfajából adódó töredékességgel, tömörséggel,

10 Alexander Gottlieb Baumgarten: *Metaphysica/Metaphysik*. Historisch-kritische Ausgabe. Fordította, a bevezető tanulmányt írta és szerkesztette Günter Gawlick és Lothar Kreimendahl. Frommann-Holzboog, Stuttgart – Bad Cannstatt, 2011; Uő: *Anfangsgründe der praktischen Metaphysik* (*Initia philosophiae practicae primae*, 1760). Szerkesztette és fordította Alexander Aichele. Meiner, Hamburg, 1760/2019; Uő: *Ethica Philosophica*. 1751, AA 27, 733–869.

11 A reflexiókhoz számítják az ún. „loses Blatt"-okat is, vagyis a különálló papírlapokon fennmaradt jegyzeteket, amelyeket a szerkesztő, Erich Adickes az Akadémiai Kiadásban beillesztett a könyvekbe beleírt megjegyzések közé. A szövegek feldolgozásának és elrendezésének elveihez lásd bevezetőjét: AA15, XVII–LXII. A *Herder-jegyzetek*et a Naragon-féle digitális szövegkiadás alapján idézem (*The Herder notes from Immanuel Kant's Lectures*. Szerk. Steve Naragon, https://users.manchester.edu/FacStaff/SSNaragon/Kant/HerderNotesComplete/BeginHere.htm), de feltüntetem az Akadémiai Kiadás (AA27, AA28) oldalszámait is.

illetve esetleges félreértésekkel, még akkor is, ha Herder bizonyosan a fiatal magiszter legkiválóbb hallgatói közé tartozott.

2.1. A Herder-féle Metafizika-jegyzet

Mint említettem, a moralitás témája a *Metafizikáb*an a szabadsággal összefüggésben merül fel. A 723. paragrafusban Baumgarten a szabadság segítségével definiálja többek között a morális lehetőség *(moraliter possibile)* fogalmát, mégpedig tág és szűk értelemben véve. Tág értelemben azt nevezi morálisan lehetségesnek, ami csak szabadság révén történhet meg, szűkebb értelemben pedig azt, ami a morális törvények által meghatározott szabadság révén. Ez utóbbi az, ami megengedett *(licitum)*. A *Herder-jegyzet* tanúsága szerint Kant a morális lehetőség fogalmához kapcsolódva nem veszi át Baumgarten megkülönböztetését (tág és szűk értelem), hanem a szubjektív és objektív fogalma mentén különít el kétféle morális lehetőséget.[12]

> A morális (das morale) vagy mint ok (Grund), vagy mint következmény (Folge) összefügg a szabadsággal. Morálisan lehetséges a) objektív okok révén (objektíve), amennyiben valami a tárgyban (Objekte) megtalálható okok által lehetséges, amennyiben a mozgatóokokat (Beweggründe) a dolog (Sache) sajátságai alapján tudjuk elképzelni […], b) szubjektív okok révén, amennyiben úgy, ahogy az okokat mi ismerjük meg. A filozófusok ezt mindig összekeverték, mindig objektíve kérdezték, hogy morálisan lehetséges-e, nem szubjektíve.[13]

Kant tehát azt nevezi objektíve morálisan lehetségesnek, ami azon motivációk alapján lehetséges, amelyek magából a dolog – itt nyilván a szituáció értendő ez alatt – természetéből fakadnak. Amit pedig csak mi látunk morálisan lehetségesnek, az szubjektív.

A folytatás szerint pedig, mivel a gyakorlati filozófia a morális értelemben lehetségessel és lehetetlennel foglalkozik, ezért a szubjektív-objektív megkülönböztetés erre is átszármazik. A gyakorlati filozófia tehát lehet szubjektív, amennyiben azt vizsgálja, hogyan ismerjük meg a (morális) dolgokat, hogyan választunk. Ezt az akarás természettanának (Naturlehre des Wollens) nevezi Kant, mert a tényleges morális jelenségeket (phaenomena)

12 Noha a jegyzetben nincs utalás rá, véleményem szerint Kantot itt a baumgarteni tágabb-szűkebb szembeállítás motiválta, ezt értelmezte át a maga szubjektív-objektív szembeállításával. Ennek alátámasztására azonban itt nincs módom.

13 [XXV.46a/5(9)] ms B1; AA28, 97.

írja le, azt, hogy milyen vágyak, indítékok, érzések alapján cselekszünk. Ez a szubjektív gyakorlati filozófia eddig háttérbe szorult az objektív mögött, noha az utóbbinak nem sok haszna van az előbbi nélkül. Ráadásul a szubjektív gyakorlati filozófia nagyon hasznos a morális nevelés szempontjából is, hiszen ebből ismerhetjük meg, mi mozgatja meg a leginkább az embereket.[14] Kidolgozásához a „nagy megfigyelőktől", például Shaftesburytől, illetve az érzés szakértőitől, Hutchesontól[15] és Hume-tól tanulhatunk.

Ugyan az objektív gyakorlati filozófiát a jegyzet kifejezetten nem említi, ám a morális szükségszerűségre áttérve – morálisan szükségszerű az, aminek az ellentéte morálisan lehetetlen – a kötelességet úgy határozza meg, hogy az nem más, mint az objektív morális szükségszerűség. Vagyis sejthető, hogy az objektív gyakorlati filozófia a kötelességekkel foglalkozik. Hogy ez valóban így van, az kiderül a *Herder-féle gyakorlati filozófia jegyzet*ből, amelynek az elemzésére most áttérünk.

2.2 A Gyakorlati filozófia jegyzet

A fent említett kézirat első lapja szerint, amely a *Bevezetés a gyakorlati filozófiába* címet viseli, a gyakorlati filozófia fogalmát Kant az előadáson a lélek három képességéhez kapcsolódva vezette be.[16]

> Ami a megismerőképességre vonatkozik, az teoretikus, és ha az érzésekre nem [vonatkozik], akkor spekuláció. Ami az érzésekre vonatkozik, az általános értelemben gyakorlati (allgemein praktisch), mivel a lehető legnagyobb öröm (Lust) összessége minden vágyakozás (Begehren) alapja. Ami a tevékeny vágyra (thätige Begierde) vonatkozik, az a tulajdonképpeni értelemben (eigentlich) gyakorlati, mivel tevékeny cselekedetekre indít. Ezért a gyakorlati filozófia: a vágyakozás (Begehren) és az utálkozás (Verabscheuen) elveinek (Gründe) a filozófiája.[17]

A gyakorlati filozófián belül azután itt is megkülönbözteti Kant a szubjektívet, amelyet itt „morális fiziológiának" nevez, és a *Metafizika-jegyzet*hez

14 Kant bájos példája itt a gyerekek motiválása mazsolával: „Kind durch Rosinen", [XXV.46a/5(10)] ms B2; AA28, 98.

15 Lásd Francis Hutcheson: *Abhandlung über die Natur und Beherrschung der Leidenschaften und Neigungen und das moralische Gefühl insonderheit*. Leipzig, 1760, 3–4.

16 A képességek hármas felosztása (megismerőképesség, vágyóképesség, érzés) valószínűleg itt jelenik meg először a kanti életműben, lásd Naragon 2. jegyzetét a [XXV.43(B)(1r)] ms 1 jelű kéziratoldalhoz!

17 [XXV.43(B)(1r)] ms 1; AA27, 12.

hasonlóan határoz meg – Hutchesonra is utalva –, valamint az objektívet. Ehelyütt ez utóbbit is egyértelműen definiálja, mint amely a (morális) dolgok megismeréséből kiindulva vizsgálja azt, ami objektíve morálisan lehetetlen, vagyis a kötelességet. Azt is leszögezi, hogy az objektív gyakorlati filozófia tökéletlen (unvollkommen) a szubjektív nélkül.

Noha a szubjektív és objektív gyakorlati filozófia fogalompár a *Herder-jegyzetek*ben nem fordul elő máshol, a jelzők más fogalmakhoz kapcsolódva többször is felbukkannak, mégpedig szoros összefüggésben a gyakorlati filozófia kettősségével. Mindjárt kéziratunk folytatásában, az *Etika* 5. paragrafusához írt kommentárban.[18] Baumgarten ezekben a bevezető paragrafusokban (1-től 10-ig), amelyek *Prolegomena* cím alatt sorjáznak, különféle szempontok szerint határozza meg és minősíti az etikákat: laza *(laxa)* vagy szigorú *(rigida);* hízelgő *(blandiens);* csalfa, avagy kimérikus *(deceptrix, chimaerica).* Kant ezeket kommentálva valójában a „helyes" etikát keresi. A „hízelgő etikához" írt megjegyzésben Baumgarten fejére olvassa, hogy magáé a mesteré is hízelgő, mégpedig azért, mert a kötelezettségnek egy túlságosan megengedő fogalmát használja, amennyiben a puszta *hasznosságot* (Nutzen) is a kötelesség mozgatóokának tartja. Márpedig az ilyen kötelességfogalomra alapozott etika valódi értelemben nem is etika. És itt jön az indoklás, egy részben a *Vizsgálódás*ból már ismerős gondolat:

> Hiszen csak az hajt végre erkölcsileg helyes cselekedetet, aki azt alaptételek alapján teszi, nem eszközként, hanem célként – persze érzékileg kellemes dolgok *(sensitive iucunda)* mint gyakorlati eszközök *(praktische Mittel)* képesek mozgatóokokként működni *(bewegen)* bennem, ám nem képesek kötelezni *(obligiren)* – erre csak a morális mozgatóokok képesek. […] Mindezek a szubjektív mozgatóokok nagyon jók, és gyakorta előkészítik az etikát […], azonban az etikaitól *(das Ethische)* mindig meg kell különböztetnünk, hiszen ezek [ti. a valódi, etikai mozgatóokok] csak a nemes *(edel),* erényes *(tugendhaft),* szabad akaratból származhatnak. A szép erkölcsiség *(schöne Sittlichkeit)* teszi a kényeztető *(verzärtelnde),* a fenséges *(erhabne)* pedig a komoly, szigorú etikát.[19]

Ebben az idézetben szubjektív és morális *mozgatóokokról* (Beweggründe) van szó, de világos, hogy a szembeállítás nem független a fenti, szubjektív és objektív *gyakorlati filozófia* distinkciótól. Hiszen

18 Az etikát mint diszciplínát Kant „a belső kötelességek tudományaként" (Wissenschaft der innerlichen Pflichten) definiálja, amely a (természet)joggal, azaz „a külső kötelességek tudományával" (Wissenschaft der äusserlichen Pflichten) együtt az általános gyakorlati filozófiának van alárendelve, lásd az 1. §-hoz írt kommentárt.

19 [XXV.43(B)(2r-2v)] ms 2–3; AA27, 14.

a szubjektív mozgatóokok pontosan azok, amelyekkel a szubjektív gyakorlati filozófia (az „akarás természettana", avagy a „morális fiziológia") foglalkozik: a cselekedeteinket általában meghatározó vágyak, érzések. A morális mozgatóokok pedig az objektív gyakorlati filozófiához tartoznak, amely a kötelességeket kutatja, hiszen kötelezni kizárólag morális mozgatóokok tudnak minket.

A számos fontos fogalmat felvonultató idézet részletes elemzésére itt nincs hely, csak két mozzanatot emelek ki. Kant láthatólag el akarja különíteni a valóban, azaz szigorú értelemben vett morálisat minden egyébtől, és a szubjektív *versus* morális (vagyis kötelező erejű, azaz objektív) mozgatóokok megkülönböztetése ezt szolgálja. Másrészt az is kiderül az idézetből – és ezt az előadásjegyzetek számos más szöveghelye, valamint reflexiók is alátámasztják –, hogy a nem-morális elválasztása a morálistól többféle szempont alapján és ezért különböző fogalmi szembeállítások révén lehetséges. Ami ebből az idézetből is látszik, hogy a morális cselekedet alaptételeken (tehát nem közvetlenül érzéseken) nyugszik, célként (nem pusztán egy cél elérésének eszközeként) tesszük, nem hasznos, nincs közvetlen köze az érzékileg kellemeshez, nem szép, hanem fenséges és nemes.

2.3. A reflexiók

Az utolsó szövegcsoport, amelyet a szubjektív-objektív szembeállítással összefüggésben említek, néhány kéziratos bejegyzés Kant *Initia*-példányából. Nézzük először azt a hármat, amelyeket a filozófus a könyv első, üres lapjára jegyzett fel, és amelyeket a szerkesztő a 6577, 6578 és 6579-es számmal látott el.

Adickes mindhárom reflexiót 1764 és 1768 közé keltezi,[20] és láthatóan Kant mindegyikben a gyakorlati filozófia meghatározásával és

20 Noha a reflexiók Adickes-féle datálásáról időről-időre fellángolnak viták a Kant-filológiában, lásd például Hinske és Schmucker pengeváltását: Norbert Hinske: Kants neue Terminologie und ihre alten Quellen. Möglichkeiten und Grenzen der elektronischen Datenverarbeitung im Felde der Begriffsgeschichte. In *Akten des 4. Intern. Kant-Kongresses*. Mainz, T. 1, (KS Sonderheft), 1974, 68–85; Josef Schmucker: Zur Datierung der Reflexion 3716. Das Versagen der Wortstatistik in der Frage der Datierung der frühen Kantischen Reflexionen zur Metaphysik, aufgewiesen an einem exemplarischen Fall. *Kant-Studien,* 1976 (67):73–101; Norbert Hinske: Die Datierung der Reflexion 3716 und die generellen Datierungsprobleme des Kantischen Nachlasses, *Kant-Studien* 1977 (68):3, 321–40; mindeddig senki sem állt elő az ő módszerénél megbízhatóbb, a teljes anyag datálására alkalmas eljárással. Hinske javaslata a szógyakoriságon alapuló metódus bevonására is inkább arra

részeivel, illetve a teoretikushoz való viszonyával foglalkozik. Mindháromból idézem a számunkra most fontos részeket.

> […]
> A szív határozza meg a célt.
> Az eszközök tudománya okosság (Klugheit) vagy ügyesség (Geschicklichkeit)
> A célok tudománya bölcsesség (Weisheit)
> Gyakorlati világbölcselet.
> A szabad cselekedetekről és jó voltukról. Szubjektív: megfigyelő (beobachtend) és magyarázó (erklarend, sic!).
> objektív. (6577)
>
> *objektíve* és *szubjektíve*: aminek történnie kell (soll), és ami történik, *phaenomenon*.
> *morális: a céloké, és pragmatikus: a boldogsághoz vezető eszközöké.* […] (6578)
>
> 1. A természetes és a társadalmi (gesittete) emberekről szóló szubjektív (subiecte) filozófia elmulasztása
> 2. Aminek történnie kell (sol, sic!): a pragmatikus összekeverése a morálissal
> 3. A morális általában, anélkül, hogy az ember és a helyzet (Stand) különösségét említenénk. […] (6579)

Ezek a szövegek egybecsengenek azzal, ami a *Herder-jegyzetek* tanúsága szerint az előadásokon elhangzott a szubjektív és objektív gyakorlati filozófiáról. Ami talán tovább gazdagítja a képet, az egyrészt a szubjektív gyakorlati világbölcselet megfigyelő (beobachtend) és magyarázó (erklärend) jellegének hangsúlyozása – ezzel kapcsolatban eszünkbe juthat az 1763 októberében befejezett és 1764-ben megjelent *Megfigyelések (Beobachtungen) a szép és a fenséges érzéséről* –, másrészt a szubjektív gyakorlati filozófia tárgyának, a természetes és a társadalmi embernek a kettőssége. Ez utóbbi egyértelműen Rousseau hatására utal. Néhány részlethez még visszatérünk, most azonban lépjünk tovább azokhoz a

szolgál(hat), hogy bizonyos, Adickes szempontjai alapján csak tág időhatárok közé elhelyezett reflexiók keletkezési idejét pontosítsa, illetve kiszűrjön esetleges tévedéseket. A magam részéről tehát elfogadom kiindulópontként az Akadémiai Kiadás datálását, fenntartva az esetleges átdatálás lehetőségét erősen indokolt esetben, másrészt nem vonok le messzemenő, a fejlődéstörténetre vonatkozó következtetéseket pusztán valamely reflexió adickesi keltezéséből. Erre az óvatosságra int már Schöndörffer is a Hinske által is idézett recenziójában: Otto Schöndörffer: Bemerkungen zu Kants handschriftlichem Nachlass (Akademieausgabe Band XIV und XV). *Altpreussische Monatsschrift,* 1917 (53), 111.

morálfilozófiai reflexiókhoz, amelyekben a szubjektív-objektív fogalompár még előkerül.

Ezek egytől-egyig az *Initia* konkrét paragrafusaihoz kapcsolódnak. Baumgarten, miután a bevezető részben (§§1–9) a(z általános) gyakorlati filozófiát kötelességtanként definiálta, először a kötelességgel általában véve (obligatio in genere) foglalkozik (§§10–50). Meghatározása szerint kötelezettség, avagy kötelezés (obligatio) akkor áll fenn, ha valaki egy szabad cselekedethez az ellentétére motiválóknál erősebb mozgatóokokat (causae impulsivae) kapcsol (*Initia*, §§10–15).[21] Kant ezt az elképzelést kommentálja, sőt kritizálja az általunk vizsgált reflexiókban, amelyeknek alább idézem az idevágó részeit.

> A morálisan szükségszerű (moraliter necessarium) vagy objektív módon az: amikor az ellentéte az objektív módon tekintett morális törvénynek ellentmond, vagy szubjektív módon etc. […] (6458, a 10. § elejéhez)

> A morális motívumból származó (erősebb) ok kötelez (obligat), a pragmatikus motívumból származó ösztökél (impellit).

> Gyakorlati szillogizmus: Valósuljon meg az általad lehetséges legjobb. Nos, ez a legjobb. Tehát […] amennyiben ez az alsó tétel igaz, a gyakorlati konklúzió morálisan szükségszerű; amennyiben igaznak gondoljuk, de nem az, mivelhogy az alsó tétel hamis: a konklúzió szubjektíve szükségszerű, kiváltképpen ha az alsó tétel valamilyen tévesen feltételezett szükségszerűséggel rendelkezik. Ezt az utóbbi [ti. szubjektív] szükségszerűséget békítettük ki a szabadsággal. (6459, a 11. §-hoz)[22]

21 Baumgarten a kötelezés és kötelezettség (obligatio) általános szerkezetét vizsgálja, ezért nem határozza meg közelebbről sem ennek alanyát, sem a tárgyát, tehát hogy ki kötelez kit. A kettősség miatt különböztetik meg a 17–18. századi jogelméleti irodalomban az aktív és passzív kötelezést, attól függően, hogy kinek a szemszögéből nézzük a folyamatot. Maga az *obligatio* terminus mindkettőt jelentheti, magyarul ezért hol a kötelezettség, hol a kötelezés szóval adom vissza, időnként pedig a kötelességgel. Az aktív és passzív kötelességhez lásd Joachim Hruschka: Strafe und Strafrecht bei Achenwall – Zu einer Wurzel von Feuerbachs psychologischer Zwangstheorie. *JuristenZeitung*, 1987 (42):4, 161–163; Baumgarten kötelességfogalmának kontextusba helyezéséhez lásd Clemens Schwaiger: *Alexander Gottlieb Baumgarten – ein intellektuelles Porträt. Studien zur Metaphysik und Ethik von Kants Leitautor.* Frommann-Holzboog, Stuttgart – Bad Cannstadt, 2011, 118–122.

22 Az *Initia* 11. paragrafusában ugyanis Baumgarten azt mutatja meg, hogy a kötelezettség (obligatio) csak a szabadságunkban álló cselekedetekre terjed ki, tehát az a szükségszerűség, amely a kötelezettség sajátja, nemhogy nem mond ellent a szabadságnak, hanem éppen hogy előfeltételezi. A latin nyelvű idézet fordításában Bene László segített, amit ezúton is köszönök.

> Attól, hogy valaki szubjektíve késztető (necessitantes) mozgatóokokat hoz létre [értsd: kapcsol egy cselekedethez], még nem kötelez, és nem is objektíve késztet. (6462, a 13. §-hoz)
>
> 1. A kötelezés késztetés (necessitatio), tehát a cselekedet ellentéte szubjektíve morálisan lehetséges.
> 2. Az objektív késztetés vagy kategorikus, vagy feltételes. (6463, a 14–16. §-ok mellett)

Mind a négy reflexió a szubjektív és objektív szükségszerűség vagy késztetés megkülönböztetésére épít, miközben Baumgarten ezekben a paragrafusokban egyáltalán nem tesz minőségi különbséget a motivációk és a bennük rejlő szükségszerűség-fajták között. Pszichológiai modellje ily módon nem tud számot adni arról a speciális kellésről, amely a valódi kötelezettség sajátja. Éppen ez a (rejtett) céltáblája az idézett reflexióknak, amelyek közül a rövid és tömör 6462-es fogalmaz a legvilágosabban, amikor leszögezi, hogy önmagában a (legerősebb) mozgatóok hozzákapcsolása a cselekedethez még nem hoz létre kötelezettséget. Ehhez ugyanis objektív késztetésre van szükség.

Erről a következő, 6463-as számú megjegyzés annyit árul el, hogy vagy kategorikus, vagy feltételes. Ha visszagondolunk *A gyakorlati ész kritikája* első paragrafusának megjegyzésére, amelyben Kant az imperatívuszt a szubjektív maximával szemben olyan szabályként határozta meg, „amelyet a cselekedetre irányuló objektív késztetést (Nöthigung) kifejező kelléssel (Sollen) jelölünk”,[23] majd ezen belül elkülönítette a kategorikus és hipotetikus imperatívuszt, akkor ez a 60-as évek elejére datált reflexió igencsak tág perspektívát kap.

Az objektív késztetés a 6459-es reflexió tanúsága szerint morális motívumon alapul, hiszen csak az ilyenek képesek kötelezettséget létrehozni. Kant ugyanitt szembeállítja ezzel a pragmatikus motívumból származó okot, amely csupán ösztökél. Ha visszaemlékszünk, morális és pragmatikus ellentétpárjával már korábban, a 6578 és 6579-es megjegyzésekben is találkoztunk. Ezekben a gyakorlati filozófia tagolásával összefüggésben hangsúlyozta Kant a kettő szétválasztását, mégpedig azon az alapon, hogy a morálishoz tartozó rész a célokkal, a pragmatikushoz tartozó pedig a boldogsághoz vezető eszközökkel foglalkozik. Ha ezen felül figyelembe vesszük a 6577-es feljegyzésből közölt szövegrészlet elejét, akkor ez a felosztás tovább árnyalódik: a célok tudománya, vagyis a morálisé nem más, mint a bölcsesség. Az eszközök tudománya pedig vagy az okosság, vagy az ügyesség.

23 GYÉK, 26; AA5, 20.

Ez utóbbival kapcsolatban egyrészt visszautalok a *Vizsgálódás*ra, amelyről csak nagyon röviden esett szó e fejezet elején, ám azt kiemeltem, hogy Kant ebben az írásban a kötelességet a cél-eszköz reláció segítségével határozza meg. Kötelességről akkor beszélhetünk, ha a cselekedet nem eszköz egy cél (például a boldogság) elérésére, hanem önmagában vett cél. A pusztán eszközként szolgáló cselekedetek nem kötelességek, pusztán előírások egy adott probléma megoldásához, s ettől függnek mint céljuktól. Ennek fényében morális és pragmatikus, a célok és eszközök tudományának ütköztetése a morálfilozófiai reflexiókban a *Vizsgálódás*beli kötelesség versus előírás szembeállítás továbbgondolása. Másrészt, ha ismét előrepillantunk a kritikai korszak etikai írásaira, *Az erkölcsök metafizikájának alapvetésé*re és *A gyakorlati ész kritikájá*ra, akkor a pragmatikus terminus megjelenése, illetve a 6577-es reflexióban az eszközök tudományának továbbtagolása az okosság és ügyesség fogalmainak bevezetésével az imperatívuszok hármas felosztását előlegezik meg.[24]

Térjünk vissza azonban a kiindulópontként szolgáló szubjektív-objektív fogalompárhoz és a még nem tárgyalt 6458-as reflexióhoz! Ennek az első részét idéztük, amelyet Kant közvetlenül az *Initia* 10. paragrafusának eleje mellé írt, s láthatólag a paragrafus első két szavát „A morálisan szükségszerű [dolgok]" (Moraliter necessaria) kommentálja. Vagyis inkább kiegészíti azzal, hogy a morálisan szükségszerű fogalmán belül elválasztja az objektív, illetve szubjektív módon morálisan szükségszerűt, aminek Baumgartennél nincs nyoma.[25] Amire itt szeretném felhívni a figyelmet, az a morális törvény fogalma, amelynek a segítségével Kant az objektív morális szükségszerűséget meghatározza.[26]

Két további megjegyzésben magukat a (morális) törvényeket osztja Kant szubjektívekre és objektívekre, mégpedig annak alapján, hogy a szubjektívek annak a törvényei, ami van, az objektívek viszont egy

24 Vö. *Alapvetés*, 38–40; AA4, 415–17, valamint GYÉK, 26, AA5, 20. A hármas felosztáshoz lásd még „Scientia practica est vel Artis vel Prudentiae vel Moralitatis" (Refl. 6456 ε. Pr 1. Zu § 1:).

25 Annyiban pontosítom az állítást, hogy Baumgarten itt visszautal *Metafizikájá*nak 723. paragrafusára, amelyben viszont megkülönbözteti egymástól a tág és szűk értelemben vett morális szükségszerűséget és lehetőséget. Márpedig ahogyan arra a 6. lábjegyzetben utaltam, Kantot ez motiválhatta a szubjektív-objektív szembeállításnál.

26 A törvény az elődök etikájában is kulcsszerepet játszik, lásd Christian Wolff: *Vernünfftige Gedancken Von der Menschen Thun und Lassen. Zu Beförderung ihrer Glückseeligkeit*. Olms, Hildesheim – New York, 1720/1976. §§19, 24, 30 *(Német etika);* Baumgarten *Metafizika* §665, §723; *Initia*, §§60–75.

lehetséges tökéletesség törvényei.[27] Ez a definíció, amely a van és a kell választóvonala mentén osztja ketté a (morális) törvényeket, egyrészt visszavezet minket a szubjektív és objektív gyakorlati filozófia különbségéhez, amelynek alapja – mint emlékszünk – a cselekedeteket ténylegesen meghatározó mozgatók és a kötelességek közötti differencia volt. Másrészt, minthogy itt szubjektív és objektív *törvényekről* van szó, eszünkbe juttatja maxima és törvény szembeállítását.

Miután az aprólékos szövegelemzések végére értem, összefoglalom az eredményeket, mégpedig egy olyan szélesebb nézőpontból, amelyből nem csupán a szubjektív-objektív megkülönböztetés kezdeti, 1763 és 65 közötti szakasza látszik, hanem azok az utak is, amelyeket kijelölt, és amelyek egészen a kritikai etikáig vezettek, meghatározva annak alapvető strukturális sajátosságait.

3. A szubjektív-objektív megkülönböztetés ambiguitása és ennek következményei a kanti etika fejlődésére nézve

A fent elemzett korai szövegek alapján kijelenthetjük, hogy szubjektív és objektív gyakorlati filozófia megkülönböztetésének kettős következménye volt a jövendő morálfilozófia szempontjából. Egyrészt Kant világossá

27 Lásd 6481 (a 37. paragrafushoz): „A morális törvények vagy szubjektívek, vagy objektívek". Továbbá 6499 (a 60. paragrafus eleje mellett): „Vagy annak a törvényei, ami van, vagy egy lehetséges tökéletességé. Az első szubjektív és fiziológiai. A második objektív és gyakorlati." Baumgarten a 60. paragrafusban a fizikai és a morális törvényeket választja el egymástól, Kant azonban nyilvánvalóan a baumgarteni értelemben vett morálisakat osztja tovább, hiszen egyrészt a szubjektíveket fiziológiaiaknak (és nem fizikaiaknak) nevezi, vö. a fentebb elemzett Herder-féle *Morálfilozófiai jegyzet*tel, amelyben a „morális fiziológia" kifejezés előfordult, másrészt a természettörvényekre nem mondaná Kant, hogy azok szubjektívek, a lehetséges tökéletesség objektív törvényeivel szemben. A törvények kapcsán egyébként maga Baumgarten is megkülönbözteti a szubjektívet az objektívtől a 63. §-ban, ahol visszautal a 29. §-ra. A 29. (és 30.) paragrafusban természetes és pozitív *kötelezettség* között tesz különbséget oly módon, hogy a természeteset egyszersmind objektívnek, a pozitívet pedig szubjektívnek is nevezi. Ez származik át a 63. paragrafusban a természetes és pozitív (objektív és szubjektív) *törvények*re, hiszen a kötelezettségeket törvények mondják ki. A 36. §-ban pedig Baumgarten az objektív és szubjektív *moralitás*t választja el egymástól. Ez is arra utal, hogy noha a kanti szubjektív-objektív differencia nem fedi a baumgartenit, azért Kant támaszkodhatott elődje finom fogalmi distinkcióira.

tette, hogy az eddigi etikák – és itt elsősorban nyilván a wolffiánusokra gondol – nem foglalkoztak az embereket ténylegesen mozgató vágyakkal, érzésekkel, csak a kötelességek leírásával. Vagyis elhanyagolták a gyakorlati filozófia szubjektív oldalát, noha enélkül az objektív rész, a kötelességtan megalapozása sem lehetséges.[28] A megkülönböztetésből fakadó egyik feladat tehát a szubjektív gyakorlati filozófia kidolgozása.

Úgy látom, ebben a keretben jól elhelyezhetők azok a pszichológiai-antropológiai vizsgálódások, amelyeket Kant 1763-tól a 60-as évek végéig folytatott. Ide tartozik mindenekelőtt az 1763 őszén elkészült *Megfigyelések a szép és a fenséges érzéséről*, valamint az 1764–1765-ben keletkezett *Megjegyzések*, amelyeket Kant a mű saját példányába belekötött üres lapokra, illetve a margókra írt.[29] Ez utóbbi egyúttal a Rousseauval való mélyebb számvetés dokumentuma is, aki – mint említettük – a brit morálfilozófusok mellett a legnagyobb hatást tette Kantra ezekben az években. A szubjektív gyakorlati filozófia eszméje tekinthető a kanti antropológia legkorábbi előzményének, amelyről mint önálló diszciplínáról először az 1772/73-as téli szemeszterben tartott először előadást, de esztétikájának gyökerei is részben ezekhez az érzésekkel kapcsolatos vizsgálódásokhoz nyúlnak vissza.[30]

28 Ez a kritika és egy „morális fiziológia" sürgetése Kant azon belátásához kapcsolódik, amelynek a *Vizsgálódás*ban adott hangot, hogy tudniillik a (morális) jót a (morális) érzésben ragadjuk meg. Az álláspont természetesen a brit filozófusok hatásának volt köszönhető, ezért is emlegeti őket olyan sűrűn a morálfilozófiai előadásokban, azonban az eltávolodás a wolffi-baumgarteni intellektualista etikától már az 1750-es évek közepétől megkezdődött. Jóllehet Kant ebben az időszakban nem foglalkozott etikával, a wolffi típusú morálfilozófia alapjául szolgáló tökéletesség-metafizikát több oldalról is kritizálta.

29 Ezt támasztja alá az 1765-ös *Híradás* is: „és mert az erénytanban annak megmutatása előtt, aminek *történnie kell*, mindig megvizsgálom történetileg és filozófiailag, hogy mi *történik*, s így világítom meg azt a módszert, melyet követve az *embert* tanulmányoznunk kell". Immanuel Kant: *Híradás az 1765–66-os tanév téli szemeszterében tartandó előadásainak fölépítéséről*. Ford. Ábrahám Zoltán. 1765/2003. PÍ, 442; AA2, 311.

30 Ez utóbbi bizonyítékául elég itt arra utalni, hogy a szép-fenséges fogalompár a Herder-jegyzetek több pontján felbukkan, egyet idéztünk is. Az antropológia keletkezéstörténetét az *Antropológiai előadások* szerkesztői, Reinhard Brand és Werner Stark ugyan nem vezetik vissza az 1760-as évekig (lásd *Bevezető*jük idevágó részét, AA25, VII–XXIV), hanem inkább a wolffi-baumgarteni előzményekre koncentrálnak, véleményem szerint a szubjektív gyakorlati filozófia gondolatának megjelenése mindenképpen az egyik fontos előzmény. Ráadásul ennek figyelembevétele minden bizonnyal hozzájárulhat a kétféle antropológia (a pragmatikus, illetve a morálfilozófia párjaként értett antropológia) viszonyának megértéséhez is, amellyel az *Anthropologie und Moral* című alfejezetben (XLVI–L) foglalkoznak.

Másrészt a szubjektív-objektív megkülönböztetéshez a szubjektív gyakorlati filozófia kidolgozása mellett egy másik, szintén a morál megalapozásával összefüggő feladat társul: mindannak leválasztása a valódi, a kötelezettség fogalmán alapuló moralitásról, amit az elődök tévesen véltek odatartozónak. Ezt a munkát Kant a *Herder-jegyzetek* és a reflexiók tanúsága szerint elsősorban Baumgartent, illetve részben Hutchesont kritizálva próbálja elvégezni.

A kettős feladat paradox helyzetre világít rá: Kant úgy próbálja a moralitást az ember szubjektív adottságaiban megalapozni, hogy közben az lényegileg objektív, hiszen a kötelességen alapul. Ezzel az első látásra feloldhatatlan nehézséggel, a *kell* (sollen) megalapozásával a *van*ban (sein) küzd Kant még bő két évtizedig, mire eljut a végleges megoldáshoz a 2. *Kritiká*ban. Azonban a feszültség még itt sem oldódik fel teljesen, ahogyan arra a tanulmány elején rámutattunk.

A kört bezárva térjünk most vissza a kiindulópontként választott idézethez! A fentiek fényében élesebben láthatjuk azt a kettősséget, amelyet szubjektív és objektív gyakorlati alaptétel, azaz maxima és törvény viszonyában felfedeztünk, ahogyan a hipotetikus imperatívuszt övező bizonytalanságot is, amely – harmadik, köztes lehetőségként – egyszerre mutatkozott szubjektívnek és objektívnek. Ha ugyanis az *Analitika* első néhány paragrafusát egyrészt a szubjektív gyakorlati filozófia utódának tekintjük, amelynek keretében Kant vázolja a cselekedeteinket ténylegesen meghatározó elveket, másrészt annak a terepnek, amelyen megmutatja, milyen alapon különíthetjük el a morálistól a nem morálisat, akkor érthetővé válik maxima és törvény viszonyának ambiguitása. Hiszen mint a cselekvéselmélet alapfogalma, az akaratot valóságosan meghatározó elv, a maxima akár azonos is lehet az erkölcsi törvénnyel, amennyiben in concreto ezt tesszük maximánkká. Ha azonban szubjektivitásában a morálissal szembeállított nem-morálisat látjuk – márpedig ezeket a gondolatmeneteket elsősorban a két szféra elválasztásának kísérleteként kell olvasnunk –, akkor a kettő kizárja egymást. A hipotetikus imperatívusszal kapcsolatos ellentmondás pedig annak a nehézségnek az örököse, hogy morális és nem-morális szembeállítása többféle szempont alapján lehetséges.

Mindezek mögött végső soron a kanti etikának az az alapvető struktúrája rejtőzik, hogy a feltétlen kötelességet immanens módon, az emberben próbálja megalapozni. Ezt a döntést hozta meg Kant 1763-ban, amikor az antropológiai fordulat részeként a kötelesség objektivitását egyrészt szembeállította a szubjektív motivációkkal, ugyanakkor nyilvánvalóvá tette, hogy azt mégiscsak a szubjektív gyakorlati filozófiából kell kibontani.

Gyenge Zoltán

Nyomokban Kantot tartalmaz

Kant és a 18–19. századforduló gondolkodása

„A filozófia természete szerint ezoterikus valami, magában véve nem a csőcselék számára fogyaszthatón készítsük el (…) a filozófiának el kell ugyan ismernie annak lehetőségét, hogy a nép fölemelkedjen hozzá, ám nem szabad leereszkednie a néphez."

G. W. F. Hegel

A 18–19. század fordulópontját, különösen az 1790-es éveket nézve természetesnek tűnik, hogy a kiindulási pont – a korban szinte minden gondolkodó számára – Kant, pontosabban a kanti filozófia. Ebbe bele kell érteni azt a már-már nyomasztó terhet, amit Kant jelentett a filozófiában bármilyen módon megszólalni akarók számára. A kor tagadhatatlanul forradalmi. A szomszédos Franciaországban persze másképp, mint a széttagolt német földön. 1789-ben jelenik meg a „Déclaration des droits de l' homme et du citoyen". 1781-ben pedig napvilágot lát egy olyan mű, amely a következő századok gondolkodását is alapvetően befolyásolja, s ez nem más, mint Kant első kritikai műve, *A tiszta ész kritikája*, a német „Déclaration des droits de la raison". Hogy melyik volt nagyobb hatással az emberiségre, azt most borítsa jótékony fátyol.

Fichte 1790-ben Lipcsében minden figyelmét a kanti filozófia tanulmányozásának szenteli. Így ír erről:

> Új világban élek, mióta elolvastam *A gyakorlati ész kritikáj*át. Tételek, melyekről azt hittem, hogy megdönthetetlenek, ledönthetetlenek, melyekről úgy hittem, sohasem bizonyíthatók be, mint például az abszolút szabadság, kötelesség stb. fogalma, bebizonyíttattak – s annál boldogabb vagyok.

DOI: 10.61901/Kellek.2024.71.05

A szerző a Szegedi Tudományegyetem Bölcsészet- és Társadalomtudományi Kara Filozófia Tanszékének egyetemi tanára, a Doktori Iskola vezetője.
Email: gye@philo.u-szeged.hu

> Felfoghatatlan, hogy e rendszer az emberiség iránt mekkora tiszteletet, s bennünk mekkora erőt ébreszt.[1]

Meg kell azonban jegyezni, hogy számos kortársával szemben Fichte nem az első, hanem a két utolsó kritikát (*A gyakorlati ész kritikája*, *Az ítélőerő kritikája*) tartotta lényegesnek és evidencia értékűnek saját filozófiája számára. Fichte ugyanis az akarat fogalmából indul ki, és annak elemzését tartja fontosnak, bemutatva, hogy az intelligibilis világban miként lehet egyáltalán szabadságról beszélni. 1791-ben gyalog megérkezik Königsbergbe, hogy Kanttal találkozzon, s átadja neki olvasásra és véleményezésre egyik, a kanti ítélőerőről szóló művét. Kant – bár saját bevallása szerint sem ezt, sem Fichte más művét soha nem olvasta el – támogatja az írás kiadását. Fichte csaknem három hónapot tölt el lelkesülten a nagy filozófus közelében. Az áttörést számára ugyancsak a kanti filozófia hozza. 1792-ben megjelentet egy művet (*Versuch einer Kritik aller Offenbarung*),[2] amely Kant ajánlásával, de név nélkül jelenik meg. Természetesen mindenki Kantot sejti mögötte, aminek megfelelően a kritika elismeréssel fogadja. (Kantról ekkor már nem „illik" rosszat írni.) Ám Kant a *Jenaer Allgemeine Literaturzeitung* hasábjain felfedi az igazi szerzőt, aki ezzel egy csapásra nem csupán kilép a névtelenségből, de osztatlan elismerést is magáénak tudhat. A kritikusok nem tehetnek mást, mint elismerik az új szerzőt. Nem akarnak bolondot csinálni magukból.

Mindennek az előzménye azonban egy másik filozófus, Karl Leonhard Reinhold, aki még 1786-ban megírja híres leveleit (*Briefe über die Kantische Philosophie*), s akinek elévülhetetlen érdeme, hogy Kantot szélesebb körben is elismertté teszi.[3] Majd 1791-ben elkészül a három kötetes *Elementarphilosophie* című műve. Reinhold a „Grundsatz" (alaptétel) hiányára mutat rá Kantnál, és megállapítja, hogy a kanti filozófia enélkül nem lehet rendszer. Igaz ugyanis, hogy a megismerés, Kant által megállapított módon, két forrásra támaszkodik: az érzékiségre és értelemre, de alapvetően más a kettő működési mechanizmusa. Reinhold rámutat, hogy az alaptétel hiánya zavart okoz az egyes szintek (szemlélet, értelem és ész) között. A lényeg: egy diskurzus veszi kezdetét, amelynek központi eleme a kanti filozófia.

Mindehhez hozzá kell tennünk, hogy a kanti filozófia népszerűsítését illetően elévülhetetlen szerepe van egy másik Kant-követőnek, a Fichte által igen sokra tartott Salomon Maimonnak. Ő mutat rá, hogy az én szubsztanciaként határozható meg, ami elengedhetetlenül fontos lenne

1 Johann Gottlieb Fichte: *Gesamtausgabe III*. Frommans Verlag, Stuttgart, 1962, 167.

2 *Gesamtausgabe I*. Id. kiad.

3 Wolfgang Röd: *Der Weg der Philosophie*. Beck, München, 1996, 206.

a tudománytan alaptételét illetően. Fichte – és hozzá hasonlóan Hegel és Schelling – elfogadja, hogy az alaptétel valóban hiányzik a kanti filozófiából. Fichte továbbmegy, elgondolhatónak látja az elméleti és a gyakorlati filozófia egységét, amit ő tudománytannak nevez (Schelling transzcendentális idealizmusnak). Mindeközben a kanti filozófia továbbélésének egyik hajtása (talán „vad"?) az az irányzat, amelynél a nem túl igényes tanítványok a legkönnyebb végén próbálják megragadni a kanti filozófia lényegét, s ez a magánvaló dolog fogalma. Ezt abszolutizálják, ezt teszik első elvnek, és ebből kísérlik meg levezetni a gondolatrendszer főbb elemeit a világ menetére alkalmazva. Schelling már igen korán maga is küzd az általa vulgár-kantiánusnak nevezett mozgalom ellen, azt dogmatikusnak tartja. Ezzel szembeállítja a kriticizmust (vagy idealizmust), amelyről Weiss János jogosan jegyzi meg, hogy az „idealizmusnak a szabadság és az aktivitás, a dogmatizmusnak pedig az elnyomás és a szenvedés felel meg".[4]

Fichte nyomán Schelling, Hegel és Hölderlin együtt olvassák Kantot, valamint élénken vitatkoznak Jacobi Spinoza-könyvéről, sőt, az iskola elhagyása után Hegel és Schelling között a levelezés sokáig nagyon intenzív marad. Jacobi nevét említve megjegyzésre érdemes, hogy filozófiája legalább akkora szerepet kap ezekben a beszélgetésekben, mint Kanté. Gondoljunk csak arra, hogy Hegel még a Schellinggel együtt szerkesztett *Kritisches Journal der Philosophie* lapban írt egyik tanulmányában is Kantot és Fichtét Jacobival együtt elemzi (*Hit és tudás, avagy a szubjektivitás reflexiós filozófiája, ahogyan formáinak teljességében Kant, Jacobi és Fichte filozófiájában megmutatkozik*),[5] azaz fontossága mit sem veszít, noha értékelése – nem utolsósorban a Schellinggel történt affér miatt – alapvetően átalakul.

Schelling viszonylag korán, már 1791-ben ír egy dolgozatot Schulz nyomán Kantról,[6] de amellett, hogy látja Kant fontosságát a filozófiában, ugyanakkor rögtön egyfajta kiutat is keres belőle, s ezt a kiutat először Fichténél véli megtalálni. Fichténél és a *Wissentschaftslehré*ben.[7] Schelling már korábban szeretett volna közel kerülni Fichtéhez, de mégsem ő, hanem Hölderlin az, aki először tudósít számára a Jénában folyó

4 Weiss János: Utószó. In *Schelling fiatalkori írásai*. Jelenkor Kiadó, Pécs, 2003, 213.

5 In G. W. F. Hegel – F. W. J. Schelling: *Hit és tudás*. Ford. Nyizsnyánszki Ferenc. Osiris Kiadó, Budapest, 2001, 247–394.

6 Kuno Fischer: *Schellings Leben, Werke und Lehre*. Carl Winter, Heidelberg, 1902, 12.

7 Fichte a jénai korszakában tartotta erről szóló előadásait, amelyek magyarul Weiss János fordításában olvashatók. Keletkezésük körülményeiről Weiss meggyőzően mutatja ki Karl Christian Friedrich Krause annotálása alapján, hogy az előadásokat Fichte a jénai korszak utolsó két évében tartotta. Vö. Johann Gottlieb Fichte: *Tudománytan nova methodo*. Ford. Weiss János. Jelenkor Kiadó, Pécs, 2002, 207.

előadásokról. Hölderlin 1795 húsvétján a következőket írja Schellingnek: „Légy nyugodt, el fogsz oda jutni, ahová Fichte, én ugyanis hallgattam őt."[8] 1794-ben jelenik meg a *Begriff der Wissenscheftslehre*, amely igen erős inspirációt jelent a néhány hét alatt megírt *Über die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt* elkészítéséhez. A teológiai vizsgák letétele után – ahogy Hegelnek és Hölderlinnek – esze ágában sincs egyházi szolgálatba állni. A Niethammer szerkesztette újságban adja közzé a *Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kritizismus* című munkáját. Schorndorfba tér, ahol apjának segít a lelkészi szolgálatban, majd Stuttgartban, ahogy a korban sokan, házitanító lesz, az arisztokrata Riedesel családnál. Ezekből az időkből származik a szerzőségét tekintve oly sokat vitatott *Das älteste Systemprogram des deutschen Idealismus* című esszé.[9]

Fichte Kant hatása alatt állt, ez ugyanúgy elmondható Schellingre és Hegelre nézve. A közös gyökeret mindegyik számára elvitathatatlanul a kanti filozófia jelenti. Fichte nem mellesleg olyan nagyra tartja Schelling működését, hogy a *Wissenschaftslehre* második alapítójának is nevezi. Azonban Fichte és Schelling szakít, míg Hegellel egyelőre kiváló viszonyban van, ami nem tart ugyan soká. Schelling Kantra nézve egy hallatlanul fontos megállapítást egy levélben fogalmaz meg. A következőket írja Hegelnek: „A filozófia még nem ért a végére, Kant csak az eredményeket adta meg, a premisszák még hiányoznak. És ki érti meg az eredményt a premissza nélkül." Következésképpen: „Tovább kell lépnünk a filozófiában."[10] Ezt Hegel sem gondolja másképp, hiszen *A szellem fenomenológiája* (*Phänomenologie des Geistes*) előszavában, ahol többször reagál Schelling gondolataira, a következőképpen fogalmaz:

> Mert a dolog nem merül ki *céljában*, hanem *kivitelében;* az *eredmény* sem *valóságos* egész, hanem az eredmény elérésének folyamatával együtt; a cél önmagában az élettelen általános, mint ahogy a tendencia a puszta törekvés, amely még nélkülözi a valóságát; a csupasz eredmény pedig a holttest, amely maga mögött hagyta a tendenciát.[11]

Azaz, ha csak az eredménnyel, illetve céllal rendelkezünk, az önmagában még holt, nem élő, pontosabban élettelen általános. „Mint ahogy a tendencia, a puszta törekvés, amely még nélkülözi a valóságát, a csupasz

8 Gustav Leopold Plitt (szerk.): *Aus Schellings Leben I.* Hirzel, Leipzig, 1869, 71.

9 Gyenge Zoltán: *Schelling élete és filozófiája*. Attraktor Kiadó, Gödöllő, 2005, 239–241.

10 Plitt: i. m., 73–74.

11 G. W. F. Hegel: *A szellem fenomenológiája*. Ford. Szemere Samu. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1979, 10.

eredmény pedig a holttest, amely maga mögött hagyta a tendenciát."[12] Azaz a két dolog egymásból következően létezik: a folyamat és az eredmény. Hegel szerint a folyamat eredmény nélkül semmi, az eredmény viszont a folyamat nélkül élettelen. A kettő csak együtt tökéletes egész. Teljesen erre vonatkozik a fenti, Schelling által Hegelnek írott levél is. Vagyis, hogy nincs értelme élő filozófiáról úgy beszélni, ha megvannak az eredmények, de nincsen meg a hozzávezető út.

Schelling az 1796–97-es években igen intenzíven foglalkozik a kanti filozófia ismeretelméleti vonalának a vizsgálatával is, amivel kapcsolatban vetődik fel a Kant számára is létező alapkérdés, hogy ti. honnan származnak az ismereteink. Kantnál az ismereteknek, ahogy azt *A tiszta ész kritikájá*ban is leírja, két alapforrása van: „mely talán közös, de előttünk ismeretlen gyökérből ered, az *érzékiség* (*Sinnlichkeit*) és az *értelem*."[13] Schelling ezt a következőképpen fogalmazza át. Nála a probléma ugyanis a *forma* és *anyag* kérdésén keresztül vetődik fel. A forma az, amely egy rajtunk keresztül megjelenő képzet, az anyag viszont egy kívülről (*von außer*) létrejövő képzet, és a kérdés elsősorban az: hogyan keletkezik ez utóbbi külső képzet? Lehet tőlünk független? A képzetalkotás a kanti filozófiában is a legfontosabb kérdés, hiszen szinte mindent eldönt a képzetek keletkezésére adott válasz: miként vagyunk képesek képzeteket létrehozni, és honnan származnak azok. Schelling szerint erre a két kérdésre igazán senki, még Kant sem adott választ, főként a külső dolgok képzetét illetően.

Ha a világot úgy fogjuk fel, mint adottat, hiszen az létezik, ami az ember számára megjelenik, akkor ezzel még nem adunk választ arra, hogy a képzeteken keresztül megjelenő tiszta prezentáció mögött ott van-e a dolog a saját magánvalósága szerint, s ha ott is van, megismerhető-e egyáltalán. Berkeley erre leegyszerűsítve azt a választ adja, hogy a világ léte ezen a módon nem igazolható, míg Kant azt, hogy a tiszta teoretikus ész számára nem ismerhető meg, a megismerés csak a phaenomenon világára vonatkozik, de azzal a noumenonról még nem tudtunk meg semmit. A noumenon ugyanis, ha „an sich", akkor a tér, idő és kauzalitás szabályai nem vonatkozhatnak rá. A tér és idő „*reine Form der sinnlichen Anschaung*",[14] azaz az érzéki szemlélet tiszta formája, a priori adottak,

12 Uo.

13 Kis János a „Sinnlichkeit" terminust érzékelésnek fordítja. Immanuel Kant: Kritik der reinen Vernunft. In *Kants Werke III*., Akademische Textausgabe, Walter de Gruyter, Berlin, 1968, 72.; Uő: *A tiszta ész kritikája*. Ford. Alexander Bernát. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1981, 43.; Uő: *A tiszta ész kritikája*. Ford. Kis János. Ictus Kiadó, Szeged, 1995, 72.

14 Kant: Kritik der reinen Vernunft. Id. kiad., 58.

amelyektől a teoretikus ész nem képes elvonatkoztatni, ezért számára a teljes megismerés kizárt. A megismerésnek határa van. A phaenomenon világa akár teljesen meg is ismerhető, de ezzel magáról a dologról (*an sich*) még nem tudok meg semmit. Hegel erre a problémára műveiben többször is reagál. Szerinte a phaenomenon a noumenontól nem független, a jelenség valaminek a jelensége, egy jelzés arra, hogy van valami mögötte, ami elrejtőzik.[15] Nincs meg az a bizonyos határ, ami a kanti filozófiában – hegeli terminust használva – a *lényeg* (*Wesen*) és *jelenség* (*Erscheinung*), vagy a megismerésre vonatkoztatva: a megismerő és a megismert között húzódik. Megismerésnek azt nevezzük – ezt Kant is így gondolja –, amikor a képzet és annak tárgya egybeesik, Schelling és Hegel viszont pontosan látja, hogy ha a tárgy egy megismeréstől független „an sich", akkor minden egybeesés lehetetlen. A megismerés nem lehet tehát más, mint a képzet és tárgy azonossága, azaz a kérdés a megismerésre egyben kérdés az azonosság tartalmára.

Hegel a problémát a következőképpen közelíti meg: szerinte a kanti határ, amely a jelenségvilág és a dolog közt húzódik, nem releváns, ezért nem is négy antinómia van, hanem a világ minden egyes dolga ellentmondásos, de ez az ellentmondás feloldható. A hegeli filozófiában ez a határ a jelenség és lényeg között csupán látszólagos, mert a lényeg nem független a jelenségtől, így a látszólagos határ a megismerésben, mint Maja fátyla, semmivé foszlik. *A szellem fenomenológiájá*ban van erre vonatkozóan egy kulcsmondat: „A két véglet, az egyik a tiszta belső, a másik ebbe a tiszta belsőbe betekintő belső, most egybeesett, ahogyan azok eltűntek mint végletek, úgy tűnt el a közép is, mint olyasmi, ami más, mint ők." A tudati világ, a megismerő tudat világa, és az a világ, amely mögötte jelen van, az éppen a jelenség mint közvetítő által eltűnt, ahogy maga a jelenség is, mint ami más, mint a két véglet (betekintő belső és tiszta belső). A továbbiakban szerintem a „függöny" kifejezés egyértelmű utalás a kanti határra, amely a phaenomenon és noumenon világát egymástól elválasztja. „Ez a függöny tehát elhúzódott a belső elől, a belső betekint a belsőbe", azaz nem egy megismeréstől független külső vizsgálja a belsőt, *hanem a megismerés egy önmagára való vonatkoztatás*, majd így folytatja: „ez annak a meg nem különböztetett egyneműnek a látása, amely eltaszítva magát önmagától mint megkülönböztetett belső tételezi magát, amely számára azonban éppoly közvetlen a kettőnek a megkülönböztetetlensége: az öntudat."[16] Azaz öntudatról csak akkor beszélhetünk, ha ez a bizonyos szintetikus mozzanat létrejön. Ez persze voltaképp – bár más összefüggésben – Kantnál is megvan, hiszen

15 Hegel: i. m., 94.

16 Uo.

ott is a tiszta értelmi fogalmak transzcendentális appercepciója által létrejött szintetikus egység „eredménye" az öntudat. Persze nála nem a phaenomenális és noumenális világ azonosságáról van szó, hanem az „ego cogito" tétel értelmezéséről. Azaz, amikor valamely tárgy elgondolását követi az a képzet, hogy azzal együtt jár az „én gondolom" képzete. Nem csak azt gondolom el, amit gondolok, hanem ezzel együtt azt is, hogy azt a bizonyos elgondoltat „én gondolom". „Kiderül – írja Hegel –, hogy az úgynevezett függöny mögött, amely állítólag eltakarja a belsőt, nincs semmi látnivaló, ha mi magunk nem megyünk mögéje éppannyira azért, hogy lássunk, mint azért, hogy legyen mögötte valami, ami látható." A megismerés, a megismerő és a megismert oly módon esik egybe, hogy a megismerés során fel kell ismernie a megismerőnek, hogy az, amit megismer, nem egy tőle független valami, hanem az ő más-léte, azaz végső soron a megismerés vonatkozása nem más, mint egy önmagára irányuló reflexió. A szellem fenomenológiájának egyfajta summázatát is jelentik ezek a szavak, s ezt maga Hegel is tudja, ezért teszi hozzá a következőket:

> De kitűnik egyúttal, hogy minden további nélkül nem lehet egyenesen mögéje kerülni. Mert az a tudás, hogy mi az igazsága a jelenség és belseje képzetének, maga is csak eredménye egy körülményes mozgásnak, amely által eltűnnek a tudat módjai; a vélekedés, az észrevevés és az értelem, s éppígy kitűnik majd, hogy annak megismerése, amit a tudat tud, amikor önmagáról tud, még további körülményekre szorul. Ezt fejtjük ki a következőkben.[17]

Mi sem bizonyítja jobban azt, hogy ez a gondolatvezetés egyáltalán nem idegen a Kant utáni német idealizmus filozófusainál, minthogy Schelling már az 1790-es évek második felében (azaz *A szellem fenomenológiájá*nak megjelenése előtt) egészen hasonló gondolatokat fejtett ki, majd *A transzcendentális idealizmus rendszeré*ben ez a hasonlóság csak fokozódott. Schelling a probléma kapcsán, hogy ti. hogyan eshet egybe a képzet (*Vorstellung*) és tárgya (*Gegenstand*), azt mondja, hogy a „Ding an sich" nem lehet független a megismeréstől, ami csak úgy lehetséges, ha az elképzelő és elképzelt (vorstellend und vorgestellt), a szemlélő és szemlélt (anschauend und angeschaut) egybeesik.[18] Ez az azonosság pedig csak akkor reális, ha ezek mi magunk vagyunk, mi,

17 Uo.

18 Friedrich Wilhelm Joseph Schelling: System des Transzendentalen Idealismus. In K. F. A. Schelling (szerk.): *Sämmtliche Werke I.3.*, Cotta, Stuttgart, 1856–1861, 365.

az „én és a szellem".[19] A képzet és tárgy teljes azonossága egy eredendő szemléletet jelent, pontosabban egy *eredendő önszemlélet* (*ursprüngliche Selbstanschauung*), ahol a szubjektum és objektum egymástól nem különbözik. A különbözés tételeződése a tudat (*Bewußtsein*) szintjén történik, pontosabban az öntudat (*Selbstbewußtsein*) lesz az, amely az egységet újra létrehozza. Walter Schulz megjegyzése nagyon pontos: „Er sieht vielmehr eine ursprüngliche Vereinigung von Unendlichem und Endlichem gegeben im Wesen der Ichheit und zwar der lchheit, insofern sie selbstbewußter Geist ist."[20]

*

Összegzésképpen elmondható, hogy a Kanttal részben kortárs, részben azt követő filozófia, amelyet német idealizmusnak neveznek, és némileg jogosulatlanul szűkítenek le a három „nagy"-ra (Hegel, Fichte, Schelling), nem csupán „nyomokban tartalmaz Kantot", és nem allergén, legfeljebb az ostobaságra nézve, ha elfogadjuk Deleuze / Nietzsche megfogalmazását, miszerint a filozófia feladata kárt okozni az ostobaságnak,[21] hanem olyan alap, amelytől akkor sem sikerül szabadulniuk, amikor a legjobban szeretnének. Mert világos, továbblépni kell, ki kell kerülni Kant kabátja alól, csak nem biztos, hogy sikerül.

19 Ez egy előadássorozat volt, amely sorozat első részében hangzottak el a fentiek. Vö. Friedrich Wilhelm Joseph Schelling: Abhandlungen zur Erläuterungen des Idealismus der Wissenschaftslehre. In K. F. A. Schelling (szerk.): *Sämmtliche Werke I.1.*, Cotta, Stuttgart, 1856–1861, 346.

20 Walter Schulz: Einleitung. In F. W. J. Schelling: *System des transzendentalen Idealismus*. Felix Meiner, Hamburg, 2000, XVII.

21 Gilles Deleuze: *Nietzsche és a filozófia*. Ford. Moldvay Tamás, Kovács András Bálint. Gond–Holnap Kiadó, Budapest, 1999, 167.

Danka István

Kant és a (nem-művészi) zsenialitás

Bevezetés

Hogyan viszonyul Kant géniuszfogalma a megismerés (ezen belül is a tudományos, és még pontosabban a matematikai megismerés) folyamatához? Milyen szerepet játszhat a zsenialitás a tudományos megismerés folyamatában, amelyet alant – Kant nyomán – előre rögzített módszertani szabályok többé-kevésbé mechanikus követésének tekintünk? Hogyan érthette a prekritikai Kant kompatibilisnek a kreativitásáról és originalitásáról is ismeretes zsenialitást és a legszigorúbb, matematikai tudományosságot, és mi sarkallta később arra, hogy változtasson ezen a véleményén? Végül pedig: adható-e a kritikai fordulat utáni Kant filozófiájának olyan értelmezése, amelybe belefér a nem-művészi zsenialitás – akár a művészi zsenialitás egy formájaként, akár attól függetlenül, azt kiegészítendő?

Filozófiatörténetileg elismert tény, hogy *prima facie* ellentét feszül Kantnak a zsenialitás és tudományosság viszonyára vonatkozó pre- és posztkritikai megjegyzései között. Tanulmányom fő állítása az, hogy Kant prekritikai, a zsenialitást illető elképzelései és *Az ítélőerő kritikájá*ból ismert zsenialitás (mint produktív fakultás) valójában összeegyeztethetőek, amennyiben az összekötő láncszemeket nem Kant művészetfilozófiájában, hanem metafilozófiájában keressük. Ha elfogadjuk Kant szintetikus *a priori*ra vonatkozó nézeteit, illetve ezeknek a tudomány és zseni viszonyára vonatkozó relevanciáját, nem kell szakadékot látnunk a prekritikai és posztkritikai Kantnak e kérdéskörre vonatkozó nézetei között.

DOI: 10.61901/Kellek.2024.71.06

A szerző aBudapesti Műszaki és Gazdaságtudományi Egyetem Filozófia és Tudománytörténet Tanszékének docense.
E-mail: danka.istvan@gtk.bme.hu

E munka a Bolyai János Kutatói Ösztöndíj és az ÚNKP/Bolyai+ támogatásával készült.

A nem-művészi zseni fogalma meglehetősen alulrecipiált téma, mind a zsenialitás irodalmában általában véve, mind a Kant-irodalomban. Nem meglepő módon utóbbi vonatkozásában szinte kizárólagos a zseni esztétikai fogalmának értelmezése. Ennek megfelelően e tanulmány nem vállalkozik teljeskörű történeti rekonstrukcióra. Ehelyett a célkitűzés egy olyan szisztematikus, racionális rekonstrukciót adni, amely történeti elemekkel alátámasztott, ám – ahol híján van a történeti igazolásnak – tovább merészkedik, és akár Kant szándékaitól független (avagy azokkal esetleg egyenesen szembemenő) következtetéseket is levon. A kérdés ugyanis, amelyre a választ keresem, nem az, hogy mit gondolt Kant a nem-művészi zsenialitásról. E válasz megadásához a rendelkezésünkre álló szöveghelyek túlságosan elmosódott képet rajzolnak ki. A kérdésem az, hogy a tárgyalt szöveghelyek függvényében a posztkritikai Kant *gondolhatta-e* azt, amire jutok, illetve, hogy kritikai filozófiája egészének tükrében *ésszerű lett volna-e* azt gondolnia, amire jutok. Miközben az előbbi kérdésre a „nem" választ valószínűsítem, az utóbbival kapcsolatban az „igen" mellett érvelek, azt állítva, hogy Kant posztkritikai filozófiája koherensebb lenne a zseni fogalmának olyan kiterjesztésével, amely a tudományos, sőt: a filozófiai zsenialitás lehetőségét is elismeri, azoknak a művészi zsenialitással való hasonlóságai és különbségei mellett.

A probléma – két Kant a nem-művészzseniről

Vegyük az alábbi, közhelyszámba menő vélekedéseket!

(1) A matematikában szépség rejlik.
(2) A nagy matematikusok valóságos géniuszok.

Legalábbis hallgatólagos egyetértés látszik ezekben a kérdésekben: nemigen vitatja senki ezeket az állításokat. Lehetnek eltérő fogalmaink a szépségről és zsenialitásról, továbbá idegenkedhetünk a matematikától, ám mindezektől függetlenül mi, laikusok gyakran csodálattal nézünk fel a matematikusokra, míg a matematikusok érzékelhetően esztétikai élvezetet látnak a matematika művelésében.

Fontos tehát leszögeznünk: e két állítás esztétikai vonatkozású, noha nem kifejezetten valamely esztétikai tárgyra, hanem a matematikára vonatkozik. (1) esetében az esztétikai vonatkozás egyértelmű, noha (2) esetében talán némi magyarázatra szorul: a zseni Kantnál merőben

esztétikai kategória; *Az ítélőerő kritikája* azt kifejezetten és kizárólag a művészi zsenialitásra vonatkoztatja.[1]

A két fenti állítással persze lehet vitatkozni, a prekritikai Kant azonban egyetértett velük, még ha később változott is az álláspontja. A *Reflexionen zur Anthropologie* című előadásvázlataiban (1776–1778) olyasféléket állít, mint hogy egyes geometriai bizonyítások szebbek, mint más bizonyítások (és így alkalmazható matematikai objektumokra a szépség kategóriája), vagy hogy a tudományos felismerésekhez zsenialitás szükséges, és így a művészi és a tudományos zsenialitás nem válik élesen ketté a számára.[2] Arra is kitér, hogy a matematikában a zsenialitás az új módszerek fellelésében áll, és így a művészetben megnyilvánuló zsenialitással olyannyira rokon természetű, hogy művészet és tudomány – ezen a téren legalábbis – teljességgel párhuzamosan értelmezhető: a zsenialitás mindkét területen az új felé való nyitás feltétele. Ahogyan a művészi zsenialitás egyik fontos (noha nem kortalan) ismérve az originalitás, úgy a tudományban is az új felfedezéséhez köthető – ám nem egyszerűen az új *egyedi* felfedezéséhez (egyes tények rögzítéséhez), hanem új *módszerek,* azaz új, általános szabályszerűségek felfedezéséhez/feltalálásához.[3] Ez a későbbiekben még fontos lesz.

1780 körül aztán úgy tűnik, hogy – a kritikai fordulattal párhuzamosan – fordulat áll be Kantnál a szépség, illetve a zseni és a tudományosság viszonyában is.[4] Újrafogalmazódnak a kérdések, amelyekre korábban Kant egyértelműnek tűnő válaszokat adott: vajon fellelhető-e szépség a matematikában (avagy általában véve a tudományosságban)? És vajon alkalmazható-e a zseni fogalma a legnagyszerűbb matematikusokra? A válasz legkésőbb 1790-re, *Az ítélőerő kritikájá*ban megszületik: ekkorra Kant elzárkózik attól, hogy esztétikai kategóriákat vonatkoztasson a tudományra.

1 Immanuel Kant: *Az ítélőerő kritikája*. Ford. Papp Zoltán. Osiris, Budapest, 2003 (a továbbiakban: ÍK).

2 Immanuel Kant: Reflexionen zur Anthropologie. In Uő: *Gesammelte Schriften*. Akademie-Ausgabe, Berlin, 2007, 424. Elektronikus kiadás: http://kant.korpora.org. (Legutolsó hozzáférés: 2024. november 20.)

3 „In der Mathematik zeigt sich das genie eigentlich in der Erfindung der Methoden." Kant: Reflexionen. Id. kiad., 362, illetve „Wissenschaften des genie. Erfindung neuer Methoden," uo. 424. Lásd még Christian Helmut Wenzel: Beauty, Genius, and Mathematics: Why Did Kant Change His Mind? *History of Philosophy Quarterly*, 2001 (18):4, 417.

4 Lásd Paul Menzer: *Kants Ästhetik in ihrer Entwicklung.* Abhandlungen der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Berlin, 1952; Piero Giordanetti: Das Verhältnis von Genie, Künstler und Wissenschaftler in der Kantischen Philosophie. Entwicklungsgeschichtliche Beobachtungen. *Kant-Studien*, 1995 (86):4, 406–430, https://doi.org/10.1515/kant.1995.86.4.406; Wenzel: i. m., 415–432.

Mint írja, nincs „széptudomány", csak szépművészet,[5] és számos, lejjebb részletesen tárgyalt további kijelentése is arra utal, hogy a zseni jelensége kifejezetten összeférhetetlen a tudományos kutatás precíz szabálykövetést megkövetelő logikájával, és így ez utóbbi kutatás végterméke sem tehető ízlésítéletek tárgyává (hiszen az ízlést a zseni teremti meg).

Ha e fordulat okait kutatjuk, az „ízlésítélet" kifejezés máris hasznunkra lehet. Kant a zsenit egyre inkább az ízléssel (másrészt a képzelőerővel) köti össze,[6] és a matematika, mint *a priori,* tehát szükségszerű igazságokat feltáró tudomány nem lehet kontingens ízlésítéletek tárgya. Továbbmenve: az aprioritás határozott szabályok meglétét feltételezi, melyek – aprioritásuk révén – áthághatatlanok. Ha előre adott szabályok (matematikai levezetések) révén kell eljutnunk a már ismert matematikai igazságokból a majdan felismerendő matematikai igazságokig, akkor a kreativitásnak és originalitásnak – egy első, sematikus megközelítésben legalábbis – semmi terep nem marad.

Míg a matematika szükségszerű szabályok követésén alapul, az ízlés szabadon bontakozhat ki; személyes preferenciákat, kulturális hátteret és egyéb faktorokat is magába foglalva akár teljességgel szubjektív és kontingens is lehet. Az ízlés „feltalálójának" zseninek kell lennie éppen annak köszönhetően, hogy az ízléshez nem rendelhetők olyasfajta *a priori* szabályok, amelyek eleve meghatároznák azt. Így egyrészt a tudomány nem csaponghat az ízlés (és képzelet) esetlegességei mentén, amelyek az esztétikum szféráját jellemzik, másrészt a szabályok csak megkötnék a zseni kezét, nem engedve kibontakozni zsenialitását. A két szféra között – (1) és (2) *prima facie* elfogadhatósága ellenére – áthidalhatatlannak tűnő szakadék tátong.

A kritikai fordulat után tehát a zseni fogalma nem tűnik alkalmazhatónak a tudományosságra. Kant szerint, míg Homéroszra zseniként tekintünk, Newtont legfeljebb „nagyszerű elmének" (esetleg „talentumnak") nevezhetjük, aki persze korszakalkotó figura, ám főművét valójában húsz év „szorgalmának" köszönheti.[7] A tudományos zseni már itt sokkal inkább tehetséges, ám jobbára a szorgalmából élő iparosmunkásként jelenik meg: a megismerés mondhatni mechanikus, szemben a művészi zseni teljesítményével.

5 ÍK 44. §.

6 Lásd Uo. 46–50. §, illetve Wenzel: i. m. erre vonatkozó kommentárjait.

7 „So war Newton zwar ein Mensch von grossem Talent aber nicht von Genie, wie er selbst sagte. Er hatte sein Buch *Principia philosophiae naturalis* durch 20-jährigen Fleiss zu wege gebracht". Anthropologie Nachschrift Mrongovius 1784/85. In Reinhard Brandt – Werner Stark (szerk.): *Gesammelte Schriften*, XXV, Ab. 4, de Gruyter, Berlin, 1997, 1311.

Noha a kritikai fordulat ténye magyarázatként adná magát az e viszonnyal kapcsolatos fordulatra is, ez önmagában nem elégséges érv arra, hogy ezt a – sok szempontból túl olcsó – megoldást válasszuk. Sőt: történeti és szisztematikus érvek egyaránt szólnak a kritikai fordulat magyarázó szerepe ellen.

Történeti szempontból a kettős fordulathoz legalább két tényező kell: egy korábbi állapot, amitől aztán Kant elfordul, valamint az a kapocs, ami a kritikai fordulatból levezethetővé teszi a zseni fogalmában beállt fordulatot. Azonban egyrészt nincs ilyesfajta, kiforrott prekritikai álláspont zseni és tudomány viszonyával kapcsolatban, inkább csak – mint fentebb utaltam rá – közhelyszerű megjegyzések. Másrészt semmi nincs a kritikai fordulat filozófiatörténeti szerepében, ami közvetlenül oda vezetne, hogy tudományosság és esztétikum szféráját élesen külön kellene választani. Harmadrészt semmi nem indokolná azt, hogy a prekritikai Kant miért mosná össze a két területet – akár a tudományosság „elszubjektivizálása", akár az esztétikum „túlobjektivizálása" révén. Nem úgy tűnik, hogy itt erősnek szánt állításokról van szó, amelyek teoretikus következményeit végiggondolva jutna arra Kant, hogy a két terület valójában átfedi egymást. Sokkal inkább, mintha még a zseni *preteoretikus,* nem pedig prekritikai fogalmára vonatkoztatva tenné azon megjegyzéseit, amelyeket a későbbiek alapján jó eséllyel visszavonna, amikor már a zseni fogalmát kifejezetten esztétikai rendszerének a keretei között értelmezi újra.

Ami történetileg elmondható, az legfeljebb az, hogy a prekritikai Kant számára kevésbé volt centrális a zseni fogalma, mint amilyenné az *Az ítélőerő kritikájá*ban vált, és a fogalmon való alaposabb gondolkodás sarkallhatta arra, hogy megváltoztassa nézeteit – nem feltétlenül radikális törés, hanem sokkal inkább alaposabb újragondolás formájában, ahol is aztán a kibomló részletek ellentmondanak a korábbi, kevésbé átgondolt megjegyzések némely implikációjának.

Szisztematikus alapon szintén kétségbe vonható a kapcsolat a kritikai fordulat és a „zseni" jelentésváltozása között. Ahhoz, hogy a matematikát szépnek, a legnagyszerűbb matematikusokat pedig zseninek tekintsük, nem kell azt gondolnunk, hogy tudományosság és esztétikum szférája folytonos egymással. Bőven elég, ha azt mondjuk: a zsenialitás és szépség a tudományban mást jelent, esetleg másra vonatkozik, mint a művészetek esetében.

Ennek egy módja az, ha például különbséget teszünk tudomány és ízlés kétféle viszonyában. Mondhatjuk azt, hogy egy bizonyítás lehet „szebb" a másiknál anélkül, hogy ez episztemikus prioritással járna. Vagy mondhatjuk azt, hogy az esztétikai prioritás bizonyos episztemikus prioritások következménye: például attól szebb egy bizonyítás, hogy egyszerűbb – és míg az egyszerűség objektív episztemikus érték, az, hogy

valakinek az egyszerűség tetszik-e, lehet szubjektív. Az, hogy a tudomány objektív értékeket követ, nem vonja maga után azt, hogy ezen objektív értékekhez nem fűződhetnek szubjektív preferenciák.

Általánosabban: lehetséges olyan elméleti keret, amelyben a pre-kritikai megjegyzések és *Az ítélőerő kritikájá*nak szisztematikusan kifejtett koncepciója megférnek egymás mellett – méghozzá éppen annak köszönhetően, hogy az előbbiek odavetett megjegyzések, definiálatlanul hagyott fogalmakkal, amelyek így könnyűszerrel vonatkoztathatók másra, mint a felépített rendszerben speciális helyet elfoglaló, szigorúan meghatározott értelmű fogalmak. Mindez persze még véletlenül sem jelenti azt, hogy annyival elintézhetjük: Kant definiálatlanul hagyott, prekritikai zsenifogalma *akár úgy is* érthető, hogy ne mondjon ellent a későbbi, szisztematikusan kidolgozott fogalomnak. A „racionálisan rekonstruált" fogalomnak szisztematikus helyet kell találnunk a kritikai rendszerben ahhoz, hogy az értelmezés – és így az ellentmondás feloldása – ne légből kapott legyen.

Kant zseni-fogalma

Lássuk ehhez először is, hogy mit gondolt *Az ítélőerő kritikájá*nak Kantja a zsenialitásról, hiszen ez lesz az a kép, amelybe bele kell valahogyan illesztenünk a pre-kritikai, nem-művészi zsenialitásra vonatkozó megjegyzéseket.

A jelen vonatkozásban talán legfontosabb passzus: az ÍK 49. § alapján a zsenit tekinthetjük egyfajta elmebeli, produktív fakultásként egyfelől, valamint a „természet kiválasztottjaként" másfelől. Előbbit legalább hat szempontból jellemezhetjük, melyek közül most csak a jelen szempontból legfontosabb négyet emelem ki.

1. Kant számára a zseni művészi talentum, ám nem személyként, hanem fakultásként gondolandó el, mint az az elmebeli képesség, amely a zseniális műalkotást megalkotni képes. A tudományos talentummal szemben, amely tevékenysége végtermékét világosan rögzített, ismert szabályok követése révén éri el, a művészi talentum természetéből ösztönösen fakad mindaz, ami meghatározza alkotását, és ha vannak is szabályok, amelyek segítségével ezen alkotást jellemezhetjük, ezek a szabályok a műértő utólagos értelmezésében jelennek csak meg. Vagyis míg a tudományban a tudós a szabályt követve jut eredményre, addig a művészetben az eredmény: a zseni alkotása az, ami egyedül hordozza a szabályokat.

2. A zseni jelensége feltételezi értelem és szemlélet interakcióját. E pontot talán felesleges részletezni, hiszen Kant számára minden, amihez a megismerés szempontjából viszonyulhatunk – és így a megismerésünk számára hozzáférhető művészeti alkotások, vagy legalábbis a műalkotások fenomenális tulajdonságai – az értelem és szemlélet interakciójából/ban konstruálódnak.

3. A zseni tevékenysége a cél tekintetében nem fogalomra, hanem esztétikai eszmére irányul. Az esztétikai eszmék itt a „standard" megismerés fogalmiságával analóg szerepet töltenek be, de mivel a cél itt nem a már meglevő valóság észlelése és észleleteink fogalmiság alá rendezése, hanem valami új megalkotása, az ezen újszerűséget valamilyen módon lefedő esztétikai eszmék fogják regulázni az érzéki sokaságot, amelyek a műalkotásban, mint potenciális megvalósulási módozatok (lehetséges fenomenális tulajdonságok) jelennek meg.

4. A zseni szubjektív célszerűséget feltételez.[8] Az elvileg objektív megismerésre irányuló tudományos talentum és a szubjektív célszerűséget követő művészi zseni jelenségének leírása itt különül el talán a legélesebben. A szubjektív célszerűség a képzelőerő és értelem szabad összjátékára alapoz, így aztán szabálykövetés – vagyis olyasfajta mechanikus imitáció, mint amit a tudományos megismerésben Kant feltételez – nem jellemezheti. A szubjektív célszerűség különbözteti meg a műalkotást a puszta esetleges körülményekből létrejövő tákolmánytól egyfelől, és az előre rögzített, szükségszerű szabályszerűségeket követő tudományos (vagy más módon mechanikus) megismeréstől másfelől. Szubjektivitása révén soha nem képes felérni a tudományosság objektivitást célzó standardjaihoz; másfelől épp e szubjektivitás biztosítja számára azt a szabadságot, amely a művészet pozitív hozadéka lehet a tudományos kutatással szemben.

E négy pontos összefoglaló tehát feltételezte, hogy a zsenit elmebeli, produktív fakultásként értjük, szemben azzal, ahogyan mai fogalmaink szerint értenénk azt; nevezetesen, hogy a zseni olyasfajta kreatív *személy,* aki a természet kiválasztottja.[9] Bár ez az értelmezés sok szempontból kevés, a jelen szempontból érdemes mégis pár szóban jellemezni.[10]

A zseni, mint személy kiválasztott, és mint ilyen, példamutató; példája iskolát teremt más elmék számára. Amennyiben iskolateremtő státusza

8 Kulcsfontosságú, hogy Kant a hetvenes években az objektív és szubjektív célszerűség között még nem tesz különbséget. Ez a különbség *Az ítélőerő kritikájá*ban aztán annál hangsúlyosabbá válik számára. Wenzel: i. m., 425.

9 Bradley Murray: Kant on Genius and Art. *British Journal of Aesthetics,* 2007 (47):2, 200, https://doi.org/10.1093/aesthj/ayl056.

10 Továbbra is Kant és Murray elemzéseire támaszkodva. ÍK 49. §; Murray: i. m.

szabályok lefektetését és átadását vonja maga után, akár szabályok szerinti oktatást is lehetővé tesz tevékenysége. Fontos azonban leszögezni, hogy e szabályokat – mind temporális, mind logikai értelemben – megelőzi a zseni alkotó tevékenysége: szemben azzal, hogy a tudós talentum a szabályokat *követve* alkot, a művészi zseni szabályokat *teremtve* alkot. Tanítványai számára a művészet művelése utánzás; ha kellően magas fokon művelik, ez is tekinthető szépművészetnek, ám semmiképp sem tekinthető zsenialitásnak.

A szabálykövetés viszonylatában értett zseni a produktív fakultás értelmezéséhez is közelebb vihet. E produktív fakultás ugyanis – az ÍK 46. § alapján – esztétikai eszméket teremt (erre nyilván szüksége is van, hiszen az értelmi fogalmakkal ellentétben ilyenekkel természetünknél fogva nem rendelkezünk). Ezen esztétikai eszmék aztán – pontosabban ahogyan azokat a szemléleti formákra vonatkoztatjuk – szabályokat teremtenek a művészet számára. Ezek a szabályok manifesztálódnak azokban a mintázatokban, amelyekben egy művészeti korszak, irányzat vagy szerző stílusjegyeit felismerjük a műalkotásban.

A zseni persze – ismételten hangsúlyozom – nem *követi* e szabályokat, hanem más, korábbi zsenik által teremtett szabályokat szeg meg,[11] illetve e szabályszegés révén (vagy a korábbi szabályoktól függetlenül) szabályokat teremt,[12] illetve bizonyos értelemben – azáltal, hogy a természet nyilvánul meg a zseni révén a műalkotásban – a zseni maga (mint produktív fakultás) tekinthető szabálynak.[13] A természet zseniben való megnyilvánulása az oka annak, hogy az eredmény, amit létrehoz, minden szabály felrúgása ellenére is természetesnek hat.[14]

Mivel a zseni szabályszegő, e természete révén originális; s mivel szabályteremtő is, e természete révén példamutató. A szabályokhoz tehát nem követő módon viszonyul, de mégis komplex viszonyrendszer fűzi a szabályokhoz. Miközben egy első olvasatban a zsenit a szabályok választják el a tudományosságtól, alaposabban szemügyre véve a kettő viszonyát azt látjuk, hogy zseni és szabályok nagyon is együttműködhetnek, sőt: ha elfogadjuk, hogy a szabályokat a zseni teremti, szabálykövetés *nem*

11 Michael Haworth: Genius Is What Happens: Derrida and Kant on Genius, Rule-Following and the Event. *British Journal of Aesthetics*, 2014 (54):3, 323–337, https://doi.org/10.1093/aesthj/ayu030.

12 Murray: i. m.; Jeremy Proulx: Nature, Judgement and Art: Kant and the Problem of Genius. *Kant Studies Online*, 2011:1, https://www.academia.edu/17169028/Nature_Judgment_and_Art_Kant_and_the_Problem_of_Genius. (Legutolsó hozzáférés: 2024. november 20.)

13 Bryan Hall: Kant on Newton, Genius, and Scientific Discovery. *Intellectual History Review*, 2014 (24):4, 539–556, https://doi.org/10.1080/17496977.2014.914648.

14 Uo.

lehetséges zseni nélkül, aki megteremti a követendő szabályokat. Honnan származnak akkor a tudományosság szabályai, ha nem az élvonalbeli tudósok zsenialitásából?

Szabályok és középszerűség

A szabályok az általános és különös viszonyára vonatkoznak: azt tematizálják, hogy miképp lehet a különöst az általános alá sorolni, és így instrukciókkal szolgálnak számtalan cselekvési helyzetben. Mindebben kulcsszerepe van az ítélőerőnek, amely „révén a különöst az általánosban foglaltként gondoljuk el".[15] A szabályszerűség így a különöshöz hozzárendelt általános folytonos rekurrenciája. Szabályteremtés és szabályfelismerés között a különbség nem az általános és különös egymáshoz rendeltségének viszonylatában, sem a rekurrenciában van, hanem abban, hogy a természet a szubjektumon keresztül teremti-e meg a kapcsolatot (mint a zseni esetében), vagy a szubjektum „csupán" felismeri a tőle függetlenül fennálló szabályszerűséget (tudományos talentum).

A szabályszerűség felismerése csodálattal tölt el minket, megismerőket: általa úgy látjuk, rend és célszerűség van a világban (vagy legalábbis rendet és célszerűséget látunk bele). E csodálat Kant szerint kétféleképpen juthat kifejezésre. A csoda tárgyának *modus logicus* kifejezése a tudományos felismerés, amely – mint jeleztem fentebb – szabálykövető tevékenység Kantnál. Fontos azonban leszögeznünk, hogy a csodálat tárgya nem a kifejezés módja: a *modus logicus* lesz, hanem a rekurrencia: a szabályszerűség folytonos visszatérése, mint természeti jelenség (avagy természeti jelenségek között feltárt összefüggés). A csodálat *modus aestheticus* kifejezése pedig a művészeti alkotás lesz, amely – legértékesebb formájában – nem lehet szabálykövető. Ez utóbbi esetében csodálatunk tárgya már a kifejezésmódra irányul: miközben a logikai módozat értéke a rekurrencia, mint tárgy felismerése, addig az esztétikai módozat a kifejezés módjában hordoz értéket. A kettő értelemszerűen nem áll ellentétben egymással: lehetséges olyan kifejezésmód, amely tárgyában is magas értéket képvisel, sőt: mintha épp ilyesmit várnánk el a legnagyobb alkotásoktól.

Több kérdés is felmerülhet mindezek kapcsán. Egyrészt az, hogy ha a másodvonalbeli műalkotások (a tanítványok alkotásai) szabálykövetőek, vajon tekinthető-e a tudományos kutatás (másodvonalbeli) művészeti teljesítménynek? Másrészt az, hogy ha zseni és talentum (mint produktív

15 ÍK XXVI.

fakultások) közti különbség abban áll, hogy az egyik önnön természeténél fogva szabályt teremt, a másik természeti szabályt ismer fel, s így a szabály mindkét esetben a természetből származik, nem elhanyagolható-e a különbség a két fakultás között? És ha igen, vajon nem tekinthető-e a tudományos talentum magasabbrendűnek, amennyiben reflektáltan viszonyul a szabályhoz, míg a zseni csupán ösztönösen?

Kant maga mindhárom kérdésre nemmel válaszolna, noha válaszai egyáltalán nem szükségszerű következményei annak, amit a zseniről mond – leszámítva persze éppen azt, hogy *Az ítélőerő kritikájá*ban kizárólag az esztétikum területére alkalmazza a zseni fogalmát. A fenti kérdések megválaszolásának ugyanis előfeltétele annak a kérdésnek a megválaszolása, hogy mi az, ami a tudományos talentum szabálykövetését megkülönbözteti a művészi zseni szabályteremtésétől? Valóban csupán szabálykövetés-e a tudományos megismerés – ha azt már láttuk, hogy a (noha nem élvonalbeli) művészet lehet szabálykövető? Avagy – tovább pontosítva a kérdést: vajon szükséges-e, hogy a szabályszerűségeket szabálykövető módon ragadjuk meg, vagy a szabály *megragadása* történhet *modus aestheticus,* szabályszegő/teremtő módon, miközben a szabály maga *modus logicus* marad? És itt most nem arra gondolok, hogy lehetséges-e művészi megfogalmazása tudományos igazságoknak, hanem sokkal inkább arra, hogy lehetséges-e szabályteremtő esztétikai módozat a tudományban, vagy kizárólag szabálykövetésről beszélhetünk?

A posztkritikai Kant egyértelműen fogalmaz: a tudományban nincs szabályteremtés, mivel „világosan felismert szabályoknak kell megelőzniük (*vorangehen*) és meghatározniuk a tudományos eljárást",[16] így a szabály nem jöhet létre az eljárás során, mint ahogyan az a zseni tevékenysége során történik. Sőt, a tudomány másból sem áll, mint szabályokból. Jelesül a „matematika önmagában csak szabály; a matematika (és filozófia) nem a zseni dolga, mert a zseni dolgait nem szabályok révén tanuljuk meg".[17] Azonban az korántsem ilyen világos, vajon alkalmazza-e a móduszok közti fenti megkülönböztetést ezen a ponton. Az, hogy a tudomány *tárgyát tekintve* összefüggéseket, természeti törvényszerűségeket, tehát szabályokat keres, nem vitás. Azonban az, hogy a szabálykeresés *módja* szabályszerűen, szabálykövetően történik-e, teljesen más kérdés.

16 Uo. 49. §.

17 Jegyezzük meg: bár Kant itt párhuzamba állítja a matematikát és a filozófiát, amennyiben egyik sem a zseni tevékenységi körét fedi le, ám a matematikával szemben a filozófiára nem mondja, hogy csak szabályokból áll, és tehát hogy szabályok elsajátítása révén megtanulható lenne. Magyarázat lehet a filozófia különleges státuszára e vonatkozásban, hogy az – szemben a tudományokkal – nem szemlélet és értelem interakcióján alapul, hanem éppen azon területeket célozza meg, amelyekhez nem társítható szemlélet. Anthropologie Nachschrift Mrongovius. Id. kiad., 1311.

Amikor Kekulé – saját bevallása szerint – megálmodja a benzolgyűrű szerkezetét, nyilván semmiféle szabályszerűséget nem követ a felismerés módjában (*modus aestheticus*), miközben az, amit felismer, nagyon is alapvető szabályszerűségekre vonatkozik (*modus logicus*).

Mindezekre remekül rímel a felfedezés és az igazolás kontextusa közötti (jóval későbbi) megkülönböztetés: míg az igazolás kontextusában a racionális, szabálykövető leírások érvényesek, addig a felfedezés kontextusa tartalmazhat a kutatások tárgyához képest esetleges (például financiális, pszichológiai, tudománypolitikai vagy -szociológiai stb.) tényezőket. Bryan Hall szerint a felfedezés kontextusára is érvényes a szabálykövetés, noha annak logikáját a felfedezés logikája maga nem képes rögzíteni.[18] Ennyiben mégis a zseni működésére hasonlít, aki maga szintén nem tudatos szabálykövető, noha a tevékenysége (utólag) leírható az általa megteremtett szabályszerűségek körvonalazta mintázatokkal.

Hall – Kant nyomán – szintén Newtont tárgyalja a tudományos talentum paradigmatikus figurájaként, azonban nem egy már meglevő, a kutatásait időben megelőző módszert követő talentumként tünteti fel, hanem sokkal inkább szabályteremtőnek. Kiemeli, hogy míg Newton korában a tudósok egyértelműen vagy az induktív, vagy a hipotetikus-deduktív módszer mellett köteleződnek el, Newton kombinálja a két módszert, továbbá argumentatív elemekkel egészíti ki azokat a „képzelőerő szabadsága" révén.[19] Ez a módszertani fordulat talán még fontosabb Newton munkásságában, mint a tárgyi vonatkozású felfedezései.

Hall alapján a következőképpen rekonstruálhatjuk, hogy miben is áll ez a módszertan. Newton alapvetően deduktív érveket használ, amelyekről ismeretes, hogy – amennyiben érvényesek – a premisszák igazsága garantálja a konklúzió igazságát, azonban a premisszák igazságáról nem mondanak semmit. Newton itt emeli be az indukciót a képletbe: a premisszákat induktív módszerrel igazolja, ezzel a hipotetikusságról magasabb erőre emelve érveit.

Fontos további tényező a fentebb említett argumentatív elemek beemelése a módszerbe. Newton – ahhoz, hogy az induktív és deduktív érveit összekapcsolja – ún. „Érvelési Szabályokat" vezet be. Szemléltetésképp egy példa a *Philosophiae Naturalis Principia Mathematicá*ból: „a testek azon tulajdonságait, amelyeket nem lehet fokozni vagy csökkenteni,[20] és amelyek minden olyan testhez tartoznak, amelyekkel

18 Hall: i. m., 545.

19 Uo.

20 Az eredetiben a „fokozni vagy csökkenteni" helyén *intended* és *remitted* szerepel, melyeket Halls – a kifejezések korabeli fizikatudományi használatának megfelelően – *increased*-ként és *diminished*-ként értelmez.

kísérleteket lehet végezni, minden test általános tulajdonságának kell tekinteni".[21] Az ilyesfajta explicit szabályok garantálják, hogy az egyedi megfigyelések eredményei, amelyeket Newton egyedi testek megfigyelésével nyer, általánosíthatóak legyenek: amennyiben az adott tulajdonság a testhez nem valamilyen specifikus módon kapcsolódik, hanem minden, az adott test által instanciált további test szintén bírja, a testek e típusa vonatkozásában általános tulajdonságnak tekinthetjük, így aztán meglétük feltételezése minden további esetre is alkalmazható szabályszerűségek feltárását segíti.

Ezek az Érvelési Szabályok tekinthetők másodrendű szabályteremtéseknek: nem meglévő kapcsolatokat tematizálnak, hanem új kapcsolatokat hoznak létre. Newton ezen másodrendű szabályteremtések révén vezeti be a tudományos összefüggéseket leíró szabályszerűségeket, azaz a természeti törvényeket. Hall ezt nem tematizálja, de fontos leszögeznünk: e kapcsolatok újszerűségét már csak az is mutatja, hogy sem tapasztalatilag, sem fogalmilag nem igazolhatók, mégis a szükségszerűség képzete jár velük együtt. E szabályok ugyanis nem természeti törvények, így tapasztalatilag nem igazolhatóak (még az induktív igazolás értelmében sem): ha egy test egy adott tulajdonsággal bír, és ebben a relációban semmi testspecifikus nincs, a tulajdonságot általánosíthatjuk, de semmilyen tapasztalat nem fogja alátámasztani ezen általánosítás jogosságát, hiszen a vonatkozó tapasztalati tényeket logikailag megelőzi a szabály elfogadása. Fogalmi igazságnak sem tekinthetjük őket: semmi fogalmi ellentmondás nincs abban, hogy egy test egy adott tulajdonsága nem általánosítható más testekre (lehetséges olyan tulajdonság, ami egy adott testet szükségszerűen jellemez, de semmilyen más testet nem jellemez – például az omnipotencia ilyesfajta jellemzője Istennek, amennyiben létét elfogadjuk). E szabályok érvelésünk/eszünk (*reasoning*) szabályszerűségei, melyekhez nem tartozik szemlélet, de eközben nem is a puszta képzelőerő művei (és ennyiben nem hasonlítanak a művészi szabályteremtésre). Nem tudjuk őket másképp elgondolni, mint ahogyan elgondoljuk őket: szükségszerűek és szigorúan általánosak értelmi képességeink számára.

Mindez Kant számára nem jelenthet problémát: a sem tapasztalatilag, sem fogalmilag nem igazolható, mert sem nem *a posteriori,* sem nem analitikus *a priori* ítéleteknek, amelyeket mégis valamiképpen szükségszerűként gondolunk el, Kant filozófiájában nagyon is van helyük: szintetikus *a priori* ítéleteknek hívjuk őket, és ezen ítéletekre

21 Isaac Newton: *The Mathematical Principles of Natural Philosophy.* Ford. I. Bernard Cohen és Anne Whitman. University of California Press, Berkeley – Los Angeles – London, 1999, 795.

bízza Kant nem csupán a tudományok, de a filozófia megalapozását is. Úgy tűnik tehát, hogy a szintetikus *a priori* közvetlen szerepet játszik Newton munkásságában, méghozzá éppen azon a ponton, ahol – Hall interpretációjában legalábbis – Newton a legradikálisabb módszertani fordulatot hozza el a tudományosság számára: a már meglévő, induktív és hipotetikus-deduktív módszereket nem pusztán kombinálja, de kiegészíti szintetikus *a priori* ítéletekkel, amelyek az Érvelési Szabályok nempreskriptív olvasatából adódva úgy lesznek szükségszerűek és szigorúan általánosak (számunkra adottan legalábbis), hogy sem tapasztalati, sem fogalmi igazolás nem társítható hozzájuk.

Konklúzió helyett kitekintés: Kant „zseni"-je – Kant zseni-e?

Ha a másodlagos szabályteremtésről: a módszertani újításról belátjuk, hogy nem szabálykövető aktivitás, felmerülhet az az értelmezés, mely szerint a tudományban is vannak olyasfajta zsenik, mint a művészetben: a tudományos talentumok szabálykövető aktivitásával szemben maguk ösztönösen (hiszen nem eleve adott szabályok szerint) szabályt szegnek, és ezáltal új szabályrendszert alkotnak. Ha fentebb kortárs tudományfilozófiai kifejezéseket használtam a tudományos szabályteremtés és szabálykövetés: a felfedezés és igazolás kontextusára, egy másik kortárs tudományfilozófiai kifejezéssel e zseniket paradigmaváltó figuráknak tekinthetjük, akik nem pusztán (sőt: nem is szükségképpen) tárgyi szinten érnek el élvonalbeli tudományos eredményeket, hanem a tudományosság módszertanára gyakorolnak hatást.

Úgy is mondhatnánk, a *modus logicus* tárgyra vonatkozó, szabálykövető attitűdjével szemben egyfajta tudományos *modus aestheticus*-t alkalmaznak, amely a tudományos kutatás módszerére, módjára vonatkozóan jár újító hatással. E módszertani szabályok a további empirikus kutatások transzcendentális előfeltételeiül szolgálnak abban az értelemben, hogy a jelenségek bizonyos köre nem értelmezhető nélkülük. Ennyiben (körbenforgás-mentesen) nem igazolhatja őket tapasztalat. Ám fogalmi igazságoknak sem tekinthetjük őket, noha fogalmi igazságokká *válhatnak,* ha a paradigmaváltó szándékainak megfelelően átértelmezzük a vonatkozó tudományos fogalmainkat. Ha elfogadunk egy definíciót, a definíció fogalmi igazsággá válik. Azonban a definícióadás őseredeti

aktusa nem lehet fogalmi igazság, mert nem fogalmi igazságot tár fel, hanem fogalmi igazságot teremt, rögzít.[22]

Kant maga *A tiszta ész kritikája* Bevezetésében a paradigmateremtéshez nagyon hasonló dolgot művel, amikor a szintetikus *a priori* fogalmára alapozva átszabja a filozófia kereteit. Ezen új keretek között nemcsak teljességgel átértelmeződnek a filozófia (többé-kevésbé) elfogadott fogalmai, de megváltoznak a filozófiában alkalmazható módszerek is. Egy kulcsfontosságú példával élve: a „transzcendentális érvelés" Kanttól származtatott használata a kortárs analitikus filozófiában olyasfajta paradigmaváltó jelenség az érvelés módszertana tekintetében, amely korábban nem elfogadott – sőt: egyenesen érvelési hibának tekintett – érvelési sémát legitimizál. A transzcendentális érvelés szerkezete ugyanis a következő:

(P1) *Y* lehetőségének szükségszerű feltétele *X*.
(P2) *Y* fennáll.
(C) *X*-nek fenn kell állnia.[23]

Ez az érvelési séma adja a kanti ismeretelmélet alapját: létezik tapasztalás – hogyan lehetséges? Vagyis mi a fenti formulában szereplő *X*, ami *Y*-nak transzcendentális előfeltételeül szolgál, és amely – *Y* létezése okán – *kell,* hogy létezzen?

Egy hagyományos értelmezési keretben ez a séma érvelési hibától terhelt: az *argumentum ad consequentiam* vétségét követi el. *Y* ugyanis itt *X következménye,* és következményből az azt kiváltó előzményekre következtetni mindig kockázatos, hiszen pusztán abból, hogy *X*-ből *Y* következik, soha nem tudhatjuk, hogy *Y* csakis *X*-ből képes-e következni, és így azt sem, hogy *X* léte valóban szükségszerű előfeltétele-e *Y* létének. A tankönyvi példa erre az, hogy ha csurom víz az utca, ennek lehet előfeltétele az, hogy esett az eső, de az is, hogy éppenséggel szárazság volt, és locsolókocsi járt az utcában. Attól még, hogy az esőből következik, hogy vizes lesz az utca, a vizes utcából nem következik, hogy eső esett.

Kantot ez szemlátomást nem zavarta, de némely későbbi kritikusát igen; nem véletlen, hogy az analitikus tradíció képviselőinek többsége – amely sokrétű gyökerei révén mindig is kanti hatások alatt állt, eleinte csak burkoltan, de a múlt század hatvanas éveitől egyre explicitebben

22 Danka István: Hogyan lehetségesek analitikus a priori ítéletek? Kantiánus válasz Quine kérdésére. *Pro Philosophia Füzetek*, 2005 (41):1, 165–173.

23 Lásd Robert Stern – Tony Cheng: Transcendental Arguments. In Edward N. Zalta – Uri Nodelman (szerk.): *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Fall 2023 Edition, https://plato.stanford.edu/entries/transcendental-arguments. (Legutolsó hozzáférés: 2024. november 20.)

is – a kanti témák közül a szintetikus *a priori* fogalmát sosem volt képes megemészteni,[24] mivel a szükségszerűként elgondolt, de valójában megalapozatlan légvárak építésének veszélyét látta benne (és e veszélyt látta realizálódni a teljes posztkantiánus „kontinentális" filozófiában is).

Miközben azonban egy hagyományos keretben a transzcendentális érvelés érvelési hiba, addig a kanti paradigma elfogadásának belépője az, hogy a transzcendentális érvelés validitását elfogadjuk. Hacsak nem feltételezünk (és dolgozunk ki, ami jóval nehezebb!) olyan közös módszertankritikai alapot, amely metafilozófiai perspektívából a prekanti, kanti és mai analitikus filozófia számára egyaránt objektíve elfogadható, nem tudunk univerzális érveket felhozni a transzcendentális érvelés validitása mellett vagy ellen. A *pro* oldalon ott a megingathatatlan állítás: ha filozófiát akarunk művelni, csakis így tehetjük (és tehát semmi más nem lehet legitim filozófia, mint a transzcendentális filozófia), míg a *contra* oldalon ott van a nem kevésbé megingathatatlan állítás: ha így művelünk filozófiát, bármire ráfoghatjuk, hogy szükségszerű. Az tehát, hogy a transzcendentális érvelés legitim, sőt: mindent megalapozó, vagy illegitim séma, választás: *döntés* kérdése, amely mellett (bármelyik lehetőséget is válasszuk) nemigen vannak körbenforgás-mentes érvek.

Ha viszont a transzcendentális filozófiát olyasfajta szabálytörésnek és -teremtésnek tekintjük, mint ami a művészi zsenire és Newton módszertanára jellemző, felmerül a kérdés: ha a tudóst nem is, a filozófust vajon tekinthetjük-e teljes értékű zseninek Kant meglátásai alapján? A filozófia mindenképpen más helyzetben van a tudományokhoz képest amiatt, hogy a művészethez hasonlóan nem hagyatkozhat a szemléletre, hiszen a filozófia *megalapozza* a szemlélet lehetőségét, így megint csak lehetetlen körbenforgás-mentes szemléletre hagyatkozás a filozófia igazolásához. Azonban – szemben a művészetekkel – a filozófia nem hagyatkozhat a puszta képzelőerőre sem, és ennek éppen az az oka, hogy törekednie kell a légvárépítés elkerülésére. Ha megengedi, hogy a képzelőerő alternatív filozófiai valóságokat teremthessen, a rendszer transzcendentális előfeltételeinek *a priori* karaktere sérülne. Márpedig a kritikai fordulat egyik alapköve, hogy a filozófiának szükségszerű: szintetikus *a priori* alapokon kell állnia.

Amint a képzelőerő alkalmazhatóságának hiánya kizárja, hogy a filozófia művészi legyen, úgy a szemlélet alkalmazhatóságának hiánya kizárja, hogy a természettudományokhoz legyen hasonlatos. Idézzük vissza e ponton: Kant a filozófiáról – szemben a matematikával – nem állítja, hogy szabályok elsajátítása révén tanulható lenne, holott e kontextusban expliciten együtt tárgyalja a két területet.

24 Danka: i. m.

Ám ha így van, és a filozófia sem a szemléletre, sem a képzelőerőre nem hagyatkozhat, a filozófus sokkal jobban magára van hagyva küldetésével, mint akár a művész, akár a tudós. Ez pedig azt jelenti, hogy a filozófia sokkal jobban rá van szorulva a szemlélettől és képzelőerőtől egyaránt megfosztott filozófiai zsenire, mint akár a művészet, akár a tudomány, hiszen e zseni az egyetlen esélye arra, hogy felismerje a szintetikus *a priori* ítéleteket, amelyek aztán minden további ismeretünk lehetőségfeltételéül szolgálhatnak. Egyetlen reményünk, hogy Kant tévedett, és ő maga – a filozófiatörténet más nagyjaival együtt – olyan szabályokat teremtett, amelyek számunkra, a filozófia nagyjainak tanítványai számára instruktívak lehetnek abban, hogy kövessük szabályteremtő elődeinket.

Gálosi Adrienne

Mit jelentene ma ízlés kérdésében kantiánusnak lenni?

A címként feltett kérdésre aszerint adhatók eltérő válaszok, hogy miként értik az egyes értelmezők vagy akár filozófiai irányzatok az ízlésítélet valódi természetét és funkcióját a kanti filozófiai rendszerben, és hogy ezen értelmezésekből levonnak-e egyáltalán bármilyen következtetést a kortárs plurális ízléstársadalom esztétikai ítéleteinek megértésére vonatkozóan, és ha igen, milyent. Az esztétikai ítélőerő kanti interpretációja természetesen messze nem egybehangzó, ezért következhet be, hogy az ízlés kérdésében akár homlokegyenest eltérő válaszokat adó szerzők, ha magukat éppen nem is vallják kantiánusnak, de felfogásuk kidolgozásához Kantból indulnak ki.

A Kant-értelmezéseket követve felvázolható néhány markánsan különböző pozíció, melyeket az alábbiakban egy-egy nagyhatású, reprezentatív képviselője által kívánok bemutatni. Az egyes pozícióknak természetesen léteznek variánsai, a különböző értelmezők máshová tehetnek hangsúlyokat, esetleg még más fogalmakat is bevezethetnek, de mivel a következtetéseik alapvetően ugyanazon mezőbe tartoznak, ezekkel itt nem foglalkozom. Ahogyan azt sem állítom, hogy az általam megkülönböztetett felfogások kimerítenék az összes lehetőséget, bizonyára vannak olyan értelmezések, amelyek más konklúzióra jutnak. Azonban talán azért nem növelhető sokkal a számuk, mert nem az a feltett kérdés, hogy hány és milyen jelentős értelmezése van (és volt) a kanti ízlésítéletnek, nyilván számos, hanem hogy Kant eltérő értelmezéseinek milyen következményei vannak a mára nézve – ha vannak egyáltalán. Vagyis olyan pozíciókat szeretnék röviden vázolni, amelyek nemcsak értelmezik a szöveget, hanem amelyek közvetlenül

DOI: 10.61901/Kellek.2024.71.07

A szerző a Pécsi Tudományegyetem Bölcsészet- és Társadalomtudományi Kara Esztétika és Kulturális Tanulmányok tanszékének docense.
Email: galosi.adrienne@pte.hu

vagy közvetve ebből következtetéseket vonnak le, vagy azt a maguk elmélete számára felhasználják.

A következtetések területét maga a kérdésfeltevés jelöli ki, hogy ti. az ízlésre való rákérdezéssel ítéleteink egy sajátos fajtájának a működését akarjuk megvilágítani, ezek pluralitásával számot vetni, ugyanakkor az egyéni ítéletek sokfélesége mellett mégis a lehetséges megegyezés közösségének a feltételét is meg akarjuk érteni. Vagyis akik az esztétikai ízlésítéletben szóban forgó tétet a legmagasabbként értik, azok az ízlésítéletek alapjaként Kant által feltételezett vagy megkívánt (erről lásd később) közösség létére, illetve státuszára kérdeznek rá. Talán ezen a ponton a legvilágosabb, hogy a kanti esztétika tétje, persze a kritikai rendszer teljességének kiépítésén túl, nem a művészetekről, hanem a kultúráról szól, arról, hogy az ízlésítéletek közössége által nyílik-e út a kultúra egységéhez. Az alábbi Kant-értelmezések bizonyos pontokon tartalmaznak átfedéseket, hál' Istennek azért nem érti mindenki Kant minden egyes mondatát másként. Ám mégis eltérő pozíciókat jelentenek, ha az átfogó kérdés felől tekintünk rájuk, ha azt nézzük meg, hogy az ízlésítélet mibenlétére és működésmódjára vonatkozó értelmezésük a társadalom és a kultúra működésének milyen felfogását vonják maguk után.

Hogy az ízlés filozófiáján keresztül az út a politikafilozófiához vezet, nem éppen filozófiai újdonság. Az esztétikai diskurzus 18. századi formálódása során az ízlésítéletekben olyan prudenciális jellegű tudást láttak, melynek hatóköre és tétje messze meghaladta a műalkotásokról hozott egyéni ítéletek kérdését. Az ízlés nemcsak esztétikai, hanem nevelési fogalom volt, végső soron a morális élethez szükséges képességek összefoglalása, melynek szabad, diszkurzív gyakorlása társiasságot és így társadalmat konstituáló erő. Mivel az esztétikai ítéletalkotás úgy értelmeződött, mint ami szoros kapcsolatban van a közösség viselkedésformáival, beszédmódjával, szabadságról kialakított elképzeléseivel, ezért a közösségi viszonyformák rendjeként értett politika esztétikai karaktere is hangsúlyos volt. Akkor világos volt, hogy minden ízlésfilozófia lényegében politikafilozófia.

Az alább következő álláspontokat mintegy modellnek tekintem, írásom célja nem ezek részletes, mindenre kiterjedő bemutatása és esetleges cáfolata, hanem arra igyekszem összpontosítani, hogy eltérő mivoltukat világossá tegyem, miközben kifejtésük, bírálatuk szükséges elemeit úgy igyekszem bemutatni az egyes pozícióknál, hogy az egészből, reményeim szerint, mégis összeálljon egy véleményem szerint érvényes Kant-értelmezés.

1.

A címben feltett kérdésre, hogy ti. mit jelentene ma ízlés kérdésében kantiánusnak lenni, az elsőnek leírandó pozícióból rövid, egyszerű válasz adható, s ez akár így is hangozhatna: őrültséget jelentene. Beismerem, sarkosan és semmiképpen nem idézetként fogalmaztam meg annak az álláspontnak az összefoglalását, mely szerint Kant elgondolása az ízlésítélet működéséről teljességgel tarthatatlan. E szerint a felfogás szerint „filozófiai rendszerének korlátai miatt"[1] kénytelen Kant a műalkotások befogadásának és megítélésének olyan magyarázatát adni, amely szembemegy akár saját százada korábbi megközelítéseivel is, például Hume kísérletével, aki a befogadói és értékelői gyakorlatra alapozva kívánt az ízlések sokféleségének mércét találni.[2] E pozícióból nézve Kant, bár a tudásformák autonóm területeinek kijelölésével kétségkívül a modernitás nagy elindítója, az ízlésítéletek terén mégis inkább premodern álláspontot fogalmaz meg, amennyiben végső soron a sensus communis fogalmával egy olyan a priorit tételez minden ízlésítélet számára, amelyre hivatkozva az ítélő „megköveteli" (*fordert*) az ítéletével való egyetértést.[3] Kant szóhasználatából szándékosan választottam a „megkövetelni" igét, amely a legerősebben mutatja, hogy bizony nem egyszerű konszenzusról van szó, hanem a szép megítélésére vonatkozó ízlésítélet egységes alapját képező feltételről, amelyre minden ítélet visszavezethető, s ami alapján az ítélő mintegy „mindenki nevében ítél".[4] Az ízlésítéletek ilyen egységes alapjának tételezése, a szépségről való döntésben való eligazításon túl, egy alapjaiban egységes kultúrát is ró ránk – mondja ez a Kant-értelmezés. Mivel nem szorul további magyarázatra, hogy egységes kultúra tételezését a tapasztalat nem igazolja vissza, ezért ezen érvelés Kantot rövid úton egy olyan határvonalon helyezi el, ahol az esztétika szempontjából a gondolatait inkább egy hagyomány végének kell tekintenünk, mintsem az esztétika modern, az individualitást megérteni kívánó szubjektuma születésének. Vagyis ez az első pozíció Kantra hivatkozva, ám Kant *ellenében*

1 Arthur C. Danto: Hogyan semmizte ki a filozófia a művészetet? In Uő: *Hogyan semmizte ki a filozófia a művészetet?* Ford. Babarczy Eszter. Atlantisz Könyvkiadó, Budapest, 1997, 23.

2 David Hume: A jó ízlésről. In Uő: *Összes esszéi*. 1. kötet. Ford. Takács Péter. Atlantisz Könyvkiadó, Budapest, 1777/1992, 222–244.

3 Immanuel Kant: *Az ítélőerő kritikája*. Ford. Papp Zoltán. Ictus Kiadó, Szeged, 1790/1997. 7. § 127 (a továbbiakban: ÍK).

4 ÍK 7. § 127.

fogalmazza meg a művek, ítéletek és ízlések radikális pluralizmusáról szóló téziseit.

Arthur C. Danto, akit e pozíció képviselői közé sorolok, a művészetek filozófia általi kisemmizésének történetében fő helyet szán Kantnak,[5] amennyiben mind az érdekmentességet, mind a cél nélküli célszerűséget a művészetek „szisztematikus semlegesítése" eszközének látja, hiszen, állítja Danto, Kant csak úgy képes az ízlés általa megkövetelt egyetemességét biztosítani, ha az ízlésítéletet teljesen leválasztja mind az egyéni érdekekről, mind a mű bármilyen célszerű, hasznos voltáról.[6] Vagyis Danto nem a sensus communis által tételezett egységes kultúra cáfolata felől közelít, hiszen érvelni sem gondolja szükségesnek egy ilyen alap feltételezésének hibás volta mellett, hanem azt vizsgálja, a recepció milyen módjával és ebből következően milyen művészetfogalommal kell Kantnak számolnia, hogy egyáltalán feltehető legyen az ízlés egysége. Danto úgy látja, hogy „durva politikai kiközösítést" kell a művészetre mérnie Kantnak, minden személyes vagy társadalmi érdektől meg kell fosztania, hogy filozófiailag lehetővé tegye, hogy a megannyi különböző érdekkel rendelkező befogadó egységesen ítéljen.[7] Vagyis a szép által kiváltott tetszés általánosérvényűsége mellett kizárólag úgy lehet érvelni, ha az ítéletet alkotó tényezők közül kivonjuk azokat, amelyek az egyén sajátos pozícióját adják, s amelyek híján az ítélő elvárhatja, hogy ítélete helyeslésre találjon. Az ilyen érvelés végén a művészet által nyújtott tetszésből nem marad több, mondja Danto, mint „langyos öröm" (*tepid gratification*), egyfajta „narkotikum" (*narcoleptic pleasure*), „afféle ontológiai nyaralás, távol az embervoltunkat meghatározó gondoktól".[8] Látjuk, Danto álláspontjából nézve az a helyzet áll elő, hogy az általánosérvényű esztétikai ítéletek az egyén szempontjából súlytalanná, a társadalom szempontjából pedig üressé válnak. Danto jellegzetes szellemes leegyszerűsítése ellenére végül is azt a jogosnak mondható kifogást veti itt Kant szemére, hogy oly mértékig absztrakt az ízlés általa leírt működése, hogy arra a tapasztalat alapján aligha ismerhetünk rá. Tehát számára nem az ítéletek egyetemessége általi közösség lehetősége és mibenléte a kérdés, hanem a kanti szép analitikát általában a művészetre vonatkoztatva azt kérdezi, mi a politikai súlya az olyan művészetnek, melynek egyedül adekvát befogadása általános érvényű – hiszen nem az ízlésével dönt az ítélő, ha nem várhatja el mások helyeslését. Danto szerint az általánosérvényűség kanti követelménye ezt a tényleges, egyénhez, társadalomhoz kötődő súlyt

5 A másik két főszereplője Platón és Hegel.

6 Danto: i. m., 24.

7 Uo. 27.

8 Uo. 23–24.

mintegy elabsztrahálta, tehermentesítette, s így az most felettünk lebegve békén is hagy minket. Nem teszi fel a kérdést, hogy mi is lehet az, amit Kant az ízlésítélet általános érvénye feltételének jelölt meg, és ami még akkor is érvényes, ha a tapasztalatban nem találnánk még csak két egyező ítéletet sem. Ahogyan arra sincs Dantónak magyarázata, hogy más alap híján a művészet ilyen „kisemmizése" miért vezetne egyenesen az ítéletek közösségéhez, hogy a művészet enyhe narkózisa miért ne sokkal inkább a gyönyörkeltéshez tartozna, ami a szubjektum állapotának érzetében okoz kellemességet, és Kant szerint az ilyen ítélet egyáltalán nem várhatja mások szükségszerű helyeslését.[9]

Vagyis mintha Danto nem venné észre, hogy Kant nagyon is tisztában van az ízlések empirikus sokféleségével és azzal, hogy mint ilyenek csakis a tapasztalat keretein belül rendezhetők. Ám tudjuk, Kantot nem ez érdekli. Már *A tiszta ész kritikája* transzcendentális esztétikához fűzött egyik lábjegyzetében bosszankodik a német nyelv szóhasználati hibáján, amely összekeverte az esztétikát és az ízlés kritikáját.[10] A harmadik kritika 34. §-a pedig kimondja, hogy csak annyiban lehet az ízlés kritikájának tudománya, amennyiben az transzcendentális, és amennyiben arra a kérdésre keresi a választ, hogy hogyan lehetségesek ízlésítéletek.[11] Azt az a priori feltételt keresi tehát Kant, melynek folyományaként az ízlésítéletek általános érvényűként és szükségszerűként mutatkoznak, és ez nem empirikus tényekből kikövetkeztethető. S ez még akkor is így van, még az is „gyenge, s még a feltételezéshez is alig elégséges kritérium", ha bizonyos tárgyak tekintetében egységesen ítélünk.[12]

Vagyis az első álláspont, amely úgy értelmezi Kantot, mintha nem venne tudomást az ízlések sokféleségéről, egyszerűen konzervatív kritikusnak, és nem transzcendentál-filozófusnak nézi őt.

2.

A második pozíció esetében is empirikus és transzcendentális különbségének elmosásáról van szó, azonban az előzőtől eltérő módon. Itt ez úgy történik, hogy az individuális ítélő szempontjából a priori működést

9 Lásd erről ÍK 3. 5. és 56. §-ok.

10 Immanuel Kant: *A tiszta ész kritikája*. Ford. Kis János, Papp Zoltán. Atlantisz Könyvkiadó, Budapest, 1781/2009, B36 (a továbbiakban: TÉK).

11 ÍK 34. § 210.

12 ÍK 17. § 148.

tulajdonítanak a társadalmi gyakorlatból levezetettnek. Ez a megközelítés sem a „hogyan lehetséges" kérdésre keres választ Kant gondolataiban, hanem az esztétikai ítélethozatal társadalmi gyakorlatával veti össze, és vagy elégtelennek találja a kanti értelmezést, vagy éppen, meglepő módon, Kantban találja meg a helyes leírást.

Pragmatizmus és kantianizmus kapcsolatának történetéből itt elég annyit felidéznünk, hogy hagyományosan, azaz John Dewey óta ez nem volt igazán szívélyes kapcsolat – tegyük hozzá, egyik fél részéről sem. Dewey esztétikai naturalizmusának célja, hogy ti. „az esztétikai tapasztalatnak az élet normális folyamataival való folytonosságát helyreállítsa",[13] nagyon messze látszik állni a kanti érdekmentességtől, ami éppen leválasztja az esztétikai ítéletet minden privátfeltételről, minden, a befogadó szubjektum csak rá érvényes kötődéséről, hogy a tetszés általánosságát állíthassa. De éppen az esztétikainak más szférák működésébe való integrálása biztosítja, hogy a pragmatista esztétikák nagyon is hangsúlyosan foglalkoznak az ízlés kérdésével, egyszerre látják oknak és okozatnak egyén és társadalom kölcsönviszonyában.

Richard Shusterman, a kortárs pragmatista esztétika talán legismertebb képviselője azt helyesen állítja, hogy Kant nem használható egy pragmatista esztétika megalapozásaként, azonban érvei, melyekkel ezt alátámasztani véli, úgy gondolom, félreértik Kantot, és értelmezése, mely az ízlés társadalmi meghatározottságát keresi Kantban, a későbbi pragmatista értelmezések mintájává válik.[14] Érvelése szerint Kant „elnyomja" az ízlés társadalmi dimenziójának problémáját azzal, hogy a lényegében politikai természetű ízlést az emberi természetben alapozza meg.[15] Ezzel a mind az individualitást, mind a társiasságot is megelőző, az univerzális emberi természetben való megalapozással, vagyis az így értelmezett sensus communis-szal éri el Kant, írja Shusterman, hogy az ízlésítéletet általánosérvényűként és egyben szükségszerűként is tételezheti. Danto eljárásához hasonlóan, Shusterman is azt nézi meg, mi az, amit Kantnak ki kell zárnia az empirikus ízlésből, hogy e fenti kritériumai érvényesek legyenek. Mivel ő sem az aprioritást keresi Kantnál, ezért amit talál, az az empirikus tényezők szerinte jogszerűtlen érvénytelenítése.

13 John Dewey: *Art as Experience*. Perigee–Penguin, New York, 1934/2005, 29 (e-book).

14 Richard Shusterman: Of the Scandal of Taste – Social Privilege as Nature in the Aesthetic Theories of Hume and Kant. *The Philosophical Forum,* 1989 (20):3, 211–229; Uő: Multiculturalism and the Art of Living. In Uő: *Performing Live: Aesthetic Alternatives for the Ends of Art.* Cornell University Press, Ithaca, 2000, 182–200, https://doi.org/10.7591/9781501718168-010.

15 Shusterman: Of the Scandal of Taste. Id. kiad., 222.

Az ő értelmezésében az ízlésítélet tisztasága, vagyis fogalom- és érdeknélkülisége az a feltétel, ami biztosítja általános érvényét, és Shusterman szerint ezek a feltételek egyben arra is alkalmasak, hogy kizárják, elnyomják az ízlés társadalmi meghatározottságát. Amennyiben csak az az ízlésítélet lehet tiszta, amelynek nincs semmilyen fogalmi vonatkozása arra, hogy a dolognak milyennek kellene lennie, úgy, érvel Shusterman, kizárhatók az ízlésből mindazon társadalmi különbségek, amelyek a fogalmi tudás birtoklásából vagy hiányából adódnak. Shusterman azt hagyja itt figyelmen kívül, hogy Kant határozottan leválasztja az ízlésítéletről a fogalmi vonatkozást, majd két módon is újra kapcsolatba hozza azzal. Mindvégig határozott különbséget tesz a tárgyról való, fogalmak útján történő megismerés és az erre vonatkozó logikai ítéletek, valamint az esztétikai ítéletek között, melyeknek nem szolgál alapjául fogalom. Vagyis az ízlésítéletben kimondott szép predikátuma közvetlenül a szubjektum öröm (vagy örömtelenség) érzéséhez kapcsolódik, és ez nem vezet át fogalmakhoz.[16] Az persze lehet megtévesztő, hogy a második mozzanat analitikájában Kant azt állítja, az ízlésítélet tárgyának egyes megjelenítései összehasonlítás útján fogalmakká változtathatók.[17] Vagyis például a kanonizáció folyamata esztétikai ítéletre alapozott logikai ítéletek soraként írható le, de nem ez a másodlagos folyamat áll Kant figyelme középpontjában, hanem az, hogy az ízlés nem logikai, így nem fogalmi ismérveken nyugvó általános érvényét kimutassa. A harmadik mozzanat, a célok relációja szerinti elemzésnél, a szabad és járulékos szépség megkülönböztetésénél Kant a tiszta ízlésítéletet leválasztja azokról az esetekről, amelyeknél a dolog tökéletességének fogalmát, vagyis hogy a dolognak milyennek kell lennie, mint célt előfeltételezik. Ilyen esetekben az esztétikai tetszés összekapcsolódik az intellektuális tetszéssel, s ennek már mint alkalmazott ízlésítéleteknek lehetnek szabályai.[18] Ám, ragaszkodik hozzá Kant, a szép tetszése „közvetlenül kapcsolódik össze azzal a megjelenítéssel, amely által a tárgy adatik (nem pedig azzal, amely által elgondoltatik)".[19] Látjuk, a fogalomnélküliségre azért van szüksége Kantnak, hogy az ízlésítélet ne a megismerésre jellemző objektív, fogalmakból levezethető szükségszerűséggel bírjon, és nem azért, hogy az empirikus ízlés társadalmi vonatkozásait kizárhassa – amit sehol nem is tesz meg.

16 Öröm és örömtelenség, valamint a fogalmak között csak a tiszta gyakorlati törvény esetében van átjárás, ez viszont érdekkel jár együtt, míg a tiszta ízlésítélet esetében ez hiányzik. (ÍK 6. § 126.)

17 ÍK 8. § 130.

18 ÍK 16. § 147.

19 ÍK 16. § 146.

Az érdeknélküliség a tárgy létezése iránti közömbösséget jelenti, a dolog puszta megjelenítése keltette tetszést függetlenül attól, hogy hogyan vélekedik az ítélő a tárgy létezéséről, és Shusterman úgy véli, hogy az ilyen érdeknélküliség luxusát csak azok engedhetik meg maguknak, akiknek a szükségletei és érdekei már kielégülést találtak, akik kulturálisan elsajátították az érdekektől való elszakadás „természetellenes esztétikai attitűdjét", akik megtanulták a tartalommal szemben a formát figyelembe venni.[20] Vagyis Shusterman szerint a magaskulturális elit tagjainak kivételével mindannyian irokéz törzsfőnökök vagyunk, akiknek a tetszését leginkább a kifőzdék keltik fel.[21] Ám nem számol azzal, hogy Kant szerint nagyon is lehetséges, hogy az ítélő érdekei, meggyőződései, kötődései határozzák meg az ízlését, azonban ekkor érzéki, és nem reflexiós ízlésről beszélhetünk, vagyis nem a társadalmi hovatartozás, hanem az ítélet vonatkozása és módja dönti el, hogy milyen esztétikai ítéletről van szó. Az érdek nélküli tetszés és ítélés nem szocializáció útján elsajátított képesség, hiszen mind az érzéki, mind a reflexiós ízlés közvetlenül, a társiasság empirikus általánosságát mintegy megelőzően működik, és ahogy fentebb szó volt róla, egy következő lépcsőben kapcsolódik másként és másként a tapasztalat hordozta általánossághoz.

Azt pozitívan értékeli Shusterman, hogy Kant értelmezésében az ítéletnek mindig a szubjektumban megalapozottnak kell lennie, vagyis a szubjektum mindig szabadon ítél, hiszen ezzel elvben felül lehetne írni az érdek nélküliség kritériumában mint tanult képességben szerinte benne rejlő társadalmi determináltságot. Azonban úgy látja, hogy Kant kísérlete ennek a szabadságnak a fenntartására végül abszurditásba fullad: képzelőerő és értelem szabad játéka, ami a kanti leírásban a szép tapasztalatában mindenkor végbemegy, valójában nem garantálhatja a szubjektum szabad ítéletét, mivel, érvel Shusterman, ez a szabad játék csak látszólag szabad, hiszen a képzelőerő szabadságát korlátozza az értelem törvényszerűsége.[22] Kant ugyan próbálja a szabadságot védeni azzal, hogy ez nem fogalmak révén kifejezett határozott törvény, azonban a képzelőerő szabad megfelelése az értelem törvényeivel, hacsak nem véletlen egybeesésről van szó, éppoly abszurditás Shusterman szerint, mint törvényt követni ott, ahol nincs is törvény.

> A képzelőerő szabadsága és az értelem törvénye közötti feszültség, aminek (paradox módon mégis szabadon) alá kell vetnie magát, a szabad egyén és

20 Shusterman: Of the Scandal of Taste. Id. kiad., 224.

21 ÍK 2. § 118.

22 ÍK Általános megjegyzés 158.

az ízlés törvényét megszabó társadalmi tekintély között játszódó valódi szociopolitikai ízlésdráma mentális mikrokozmosza.[23]

Shusterman, bár a szabadság és a törvény együttes mentális működését társadalmi vonatkozásba hozza, ami teljességgel idegen Kanttól, arra azonban rávilágít, hogy az esztétikai megítélés fogalommentes aktusa csak ellentmondásosan tartalmazhatja az értelem, azaz épp a fogalmak képességének működését.

Eddig rendben is volnánk, Schusterman nyomán általában a pragmatista álláspont tulajdonképpen az első egy bővített variációjának lenne tekinthető. Azonban az utóbbi évtizedben sorban láttak napvilágot olyan pragmatista esztétikák, művészetfilozófiák – közülük McMahon minden jelentős Kant szakértő által recenzált könyvét emelném ki –, amelyek Kant örökségét gondolják továbbvinni.[24] Úgy látom, hogy itt is a sensus communis félreértéséről van szó, annak habermasianus narratív, kommunikatív értelmezésével lehet Kantból proto-pragmatistát csinálni. A pragmatista elemzések középpontjában, ahogy már Shustermannál is, az egyéni és a társadalmi összeütközésének, kibékíthetőségének kérdése áll. Az ízlés társadalmi működésmódjára figyelő pragmatista elemzés képes magyarázatot adni látszólag ellentétes folyamatokra: az ízlés kialakulása és működése egyfelől a közösségi normák egyéni elsajátításaként írható le, másrészről viszont értelmezhető az ízlés az egyéni identitás kidolgozásának eszközeként is, ami által az aktuális normák hatása korlátozódik. Ahogyan sajátos mintázattá alakulnak az egyéni ízléspreferenciák, az közvetve visszahat a normákra is. Az ízlés formálódását a praxis folyékony közegében mint szigeteket képzelik el, amelyeket egyszerre alakít, épít és pusztít a társadalmi gyakorlat folyton mozgásban lévő sodrása, ugyanakkor mégis rendelkeznek sajátos egyediséggel. A 18. századi ízlésfilozófiák módjára párhuzamot vonnak az esztétikai és az erkölcsi ítéletalkotás között, az előbbiben mintegy az utóbbi propedeutikáját látva. De míg a 18. század azzal küzdött, hogyan igazolja az ítéletek sokfélesége mögött/alatt azok valamiféle egységét, elfogadhatóságuk közös mértékét, addig a kortárs pragmatista elméletek nem tételeznek semmi eredendőt, semmi általános érvényűt, hanem értelmezésük szerint az adott közösség határain belül fejlődő és formálódó fogalmak, értelmezések, értékek, normák működnek objektivitásként.

Vagyis a kortárs pragmatista esztétikák szerint ízlés kérdésében ma kantiánusnak lenni azt jelenti, hogy a sensus communis aprioritását egy

23 Shusterman: Of the Scandal of Taste. Id. kiad., 222.

24 Jennifer A. McMahon: *Art and Ethics in a Material World. Kant's Pragmatist Legacy.* Routledge, New York, 2014.

képlékeny, a diszkurzív közösség által kidolgozott és közvetített normativitásként fogjuk fel.

Egy ilyen „átirat" azt a Kant számára alapvető különbségtevést nem teszi meg, hogy bár a társiasság valóban hozhat létre általános ítéleteket, de ezek *generális* empirikus szabályok lehetnek, nem pedig olyan *univerzális* általános-érvényűségek, amelyek nem támaszkodnak mások ítéletét firtató kérdezősködésre.[25] Az ember társiassága miatt ugyan fűződik közvetett érdeke a széphez és az e feletti érzés megoszthatóságához, de ahogy Kant írja, lévén empirikus, ennek „számunkra itt nincs fontossága", mivel az ízlésítéletet a maga tisztaságában kívánja vizsgálni, hiszen csak így tárhat fel olyan a priori vonatkozást, amely az ítélőerőnek az érzéki élvezettől az erkölcsi érzéshez való átmenetét mutathatja meg.[26]

3.

A harmadik pozíció Kantból kiindulva szintén azt vizsgálja, hogy mi a közösség szerepe a hangsúlyosan individuális ítéletek meghozatalában, szintén valamilyen tapasztalati közösségi értelmet ad a sensus communisnak, de mivel az ítélet autonómiája és ebből fakadó felelőssége a döntő számára, máshová érkezik, mint egy pragmatista felfogás. E pozíció kitüntetett képviselője Hannah Arendt, aki Kant politikafilozófiájáról szóló, posthumusz megjelent előadásaiban *Az ítélőerő kritikájá*hoz kapcsolódva próbálta meg a sensus communis fogalmát a politikai gondolkodás számára hasznosítani.[27] Fontos hangsúlyozni, hogy Arendt elsősorban nem Kant pontos értelmezésére törekszik, hanem felhasználja a maga elmélete számára. Ráadásul Arendt összetett, művei során átívelő fogalmakat használó filozófiájának csak egy redukált olvasatával tudok itt előállni, e gondolatmenetben csak arra törekszem, hogy eljussak annak megállapításáig, hogy mi következik a gondolataiból a tényleges ízlésítéletekre nézve,

25 ÍK 31. § 204.

26 ÍK 41. § 223.

27 Hannah Arendt: *Lectures on Kant's Political Philosophy*. Szerkesztés és értelmező tanulmány: Ronald Beiner. University of Chicago Press, Chicago, 1982/1992. Arendt *The Life of the Mind* című művének harmadik, záró része lett volna a *Judging*, amelyet már nem tudott befejezni. Kantról szóló előadásait először 1970-ben a New School for Social Research-ben tartotta. Magyarul: Hannah Arendt: Előadások Kant politikai filozófiájáról. In Uő: *A sivatag és az oázisok*. Ford. Pató Attila. Gond–Palatinus Kiadó, Budapest, 1982/2002 (a továbbiakban: EKP).

hangsúlyozva, hogy ezt a visszacsatolást Arendt nem teszi meg, hiszen őt a politikum érdekli, amihez mintát az ízlésítéletben talál, s nem fordítva.

Abban biztosan hasonló pozíciót foglal el a két gondolkodó, hogy nem a művészetek vezetik el őket az esztétikai ítélőerő és az ízlés vizsgálatához; és míg Kant, úgy gondolom, a művészettanban, bár ellentmondások árán, de mégis megírja a maga művészetfilozófiáját, addig Arendt figyelme csak azért fordul az esztétikai ítélet felé, mert benne a politikai reflexió modelljét találja meg.[28] A tizedik előadásban azt állítja, hogy Kant megíratlan politikai filozófiája a harmadik kritika alapján rekonstruálható, mert az ízlésítélet működésének leírása kiterjeszthető minden olyan ítéletre, ahol a reflektáló ítélőerőnek kell működnie, és Arendt szerint a partikularitásokban megnyilvánuló történelem megítélése ilyen, vagy ilyennek kell(ene) lennie.[29] Ahol Kant elkülönít – hiszen a politikai maximáknak, írja *Az örök béke* 1. Függelékében, az ész által a priori adott jogi kötelesség tiszta fogalmából kell eredniük, vagyis a jogi eszméknek erkölcsi elveken kell nyugodniuk, így a morálnak van elsőbbsége és önállósága, és ez Kant kritikai alapvetése szerint más elmebeli képességeket mozgat, más a priori elv alapján és másra vonatkozik, mint az ízlésítélet –, ott Arendt analógiát lát.[30]

Az analógia, a kiterjesztés alapja tehát a reflektáló ítélőerő, melynek működésében egész munkásságának egyik alapvető kérdésére találja meg a magyarázatot. A kérdés pedig az, hogy belenyugszunk-e a (hegeli) álláspontba, és a dolgok, események végső megítélését a történelem teleologikus értelmére bízzuk, vagy kitartunk-e az autonóm ítélet lehetősége mellett, amikor is az ítélő, bár benne állva a történelemben, mégis attól távolságot tartva képes megítélni egy partikuláris eseményt.[31] A reflektáló ítélőerő működése magyarázatként szolgál Arendt kérdésének mindkét

28 Annelies Degryse: Sensus communis as a foundation for men as political beings: Arendt's reading of Kant's *Critique of Judgment*. *Philosophy and Social Criticism*, 2011(37):3, 348, https://doi.org/10.1177/0191453710389452.

29 EKP 329. skk.

30 Immanuel Kant: Az örök békéről. In Uő: *Történetfilozófiai írások*. Ford. Mesterházi Miklós. Ictus Kiadó, Szeged, 1997, 301–302. Arendt vállalkozásáról, hogy nem a ténylegesen politikáról szóló Kant-művek alapján rekonstruálja annak egészében ki nem fejtett politikai filozófiáját, hanem a harmadik kritikában mintegy rejtve lappangó politikafilozófiát hozza napvilágra, lásd Papp Zoltán: Nincs és legyen. *Holmi*, 2002 (14):12, 1632–1638.

31 Az *Előadások* negyedik összejövetelében Arendt három különböző kanti szempontot sorol az ember vizsgálatához, a fenti kérdés lényegében az első kettő ütköztetése – a csupán az egyetemestől értelmet nyerő különös szemben az autonóm, erkölcsi önmeghatározásra képes létezővel –, míg a kérdés feloldásának lehetőségét a harmadik felfogás adja, melyben az ember mint közösségben élő, nem autonóm, hanem a társiasságra rászoruló lény értelmeződik (EKP 262–264).

vetületére; átfogalmazva: egyrészt az ítélet tárgya szempontjából az a kérdés, hogyan ítélhető meg a történelmi létező a maga különösségében, ha általános szabályok alapján, azaz teoretikusan ez nem lehetséges. Másrészt az ítélő felől az a kérdés, támaszkodhat-e valamire, ha autonóm döntést kíván hozni, ami egyedül jelenti az ítéletért vállalt felelősséget is. A kanti ízlésítélet szerkezete választ látszik adni e kérdésre: egyfelől nem vezethető le meghatározott fogalmakból, nem apodiktikus,[32] másfelől szubjektív volta ellenére mégis rendelkezik elvvel, szubjektívvel, ami általánosérvényűvé teszi az ízlésítéletet.[33] Arendt szerint a szoros és érvényes strukturális hasonlóság oka, hogy egyik ítélettípus sem vezethető le objektív alapokból, azonban végső soron, ahogyan ezt többen kimutatták,[34] detranszcendentalizálja az ízlésítélet alapját, vagyis a tapasztalat közegében próbálja annak köztes, különös és általános közti pozícióját lehorgonyozni, vagyis a történelem megítélésének Arendt által kidolgozott elmélete alapszerkezetében nem egyezik a kanti ízlésítélettel.

Arendt elemzésében az ízlés szubjektív volta, hogy ti. nem az ítélet tárgyára, hanem az ítélő érzésére (öröm vagy örömtelenség) vonatkozik, egyrészről az ízlelés érzékével való analógiában nyer magyarázatot, mivel az belső érzék, közvetlenül hat, és „csak ezek az érzékek viszonyulnak a különöshöz *mint* különöshöz".[35] Másrészről a 12. előadás elemzi a 40. §-t, s az ott felsorolt maximák közül az önálló gondolkodás követelménye, a felvilágosodás maximája érvel a szubjektív megítélés kívánalma mellett. Ugyanakkor a „mindenki más helyében való gondolkodás" maximájának is meg kell felelnie az ítélőnek, amikor „reflexiója során gondolatban (a priori módon) tekintetbe veszi mindenki másnak a megjelenítésmódját, hogy ekképp ítéletét *mintegy* a teljes emberi észhez igazítsa"[36] – idézi Kantot Arendt.[37] Szubjektivitás és kibővített gondolkodás között kell tehát az ítéletnek megtörténnie. Kérdés, hogy ha „a dolog lényege az,

32 ÍK 18. § 154.

33 ÍK 20. § 155.

34 Az Arendt előadásainak kiadását szerkesztő Beinernek a kötetben szereplő tanulmánya hangsúlyozza a transzcendentális jellegtől való megfosztást, s úgy látom, azóta ez alapvetésnek számít az egyébként Arendt elméletéhez sok szempontból közelítő írásokban; lásd Ronald Beiner: Hannah Arendt on Judging. In Arendt: *Lectures on Kant's Political Philosophy*. Id. kiad., 89–156. Ilyenek például: Christine Buci-Glucksmann: La troisième critique d'Arendt. In Miguel Abensour (szerk.): *Ontologie et Politique*. Édition Tierce, Párizs, 1989, 187–200; Malcolm Budd: The Intersubjective Validity of Aesthetic Judgment. *British Journal of Aesthetics,* 2007 (47):4, 333–371, https://doi.org/10.1093/aesthj/aym021.

35 EKP 338.

36 ÍK 40. § 218 – kiemelés az eredetiben.

37 EKP 348.

hogy közvetlenül hat rám", hogyan lehet mégis elérni a távolságtartást, az érdeknélküliséget?[38]

Először a képzelőerő segítségével, majd a közös érzékre való hivatkozással magyarázza ezt a distancializálódást. Szemben a kanti ízlésítélettel, ami arra vonatkozik, ahogyan a megjelenítés a szubjektumot afficiálja, Arendtnél a tényleges ítélethozatal egy erre ráépülő második fokon történik meg, s ő ide helyezi a reflexiót. Röviden: „a képzelőerő művelete" révén az ítéletet kivonja a közvetlen érzékire való reakció területéről – amit Kant is megtesz, hiszen ez az érzéki ízlés, s annak ítéletei egyáltalán nem tarthatnak igényt semmilyen általános érvényűségre –, mert a tárgy, melyről ítéletet alkotunk, nincs jelen, mondja, hanem a képzelőerő a belső érzékek számára létrehozza annak re-prezentációját. Ahhoz, hogy elérjük „minden ítélet legfontosabb feltételét, a pártatlanság, az »érdek nélküli tetszés feltételét«", az kell, hogy közvetlen hatását elkerüljük, írja, mert csak akkor ítélhetek, „amikor a közvetlen jelenlét immár nem gyakorolhat rám hatást".[39] Kant leírásában a reflexivitás, vagyis a képzelőerő tartalmának az értelemre való vonatkozása megteszi a közvetlen érzéstől,[40] vagyis a kellemestől való eltávolodást, de arról egyáltalán nincs szó, hogy a megítélés tárgya ne lehetne közvetlenül is jelen. Az Arendt által leírt műveleti sorban ezen első, belsővé tevő aktusra épül rá aztán a tényleges ítélkezés reflexiója. Ez egy olyan másodlagos szint, amely valójában elsődleges, mert míg az első, bár a nem érzékiként, hanem a belső érzékek számára adott tárgyról, de közvetlenül mondja ki tetszését, illetve nemtetszését, addig e második szint az ítélet érvényességéről dönt. Ezen új szint segítségével, amellyel analóg vertikális szintekről Kant nem ír, most már nemcsak a tetszés dolgában választunk, hanem abban is, hogy adott tárgy nyújtotta öröm vajon helyeselhető-e. „[…] már nem maga a tárgy tetszik, hanem az, hogy úgy ítéljük meg: tetszik."[41] E második reflektált szint a megítélés tényleges aktivitása Arendt szerint, ennek van valódi tétje, hiszen ez veti fel a kérdést: „hogyan választunk a helyeslés és a helytelenítés között" (EKP 345)?

Sejthető, hogy ezzel a kétosztatúsággal lép ki Arendt az ízlésítélet a priori elvei közül, mert most már arra keresi a választ, hogy mi és milyen

38 EKP 339.

39 EKP 343 és 340.

40 Kant a 3. §-ban elkülöníti egy dolognak az érzékek által adott megjelenítését, s ezt nevezi érzetnek, és érzésnek hívja, amikor az érzet szubjektív, semmilyen megismerésre nem szolgál, hanem arra vonatkozik, hogy az objektum tetszés tárgya (ÍK 3. § 120–121).

41 EKP 344.

legyen a reflexiónak ez az alapja, amely végső soron döntést hoz.[42] Így jut el a sensus communishoz mint az ítélet kritériumához, egy olyan közös érzékhez, amelyre, a kibővített gondolkodás maximájának megfelelően, minden ítéletnek tekintettel kell lennie. A közösségi értelemben vett közös érzék biztosítja, hogy az ízlésítélet konstitutív jegye, másokkal való megoszthatósága érvényesüljön. Mégpedig úgy, hogy az ítélő függetleníti magát privát érdekeitől, hogy reflexiója során számol mások lehetséges ítéleteivel, röviden, ha az, ami az ítélet első szintjén a maga közvetlenségében tisztán szubjektív, a reflexióval interszubjektívvé válik. Ám ez mégsem az a kommunikatív interszubjektív racionalitás, amelyet az előző pozíció leírásánál láttunk, mert az, Arendt felfogásában, éppúgy veszélyeztetheti az egyén ítéletének szabadságát és felelősségét, mint a kanti ész diktátumai. A reflexió az interszubjektivitás móduszában történik, kritériuma a közölhetőség, amit a sensus communis biztosít. Mármost a következő kérdés az, hogy mi a mércéje, mire van tekintettel ez az ítélet közölhetőségét szavatoló érzék, ami immár nyilvánvalóan nem a priori támaszkodik valamely elvre. Arendt szerint nem pusztán emberi szükségleteken vagy érdekeken alapul,[43] hiszen azokat kifejezhetnénk

42 Arendt azért fordult *Az ítélőerő kritikájá*hoz, mert úgy látta, *A gyakorlati ész kritikájá*ban megkövetelt szabálykövetés könnyen válhat az egyéni ítélet elmaradásának mentségévé, a felelősség elhárításának eszközévé. Egy ítélet indoklásaként nem elégséges rámutatnunk azokra az elvekre, amelyek alapján született, mert az egyes ítélet magyarázata mindig az ítélkezőben kell legyen. Vagyis ítéleteink indoklásául szolgáló elvek nem bírhatnak felettünk tekintéllyel, mert akkor a felelősséget is ezen elvekre, szabályokra háríthatjuk. Tudjuk, Arendtnek azzal kellett megküzdenie, ahogyan Eichmann visszaélt a kanti gondolattal, összemosta a kategorikus imperatívuszt a náci törvények követésének követelményével. Ebből vonta le Arendt azt a filozófiai feladatot, hogy a kötelességgel szemben úgy kell alapot találni az ítéletalkotásnak, hogy ezzel ne adjunk meg előre olyan elveket, normákat, amelyek aztán felmentést adhatnak a felelősségvállalás alól.

43 A 2. előadás Kant témájaként sorolja azt az Arendt elméletében igen fontos szálat, hogy az ember szükségletei csak részben magyarázzák szociabilitását: „[…] az emberek függő viszonyban vannak embertársaikkal, s nemcsak mert testük van és fizikai szükségleteik, hanem pontosan az emberi elme képességei miatt […]" (EKP 240); valamint a 13. előadás kiemeli, hogy „Kant azt hangsúlyozza, hogy legalább egy *mentális képességünk,* azaz az ítélőerő képessége előfeltételezi mások jelenlétét" (EKP 354 – kiemelés az eredetiben). Vagyis az ember mint olyan plurális léte egzisztenciájának alapjegye. „Az emberek nem csupán többes számban léteznek, mint minden földi lény, hanem e többes számra utaló jelet hordoznak magukban" – írja Szókratészről szóló tanulmányában. (Hannah Arendt: *The Promise of Politics*. Szerkesztette és a bevezető tanulmányt írta Jerome Kohn. Schocken Books, New York, 2005, 5–39.) Ebből kifolyólag Arendt elutasítja a társadalom szerződéselméleteit, amennyiben azok az ember társiasságát kizárólag szükségleteire, érdekeire alapozzák.

e megkülönböztető érzék nélkül is. Hanem olyan „sajátságosan emberi érzék",[44] ami az emberiség mint öncél fogalmán alapul, amire mindenkor tekintettel kell lennünk. A megoszthatóságra számot tartó ítélet alapja ez az érzettől független közös közösségi érzék, így az ítélőerő aktusában mindig előfeltételezi a többi embert, és ezzel a társiasságot embervoltunk inherens részévé teszi.[45] Sőt, mondja Arendt, ebben van az emberiség voltaképpeni eredete.[46]

Ha a sensus communis nem más, mint az öncélként elgondolt emberiség közösségének érzése, akkor ahhoz a kérdéshez jutunk, hogyan próbálja elkerülni Arendt, hogy ne egy általános, az emberiség váljon a különös, az ember megítélésének alapjává, hiszen pont ennek kiküszöbölése végett fordult a kanti modellhez. És persze folytatható is a regresszív kérdéssor, hogy ti. milyen elv alapozza meg az emberiség elvont fogalmát, ha a tapasztalatban mindig csak emberekkel találkozunk.[47] Hogy e csapdahelyzetet megoldja, lesz kulcsszerepe Arendt számára az ízlésítélet modalitására vonatkozó kanti tételnek, hogy ti. annak szükségszerűsége nem levezethető, elméleti objektív, hanem példaszerű, egy nem megadható szabály példája.[48] A történelem megítélhetőségének dilemmája, hogy ti. az általánosból kapja-e az individuális az értelmét, vagy ezzel szemben a maga összevethetetlen egyediségében kell megítélni azt, megoldhatónak látszik a „példaszerű érvényesség" formáját öltő ítélettel, ami úgy képes az általánosságot feltárni, hogy közben nem oldja fel a partikulárisat.[49] Amikor azt mondjuk, hogy „a bátorság *olyan, mint* Akhilleusz", akkor egy olyan partikulárist emelünk példává, ami „éppen különösségében jeleníti meg az általánosságot, amit különben nem lehet meghatározni".[50] Míg Kantnál az ízlésítélet úgy számít szükségszerűen mindenki helyeslésére, hogy az ezt közvetítő alap nem megadható, csak az egyes példákban van jelen, s e példaszerű eseteken kívül nem létezik, addig Arendtnél a szükségszerűség, amellyel ítéleteimet meghozom, adott példákon nyugszik (úgy tekinthetek valakit bátornak, ha hasonul a bátorság példájaként

44 EKP 347.

45 Kant recepciójában szokás a szociabilitást, a csak a társas létben értelmet nyerő szépség koncepciót kiemelni, s ezzel a 18. századi politikai gondolkodáshoz szervesen kapcsolódóként értelmezni ízlésítéletét. Arról, hogy Kant mennyiben folytatja e tekintetben a 18. századi gondolkodás irányát, lásd Szécsényi Endre: Kant és a politika problémája. *Jelenkor,* 2002 (45):12, 1034–1320.

46 EKP 354.

47 Ezt a kérdést teszi fel Garsten, lásd Bryan Garsten: The Elusiveness of Arendtian Judgment. *Social Research,* 2007 (74):4, 1071–1108, 1088.

48 ÍK 18. § 153.

49 EKP 359 – a magyar fordításban „mintaszerű" áll, ezt módosítottam.

50 EKP 360 – kiemelés az eredetiben.

bár nem fogalmi úton, de általánosként felmutatott Akhilleuszhoz), így egy újabb szinttel ereszkedett a megalapozás, hiszen most már azt kell megadni, hogy mik és minek a példáinak számítanak a sensus communis közösségében. Ennek meghatározása pedig ugyanolyan ítéleteket igényel, mint amilyeneket megpróbálunk velük megalapozni.[51] Az empirikus példaszerűségen alapuló ítélet körkörös. Döntéseink helyessége vagy helytelensége így végső soron nem alapozható másra, minthogy az emberiség mint öncél figyelembevétele szempontjából jó helyről vettük-e példáinkat. Hogy kit választunk társaságnak. Morálfilozófiai írásának végén ezt írja:

> Végső soron […] helyes és helytelen döntéseink attól függnek, hogy milyen társaságot választunk, kivel töltjük életünk idejét. Ezt a társaságot [viszont] példákban gondolkodva választjuk ki, halott vagy élő személyek példáiban, valamint múltbeli vagy jelenbeli események példáiban. Abban a valószínűtlen esetben, ha valaki jönne, és azt mondaná, hogy ő Kékszakállú társaságát választaná, őt tekintené példának, csak annyit tehetnénk, hogy ügyelnénk arra, hogy soha ne jöjjön a közelünkbe.[52]

Vagyis Arendt végsősoron egyrészt a tapasztalatból vezeti le a sensus communist, így az nem válhat a tapasztalati ítéleteink közös elvévé, másrészt pedig abból a szociabilitásból, amelyet Kant elégtelennek tart az ízlésítélet általános érvényének és szükségszerűségének magyarázatára.[53]

E pozíció szerint ízlés dolgában kantiánusnak lenni annyit jelent, mintha humiánusok volnánk. Mert Hume sztoikus álláspontot megfogalmazva a fenti helyzetet írja le *A kifinomult ízlésről és a szenvedélyességről* című esszéjében: a kifinomult ízlés éppúgy képes a boldogság terét kitágítani, mint a szenvedélyesség, ám ez utóbbi a kedélyt tekintve kiszolgáltatott élete történéseinek. Érzékenységünk, ízlésünk és velük az életben megtapasztalt örömeink forrásaként csak az áll befolyásunk alatt, hogy mit olvasunk, milyen társaságba járunk, vagyis kiket tekintünk példáknak.[54] Választott hőseink példaszerűségén kívül nincs más, ami megteremthetné a közös érzéket. Ízlésünk, ítéleteink visszaigazolását nem várhatjuk külső, szilárd mércéktől, helyette viszont megtehetjük bírának

51 Garsten: i. m., 1088.

52 Arendt: *Some Questions of Moral Philosophy,* idézi Beiner: i. m., 113.

53 Kant világosan figyelmeztet az olyan felfogással szemben, amely az örömöt, amely az elme állapotának megoszthatóságát kíséri, az ember társiasságra való természetes hajlamából vezetné le. „[Ezt] könnyűszerrel ki lehetne mutatni (empirikus és pszichológiai úton). A mi szándékunkhoz azonban ez nem elég." (ÍK 9. § 133.)

54 David Hume: A kifinomult ízlésről és a szenvedélyességről. In Uő: *Összes esszéi.* 1. kötet. Id. kiad., 20.

a másokat, sőt az embert mint olyat figyelembe vevő érdekmentes ítéletek társiasságban létrejövő közös érzékét.

4.

A negyedik pozíció a sensus communist eszmeként érti, és így lényegében ki is vonja értelmezését arról a területről, ahol az egy bármilyen lehetséges tapasztalati közösség alapjaként szolgálhatna.

De mi is hát ez a rejtélyes valami, aminek, úgy tűnik, semmi stabilitása, hiszen annyi módon értelmezhető, törékenysége ellenére azonban mégis roppant elméleti terhek hordására alkalmas?

A sensus communis feladata végső soron, hogy a harmadik kritika célját megvalósítsa, hogy a természetnek a kauzalitásban megalapozott területe, és az erkölcsi szabadságnak a végcélban megalapozott területe között e kettő összemosása nélkül hidat verjen. Az elméleti és gyakorlati ítéletalkotás nem meríti ki az emberi ítélőképesség teljes szféráját, hanem a természet és a művészet bizonyos adottságaira, ábrázolásaira is szükségszerű és általánosérvényű módon reagálunk, vagyis ezekről is szintetikus a priori ítéleteket alkotunk. A tiszta ízlésítélet érdekmentes, általános érvényű, de nem fogalom által az, célszerű, de minden célt nélkülöző, szükségszerű, de szubjektíven és feltételesen az. A tiszta ízlésítéletben, vagyis a szép keltette érzésben mindezek a jellemzők szigorúan szubjektív módon szintetizálódnak. Sőt, az egyes tárggyal szemben nemcsak szubjektív, hanem szinguláris a sensus.[55] Hogyan férkőzhet ide a communis?

Az esztétikai ítélőerőt az teszi a megismerés és az akarat közti közvetítő képességgé, hogy benne a megismerőerők olyan állapota mutatkozik meg, mely az általában vett megismerésnek is alapja; hiszen az ember mindig és minden területen ítél, megismerése és akarása aktusai közepette is, azonban az öröm egy fajtája csak ott kapcsolódik hozzá, ha képzelőerő és értelem szabad játékát semmilyen meghatározott fogalom nem korlátozza. Tehát fontos, hogy az ízlésítéletben a megjelenítőerők viszonya az általában vett megismerésre vonatkozik, annak transzcendentális alapját képezi. Míg a mindenkori megismerésben a tárgyak különbözősége szerint a megismerőerők egymáshoz idomulása eltérő, „hangoltságuk más-más módon proporcionált", addig, hangsúlyozza Kant, kell lennie egy olyan

55 Kant szóhasználatában a „szubjektív" jelenti a szemléleti és fogalmi képességek kölcsönhatását, ennek transzcendentális, vagyis minden szubjektum számára közös voltát, és vonatkozhat arra, ami privát, egyéni.

viszonyuknak, hangoltságuknak is, amely mindkettőre nézve a legkedvezőbb az általában vett megismerés szempontjából.[56] Mivel az e viszony által kifejezett esztétikai ítéletben nincs meghatározott fogalom – ha lenne, akkor a szépről bizonyítással lehetne dönteni –, ezért egy érzés mutatja meg, az öröm regisztrálja képességeinknek azt a harmóniáját, amely minden megismerésünk, ítéletünk transzcendentális alapja. Ez az öröm érzése az, ami predikátumként a szemlélethez adódik, s így lesz szintetikus az ítélet.

Mivel Kant úgy gondolja, hogy az ismeretek és az ítéletek általánosan megoszthatók, hiszen csak így tehetnek szert objektivitásra, ezért az ezek alapját képező elmebeli hangoltságnak is megoszthatónak kell lennie, hiszen e szubjektív feltétel nélkül nem jöhetne létre a megismerés mint belőle származó okozat.[57] A 9. § az ízléskritika kulcsának nevezi ama kérdés megoldását, hogy az öröm érzése előzi-e meg a tárgy megítélését, vagy fordítva. Ahhoz, hogy valóban transzcendentális alapról lehessen beszélni, az utóbbinak kell érvényesülnie; vagyis az elme harmonikus állapota, s annak egyetemes megoszthatósága, közölhetősége az, ami prioritást élvez, és ennek következménye a tárgy feletti öröm.

> Az ízlésítéletben mint szükségszerűt várjuk el mindenki mástól az általunk érzett örömöt, mintha a szépséget, melyet egy tárgyról állítunk, úgy kellene tekinteni, mint magának a tárgynak a fogalmak szerint meghatározott minőségét; ámde a szubjektum érzésére való vonatkozás nélkül a szépség önmagáért véve semmi.[58]

Az esztétikai tiszta ítélőerőben a sokféleség egybefogásának képessége (a képzelőerő szintézise) úgy kell működjön, hogy ennek az összefogásnak, rendezésnek se a szabályával – értsd fogalom hiányában –, se a törvényével – értsd eszme hiányában – nem rendelkezik. A képzelőerő fogalom nélkül sematizál, ami tulajdonképpen a reflektáló ítélőerő definíciója.[59] Más szavakkal: minden külső támasz nélkül létrejövő közvetlen szubjektív szintézis, egy érzés, hogy a „képzelőerő a maga szabadságában és az értelem a maga törvényszerűségével kölcsönösen aktiválják egymást".[60] Vagyis csak akkor jön létre ez az érzés, akkor beszélhetünk tiszta esztétikai ítéletről és nem a sokféle kellemesekről, ha csak arra vonatkozik, hogy a tárgy célszerű-e a megismerőerők szabad játékának előmozdítása szempontjából. Ha joggal állíthatom, hogy ízlésítéletem általános érvényű egyetértéssel fog

56 ÍK 21. § 156.
57 ÍK 21. § 155.
58 ÍK 9. § 133.
59 ÍK Bevezetés, IV. szakasz 92–93.
60 ÍK 35. § 211.

találkozni (és Kant szerint ez így van), akkor ez nem empirikusan, hanem transzcendentálisan, az én esztétikai ítéletemet éppúgy megalapozó a priori feltételek szintjén történik, mint bárki másnál.

A gyakorolt ízlés természetesen követi azokat a különböző törésvonalakat, amelyek minden más társadalmi megosztottságot meghatároznak. A táj vagy a műalkotás esztétikai tapasztalata éppúgy társadalmilag meghatározott, mint bármi más, és ezért természetesen soha nem lehet általánosan osztott. Empirikusan egyetlen ellenvélemény elegendő annak bizonyítására, hogy nem az. A dedukció paragrafusainak kell megválaszolniuk, hogy „hogyan illeti meg általános érvényesség azt az egyedi ítéletet, amely egy tárgy formája empirikus megjelenítésének az általában vett ítélőerő számára való szubjektív célszerűséget fejezi ki".[61] Nem arról van szó tehát, hogy empirikusan mindig mindenki egyetért a szépre vonatkozó esztétikai ítéleteimmel, hanem arról, hogy ítéletem azon a priori elvárással hozom, hogy így legyen. A sensus communis esetén ez a kibővített gondolkodás, hogy a teljes emberi észhez igazítom ítéletem. Ízlésítéletet alkotni tehát csak azzal az előfeltétellel lehet, hogy létezik sensus communis, ami nem külső érzék, hanem csak a fent emlegetett szabad játék hatása, hogy jogosan azt tételezhetem, hogy azt mindenki más ítéleténél is biztosan megkövetelhetem. Ennyiben helyezkedem bele mások pozíciójába.[62]

Másként fogalmazva: hogy bármiről tudásunk lehessen, a tudásnak megoszthatónak kell lennie; ahhoz, hogy megosztható legyen, kell legyen az elmének egy olyan állapota, amely mintegy az alapját képezi tartalmai megoszthatóságának, s így maga elsődlegesen megosztható. Mivel a konkrét megismerő tevékenységben az elme képességei mindig a tárgyaknak megfelelően alakítják saját tevékenységüket, vagyis mindig változó módon működnek, így ez nem lehet egységesítő, közös alap. Azonban még a fogalmak, még a séma előtt van már egy hangoltsága az elmének, amikor még a külső szabályok és törvények nem terelik a fogalmi megismerés medrébe; harmonikus, szabad játék ez, amely mindegyikünk elméjének alapjárata, hiszen ebből indul ki a megismerés. A dolgok normál menetében oly gyorsan ráfordulunk a fogalmakra, vagy azok oly gyorsan birtokba veszik gondolkodásunkat, hogy az elme ezen áldott állapotát észre sem vesszük. Azonban bizonyos tárgyak kifejezetten célszerűnek mutatkoznak abból a teljesen szubjektív szempontból, hogy ezt a minden megismerés előtti elmebeli harmóniát előmozdítsák. S ilyenkor nem marad észrevétlen ez a néma alap, hanem érzésként megmutatja magát, örömet érzünk, „szép", mondja kórusban az „általános hang" (*die allgemeine Stimme*).[63] És nem sietünk

61 ÍK 31. § 204.

62 ÍK 40. § 218.

63 ÍK 8. § 131.

a fogalmakhoz, hanem „*elidőzünk*" e szépnél, hogy a „megismerőerők aktivitása minden további szándék nélkül *fenntartassék*."[64] Ennyi az ízlés, nem több, nem kevesebb, annak képessége, hogy ezt az általánosan osztott örömet megnevezzük, rámutassunk. Világos, ha az elme megismerés előtti hangoltságának mintegy előkészítő fázisként megoszthatónak kell lennie a megismerés érdekében, akkor e hangoltság által keltett érzésnek is megoszthatónak kell lennie. Ez a sensus communis, ez az alapja annak, hogy a szépet zengő kórusnak kivétel nélkül minden ember tagja.

Szép gondolat: az elme egy rejtőzködő képességében találni meg a közös emberit, amelynek működésmódja a szabad játéké, megmutatkozása az örömé, s mint a megismerés alapja végső soron mindent, mit megismernünk lehet, széppé alakít. A 8. §-ban Kant ezt írja: „Amaz általános hang [tehát] csak egy eszme."[65] És szó sincs róla, hogy a tapasztalatban találhatnánk olyan valóságot, amely az eszmének megfelel.[66] A harmadik kritikában az ízlés antinómiája a sensus communis eszmeként való meghatározása köré szerveződik. Hogy úgy tűnik, az esztétikai ítélet egyszerre alapul fogalmon is meg nem is, úgy oldható fel, hogy a fogalom meghatározatlan marad, így objektív ízléselvet ennek alapján teljesen lehetetlen megadni. Nem az értelem, hanem az ész fogalma, tehát eszme. A sensus communis, mivel nem logikai általános ítélet, ezért nem posztulált, és mint ilyen, nem bizonyítható, „csupán mindenkinél *feltételezi* ezt az egyetértést". Az ugyan bizonytalan lehet, hogy az ítélő valóban ízlésével ítélt-e, de a „szép" azt mondja, hogy erre az eszmére vonatkozik az ítélet.[67] Ez az ész eszméje, az ész eszméi pedig nem az értelem fogalmai: olyan dolgokat tételeznek, amelyek elgondolhatók, de nem megismerhetők.

Lyotard, akit e pozíció reprezentatív képviselőjének teszek meg, ezért állítja, hogy a sensus communis közössége nem figyelhető meg a tapasztalatban, ez nem az, amit „nyilvánosságnak" nevezünk. Minden ezzel rokon értelmezés, mondja, enged az „antropológiai kísértésnek".[68] Lyotard úgy értelmezi az esztétikai ítéletet, ahogy talán Kant soha nem gondolt bele, hogy ti. az elmeerők proporcionált hangoltsága feletti öröm nem egy már konstituált, egységes szubjektum számára adódik. Az esztétikai ízlésítélet értelmezésében nemcsak pre-kognitív, hanem pre-szubjektív is, egy olyan

64 ÍK 12. § 138 – kiemelés az eredetiben.

65 ÍK 8. § 131.

66 Hacsak nem az illúziónak, a transzcendentális látszatnak engedve, ami ellen az első kritika dialektikáját felépítette.

67 ÍK 8. § 131.

68 Jean-François Lyotard: *Sensus communis:* The Subject in *statu nascendi*. In Eduardo Cadava – Peter Connor – Jean-Luc Nancy (szerk.): *Who Comes After the Subject?* Routledge, New York – London, 1991, 224.

állapotban történik, amikor a szubjektum éppen születőben van, „in statu nascendi", és ez a szubjektivitás nem is aktualizálódik addig, míg a szép megjelenítés jelenlétében marad, míg időzik a szépnél.

Az első kritika értelmében az egységes szubjektum csak akkor mondható létezőnek, ha az appercepció eredendő, transzcendentális egysége, a „Gondolkodom" létrejött. Az appercepciónak az átfogó azonossága szintézis útján, és e szintézis tudata által jön létre. A képzetek analitikus egységének alapja csak a szintetikus egység lehet, s ezt az értelem hozza létre, amikor a képzetek sokféleségét az appercepció egysége alá rendeli.[69] De a tiszta esztétikai ítéletben éppen ez a szubszumálás nem történik meg, az elmeerők „könnyített" szabad játékát nem szakítja meg egy fogalomnak való alárendelés.[70] Míg a szabad játék (amelynek a sensus communison alapuló a priori közölhetősége éppen az esztétikai ítéletet motiválja) folytatódik, így Lyotard, nem beszélhetünk egységes szubjektumról.[71] Mi következik mindebből a sensus communisra nézve? Nyilván az, hogy nem aktuális szubjektumok, hanem csak keletkezőben lévő vagy virtuális szubjektumok közösségére vonatkozik, így nyilván nem is lehet tapasztalati megfelelője.

Lyotard levonja a következtetést, hogy mit jelent a politikai gondolkodás számára egy ilyen tisztán transzcendentális közösség, amelyhez a preszubjektum affektív módon már mindig is tartozik. Ahogy fogalmaz, „minden [tényleges] közösség elfelejti és elfelejtette ezt a sensus [communis]-t".[72]

Vagyis e pozícióból azt mondhatjuk, hogy egy, a gondolkodás terének csak a peremén megjelenő, öntudat előtti affektív erő az, amely bár semmilyen módon nem operacionalizálható, mégis minden emberi közösség feltétele. Innen nézve kantiánusnak lenni azt jelenti, hogy belátjuk, ahogy az esztétikai ítélethez nem tartozik meghatározott fogalom, úgy a sensus communisnak sincs tartalma, szubsztanciája, így nincs télosza, nem is illeszthető bele semmilyen politikai tervbe.

5.

Az igazi filozófiai feladat innentől kezdődne: lerakni egy olyan kantiánus pozíció alapjait, amely helyesen érti az ízlésítélet mibenlétét, a sensus communist nem fosztja meg transzcendentális jellegétől, s mégis keresi,

69 TÉK 16. 17. § B132–B140.

70 ÍK 9. § 134.

71 Lyotard: i. m., 232.

72 Uo. 223.

hogy mit is kezdhetnénk közös életünkben e közösséggel. Lyotard a szép nyújtotta örömről azt mondja, hogy „olyan, mintha az elme felfedezné, hogy tud mást is csinálni, mint akarni és megérteni. Boldognak lenni anélkül, hogy valaha is kérted volna, vagy megfogalmaztad volna."[73] Még akkor is vonakodva zárja le a sensus communis közösségére való építés vágyát az ember, ha ez a communis csak elgondolható, és csak az érzést jelenti. A politikai közösségnek morális alapra van szüksége, a sensus communis pedig nem morális közösség. Az igazságosság kérdésében a közös nem az érzésben van, hanem a gyakorlati ész fogalmában, a szabadság eszméjében. A közös érzék nem a tapasztalat konstitutív elve, hanem az ész regulatív elve, egy még megszerzendő képesség eszméje. Az ízlésítélet kellése csak példája a szabadságban cselekvő ember kultúrateremtésének. De az általában vett tetszés szerinti célok szerinti cselekvés, ami a szabadságot jelenti, csak formai feltétele a kultúrára való készség létrehozásának. Talán pont ez, a kanti rendszer „kitöltetlensége" a vonzereje, hogy a felelősséget ránk hagyja. Vagyis a politikai még mindig megalapozatlan.

Az esztétikai ítéletben hordozott érzés, úgy gondolom, nem lehet alapja az emberiség nagy közösségének. A jó és a szép, szimbolikus analógiájuk dacára, mégsem egyek.[74] És ha a művészetet vagy e kettejük közti törés kompenzációjaként, vagy utópisztikus egységük ígéreteként fogjuk fel, akkor nagyjából meg is kapjuk a művészet modern értelmezésének mintázatát. A szépség – s most itt tegyük zárójelbe, hogy a természeti vagy a művészeti szép-e az végül, ami Kant szerint az esztétikai eszméket mozgásba hozza – annyit tehet, hogy a bizonytalan kultúra jövőjének transzcendentális alapjáról a sensus communis által bizonyságot tesz. Újra: nem más ez, mint puszta eszme, ami a teória számára szükséges, a morál számára pedig elengedhetetlen. A transzcendentális eszmék csupán eszmék, de szükségszerűek és általános érvényűek. Nem konstitutívak, hanem regulatívak, funkciójuk az, hogy afelé irányítsanak minket, „amit az emberiség érzékin-túli szubsztrátumának lehet tekinteni".[75] És jó, ha észben tartjuk, hogy eddig a történelemben csak katasztrófához vezetett, ha a transzcendentálist az empirikus alapjává akarták tenni.

Ízlés kérdésében ma kantiánusnak lenni talán csak annyit jelentene, hogy ne felejtsük, bár a filozófia mindig is harcias tudomány volt, Kant a kevés türelmesek közül való.

73 Uo. 220.

74 Lásd ÍK 59. § *A szépségről mint az erkölcsiség szimbólumáról* – e részben Kant amellett érvel, hogy az ítélőerő a szép tapasztalatában összekapcsolódik az érzékin túlival, a szabadság alapjával és a gyakorlati képességgel, „noha ismeretlen módon", de egységet alkot (ÍK 59. § 285).

75 ÍK 57. § 270.

Tánczos Péter

Absztrahált szabályok szerint alkotni: Johann Elias Schlegel és Immanuel Kant az utánzásról

Johann Elias Schlegel szerepe a német esztétikában

A német felvilágosodás korszakos jelentőségű, mindössze harmincévesen elhunyt esztétája, Johann Elias Schlegel sokáig mint a dán színházművészet alapjainak lefektetője és Lessing drámaelméletének egyik előfutára élt a köztudatban. Ez a saját korában és közvetlen utóéletében sem volt másként: bár az olyan szerzők, mint Lessing, Nicolai vagy Moses Mendelssohn rendszeresen utaltak rá a műveikben és leveleikben,[1] munkásságának jelentőségét, a hasonlóságról szóló tanának, valamint a művészeti utánzásról kialakított koncepciójának elméleti értékét sokáig nem fedezték fel. Ennek oka részben az volt, hogy a lipcseiek és a svájciak elmésségről és képzelőerőről folytatott vitájában sajátos köztes pozíciót foglalt el,[2] így nem volt könnyű őt a maga korában egy nagyobb

DOI: 10.61901/Kellek.2024.71.08

A szerző a Debreceni Egyetem Filozófiai Intézetének adjunktusa.
Email: tanczos.peter@arts.unideb.hu

1 Többek között a Lessing, Nicolai és Mendelssohn közötti 1756. november–decemberi levélváltásban is fontos szerep jut J. E. Schlegelnek, mivel mások mellett az ő szomorújátékait és egyik vígjátékát elemezve próbálja a három gondolkodó megítélni a részvét érzelem- és drámaelméletben játszott jelentőségét. Schlegelnek a levélváltásban betöltött szerepéről más vonatkozásban már írtam. Tánczos Péter: A részvét szerepe Lessing és Mendelssohn levelezésében – A kritikai tapasztalat hatása az érzelmek „metafizikájára". In Blandl Borbála – Boros Bianka – Czétány György – Goda Mónika – Grósz Eszter – Kővári Sarolta (szerk.): *A kritika alakzatai*. Áron Kiadó, Budapest, 2023, 49–51; Elizabeth M. Wilkinson: *Johann Elias Schlegel – A German Pioneer in Aesthetics*. Basil Blackwell, Oxford, 1945, 98–101.

2 Latzkó Hugó: *Schlegel János Illés mint esztétikus és kritikus*. Franklin Társulat, Budapest, 1898, 32–34, 40–41.

tendenciában elhelyezni, egy jelentősebb irányzathoz sorolni, de főként az játszhatott közre, hogy 1743-ban egzisztenciális okok miatt Koppenhágába költözött, és a dán királyi udvar szolgálatába állt[3] – utolsó és kéziratos írásai így jó időre marginalizálódtak.[4] Lessing a *Hamburgi dramaturgiá*ban szóvá is teszi, hogy Schlegelnek nem volt lehetősége a dánoknak adott remek tanácsait a német színházzal kapcsolatban megfogalmazni, mivel Németországban erre akkor nem mutatkozott igény.[5] Így rövid alkotói éveinek második felében ki is került a német esztétikai köztudatból.

Ha a szerepe, illetve ötleteinek jelentősége nem is feltétlenül tudatosult a 18. század derekának elméletalkotóiban, gondolatainak indirekt jelenléte mégis kimutatható. Alfred Baeumler egyenesen azt állítja, hogy Johann Elias Schlegel hasonlóról és elmésségről kialakított koncepciója előkészítette az utat a kanti zsenifogalom előtt[6] – még ha e téren direkt módon inkább Wolff, Bodmer, Baumgarten szövegei hatottak is a königsbergi filozófusra.[7] Bár a fiatalon elhunyt drámateoretikussal kapcsolatban valószínűleg nem az Immanuel Kanttal való párhuzam lenne az első, ami eszünkbe jut, a Johann Elias Schlegellel foglalkozó irodalomban ez az analógia meglepő módon mégis rendszeresen, ha nem is túl gyakran, előkerül. Hozzá kell persze tenni, hogy a Schlegel–Kant-kapcsolat jobbára megmarad az említés vagy utalás szintjén, és a párhuzam nagyvonalú tematizálását nem követi mélyebb elemzés. Az ilyen jellegű szakirodalmi hipotéziseknek csak két típusát említem meg. J. E. Schlegel egyik jelentős monográfusa, Elizabeth M. Wilkinson ír arról a feltételezésről, hogy Schlegel hasonlóság-elméletének azon megállapításai, amelyek világosan kijelölik az utánzott természet és a műalkotás hasonlóságának határait és az abból fakadó örömérzet jellegét, hozzájárultak a kanti *érdeknélküli tetszés* koncepciójának kialakításához.[8] Olyan állítással is lehet találkozni, hogy Kant valószínűleg ismerte Gottsched és Schlegel Shakespeare esztétikai értékéről folytatott vitáját, amelynek során Schlegel szembeszállt egykori tanárával és mentorával,

3 J. W. Eaton: Johann Elias Schlegel in Denmark. *The Modern Language Review*: 1928 (23):1, 28–42, https://doi.org/10.2307/3713968.

4 Latzkó: i. m., 81.

5 Gotthold Ephraim Lessing: Hamburgi dramaturgia. Ford. Timár Ilona. In Uő: *Laokoón – Hamburgi dramaturgia*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1963, 207–208.

6 Alfred Baeumler: *Az irracionalitás problémája a XVIII. századi esztétikában és logikában* Az ítélőerő kritikájáig. Enciklopédia Kiadó, Budapest, 2002, 155–157.

7 Uo. 160–166.

8 Wilkinson: i. m., 124.

és vele szemben az angol drámaíró jelentőségét hangsúlyozta – inkább a zürichi Bodmerrel értve egyet.[9] Kant feltehetően nem Gottsched és Schlegel eredeti cikkeit olvasta el, hanem Lessing közvetítésével értesült a két eltérő álláspontról – ennek viselheti nyomát *a Pragmatikus érdekű antropológia* azon szöveghelye, ahol Kant a produktív képzelőerő és a hazugság összefüggései kapcsán a *IV. Henrik* Falstaff lovagjának alakját idézi fel.[10] Hozzátartozik az igazsághoz, hogy Schlegel, aki korát megelőzve jól ismerte és eredeti nyelven olvasta Shakespeare-t, a vitaindító cikkében szinte kizárólag Shakespeare *Julius Caesar* című tragédiájára hivatkozik, mivel a szöveg keletkezésének idején, 1741-ben még csak az volt elérhető német fordításban – és ebben, a rímes alexandrinusos formában idézte is a tanulmányában.[11] Éppen ezért indirekt válaszában Gottsched is csak a *Julius Caesar*ra hivatkozik.[12] Kant tehát nem a konkrét Falstaff-példát veszi át Lessingtől, hanem az attitűdöt: Gottscheddel szemben, Schlegellel és Lessinggel egyetértve ő sem találja morálisan romboló hatásúnak a képzelőerő túlságának ilyen művészi ábrázolását.[13]

Jelen tanulmányban a Kant és Schlegel közötti, feltételezett és részleges párhuzamot egy határozott céllal vizsgálom meg: azt szeretném bemutatni, hogy J. E. Schlegel az utánzás határairól kialakított koncepciója mennyiben járult hozzá az utánzást még inkább korlátozó, a műalkotásokból absztrahált nem-fogalmi szabályok követését szorgalmazó kanti teóriához. Nem annyira a konkrét hatástörténeti összefüggést szeretném rekonstruálni – mivel erről, ahogyan hamarosan látni fogjuk, *érdemben* nem beszélhetünk –, hanem sokkal inkább egy átfogó eszme- és fogalomtörténeti változás két fontos állomását szeretném röviden összevetni.

9 Andrew Cutrofello: Kant's Debate with Herder about the Philosophical Significance of the Genius of Shakespeare. *Philosophy Compass*, 2008 (3):1, 66–82, 76, https://doi.org/10.1111/j.1747-9991.2007.00117.x.

10 Immanuel Kant: Pragmatikus érdekű antropológia. In Uő: *Antropológiai írások*. Ford. Mesterházi Miklós. Osiris Kiadó – Gond-Cura Alapítvány, Budapest, 2005, 94.

11 Johann Elias Schlegel: Vergleichung Shakespears und Andreas Gryphs bey Gelegenheit des Versuchs einer gebundenen Uebersetzung von dem Tode des Julius Cäsar, aus den Englischen Werken des Shakespear. In Uő: *Ausgewählte Werke*. Arion Verlag, Weimar, 1963, 457–461.

12 Latzkó: i. m., 66–69.

13 Cutrofello: i. m., 76.

J. E. Schlegel kérdéses hatástörténeti kapcsolata Kanttal

A fentiekben említett egy-két példa jelzi, hogy annak ellenére rendszeresen felmerül Schlegel előfutár szerepe, hogy – legjobb tudomásom szerint – a témával foglalkozó egyetlen szerző sem állítja határozottan, hogy Immanuel Kant olvasta volna Johann Elias Schlegel munkáit. Nem is vallana igazán Kantra, hogy ilyen, akkoriban még csak szórványosan elérhető, jórészt drámaelméleti témájú és színházi gyakorlattal kapcsolatos, eléggé speciális kérdéseket feldolgozó írásokat olvasott volna – nem az ilyen tematikai problémák álltak érdeklődésének homlokterében.[14] Az akadémiai kiadást[15] használva sem találunk érdemi nyomot: nagyon úgy tűnik, hogy Kant az életművében sehol sem említi meg Johann Elias Schlegelt. Azon kevés szöveghelyek mindegyike más szerzőre utal, ahol a *Schlegel* név előkerül. Leggyakrabban egykori tanítványáról, a későbbi rigai teológus és rektor Gottlieb Schlegelről van szó, akivel levelezett is;[16] illetve egy helyen Johann Elias Schlegel unokaöccsét, a koraromantikus Friedrich Schlegelt is megemlíti.[17]

Összesen két szöveghely adhatna okot a bizakodásra, hogy Johann Elias Schlegel jelenléte textuálisan is kimutatható a Kant-életműben. Az egyik a híres, 1763. augusztus 10-i keltezésű levélben található, amelyben a Swedenborg-élményről számolt be Charlotte von Knobloch-nak.[18] Egy ponton ugyanis koppenhágai érintettsége miatt támaszkodott Schlegel egy bizonyos tanúságtételére:

> Mármost nehogy vakon egy új előítélet kedvéért vessem el a jelenéseket és látomásokat illető korábbi előítéletemet, ésszerűnek véltem alaposabban tudakozódni a történet felől. Írtam az említett tisztnek Koppenhágába, és megbíztam őt, hogy mindenfelé kérdezősködjék. Azt válaszolta, hogy újfent

14 Kant nem véletlenül utasítja vissza 1764-ben a felajánlott költészettanári állást, holott nagyon is reménykedett valamilyen, fizetéssel járó egyetemi katedrában. Ernst Cassirer: *Kant élete és műve*. Ford. Mesterházi Miklós. Osiris Kiadó – Gond-Cura Alapítvány, Budapest, 2001, 130.

15 Immanuel Kant: *Gesammelte Schriften* (AA). Preussische Akademie der Wissenschaften (1–22.), Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin (23), Akademie der Wissenschaften zu Göttingen (24–), 1902–. (A továbbiakban: AA.)

16 Vö. AA 10, 44; AA 12, 85–86.

17 AA 18, 666.

18 Horváth Zoltán: *Immanuel Kant prekritikai fordulata*. L'Harmattan Kiadó, Budapest, 2020, 20.

> beszélt az esetről von Dietrichstein gróffal, hogy a dolog valóban így áll, és hogy Schlegel professzor tanúságtétele szerint kétség sem férhet hozzá.[19]

Mivel Johann Elias Schlegel élete végén Koppenhágában élt, joggal gyanakodhatnánk az ő személyére, azonban mégsem rá utalt Kant, mivel a drámaesztéta addigra már régen (1749-ben) elhunyt. Szinte bizonyosan Johann Heinrich Schlegelre, a koppenhágai professzorra célzott itt.

A másik potenciális szöveghely a Kant–Herder levelezésben található. 1768-ban a königsbergi filozófus levélben gratulált egykori tanítványa irodalmi sikereihez – felemlegetve azt a korábbi költeményét is, amelyet Herder Kant előadásaitól megihletve írt, és amelyet Kant meghatottan fel is olvasott az óráján.[20] Herder a válaszlevélben szerényen visszautasította a rá nézve hízelgő összehasonlításokat:

> Hagyja, hogy az a zavaros és bárdolatlan költemény, melyről megemlékezett, tulajdon éji homályába vesszen. Kevesebb van benne Pope-ból, mint Lindnerünkben az éles meghatározásokkal szolgáló Aristotelésből, vagy Schlegelemben bárkiből, aki urbanitásból példát adhatna.[21]

Bár a kontextus és a megfogalmazás („in meinem Schlegel das Muster aller Urbanität")[22] azt a hamis reményt kelthetné, hogy itt Johann Eliasról van szó, és így nyoma lenne annak, hogy Kant valakivel eszmét cserélt a drámateoretikusról, ám a rigai nexus egyértelművé teszi, hogy ez az utalás is a már említett Gottlieb Schlegelre vonatkozik.

Bár attól, hogy Kant egyszer sem említi meg írásaiban név szerint Johann Elias Schlegelt, természetesen akár olvashatott is tőle valamit – még ha ez nem is túlzottan valószínű. Közvetett módon viszont találkoznia kellett egy-két meglátásával – például a már említett Lessing-szövegekben vagy Moses Mendelssohn írásait tanulmányozva, aki érzelemelmélete alátámasztására, valamint esztétikai koncepciója megerősítésére több ízben használta Schlegel műveit, drámáinak karaktereit.[23] Ez persze egyáltalán

19 Immanuel Kant: Levelezés. Ford. Ábrahám Zoltán, Mesterházi Miklós, Tengelyi László és Vidrányi Katalin. In Uő: *Prekritikai írások*. Osiris Kiadó – Gond-Cura Alapítvány, Budapest, 2003, 605.

20 Uo. 626–627; Rathmann János: *Herder eszméi – a historizmus útján*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1983, 65–68.

21 Kant: *Levelezés*. Id. kiad., 631.

22 AA 10, 77.

23 Mendelssohn például Schlegel *Canut* című művének címszereplőjét idézi többször. Hozzá kell tenni, hogy okoz némi nehézséget annak eldöntése, hogy Mendelssohn vajon mennyire hatott Kant esztétikai gondolkodására. Frederick C. Beiser például inkább a különbségeket hangsúlyozza, és elutasítja annak a lehetőségét, hogy

nem jelenti azt, hogy Kant érdemben megfontolta volna a drámateoretikus állításait – a nagyon minimális, legfeljebb közvetett hatástörténeti kapcsolat helyett így a továbbiakban a két gondolkodó közötti motivikus analógiákat vizsgálom meg. Nem az érdekel, hogy kimutatható-e Schlegel közvetett hatása Kant tágan értett esztétikai jellegű megállapításaiban, hanem hogy egy eszmetörténeti folyamat részeként Schlegel milyen módon készíthette elő koncepcionálisan az utat *Az ítélőerő kritikájá*nak szerzője előtt. Johann Elias Schlegel ugyanis olyan keretfeltételeket ad az utánzásnak, valamint a hasonlóság elvárásának, amelyek joggal tekinthetők a szabály szerint alkotó zseni koncepciója egyféle előképeinek. A felszínen a különbségek jelentősek ugyan, hiszen például Schlegel még affirmálja az utánzást mint alkotói eljárást, Kant pedig elutasítóan nyilatkozik róla; ugyanakkor közelebbről megvizsgálva a két álláspontot, azt láthatjuk, hogy intellektuálisan talán nem is állnak olyan nagyon messze egymástól.

Az utánzás korlátai és a hasonlóság jelentősége

Schlegel életműve szépirodalmi, kritikai és teoretikus írásait együttvéve sem túl terjedelmes; a kifejezetten elméleti szövegei pedig a korpusz csekélyebb hányadát teszik ki. Ha csak a teoretikus művek címeit nézzük, könnyen úgy tűnhet, hogy Schlegel – a felvilágosodás poétikai hagyományával összhangban és korai szellemi pártfogóját, Johann Christoph Gottschedet követve – alapvetően a sikeres művek létrehozásához és a helyes színházi eljárások meghonosításához kívánt tanácsokat adni, útmutatót írni.[24] A szövegek gondolatmenetei azonban rendszeresen a tetszés lehetséges okainak megfejtési kísérleteihez vezetnek: szemmel láthatóan Schlegelt inkább az érdekli, hogy a potenciális befogadó tetszésélményének milyen

Mendelssohnt afféle „proto-Kantként" értelmezzük, ugyanakkor Paul Guyer a hatástörténeti nehézségeket le nem tagadva is a hasonlóságokat tartja fontosabbnak. Lásd Moses Mendelssohn: Über das Erhabene und Naive in den schönen Wissenschaften. In Uő: *Ästhetische Schriften*. Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2006, 219–220; Frederick C. Beiser: *Diotima's Children – German Aesthetic Racionalism from Leibniz to Lessing*. Oxford University Press, Oxford, 2009, 198–199, https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199573011.001.0001; Paul Guyer: Mendelssohn, Kant, and the Aims of Art. In Daniel O. Dahlstrom (szerk.): *Kant and His German Contemporaries II – Aesthetics, History, Politics, and Religion*. Cambridge University Press, Cambridge, 2020, 28–29, https://doi.org/10.1017/9781316823415.003.

24 Ernst Cassirer: *A felvilágosodás filozófiája*. Ford. Scheer Katalin. Atlantisz Könyvkiadó, Budapest, 2007, 421.

feltételei vannak, és nem törekszik arra, hogy megmondja az íróknak, hogyan írjanak. Sőt egy helyen egykori mesterével, Gottscheddel szemben is élcelődik: szerinte Gottsched azt akarja, hogy a költők úgy írjanak verseket, ahogyan a háziasszonyok pudingot készítenek – receptkönyvet követve.[25]

Schlegel két relatíve terjedelmesebb értekezést is írt, amelyek teoretikus meglátásait mintegy össze is foglalják: az egyik az *Abhandlung von der Nachahmung* (Értekezés az utánzásról),[26] a másik pedig a *Gedanken zur Aufnahme des Dänischen Theaters* (Gondolatok a dán színház felvirágoztatásáról)[27] címet viseli. Gondolatmenetünk szempontjából inkább az elsőként említett, utánzásról szóló tanulmány lesz a fontosabb, ám két mondat erejéig érdemes a másik szövegre is kitérni. A dán színházról írt értekezésének jelentőségét elsősorban az adja, hogy ez volt az a munkája, amely jelentős hatást gyakorolt Lessingre, és amelyet sokan a *Hamburgi dramaturgia* közvetlen előképének tartanak. Legfontosabb alaptétele az, hogy a drámairodalomnak nincsenek minden nemzetre kiterjedő, univerzális alapelvei: a drámák esetében mindig tekintettel kell lenni a nemzeti sajátosságokra.[28] Különbséget tesz belső (versforma, tagolás stb.) és külső elvek között – utóbbiak olyan, a textushoz képest transzcendens körülmények, amelyek meghatározzák egy dráma külső világát, azonban e téren nem annyira a hely és az idő egysége, hanem a valószínű jellemábrázolás a fontos[29]: a költőnek például törekednie kell arra, hogy az ábrázolt karakterek az adott nyelvi-nemzeti közegben *valószínűek*, hihetőek legyenek.[30] Schlegel több rövidebb esszét, recenziót, tanulmányt is írt – mint már említettem, készített vitairatot például Shakespeare jelentőségéről, de érvelt a komédiában alkalmazható verselés mellett, írt filozófiai beszélgetéseket, elemezte a kortárs francia és az ókori görög dráma közötti különbséget. A továbbiakban elsősorban azokra a gondolataira fogok fókuszálni, amelyeket az 1742-es, *Értekezés az utánzásról* című munkájában összegzett.

Az *Abhandlung von der Nachahmung* alapgondolatát Schlegel már 1741-ben bemutatta egy előadásában, amelynek a nem túlzottan sejtelmes,

25 Beiser: i. m., 90–91.

26 J. E. Schlegel elméleti írásai nem jelentek meg még magyar fordításban, így a magyar nyelvű címváltozatnál igyekeztem a szakirodalomban leginkább elterjedt megoldást alkalmazni. Johann Elias Schlegel: Abhandlung von der Nachahmung. In Uő: *Ausgewählte Werke*. Id. kiad., 486–527.

27 Johann Elias Schlegel: Gedanken zur Aufnahme des Dänischen Theaters. In Uő: *Ausgewählte Werke*. Id. kiad., 559–585.

28 Uo. 560–564.

29 Wilkinson: i. m., 80–82.; Latzkó: i. m., 82–85.

30 Schlegel: Gedanken zur Aufnahme des Dänischen Theaters. Id. kiad., 579–585.

az írás tézisét azonnal rögzítő *Abhandlung, daß die Nachahmung der Sache, der man nachahmet, zuweilen unähnlich werden müsse* (Értekezés arról, hogy az utánzatnak néha nem kell hasonlítania az utánzott dologhoz) címet adta. A rövid, pár oldalas előadásszöveg még inkább csak a magját tartalmazza saját esztétikai belátásának, ám ez alapján a következő évben részletesen is kidolgozta a wolffiánus szellemben fogant, definíciók és demonstrációk formájában megfogalmazott elméletét.

Schlegelt már egyetemi évei alatt foglalkoztatta a verses vígjáték kérdése – egy ezzel kapcsolatos elméleti jellegű kérdés irányítja a figyelmét a korban elterjedt utánzás-elméletek koncepcionális módosítása felé. Tanára, Gottsched legfeljebb csak a kiváló embereket felvonultató szomorújátékok esetében találta elfogadhatónak a verselést, hiszen azok magasztos témákat mutatnak be, viszont a komédia hétköznapi szereplőket mutat be, hétköznapi cselekményt ad elő, ezért az élő, természetes nyelvet kell másolnia. Schlegel ezt nem fogadja el, és a felszínen egy Gottsched-tanítvánnyal[31] vitatkozva (valójában annak Gottsched-koncepcióját vitatva) válaszként már megelőlegezi a helyes utánzással kapcsolatos tézisét is: minden művészeti ág másként utánozza a tárgyát, így például a verses drámát sem lehet azon az alapon elvetni, hogy az emberek nem beszélnek versben. Ha a művészet pusztán a valóság szolgai másolata lenne, akkor a színházban az amerikai indiánokat játszó színészeknek meztelennek kellene lenniük.[32]

Minden utánzó művészet más anyagban imitálja a természetet: a verses vígjáték anyaga a ritmikus beszéd.[33] Schlegel felteszi a kérdést, hogy ha az antikvitásban ez nem okozott esztétikai problémát, akkor a modern embert vajon miért zavarja?[34] Arisztotelész *Retorikájára*[35] és *Poétikájára*[36] utalva kifejti, hogy például a jambikus verselés képes felidézni, utánozni

31 J. E. Schlegel ekkor még nem száll szembe nyíltan Gottscheddel, hanem a Gottsched tanait továbbgondoló Gottlob Benjamin Straube rímes szomorújátékkal szembeni tézisével vitatkozik. Wilkinson: i. m., 56–57.; Latzkó: i. m., 53.

32 Schlegel: Abhandlung, daß die Nachahmung der Sache, der man nachahmet, zuweilen unähnlich werden müsse. In Uő: *Ausgewählte Werke*. Id. kiad., 478–485, 484.

33 Johann Elias Schlegel: Schreiben an den Herrn N. N. über die Comödie in Versen. In Uő: *Ausgewählte Werke*. Id. kiad., 408–424, 409–410.

34 Az antik és modern ízlés különbségét (a verselés tekintetében) Kant is tematizálja a *Pragmatikus érdekű antropológiá*ban. Kant ugyan egyféle ünnepélyességet rendel a verses beszédhez, de Schlegelhez hasonlóan ő is felhívja a figyelmet rá, hogy a próza is lehet magasztos, és a ritmikus beszéd is válhat nevetségessé. Az antik és modern attitűd közötti eltérést leginkább a rímhez való viszonyban látja meg. Kant: Pragmatikus érdekű antropológia. Id. kiad., 191–192.

35 Arisztotelész: *Rétorika*. Ford. Adamik Tamás. Gondolat Kiadó, Budapest, 1982, 1404a30–35.

36 Arisztotelész: *Poétika és más költészettani írások*. Ford. Ritoók Zsigmond. PannonKlett Kiadó, Budapest, 1997, 1459a11–14.

a beszélt nyelvet a maga természetes lejtésében, tehát a versbe szedett megnyilvánulás nem feltétlenül jelent deklamálást.[37] A műalkotás és a valóság nyelvezete persze ettől még el fog térni egymástól: a tökéletesen valóságos utánzás nem utánzás lenne, hanem az eredeti dolog pontos mása, amely már nem okozna esztétikai örömet. Schlegel hozzáteszi: a dráma tele van valószerűtlen mozzanatokkal, miért éppen a verses beszéden ütköznénk meg? Ha mindenben követnénk az élőbeszédet, akkor például – mivel a cselédlányok a valóságban ritkán kapnak átfogó nyelvi képzést – a komédiákban az általuk mondottaknak tele kellene lenniük nyelvtani hibákkal?[38]

Schlegel tehát már legelső írásaiban leszögezi, hogy a műalkotásnak nem szabad egy olyan ideál felé tendálnia, amely szerint szinte identikussá kellene válnia az utánzott tárggyal.[39] A két említett, utánzásról szóló értekezésében részletesen kifejti az idevágó nézeteit. Schlegel az utánzás mellé beemel egy másik fontos fogalmat, az *öröm*öt, az élvezetet (Vergnügen): a gyönyörködtetés a darab elsődleges célja. Schlegel felépít egy koncepciót, amelyben visszanyesegeti az utánzás relevanciáját, rögzíti legitimitásának feltételeit: először is a darab célja a gyönyörködtetés, ezért csak annyiban utánozhat, amennyiben az esztétikai örömet okoz a befogadónak – a cél nem maga az utánzás, hanem az öröm kiváltása.[40] Másodszor a szemlélőket nem a valóság mozgatja, hanem sajátos képzeteik, így a darab csak annyiban követheti a természetet, amennyiben az megfelel a nézők képzeteinek – a befogadó elméjében keletkezik a megfelelés, éppen ezért nem a feltételezett realitásnak, hanem a befogadó elméjének kell megfelelni.[41] Harmadszor pedig sosem szabad undort kelteni a nézőben, tehát nem szabad utánozni a természet visszatetszést keltő mozzanatait.[42] Egy-két ponton már itt is fel lehet fedezni finom hasonlóságokat Kanttal. Például a tetszésélményben a megjelenítés mindkét gondolkodó esetében a szubjektumra vonatkozik, és felidézi az öröm és örömtelenség képességét. Láthattuk, hogy Schlegel hangsúlyozta, hogy az elme elvárásainak, egészen pontosan a képzelőerőnek (Einbildungskraft) kell megfelelnie az ábrázolásnak, az elmében keletkezik a tetszést jelentő örömérzet – mindez emlékeztet Kant felismerésére, hogy az esztétikai tetszésélményben „a szubjektum önmagát érzi, ahogyan a megjelenítés afficiálja őt".[43] Persze

37 Schlegel: Schreiben an den Herrn N. N… Id. kiad., 421.

38 Uo. 409.

39 Schlegel: Abhandlung von der Nachahmung. Id. kiad., 499–500.

40 Uo. 504–505.

41 Uo. 516–517.

42 Uo. 520–523.

43 Immanuel Kant: *Az ítélőerő kritikája*. Ford. Papp Zoltán. Osiris – Gond-Cura Alapítvány, Budapest, 2003, 113. (A továbbiakban: ÍK)

a Kant által használt öröm- és örömtelenség-érzés sokkal tisztább (tehát egyértelműbb jelentéssel bír, és egyúttal kevesebb empirikus elemet rejt magában), mint a schlegeli „Vergnügen", hiszen utóbbi a tetszésélményben nem válik el teljesen a kellemestől, nem is érdek nélküli, ugyanakkor mégis megelőlegezi a Lust-Unlust fogalmat annyiban, hogy az is az elmében nyeri el vonatkozását, és az elme megjelenítő képességéhez kötődik.[44] További hasonlóság, hogy az undor határszerepét Kant is hangsúlyozza *Az ítélőerő kritikájá*nak 48. §-ában: azt a rútságot nem lehet szépen – tehát az esztétikai tetszés fenntartása mellett – ábrázolni, amely undort kelt.

> A rútságnak egyetlen olyan fajtája van csupán, amelyet nem lehet a természetnek megfelelően megjeleníteni anélkül, hogy meg ne semmisüljön minden esztétikai tetszés, tehát a művészeti szépség: nevezetesen az a fajta rútság, amely *undort* kelt. Mivel ugyanis ebben a különleges, merő képzeleten alapuló érzetben a tárgy mintegy úgy jeleníttetik meg, mintha élvezetet akarna okozni, melyet viszont mi elhárítani igyekszünk, ezért érzetünkben a tárgy művészi megjelenítése már nem különböztetik meg magának a tárgynak a természetétől, s ennélfogva az ilyen megjelenítést lehetetlen szépnek tartani.[45]

Az undort keltő ábrázolás magát az esztétikai ítéletet függeszti fel, ilyenkor az ábrázolt tárgy és annak reprezentációja közötti elmebeli megkülönböztetés megszűnik. Schlegeli értelemben az utánzat az utánzott tárggyal – az adott befogadói élményben – azonossá válik, éppen ezért az utánzás nem tölti be a funkcióját, nem képes gyönyörködtetni. A Schlegel és Kant gondolkodása közötti esetleges hasonlóságokat leginkább az ehhez hasonló szövegrészletekben lehet felfedezni: az olyan pontokon, ahol saját koncepcióikat egy sajátos tárgyra alkalmazzák. A két szerző esztétikai teóriája általánosságban (többek között az eltérő fogalmi nyelv miatt) annyira különbözik, hogy a főbb állításokat generatíve nehéz lenne összevetni egymással. A konkrét esztétikai preferenciáik is eltérnek, részben habituális, részben környezeti okok miatt. Bizonyos hasonlóságokat viszont felfedezhetünk, ha a koncepcióikból levezetett, adott tárgyakra alkalmazott elemzéseikre koncentrálunk. Ilyen például a művészi tökéletességhez fűződő viszonyuk: bár Schlegel nem törli a szótárából a tökéletesség (Vollkommenheit) szót, ír például a művek ilyen-olyan tökéletesítéséről,[46] azonban tagadja annak egyértelmű és objektív kritériumait – Kant némiképp máshonnan közelítve nagyon hasonlóan gondolkodik:

44 Uo. 114.
45 Uo. 227–228.
46 Wilkinson: i. m., 91.

a szép megjelenítésében érvényesülő cél nélküli célszerűség nem fér össze a tárgy belső, objektív célszerűségének elvárásával.[47] Mindketten hitet tesznek amellett, hogy a tetszésélményt nem lehet megérteni a tetszés tárgyát adó objektum tökéletessége mentén – ez utóbbi tulajdonképpen indifferens.[48]

Schlegel az 1742-es értekezésben az előbbieket szisztematikusan, wolffi–gottschedi fogalmi nyelven fejtette ki, részletesen kidolgozva saját hasonlóság (Ähnlichkeit) fogalmát, gondosan megkülönböztetve azt az azonosságtól.[49] A hasonlóság nem tökéletlen azonosság nála, hanem a részek hasonlósága, amely nem feltétlenül jelenti a mintául vett előkép (Vorbild) és az utánzat (Nachahmung) általános hasonlóságát.[50] A tökéletes utánzás korlátot szab a hasonlóságnak, méghozzá az öröm mértéke szerint. Schlegel maga is jelzi, hogy amit ő a hasonlóság és az utánzás kapcsolatáról mond, abban Arisztotelész a *Poétiká*ban[51] kifejtett metaforaelméletét követi: Schlegel azt írja, hogy ha az öregkort az élet estéjének nevezzük, akkor az öregkor az az életnek, ami az este a nappalnak.[52] Minden egyes részletben, árnyalatban nem kell megegyeznie a hasonlat két tagjának – például az ősz esetében nincs lényegi hasonlóság a melankólia és a levélhullás között.[53] Schlegel ehhez hasonlóan komponenseire szedi az emberi test, a szobrok vagy az érzelmek esetében alkalmazott metaforákat is. Csak egy példát emelek ki még; van ugyanis magyar vonatkozása is a szövegnek. Amikor Wolff hasonlóságról alkotott elképzelésére támaszkodva kifejti,[54] hogy a hasonlóságnak nem mindenre

47 ÍK 137; J. Colin McQuillan: Baumgarten, Meier, and Kant on Aesthetic Perfection. In Dahlstrom (szerk.): i. m., 22–27.

48 A tökéletesség (Vollkommenheit) fogalma a korban más vonatkozásban is válságba került. A metafizikai tökéletesség Becker-féle transzformációjához lásd Forczek Ákos: *Jótékony könyörtelenség – A német felvilágosodás végjátéka*. ELTE BTK Filozófia Intézet – L'Harmattan Kiadó – Magyar Filozófiai Társaság, Budapest, 2021, 111–114.

49 Baeumler: i. m., 156.

50 Herbert Rowland: Imitation, Pleasure, and Aesthetic Education in the Poetics and Comedies of Johann Elias Schlegel. *Goethe Yearbook*. 2010:17, 304–305, https://doi.org/10.1353/gyr.0.0036.

51 Arisztotelész: *Poétika*. Id. kiad., 1457b.

52 Schlegel: Abhandlung von der Nachahmung. Id. kiad., 502.

53 Uo. 502–503.

54 J. E. Schlegel alapvetően Christian Wolff hasonlóság-fogalmára támaszkodva alakítja ki a maga koncepcióját. Főleg azt a wolffi megállapítást hangsúlyozza, hogy két tárgynak egyazon vonatkozásban kell hasonlónak lennie a hasonlóság fennállásához. Ebből kiindulva különbözteti meg élesen a hasonlóságot az azonosságtól. Christian Wolff: Rational Thoughts concerning God, the World, and the Human Soul, and also All Things in General. Ford. Corey W. Dyck. In Corey

kiterjedően, hanem csak egy adott vonatkozásban, minőségben kell fennállnia, Johann Christian Günther egy Savoyai Jenőt magasztaló versrészletét idézi, amelyben a szerző Magyarország római jellegét a Pannóniában található római emlékekkel fejezi ki.[55] Ahogyan azt Schlegel megjegyzi, a költőnek nem kell minden vonatkozásban párhuzamot állítania Itália és Pannónia között (a termőföld gazdagsága, a szőlőművelés fontossága stb. terén), hogy alátámassza Magyarország alapvetően romanizált jellegét – elég csak a római romokra utalnia ahhoz, hogy elérje célját: kifejezze Magyarországnak a Nyugathoz való tartozását és a Porta uralma alóli felszabadítás jogosságát.[56]

A hasonlóság gondolata esztétikai értelemben Kantnál is kiemelt jelentőséggel bír,[57] elég ha csak az *als ob* alakzatának *Az ítélőerő kritikájá*ban betöltött jelentőségére gondolunk.[58] Baeumler is a metafora-elmélet kanti kritikai esztétikában játszott szerepét hangsúlyozza, az esztétikai eszméket eleve metaforákként értelmezi, és a metaforikusságnak ezt a kitüntetettségét részben Schlegel munkásságának közvetett hatására vezeti vissza.[59] A továbbiakban mégsem a hasonlóság, a metaforák, az esztétikai attribútumok és hipotipózisok kanti korpuszban betöltött szerepét fogom vizsgálni, ugyanis az némileg félrevinné az elemzést: zárójelezné azt a tényt, hogy Kantnál a hasonlóság jelentésének hangsúlya az elmésség analogizáló gondolkodásáról átkerül a zseni szabályadó tevékenységére; a hasonlóságok rendjét felváltja a transzcendentalitás generatív elve.[60] Ezzel függ össze az is, hogy Kant *Az ítélőerő kritikájá-*

W. Dyck (szerk.): *Early German Philosophy 1690–1750*. Oxford University Press, Oxford, 2019, 100; Schlegel: Abhandlung von der Nachahmung. Id. kiad., 493.

55 Schlegel: Abhandlung von der Nachahmung. Id. kiad., 494.

56 Uo.

57 Zachary Sng: *The Rhetoric of Error from Locke to Kleist*. Stanford University Press, Stanford, 2010, 176–179.

58 Dalia Nassar a természet teleológiájának kulcsát is a hasonlóságban, a művészettel való analógiában látja meg, így *Az ítélőerő kritikájá*nak „mintha-szerkezete" az analógiaállítás lényegét fejezi ki. Persze, a kanti transzcendentálfilozófia egészére igaz a *mintha* kitüntettsége; például abban az értelemben, hogy ennek alkalmazásával tudja Kant kiiktatni a szubreptív tévedés lehetőségét. Dalia Nassar*: Romantic Empiricism – Nature, Art, and Ecology from Herder to Humboldt*. Oxford University Press, Oxford, 2022, 21–28; Sng: *The Rhetoric of Error from Locke to Kleist*. Id. kiad., 83–85.

59 Baeumler: i. m., 157, 160.

60 Valastyán Tamás: „Nem kell-e lennie a filozófiában is egy égboltnak…". Fogalom és diszpozíció – Novalis és Maimon Kant-kritikájáról. In Blandl–Boros–Czétány–Goda–Grósz–Kővári: i. m., 96–107, 99.

ban leginkább a zseni kapcsán ír hasonlatokról, metaforákról.[61] Éppen ezért a továbbiakban a zseni fogalmára kell koncentrálnunk.

A zseni és az absztrahált szabályok

Ha szeretnénk összevetni Schlegel fent bemutatott gondolatait a releváns kanti teóriákkal, akkor elsősorban *Az ítélőerő kritikájá*ra, valamint a tematikusan nagyobb átfedést biztosító *Pragmatikus érdekű antropológiá*ra érdemes támaszkodnunk. Ahogyan már korábban is szó esett róla, a két szerző gondolatvilága közötti hasonlóságot látszólag éppen az utánzáshoz való ellentétes viszonyuk szabotálja. Számos olyan szöveghelyet tudunk felmutatni, amelyben Kant az utánzás művészeti szerepét vitatja, vagy legalábbis erősen relativizálja. Az öntudatlanul, a természethez hasonlóan, a művészetnek szabályt adva alkotó zseni kapcsán írja például: „Abban mindenki egyetért, hogy a zseni szöges ellentétbe állítandó az *utánzó szellemmel*".[62] Ahogyan a zseni nem képes megmondani, hogy milyen elvek mentén alkot, alkotásának szabályszerűségei nem lehetnek transzparensek a számára, úgy általában a tetszésélmény pontos szabályait sem tudjuk megadni. Nem tudunk a priori bizonyítékot felmutatni az ítéletünk mögött – ha egy műalkotás nem nyerte el a tetszésemet, akkor hiába hivatkoznak akár tekintélyekre, akár általam helyesnek tartott alapvetésekre, nem tudnak meggyőzni, nem tudják megmásítani az ítéletemet.

> Ha egy olyan költeményt hallok, vagy olyan színdarabot látok, amely nincs tetszésére ízlésemnek, akkor szépségének bizonyítása végett hivatkozhatnak nekem Batteux-ra vagy Lessingre, vagy az ízlés még régebbi és híresebb bíráira s mind az általuk felállított szabályokra, sőt még az is lehet, hogy egyes, nekem éppen nem tetsző helyek összhangban vannak a szépségnek e kritikusok által megadott és általánosan elismert szabályaival: ilyenkor befogom a fülem, csak ne halljam a bizonyító alapokat és az okoskodásokat, s inkább feltételezem, hogy a kritikusok szabályai tévesek, vagy legalábbis a jelen esetre nem alkalmazhatók, mintsem engedjem, hogy ítéletemet a priori bizonyító alapok határozzák meg; hiszen nem értelmi vagy észítéletet kell alkotnom, hanem ízlésítéletet.[63]

61 Vö. ÍK 226–228, 231, 259–260.

62 Uo. 224.

63 Uo. 199.

Még ha nem is ez a szöveghely elsődleges célja, mintegy mellékesen azt a poétikai hagyományt is kritizálja, amelynek elvileg Johann Elias Schlegel is az egyik képviselője. Fontos azonban látnunk, hogy Schlegel nem annyira a szépség konkrét szabályait akarta megadni, hanem – Kanthoz hasonlóan – inkább az esztétikai ítélet feltételeit kívánta rögzíteni.

Kant elvárja a valódi alkotó művésztől, a zsenitől, hogy eredeti legyen – s bár az alkotás maga nem születhet utánzásból, más művek kopírozásából, mégis az alkotásnak magának utánzásra érdemesnek kell lennie, egyféle szabályként kell szolgálnia.[64] Ezeket a szabályokat nem lehet fogalmilag, előírásszerűen rögzíteni.

> Nem lehet olyan szabály, amely formulában rögzítve előírásként szolgál, mert ez esetben a szépről alkotott ítélet meghatározható volna fogalmak szerint. A szabályt a létező alkotásból kell absztrahálni, mely alkotáson mások próbára tehetik saját tehetségüket, mintává, de nem *másolásra*, hanem *utánzásra* szolgáló mintává téve azt a maguk számára.[65]

Kant utánzással kapcsolatos kritikái természetesen elsősorban más műalkotások szolgai másolására, más művészek módszereinek puszta követésére vonatkoznak – Schlegel ezzel szemben utánzás alatt egy természeti jelenség lefestését, egy érzelem kifejezését, egy esemény megjelenítését érti. Abban tehát Kant és Schlegel valószínűleg egyetértene, hogy a művészetnek alapvetően reprezentálnia kell valamit, még ha Kantnál az ábrázoltnak az ábrázolás tárgyával való hasonlósága mintegy mellékessé is válik, s csak a megjelenítés által kiváltott örömérzet számít.[66] Kant szerint a művésznek a természethez hasonlóan kell alkotnia, számára nem transzparens szabályokat alkotva és követve, azonban a műalkotásnak (minden hasonlóság ellenére) a természetétől eltérő szabályszerűséggel kell rendelkeznie – a szabályokat a már létező műalkotásokból lehet absztrahálni.[67] Schlegel – talán hangsúlyosabban – kijelenti, hogy a természet

64 Uo. 223.

65 Uo. 225.

66 Horváth Gizella: A fogalom nélküli szép és a szép nélküli művészet – A „fogalom nélküli" szép és a művészet modern paradigmája. In Tánczos Péter – Varga Rita (szerk.): *„… amennyiben szellemi lények vagyunk" – Tanulmányok Immanuel Kant aktualitásáról*. L'Harmattan Kiadó, Budapest, 2016, 267–288, 279.

67 Papp Zoltán: *Elidőzni a szépnél – Kant esztétikájáról*. Atlantisz Könyvkiadó, Budapest, 2010, 362. Ez azonban nem jelenti azt, hogy feltétlenül az antik műalkotások lennének a mérvadóak, hogy mindenképpen a régieket kellene követni. Az antikvitás egyértelmű elsőbbségét már J. E. Schlegel is megkérdőjelezte, az utánzás kritériumait eloldotta az ókori formáktól, azonban Kant alkotja meg a tetszésnek azt a koncepcióját, amely aztán megnyitja az utat a romantikusok előtt, akik élesen elutasították

és a művészet szabályszerűségei különböznek, és a művésznek a művészete sajátos anyaga révén kell utánoznia a természetet, ugyanakkor Kant az, akinél immár egyértelmű, hogy nem a természetet kell követni, hanem a szubjektum belső természetét kell mérvadónak tekinteni.[68] Mindennek árnyalásához még érdemes röviden kitérni a már többször említett *Pragmatikus érdekű antropológiá*ra, ugyanis Kant ott a zsenialitást új szempontokkal gazdagítja.

Kant a jelenségek között hasonlóságokat találó elmésségből kiindulva lépteti fel a zsenialitás fogalmát.[69] A sokszor öncélú és felszínes elmeéltől megkülönböztetve a feltalálás talentumát nevezi zsenialitásnak, amikor is a művész eredeti, mintaértékű műveket alkot.[70] Ezen a ponton azt is javasolja Kant, hogy a francia génie-t *sajátos szellem*nek (eigentümlicher Geist) kéne fordítani – ez a fordítási, transzformációs javaslat egyben jelzi azt is, hogy az ingenium számára már több lesz az ötletes hasonlóságok megtalálásánál, és eszmei vonatkozásra tesz szert.[71] Bár Schlegel eddig a különbségtételig nem jutott el, a valódi művészi tevékenységet ő is differenciálta az öncélúan hasonlítgató elmeél gyakorlatától.

A képzelőerő átértékelése: a felvilágosodás és a romantika köztes állomásai

Kantnál a zseni valódi terepe a képzelőerő, ez az, ami az eredetiségét szavatolja.[72] A képzelőerő azonban korántsem korlátlan instancia: a *Pragmatikus érdekű antropológiá*ban Kant többször leszögezi, hogy a képzelőerő képtelen olyan képet kiötleni, ami valamilyen módon ne lett volna jelen korábban az érzékeinkben.[73] Sok egyéb példa mellett visszatérően kiemeli, hogy a távoli bolygókat képzeletben emberi alakú

az antik művek winckelmanni, reproduktív jellegű utánzását. Vö. Michael Baur: Winckelmann's Greek Ideal and Kant's Critical Philosophy. In Dahlstrom (szerk.): i. m., 62–68, https://doi.org/10.1017/9781316823415.004; Valastyán Tamás: Visszhangok – A művészet kettős múltjáról. *Magyar Filozófiai Szemle*. 2023 (67):3, 43.

68 Papp: i. m., 361.

69 Kant: Pragmatikus érdekű antropológia. Id. kiad., 150.

70 Uo. 155.

71 Uo. 156; Baeumler: i. m., 160–161.

72 Kant: Pragmatikus érdekű antropológia. Id. kiad., 156.

73 Uo. 79–80, 85, 96.

eszes lényekkel népesítjük be, holott, ha vannak ilyenek, máshogy is kinézhetnek.[74] Ugyanezen okból fakad, hogy az isteneket mint eszes lényeket szintén emberi alakban jelenítik meg a szobrászok.[75] *Az ítélőerő kritikájá*ban egy másik magyarázat körvonala is felsejlik: nem kizárólag a képzelőerő korlátoltsága a felelős ezért, hanem az is, hogy az erkölcsi célokat is megjelenítő ideál számunkra csak az emberi alak szépségében tud megjelenni,[76] így amennyiben észbeli méltóságot akarunk tulajdonítani más eszes lényeknek, kifejezetten antropomorf módon kell elképzelnünk őket.

A képzelőerő tehát nemcsak érzéki szempontból limitált hatókörű, hanem a felsőbb megismerőképességek is korlátozzák azt. Nemcsak az ideál gondolata mögött rejlő ész, hanem az értelem is egyféle kontrollt gyakorol felette. Kant kijelenti, hogy a képzelőerő eredetiségét csak akkor nevezzük zsenialitásnak, ha összhangban áll a fogalmakkal.[77] Ha nem, akkor az rajongás. Az értelem ugyan nem adhat szabályt a képzelőerőnek, ám igazodnia kell ahhoz. Kant a zabolátlan fantázia számos esetét felsorolja, a különféle narkotikumok, alkoholok élvezete mellett a már teljesen szabály nélküli fantasztasággal bezárólag;[78] egyetlen egy ilyen, a képzelőerő felfokozását feltételező formát tart egészségesnek és hasznosnak, az alvás közben megjelenő álmokat. Ezek ugyanis a „természet bölcs intézkedésére" vallanak, olyan fiziológiai megoldást jelentenek, amelyek gondoskodnak a test pihenéséről, ugyanakkor az életerő felcsigázásával el tudjuk kerülni a halálba vezető „mély alvást".[79] Kant tehát az értelmet mintegy ellenőrző szervként mindig szerepelteti a képzelőerő mellett, még ha nem is rendeli annak alá. A szövegben több ízben él azzal a metaforával, hogy az elmésség és a szépség virág, amelynek idővel az ítélőerő és a tudomány gyümölcsévé kell érnie.[80] Ha valakiben együtt van jelen az elmeél játékossága és az ítélőerő munkás jellege, akkor az az ember valóban szellemes lesz.

A szabályszerű hasonlóságok schlegeli felmutatásával szemben Kant már jelentősebb szerepet szán a képzelőerőnek, a természethez hasonlóan alkotó zseni legfőbb képességeként. Ha két szerző állításainak konkrét

74 Uo. 85, 92.

75 Uo. 92.

76 ÍK 144–146; Antal Éva: *Repedések és redőzetek. Filozófia – irodalom – művészet*. Debreceni Egyetemi Kiadó, Debrecen, 2020, 57; François Jullien: *A meztelenség lényege*. Ford. Sujtó László. Atlantisz Könyvkiadó, Budapest, 2014, 84–86.

77 Kant: Pragmatikus érdekű antropológia. Id. kiad., 84.

78 Uo. 82–84, 88–89, 96.

79 Uo. 88–89.

80 Uo. 151, 192.

tartalmát nézzük, talán nem is olyan nagy a különbség közöttük, ám Johann Elias Schlegel még mindezt a wolffi–gottschedi felvilágosodás fogalmi nyelvének módosításával fejezi ki, míg Kant egy új fogalmi paradigmát vezet be. A maga eltérő súlyával mindkét szereplő fontos köztes állomását jelenti annak a folyamatnak, amely során a klasszicista stíluseszménytől, gondolkodástól eljutunk a romantikáig – mindketten egy-egy kapcsot képeznek a felvilágosodás és a romantika esztétikája között. Míg Schlegel a természet utánzásának, a régiek módján való követésének korlátozása révén határozottan ellép az eredeti alkotás eszménye felé, addig Kant a zsenialitás szabályszerűségeinek rögzítésével már utat nyit a romantika irányába.[81]

81 Jane Kneller a széles körben ismert toposzok (a zsenialitás tematizálása, a szubjektivitás szerepe vagy a fenséges fogalmi kidolgozása) mellett kiemeli az esztétikai ítélet társias, közösségi jellegét Kantnál, amely szerinte fogalmilag hozzájárult a jénai romantika *symphilosophieren* eszményéhez. Jane Kneller: Sociability and the Conduct of Philosophy – What We Can Learn from Early German Romanticism. In Dalia Nassar (szerk.): *The Relevance of Romanticism – Essays on German Romantic Philosophy*. Oxford University Press, Oxford, 2014, 110–117, https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199976201.003.0007. J. E. Schlegel romantikához fűződő viszonya kevésbé feldolgozott; az ő és az unokaöccse, Friedrich Schlegel kritikafelfogása közötti különbségről máshol írtam. Tánczos Péter: Kritikai szemléletváltás egy generációs „elhallgatás" tükrében – Johann Elias Schlegel közvetett hatása Friedrich Schlegel kritikafogalmára. In Blandl Borbála – Boros Bianka – Czétány György – Kővári Sarolta (szerk.): *A kritika fogalma a XVII–XVIII. században*. Áron Kiadó, Budapest, 2019, 216–231.

Valastyán Tamás

„Egy jel vagyunk…”

Hölderlin mint Kant szubverzív olvasója

„Lehetetlen evidencia”

Immanuel Kantnak a német idealizmus és romantika különböző áramlataira gyakorolt befolyását sok mindenki megpróbálta már így-úgy jellemezni, Walter Benjamin például a következőképpen fogalmaz:

> Amint a filozófia története Kantnál, még ha nem is az első alkalommal, de explicit módon és nyomatékosan kinyilvánította valamiféle intellektuális szemlélet gondolati lehetőségét, de egyszersmind e szemlélet lehetetlenségét is a tapasztalat birodalmában, sokféle és csaknem lázas igyekezet tanúi vagyunk, mely e fogalomnak a filozófia számára történő visszanyerésére irányul, éspedig legfőbb igényeinek a garanciájaként.[1]

Ez a gondolat, amennyire sérülékeny, épp annyira nagyon is eltalál valamit a kanti hatástörténet aporetikus természetét illetően. Sérülékeny, hiszen Kant az intellektuális szemlélettel nem tudott azonosulni, redundánsnak vagy pleonasztikusnak, ha nem épp egyenesen illuzórikusnak és így veszélyesnek vélte, hiszen elhiteti az ésszel, hogy egyszerre képes befogni a pillantásába mindent, illetve hogy egységbe foglalhatja az értelmit és az érzékit. Ám telitalálat az intellektuális szemlélet gondolati lehetőségként és tapasztalati lehetetlenségként megragadott kiazmusa, amely arra mindenképpen rámutat, hogy az elme vagy az individuum milyen abszurd helyzetben találja magát, ha a világgal, a természettel vagy

DOI: 10.61901/Kellek.2024.71.09

A szerző a Debreceni Egyetem Bölcsészettudományi Kara Filozófia Intézetének igazgatója.
Email: valastyan.tamas@arts.unideb.hu

1 Walter Benjamin: *A műkritika fogalma a német romantikában*. Ford. Ábrahám Zoltán. Gond-Cura Alapítvány – Palatinus Kiadó, Budapest, 2004, 20–21.

pusztán valamely dologgal, tárggyal való viszonyára próbál reflektálni. És ha Kant nem is, de az utána közvetlenül fellépő nemzedék előszeretettel alkalmazza az intellektuális szemlélet fogalmát mint olyan fogalmat, amely a filozófia számára „legfőbb igényeinek a garanciájaként" szolgál. Az intellektuális szemlélet tudniillik nem pusztán detektálja és konstatálja a világot s benne a tárgyakat, dolgokat, hanem mintegy produkálja vagy performálja is, ahogyan megint csak Benjamin írja: „az intellektuális szemlélet olyan gondolkodás, amely a tárgyát hozza létre".[2] A tapasztalat felől éppen emiatt lép fel feszültség és konfrontáció: hiszen a tárgyak, dolgok alkotta világ ott van előttem, körülöttem a maga pőre adódásában.

Meg kell jegyezni persze, hogy egyáltalán nem egyöntetű a szakirodalomban, hogy miképpen ítélik meg Kantnak az intellektuális szemlélethez való viszonyát, pontosabban azt, hogy a filozófus elemien kritikai az intellektuális szemlélettel. Stefan Klingner például azt gondolja, hogy igenis koherencia mutatkozik azon elgondolások között, amelyek az intellektuális szemléletre vonatkozóan megjelennek Kantnál. Először is Kant az intellektuális szemléletet Isten eredeti intuíciójával azonosítja. Másodszor az intellektuális szemléletet nem érzékelhető szemléletként írja le, amely képes felfogni a noumenális tárgyakat. Harmadszor pedig egyfajta nem diszkurzív, de intellektuális észlelést jellemez intuitív megértésként. Klingner rámutat, hogy ez a kétértelműség koherens, ha figyelembe vesszük azt a polemikus kontextust, amelyben Kant a racionalista metafizikát és ismeretelméletet, különösen Spinoza és Leibniz nézeteit bírálja.[3] A Kant-recepcióban nagyon sokáig markánsan tartotta magát az a nézet, hogy a kanti kriticizmusnak egyenesen hiányossága az, hogy az intellektuális szemléletet nem tekinti a tudás és a lét identikus konstrukciójának. Mindez nyilván szoros összefüggésben áll azzal, amit az idealista filozófia ragadott meg az intellektuális szemlélet fogalmában.[4]

Holott Kant *A tiszta ész kritikájá*ban (B 33), a *Transzcendentális esztétika* legelején világosan és határozottan fogalmaz:

> Bármi módon és bármilyen eszközök révén vonatkozzék is tárgyakra a megismerés, közvetlenül a *szemlélet* által vonatkozik rájuk, és minden

2 Benjamin: i. m., 35.

3 Vö. Stefan Klingner: Kants Begriff einer intellektuellen Anschauung und die rationalistische Rechtfertigung philosophischen Wissens. *Kant-Studien*, 2016 (107):4, 617–650. https://doi.org/10.1515/kant-2016-0052.

4 Vö. Günther Thiele: *Kant's intellektuelle Anschauung als Grundbegriff seines Kriticismus – dargestelt und gemessen am kritischen Begriffe der Identität von Wissen und Sein*. Halle, May Niemeyer, 1876, III. Vagy lásd a kérdést tágabb összefüggésbe helyező tanulmányt: Fehér M. István: Metafizika és észkritika. A felvilágosodás kiteljesítése és önmeghaladása Kant gondolkodásában. *Világosság*, 2004 (45):10–12, 37–54. Az intellektuális szemléletre vonatkozóan különösen tanulságos: 43.

> gondolkodás a szemléletre irányul mint eszközére. De szemlélet csak akkor keletkezik, ha a tárgy adva van a számunkra; ez azonban ismét csak azáltal lehetséges, legalábbis nekünk, embereknek, hogy a tárgy meghatározott módon afficiálja elménket. *Érzékelőképességnek* nevezzük azt a tehetséget (a receptivitást), hogy a tárgyak hatásának megfelelően képzetekhez jussunk. Így tehát a tárgyak az érzékelőképesség által vannak adva a számunkra, és csakis ez a képesség nyújt nekünk *szemléleteket*, míg az értelem által *elgondoljuk* a tárgyakat, és *fogalmakat* kapunk tőle.[5]

Szemlélet és intellektus tehát struktív módon van elkülönítve egymástól Kantnál, többek között éppen azért, hogy a gondolkodás természetét pontosan feltárhassa. Otfried Höffe mindebből az intellektuális szemlélet státuszára vonatkozóan a következőket szűri le:

> Az egyedüli lehetőség, amelynek segítségével a tárgyak az ember számára adódnak, a receptív érzékiségben rejlik, az elme azon képessége révén, hogy a tárgyak afficiálnak minket, ezért látunk, hallunk, szaglunk, ízlelünk és tapintunk. Egyedül a receptív érzékiség teszi lehetővé az embernek a szemléleteket. Mindez az aktív, spontán és intellektuális szemléletben, a kreatív megfigyelésben meggátolja az embert.[6]

A Sibylle Peters – Martin Jörg Schäffer szerzőpáros pedig egyenesen „lehetetlen evidenciáról" beszél az intellektuális szemléletet illetően:

> A fogalom és a kép, az értelmi és az érzéki összefonódását nem lehet megragadni vagy szemlélni. Kant ezt a lehetetlen egységet intellektuális szemléletnek nevezi. […] A fogalmiság így összefonódik a képiséggel; ugyanakkor a fogalmiságot taszítja a képiség. Az egyik nem helyettesíthető a másikkal, és mégis mindkettőnek ki kell állnia egymás mellett. Ebből ered az evidencia alakja, amely visszavonódik, hogy a már nem megismerhető a még elgondolható transzcendenciájaként álljon elő s gyarapodjon. A lehetetlen evidencia, a megközelíthetetlen „intellektuális szemlélet", amely ugyanakkor mindennemű ész észszerűségének alapja, így válik az önmagában problematikus tudás fundamentumának döntő alakjává.[7]

5 Immanuel Kant: *A tiszta ész kritikája*. Ford. Kis János. Atlantisz Könyvkiadó, Budapest, 2004, 75. (Kiemelések az eredetiben.)

6 Otfried Höffe: *Immanuel Kant*. Verlag C. H. Beck, München, 1992, 72.

7 Sibylle Peters – Martin Jörg Schäffer: Intellektuelle Anschauung – unmögliche Evidenz. In Uők (szerk.): *„Intellektuelle Anschauung". Figurationen von Evidenz zwischen Kunst und Wissen*. Transcript Verlag, Bielefeld, 2006, 9–21, 14.

Persze rögtön egy korrekcióval kellett volna kezdenem, merthogy Hölderlin igazából nem pusztán Kant, hanem az egész transzcendentálfilozófiai gondolkodás szubverzív olvasója volt. Tehát Fichte tudománytani és Schelling azonosságfilozófiai törekvéseinek is az esztétikai-mitopoétikai kritikáját próbálta létrehozni töredékben maradt filozófiai írásaiban és több változatban is fennmaradt ódáiban, himnuszaiban, elégiáiban. Már az sokatmondó, hogy Hölderlin Kant kritikáit a görög tradícióval történő megismerkedésével párhuzamosan olvassa, ezt több forrásból tudjuk, például egy 1794 júliusában Hegelhez írott levélből: „Kant és a görögök szinte az egyetlen olvasmányom. Különösen a kritikai filozófia esztétikai részével próbálok megismerkedni.”[8] Állíthatjuk, hogy Hölderlin poétikai eszmélkedését, majd egyre inkább kikristályosodó esztétikai-filozófiai gondolkodását a kilencvenes évek elején-közepén kétféle mánia kontaminációja alakítja: a graeco- és a kantománia. A görögök felől legfőbb inspirációs forrásként részint az isteneik szinte magától értetődő világbanbenne-foglaltságát, pontosabban az emberi világba való beleszövődésüket sajátíthatta el, részint ezzel szoros összefüggésben azt, amit Parmenidész a nyugati ontológia filozófiai tradícióját illetően alapító gesztusként a következőképpen fogalmaz meg:

> Ugyanaz a dolog létezik az elgondolás számára, mint ami végett a gondolat létezik.
> Mert a gondolkodást, anélkül, ami van, nem találod meg mindabban, ami kimondatott.
> Mert nincs és nem is lesz semmi
> azon kívül, ami van, mivel azt a Moira megkötözte,
> hogy egész és mozdulatlan legyen.[9]

Ezek a sorok azt sugalmazzák, hogy a gondolkodás és a lét nemhogy harmonizálhatók, de ugyanazon tőről fakadnak, és ezt a fakadást, eredést, tehetjük hozzá, éppen az istenek felügyelik, sőt aktívan befolyásolják (lásd a Moira beavatkozását). Kant olvasása pedig arra inspirálhatta Hölderlint,

8 Idézi Violetta L. Waibel: Kant, Fichte, Schelling. In Johann Kreuzer (szerk.): *Hölderlin-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung.* 2., revidierte und erweiterte Auflage. J. B. Metzler Verlag, Berlin, 2020, 100–117, 100.

9 Parmenidész: Fr. 8, 34–38. In G. S. Kirk – J. E. Raven – M. Schofield: *A preszókratikus filozófusok*. Ford. Cziszter Kálmán és Steiger Kornél. Atlantisz Könyvkiadó, Budapest, 1998, 371.

hogy az emberi elme önmagát és a világot megismerni igyekvő kezdeményezése nemhogy lehetséges, de széleskörűen és minuciózusan rétegzetten megvalósítható. Az emberi elme képes az egyes dolgokat, részleteket egy nagyobb egész, az általánosan érvényes körébe vonva elgondolni.

Amint azt az anyjához írt egyik leveléből tudhatjuk, Hölderlint különösen *A tiszta ész kritikája*ból (a transzcendentális dialektika harmadik fő szakaszából) különösen az észnek az isteni létezést illető megnyilvánulása izgatta.

> A világi bölcsességnek azt a részét, amely Isten létezésének és a természetből felismerhető tulajdonságainak észszerű bizonyítékaival foglalkozik, olyan érdeklődéssel tanulmányoztam, amelyet nem szégyellek, még akkor sem, ha ez egy ideig olyan gondolatokra vezetett, amelyek talán Önt nyugtalanították volna, ha ismeri őket. Hamarosan megsejtettem, hogy ezek az Isten létezésére és a halhatatlanságra vonatkozó észszerű bizonyítékok annyira tökéletlenek, hogy teljes egészében, vagy legalábbis főbb részeiben megdönthetők heves ellenfelek által. […] Rájöttem, hogy ha az ember alaposan megvizsgálja, az eszméihez ésszel, a szív által elhagyott hideg ésszel kell eljutnia, ha mindent meg akar magyarázni.[10]

Ezek a sorok a kanti transzcendentális módszert illető rajongó attitűd mellett már implicite tartalmazzák azt a kritikát („a szív által elhagyott hideg ész"), amely végül a szakításhoz fog vezetni Hölderlinnél. Hiszen ahogyan a *Hyperión* utolsó előtti vázlatához írt előszavában írja, számára a bensőségesség „a szív és a szellem mélységét" jelenti.[11] Mindazonáltal az anyjához írt levelében még azt is megtapasztalhatjuk, hogy Hölderlint felvillanyozza az ész eszméihez hozzáférést biztosító transzcendentális módszer.

Már ezek a korai olvasmányok is mintegy előlegezik-megrajzolják azt a horizontot, ahonnan Hölderlin próbálja olvasni a kanti kriticizmust. Mindez az ismeretelméleti, esztétikai, poétikai és vallási problémák egy sajátos kontaminációjaként áll elő. Ahogy Jakob Helmut Deibl fogalmaz:

> Az elsősorban ismeretkritikai érdeklődéssel (Kant) szemben Hölderlin a költészet és a vallás helyét próbálja meghatározni a gondolkodás architektonikájában. A költészet és a vallás rokonságban állónak bizonyulnak egymással, és szorosan kapcsolódnak a modalitás kategóriáihoz, különösen

10 Idézi Waibel: i. m., 101.

11 Friedrich Hölderlin: Előszó a „Hyperion" utolsó előtti vázlatához. Ford. Weiss János. *Magyar Filozófiai Szemle*, 1993 (37):5–6, 966–968, 966. Megjelent a Dokumentum rovatban, a Filozófiai írások (Válogatás) című összeállítás részeként, 963–981.

> a lehetőség kategóriájához, valamint ahhoz a térhez, amelyet az esztétikai eszmék Kant *Az ítélőerő kritikája* című művében nyitnak meg. Hölderlin központi kategóriái a *szféra* mint a világgal való interszubjektív, nyelvileg, történetileg és kulturálisan közvetített interakció rejtjelezése, amely a szubjektum és objektum dichotómiáját váltja fel, valamint az *ismétlés* mint a lehetőség utópikus terének megnyitása.[12]

A bensőségességnek mint „a szív és a szellem mélységének" vallási-metafizikai kontextualizálását olvashatjuk Kocziszky Éva ingeniális könyvében, ahol is a szerző rámutat arra, hogy a szív szava és metaforája Hölderlinnél részint a költői hivatás talán legerősebb képe, részint „azt a helyet jelöli, ahol az istenséggel való találkozás végbemegy, amely teret ad ember és isten érintkezésének, azaz magának a közvetítésnek".[13] A költői-önértelmező és vallási-közvetítői jelentés, konnotáció a tisztaság mozzanatának a himnuszokban (s főként a pindaroszi mintát követő versekben) újraalkotott formájában találkozik és erősödik fel, hiszen, ahogy Kocziszky hangsúlyozza:

> Az ilyen szív megáll az égből rázúduló viharok közepette is. A szívnek és a tisztaságnak ezzel […] a hangsúlyozásával sajátos módon éppen Augustinushoz kapcsolódik a költés e görög mitologémája. Augustinus óta tekintik ugyanis a szívet a szellem lakhelyének, az isteni felfogószervének, edényének, amitől egyedül függ az Istennel való találkozás kimenetele.[14]

Esztétikai-poétikai aporetika

Amit Hölderlinnél a kanti filozófia vagy inkább az egész transzcendentális gondolkodás szubverzív olvasásaként mutathatunk ki, azt megint csak egy sajátos aporetika hordozza magában, vagy még inkább hordja ki. Mert míg, amint nemsoká látni fogjuk, úgymond, filozófiailag viszonylag hamar és könnyen el tudott lépni a kanti transzcendentális módszer

12 Jakob Helmut Deibl: From Kant to Hölderlin – Poetry and Religion in the Wake of Philosophical Aesthetics. Part 1. Ford. Philipp Schlögl. *Religious Theory*, https://jcrt.org/religioustheory/2019/04/30/from-kant-to-holderlin-poetry-and-religion-in-the-wake-of-philosophical-aesthetics/.

13 Kocziszky Éva: *Hölderlin. Költészet a sötét nap fényénél*. Századvég–Gond, Budapest, 1994, 220–221.

14 Kocziszky: i. m., 221.

elme s megismerés orientálta terepétől, addig a költészetében ezt már jóval kevésbé volt képes végrehajtani. Ezt a távolodást a kanti transzcendentális filozófiától esztétikai-poétikai aporetikának nevezném el, mert a szemléletnek az intellektuálisról esztétikaira történő váltásában vagy áthangolásában Hölderlin nagyon határozott véleményen van, de az ennek megfelelő, ezzel a fordulattal harmonizáló poétikai platformot már kevésbé egyértelműen és könnyen találta meg a költő, s amikor rálelt, nagyon máshol találta magát a kortársakhoz, no meg persze önmagához képest is.

Hölderlin a harmadik kritikában kidolgozott esztétikai dimenzióval mindenekelőtt azért nem tudott azonosulni, mert az esztétikának nála nem ítéletstruktúrája van, mint Kantnál, hanem létvonatkozást rejt magában és visz színre. Azonban, hogy tisztán láthassuk az esztétika létvonatkozását vagy a lét esztétikai hangoltságát és közvetíthetőségét, először látnunk kell, hogy Hölderlinnél hogyan vált át a transzcendentális szemlélet intellektuális szemléletté, majd mindez miért nem lesz számára szufficiens, és érzi szükségét az egészet esztétikailag megváltoztatni. Az ítélet és a lét megkülönböztetése az a lépés, amely révén Hölderlin a kanti transzcendentális gondolkodástól kezd eltávolodni. Mert szerinte míg az ítélet szétválasztást tartalmaz, addig a létben egybekapcsolódásra bukkanunk. *Ítélet és lét* címmel fogalmazza meg ezeket a gondolatait 1795 májusában, és ennek a szövegnek már az első mondata arról informálhat bennünket, hogy miképpen distanciálja a kanti kritikai gondolkodást: „Az *ítélet*, a szigorúbb és a legmagasabb értelemben, nem más, mint az intellektuális szemléletben szerves egységet alkotó szubjektum és objektum eredeti szétválasztása."[15] Itt implicite az fogalmazódik meg, hogy az intellektuális szemlélettel szemben álló kanti transzcendentális szemlélet a dolgot önmagában nem képes megragadni, pusztán az elme szabályai szerint megismerni képes azt. Ám ez az ismeret a dolog létéről semmit nem mond. Hogy a dolog létéhez hozzáférhessünk, szükséges átváltanunk az intellektuális szemléletre, amely révén a dolog a maga affiliációjával kerül be az elmével való közös terébe, méghozzá oly módon, hogy az ész nem pusztán detektálja és konstatálja a dolgot, hanem létrehozza, performálja azt a maga számára. A lét egybekapcsoltsága vagy egysége éppen ebben a létrehozás értelemben veendő.

> A lét kifejezi a szubjektum és az objektum kapcsolatát. A létben a szubjektum és az objektum nemcsak részlegesen egyesül, hanem úgy, hogy semmilyen szétválasztás sem képzelhető el, amely meg ne sértené annak

15 Friedrich Hölderlin: Ítélet és lét. Ford. Weiss János. *Magyar Filozófiai Szemle*, 1993 (37):5–6, 964–965, 964. Megjelent a Dokumentum rovatban, a Filozófiai írások (Válogatás) című összeállítás részeként, 963–981.

lényegét, amit szét akarunk választani. Ebben és csak ebben az esetben beszélhetünk *létről általában*; a lét az intellektuális szemléletben jelenik meg.[16]

Azzal, hogy a szemlélet tudatimmanens mivoltát megbontja, feloldja, Hölderlin egyszersmind, hogy így mondjuk, a dologgal, világgal való viszonyt transzcendálja. Ám egyáltalán nem arról van szó – legalábbis egyelőre s nem kizárólagosan –, hogy ezt az egész folyamatot egy megváltás-perspektíva felé tolná el. Az intellektuális szemlélet felszabadított, ily módon a tudat teremtő mivoltát hangsúlyozó elképzelése azt is jelenti, hogy – amint Manfred Frank fogalmaz – „a lét soha nem merül ki a tudat valamely adekvát felfogásában, és így soha nem kínálja fel magát egy lezáruló értelmezésnek".[17] Ennek a soha ki nem merülő, ám minduntalan újra aktiválódó felfogásnak az egyik adekvációja az esztétikai szemlélet projektje, aminek az első kiforrott megfogalmazását *A német idealizmus legrégibb rendszerprogramja* című, töredékben maradt tervezetben olvashatjuk, amely Hegel, Schelling és Hölderlin együtt-filozofálásának a terméke:

> Legvégül az eszme, mely mindeneket egyesít, a *szépség* eszméje, a magasabbrendű platonikus értelemben véve a szót. Meggyőződésem, hogy a minden eszmét átfogó ész legmagasabbrendű aktusa esztétikai aktus, és hogy *igazság és jóság csakis a szépségben* kapcsolódik össze testvéri módon. […] A szellem filozófiája esztétikai filozófia. Esztétikai érték nélkül senki sem lehet szellemes […].[18]

Az intellektuális szemlélet tehát a létet önmagában jeleníti meg, alkotja újra, ami a kanti transzcendentális szemlélethez képest azt jelenti, hogy a tárgyat nem lehetségességében s közvetettségében gondolom el, hanem valóságosságának közvetlen, előzetes tudatában. Ahogy Hölderlin írja: „A valóságot és a lehetőséget közvetlen s közvetett tudatként kell megkülönböztetnünk. Ha valamelyik tárgyat lehetségesként gondolom el, akkor csak valóságosságának előzetes tudatát ismétlem meg. Nem tudunk elgondolni olyan lehetőséget, amely nem volt valóságos."[19] A valóság lehetőséggel szembeni ilyen értelemben vett elsőbbsége lefokozza az öntudatnak a transzcendentálfilozófiában főszerepet játszó dedukciós elvét, egyben felerősíti a lét gazdagságához a szép révén történő hozzáférhetőség

16 Uo.

17 Manfred Frank: A koraromantika filozófiai alapjai. Ford. Mesterházy Balázs. *Gond*, 1998:17, 40–117, 51.

18 A német idealizmus legrégibb rendszerprogramja. Ford. Zoltai Dénes. *Magyar Filozófiai Szemle*, 1985 (29):5–6, 811–812, 812.

19 Uo.

szerepét. Ahogyan megint csak Frank fogalmaz megvilágítóan: „Az esztétika és a filozófia közötti munkamegosztást így tehetjük érthetővé: a szép megmagyarázhatatlan érzéki gazdagsága az abszolútumot *a maga megragadhatatlanságában* teszi a reflexió számára érzékelhetővé[…].”[20]

Epifánia és szemiotika

Miközben azt láthatjuk, hogy Hölderlin, úgymond, filozófiailag határozottan és szinte hónapok alatt ellép a kanti transzcendentális filozófia alapötletétől, a versírás terén, poétikailag, legalábbis ha hihetünk Paul de Man értelmezésének, még évekig megmarad az öntudat transzcendentális előfeltétel-rendszerében. De Man *A romantikus kép intencionális szerkezete* című tanulmányában amellett érvel, hogy Hölderlin nagy versében, a *Kenyér és bor* című elégiában a költői képalkotás szerkezete a transzcendentális sémát követi. A költemény feltehetően 1800 és 1801 fordulójának telén nyerhetett végső formát, tehát öt évvel vagyunk a kanti filozófiától történő, ontológiai bázisú szakítástól. De Man példája a vers ötödik strófájának végén olvasható rész:

> So ist der Mensch; wenn da ist das Gut, und es sorget mit Gaben
> Selber ein Gott für ihn, kennet und sieht er es nicht.
> Tragen muß er, zuvor; nun aber nennt er sein Liebstes,
> Nun, nun müssen dafür Worte, wie Blumen, entstehn.[21]

> Igy van az ember: ajándékos bőség közepében,
> mely istentől ered, nem veszi észre magát.
> Hordja előbb sorsát, s amikor már kész szeretetre,
> lámcsak, akár a virág, szárba szökik szava is.[22]

Itt körülbelül arról van szó, hogy hiába az emberi lét isteni eredete, az ember képtelen mindezt felismerni és látni, ám amikor mégis megnevezi a számára legkedvesebbet, szavai olyanok, mint a virágok.

20 Frank: i. m., 51.

21 Friedrich Hölderlin: Brot und Wein. In Uő: *Sämtliche Gedichte*. Herausgegeben von Jochen Schmidt. Deutscher Klassiker Verlag, Frankfurt am Main, 2005, 285–291, 288.

22 Friedrich Hölderlin: Kenyér és bor. Ford. Bernáth István. In Uő: *Versek – Levelek – Hüperión – Empedoklész*. Magyar Helikon, Budapest, 1961, 292–296, 294.

Jochen Schmidt szerint a szó és a virág összehasonlítása egyrészt „a díszítő szépség jelentésére korlátozódik. Az ókori retorikából származó kifejezésre megy vissza (Cicero: De Oratore III. 96: »verborum sententiarum que floribus«, »a szavak és mondatok virágával«)", másrészt viszont a virág organikus létét mozgósítja a szó keletkezését illetően: „az 1798. november 28-án testvéréhez írt levelében Hölderlin az »élő szót« »élő virágnak« nevezi, hangsúlyozva a viaszos-organikusat".[23] De Man ennél az értelmezésnél tovább megy, őt a virág és a szó tropikus azonosításának intenciója érdekli. Ennek a tropikus azonosságnak szerinte transzcendentális szerkezete van, amennyiben a virág organikus léte és a szó művi természete közötti elrendeződést egy általános lényeg eszmei alapja teszi lehetővé. A költő, jóllehet a saját szava eredetét, eredését, keletkezését a természeti léttel szeretné azonosnak tudni, mindazonáltal a virág szó nyelvi transzformálása, a maga tropikus gazdagságában szükségképpen el kell hogy szakadjon ezen organikus eredettől:

> Az eredeti entitás, amelynek egy általános lényeg megszámlálhatatlan megjelenési formáját kell tartalmaznia, megszámlálhatatlan helyeken és megszámlálhatatlan pillanatokban, szükségszerűen transzcendentális. Amennyiben az eredet elve alapján próbáljuk meg megérteni a természeti tárgyat, úgy az az Eszme transzcendentális fölfogásához vezet: a természeti tárgyból kiinduló Eszme kutatása a „parányi egyedi" megtestesülésével kezdődik, és eljut egészen a transzcendentális lényegiségig.[24]

De Man a költemény isteni kontextusát is a tudatnak ebből a transzcendentális intenciójából magyarázza: „A virágok, mivel természeti tárgyak, egy transzcendentális elv megtestesülése által keletkeznek. A »wie Blumen entstehn« azt jelenti, hogy valami egy transzcendentális elv természetes származékaként válik jelenvalóvá, epifániaként."[25]

Lehetne persze itt az ellen finoman érvelni, hogy a *Kenyér és bor* versszava valóban pusztán a transzcendentális tudat intencionális aktusaként konfigurálódik-e akkor, ha az azonosítás eredetpontja hangsúlyosan a természeti világ oldalán jelölődik ki, egy virág képében. De még ha ezt el is fogadjuk, az 1803-as *Mnemosyne* második változatának első versszakát nehezen lehetne ebben a transzcendentális sémában elhelyezni.

23 Jochen Schmidt: Gedichte 1800–1805. In Hölderlin: *Sämtliche Gedichte*. Id. kiad., 648–1052, 734–735.

24 Paul de Man: A romantikus kép intencionális szerkezete. In Uő: *Olvasás és történelem*. Ford. Nemes Péter. Osiris Kiadó, Budapest, 2002, 118–137, 121–122.

25 Uo.

Ein Zeichen sind wir, deutungslos,
Schmerzlos sind wir und haben fast
Die Sprache in der Fremde verloren.
Wenn nämlich über Menschen
Ein Streit ist an dem Himmel und gewaltig
Die Monde gehn, so redet
Das Meer auch und Ströme müssen
Den Pfad sich suchen. Zweifellos
Ist aber Einer. Der
Kann täglich es ändern. Kaum bedarf er
Gesetz. Und es tönet das Blatt und Eichbäume wehn dann neben
Den Firnen. Denn nicht vermögen
Die Himmlischen alles. Nämlich es reichen
Die Sterblichen eh an den Abgrund. Also wendet es sich, das Echo,
Mit diesen. Lang ist
Die Zeit, es ereignet sich aber
Das Wahre.[26]

Csak jel vagyunk, s mögötte semmi,
kín nélkül vagyunk, s már-már elfeledtünk
beszélni is a messzi idegenben.
Márpedig ha emberekről
vitáznak fenn az égben, s hatalmasan
mozdulnak a holdak: a tenger is
szót szól majd akkor, s a folyamoknak
új meder kelletik. Csak Egyvalaki áll
mindenek fölött. Szabhat
bármikor változást. Törvényt sem igen
áhít. Felcsendül akkor majd az Írás,
s a tölgyek örök hegyi hó közt
lengenek. Mert nem tehetnek
mindent az égiek: a halandók
előbb pusztulnak el. Fordul ezért a Visszhang is
feléjük. Nehézléptű
az idő, de megtörténik mégis
az Igazság…[27]

26 Friedrich Hölderlin: Mnemosyne (Zweite Fassung). In Uő: *Sämtliche Werke.* Zweiter Band. *Gedichte nach 1800.* Szerk. Friedrich Beissner. W. Kohlhammer Verlag – J. G. Cottasche Buchhandlung Nachfolger, Stuttgart, 1965, 204–205, 204.

27 Friedrich Hölderlin: Mnémoszüné (Második változat, részlet). Ford. Bernáth István. In Uő: *Versek – Hüperión*. Vál. Rónay György. Európa Könyvkiadó, Budapest, 1993, 155–156. Talán nem érdektelen felhívni arra a figyelmet – egyszersmind

Ennek a strófának a jelentésteremtési potenciálja nyitja meg a modern költészet horizontját. Mert az ember jelentésnélküli jelként történő megnevezése, jóllehet elementárisan táplálkozik a mitikus és biblikus tradícióból, egészen pontosan a kettőnek a tropikus-transzponábilis mivoltából, a világ apokaliptikus és ekpirotikus lényegének felnyílásából, megmutatkozásából (Lukács Evangéliuma 21,25: „És lesznek jelek a napban, holdban és csillagokban; és a földön a pogányok szorongása a kétség miatt, mikor a tenger és a hab zúgni fog"; János Mennyei Jelenésekről való Könyve 12,7: „És lőn az égben viaskodás: Mihály és az ő angyalai viaskodnak vala a sárkánnyal; és a sárkány is viaskodik vala és az ő angyalai" [meg ahogyan Schmidt írja: „Az eredetileg leírt első strófa – »Ein Zeichen…« – lecserélésének oka, hogy Hölderlin a nyitó strófát a görög apokalipszis – vagyis az Ekpyrosis – gondolataiba akarta átültetni"]),[28] az emberi létezés szemiotikai dimenzióként történő ábrázolása ízig-vérig modern probléma. Ráadásul a strófa szerkezete, értelemkibontakozása szerint ez a jelentésnélküli természetű jel az emberi lét halandóságának fordulatával telítődik jelentéssel („Amíg a halandók / A szakadékba érnek"), amennyiben e fordulat révén „megtörténik, / Ami igaz". A jelentés a halál sorseseményeként válik igazzá. A szemiózis lesz az epifánia előfeltétele, azaz az epifániának szemiotikai alapjai vannak.

utalni a kései Hölderlin-versek fordíthatatlanságának enigmájára –, hogy az 1961-es könyvben, az első magyar gyűjteményes Hölderlin-kiadásban Bernáth e versrészlet utolsó két sorát így fordítja: „de világra hozza majd az igazságot…" Vö. Hölderlin: *Versek – Levelek – Hüperión – Empedoklész*. Id. kiad., 487.
Ily módon nem szükségtelen, ha a magam nyersfordítását is megadom:
Egy jel vagyunk, jelentésnélküli,
Fájdalom nélkül vagyunk és majdnem
Elvesztettük idegenben a nyelvet.
Ha ugyanis emberekről
Vitáznak az égben, és erőszakosan
Nyomulnak a holdak, akkor beszél
A tenger is, és a folyóknak
Medret kell keresniük maguknak. Ám
Egyvalaki kétségnélküli. Aki
Naponta változhat. Alig szorul rá
Törvényre. És akkor szól a falevél, és a tölgyfák lengedeznek
Az örök hóban. Mert nem képesek
Mindenre az égiek. Amíg a halandók
A szakadékba érnek. Szóval megfordul a visszhang
Velük. Hosszú
Az idő, de megtörténik,
Ami igaz.

28 Schmidt: i. m., 1037.

A sorseseményként igazzá válás hosszú folyamatára az öntudat transzcendentális intenciójának nem sok ráhatása van. Nemcsak azért, mert a jelentésnélküliség kívül esik a transzcendentális struktúrán, hanem mert ennek a strófának a nyitó képe vagy elgondolása, illetve egészében érvényesülő dinamikája szerint az emberi lét szemiotikai természetű, vagy a szemiózis létszerű, ily módon a jelentés kibontakozása is, úgymond, valóságközeli, azaz eseményszerű, történelmi stb. szférákban megy végbe, amint azt Hölderlin az *Ítélet és lét*ben anno leírta. Egészen pontosan, a versszöveg értelemdimenziójának kiépülése-telítődése szerint az emberi lét jelentésnélküli jelének a „kétségnélküli Egyvalaki" vagy az égiek affirmációja adhat jelentést, Echo felerősítheti vagy gyengítheti a köztük lévő egységet (communiót), kommunikációt. Így találhatja meg az ember újra az elveszett nyelvét. Ám ez a rátalálás nem kauzális, és nem valamiféle egység-elv garantálta térben megy végbe, sokkal inkább a versteremtés kalkulatív vagy tropikus lehetőségterében, a szimbolikus vagy allegorikus jel önkényes természetéhez igazodva.[29]

29 Vö. Paul de Man: Jel és szimbólum Hegel *Esztétiká*jában. In Uő: *Esztétikai ideológia*. Ford. Katona Gábor. Janus–Osiris Kiadó, Budapest, 2000, 80–98. Mivel ebben a tanulmányban kifejezetten arra fókuszáltam, hogy Hölderlin miképp távolodik a transzcendentálfilozófiától, egyszersmind ily módon hogyan lehet az érzéki és értelmi, vagy tapasztalati és gondolati mozzanatok egymáshoz való viszonyíthatóságát új távlatokba helyezni, szükséges lenne az emlékezet státuszát vizsgálni, amely státusz mibenléte egyike a *Mnemosyne* című vers vállalásainak. Ez részben még rám váró feladataim között van, noha már tettem erre kísérletet, lásd A teremtő távollét: az emlékezés mint a jelentéstelítés és -kiüresítés formája Hölderlin kései verseiben. In Pongrácz Tibor – Valastyán Tamás (szerk.): *Terminusok. Idők, mértékek, alakzatok. Tanulmányok Hévizi Ottó hatvanadik születésnapjára*. Debreceni Egyetemi Kiadó, Debrecen, 2019, 273–299; A felszámolás érzete (Hölderlin: *Mnemosyne*). In Laczkó Sándor (szerk.): *Az emlékezet*. Magyar Filozófiai Társaság – Pro Philosophia Szegediensi Alapítvány – Státus Könyvkiadó, Szeged, 2017, 64–72. Mindazonáltal a szétválás, elválasztás, megkülönböztetés és egyberendezés, egységesítés, áthasonítás sajátos dinamikájának tisztázása ennek a feladat-komplexumnak a szerves része. Hegelnél a szellem által teljességgel uralt fenomenológia az egyik pólusa a kanti transzcendentalitástól való távolodásnak, ám ez a pólus is távol esik a Hölderlinnél olvasható, a tapasztalati dimenziónak a nyelv tropológiája révén aktiválódó poétikus kísérleteitől, dacára – ahogy Hans-Georg Gadamer fogalmaz – „Hölderlin és Hegel, a boldogtalan nagy költő és korának uralkodó gondolkodója sorsszerű közelségének". Vö. Hans-Georg Gadamer: Költeni és gondolkodni Hölderlin *Emlékezés* című verse tükrében. Ford. Orosz Magdolna. In Uő: *A szép aktualitása*. Vál. Bacsó Béla. T-Twins Kiadó, Budapest, 1994, 202–226, 202.

Loboczky János

Gadamer Kant ízlés-, szépség- és művészetfelfogásáról

Gadamer kiemelten foglalkozik a *kanti esztétika* ízlés- és szépségfelfogásával. A kanti kritikában az esztétika radikális szubjektivizálását, a műalkotás igazság-érvényének az eliminálását látja, ugyanakkor árnyaltan elemzi az ítélőerő, az ízlés, a szép, a művészet és a zseni fogalmát, ezek összefüggéseit. Gadamer bevallott célja a kanti kritika elemzésével az, hogy Kant fogalmi „körüljárásait" a „helyes mértékükre" szállítsa le. Előadásomban elsősorban ezekre a gadameri Kant-elemzésekre[1] kívánok reflektálni. Előzetesen még röviden arra utalok, hogy ugyan Kant egy prekritikai írása[2] és *Az ítélőerő kritikája* között bizonyos kontinuitás figyelhető meg,[3] például az esztétikai autonómia, a szép és a fenséges fogalma, a nem művészi szépség szerepe, az esztétika mint befogadás- és érzületesztétika tekintetében, előadásomban kifejezetten a harmadik kritikával, illetve Gadamer értelmezéseivel foglalkozom.

DOI: 10.61901/Kellek.2024.71.10

A szerző az Eszterházy Károly Katolikus Egyetem professor emeritusa.
Email: loboczky.janos@uni-eszterhazy.hu

1 Elsősorban az *Igazság és módszer* és *A szép aktualitása* című tanulmányokkal foglalkozom témánkra vonatkozóan. Hans-Georg Gadamer: *Igazság és módszer.* Ford. Bonyhai Gábor. Gondolat Kiadó, Budapest, 1984. (A továbbiakban IM); Uő: A szép aktualitása. A művészet mint játék, szimbólum és ünnep. In Uő: *A szép aktualitása*. Ford. Bonyhai Gábor. T-Twins Kiadó, Budapest, 1994, 11–84.

2 Immanuel Kant: Megfigyelések a szép és a fenséges érzéséről. In Uő: *Prekritikai írások* 1754–1781. Ford. Czeglédi András. Osiris Kiadó – Gond-Cura Alapítvány, Budapest, 2003, 285–336.

3 Lásd Czeglédi András: Válasz-e a kérdésre? – Töprengések Kant prekritikai esztétikájáról. In Tánczos Péter – Varga Rita (szerk.): „*…amennyiben szellemi lények vagyunk*". Tanulmányok Immanuel Kant aktualitásáról. L'Harmattan Kiadó, Budapest, 2016, 181–196.

Az ízlésítéletből következő szépség-fogalom Kantnál Gadamer értelmezésében

A kanti szépség-fogalom jelentőségével kapcsolatban az esztétikatörténet általában azt emeli ki, hogy először fogalmazza meg a szép autonómiáját, s ezzel a modern művészetfilozófiák fundamentumát is lerakta. *Gadamer* viszont, aki részletesen foglalkozik a kanti felfogással az *Igazság és módszer*ben, arra figyelmeztet, hogy az esztétikai ítélőerő kritikája „nem akar művészetfilozófia lenni – annak ellenére, hogy ennek az ítélőerőnek a művészet is tárgya".[4] Mások – így például *Cassirer*[5] is – szintén arra hívták fel a figyelmet, hogy a kanti esztétika nem a művészet problémái iránt tanúsított közvetlen érdeklődésből született. Mindenesetre jogosultnak látszik az a kérdés, hogy lehet-e az ízlésítéletre művészetfilozófiát alapozni. *J. G. Hamann* egy, az előbb már hivatkozott prekritikai Kant-tanulmányáról írt recenziójában egyenesen azt veti fel, hogy a megfigyelések minden finomsága arra futhat ki, hogy mindent „egy könnyelmű ízlés döntsön el".[6]

Gadamer a kanti kritikában annak a folyamatnak a kezdőpontját látja, amely az esztétika radikális szubjektivizálásához, valamint – ahogy már említettem – a műalkotás igazság-érvényének az eliminálásához vezetett. A *sensus communis*, az *ítélőerő* és az *ízlés* fogalmainak a 18. században megfigyelhető összefüggéseinek árnyalt elemzése során Gadamer többek között azt emeli ki, hogy eredetileg ezek morális tartalmú kifejezések voltak. Az ítélőerő a humanistáknál nem képesség, hanem mindenkivel szemben támasztandó követelmény: „Mindenkinek van elég »közös érzéke«, azaz ítélőképessége, hogy elvárhatjuk tőle, hogy tanújelét adja a »közösségi érzésnek«, a valódi erkölcsi-polgári szolidaritásnak".[7] Kant viszont a sensus communist kizárta az erkölcsfilozófiából, az érzéki ítélőképességet pedig az esztétikai ízlésítéletre korlátozza. Gadamer szerint paradox az a kanti állítás, hogy az igazi, közös érzék az ízlés. A „tiszta ízlésítélet" mint „közös érzék" transzcendentális céllal nyer értelmet, így viszont a közös érzék fogalmának a szépről alkotott ítéletre való korlátozása alapvetően gyengíti a közös érzék igazságigényét. Gadamer Kanttal

4 IM 53.

5 Ernst Cassirer: *Kant élete és műve.* Ford. Mesterházi Miklós. Osiris Kiadó – Cura Alapítvány, Budapest, 2001.

6 Johann Georg Hamann: Recenzió Immanuel Kant „Megfigyelések a szép és a fenséges érzéséről" c. művéről. In Uő: *Válogatott filozófiai írások*. Ford. Rathmann János. Jelenkor Kiadó, Pécs, 2003, 254.

7 IM 46.

szemben arra hivatkozik, hogy az ízlés korábban – például a 17. században vagy éppen Arisztotelésznél – az erkölcsre is vonatkozott:

> Tehát egyáltalán nem úgy áll a dolog, hogy az ítélőerő – a szép és a fenséges megítéléseként csak a természet és a művészet területén produktív, sőt még abban sem érthetünk egyet Kanttal, hogy »főleg« itt kell elismerni az ítélőerő produktivitását. Ellenkezőleg: a természeti és a művészeti szépet mindig a szép egész tengerével kell kiegészíteni, mely az ember erkölcsi realitásában terül el.[8]

Az erkölcsi döntésekhez is egyfajta ízlésre van szükség. Valamiféle tapintat, érzék is szükséges ahhoz, hogy eltaláljuk a helyest, az illőt. Az erkölcsi ítéletet Gadamer szerint sem alapozza meg az ízlés, de legalábbis tökéletesebbé teszi: „Akinek a helytelen az ízlését sérti, az tudja a legnagyobb biztonsággal elfogadni a jót és elvetni a rosszat."[9] Gadamer értelmezésében a görög etika átfogó értelemben a „jó ízlés etikája". Azt ugyan ő is elismeri, hogy Kant az ízlésítélet mindkét oldalát – általánosságának empirikus igazolhatatlanságát és az általánosságra tartott a priori igényét – egyaránt hangsúlyozza, de egyúttal az ízlést minden „megismerési jelentőségétől" megfosztja: „A közös érzéket szubjektív elvre redukálja. Semmit sem ismerünk meg benne a tárgyakról, melyeket szépnek ítélünk, hanem csak azt állítjuk, hogy a szubjektumban a priori megfelel nekik a gyönyör érzése."[10] Gadamer találóan a sensus communissal kapcsolatban még a divatra is hivatkozik mondván, a mindenkori divat követése egy általános nézőpontba való belehelyezkedést jelent, tehát „társadalmi függőséget" teremt.

Végső soron Gadamer szemében Kant is az esztétikai tudat absztrakciójának a „bűnébe" esik. Ez a megfogalmazás persze túloz, hiszen maga Gadamer is leszögezi, hogy Kantot egy módszertani absztrakció indította arra, hogy az esztétikai ítélőerőt teljesen a szubjektum állapotára vonatkoztassa. Az esztétikai ítélőerő által megnyilvánuló szép Kantnál egyfajta híd a természet törvényszerűségei és a szabadság birodalma között. Az ítélőerő lehetővé teszi az átmenetet a természetfogalom területétől a szabadságfogalom területéhez. Az már későbbi fejlemény, hogy ezt az absztrakciót tartalmilag értették, és a művészet tisztán esztétikai felfogása szerinte feloldhatatlan ellentmondásba kerül a művészet valóságos tapasztalatával. Gadamernél a szép ontológiai funkciója az, hogy „áthidalja az ideális és a valóságos közt tátongó szakadékot".[11]

8 Uo. 50.
9 Uo. 51.
10 Uo. 53.
11 Gadamer: *A szép aktualitása*. Id. kiad., 28.

A kanti *érdek nélküli tetszés*t Gadamer nem csupán abban a negatív értelemben értelmezi, hogy az ízlés tárgyának nincs köze a hasznossághoz, hanem úgy is, hogy a tetszés esztétikai tartalmához, a „tiszta látványhoz" a „létezés" semmit sem tud hozzáadni, mert az esztétikai lét nem egyéb, mint „megmutatkozás". Ugyanakkor egy 1980-as tanulmányában[12] Gadamer többek között azt is hangsúlyozza, hogy az „érdek nélküli tetszés" nem egy „dekoráció-esztétikára" fut ki, mivel Kant a „művészet mint a zseni művészete" felfogása révén az „intellektuális érdekkel" kapcsolja össze a művészetet.[13] Egyébként a neokantiánus indíttatású Cassirer is hasonló értelemben beszél az ítélőerő esztétikai funkciójáról:

> Csak az esztétikai funkció nem firtatja, mi az objektum, és mire való, csak azt, hogy én mit csinálok önmagamban annak képzetéből. A maga reális alkatában tekintett valóságos a háttérbe húzódik, és a helyébe a tiszta »kép« eszmei meghatározottsága és eszmei egysége kerül.[14]

A tudat privatizáló absztrakcióját persze nem hagyhatjuk figyelmen kívül. Az esztétikai ítélőerő helyett Gadamer esztétikai tapasztalatot mond, és hermeneutikai, egyúttal ontológiai felfogásából következően hangsúlyozza, hogy a művészet világa nem „időtlen jelenbeliség", amely a „tiszta esztétikai tudatnak" mutatkozik meg, „hanem egy történetileg felgyülemlő és összegyűjtő szellemnek a tette. Az esztétikai tapasztalat is az önmegértés egyik módja".[15] A műalkotással való találkozásunk nem két külön, egymás számára idegen világ egyszeri találkozása:

> Mivel a műalkotással a világban találkozunk, az egyes műalkotásban pedig egy világgal, a műalkotás nem marad idegen univerzum, melybe időlegesen, egy pillanatra belevarázsoltattunk. Ellenkezőleg: önmagunkat értjük meg benne lépésről lépésre, s ez azt jelenti, hogy létezésünk kontinuitásában megszüntetjük az élmény diszkontinuitását és punktualitását.[16]

Gadamer Kantnak a *szabad* és *járulékos szépség*ről vallott felfogását is sokrétűen értelmezi. Egyfelől úgy tűnik, hogy a tiszta ízlésítéletnek

12 Lásd Hans-Georg Gadamer: Anschauung und Anschaulichkeit. In Uő: *GW 8. Ästhetik und Poetik I. Kunst als Aussage*. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 189–205; Magyar kiadás: Uő: Szemlélet és szemléletesség. In Bacsó Béla (szerk.): *Fenomén és mű*. Ford. Kukla Krisztián. Kijárat Kiadó, Budapest, 2002, 123–136.

13 Uo. 134.

14 Cassirer: i. m., 334.

15 IM 85.

16 Uo.

megfelelő voltaképpeni szépség a szabad természeti szépség, a művészetben pedig az ornamentum, mivel ezek „önmagukért véve" szépek. A járulékos szépség előfeltételez egy fogalmat arról, hogy a tárgynak milyennek kellene lennie, így ezt, „mint fogalomhoz járuló feltételes szépséget, az olyan objektumnak tulajdonítjuk, amely egy különös cél fogalma alatt áll".[17] E kanti meghatározás szerint ide kell számítani a költészetet és valamennyi ábrázoló művészetet. Gadamer ugyanakkor felszínesnek tartja azt az álláspontot, amely szerint Kantnál a voltaképpeni szépség a virágok és az ornamentumok szépsége. A szabad szépség példái csak azt bizonyítják, hogy a tetszés nem a dolog tökéletességének a megítélése. Szépről ott beszélhetünk, ahol a képzelőerő szabad összhangban van az értelemmel, ahol tehát produktív:

> De a képzelőerőnek ez a produktív alakítása nem ott a leggazdagabb, ahol teljesen szabad, mint például az arabeszk kacskaringóival szemben, hanem ott, ahol valamilyen mozgástérben él, melyet az értelem egységtörekvése nem annyira korlátként állít elé, mint inkább játékának ösztönzésére ír elő.[18]

Képzelőerő és értelem szabad játékának, pontosabban e kettő összhangjának értelmezésével kapcsolatban érdemes újból Cassirerre utalni. Nála a befogadói esztétikai magatartás plasztikus leírásáról van szó Kant nyomán. A szabad játék nem a képzetek, hanem a képzetalkotó erők szabad játéka, amely „arra az eleven megindultságra utal, melynek közegében értelem és szemlélet ténykednek".[19] Az értelem jelentése ebben az összefüggésben a „*határvonás*" képessége, amely a képzetalkotás szüntelen tényked̈ését megfékezi, és meghatározott kép körvonalaival ruházza fel. Mindezek nyomán „a kész műalkotás mintegy egy csapásra teremti meg a *hangoltság*nak azt az egységét, amely számunkra énünk egységének, konkrét életérzésünknek és önérzékelésünknek közvetlen kifejeződése".[20]

Külön is tanulságos a szépség kanti és gadameri értelmezésével kapcsolatban a *szépség ideáljá*ról, illetve *eszmény*éről szóló fejtegetések számba vétele (17. §).[21] Kant itt tulajdonképpen azt az ellentmondást gondolja tovább, hogy a szép fogalom nélkül, de egyúttal általánosan tetszik. Az ízlés egyes alkotásait példaszerűeknek tartjuk, ugyanakkor ízlésre nem lehet szert tenni mások utánzásával. Az ízlés legmagasabb

17 Immanuel Kant: *Az ítélőerő kritikája*. Ford. Papp Zoltán. Ictus Kiadó, Szeged, 1996–97, 139. (A továbbiakban: ÍK)

18 IM 55.

19 Cassirer: i. m., 338.

20 Uo. 339.

21 ÍK.

mintája, ősképe így nem más, mint „puszta eszme, melyet mindenkinek önmagában kell létrehoznia, hogy eszerint ítélje meg mindazt, ami az ízlés objektuma, eszerint azt, hogy mi lehet az ízlés általi megítélés példája, sőt eszerint ítélje meg minden ember ízlését is".[22] Mindemellett csak az „objektív célszerűség fogalma által rögzített szépséghez", nem valamilyen „bizonytalan szépséghez" kereshető ideál. Csak az a lény alapozhatja ezt meg, aki önmagában hordozza létezésének célját, tehát az ember,

> aki képes arra, hogy az ész által önmaga határozza meg céljait, vagy ha e célokat a külső észlelésből kell vennie, arra, hogy azokat mégis összevesse lényegi és általános célokkal, és az ezekkel való összhangot esztétikailag is megítélje, az ember tehát a világ minden dolgai közül az egyetlen, amelynél a szépség ideálja lehetséges.[23]

A szépség eszményének tana ugyanakkor az *esztétikai normáleszme* és a *szépség észeszméjé*nek megkülönböztetésén alapul. A normáleszme az, ahogyan ki kell néznie egy természeti faj egyes példányainak, s amely az egyes példány megítélésének etalonja. A normáleszme ugyan a tapasztalatból veszi elemeit, ám mégis a képzelőerő sajátos szemlélete:

> A normáleszme az egész nem képe, mely az egyedek sokszorosan különböző egyes szemléletei között lebeg; olyan kép, amelyet a természet az adott speciesben alkotásainak ősképévé tett meg, de amelyet, úgy tűnik, egyetlen egyedben sem ért el teljesen.[24]

Ábrázolása nem a szépség miatt tetszik, hanem mert „nem mond ellent egyetlen feltételnek sem azok közül, amelyek mellett egy, az adott nemhez tartozó dolog egyedül lehet szép. Az ilyen ábrázolás csupán iskolásan szabályos".[25] Az emberi alak ábrázolásában is jelen van a normáleszme, azonban itt megjelenik a szépség észeszméje, a szép ideálja, amely egyedül az emberi alak esetében lehetséges, mivel csak ez képes a célfogalom által rögzített szépségre. Az ideál itt „az erkölcsinek a kifejeződésében áll; enélkül a tárgy nem tetszene általánosan, és ehhez még pozitíve is (s nem csak negatíve, ahogyan egy iskolásan szabályos ábrázolásban)".[26] Az ilyen mérce szerinti megítélés így persze nem puszta ízlésítélet, hiszen erős érdeket vált ki a tárgy léte iránt. Gadamer nem minden alap nélkül

22 Uo. 148–149.
23 Uo. 149–150.
24 Uo. 151.
25 Uo. 151–152.
26 Uo. 152.

hangsúlyozza, hogy e felfogás következménye éppen ez: „ahhoz, hogy valami műalkotásként tessék, nem elég, ha csupán ízléses-tetszetős".[27] Sőt szerinte az a tétel, hogy csak az emberi alaknak van szépségeszménye, az esztétika kanti megalapozásában kulcspozíciót kap: „Mert épp ebből a tételből látható, hogy egyfajta formális ízlésesztétika (arabeszkesztétika) mennyire nem felel meg a kanti gondolatnak".[28] Tehát Kant bizonyos fokig túlmegy az „érdek nélküli tetszésen", erre utal *A széphez fűződő intellektuális érdekről* (41. §) című fejezet is:

> […] az elme nem gondolkodhat el a természet szépségéről anélkül, hogy eközben ne találná egyszersmind érdekeltnek is magát. Ez az érdek pedig rokonságban áll a morálissal; és aki a természeti szép iránt ilyen érdeket tanúsít, az ezt csak annyiban teheti, amennyiben előzőleg már szilárdan megalapozta érdekét az erkölcsi jóhoz fűződően.[29]

Az 59. §-ban (*A szépségről mint az erkölcsiség szimbólumáról*) pedig Kant abból indul ki, hogy az észfogalmak, tehát az eszmék objektív realitását szemlélet révén nem lehet bemutatni. Pontosabban szimbolikusan, analógia közvetítésével közvetett módon lehetséges ábrázolni, melynek során bizonyos empirikus szemléleteket is felhasználunk. A szép és a jó fogalmát ugyan Kant korábban (a szép analitikájában) egyértelműen különválasztotta, ebben a részben (az esztétikai ítélőerő dialektikájában) a kettő közötti analógiára mutat rá. A szép itt az erkölcsileg jó szimbólumaként jelenik meg, sőt bizonyos értelemben a szép általános érvényűsége is ezzel függ össze:

> [c]sak ebben a tekintetben lehetséges – egy mindenki számára természetes vonatkozásban, melynek érvényesítését kötelességként várjuk is el másoktól –, hogy a szép olyan tetszést váltson ki, amelyhez hozzátartozik az igény mindenki más helyeslésére, s amelynek esetén az elmében egyszersmind tudatosodik egyfajta megnemesedés és egy bizonyos felülemelkedés az érzéki benyomások keltette öröm iránti puszta fogékonyságon, s az ítélő más emberek értékét is aszerint méri fel, hogy ítélőerejük hasonló maximát követ-e.[30]

Az esztétikai ítélőerő ugyan nem természet és nem szabadság, de összekapcsolódik a szabadság alapjával, az érzéken túlival. Végül is Kant

27 IM 55.
28 Uo.
29 ÍK 226.
30 Uo. 284–285.

a szép és az erkölcsileg jó analógiájának négy elemét hangsúlyozza, a különbségükre is rámutatva: 1. A szép és a jó is *közvetlenül* tetszik, de az előbbi a reflektált szemléletben, míg az utóbbi a fogalomban. 2. A szépre az érdek nélküliség jellemző, míg a jóhoz érdek is kapcsolódik, de ez nem előzi meg a tetszésről szóló ítéletet, hanem éppen ez az ítélet váltja ki az érdeket. 3. A szép megítélésében a képzelőerő szabadsága összhangban áll az értelem törvényszerűségével, míg a morális ítéletben az akarat szabadsága lényegében az akarat általános észtörvények szerinti összhangja önmagával. 4. A szép megítélésének elve általánosan érvényes, de általános fogalommal nem megismerhető, a moralitás objektív elve szintén általános, ugyanakkor egy általános fogalommal megismerhető. Kant arra is kitér, hogy ezek az analógiák a hétköznapi gondolkodásban is spontán módon működnek. A természet vagy a művészet szép tárgyai kapcsán gyakran használunk az erkölcsi megítélésre jellemző kifejezéseket, lásd például derűs táj, vidám szín stb. Ennek magyarázatát abban látja, hogy

> az ízlés lehetővé teszi mintegy az erőszakos ugrás nélküli átmenetet az érzéki ingertől a habituális morális érdekhez, amennyiben a képzelőerőt úgy jeleníti meg, mint amely szabadságában is az értelem számára célszerű módon határozódhat meg, és megtanít arra, hogy az érzékek tárgyai felett vonzó érzéki inger nélkül is szabad tetszést leljünk.[31]

Ízlésítélet és/vagy művészetfilozófia?

A 49. § (*Az elme azon képességeiről, amelyek a zsenit alkotják)* az esztétikai eszmék ábrázolásának képességét emeli ki a zsenivel kapcsolatban. Ez az alapja annak, hogy a jelentős műalkotásokban bizonyos fajta szellem megelevenedéséről beszélhetünk, míg a közepes művek szellem nélküliek: „Egy költemény lehet igen csinos és elegáns, de szellem nélküli."[32] Az esztétikai eszme maga a képzelőerő olyan „megjelenítése", amely túl van a pontos fogalmi kifejezhetőség határán, amellyel egyetlen fogalom sem adekvát. Ennyiben túl van a tapasztalat határán, s így közelít (de csak közelít) az észfogalmak (intellektuális eszmék) ábrázolásához.[33]A termé-

31 Uo. 286.

32 Uo. 240.

33 Papp Zoltán Kant esztétikájáról írott könyvében ezt a fejezetet a *Kritika* csúcspontjának tekinti, és arra hívja fel a figyelmet, hogy az esztétikai eszme kifejezés is arra utal, hogy az esztétikai befogadás „nem fogalommentes és -előttes elmeműködés", „hanem az

szeti és a művészeti szép különbségét éppen ott lehet tetten érni, hogy az esztétikai eszmék képessége a maga teljességében a költészetben, nem a természetben mutatkozik meg. Az esztétikai eszme végső soron „olyan megjelenítés, amely a nyelvet, mint puszta betűt, szellemmel itatja át, s egy fogalomhoz sok minden megnevezhetetlent késztet hozzágondolnunk, aminek érzése a megismerőképességeket elevenné teszi".[34] A zsenit, az alkotóművészt ebből következően a képzelőerő és az értelem egyesülése jellemzi.

A szépség eszményének tanára visszatérve Gadamer egyenesen úgy értelmezi, hogy ezzel a művészet számára is elő van készítve a hely: „Kant nyilvánvalóan azt akarja mondani, hogy az emberi alak ábrázolásánál az ábrázolt tárgy és az, ami az ábrázolásban művészi tartalomként szól hozzánk – egy."[35] A művészet azáltal válhat autonóm jelenséggé, hogy középpontjában most már az ember önmagával való találkozása áll a természetben és a történeti világban. Gadamer egyenesen azt a következtetést vonja le, hogy a szép kanti fogalomnélkülisége jól megfér azzal, hogy „csak az olyan szép váltja ki teljes érdeklődésünket, amely valami jelentőset mond nekünk. Épp az ízlés fogalomnélküliségének a felismerése vezet túl a puszta ízlés esztétikáján".[36] Gadamer tulajdonképpen azért is elemzi az ízlés és szépség fogalmát a kanti megfogalmazásokhoz képest jóval tágasabban, mivel alapvetően kritikusan viszonyul a zseni szerepének a romantikától kezdődően megfigyelhető felértékeléséhez a művészetfilozófiában. Értelmezésében Kantnál még alapvetően az ízlés elsőbbségével találkozhatunk, hiszen szerinte a művészi alkotás, a zseni tevékenysége is a szépség irányító szempontja alatt áll. A megítélés képessége mint reflexiós ízlés a természeti és a művészi széppel szemben is fellép, az ízlésfogalom tehát egyetemes, a zsenifogalom viszont csak a művészi széppel kapcsolatban lép fel. Kant szerint a szabad emberi képzelőerő révén létrehozott alkotások közül egyedül a műalkotásnak tartozik a lényegéhez, hogy csak zsenialitással hozható létre. A tudományos-technikai találmányok létrehozásában szintén a zsenialitás nyilvánul meg, de csakis a műalkotásokra jellemző, hogy egyediségükben megismételhetetlenek, nem lehet utánozni őket. Kant ugyanakkor a zsenit a természet kegyeltjének tekinti. Ez azt jelenti, hogy a művészet szabályai a zseni alkotó teljesítményéből következnek, de végső soron a természet adja e szabályokat a zseni révén.

értelem szembesülése az érzéki tartalom kimeríthetetlen telítettségével". (Papp Zoltán: *Elidőzni a szépnél*. Kant esztétikájáról. Atlantisz Könyvkiadó, Budapest, 2010, 14.)

34 ÍK 243.

35 IM 56.

36 Uo.

Gadamer tehát azt hangsúlyozza, hogy az esztétikai ítélőerő saját autonómiája még nem alapozza meg a művészetet. Teljesen érthető tehát, hogy a szépművészetek esetében már Kantnál is, a követőinél, például Schillernél még inkább a zseni szempontja kap erősebb hangsúlyt.[37] Ahogyan előtérbe kerül a művészet jelensége a természettel szemben, úgy veszít jelentőségéből az ízlés fogalma. A Kant utáni német idealizmusban így azután a zseni fogalmát alkalmazzák egyetemes esztétikai elvként, mivel ez nincs kitéve az idők változásainak: „A művészet csodáját, azt a rejtélyes befejezettségét, amely a sikerült művészi alkotásokhoz tapad, nem homályosítja el semmiféle időbeli távolság."[38]

Kant esztétikájával kapcsolatban figyelemre méltó reflexiókat fogalmaz meg Gadamer egy, már említett, az *Igazság és módszer* után húsz évvel később született tanulmányában (*Anschauung und Anschaulichkeit*).[39] Egyrészt arra hívja fel a figyelmet, hogy a szemlélet fogalma Kantnál eredendően *A tiszta ész kritikájá*ban mint „intellektuális szemlélet" jelenik meg, s arra utal, hogy a fogalmak szemlélet nélkül üresek. *Az ítélőerő kritikájá*ban az esztétikai tetszéssel összefügésben a szemlélet nem más, mint „a képzelőerő megjelenítése".[40] A *szemlélet* (*Anschauung*) kifejezés mellett éppen azért használja a *szemléletesség* (*Anschaulichkeit*) fogalmát, hogy jelezze, a szemlélet fogalmát nem lehet pusztán az ismeretelméleti kérdésfelvetés alapján vizsgálni. A szemléletesség jól kifejezi azt, amit a művészetben a képzelőerő szabad játékának nevezünk. Nem pusztán a vizuális művészetekkel kapcsolatban használható ez a kifejezés, hanem az irodalmi műalkotásokban is. Gondoljunk például egy regénybeli leírásra, aminek olvasásakor jó esetben szinte magunk előtt látjuk azt, amit közvetlenül nem látunk. Az érzéki és az intellektuális szemlélet szembeállítását azután Gadamer joggal tekinti a platonizmus örökségének, s ezzel szemben Kant megalapozottan beszél a megismerőerők szabad játékáról a művészetben. Végső soron „nem az érzéki adottság közvetlensége, hanem a szemlélet kialakításának folyamata, s a belőle származó alakot nyert szemlélet, »a képzelőerő megjelenítése« az a fundamentum, amelyen minden művészet nyugszik".[41] Így az esztétika

37 Papp Zoltán a már említett könyvében szintén azt hangsúlyozza, hogy Schiller, másokhoz hasonlóan „leválik" a kanti ízléstanról, és egyértelműen a művészetfilozófia irányába fordul: „Ahogyan a Kant utáni generáció tagjai, Schiller, Novalis, Schlegel és Schelling recipiálják a harmadik *Krtiká*t, az nem kapcsolódás a kimenő század esztétikai, az ízlés mibenléte körül forgó gondolkodáshoz, épp ellenkezőleg, leválás róla: a művészetfilozófia születése." Papp: i. m., 15.

38 IM 62.

39 Lásd jelen tanulmány 12. lábjegyzetét.

40 Gadamer: *Szemlélet és szemléletesség*. Id. kiad., 123.

41 Uo. 125.

tárgyának megfelelő kifejezés a *cognitio imaginativa* kifejezés lenne. A szemléletet egyébként ki kell alakítani a szemlélés által, amely magában foglalja „a továbblépést az egyikről a másikra".[42]

Gadamernek ebből, a kanti ízlés- és művészetfelfogást több ponton továbbgondoló tanulmányából még két fontos szempontot emelnék ki. Az egyik az, hogy a szemlélet a művészetben „világ-*szemlélet*", mivel „az itt szereplő *belső* szemlélet a világot – s nem csupán a világban levő tárgyi létezőket teszi szemlélhetővé", s így „a művészetben, még mindenfajta fogalmi-tudományos ismeretet megelőzően, alakot ölt világlátásunk módja és a világban-benne-lét egésze".[43] A másik, eredeti fölvetése, hogy a kanti fenséges esztétikáját be lehetne illeszteni a művészet elméletébe. Felfogásában a fenséges ugyanis túlmutat az ízlésen, s ebből következően Kant éppen a fenséges által készíti elő „az ízlés álláspontjáról a zseni álláspontjára való átmenetet, s különösképpen a természeti dinamikailag-fenséges által, amelyen megtapasztaljuk az ember érzéken-túli meghatározottságát".[44] A természeti fenségeshez hasonlóan a zseni alkotása nem csak tetszik, hanem „felemel" bennünket, s éppen ezáltal van köze a transzcendentális szabadsághoz.

Visszatérve az ízlés kérdésére, Gadamer arra is felhívja a figyelmet, hogy Kant a 60. §-ban (*Az ízlés módszertana*) arra is utal, hogy zseni nélkül nemcsak a szépművészet, hanem az azt helyesen megítélő saját ízlésünk is lehetetlen.[45] Bizonyos esetekben a választás, értékelés kifinomult érzéke, mely az ún. jó ízlést alkotja, nivellál a műalkotás eredetiségével szemben. Az ízlés ebben az értelemben kerüli a szokatlant és az ijesztőt. Emellett Kant itt az ízlés tökéletesítésével is foglalkozik, s ezt a természeti szép felől lehetetlennek látszik elérni. Ahogy Gadamer ezt a problémát megfogalmazza: „Lehetséges itt a kiválasztás? Van itt valamilyen rangsor? A táj a napsütésben szebb, mint esőben? Egyáltalán – van-e a természetben rút?"[46] Itt inkább arról lehet beszélni, hogy a változó hangulatok alapvetően befolyásolják az individuális ízléseket; egyáltalán „van-e értelme a természettel szemben jó és rossz ízlésről beszélni?"[47] Ezzel szemben Gadamer meglátása szerint a művészettel kapcsolatban jobban meg lehet különböztetni a jó és rossz ízlést. Értelmezése szerint a zseni alkotása invariáns az idők változásaival szemben, a „művészet csodáját" az időbeli távolság nem homályosítja el, s ebben az összefüggésben az ízlés

42 Uo. 126.
43 Uo. 128.
44 Uo. 131.
45 Lásd IM 61.
46 Uo. 62.
47 Uo.

nem más, mint a „művészet zseniális jellege iránti érzék”.[48] Azt persze hozzáfűzhetjük, hogy időtlenül jelentősnek közel sem mindegyik – a saját korában kiemelkedőnek tartott műalkotás – számít ma is. A művészeti kánonok bizonyos változásairól, átrendeződéséről minden művészeti ágból hozhatnánk példákat.

Befejezésül térjünk vissza a bevezetésben felvetett kérdésre: lehet-e önmagában az ízlésítéletre művészetfilozófiát alapozni? Gadamer szerint nem, amennyiben egyfajta „tiszta ízlésítéletről” van szó: „Az esztétikai ítélőerő saját autonómiája nem alapoz meg semmiféle autonóm érvényszférát a szép objektum számára”.[49] Úgy is fogalmazhatnánk, hogy az esztétikai ízlés csak a befogadás oldaláról teremti meg a művészet autonómiájának feltételét, vagyis az esztétikum autonómiáját, de nem alapozza meg a műalkotás ontológiai érvényességét. Gadamer egy 1958-as tanulmányában[50] egyébként éppen azt a kérdést járja körül, hogy van-e egyáltalán az esztétikai ítéletnek a priori legitimációja. Az esztétikai ítéletet az ízlés határozza meg, de ennek érvényessége Gadamer megítélése szerint kétséges. A „tökéletes ízlés” ideája azért is értelmetlen, mert az ízlés az esztétikai és a történelmi tudat feszültségteli vitájában formálódik.[51] Ugyanakkor Gadamer felfogásában Kant végső soron túlmegy az esztétikum transzcendentális tisztaságán, ezáltal ismeri el a művészet létmódját. Ott viszont újból a *megalapozás* lehetőségének a kérdésébe ütközünk. Gadamer radikálisan veti fel az itt jelentkező paradoxont: „Az esztétikának, ha biztosítani akarja a művészet jogait, túl kell lépnie önmagán, s le kell mondania az esztétikum »tisztaságáról«”.[52] Így viszont megkérdőjeleződik a művészet szilárd megalapozásának a lehetősége. A kérdés megoldásának lehetséges kulcsa Gadamernél a művészet *tapasztalatának* az újraértelmezése. Egyébként *A szép aktualitása* című írásában, amelyben Gadamer az *Igazság és módszer*ben megfogalmazottakhoz képest érezhetően elismerőbben szól Kant érdemeiről, többek között éppen azt emeli ki, hogy Kant elsőként ismerte fel a szép és a művészet tapasztalatának önálló filozófiai jelentőségét: „Kant arra a kérdésre keresett választ, hogy a szép tapasztalatában, amikor »valamit

48 Uo. 62.

49 Uo. 60.

50 Lásd Hans-Georg Gadamer: Zur Fragwürdigkeit des ästetischen Bewußtseins. In Uő: *Gesammelte Werke 8*. Ästhetik und Poetik I. Kunst als Aussage. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1993, 9–18.

51 Lásd Uo. 10.

52 IM 83.

szépnek találunk«, voltaképp mi az, ami kötelező érvényű, s nem csupán szubjektív ízlésreakciót juttat kifejezésre".[53]

Gadamer a művészet tapasztalatával kapcsolatban azt emeli ki, hogy a műalkotás befogadása során az érzékelés már nem a gyakorlati életvonatkozásokba van beállítva, nem érzéki benyomások összegyűjtésével van dolgunk, hanem azzal, amit így fejezünk ki: valamit „valónak tartani" („für wahr nehmen").[54] Ehhez kapcsolódóan Gadamer „*esztétikai meg nem különböztetés*"-nek nevezi azt a jelenséget, amikor is a művészet tapasztalatában nem korlátozódunk csupán a „tiszta esztétikumra". Egy dráma előadása során sem pusztán a rendezői és színészi teljesítmények minősége ragad meg bennünket, hanem a bemutatott mű sokrétű vonatkozásrendszere, amely minden egyes bemutatás alkalmából másféle horizontot világít meg. Ebben az értelemben nem lehet elválasztani egymástól a „magában való" művet és hatását, „[…] maga a műalkotás az, ami a változó feltételek mellett mindig másképp mutatkozik meg. A mai szemlélő nemcsak másképp lát, hanem mást lát".[55] Az „esztétikai meg nem különböztetés" éppen ezért a *képzelőerő és a megértés együttjátékának* az értelméből fakad, amely bizonyos értelemben a kanti *ítélőerő* fogalmával rokonítható, hiszen ez utóbbi pedig a képzelőerő szabad játékának és az értelemnek az összhangján alapul:

> A képzelőerő és az értelem ilyesféle szabad játéka az ízlés is; ugyanaz a szabad játék, amely – más súllyal – a műalkotásban is megvan, mert a képzelőerő alkotásai mögött olyan jelentős tartalmak jutnak szóhoz, melyeket meg lehet érteni, vagy ahogy Kant mondotta: melyek lehetővé teszik, hogy „mérhetetlenül sok mindent gondoljunk hozzá".[56]

53 IM 32.
54 IM 47.
55 IM 115.
56 IM 36.

Mikáczó Alexandra

„I am here to make you think"

A kanti fenséges és a vizuális absztrakció kapcsolatáról

Az elvontság és az esztétikai eszme kanti megközelítése, valamint a fogalmi behatárolás problematikussága

Az 1950-es években a New York-i iskola alkotói közül számos festő kezdett el fekete festményekből álló sorozatokat készíteni. Köztük volt többek között Mark Rothko, Frank Stella, valamint Franz Kline is. Jelen tanulmányban az utóbbi alkotók néhány munkájának elemzésén keresztül próbálok rávilágítani arra, mennyiben értelmezhető a vizuális absztrakció Kant fenséges-fogalmán keresztül, illetve, hogy Kant gondolatai milyen direkt vagy indirekt hatást gyakoroltak a modernitás művészetére és művészetelméletére. Mindezeken felül az elemzések által célom egyúttal rávilágítani azokra az árnyalatnyi eltérésekre is, amelyek a nonfiguratív festmények koncepcionális megoldásai között, illetve a fenséges esztétikai minőségén belül megkülönböztethetők.

Mindenekelőtt úgy gondolom, érdemes néhány gondolat erejéig kitérnünk arra is, mit értett Kant elvonatkoztatás alatt. Székfoglaló értekezésében Kant az elvontság két formája között tesz különbséget: az egyik esetben szükséges egy empirikus alap, amitől elvonatkoztatunk, a másik esetben viszont nincs szükségünk erre az alapra – ilyenkor *valamit* vonatkoztatunk el, ez az elvonatkoztatás már az ítélő elméjében történik, és a szerző úgy gondolja, célszerűbb lenne *tiszta eszmé*nek nevezni.[1] Az alábbiakban elemzett művek – nonfiguratív jellegük révén – véleményem szerint az utóbbihoz állnak közelebb, hiszen nem jelenítenek meg

DOI: 10.61901/Kellek.2024.71.11

A szerző doktori képzésben vesz részt a Debreceni Egyetem Filozófia Intézetében. Email: mikaczo.alexandra@gmail.com

1 Immanuel Kant: *Az ítélőerő kritikája*. Ford. Papp Zoltán. Osiris Kiadó, Budapest, 2003, 532–533. (A továbbiakban: ÍK)

semmilyen konkrét, „már látott" dolgot, vagyis nem akarják leképezni, lemásolni a látható világ mindennapi jeleneteit.

Ahhoz, hogy megfelelően árnyaljuk az absztrakció és a fenséges kapcsolatát, véleményem szerint érdemes utóbbihoz kapcsolnunk az esztétikai eszme fogalmát, amely alatt Kant a képzelőerő olyan megjelenítését érti, amelynek nem feleltethető meg semmilyen fogalom, szemben az észeszmével, amely egy olyan fogalmat takar, amihez nem társítható semmilyen szemlélet.[2] Az esztétikai eszmével analóg módon, ha egy fenséges tárgy képezi szemléletünk tárgyát, akkor valami kimondhatatlannal kerülünk szembe – ezt a valamit Kant határtalannak,[3] Lyotard kifejezhetetlennek vagy ábrázolhatatlannak nevezi.[4]

Az általunk vizsgált festmények – különösen a szín- és formabeli egyszerűségre való törekvésük miatt – a minimal art előzményeinek tekinthetők. Daniel Marzona a minimal artról írt könyve előszavában felhívja a figyelmet az irányzat fogalmának problematikusságára. Egyfelől szerinte felettébb érdekes, hogy Richard Wollheim a minimal artról írt esszéjében azt állítja, hogy a művészi tartalom minimalizálására való törekvésre az elmúlt ötven év számos műalkotása példa lehet – ugyanakkor azok közül egy alkotót sem említ, akiket később e kategóriával illettek, ehelyett elemzésében a neodadaistákra, Ad Reinhardta és Duchamp readymade-jeire koncentrál.[5] Másrészt szűkebb értelemben Marzona mindössze öt művészt tekint minimalistának, ugyanakkor e művészek közül senki nem hagyta jóvá azt, hogy a „minimalista" jelzővel illessék.[6] Ahogyan általában a minimal arthoz társított művek, úgy az általunk vizsgált alkotások besorolása is problémás – ennek egyik oka véleményem szerint az, hogy a művek keletkezésének idején, az ötvenes években születtek meg az újszerű absztrakt művészet teoretikus alapjai, így az első fekete festmények létrehozásakor még nem állt rendelkezésre megfelelő fogalmi háttér, amely alapján interpretálhatóak lettek volna. Ahogyan arra Marzona rámutat, számos minimalista alkotó tekintette kiindulópontnak Clement Greenberg elméletét, aki az ötvenes években formalista nézőpontból közelítve rakta le az újszerű absztrakt törekvések elméleti alappilléreit.[7] Greenberg Kant episztemológiai elméletének hatására vallotta azt, hogy

2 Uo. 229.

3 Uo. 156.

4 Jean-François Lyotard: A fenséges és az avantgárd. Ford. Széchenyi Ágnes; kontrollfordítás Angyalosi Gergely. *Enigma*, 1995 (2):2, 49–61, 51, 57.

5 Daniel Marzona: *Minimal art*. Ford. Szikra Renáta. Taschen – Vince Kiadó, Budapest, 2006, 6.

6 Uo. 7.

7 Uo. 8.

> […] minden műfaj felelőssége, hogy kritikailag rákérdezzen saját alapvető létfeltételeire, hogy azután ezekből alakíthassa ki leglényegibb jellemzőit. A „mindent lefedő" koncepcióban vélte megragadni [Greenberg] a festészet „lényegét" – amikor a sík képfelületet a festék a vászon egyik szélétől a másikig egyenletesen befedi, úgy, hogy a kép egyetlen részletét sem emeli ki a másik rovására, ugyanakkor sík felületté alakítja a képi teret. Az illuzionizmust, amennyire csak lehet, kerülendőnek, a figuratív festészetet pedig a priori inadekvátnak tartotta.[8]

Ahogyan az alkotások elemzésekor látni fogjuk, a fekete festmények készítői hasonló célokat tűztek ki maguk elé – ez elsősorban a figurativitás elutasításában, az egyszerűségre törekvésben, illetve egyes művek antiilluzionisztikus jellegében nyilvánul meg.

Rothko kápolnája

Mark Rothko a negyvenes évek végén festette meg első színmezőjét,[9] majd 1957-ben kezdett el sötét képeket festeni, ez a tendencia pedig kitartott egészen az 1970-ben bekövetkezett haláláig, amikor is az alkotó öngyilkosságot követett el.[10] Rothko monumentális colorfield festményeit tudatosan helyezte el a kiállítótérben, ahogyan ő fogalmazott: „A legnagyobb képeket is felakasztom, hogy először közelről kelljen találkozni velük, hogy az első élmény *magában a képben* legyen".[11] Robert Rosenblum az absztrakt fenségesről írt esszéjében találó hasonlatot von Rothko és a német koraromantikus festő, Caspar David Friedrich *Szerzetes a tengerparton* című festménye között: szerinte Rothko képeit szemlélve mi magunk válunk a tengerparton sétáló szerzetessé.[12] A közelről szemlélt monumentális festmények valóban mintegy körülölelik a befogadót, így a végtelennek tetsző színmezővel szembesülve Friedrich szerzeteséhez hasonló, apró alaknak érezheti magát. Mindezek alapján kézenfekvőnek tűnik összekötnünk Rothko képeit a kanti fenséges esztétikai minőségével. A nagyméretű, homogén felületek mellett a szemlélő eltörpül,

8 Uo.

9 Uo.

10 Dietmar Elger: *Absztrakt művészet*. Ford. Seres Bálint és Seres Eszter. Taschen – Vince Kiadó, Budapest, 2009, 74.

11 Uo. (Kiemelés tőlem – M. A.)

12 Robert Rosenblum: The Abstract Sublime. *Art News*. 1961 (59):10, 40.

ahogyan a kanti fenséges is akkor lép fel, amikor valamiképpen a végtelennel találjuk szembe magunkat. E végtelen alapja – a matematikai fenséges esetében – az *összemérhetetlen*, *abszolút* nagyság, ami egyedül az esztétikában létezik.[13] Nem szükséges azonban, hogy szemléletünk tárgya ténylegesen határtalan legyen, sőt, Kant maga is hangsúlyozza, hogy valójában „semmilyen érzéki forma nem tartalmazhatja a tulajdonképpeni fenségest",[14] mivel az egyedül az ítélő elméjében lelhető fel, éppen úgy, ahogyan az elvonatkoztatás is mindig az elmében történik.[15] Cassirer *Kant élete és műve* című könyvében szintén leírja, hogy amikor valami fenséges dolgot szemlélünk, akkor „a végtelen, amely az elméleti vizsgálódás számára, amint azt adott egészként próbálná megragadni, dialektikus eszmévé párolog, *érzett egészként mutatkozik meg*, és megmutatkozik igazsága is".[16] Vagyis a végtelent mint *abszolút egészet* sohasem a rajtunk kívüli világban, hanem magunkban fedezhetjük fel. A tárgy – esetünkben a műalkotás – ennek alapján csak alkalmas lesz arra, hogy megjelenítse az elménkben található fenségességet.[17]

John Logan Rothkóról írt *Red* című színdarabjában a festő és tanítványa között vita robban ki a szépségről, mely során a festő ingerülten teszi helyre tanítványát: „I AM HERE TO MAKE YOU THINK!… I AM NOT HERE TO MAKE PRETTY PICTURES!"[18] Bár az általam ismert szakirodalmak nem támasztják alá, hogy ilyen vagy ehhez hasonló mondat valóban elhangzott volna Rothko szájából, úgy gondolom, Logan e ponton fontos dolgot ismert fel Rothko munkáival kapcsolatban: nem szépek akarnak lenni, hanem valamiképpen el akarnak gondolkodtatni minket. Véleményem szerint Rothko képei számos modern és kortárs műalkotással egyetemben nem értelmezhetőek a szépség fogalmán keresztül. Különösen igaz ez a Rothko-kápolnában látható festményekre, melyek sötétlila és fekete árnyalataikkal zárt, nyomasztó hatással vannak a befogadóra.

A Rothko-kápolnáról készült fotó remekül szemlélteti a sötét festmények monumentális méreteit. A nyolcszögletű térben valóra vált Rothko elképzelése: a befogadókat minden irányból körülölelik a képek.

13 ÍK 163–164.

14 ÍK 157.

15 Immanuel Kant: Az érzékelhető és az értelemmel fölfogható világ formájáról és elveiről. Székfoglaló értekezés (1770). Ford. Tengelyi László. In Uő: *Prekritikai írások: 1754–1781*. Osiris Kiadó, Budapest, 2003, 532–533.

16 Ernst Cassirer: *Kant élete és műve*. Ford. Mesterházi Miklós. Osiris Kiadó, Budapest, 2001, 351. (Kiemelés tőlem – M. A.)

17 ÍK 157.

18 John Logan: *Red*. Oberon Books, London, 2010, 52.

A festményeket akár minimalistáknak is nevezhetnénk, azonban Marzona a már említett szövegében felhívja a figyelmet arra, hogy Rothko képei (Newman és Pollock munkáival egyetemben) csak formális értelemben függetlenítették magukat az európai művészeti hagyományoktól – vagyis abban az értelemben, hogy elvetik a kompozíció hagyományos technikáit, ugyanakkor a teljes objektivitásra törekvő minimalizmussal szemben még az alkotók expresszív szándékait tükrözik.[19] A művek besorolása tehát – ahogyan már utaltam rá – problematikus: egyszerűségük révén rokonítható a minimalizmussal, ugyanakkor az expresszionizmusra jellemző szubjektivitás (ami alatt itt a saját, egyéni, belső érzésvilágot értem, aminek a műben való kifejezése a cél) is a sajátosságuk – éppen emiatt szokták Rothkót absztrakt expresszionista festőként számon tartani. Rothko ugyanakkor érdekes módon nem tartotta magát absztrakt festőnek, sőt, festményeit realisztikusnak, nem pedig absztraktnak tartotta, és határozottan elutasította, hogy formalista alkotó lenne.[20]

Mark Rothko: Rothko-kápolna (1971)

19 Marzona: i. m., 8.

20 „Abstract art never interested me; I always painted realistically. […] I am not a formalist." William Seitz: Notes from an inverview. In Miguel López-Remiro (szerk.): *Writings on Art – Mark Rothko*. New Haven – London, Yale University Press, 2005, 77.

Dominique de Menil (aki férjével együtt kérte fel Rothkót a képek elkészítésére 1964-ben) a következőképpen jellemzi a kápolnát: „[A kápolnában k]iszakadunk a világból és annak fojtogató sokféleségéből, képesek vagyunk vándorolni a végtelenben. A sivatag határtalansága híján, egy behatárolt hely korlátain belül tudjuk befogadni »az egészet«. Itt sehol és mindenhol vagyunk; itt megtalálhatjuk az áldott teljességet, az egység érzését."[21] Az *egész*, amelyet Menil szerint képesek vagyunk befogadni, véleményem szerint megfeleltethető annak a fentebb már említett abszolút nagyságnak, amiről Kant a fenséges vonatkozásában beszél.[22]

Wessel Stoker a kápolna festményeiről írt tanulmányában vizsgálja az absztrakt fenséges fogalmát. A szövegben arra a következtetésre jut, hogy a fenségesnek tartott romantikus festmények és Rothko képeinek absztrakt fenségessége között van hasonlóság – hiszen mindkettő esetében az ámulat és a félelem különös elegyéről beszélhetünk –, ugyanakkor egy árnyalatnyi különbséget mégis felfedezni vél köztük, mely különbséget két szempontból közelíti meg: egyrészt, míg szerinte a romantika korának fenséges művei (mint például Friedrich munkái) egy meghatározott valláshoz – a kereszténységhez – kötődnek, addig Rothko munkái általában kötődnek a vallásos transzcendenciához; másrészt a képek absztrakt mivolta révén már nem fenséges ábrázolásról beszélhetünk, vagyis nem a téma implikálja a fenségest, hanem *maga a festmény* válik fenségessé a befogadó számára.[23] Így tehát *közvetlenül* kerülünk szembe valami fenségessel – ellentétben azokkal a képekkel, amelyek figuratív mivoltukból eredően indirekt módon, az adott megjelenített tárgy vagy jelenet révén idézik elő azt. Éppen ezért – vagyis az alkotások elvont mivolta miatt – nem támaszkodhatunk az értelmünkre a befogadás során, helyette a műveket magukat mint (esztétikai) eszméket szemléljük.

Lyotard *Mi a posztmodern?* című tanulmányában a fenséges festészet esztétikájával kapcsolatban azt írja, az ilyen festészet elutasítja az ábrázolást, ugyanakkor negatív módon mégis megjelenít valami megjeleníthetetlent.[24] Stoker szerint a Lyotard-féle megközelítés nem alkalmazható a kápolna képeire, mert azok – félreérthetetlenül vallásos jellegük

21 Dominique de Menil: Preface. In S. J. Barnes (szerk.): *The Rothko Chapel: An act of Faith*. Univesity of Texas, Austin, 1989, 7.

22 ÍK 162.

23 Wessel Stoker: The Rothko Chapel Paintings and the „Urgency of the Transcendent Experience". *International Journal for Philosophy of Religion*. 2008 (64):2, 97, https://doi.org/10.1007/s11153-008-9165-x.

24 Jean-François Lyotard: Mi a posztmodern? Ford. Angyalosi Gergely. *Nagyvilág*. 1988 (33):3, 419–426, 424.

miatt – meghatározott jelentéssel bírnak.[25] Rothko valóban táplálkozott a keresztény művészet hagyományaiból: a nyolcszögletű apszis az ortodox templomok sajátossága, a benne elhelyezett triptichonok a szárnyas oltárokra emlékeztetnek – és az alkotó állítása szerint a torcellai velenceibizánci stílusú Santa Maria Assunta katedrálisban tapasztalthoz hasonló miliőt akart kreálni, ahol rendkívül nagy hatással volt rá az az ellentét, ami a bejárat feletti Utolsó ítélet-mozaik és a vele szemben, a szentély falán lévő Madonna gyermekkel-ábrázolás között feszült.[26] Ennek ellenére nem feltétlenül gondolom úgy, hogy Lyotard elképzelése semmilyen mértékben nem alkalmazható a kápolna képeire. A szándékosan apszis formára alakított épület és a tervszerűen abba a térbe készített festmények, bár valóban meghatározott jelentéssel bírnak, ugyanakkor, ha a cél egy konkrét vallási tapasztalat leképezése is volt (és a már adott mondanivaló valóban valahol Lyotard ellen beszél), Rothko azt mégsem tudta közvetlenül ábrázolni, így (annak ellenére, hogy – ahogy fentebb utaltam rá – *maguk a festmények* váltak fenségessé) a témát csupán *negatív* módon tudta láttatni, lévén a végtelent nem lehet egy határokkal bíró térben megjeleníteni. Ez azonban valóban nem vonja magával azt, hogy e művek jelentés nélküliek. Földényi László *Képek előtt állni* című könyvében többek között Rothkóra és Ad Reinhardtra hivatkozva írja azt, hogy ezek az alkotók „minden *témát* elutasítottak, miközben mégis erős *tartalommal* töltötték meg képeiket".[27]

A kápolna szakrális jellege mellett, úgy gondolom, a nyugati kultúrából érkező befogadóban különös feszültséget kelthet, hogy Rothko munkáin a sötétség vagy a teljes feketeség dominál, ami a nyugati kultúrában a gyász színe, és mindenképpen negativitást sugall. A mélylila és fekete színű, homogén vagy közel-homogén felületek akár a nagyböjt idején fekete vagy lila drapériával letakart oltárokra is emlékeztethetnek, amikor a lila szín is valamiképpen a gyászhoz és a bűnbánathoz kötődik. Ez a különös ellentét, ami a szakrális téma és a színválasztás komorsága között feszül, a mű szemlélésekor a befogadó elméjében lezajló – a vonzás és taszítás hatását egyszerre keltő – folyamatot véleményem szerint ahhoz a *negatív öröm*höz közelíti, amiről Kant is beszél A fenséges analitikájában, és amit szembeállít a szépséghez társított örömérzettel.[28] Emellett a fekete valamiképpen a közelség színe is. Földényi László fentebb már említett könyvében azt írja: „[…] a fekete nem a vakságnak, a

25 Stoker: i. m., 97.

26 Uo. 94.

27 Földényi F. László: *Képek előtt állni – Adalékok a látás újkori történetéhez*. Kalligram Kiadó, Pozsony, 2010, 20.

28 ÍK 157.

semmit-nem-látásnak a színe, hanem a közelségé. A *végtelen* közelségé."[29] Ez pedig még inkább alátámasztja, hogy e műveket érdemes a fenséges felől értelmezni.

Azt látod, amit látsz: Frank Stella

Frank Stella szintén az ötvenes években festette meg első fekete festményeit, azonban Rothkóval ellentétben nála az expresszivitás és a szakrális jelleg egyáltalán nem jutott szerephez, így egyúttal a minimal art közvetlen elődjének is tekinthető. Marzona így ír Stella műveiről: „[a képek] egyszerűsége és hiányzó expresszivitása következetesen figyelmen kívül hagyta a festői kompozíció hagyományos kérdéseit. Stella mázolóecsetet és közönséges zománcfestéket használt, hogy egyforma szélességű fekete sávokkal, egyenletesen vonja be a kép terét, a festés művelete előtt gondosan felrajzolt grafikai mintázatot követve".[30] Stella gyakran adott társadalmi-politikai történésekre utaló címeket munkáinak – így például az általunk vizsgált alkotásnak is, melynek címe (*Die Fahne hoch!*) a Horst Wessel-dal első sora, a fekete sorozat egy másik darabja pedig az auschwitzi haláltáborokra való utalásként az *Arbeit macht frei* címet kapta. Stella, bár történelmet tanult a Princetonon, és maga is beszélt címei politikai vonatkozásairól, mégis azt akarta, hogy ne a művek értelmezésére való mankókként tekintsenek ezekre, hanem csak mint az ő személyes asszociációit kezeljék.[31] Ezt a következő híres mondata is alátámasztja: „Amit látsz, az az, amit látsz."[32] Ennek alapján hasztalan lenne konnotációkat keresni képeiben, hiszen esetükben „a dolog maga" áll előttünk, amennyiben a mű nem hordoz magában semmi rajta kívülire való utalást, sokadlagos jelentést. Ez a szemlélet az, amit Marzona Stella „vonatkoztatások nélküli" formaelméletének nevez.[33] Stella művei esetében az előttünk álló dolog nem egy tárgy vagy a magában-való-dolog, hanem voltaképpen az a valami, amit Kant esztétikai eszmének nevez.[34] Fogalmilag megragadhatatlan, az értelem nem képes benne konkrét jelenségeket egyértelműen azonosítani, hanem a befogadás során magát a képet mint eszmét szemléljük.

29 Földényi: i. m., 19.
30 Marzona: i. m., 9–10.
31 Elger: i. m., 83.
32 Uo. 82.
33 Marzona: i. m., 10.
34 ÍK 229.

Frank Stella: Die Fahne hoch! (1959)

Véleményem szerint Stella valószínűleg a nagy méretű fekete mező miatt asszociálhatott tragikus eseményekre, lévén a fekete a nyugati kultúrában a gyász színe, a sávos mintázat pedig akár zászlóra is emlékeztethet. A közel két méter széles és több mint három méter magas festmény távolról akár egy sötét, homogén mezőnek is tűnhet, azonban a széles mázolóecsettel húzott vonások között előtűnik a világos vászon, így ezek az üresen hagyott vékony sávok rajzolják ki azt a sávos mintázatot, ami Stella számos munkáján megjelenik. Ez a mintázat a kép centruma felé irányítja a tekintetet, így még inkább behúzza a nézőt a végtelen – már önmagában a fekete mező által is implikált – közelségébe.

Ahogyan Stella, úgy a minimal art is mindenekelőtt a mű egyedi tapasztalatára és percepciójára helyezi a hangsúlyt, és ez a változás értelemszerűen megváltoztatta a befogadás módját is: amint Marzona rámutat, e művek a befogadótól már nem a mű állandó jelentése felett merengő, néma kontemplációt kívánták, hanem azt, „hogy *aktív szemlélője* legyen annak a műnek, amellyel egy térbe került, hogy a percepció folyamatára

reflektáljon, és ily módon *ruházza fel jelentéssel* a műtárgyat".[35] Mindez véleményem szerint Stella munkáira is igaz: amikor a festő azt mondja, címadását tekintsük egyedi asszociációnak, lényegében igazolja, hogy nem akar konkrét jelentést oltani a műbe, amit aztán a néző felfejthet a szemlélés során, ehelyett aktivitásra buzdítva ad szabadságot a mindenkori értelmezőnek.

Mindemellett úgy gondolom, az egyéni asszociációktól függetlenül elmondható az általunk vizsgált monumentális alkotásról, hogy esztétikai szempontból leginkább a fenséges fogalma felől ragadható meg. A hatalmas, sötét színmező Rothko munkáihoz hasonlóan a végtelen érzetét kelti, anélkül azonban, hogy konkrét vallási töltettel bírna – habár a keresztminta akár a kereszténységhez is kötődhetne. Az interpretáció szempontjából nyitott mű vizuálisan valahol mindenkire ugyanúgy hat: robusztus mivoltában egyszerre magasodik a szemlélő felé mintegy fenyegetően és nyit a határtalanra. Az, hogy Stella semmilyen meghatározott jelentéssel nem kívánta felruházni a műtárgyat, és hogy a mű nem is jelenít meg semmiféle konkrétumot, véleményem szerint azt implikálja, hogy a mű, önmagán kívül másra nem utalva – ahogyan Lyotard fogalmaz –, negatív módon jeleníti meg a végtelent.[36]

Bart Vandenabeele a fenségesnek a művészetben való megjelenéséről írt tanulmányában arra mutat rá – valahol Stoker fenti gondolatmenetével analóg módon –, hogy az olyan romantikus művekkel szemben, amelyek *reprezentálják* a fenségest (mint például Friedrich néhány alkotása), vannak olyan esetek, amikor a kifejezés maga (*the expression itself*) idézi elő a fenségest, így az valóban egy művészeti közegben jön létre – erre példaként Francis Bacon mellett Rothko és Stella munkáit említi.[37]

Mindezen felül Vandenabeele arra is rámutat, hogy noha Kant maga a szépségnél vázolja fel az esztétikai eszme – általam fentebb már említett – fogalmát, mégsem „[…] kényszerít minket semmi arra, hogy elfogadjuk, hogy egy esztétikai eszme szükségszerűen csak a szép érzését kelti (és nem a fenségesét)".[38] Emellett a szerző felhívja a figyelmet arra is, hogy Kant sehol sem írja azt, hogy fenséges *csak* egy formátlan tárgy lehet, hanem mindössze azt jegyzi meg, hogy – a széppel ellentétben – egy

35 Marzona: i. m., 11. (Kiemelés tőlem – M. A.)

36 Lyotard: Mi a posztmodern? Id. kiad., 424.

37 Bart Vandenabeele: The Sublime in Art – Kant, the Mannerist, and the Matterist Sublime. *The Journal of Aesthetic Education*. 2015 (49):3, 39, https://doi.org/10.5406/jaesteduc.49.3.0032.

38 „[…] nothing in Kant's account forces us to accept that an aesthetic idea necessarily evokes the feeling of the beautiful (and not the sublime)." Uo.

formátlan tárgy *is* lehet fenséges.[39] Ahogyan Kant fogalmaz *Az ítélőerő kritikájá*ban: „A természeti szépségnél a tárgy formája számít, a forma pedig elhatároltságban áll; fenségesről ellenben egy formátlan tárgy esetében is beszélhetünk, amennyiben magán a tárgyon vagy a tárgytól indíttatva *határtalanságot* jelenítünk meg, de ehhez a határtalansághoz hozzágondoljuk egyúttal totalitását is."[40] Ebből kifolyólag a formátlanság nem kizárólagos feltétele a fenségesnek. Az általunk vizsgált művek ugyanakkor – annak ellenére, hogy mint táblaképek térben meghatározott kiterjedéssel bírnak – éppen a figurativitásról való lemondásuk, vagyis absztrakt mivoltuk révén képesek előhívni a befogadóból a végtelenség érzetét. Ekkor tehát valamiképpen képesek vagyunk megragadni a mérhetetlen, *abszolút* nagyságot, mely nagyság elménkben, nem pedig szemléletünk tárgyában keresendő. Vandenabeele ezt úgy fogalmazza meg, hogy eszes lényekként képesek vagyunk *elgondolni* olyan eszméket (így az abszolút nagyságot is), amelyeket egyébként pusztán érzékeinkre támaszkodva képtelenek lennénk egybefogni egyetlen szemléletben.[41]

A gesztusok dinamikája

Vandenabeele fent említett tanulmányában kimondottan a(z esztétikai eszmével összekötött) matematikai fenséggessel foglalkozik, illetve annak a (modern és kortárs) művészetben való megjelenésével; ugyanakkor véleményem szerint a dinamikai fenségest éppúgy kiválthatja egy műalkotás, ahogyan a matematikait. Az alábbiakban egy olyan alkotó „fekete festményét" vizsgáljuk meg, aki – szemben a fenti homogén vagy közelhomogén alkotásokkal – a kontrasztokra és a lendületes ecsetvonásokra helyezte a hangsúlyt műve létrehozása során. Ebből pedig az következik, hogy a már elkészült alkotás a befogadóra is más hatást gyakorol, mint Rothko vagy Stella munkái, ugyanakkor művét azokhoz hasonlóan nem célszerű a szép fogalma felől értelmezni.

Franz Kline szintén az ötvenes években kezdett el sötét árnyalatokkal dolgozni, ugyanakkor határozottan elkülönítette magát fekete festményeket alkotó kortársaitól, hangsúlyozva, hogy ő nem fekete, hanem *fekete-fehér* képeket fest – ő maga így fogalmazott ezzel kapcsolatban: „Az emberek néha azt gondolják, hogy veszek egy fehér vásznat és ráfestek

39 Uo. 39.

40 ÍK 156.

41 Vandenabeele: i. m., 36.

egy fekete jelet, De (sic!) ez nem igaz. A fehéret ugyanúgy megfestem, mint a feketét, és a fehér ugyanolyan fontos."[42] Kline tehát egyaránt felhordta a fehér és a fekete festéket a hordozófelületre, ennek érdekében pedig általában előre megtervezte képeit.[43] Ezek a művek egészen más karakterrel bírnak, mint a korábban vizsgált munkák, hatásukban sokkal elementárisabbak – ennek oka a szabálytalanul, dinamikusan felhordott ecsetvonásokban rejlik, amelyek révén a már elkészült statikus festmény, Pollock képeihez hasonlóan továbbra is a mozgás illúzióját kelti.

Franz Kline: Mahoning (1956)

Az általunk vizsgált alkotás összhatásában szintén rendkívül mozgalmas, amire a lendületes gesztusokat magukban őrző formai világ mellett a fekete és a fehér rétegek közötti kontraszt csak ráerősít. Kant a dinamikai fenségessel kapcsolatban azt írja, hogy ekkor olyan mérhetetlen erővel találjuk szemben magunkat, amely anélkül tűnik félelmetesnek, hogy ténylegesen fenyegetné testi épségünket – erre többek között példának hozza a tomboló vihart vagy egy vulkán kitörését.[44] Elménk

42 Elger: i. m., 86.

43 Uo.

44 ÍK 174.

ennek során az esztétikai ítéletben egy olyan hatalomként jeleníti meg a természetet, mely hatalmasságként képtelen felénk kerekedni.[45] Ekkor tehát valamiképpen felette állunk a természet minden erejének. A későbbiekben – mintegy ezt pontosítva – Kant azt is kifejti, hogy a természetet magát ekkor tulajdonképpen azért tartjuk fenségesnek, mert képzelőerőnket „olyan esetek ábrázolásáig emeli, amelyekben az elme a maga számára érezhetővé tudja tenni mivoltának saját, a természetnek is felette álló fenségességét".[46] Ez implikálja azt az emelkedettség-érzetet, ami a fenséges sajátja, és ami által *túllépünk* a minket fenyegető vagy fenyegetni tetsző természeten. Ahhoz azonban, hogy ezt megtegyük, és hogy egyáltalán találkozzunk a fenségessel – ahogyan arra Mark Richir is rávilágít *A fenséges tapasztalata* című rövid esszéjében – nagy lelkierőre, más szóval *szabadság*ra van szükségünk.[47]

Noha Kant természeti jelenségeket említ a dinamikai fenséges vonatkozásában, úgy gondolom, megállapításai alkalmazhatóak bármire, ami szemléletünk tárgya lehet – így műalkotásokra is. Bár Kline fent látható munkája nem ábrázol természeti jelenségeket (ahogyan mást sem), úgy vélem, a heves gesztusokkal vászonra vitt festék hasonlóképpen gyakorolhat hatást az elmére, mint ahogy például egy vihar teszi – ezért is emlékeztethetnek munkái akár William Turner képeire, aki feláldozta a formák körvonalait annak érdekében, hogy megmutathassa a természet tomboló erejét, ezzel mintegy utat nyitva az absztrakt festészet kialakulásának. Robert Rosenblum már említett esszéjében épp Turner 1842-es *Hóvihar* című festményével kapcsolatban fejti ki, hogy a végtelenség e képen sokkal inkább dinamikusnak, mintsem statikusnak tekinthető; majd ugyanennek kevésbé direkt, absztrakt változatát találja meg Pollock „örökmozgó" műveiben.[48] Noha Pollock egyes képeinek címe utal természeti jelenségekre (például az 1953-as *Ocean Greyness* című festménye), magukon a műveken azonban nyoma sincs konkrét, figuratív természeti elemeknek – Rosenblum például az 1948-as *Number 1A* című munkát elemzi, amely esetében a cím sem segíti az értelmezést, így a festménynek még annyi – közvetlen – köze sincs a természeti jelenségekhez, mint fentebb említett képének. A csorgatott, fröcskölt ecsetvonások által megalkotott dinamikus, kaotikus és már-már átláthatatlan képi világ az, ami erőteljes hatást gyakorol a befogadóra, és ami viharok, orkánok és egyéb, gyakran az emberi életet fenyegető természeti jelenségek vagy

45 Uo. 173.

46 Uo. 175.

47 Marc Richir: A fenséges tapasztalata. Ford. Lőrinszky Ildikó és Szabó Zsigmond. *Enigma*. 1995:1, 66–69, 68.

48 Rosenblum: i. m., 56.

általában a káosz és zűrzavar képzetét idézheti elő bennünk. Ugyanakkor nyilvánvaló, hogy egy kép szemlélése közben nem vagyunk kitéve közvetlen életveszélynek – ez a biztonság azonban feltétele annak, hogy egyáltalán esztétikai ítéleteket tudjunk alkotni; ahogy Kant fogalmaz: „a veszély érzetére visszagondolni sem szeretünk, nemhogy még keressük is az újabb alkalmakat".[49] Aki ténylegesen fél, ugyanúgy nem képes tiszta esztétikai ítéleteket hozni, mint akit saját, egyéni vágyai befolyásolnak.

Kline általunk vizsgált *Mahoning* című festménye Pollock utóbb említett képéhez hasonlóan nem kapcsolódik direkt módon természeti jelenségekhez, ugyanakkor – ahogy fentebb már kifejtettem – a nagy méretű (204,2 cm magas és 255,3 cm széles) hordozófelületre festett sötét sávok dinamikája, valamint a fekete és a fehér kontrasztja az, ami véleményem szerint a legnagyobb hatást teszi a befogadóra – ezen pedig az a tény sem változtat, hogy Pollock spontán módszerével ellentétben Kline előre megtervezte képeit (sőt, valószínűleg akkor is a mozgalmasság lenne a mű meghatározó jellemzője, ha Kline a gesztusszerű vonalakat „lezárva", geometrikus sávok festésével hozza létre ugyanezt az aszimmetrikus kompozíciót). A kép talán kevésbé „zsúfolt", mint Pollock munkái, ugyanakkor a fehér teret behálózó széles, lendületes, fekete vonások révén azokhoz hasonlóan mozgalmas, már-már kaotikus lesz a benyomás, amit a mű a szemlélőben kialakít. E sötét, határozott sávokról egyúttal perspektivikus vonalakra, épületek sziluettjeire is asszociálhatunk. Az alkotó a művet egy Ohio állambeli megyéről nevezte el, ahogyan általában is előszeretettel választott olyan címeket munkáinak, amelyek gyermekkora helyszíneire (például *Scranton*) utalnak, és a szakirodalmak is megemlítik, hogy a festő képeihez gyakran pennsylvaniai szülőföldje emelőrudainak és silóinak emlékképeiből meríthetett ihletet.[50] Ennyiben tehát, ha a természet közvetlen hatását nem is találjuk a műben, a külső környezet befolyását mégis felfedezhetjük – még ha indirekt úton is – a teremtő természet által kreált épített környezetben. Építészeti példákat Kant is említ a matematikai fenséges vonatkozásában – az egyiptomi piramisokat és a római Szent Péter Bazilikát.[51] Ebből kiindulva akár gondolhatnánk azt is, hogy érdemesebb lenne Kline művéhez a matematikai fenséges felől közelíteni, ugyanakkor a Kant által említett két példa esetében a fenséges eredője sokkal inkább a mérhetetlen *nagyság*, semmint a dinamika mint mérhetetlen *erő*, ami azonban Kline általunk vizsgált művének a sajátossága.

49 ÍK 174.

50 Elger: i. m., 86.

51 ÍK 164–165.

Pollock vagy Kline képeinek szemlélése során is valami fogalmilag megfoghatatlannal találjuk szemben magunkat, ebből kifolyólag – Vandenabeele-vel ellentétben – úgy gondolom, a dinamikai fenséges is összeköthető az esztétikai eszme fogalmával és bizonyos absztrakt művekkel. Értelmünk segítségével e festmények szemlélésekor sem tudjuk megragadni szemléletünk tárgyát, a befogadás során mégsem pusztán érzékeinkre támaszkodva hozunk ítéletet, így az adott alkotást mint egyszerre érzéki és szellemi dolgot, vagyis mint esztétikai eszmét szemléljük.

Konklúzió avagy a fenséges árnyalatai

Az elemzett festmények eltérő koncepciós megoldásai ellenére úgy vélem, e művek egyike sem értelmezhető a szépség fogalma felől. Az alkotások interpretálásának közös metszetébe helyezhető ugyanakkor a fenséges fogalma, melyen keresztül véleményem szerint a leginkább megragadható az a folyamat, ami a szemlélőben a befogadás során végbemegy: a nagyméretű, homogén felületekkel vagy éppen a monumentális hordozóra felvitt mozgalmas kompozícióval való találkozás által valamiképpen a végtelennel szembesül, és ezáltal mintegy rádöbben önnön végességére is.[52] Már e festmények elvont jellege is sajátos értelmezési kereteket állít fel, ugyanakkor az elemzések révén felmutathatóak a fenséges minőségének különféle árnyalatai is – legyen szó akár a romantikus alkotások által reprezentált fenséges jelenetek és a modern alkotások által *maga a mű* képében elénk táruló fenségesről, vagy éppen a nevezett minőség matematikai és dinamikai változatának a különféle absztrakt művekben való megjelenéséről.

Képjegyzék

Franz Kline: *Mahoning*
olaj, papír, vászon, 204,2 × 255,3 cm
Whitney Museum of American Art, New York, 1956
https://visualhunt.com/f7/photo/53619512238/ffd523ed9b/ (Legutolsó hozzáférés: 2024. április 19.)
Photo credit: Sharon Mollerus on Visualhunt.com

52 Richir: i. m., 68.

Mark Rothko: *Rothko-kápolna*
Houston, Texas, 1971
https://visualhunt.com/f7/photo/31798246450/ca1b0d2457/ (Legutolsó hozzáférés: 2024. április 15.)
Photo credit: dr vaxon on Visualhaunt.com

Frank Stella: *Die Fahne hoch!*
zománcfesték, vászon, 308,6 cm × 185,4 cm
Whitney Museum of American Art, New York, 1959
https://en.wikipedia.org/wiki/Die_Fahne_Hoch!_(Frank_Stella)#/media/File:DFHFrankStella.jpg (Legutolsó hozzáférés: 2024. április 16.)

Ábrahám Zoltán

Martha Nussbaum és a kanti kozmopolitizmus

„Kant ist der Moses unserer Nation"
Hölderlin[1]

A betű szerinti jelentése ellenére a „világpolgár" a kanti életműben terminusként is csak a Föld lakóira (az emberekre) vonatkozik:[2] a „Weltbürger" azonos az „Erdbürger"-rel.[3] A nyomtatásban megjelent szövegek közül

DOI: 10.61901/Kellek.2024.71.12

A szerző a Jövőképesség Obszervatórium (MOME Alapítvány) kutatója.
E-mail: mcluhanmeister@gmail.com

Itt mondok köszönetet a Jövőképesség Obszervatóriumnak (MOME Alapítvány) a konferencián való részvételem támogatásáért.

1 Idézi Rémi Brague: Kant et la tentation gnostique. In S. Bacin – A. Ferrarin – C. La Rocca – M. Ruffing (szerk.): *Kant und die Philosophie in weltbürgerlicher Absicht: Akten des XI. Kant-Kongresses 2010*. De Gruyter, Berlin–Boston, 2013, 93–106, 94, https://doi.org/10.1515/9783110246490.93.

2 A „Weltbürger" nem terminusértékű használatán azokat az eseteket értem, amikor a jelentése megfelel a „mundanus" jelentésének (vagy abból eredeztethető), vagy pedig nincs erkölcsi-politikai tartalma. Lásd például AA II. 256, 363. (Immanuel Kant: Megfigyelések a szép és a fenséges érzéséről. Ford. Czeglédi András. In Uő: *Prekritikai írások [1754–1781]*. Szerk. Ábrahám Zoltán. Osiris Kiadó, Budapest, 2003, 285–336, 336; Immanuel Kant: Egy szellemlátó álmai, megmagyaráztatnak a metafizika álmai által. Ford. Vajda Károly. In Uő: *Prekritikai írások*. Id. kiad., 445–510, 499). Terminusértékű használaton azt értem, amikor a *Weltbürger* egyértelműen megfelel a „kozmopolita" szónak. Ebből a szempontból tanulságos *Az erkölcsök metafizikája*, mert e műben mindkét jelentésben előfordul a szó, s így jelentésösszefüggésük is kirajzolódik. Vö. AA VI. 352, 473. (Immanuel Kant: Az erkölcsök metafizikája. In Uő: *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése. A gyakorlati ész kritikája. Az erkölcsök metafizikája*. Ford. Berényi Gábor. Gondolat Kiadó, Budapest, 1991, 295–614, 459. skk., 595.)

3 Lásd például AA VI. 352 (Kant: Az erkölcsök metafizikája. Id. kiad., 460). Arról, hogy az értelemről csak földi körülmények között beszélhetünk, lásd AA VII. 70. (Immanuel Kant: *A fakultások vitája*. Ford. Mesterházi Miklós. In Uő: *Történetfilozófiai írások*. Szerk. Mesterházi Miklós. Ictus Kiadó, Szeged, 1997, 335–455, 409.)

*Az emberiség egyetemes történetének eszméjé*ben (1784) bukkant föl először kifejezetten „kozmopolita" jelentésben a szó.[4] A legátfogóbb halmaz itt az emberiség, amelyet elsőség illet meg az egyénhez képest, amennyiben „*[a]z emberben (mint az egyetlen értelmes földi teremtményben) az észhasználatot célzó természeti adottságok csupán a nemben fejlődhetnek ki teljesen, nem az individuumban*".[5] 1785-ben, *Az erkölcsök metafizikájának alapvetésé*ben ezt a legátfogóbb halmazt „*egyáltalában véve minden eszes lény*"[6] jelenti (hiszen az erkölcsiség törvénye semmiképp sem köthető az emberi tapasztalathoz). A moralitás tekintetében tehát semmiképp sem szabhatja meg kizárólag a Föld a horizontunkat.

Az életmű egészét a kozmopolitizmus szempontjából áttekintő Otfried Höffe szerint Kant filozófiája univerzális kozmopolitizmusként értelmezhető. Mint kifejti,[7] a kanti filozófia hét területen is kozmopolita szemléletű. A kultúrától a történelemig ráadásul ezeknek az önmagukban kozmopolita szemléletű területeknek maga az egysége, a rendszerszerű szemlélete is kozmopolita természetű. Ugyanez a megállapítás érvényes még három tekintetben: tartalmilag, módszertanilag és a motivációt illetően is. Sőt, szerinte *A tiszta ész kritikája,* „a metafizika metafizikája" Kant jól ismert politikai kozmopolitizmusának a kiterjesztését jeleníti meg, egyfajta „episztémikus kozmopolitizmust". Továbbá a mű az ész elsődleges érdekét kiterjesztve úgy értelmezi, hogy az explicit erkölcsi kozmopolitizmust is

Korai, az ég általános természetrajzát taglaló kozmológiai művében felveti ugyan annak a lehetőségét, hogy más égitesteknek is vannak lakói (*Bewohner/Einwohner*, lásd AA I. 350–365), de ők nem polgárok (*Bürger*), azaz politikai közösséget alkotó vagy alkotni képes lények.

4 Immanuel Kant: Az emberiség egyetemes történetének eszméje világpolgári szemszögből. Ford. Mesterházi Miklós. In Uő: *Történetfilozófiai írások*. Id. kiad., 41–58. Kant a szövegben a „világegyetem rendszeres felépítéséről" is ír, miközben analógiát igyekszik vonni az égitestek és az emberi történelem mozgása között. (AA VIII. 27, uo. 54.) Az, hogy a kettő itt összekapcsolódik, önmagában jelzi az emberi történelem kozmikus szemléletének lehetőségét. A kozmikus aspektus és a kozmopolita szemléletmód közötti lehetséges átfedésekről lásd Robert B. Louden: Anthropology from a Kantian point of view: toward a cosmopolitan conception of human nature. In Uő: *Kant's Human Being: Essays on His Theory of Human Being.* Oxford University Press, Oxford – New York, 2011, 78–90, 88. Első megjelenés: Studies in History and Philosophy of Science, Part A. 2008 (39):4, 515–522, https://doi.org/10.1016/j.shpsa.2008.09.007.

5 Kant: Az emberiség egyetemes történetének eszméje… Id. kiad., 45; AA VIII. 27.

6 Immanuel Kant: *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése*. Ford. Tengelyi László. Raabe Klett Kiadó, Budapest, 1998, 35; AA IV. 408.

7 Otfried Höffe: Kants universaler Kosmopolitismus. In V. Rohden – R. R. Terra – G. A. de Almeida – M. Ruffing (szerk.): *Recht und Frieden in der Philosophie Kants: Akten des X. Internationalen Kant-Kongresses*. De Gruyter, Berlin – New York, 2008, 139–156, 140. sk., https://doi.org/10.1515/9783110210347.1.139.

felölelje. Ennélfogva Höffe a *TÉK* egészének kozmopolita olvasatára tesz javaslatot. Azaz a kanti kozmopolitizmus így valóban univerzális kozmopolitizmus volna (nem pedig a tudatfilozófiából táplálkozó „módszertani szolipszizmus"), ezért Höffe szerint „a globalizáció korában" Kant filozófiája fölöttébb üdvözlendő jelenség.[8]

Martha Nussbaum életművének szintén központi eleme a kozmopolitizmus, a kozmopolitizmus és a patriotizmus viszonyát tárgyaló tanulmányától[9] az állatok jogaival foglalkozó könyvéig, melyben a több faj alkotta közösséget hirdeti meg.[10] Univerzalizáló gondolkodásmódja miatt, melynek középpontjában az emberi méltóság egalitáriusan felfogott fogalma áll (s ennélfogva a hierarchikus méltóságfogalommal, illetve e fogalom teológiai aspektusával eleve nem is foglalkozik[11]), Kant munkásságára Nussbaum az első nagy művétől kezdve[12] folyamatosan reflektál. Saját, a képességekre fókuszáló megközelítésmódját (*capabilities approach*) a kozmopolitizmus legjobb mai „helyettesítőjének" vagy „pótlékának" tekinti,[13] ezért perspektívája önképe szerint a kozmopolita gondolat örököséé.

Nussbaumnak a (politikai jogigényekkel is együtt járó) emberi méltóság érvényesüléséhez szükséges képességekről összeállított listája[14] kozmopolita szellemű annyiban, amennyiben elvileg a világon bárki joggal tarthat igényt arra, hogy a politikai közösség, amelynek tagja, biztosítsa ezeket, mivel (hacsak) ez nem veszélyezteti az adott politikai közösség stabilitását és kulturális identitását. Felfogása egybevág Höffének a

8 Uo. 140. Höffe szerint ráadásul ezeknek az önmagukban kozmopolita szemléletű területeknek maga az egysége, a rendszerszerű szemlélete is kozmopolita jellegű, s ugyanez a megállapítás érvényes még három tekintetben: tartalmilag, módszertanilag és a motivációt illetően is.

9 Martha C. Nussbaum: Patriotism and Cosmopolitanism. In M. C. Nussbaum – J. Cohen (szerk.): *For Love of Country: Debating the Limits of Patriotism*. Beacon, Boston, 1996, 2–17.

10 Martha C. Nussbaum: *Justice for Animals: Our Collective Responsibility*. Simon & Schuster, New York, 2022.

11 A méltóság fogalmáról adott rövid történeti áttekintésként lásd Michael Rosen: *Dignity: Its History and Meaning*. Harvard University Press, Cambridge, MA, 2012; Remy Debes: Dignity. In Edward N. Zalta – Uri Nodelman (szerk.): *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. 2023. https://plato.stanford.edu/archives/spr2023/entries/dignity/.

12 Martha C. Nussbaum: *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*. Cambridge University Press, New York, 1986/2001, https://doi.org/10.1017/CBO9780511817915.

13 Martha C. Nussbaum: *The Cosmopolitan Tradition: A Noble but Flawed Ideal*. Belknap Press, Cambridge–London, 2019, 144.

14 Lásd például Martha C. Nussbaum: Toward a Globally Sensitive Patriotism. *Daedalus*, 2008 (137):3, 78–93, 77. sk., https://doi.org/10.1162/daed.2008.137.3.78.

fundamentális antropológiai műnek tekintett *TÉK*-ről alkotott felfogásával. Höffe szerint azért szükséges a globalizáció korában éppen a kanti metafizikai programot folytatni, mert ma „láthatóan kultúrafüggetlen, nem etnocentrikus, hanem inter- és transzkulturálisan érvényes gondolkodásmódra" van szükség; röviden: az általa „episztémikus kozmopolitizmusnak" nevezett gondolkodásmódra.[15] Nussbaum az Emberi Jogok Egyetemes Nyilatkozatában lát hasonló szemléletet testet ölteni, amennyiben az kifejezetten igyekezett elkerülni azt, hogy megfogalmazásmódja valamely konkrét – vallási vagy politikai – hagyományról árulkodjék.[16] Ez önmagában azt sejteti, hogy Nussbaum nem tartja kielégítőnek a kanti kozmopolitizmust.

2019-ben megjelent könyvében[17] Nussbaum nemes, de több szempontból elhibázott eszménynek nevezte a kozmopolitizmust, és a gondolati hagyomány bizonyos csomópontjait bemutatva fejtette ki az indokait. Mivel Kant kulcsszerepet játszott abban, hogy Nussbaum számára életre szóló filozófiai program lett a kozmopolitizmus témája, ezért a következőkben Kant-értelmezésének fő szempontjait igyekszem bemutatni, említett könyvéből kiindulva (noha nem tárgyalja benne külön Kantot, mivel korábban már a sztoicizmussal kapcsolatban foglalkozott vele[18]). Második lépésként azt mutatom be, milyen indítékokból válhatott kulcsfontosságúvá a kozmopolitizmus témája Nussbaum számára. Végül pedig a politikai értelemben vett kozmopolitizmus érvényesíthetőségének a problémáját érintem röviden.

I. Kozmopolitizmus egykor és ma

A kozmopolita gondolatnak a szinopéi Diogenésztől való eredeztetését elfogadó[19] Nussbaum szerint a cinikus filozófusnak a származását tudakoló

15 Otfried Höffe: *Kants Kritik der reinen Vernunft. Die Grundlegung der modernen Philosophie.* Beck, München, 2004, 19. Ez azt is jelenti, hogy a kanti gondolkodásmódnak szerinte semmi köze a „módszertani szolipszizmushoz", vö. Höffe: Kants universaler Kosmopolitismus. Id. kiad., 140.

16 Martha C. Nussbaum: *The Cosmopolitan Tradition.* Id. kiad., 4. sk.

17 Uo.

18 Lásd Martha C. Nussbaum: Kant and Stoic Cosmopolitanism. *Journal of Political Philosophy*, 1997 (5):1, 1–25, https://doi.org/10.1111/1467-9760.00021.

19 A gondolatot ugyanis eredeztethette volna Szókratésztól is, vö. Cicero: *Tusculanae disputationes*, 5.108.

kérdésre adott nevezetes válasza[20] jelentette az első lépést azon az úton, amely a célok birodalmának, illetve annak a kozmopolita politikának a kanti gondolatához vezetett, amely „nem a konvenció és osztály, hanem a szabad erkölcsi döntés által meghozott törvények uralma alatt fogja egyesíteni az egész emberiséget". Diogenész, a görög férfi „nem hajlandó családi származásra, városra, társadalmi osztályra, de még a születésétől fogva szabad voltára vagy nemére hivatkozva sem meghatározni magát"; azzal pedig, hogy a világ polgáraként, s nem egyszerűen lakójaként határozta meg magát,

> Diogenész olyan politikának vagy a politika olyan erkölcsi megközelítésének a lehetőségét is sugallja, amely mindannyiunk közös ember voltára, nem pedig a származási helyről, státusról, osztályról és nemi identitásról árulkodó, bennünket elválasztó jegyekre fókuszál.[21]

A méltóságnak ez a nem-hierarchikus, zsidó és görög, férfi és nő, szabad és nem szabad közti különbséget el nem ismerő felfogása[22] a sztoikusoktól Rawlsig terjedő hagyományban komoly korlátozással is együtt járt Nussbaum szerint, hiszen rendre valamilyen kritérium (az erkölcsi belátás vagy az ész képessége) szabta meg, hogy ki is számít az emberek közössége tagjának – ez pedig hátrányosan érinti például a súlyos mentális fogyatékossággal élőket.[23] Másrészt pedig az Alexandrosszal való nevezetes találkozásáról szóló történetnek köszönhetően – Diogenész ugyanis csak annyit kér a minden kívánságát teljesíteni kész Alexandrosztól, hogy ne állja el előle a Napot[24] – az emberi méltóság egyenlőségen alapuló gondolata, valamint az a felfogás kapcsolódott össze Diogenésszel, hogy a méltóságot nem érintik a külső körülmények, tehát az erkölcsi személyiség külső, anyagi segítség nélkül is teljes.[25] Ebből következően a kozmopolita

20 Diogenész Laertiosz: *De vita et moribus philosophorum,* VI. 2. 63; *A filozófiában jeleskedők élete és nézetei.* Ford. Rokay Zoltán. Jel Kiadó, 2005–2007.

21 Martha C. Nussbaum: *The Cosmopolitan Tradition*. Id. kiad., 1. sk. Ez a motívum legkésőbb 1994-től, az első, kifejezetten a kozmopolitizmust tárgyaló írása (kötetben lásd Nussbaum: *Patriotism and Cosmopolitanism*. Id. kiad.) óta rendszeresen fölbukkan Nussbaum írásaiban.

22 Nussbaum több szövegében is kifejezetten rájátszik a Gal 3,28-ra, a kozmopolita hagyományba besorolva így a tarszoszi Pált is.

23 Martha C. Nussbaum: *The Cosmopolitan Tradition*. Id. kiad., 76.

24 Lásd Diogenész Laertiosz: *De vita et moribus philosophorum,* VI. 2. 38; *A filozófiában jeleskedők élete és nézetei*. Id. kiad.

25 Arisztotelészi megfogalmazással, melyre sokszor rájátszik Nussbaum: még a kedvezőtlen körülmények között is átragyog az erkölcsi szépség (Arisztotelész: *Nikomakhoszi etika,* 1100b 30).

politika képviselői úgy látták, hogy a politikai közösségnek csakis a személy fizikai biztonságának a szavatolása a feladata, nem feladata viszont anyagi jellegű segítséget nyújtani a polgárai számára. (Egyes személyekre vonatkoztatva: senkinek sem szabad mások életére törnie, de nem is köteles senki sem anyagi segítséget nyújtani másoknak.) Ez utóbbi fajta segítségnyújtás Kant szerint „nem teljes kötelesség", amelynek teljesítése ráadásul le is alacsonyítja a másikat.[26] A kötelességek e két csoportjának a megkülönböztetését Nussbaum Ciceróra vezeti vissza.[27]

E gondolati hagyományban Nussbaum értelmezése szerint határozottan elkülönül és el is különítendő egymástól a kötelességek e két csoportja. Hamisnak, bár nyilvánvalóan nehezen elkerülhetőnek nyilvánítja ezt a sztoikus filozófiából eredeztetett dichotómiát, amely azt föltételezi, hogy „külső javak nem szükségesek a jó emberi élethez", s ebből következően úgy tekinti, hogy a külső körülmények vagy érdektelenek a személyes integritás, a *méltóság* szempontjából, vagy pedig jellembeli fogyatékossággal van dolgunk. Szerinte a kedvezőtlen külső körülmények igenis kikezdik a méltóságot, mivel fokozatosan megfosztják az adott személyt az autonóm cselekvés képességétől. Ám ezt a dichotómiát mégis nehéz elkerülni: azt akarjuk ugyanis gondolni, hogy mindenkiben elidegeníthetetlenül megvan ez a méltóság, hiszen különben épp azt veszítené el, ami miatt joggal támaszthat igényt a segítségre. Méltóság híján ugyanis túlságosan is könnyen pusztán fizikai testnek tekintenénk az adott személyt, akivel kapcsolatban immár nem tudnánk, hogy miért is érdemli meg a támogatásunkat.[28] Nussbaum szerint ez a dichotómia még a *capabilities approach* felé egyébként az utat egyengető Adam Smith-t is a bűvkörében tartotta.[29]

A fentebbiekhez hasonló megfontolások az államok egymás közti viszonyaira, illetve az államok és az állampolgári jogokban nem részesülők (menekülők) problémájára is kiterjeszthetők. Ebből a szempontból Nussbaum szerint a kanti kozmopolitizmus alapvető fogyatékosságot

26 Lásd AA IV. 421. sk., AA VI. 448.

27 Nussbaum: *The Cosmopolitan Tradition*. Id. kiad., 2. fejezet. Nussbaum az ókori szerzők közül általában is elsősorban – a sztoicizmus hagyományát is közvetítő – Cicero Kantra gyakorolt hatását emeli ki. Klaus Reichra támaszkodva (Reich: Kant and Greek Ethics. *Mind*, 1939 (48):191, 338–354, https://doi.org/10.1093/mind/XLVIII.191.338; 1939 (48):192, 446–463, https://doi.org/10.1093/mind/XLVIII.192.446) megmutatja, miképp hatott a *De officiis* Kantra a kategorikus imperatívusz általános természettörvény- és emberiség-formulájának összekapcsolásában vagy a világpolgári jog eszméjének a megfogalmazásában.

28 Nussbaum: *The Cosmopolitan Tradition*. Id. kiad., 53.

29 Uo. 175.

mutat. Grotius világrendről alkotott komplex felfogásának egyik alternatívájaként jelenik meg itt a kanti (illetve rawls-i), alapvetően nemzetállamokban gondolkodó felfogás, amely nem képes kezelni a migráció vagy a környezetvédelem minden államot érintő, az együttműködésüket igénylő problémáját.[30] Nussbaum szerint ennek az oka is a méltóság sztoikus eredetű felfogásában keresendő, hiszen míg a nemzetek közössége többé-kevésbé konszenzusra tud jutni az ún. első generációs, képtelen ugyanerre a második generációs emberi jogokat illetően.[31]

II. A kozmopolitizmus nyomában

Nussbaum már az első nagy művében[32] reflektál Kantra, éspedig elsősorban abból a megfontolásból, amely a kötelességek (illetve jogok) említett két alapvető csoportjáról alkotott elképzeléshez, illetve általában az emberi jogok képességekre fókuszáló felfogásához vezetett. Mint a 2. kiadás előszavában írja a szerző, a *Fragility of Goodness* azt vizsgálta,

> […] milyen szerepet játszik a tragikus költők, Platón és Arisztotelész etikai gondolkodásában az, hogy az ember ki van téve a jó- és balszerencsének […], és elsősorban arra a szakadékra fókuszált, mely elválasztja azt, hogy valaki jó személy, attól, hogy sikerül-e kiteljesedett, azaz olyan emberi életet élnie, amelyet kiváltképpen az erényes tevékenység jellemez. (A címben szereplő „jóság" tehát elsősorban *eudaimonia*ként értendő, nem pedig „a jellem jóságaként").[33]

Ha pedig a kettőt szakadék választja el egymástól, az azt jelenti, hogy az erényes cselekvéshez Nussbaum szerint nem elegendő önmagában a

30 Uo. 137.

31 Uo. 18. skk. Míg Nussbaum korábban az észen, nem pedig a patriotizmuson alapuló politikát képviselő gondolkodónak tekintette Kantot (vö. Kant and Stoic Cosmopolitanism. Id. kiad., 3.), és ő maga is az emberi jogok elsődlegességét hirdette a nemzetállamhoz való kötődéshez képest (vö. Nussbaum: Patriotism and Cosmopolitanism. Id. kiad.), addig itt tárgyalt könyvében az emberi jogok garantálóját látja a nemzetállamban. A nemzetállamok szuverenitását és autonómiáját szerinte az igazolja, hogy ezek a társadalmi entitások képesek garantálni az állampolgári jogok tiszteletben tartását. (Nussbaum: Toward a Globally Sensitive Patriotism. Id. kiad., 81.)

32 Nussbaum: *The Fragility of Goodness.* Id. kiad.

33 Uo. 6.

jó jellem, hanem gyakorlásának vannak bizonyos külső feltételei: ahhoz, hogy képes legyen valaki erényesen és emberi méltóságát is megőrizve cselekedni, nem ütközhet eleve külső akadályokba. Ebből következik szerinte a sztoicizmus egyik nagy fogyatékossága, éspedig a külső körülmények fontosságának az el nem ismerése. (Ha ugyanis elsősorban a lélek számít, a belső szabadság a fontos, akkor a külső szabadság hiányának indifferensnek kell lennie, így a rabszolgaság állapotának is – hiszen külső körülmény nem gyakorolhat hatást a személyes méltóságra –, azaz a sztoikus gondolkodók nem utasítják el eleve a rabszolgaság intézményét.) Nussbaum szerint tehát egy jól berendezett politikai közösségben kétféle kötelességnek kell érvényesülnie: egyrészt az igazságosság, másrészt az anyagi segítség kötelességének. Ez előrevetíti azt a későbbi gondolatot, hogy a *capabilities approach* egységben kezeli az első és a második generációs emberi jogokat, azaz a politikai és polgári szabadságokat, valamint a gazdasági és szociális jogokat.[34]

A könyv azt vizsgálja, hogy a görög etikai gondolkodás miképp akarja elérni az ész segítségével, hogy a jó emberi élet jó volta ne legyen kitéve a szerencsének: tükhé az, ami csak megtörténik az adott személlyel, olyan esemény vagy körülmény, amely nem az ő aktív közreműködésének köszönhetően következett be vagy alakult ki.[35] Elvileg akkor lenne kiküszöbölhető a *tükhé*, ha a cselekvő képes lenne teljes mértékben irányítani az egész életét (de legalább annak fontosabb elemeit), kiküszöbölve függését a külső tényezőktől. Itt pedig két kérdés vetődik föl: 1. Mit gondolnak a tárgyalt szerzők, mennyi szerencsével vagyunk képesek emberhez méltó módon együttélni? 2. Mennyi szerencsével *érdemes* és *szükséges* együttélnünk ahhoz, hogy olyan életet éljünk, amely a legjobb és a legértékesebb az ember számára? Ennek a kérdésfeltevésnek, mint a szerző hangsúlyozza, van történeti dimenziója, hiszen a kérdés fontos volt a tárgyalt görög szerzők számára, miként fontos és releváns a mi számunkra is; ám bizonyos periódusokban egyáltalán nem volt az, sőt, nem is számított igazi kérdésnek. Nussbaum szerint ennek az elsődleges oka a kanti etika rendkívüli hatása, hiszen a kantiánusok meggyőződése szerint létezik egy olyan tartomány, jelesül az erkölcsi érték tartománya, amely teljesen immunis a szerencse forgandóságára, amelyen nem ejtenek sérülést a *tükhé* támadásai (sőt, amely talán nem is képes sérülést elszenvedni tőlük) – röviden: bármi történjék is a világban, az nem érinti a jó akarat erkölcsi értékét. Továbbá a kantiánusok szerint az erkölcsi érték

34 Lásd például Martha C. Nussbaum: *Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Membership.* Belknap Press, Cambridge–London, 2006, 284.

35 Nussbaum: *The Fragility of Goodness.* Id. kiad., 3.

minden másfajta értéktől határozottan megkülönböztetendő, és messze fontosabb bármelyik másiknál.[36]

Nussbaum problémafelvetésének az erkölcsi mércéink, normáink eredetére és igazolására irányuló kérdésfeltevés perspektívájából van tétje. Mint könyve második kiadásának előszavában kifejti, divatos vállalkozás lett a különböző szempontokból kudarcosnak tekintett felvilágosodás alternatíváit a görögségben keresni. Ő maga három szerzőt emel ki: Friedrich Nietzschét, Bernard Williamst és Alasdair MacIntyre-t. Ezek a szerzők szerinte elégedetlenek voltak „az észen és elven alapuló" politikával, s úgy gondolták, hogy a görög polisz tudna alternatív paradigmát kínálni a számunkra, mivel az kevésbé az észen, mint inkább a közösségi szolidaritáson alapul.[37] MacIntyre azért különösen fontos Nussbaum számára, mert az erényetika képviselőinek antikantiánus csoportjához tartozik (a másikat pedig az utilitarizmussal elégedetlen gondolkodók alkotják[38]), aki *Az erény nyomában* című művében[39] (1981) azt taglalta, hogy kudarcot vallott a felvilágosodásnak az erkölcsiség igazolására irányuló vállalkozása: sok, nyilvánvalóan nem erkölcsi maxima is átmegy az általánosíthatóság tesztjén. Mindenekelőtt pedig Nussbaum tendenciájában relativistának tartja a MacIntyre nevével fémjelzett, az arisztotelészi–tamási erkölcsfilozófián alapuló erényetikát: az erényetika szerint az, hogy valamely társadalmi gyakorlat etikailag jó-e, az adott gyakorlatot követő helyi közösség ítéletén múlik.[40] Ez a fajta lokalitás az ő perspektívájából egyben egy nyilvánvaló észellenességgel is összekapcsolódik,[41] hiszen míg a gyakorlati tudás lehet lokális, az ész nem, arról nem is beszélve, hogy szerinte maga a terminus is félrevezető („kategóriahiba"), hiszen az utilitárius és a kanti etika művelői is foglalkoznak az erényekkel.[42]

36 Uo. 4.

37 Nussbaum: Kant and Stoic Cosmopolitanism. Id. kiad., 1. Ezzel szemben a racionális érvelés alulértékelt fontosságát hangsúlyozza a polisz és a tragédia szempontjából is, azaz a kontinuitást a polisz és a filozófusai között (s így a filozófusok és a tragikus költők között is).

38 Nussbaum: *The Fragility of Goodness.* Id. kiad., xxv. sk.

39 Alasdair MacIntyre: *Az erény nyomában. Erkölcselméleti tanulmány.* Ford. Sz. Bíróné Kaszás Éva. Osiris Kiadó, Budapest, 1998.

40 Martha C. Nussbaum: Non-Relative Virtues: an Aristotelian Approach. In M. C. Nussbaum – A. Sen (szerk.): *The Quality of Life*. Oxford University Press, Oxford, 1993, 242–269, 243, https://doi.org/10.1111/j.1475-4975.1988.tb00111.x.

41 Martha C. Nussbaum: Virtue Ethics: A Misleading Category? *The Journal of Ethics*, 1999 (3):3, 163–201, 169, https://doi.org/10.1023/A:1009877217694.

42 Lásd uo. 169, 200. Ebből a szempontból különös jelenség, hogy sem Nussbaum, sem MacIntyre nem foglalkozik magával a kanti erénytannal.

Az erényetikával Nussbaum a *Fragility of Goodness* második kiadásához írt előszavában is számot vet, éspedig kifejezetten a felvilágosodás védelmében. Miközben tehát maga is egy, a kanti alternatívájaként felfogható erkölcsfilozófiát vagy -filozófiatörténetet igyekszik felvázolni, föltehetőleg elsősorban MacIntyre munkásságának a hatására kénytelen felülvizsgálni és némileg módosítani a Kanthoz és általában a felvilágosodáshoz fűződő viszonyát.[43] S ha MacIntyre számára az etika története – a homéroszi előzményeket leszámítva – az arisztotelészi erényfelfogással kezdődik, akkor Nussbaum számára (hallgatólagosan adottnak fogadva el a Szókratésztól a sztoikusokig gondolatilag egymást követő filozófusok soráról alkotott felfogást)[44] a sztoikusoktól: őket kiindulópontul választva tud megrajzolni egy, a Hugo Grotiuson és Adam Smith-en át a mai politikai liberalizmusig és a képességekre fókuszáló megközelítésmódig húzódó ívet.[45] A *méltóság* fogalmának központi szerepe és univerzalista felfogása miatt Kantnak központi szerepet kellett kapnia e gondolati hagyomány végiggondolásában.[46] Ez pedig, ahogyan Nussbaum maga is beszámol róla, a bizonyos politikai filozófiai problémák iránti érdeklődéssel is együtt járt.

43 Ennek legfontosabb oka valószínűleg a jogok, s kifejezetten az emberi jogok problémája: MacIntyre kifejezetten szkeptikusan viszonyul hozzájuk, a felvilágosodás erkölcsiség igazolására irányuló programjának a kudarcát látja manifesztálódni bennük (bírálata Ronald Dworkin ellen irányul). A *The Fragility of Goodness* első kiadásában Nussbaum még nem reagált a munkásságára, ám a *Whose Justice?*-ról már írt kritikát, vö. Martha C. Nussbaum: Recoiling from Reason (review of Alasdair MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality?*). *New York Review of Books*, 1989:December 7, 36–44, melyben főleg a pozíciójából levezethető relativizmus miatt bírálta MacIntyre-t. MacIntyre érdemben nem foglalkozott Nussbaum munkásságával, ám az emberi méltóság fogalmáról 2021-ben tartott előadása (*Human Dignity: A Puzzling and Possibly Dangerous Idea?* Notre Dame Fall Conference, https://www.youtube.com/watch?v=V727AcOoogQ) mintha kifejezetten Nussbaum felfogása ellen irányulna, amennyiben tartalmatlan fogalomként ábrázolta az 1981-ben írott művében még nem említett fogalmat. Lásd még Arthur Schopenhauer: *Über die Grundlage der Moral*. Meiner, Hamburg, 2007 (1840), 64. sk.

44 Vö. Diogenész Laertiosz: *De vita et moribus philosophorum,* I, prooem. 15; *A filozófiában jeleskedők élete és nézetei*. Id. kiad.

45 E hagyomány kiindulópontjaként inkább kínálkozik a szükséget szenvedő Diogenész, mint Szókratész.

46 Ebből a hagyományból Nussbaumnál gyakorlatilag kimarad a középkor, azért, mert az emberi méltóságnak kifejezetten a nem-hierarchikus felfogását igyekszik nyomon követni (Nussbaum: *The Cosmopolitan Tradition*. Id. kiad., 3). A méltóságról és a jóakaratról alkotott kanti felfogás középkori/keresztény aspektusait illetően lásd például Charles Taylor: *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*. Cambridge University Press, Cambridge, 1989, 366. sk.

III. Az ember, a szükséget szenvedő és méltósággal felruházott lény

A *tükhé*nek a képességekre fókuszáló megközelítéssel (*capabilities approach*) szorosan összefüggő témájához[47] szervesen kapcsolódik a *szükséglet* problémaköre, amelyet Nussbaum nem sokkal a *Fragility of Goodness* első kiadását követően tematizált Arisztotelészhez kapcsolódva és kifejezetten Marxra, a *Gazdasági-filozófiai kéziratok*ra hivatkozva.[48] Mivel a szükségletek „negatív képességek", melyek kielégítése társadalmi átalakulást kíván,[49] ezért ezzel a megközelítésmóddal szükségképpen együtt jár az érdeklődés az elosztás problémái iránt. Ez azt jelenti, hogy a szükséglet fogalma az emberi méltóság „mindenen átragyogó" fogalmát kiegészítő fogalom lesz. Az ember egyszerre „szükséget szenvedő és méltósággal felruházott" lény.[50]

A kozmopolitizmus Diogenész alakjához kötődő sztoikus felfogása azonban Nussbaum értelmezése szerint nem csak abból a szempontból hiányos, hogy figyelmen kívül hagyja a képességek (és a szükségletek) problémáját, hanem abból a szempontból is, hogy szűkre szabottan definiálja a kozmosz polgárainak a halmazát. Diogenész ugyanis azon az úton jelenti az első lépést, amely a célok kanti birodalmához (vagy vallási fogalommal: Isten országához) vezet, azaz a minden *racionális* lényt egyesítő morális közösséghez, illetve a kozmopolita politikához, amelyet az jellemez, hogy nem a konvenciók vagy osztályok által megszabott, hanem a szabad erkölcsi döntés által meghozott törvények révén egyesíti az emberiséget.[51] Birodalmon azt érti Kant, hogy „különböző eszes lények között törvények teremtenek rendszeres kapcsolatot", s „[m]inthogy a törvények szabják

47 Vö. Katie Ebner-Landy: A Critique of Martha Nussbaum's Liberal Aesthetics. *Political Theory*, 2024 (52):3, 374–403, https://doi.org/10.1177/00905917231194734.

48 Martha C. Nussbaum: Nature, Function, and Capability: Aristotle on Political Distribution. In J. Annas – R. H. Grimm (szerk.): *Oxford Studies in Ancient Philosophy*. Supplementary Volume 1988. Clarendon Press, Oxford, 1988, 145–184.

49 Patricia Springborg: Aristotle and the Problem of Needs. *History of Political Thought*, 1984 (5):3, 393–424, 394.

50 Martha C. Nussbaum: Political Animals: Luck, Love, and Dignity. *Metaphilosophy*, 1998 (29):4, 273–328, 273, https://doi.org/10.1111/1467-9973.00099. Nussbaum később nemcsak az elosztás szempontjából, hanem a képességeket illetően is kifejezetten összekapcsolta Arisztotelészt és Marxot, arra hivatkozva, hogy ők képesek orvosolni a sztoicizmusnak a méltóság fogalmát illetően adódó fogyatékosságait azzal, hogy az emberi méltóságot közvetlenül a természet világának a részévé teszik, és „nem tételeznek éles választóvonalat a racionalitás és egyéb képességek között". (Nussbaum: Toward a Globally Sensitive Patriotism. Id. kiad., 352.)

51 Nussbaum: *The Cosmopolitan Tradition*. Id. kiad., 2.

meg a célok általános érvényét, ezért […] valamennyi cél összessége (az eszes lényeké mint magukban való céloké […]) egymással rendszerezett összefüggésben gondolható el, vagyis célok birodalmaként […]."[52] Következésképpen azok az embertársaink, akik valamilyen fogyatékosságuk miatt nem rendelkeznek az ész képességével, nem lehetnek tagjai a célok birodalmának, s így legitim volna őket eszközként kezelni, megfosztva őket a méltóságuktól.[53]

Kant szerint ugyanis csak a *homo noumenon*t, a személyként értett embert, az erkölcsi-gyakorlati ész szubjektumát illeti meg elidegeníthetetlen méltóság, a *homo phaenomenon*t, azaz az embert a természet rendszerében nem.[54] A kategorikus imperatívusz ún. emberiségformulája a bevettnek számító értelmezés szerint nem egyszerűen a másik ember, hanem a benne rejlő „ember mivolt", azaz a racionális természet célként kezelését parancsolja meg.[55] Vagyis úgy tűnik, a *homo sapiens* fajhoz tartozó egyedek közül csak a racionalitás képességének a teljes birtokában levőkre alkalmazható az „ember" megnevezés. Márpedig az észt, a racionalitás képességét elfogadni a világon átívelő emberi közösséghez tartozás és a méltóság kritériumaként egyet jelent az e kritérium szerint fogyatékosnak minősülő embertársaink kizárásával ebből a közösségből.

Az emberi méltóság kanti és nussbaumi felfogásának konfliktusa feloldhatónak látszik, ha elfogadjuk az érzelmek kognitív elméletét, azaz ha az érzelmeket leíró értelemben racionálisaknak, a külvilág tárgyairól és jelenségeiről alkotott értékítéleteknek tekintjük,[56] hiszen míg az vitatható, hogy ki milyen mértékben rendelkezik a racionalitás képességével, az érzelmek senkitől sem látszanak elvitathatónak. (Sőt, ebből a

52 Kant: *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése*. Id. kiad., 51; AA IV. 433.

53 Az is következik azonban ebből, hogy más, az ész képességével rendelkező lények – angyalok és ördögök – viszont lehetnek tagjai a célok birodalmának. Következésképpen az „eszes lény" nem az embert határozná meg közelebbről (*differentia specifica*), hanem azt a nemet, amelybe másokkal együtt az emberi faj is beletartozik (*genus proximum*). Erről lásd Schopenhauer: i. m., 29. sk. A problémáról általában lásd Hendrik Klinge: *Die moralische Stufenleiter: Kant über Teufel, Menschen, Engel und Gott*. De Gruyter, Berlin–Boston, 2018, https://doi.org/10.1515/kant-2020-0035. A szerző szerint nem egyszerűen a „más eszes lények", hanem a más eszes *és* morális lények problémája fontos filozófiailag. S bár Kant sehol nem fejti ki részletesen idevágó gondolatait, a mesterséges intelligencia alkalmazásának problémái (milyen erkölcsi kódexet kövessenek?) új perspektívába helyezhetik különös, Schopenhauer által képtelenségnek nyilvánított megfogalmazását.

54 AA IV. 434. sk.

55 Lásd például Jens Timmermann: *Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals: A Commentary*. Cambridge University Press, New York, 2007, 96.

56 Jason Brennan: What if Kant Had Had a Cognitive Theory of the Emotions? In Rohden és mások: i. m., 219–228, https://doi.org/10.1515/9783110210347.4.219.

szempontból az ember és az állat közötti határvonal is elmosódik.) Ha pedig a kanti erkölcsfilozófia és empirikus pszichológia valóban hozzáigazítható Nussbaum felfogásához, akkor a Nussbaum által a mindenkit megillető méltóság jegyében átértelmezett sztoikus hagyomány is összhangba hozható a felvilágosodás Kant által képviselt erkölcsfilozófiai programjával.[57]

IV. Exkurzus: Kant és a sztoikus hagyomány

Erre az összhangba hozásra Nussbaum először a kifejezetten a Kantra gyakorolt sztoikus hatásokat elemző írásában tett kísérletet: diagnózisa szerint ugyanis Kant és a sztoikusok között jelentős különbség mutatkozik a szenvedélyek elméletét és a teleológiát illetően.[58]

Az előbbi szempontból, értelmezése szerint Kant a pályafutása során végig úgy látta, hogy a szenvedélyek a természet, a kultúrát megelőző állapot jelenségei (Nussbaum ezzel kapcsolatban említi Ágoston hatását).[59] Ettől eltérő felfogásuknak köszönhetően a sztoikusok jobban tudják kezelni, sőt a (köz)jó szolgálatába is tudják állítani a szenvedélyeket. A szenvedélyek a sztoikusok szerint ugyanis bizonyos fajta értékítéletek, azaz a dolgokról alkotott, valamilyen értékkel terhelt felfogás jóváhagyását jelentik. Ennélfogva a szenvedélyek neveléssel, felvilágosító tevékenységgel átalakíthatók. Ha ellenben merőben természeti adottságnak tekintjük, akkor csakis elfojtani lehet őket. Nussbaum szerint ez a kanti felfogásból látszólag elkerülhetetlenül következik, ám az erkölcsről és politikáról alkotott átfogó elképzeléseinek a minimális módosításával Kant a szenvedélyek kezelésének sztoikus elképzelését is elfogadhatta volna.[60]

57 Azt, hogy ez nem egyszerű feladat, jelzi, hogy az *Upheavals of Thought* (Martha C. Nussbaum: *Upheavals of Thought: The Intelligence of Emotions*. Cambridge University Press, Cambridge, 2001) szerzője egy képzeletbeli, több filozófusból (így Kantból is) összegyúrt Ellenfél (*Adversary*) ellenvetéseivel szemben fejti ki az álláspontját. A Héber Szentírásban ez a bizonyos Ellenfél a Sátán (lásd Jób 1–2). Azt illetően, hogy Kant átfogó erkölcsi/politikai elképzeléseivel összeegyeztethetőnek tartja a szenvedély sztoikus(-spinozai) elemzését, lásd Nussbaum: Kant and Stoic Cosmopolitanism. Id. kiad., 21.

58 Uo. 5.

59 Uo. 19.

60 Uo. 21. Az e gondolatmenetben megfogalmazottakat fejtette ki bővebben Nussbaum itt: *Political Emotions: Why Love Matters for Justice*. Belknap Press, Cambridge–London, 2013.

Az utóbbi problémát illetően Nussbaum a teleologikus gondolkodással kapcsolatos kétértelműséget emeli ki *Az örök békéről* című tanulmányra fókuszálva. Az *Első toldalék: az örök béke garanciájáról* című szakaszt[61] elemezve arra a különös jelenségre hívja fel a figyelmet, hogy miközben Kant sztoikus fogalmakkal gondviselésről és sorsról beszél, Lucretius egy fordulatát is idézi, márpedig az Epikurosz dicséretét hirdető római költőtől (*Az ég általános természetrajza* ihletőjétől) mi sem állt távolabb, mint a teleologikus gondolkodás. Nussbaum szerint ez a konfliktus annak a jele, hogy e politikai tárgyú írásában Kant a sztoikus gondviselésközpontú vallás mellett kötelezi el magát, bár megszorítással: a gondviselés legfeljebb „gyakorlati posztulátum". A konfliktusnak ez a fajta feloldása azért fontos Nussbaum számára, mert így Kant olyan gondolkodóként láttatható, aki megőrzi a sztoikus erkölcsi gondolkodás magvát, miközben szigorú értelemben nem köteleződik el a ma vállalhatatlannak számító teleologikus gondolkodásmód mellett. Vagyis a tanulmány elején emlegetett nietzscheánus gondolkodók (Nietzsche, Williams és MacIntyre) ellenében sztoikus elemekkel átitatott kortárs Kantot lehet fölmutatni a felvilágosodás védelmében.

V. Vonzások és választások

A sztoikus kozmopolitizmusnak mindenképpen szembe kell néznie egy jól ismert dilemmával. Ha a kozmosz polgáraiként elsősorban az ész képességével rendelkező lények közösségéhez, az emberiséghez tartozónak kell tekintenünk magunkat, és ennek kell meghatároznia viselkedésünket és cselekedeteinket, akkor a bizonyos személyekhez vagy közösségekhez fűződő kitüntetett kötelékek ellentétesek a kozmopolita elvvel.[62] Ennek az elvnek az érvényesítése azonban sem általában a sztoikusok, sem Kant számára nem volt magától értetődő. Nussbaum ebben az összefüggésben Hieroklészre hivatkozik,[63] aki szerint emberi

61 Kant: Az örök békéről. Ford. Mesterházi Miklós. In Uő: *Történetfilozófiai írások*. Id. kiad., 278–286.

62 A patriotizmus és az emberi jogi liberális szemlélet konfliktusa kapcsán MacIntyre (Is Patriotism A Virtue? In C. A. J. Coady – Igor Primoratz [szerk.]: *Military Ethics*. Ashgate, Burlington, 2008, 187–204, 189, 202) úgy fogalmazott, hogy a patriotizmus és a liberális személytelenség moralitása szükségképpen összeegyeztethetetlen egymással.

63 Nussbaum: Kant and Stoic Cosmopolitanism. Id. kiad., 9.

viszonyainkat tíz koncentrikus kör segítségével ábrázolhatjuk: a legbelső kör azonos a saját elménkkel, a legkülső pedig az emberi faj egyedeit öleli föl. A feladat minden egyes ember számára a köröket a középpont felé összehúzni (*oikeiószisz*).[64] Erkölcsi kötelesség tehát elsajátítanunk a legtágabb kör iránt érzett felelősség képességét, ám számolnunk kell azzal, hogy a valóságban minél kisebb sugarú a kör, annál nagyobb felelősséget érez az egyes személy az adott körbe tartozók iránt. Kant ezt a konfliktust a jóakarat és a jótett végrehajtása (*Wohlwollen – Wohltun*) megkülönböztetéssel oldja fel: míg az előbbi egyetemes, az utóbbinak a foka a közelség szerint változik. A mások iránti, az erényből fakadó kötelességeink kétfélék lehetnek: amelyek teljesítésével másokat a lekötelezettünkké teszünk, illetve amelyek teljesítésével nem következik be ez a helyzet. Ezeket a kötelességeket a *szeretet*, illetve a *tisztelet* érzései kísérik.

> A kötelességekkel kapcsolatos törvényekről (nem pedig a természettörvényekről) beszélve, éspedig az emberek egymáshoz fűződő külsőleges viszonyára vonatkozókról, olyan erkölcsi (intelligibilis) világba tartozóként szemléljük magunkat, amelyben a (Földön élő) eszes lények kapcsolatát – a fizikai világ analógiájára – a *vonzás* és a *taszítás* szabja meg.[65]

Közös bennük, hogy lévén erkölcsi kötelességek, nem kikényszeríthetőek.

A kötelességekről írott művében Cicero az igazságosságot (*iustitia*) és a jótékonyságot (*beneficentia*) nevezi meg a közösségeket összetartó két legfontosabb erényként.[66] Nussbaum értelmezése szerint ezek az erények ugyanannak az erénynek (az átfogóbb értelemben vett igazságosságnak) a két aspektusa,[67] így következetlenségnek tartja Cicero felfogását, amely szerint bár tudatában vagyunk annak, hogy egyetlen nagy emberi közösséghez tartozunk, de véges lényekként elkerülhetetlenül rangsorolunk, sőt helyénvaló is rangsorolnunk, hiszen bizonyos fajta segítséget bizonyos személyeknek inkább meg tudunk adni, mint másoknak, s ezért ezek inkább a mi kötelességeink, mint másokéi.[68] Vagyis Nussbaum számára a mindenkit egyaránt megillető méltóság elvéből az következik, hogy az igazságosságból fakadó kötelességek és a

64 Steiger Kornél (szerk.): *Musonius Rufus és Sztoikus Hieroklész töredékei; Kebész táblaképe*. Ford. Steiger Kornél. Gondolat Kiadó, Budapest, 2019, 143.

65 AA VI. 451. sk

66 *De officiis,* I. 20

67 Nussbaum: *The Cosmopolitan Tradition*. Id. kiad., 24.

68 Uo. 21.

jótékonyság kötelességei nem választhatók el egymástól, sőt, értelmetlen az elválasztásuk.[69]

Mivel pedig a kötelességek és jogok két csoportja nem elválasztható egymástól, fontossági rangsort sem lehet felállítani közöttük. A kötelességek teljesítése (a jogok érvényesítése) minden esetben anyagi ráfordítást igényel a politikai közösség részéről. S míg a nussbaumi értelemben vett kozmopolitizmus üdvözli a jogoknak (és a jogok generációinak) a sokasodását, a szűkösség körülményei között mindig kérdés marad, hogy milyen sorrend érvényesüljön a teljesítésükben – és az a politikai közösség melyik szegmentumának a feladata –, ha érték az emberi jogokat szavatolni hivatott politikai közösség stabilitásának a megőrzése.

69 Atkins szerint Cicero nem is választja el olyan élesen őket egymástól, mint ahogyan Nussbaum sugallja. Jed W. Atkins: Patriotism and Cosmopolitanism in Cicero's *De Officiis*. In R. Woolf (szerk.): *Cicero's 'De Officiis': A Critical Guide*. Cambridge University Press, Cambridge, 2023, 203–223, 218. sk., https://doi.org/10.1017/9781009049375.016.

Olay Csaba

Az örök béke a nemzetközi kapcsolatokban

„legyen úr végre, aki úgyis úr,
legyen úr az egyetlen, az erő”
Szabó Lőrinc

Kant örök békének szentelt írása[1] sajátos státuszú gondolatmenet. A szöveg egy szerződéstervezetben szólítja fel az államokat, pontosabban az államokba szerveződő népeket arra, hogy a puszta fegyverszüneten túlmutató, azaz szerkezetileg tartós békét kössenek. Az alábbi tanulmány témája ehhez a kérdésfeltevéshez kapcsolódik, amennyiben Kant híres írásának a nemzetközi kapcsolatok szempontjából releváns aspektusait, éspedig elsősorban a tartós béke kérdését vizsgálja. Kant gondolkodásának sokirányú aktualitásához tartozik a tartós béke, melynek kérdésköre a nemzetközi kapcsolatok és a konfliktuskutatás egyik állandó témája.

A dolgozat első lépésben a háború fogalmi nehézségeit vázolja a teljesség igénye nélkül, ami elengedhetetlen a béke fogalmának tisztázásához. A második szakasz a Kant által kidolgozott demokratikus avagy republikánus béke elképzelését követi. Végül a harmadik részben a demokratikus béke jelentésváltozását követjük röviden a nemzetközi kapcsolatok összefüggésében.

1. A háború fogalma

A filozófiai hagyomány kezdetektől ismeri és tematizálja az ellentétesség, a viszály és az ütközés alapvető szerepét. Az egyik preszókratikus

DOI: 10.61901/Kellek.2024.71.13

A szerző egyetemi tanár, az MTA doktora, az ELTE BTK Filozófia Intézetének igazgatója.
E-mail: olay.csaba@btk.elte.hu

A tanulmány a kőszegi Felsőbbfokú Tanulmányok Intézete, az NKFIH K 129261 és az NKFIH K 138745 támogatásával készült el.

1 Immanuel Kant: Az örök béke. In Uő: *Történetfilozófiai írások*. Ford. Vidrányi Katalin. Ictus Kiadó, Szeged, 1997 (1795), 255–333.

töredék egyenesen mindenek atyjának nevezi a *polemosz*t, amit lehet háborúként is fordítani.[2] Túl az esetleges ontológiai következtetéseken, a háború nyilvánvalóan a társas emberi világ legpusztítóbb jelensége, melyet borzalmas jelentősége ellenére nem egyszerű szabatosan meghatározni. Ha a hétköznapi nyelvhasználatból indulunk ki, akkor háborún nagy, szervezett, fegyveres embercsoportok halálos összeütközését értjük, ahol széles metaforikus tartomány kapcsolódik a kifejezéshez (kereskedelmi háború, ellenséges felvásárlás stb.). Alá kell húzni, hogy a háborút egyes feminista ábrázolások kifejezetten férfiakra jellemző, patriarchális jelenségnek tartják, mely a férfiak sajátos lelki és mentális adottságaiból következik, bár kiegészítésként rögtön hozzátehetjük, hogy a veszélyeztetett államokban nemhogy női katonák, de női sorkatonaság is van (Izrael). Továbbá annyit a kérdés részletes tárgyalása nélkül is kétségtelenül megjegyezhetünk, hogy legalább részben egyszerű technológiai oka van annak, hogy a fegyveres konfliktusok történetében a harcolók túlnyomó részben férfiak voltak: a fegyvereket a felnőtt férfiak testméretéhez és erejéhez igazították, ezért jelent meg csak a huszadik század utolsó évtizedeiben a technológiai fejlődés haladásával a gyerekkatonák jelensége.

A háború meghatározásával kapcsolatban némileg meglepő, hogy a nemzetközi jog nem definiálta pontosan, és beéri a köznyelvi, illetve politikatudományi meghatározással:

> A *háború fogalmát* a nemzetközi jog sohasem határozta meg. A köznyelvben *háború* alatt két vagy több szervezett emberi közösség (tehát nem feltétlenül állam) nagyobb területre kiterjedő, hosszabb ideig tartó, súlyos emberi és anyagi veszteségekkel járó fegyveres konfliktusát értjük.[3]

A háború politikatudományi fogalma (az Uppsalai Egyetem Béke- és Konfliktuskutató Tanszékének terminológiájára támaszkodva) a köznyelvihez képest azzal pontosít, hogy egy naptári évben több mint 1000 áldozattal számszerűsíti a súlyos emberi veszteséget. Érdemes a kontraszt kedvéért hozzátenni, hogy az ellenfogalomként használt „fegyveres konfliktus" meghatározó jegyeként az szerepel, hogy pusztán emberi és anyagi veszteségekről van szó, de nem súlyos mértékben, melyet a meghatározás egy naptári évben legalább 25, legfeljebb 1000 áldozattal számszerűsít. A háború és a fegyveres konfliktus meghatározásában nyilvánvaló a némileg önkényesen megvont határ.

2 Hérakleitosz, B53.

3 Kende Tamás – Nagy Boldizsár – Sonnevend Pál – Valki László (szerk): *Nemzetközi jog*. Wolters Kluwer Hungary Kft., Budapest, 2019, 33. fejezet. https://mersz.hu/dokumentum/YOV1761__1/

Deák Péter *Biztonságpolitikai kézikönyv*e nagyjából ugyanezt a meghatározást érvényesíti a háborúra,[4] aláhúzva, hogy a nemzetközi jog és a nemzetközi jogi szervezetek kerülik a fogalmat, és csak hadiállapotról, fegyveres összetűzésről beszélnek. Ugyanakkor a Hágai békekonferencia (1899–1907) megfogalmazott 13 egyezményt – köztük a háború mint nemzetközi viták eszközének tilalmát –, melyek a *ius belli* (hadijog) és a *ius in bello* (háború viselési módja) körülményeit hivatottak szabályozni. Háború és fegyveres konfliktus elhatárolására Deák érvényesít egy további szempontot, mégpedig azt, hogy a hagyományos háború összfegyvernemi, míg a háborús küszöb alatti fegyveres konfliktus egyes fegyvernemekre (tipikusan gyalogságra vagy szárazföldi csapatokra) korlátozódó összeütközés. Ezt a szempontot húzza alá a „hagyományos háború" leírása mint „tömeges, szárazföldi inváziót, annak légi és haditengerészeti támogatására épített, folyamatos, területfoglalásra irányuló hadviselési mód", melynek ellenpólusát képezik a „háborús küszöb alatti fegyveres konfliktusok" mint „[e]tnikai, nemzeti közösségek, föderális berendezkedésű államok belső egységeinek, félreguláris fegyveres szervezeteinek szervezett összeütközései, korlátozott térségre, néhány fegyvernemre és szűk harcászati dimenzióra összpontosuló, nem tartós, logisztikai támogatást nélkülöző erőszakos összecsapások".[5] Konstantinos Tsetos hozzáteszi lényegi pontként az államközi vagy állami–nem-állami szereplők szempontját, valamint hogy a háború formálisan hadüzenettel kezdődne és békekötéssel érne véget, de 1938 óta elhanyagolható a formális hadüzenetek száma, ezért a gyakorlatban a fegyveres műveletek jelentik a háborúk kezdetét.[6]

A háború meghatározásai között híres Carl von Clausewitz definíciója, melynek értelmében a háború „ein erweiterter Zweikampf, der einen Akt der Gewalt darstellt, um einen Gegner zur Erfüllung des eigenen Willens zu zwingen".[7] A meghatározás az akarat másikra való rákényszerítését állítja középpontba, alulexponálva az érintett felek mibenlétét. Talán még híresebb az a későbbi passzus, melynek értelmében a háború „nichts als eine Fortsetzung des politischen Verkehrs mit Einmischung anderer Mittel".[8] A gondolat mindazonáltal nem segít a háború megha-

4 Deák Péter: *Biztonságpolitikai kézikönyv*. Osiris, Budapest, 2007, 2. fejezet.

5 Deák Péter: i. m.

6 Konstantinos Tsetsos: Krieg und Frieden. In Sebastian Enskat – Carlo Masala (szerk.): *Internationale Sicherheit. Eine Einführung*. Springer VS, Wiesbaden, 2014, 21–60, 22.

7 Carl von Clausewitz: *Vom Kriege*. bei Ferdinand Dümmler, Berlin 1832–1834. I, 1, 17.

8 Uo. VIII, 6b, 674.

tározásában, mivel elsősorban a háború nem önálló képződmény voltát hangsúlyozza, és funkcionalisztikusan értelmezi politikai célok felől. Ha ellenpólusként azt mondjuk, Kant racionalista megközelítésben tárgyalja a háborút, mégpedig egyfajta irracionális viselkedésként, mivel a békesség alapja a polgárok érdekkalkulációja, akkor mindkét megközelítésről egyrészt elmondható, hogy államcentrikus, mert államok közötti konfliktusokra fókuszál, és elhanyagolja az új típusú (nem-állami és államon belüli) konfliktusokat. Másrészt egyik sem tudja könnyen megadni a háború és a béke közötti elmosódó átmenetet, ahol háború és nem-háború bináris elkülönítését, azaz egy köztes állapot lehetetlenségét szemmel láthatóan nem tudják könnyen kezelni a meghatározási kísérletek.[9]

Újabb, rugalmasabb meghatározások a háborút „politikai szervezetek közötti tartós, szervezett erőszak"-ként definiálják.[10] A korábban említett meghatározásokhoz képest újdonságot jelent a felek szervezettségi fokának számbavétele, a háborútípusok elkülönítésének lehetősége, a konfliktusintenzitás, az időtartam és az áldozatok számának bevonása. E megközelítésben a háború szintje alatti „fegyveres konfliktus" jellemzője a következő jegyek legalább egyikének hiánya: a) egy állami szereplő, b) minimális központi szervezet és irányítás, c) folytonos és tartós erőszakalkalmazás. A háborúk célok szerinti csoportosítása öt fő típust eredményez: 1. rendszerellenes háború (adott rendszer megdöntése); 2. autonómiát célzó vagy szecessziós háború; 3. államközi háború; 4. dekolonializációs háború; 5. egyéb, államon belüli háború.[11] Érdemes még felsorolni, hogy háborús tipológiaszempontokat alkot egyrészt a kezdeményező és a megtámadott szempontja (támadó *versus* védekező; állami *versus* magánháború; nemzetközi, polgár-, illetve partizánháború), az erkölcsi szempont (igazságos *versus* igazságtalan háború), a hatókör (totális *versus* korlátozott háború); a fegyverfajta (konvencionális *versus* nukleáris háború); a vitatott javak fajtái (koloniális vagy imperiális háború, felszabadító háború, etnikai-vallási, gazdasági háború), a fenyegetés vagy tényleges erőszakhasználat (hidegháború *versus* háború), s végül a „régi" és az „új" háború.

A fogalmi áttekintés zárásaként fel kell hívni a figyelmet a háborúról való 20. századi európai gondolkodás egy sajátosságára, mégpedig a „békeillúzió" gondolatára, mely háború és béke Európa-specifikus

9 Herfried Münkler: *Die neuen Kriege*. Rowohlt, Reinbek bei Hamburg, 2002.

10 Jack S. Levy – William R. Thompson: *Causes of War*. Wiley-Blackwell, Oxford, 2010, 5.

11 Frank R. Pfetsch: Frieden, Krieg und internationale Politik. In Frank Sauer – Carlo Masala (szerk.): *Handbuch Internationale Beziehungen*. Springer VS, Wiesbaden, 2017, 861–880.

megközelítését jelöli. A világháborúk után Európa alapvetően a kontinentális béke kialakítására törekedett, melyet elsősorban a német–francia viszály fékezésével iparkodott megoldani. E szándék táplálta az intézményesülő béketörekvéseket, melyeket az évtizedek alatt kibontakozó siker átfogó meggyőződéssé erősített. Az európai békébe vetett hit egyrészt támaszkodott a racionálisan kalkuláló cselekvő előfeltevésére (melyet alapjában véve Kant „örök béke" gondolatmenetében is látni fogunk). Ehhez kapcsolódott eszmeileg Francis Fukuyama híres elképzelése „a történelem végéről", melyet manapság kötelező kritikával szokás illetni állítólagos naivitása miatt, miközben ha elgondolását ideálként, nem empirikus leírásként értjük, akkor részben igaza lett: a „demokrácia" a 20. században elképesztő sikertörténet, senki nem akar nem demokrata lenni, vagy legalább nem annak látszani, és ezen a 21. század első két évtizedében éledező antidemokratikus kihívás sem változtat (főleg Kína részéről). Másrészt a gondolat hátterét az amerikai biztonsági ernyő alkotta, mely a hidegháború során hozzászoktatta az európaiakat, hogy biztonsági kiadásokra nem kell jelentős összegeket fordítani. A német politikában kialakult a „békeosztalék" fogalma (*Friedensdividende*), mely kifejezetten a hidegháború utáni hadiköltségek csökkentésére vonatkozott: amit nem kell biztonságra költeni, azt lehet jólétre, illetve a jóléti államra fordítani. A katonai kiadások csökkenése mellett szerkezeti átalakulás is megfigyelhető, amennyiben a katonai erőt főként „rendőrségesítik", azaz elsősorban rendfenntartó feladatokra, nem pedig egyenrangú, reguláris katonai erők közti teljesítményekre formálják. Ez a fejlemény leginkább az alacsony intenzitású konfliktusok kezelését hivatott elősegíteni.[12]

2. Örök béke Kantnál

Kant 1795-ös művének címe – „Az örök békéről. Filozófiai tervezet" (*Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf*) – egy fogadó cégérére utal, mely valójában temetőt ábrázol, s ezzel akár a békétlen emberi fajra tett ironikus célzásnak is vehető, mely számára örök, azaz tartós béke csak a végső nyugalom állapotában remélhető.[13] Kant valódi szándéka nyilvánvalóan túlmegy ezen, ami a mű formájából is következik, mivel egy szerződéstervezetről van szó, mely cikkelyekre tagolódik. A szintén

12 Herfried Münkler: *Kriegssplitter. Die Evolution der Gewalt im 20. und 21. Jahrhundert*. Rowohlt, Berlin, 2015, 16–17.

13 Kant: i. m., 257.

a címben szereplő „tervezet" kifejezés pontosabb értelme is lehet a jövőre utalás.[14] Mindazonáltal, még ha rögzíthetjük is a szöveg valódi érdeklődését az államközi viszonyok és a tartós béke tárgyalásában, akkor is értelmezést igényel, pontosan mi akar lenni ez a fejtegetés: empirikus előrejelzés? történelemfilozófiai orientációs pont (egy posztulátum értelmében)? morális mérce?

Bárhogy álljon is a dolog, annyi eleve leszögezhető, hogy Kant nem egyszerűen a háborúmentesség kontingens és törékeny állapotát célozza (negatív béke), hanem egy erősebb, tartós béke filozófiai koncepcióját kívánja kidolgozni.[15] A mű kontextusát Kant életművében történetfilozófiai érdeklődése alkotja, melyben a történelem menete filozófiai elemzés tárgya, s a történelmi alakulás feltételezhető célja szerinte egy, az észnek megfelelő jogállapot az államok között: a népek avagy államok szövetsége (*Völkerbund*).[16] A jelen összefüggésben érdekes örök béke gondolata a béketervezetben kifejtett tézis, mely szerint republikák nem háborúznak.

A tézis tartalmi elemzése előtt két szempontra kell röviden kitérni. Egyrészt az államok közötti viszonyok jogszerűsége Kant számára az ész morális törvényadásából következik. Más szóval, álláspontjáról nézve a közjog „észelve" (*Vernunftprinzip*) nem csupán államok belső viszonyaira, hanem az államok közötti viszonyokra is érvényes követelmény. A nemzetek közti állapot egy erkölcsi szabályok nélküli természeti állapot (Hobbes mintájára), és az ész követelménye ennek a nemzetközi természeti állapotnak a felszámolása, mely a világot átfogó (ma: globális), „az eredeti társadalmi szerződés eszméjének megfelelő népszövetségre" vezeti.[17] Kant ugyanakkor azt a megkötést fogalmazza meg a népek e szövetségére nézve,

14 Saner az „Entwurf" jelentését *A tiszta ész kritikája*nak mintájára érti, ahol a szó az objektív valóság *a priori* elvekből történő felmutatására vonatkozik. Hans Saner: Die negativen Bedingungen des Friedens. In Otfried Höffe (szerk.): *Immanuel Kant. Zum ewigen Frieden*. Akademie Verlag, Berlin, 2011, 29–46, https://doi.org/10.1515/9783050070810-005.

15 Kant: i. m., 264.

16 A „Volk" Kantnál – összhangban az angol „nation" kifejezés kettős jelentésével – egyszerre jelent államot és nemzetet.

17 Immanuel Kant: Az erkölcsök metafizikája. In Uő: *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése – A gyakorlati ész kritikája – Az erkölcsök metafizikája*. Ford. Berényi Gábor. Gondolat Kiadó, Budapest, 1991, 295–618. 54. §, 451. Hasonlóan ahhoz, ahogy a „polgári állapotot" az állam mint „emberek sokaságának egyesülése jogi törvények alatt" jelenti (uo. 45. §, 417), Kant újra a szerződés gondolatát alkalmazza arra, hogyan lehetne ténylegesen megvalósítani a gyakorlati ész által követelt „polgári állapotot" világméretekben, azaz hogyan érhető el a „világpolgári állapot": ez az állapot válna valósággá „egy általánosan jogszerű polgári társadalom" elérésével. (Kant: Az emberiség egyetemes történetének eszméje világpolgári szemszögből, 5. tétel. In Uő: *Történetfilozófiai írások*. Id. kiad., 48.) Ez a cél alkotja a politika

hogy az nem öltheti a világállam formáját, mivel ez szerinte korlátlan despotizmushoz vezetne.[18] Nem világos azonban, hogy ha egyes államokban elkerülhető a despotizmus, a világállamban miért nem.

A kanti morális törvény, a kategorikus imperatívusz parancsa, hogy az alkotmány a lehető leginkább feleljen meg a jogelveknek, ami az „állam üdvét" (*Heil des Staats*) alkotná, s ilyenként legfőbb törvény: „*salus rei publicae suprema lex est*".[19] Az ilyen jogszerűségnek minden politika legfelsőbb orientációjának és alapelvének kellene lennie, mégpedig bel- és külpolitikának egyaránt. Ennélfogva az államok között, a nemzetközi viszonyokban is érvényes, hogy ki kell lépni a természeti állapotból. A minden állam közötti béke egy „észeszme", mely nem pusztán hasznos vagy filantróp elvként, hanem „*jogi* elvként" szolgál, melyet végső soron a kategorikus imperatívusz parancsol. Az „örök béke" tehát Kantnál nem üres utópia, hanem a morális-gyakorlati ész mondja ki a „cáfolhatatlan vétót: *semmilyen háború ne legyen*; sem olyan, amely köztem és közted folyik, sem olyan, amely köztünk mint államok között zajlik".[20]

Az államok közötti jogszerű viszony követelménye mindazonáltal felveti azt a kérdést, hogy a követelmény nem kíván-e túl sokat az államoktól. Kant fontos elve a morális kérdések vizsgálata során, hogy morális követelmény nem irányulhat lehetetlenre (*nemo ultra posse obligatur*);[21] ami morális kötelességünk, arra képesnek kell lennünk (a lehetőség, és nem a morális kellés értelmében). A béke-írás alapjában véve úgy is érthető, hogy kifejti egy globális békeszerződés formájában, miként képesek az államok arra, amire morális parancs szólít fel bennünket. Ez az olvasat mindazonáltal eltekint attól a kérdéstől, lehet-e az államokat minden további nélkül az egyéni emberi cselekvőkkel párhuzamba állítani. Kant feltehetően úgy gondolja, hogy az államnak eszes entitásnak kell lennie, mert eszes lények alkotják. Ebben az érvben a racionális mivolt tranzitivitása a kulcslépés.

Másrészt látnunk kell a béke elemzésének történetfilozófiai összefüggését. Kant az 1780-as években több írást szentel történetfilozófiai kérdéseknek, s ezek tárgyalása során megjelenik az emberi kultúra mint az emberi készségek és képességek összessége.[22] A kritikai rendszerhez

zsinórmértékét, ahol a politikát „alkalmazott [*ausübende*] jogtudomány"-ként határozza meg. Uo. 289.

18 I. toldalék, 2. Kant: *Történetfilozófiai írások*. Id. kiad., 285.

19 Kant: Az erkölcsök metafizikája, 49. §. Id. kiad., 423.

20 Uo. 62. §, 459, 462.

21 Kant: *Történetfilozófiai írások*. Id. kiad., 289.

22 Immanuel Kant: *Az ítélőerő kritikája*. Ford. Papp Zoltán. Osiris Kiadó – Gond-Cura Alapítvány, Budapest, 2003, 83. §.

képest új mozzanat egy célokat kitűző és produktív természet teleologikus fogalma, mely eltér a jelenségek összességeként értett természet fogalmától, ahogyan az *A tiszta ész kritikájá*ban megjelenik. Kant *Az emberiség egyetemes történelmének eszméje világpolgári szemszögből* című írásának 8. tételében (előmunkálat *Az örök béké*hez) így fogalmaz:

> Az emberi nem történetét nagyrészt a természet arra irányuló rejtett tervének megvalósulásaként tekinthetjük, hogy létrehozzon egy belsőleg és – mint ami ehhez szükséges – külsőleg is tökéletes államformát, mint az egyetlen olyan állapotot, amelyben teljesen kifejlesztheti az emberiség összes természeti képességét.[23]

Kant szerint tehát az egyetemes történelmet szemlélhetjük olyan folyamatként, mely az emberi nem egy polgári szerveződésben megvalósuló egyesülését célozza. A megfogalmazásban van jelentősége a feltételes módnak, mivel a megközelítés nem általános érvényű ismeretet jelent, hanem regulatív-posztulatorikus jellegű: az elgondolás „vezérfonalul szolgálhat arra, hogy az emberi cselekvések különben tervszerűtlen halmazát, legalábbis nagy vonalakban, rendszerként ábrázoljuk".[24] Az ész vezérfonala nélkül a történelem a „vigasztalan esetlegesség" terepe.[25]

A kultúra kifejlődése tehát az a cél, amelyet a természet követ az emberi nemmel, miközben a cselekvő ember nem látja át azt a célt, melyet előmozdít:

> A történelem tehát része a természet történetének, az emberiség hipotetikus célja egyben természeti cél, sőt a hegeli észcselt előlegző természetcsel jóvoltából előre meghatározott természeti terv, melyet az emberek tudtukon és akaratukon kívül (s olykor annak ellenére) követnek.[26]

23 Kant: *Történetfilozófiai írások*. Id. kiad., 54.

24 9. tétel.

25 Kant: *Történetfilozófiai írások*. Id. kiad., 45. „Mivel az emberek nem pusztán ösztönszerűen cselekszenek, mint az állatok, de egészében nem is átgondolt terv alapján járnak el, mint az értelmes világpolgárok, lehetetlennek tetszik, hogy tervszerű történelmük legyen (mint pl. a méheknek vagy a hódoknak). A szemlélő óhatatlanul bizonyos bosszankodást érez […], hogy végső soron és egészében véve bolondságból, gyermeki hiúságból, sőt ráadásul gyakran gyermekes gonoszságból és rombolási vágyból van az egész összeszőve […] Tekintve, hogy az embereknél és tényekedésüknél semmiféle értelmes saját szándékot nem feltételezhet, a filozófus számára itt nincs más kiút, mint az emberi dolgok ez értelmetlen menetében megkísérelni egy természeti cél felfedezését, amelyből következően mégiscsak lehetséges lenne a saját terv nélkül eljáró teremtményeknek egy meghatározott természeti terv szerinti történelme." Uo. 44.

26 Vidrányi Katalin: Második fordulat. In Uő: *Krisztológia és antropológia*. Osiris Kiadó, Budapest, 1998, 43–72, 52.

Az egyén elszenvedi az emberek között fennálló egyenlőtlenséget és ellentéteket („társiatlan társiasság"), ami viszont az összefejlődés felől nézve az ellenállás produktív ösztönzése, mivel enélkül az ember nem jutna el képességei mindenoldalú kibontakoztatásához.[27] A kibontakozás csúcsa viszont egy tökéletes polgári állapot egy republikánus állam képében, mivel csak ebben garantált jogilag az emberek szabadsága és egyenlősége, s ezzel a képességek kifejlesztése mellett az „örök" béke reménye. Kant tehát egy semmiképpen nem felhőtlen, mindazonáltal optimista fejlődésgondolatot fogalmaz meg a társiatlan társiasság antropológiai háttérfeltevésével.

*Az ítélőerő kritikájá*ban pedig Kant a világ létezésének végcélját, tehát nem egyes dolgok célját, hanem a világ abszolút célját az emberben mint morális lényben rögzíti, mégpedig nem a célkitűzés képessége, hanem az erkölcsre való képessége miatt:

> Mármost az emberrel mint morális lénnyel (és ugyanígy a világban élő minden eszes lénnyel) kapcsolatban már nem lehet feltenni azt a kérdést, hogy mi végett (*quem in finem*) létezik. Létezése önmagában hordozza a legfőbb célt, és az ember, amennyire képes, az egész természetet alávetheti ennek a célnak […]. Ha mármost a világ dolgai mint létezésük szerint függő lények rászorulnak egy célok szerint cselekvő magasabb okra, úgy az ember a teremtés végcélja: mert ilyen végcél híján az egymásnak alárendelt célok láncolata nem volna teljesen megalapozva, és mert kizárólag az emberben, de az emberben is csak mint az erkölcsiség szubjektumában lelhető fel a célokkal kapcsolatos feltétlen törvényadás, mely tehát az egyetlen, ami képessé teszi őt arra, hogy olyan végcél legyen, amelynek az egész természet alá van rendelve teleológiailag.[28]

Visszatérve a béke-írásra, már említettük, hogy formáját tekintve békeszerződésről van szó, mely a 17–18. századi szokást követve tagolódik „előszerződésre" (előcikkelyek) és „végleges szerződésre" (végleges cikkelyek), amit a veszélyeket és biztosítékokat tárgyaló toldalékok követnek. Az előszerződés funkciója abban áll, hogy a békeszerződés feltételeit rögzítse, majd ez után kerülhet sor a végleges szerződés megkötésére.[29] Az mindazonáltal nem teljesen világos, mi szükség van „előszerződésre" – hiszen a szerződés kötőereje régi jogelv (*pacta sunt servanda*), mely már a római jognak is része.

27 Kant még a háborút is a kibontakozás eszközének tekinti, mert ugyan rettenetes szenvedéseket hoz, „mégis egy hajtóerővel több arra (hiába távolodik egyre jobban a remény a nép nyugodt boldogságának állapotára), hogy az emberek a legmagasabb fokra fejlesszék mindazokat a tehetségeket, amelyek a kultúrát szolgálják." Kant: *Az ítélőerő kritikája*. Id. kiad., 355.

28 Uo. 84. §; Kant: *Történetfilozófiai írások*. Id. kiad., 358.

29 Saner: i. m.

Az első végleges cikkely két gondolatot fogalmaz meg: egyrészt állítja, hogy összefüggés van az állam belső felépítése és más államokhoz való viszonya között; másrészt a republikánus alkotmány, illetve kormányzati szerkezet béketámogató, háborúgátló jellegét mondja ki.[30] Kant univerzális észen alapuló koncepciója felől kettős indoklás szól a republikánus alkotmány követelése mellett: először is, azon államjogi megfontolás, hogy a republikánus alkotmány az egyetlen jogszerű, mert az ember veleszületett szabadságjogával egyező polgári szerveződésforma; másodszor pedig, a nemzetközi politika felől nézve, a republikánus alkotmány támogatja egy nemzetközi jogrend megalapozását. De micsoda egy köztársaság, republika, és micsoda a republikánus alkotmány?

A republikánus hagyomány és a republikanizmus – sok más politikafilozófiai irányzatnévhez hasonlóan – többféleképpen értelmezhető fogalom.[31] Jelen összefüggésünkben elegendő két alapvető szempont felől kibontanunk jelentését. Egyrészt az eredeti latin szóösszetétel, a *res publica* a közös ügyre, illetve közügyre vonatkozik, s így a köztársaság, respublika jelentheti azt a több személyt vagy egész embercsoportot átfogó közügykomplexumot, melynek kezelése elsődleges feladatként jelenik meg. A közügyek komplexumát a hagyományban gyakran közjónak hívták, s ennélfogva a republikánus értelmezésben a politika a közügyekkel való törődést jelent.[32] A közügyek hangsúlyozása kézenfekvően a magánügyekkel való szembeállításban értelmezhető: a közügyeknek a magánügyekkel szemben van elsőbbsége vagy kellene elsőbbséggel bírniuk – ami az így értelmezett republikanizmust a liberális állásponttal helyezi diametrális ellentétbe. Ebben a keretben liberális az a nézet, mely szerint a[z alapvetően gazdasági] magánügyek élveznek elsőbbséget.

Másrészt a republikanizmus a reneszánsz és a koraújkor folyamán a monarchiával szemben megfogalmazódó politikai forma pártolását is jelentheti, melynek magját és központi alapelvét a köztársaság

30 Wolfgang Kersting: *Wohlgeordnete Freiheit: Immanuel Kants Rechts- und Staatsphilosophie*. De Gruyter, Berlin – New York, 2011, https://doi.org/10.1515/9783110864250.

31 Herfried Münkler – Grit Straßenberger: *Politische Theorie und Ideengeschichte*. C. H. Beck, München, 2016, 5. fejezet.

32 A közjó fogalmához lásd többek között Sandra Seubert „Gemeinwohl" szócikkét és Hussein Waheed „The Common Good" szócikkét. Sandra Seubert: Gemeinwohl. In Gerhard Göhler – Mattias Iser – Ina Kerner (szerk.): *Politische Theorie*. Springer, Wiesbaden, 2006, 101–118, https://doi.org/10.1007/978-3-663-14670-4_7; Hussein Waheed: The Common Good. In Edward N. Zalta (szerk.): *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Spring 2018 Edition, https://plato.stanford.edu/archives/spr2018/entries/common-good (Utolsó letöltés: 2024. június 12.)

lényegének tekintett önmeghatározás és önkormányzás adja.[33] Utóbbiból már önmagában következik a politikai részvétel gondolatának alapvető jelentősége, mivel a polgárok aktív részvétele nélkül nem lehetséges az önigazgatás. Döntő történeti lökést ad a republikánus elgondolásoknak az amerikai és francia forradalom, mégpedig két fontos pont vonatkozásában. Egyrészt a modern államok méretváltozásával a téma már nem annyira a városállami keretben megvalósítandó, váltakozva hivatalt viselő polgárok közvetlen politikai részvétele, hanem a nemzeti önrendelkezés és a népakarat képviseleti eszméje.[34] Másrészt a klasszikus megközelítések pesszimizmusa, mely a köztársaságot ritka, rövid életű kivételnek tekintette, most az amerikai forradalom sikere révén a monarchiákkal szembeni egyetemes, s főként tartós kihívássá válik.

A késő 18. századra a republikanizmus polgáribb, s egyúttal instrumentálisabb formát ölt, és főként a hazaszeretet és az állampolgári erények hangsúlyozása felé tolódik el. Az államforma tekintetében a fékek és ellensúlyok gondolatával (*checks and balances*) elevenítődik fel a kevert alkotmány már Cicerónál megjelenő republikánus eszméje: Madison érve szerint utópikus az állampolgárok közötti egység, ennélfogva a köztársaság vesztét okozó pártoskodás olyan intézmények révén kerülhető el, melyekkel a riválisok ellenőrzik és kölcsönösen korlátozzák egymást. A 19. században még lehetett és kellett monarchiák ellen harcolni a republikánus eszményért, de ez a motiváló ellenfél a 20. századra erősen visszaszorult. A republikanizmus háttérbe kerülését ezen felül bizonyára elősegítette a liberálisokkal zajló elméleti vita a szabadság mibenlétéről, melynek keretében a liberális felfogás inkább a negatív, individualisztikus szabadság-koncepciót részesítette előnyben.[35]

33 Machiavelli számára minden állam köztársaság, mely nem egyeduralom, ahol utóbbi lehet öröklött vagy szerzett stb. Niccolò Machiavelli *Művei* I. Európa Könyvkiadó, Budapest, 1978, 9. Dagger szerint a „republikánus" alapjelentése a képviseleti kormányzat támogatása és az örökletes monarchia ellenzése. Richard Dagger: Communitarianism and Republicanism. In Gerald F. Gaus – Chandran Kukathas (szerk.): *Handbook of Political Theory.* Sage Publications, Thousand Oaks, 2004, 167–179, 168.

34 David Miller egy olyan érvet hoz fel a nemzetállamok érvényesülése mellett, mely nem a köztársaságok belső felépítésének nehézségeiből, hanem külső, birodalmakkal szembeni életképességükből következik. Tézise szerint a városállami köztársaságok nem tudnak kellő katonai erőt felmutatni, így relatíve könnyen körülzárhatók és megostromolhatók. Ezzel szemben a nemzetállamok mérete lesz az, ami nehezíti leigázhatóságukat. David Miller: *Political Philosophy.* Oxford University Press, Oxford, 2003.

35 Olay Csaba: Hannah Arendt republikanizmusa. In Tóth Szilárd János – Losoncz Márk (szerk.): *Kortárs republikanizmus. Politikafilozófiai írások*. L'Harmattan Kiadó, Budapest, 2021, 199–213.

Újabban, elsősorban Philip Pettit 1997-es *Republicanism* című könyve nyomán sok szó esik polgári republikanizmusról (*civic republicanism*) is, továbbá használatos még a neorepublikanizmus megnevezés is, mellyel kapcsolatban Richard Dagger[36] négy összefüggő, az elméletalkotók között konszenzuális témát jelöl meg: politikai egyenlőség, szabadság mint önkormányzás, deliberatív politika és polgári erények. Schulz tágabb eszmetörténeti összefüggésben, elsősorban a francia republikanizmus figyelembevételével, a következő problémakomplexumokkal jellemzi a republikánus paradigmát: erények, politikai részvétel, polgárok társadalma, polgárvallás, a politikai rend társadalmi-erkölcsi érvényességének előfeltételei és történelmi kontextualizálása. Ezzel szemben a liberális paradigmát az érdek, az egyéni jogok, az intézményes védő- és kontrollmechanizmusok vezéreszméi, illetőleg absztrakt alapelvek és univerzális megalapozási igény jellemzi.[37] Ugyanakkor a republikanizmus viszonya vitatott mind a liberalizmushoz és a kommunitarista vagy közösségelvű szerzőkhöz,[38] mind a – főként deliberatív – demokráciaelméletekhez.

Kant értelmezéséhez támpontot ad, hogy a köztársasági, republikánus alkotmány meghatározó három elemét az első végleges cikkely rögzíti: a) a társadalom tagjainak szabadsága emberként, b) mindenki függősége egyetlen közös törvényhozástól alattvalóként, c) az alattvalók egyenlősége állampolgárként.[39] Kant továbbá ugyanabban a mondatban rögzíti, hogy egyedül a republikánus alkotmány „alapul az eredeti szerződés gondolatán, melyen egy nép minden jogos törvényhozásának alapulnia kell". Kant elhatárolja az uralomformák tipológiáját (autokrácia mint egyetlen ember uralma, arisztokrácia mint néhányak uralma, demokrácia mint mindenki uralma) a kormányzási mód (*Regierungsart*) kétféle lehetőségétől. Ez utóbbi lehet ugyanis republikánus vagy despotikus (köztársasági vagy önkényuralmi), és Kant béketámogató érvelésében a republikánus kormányzati mód játszik döntő szerepet. Kersting azzal indokolja Kant megkülönböztetését kormányzati mód és uralomforma között, hogy ezzel lehetővé válik, hogy egy nem-republikát republikánus

36 Dagger: i. m., 174.

37 Daniel Schulz: *Die Krise der Republikanismus*. Nomos, Baden-Baden, 2015, 13–14.

38 Például Dagger: i. m., 175–176.

39 „Az az alkotmány, amelyet először is a társadalom tagjait (emberként) megillető *szabadság* elvei szerint szerkesztettek, másodszor ama *függőség* alaptételei nyomán, amelyet (alattvalóként) mindenkit az egyedüli közös törvényhozásnak rendel alá, s amelyet, harmadszor, amazok (mint *állampolgárok*) *egyenlőségének* törvénye alapján alkottak meg – mondom, az az alkotmány *köztársasági* alkotmány." Kant: *Történetfilozófiai írások*. Id. kiad., 265.

módon kormányozzanak, amivel a béke reménye közelebbre helyeződik, hiszen nem kell addig várni, amíg mindenhol a republika lesz az uralomforma.[40] Ennek az olvasatnak némileg ellentmond, hogy Kant az alkotmány formáját tartja szem előtt.

A talán legfontosabb eltérés a republikánus hagyománytól abban rejlik, hogy Kant – a liberális hagyomány szellemében – úgy véli, megfelelő intézményi kereteket kell létrehozni, és azok automatikusan kialakítják majd a békés viszonyokat az akár békétlen egoista aktorok között is. Machiavelli ezzel szemben azt gondolja, hogy a köztársaság tartóssága feltételezi a polgárerények meglétét, beleértve a közjó elsőbbségét a magánérdekkel szemben. Az már ezen utóbbi republikánus perspektíva külön problémája, hogy erényes polgárok nem egyszerűen csak teremnek, hanem azzá kell nevelni őket.

> Ezen a ponton válik el a liberalizmus és a republikanizmus politikai útja: a liberalizmus megelégszik az intézményes elrendezésekkel az emberek negatív tulajdonságainak megfékezése céljára; a republikanizmus ellenben nem boldogul az erényességre nevelés gondolata nélkül.[41]

A modern liberális megközelítés fontos előfeltevése, hogy kialakíthatóak olyan intézmények, amelyek szükségtelenné teszik a polgárerényt, a „civilkurázsit". Talán fogalmazhatunk úgy, hogy az intézményekbe vetett liberális bizalom feltételezi, hogy végső soron minden kívánatos viselkedést vissza lehet vezetni az önérdek motiválta mechanizmusokra. Kant nyilvánvalóan magáévá teszi ezt az előfeltevést, amikor a köztársasági alkotmányról így fogalmaz:

> [e]zt a legnehezebb megteremteni, s megtartani még nehezebb, miért is sokan úgy tartják, hogy az csak az *angyalok* állama lehetne, mert az emberek önző hajlamaikkal alkalmatlanok rá, hogy ily fölséges alkotmánnyal megférjenek. Ám itt a természet siet az észben gyökeredző és oly szent, de a gyakorlatban tehetetlen egyetemes akarat segedelmére, éspedig épp amaz önző hajlamokkal, olyképp, hogy már csupán az állam jó szervezetén múlik […] azok erőit [az emberekét – O. Cs.] úgy fordítani egymás ellen, hogy az egyik a többit romboló hatásában megakassza, vagy meg is szüntesse, hogy tehát az eredmény az ész javára akképp üssön ki, mintha még csak nem is léteznének ilyesfajta erők, s így az ember ha nem is mindjárt erkölcsileg jó emberré, de legalább jó állampolgárrá kényszerüljön lenni. Az államalkotás

40 Kersting: i. m.

41 Münkler–Straßenberger: i. m., 161.

föladványa, ha ez bántóan hangzik is, még az ördögök népe számára is megoldható föladvány (hacsak értelemmel bírnak).[42]

Kant tehát nem követeli meg a működőképes politika érdekében a polgárok erényességét, mivel a jól elrendezett alkotmány szükségtelenné teszi a polgárok nevelés eredményezte erényességét. Az elgondolást félreismerhetetlenül a piac gazdasági funkciójának elképzelése inspirálja, ahogy azt Adam Smith kidolgozta: a skót morálfilozófus és közgazdász érvényesítette a morálfilozófia erényképzeteivel szemben a munkamegosztáson alapuló piac etikailag neutrális működésmódját.[43]

Fontos látni, hogy Kant nem a fékek és ellensúlyok koncepciójára (*checks and balances*) támaszkodik, ahogy az az amerikai Alapító Atyák elgondolása mentén bevett lett. A fékek és ellensúlyok elmélete a kevert alkotmány hagyományába illeszkedő elgondolás,[44] mely többek számára válik az intézményi felépítés legfontosabb elvévé. Hannah Arendt az elképzelés alapjául szolgáló, egyetlen tézisben összegezhető felfedezést a hatalom természetére vonatkoztatja, melynek értelmében a hatalom csak hatalommal korlátozható úgy, „hogy nem semmisíti meg, hogy nem állít tehetetlenséget a hatalom helyébe".[45] Ugyanakkor érdemes megjegyezni, hogy az érdekek kölcsönösen egymást korlátozó funkcióját lehet liberális alapelvként is értelmezni, melynek értelmében a közjóra nem szükséges külön törekedni, mivel az az egyéni érdekekre törekvés sokféleségéből magától adódik.[46] Ezzel másfelől újra visszatértünk a liberális meggyőződéshez, hogy az egyének önérdeke összérdekké összegződik a megfelelő intézményes mechanizmusok segítségével. Ennek felel meg

42 Kant: *Történetfilozófiai írások*. Id. kiad., 284.

43 Münkler–Staßenberger: i. m., 165.

44 „A gondolat maga [a hatalmak elválasztásának vagy egyensúlyának problémája] […] igen régi, benne van már legalábbis implicit módon a vegyes kormányformákról szóló hagyományos vitákban, s így Arisztotelészig, vagy legalábbis Polübioszig vezethető vissza, aki talán elsőként ismerte fel a kölcsönös ellenőrzésben és egyensúlyban rejlő előnyök egy részét." Hannah Arendt: *A forradalom*. Ford. Pap Mária. Európa Könyvkiadó, Budapest, 1991, 197.

45 Uo. 197. „A hatalmat megállítani és mégis érintetlenül hagyni csak hatalom képes, úgyhogy a hatalom megosztásának elve nem pusztán a kormányzat egy részének hatalomelsajátítása elleni garancia, hanem tulajdonképpen egyfajta mechanizmust jelent, amely mintegy a kormányzat szívébe van építve, s amelyen keresztül folyamatosan hatalom keletkezik, anélkül azonban, hogy elburjánozhatna és a többi hatalomforrás vagy -centrum kárára terjeszkedhetne." Uo. 198. Ez a gondolat áll a *Föderalista* 47–48. cikkelyének középpontjában. Alexander Hamilton – James Madison – John Jay: *A föderalista. Értekezések az amerikai alkotmányról*. Ford. Balabán Péter. Európa Könyvkiadó, Budapest, 1998.

46 Seubert: i. m., 104.

az a különbség, hogy Kant az önérdekek ütközéséből fejlődést, pozitív mintázatot remél, míg a fékek és ellensúlyok elképzelése csak negatíve fogalmazza meg célját, amennyiben a túlhatalom kialakulását hivatott megakadályozni.

3. A béketézis

Ahogy fentebb utaltunk rá, a béketézis azt állítja, köztársaságok nem háborúznak.[47] Először is rögzítsük, hogy Kant nem egyszerűen katonai konfliktus nélküli állapotot akar békeként érteni („ellenségeskedések elmaradása még nem állhat jót a békeállapotért"[48]), hanem egy törvényes biztosítékok révén létrehozott békeállapotot.[49] Hogy ez a különbség a szándékon és a jogi fikción túl valójában miként horgonyozható le, az persze kérdéses. Kersting hangsúlyozza, hogy az érv voltaképpen egészen minimális motivációs bázison alapszik, mivel Kant egyszerűen nem hivatkozik sem pacifista meggyőződésekre, sem igazságosságérzetre vagy morális meggyőződésekre, csak racionalitásra és önérdekre. A kulcspasszus így hangzik:

> Ha annak eldöntéséhez, legyen-e háború, avagy sem, megkívántatik az állampolgárok hozzájárulása (s e szerint az alkotmány szerint ez másként nem is történhetik), igen természetes, hogy ők, midőn arról kell dönteniük, fejükre zúdítsák-e a háború minden nyomorúságát […], nagyon is meggondolják majd, belefogjanak-e ily gonosz játékba. Ellenben az olyan alkotmány

47 A tézis előzményei közé tartozik Erasmus *Querela pacis* című műve (1517), mely a háborút az egész nép hozzájárulásához köti, továbbá Montesquieu *A törvények szelleme* (IX. 2), ahol Montesquieu szembeállítja a harcias monarchiát és a békés köztársaságot.

48 Kant: *Történetfilozófiai írások*. Id. kiad., 264.

49 Kersting: i. m. „[M]ivel az ész a legfőbb erkölcsi törvényhozó hatalom trónusáról gyökeresen elveti a háborút mint jogfolyamatot, míg a békeállapotot közvetlen kötelességgé teszi, a népek egymással kötött szerződése híján pedig a békeállapot sem meg nem teremthető, sem nem biztosítható: lennie kell egy külön szövetségnek, melyet *békeszövetségnek* (*foedus pacis*) nevezhetnénk, s amely a békeszerződéstől (*pactum pacis*) abban különböznék, hogy míg ez csupán *egy*, amaz *minden* háborúnak mindörökre végét kívánná szakasztani. […] A lassanként minden államra kiterjesztendő s így örök békére vezető *szövetkezés* ez eszméjének kivihetősége (objektív realitása) igenis fölvázolható." Kant: *Történetfilozófiai írások*. Id. kiad., 272. Az külön mérlegelés kérése, hogy a Kant által megcélzott kivitelezhetőség kellően erős motivációra támaszkodhat-e.

> keretei közt, ahol az alattvaló nem állampolgár, s amely alkotmány nem is köztársasági alkotmány tehát, ez a legkevésbé aggasztó kérdés […], hisz az uralkodó nem polgártárs, hanem az állam tulajdonosa, és asztala, vadászatai, kéjlakai, udvari ünnepségei legkevésbé sem szenvedik meg a háborút, ő tehát […] a legjelentéktelenebb okból is háborút indíthat.[50]

Az első kézenfekvő kérdés arra irányul, hogy mindenféle háborúra vonatkozik-e a meggondolás. Egyesek szerint az érv támadó háborúra vonatkozik, de védekező háborúra nem.[51] Ezzel az olvasattal szemben hangsúlyozni kell, hogy maga az érv nem veszi figyelembe, milyen háborúról van szó. Nem lehet kizárni, hogy Kant támadó háborúra gondolt, és a védekező háború esetén magától értetődőnek tekintette a terhek vállalását. Mindazonáltal a védekező háború esetén is kell dönteni annak terheiről, ahol ugyanúgy lehetséges, hogy a polgárok közössége végül nem a védekezést választja, ahogy a polgárok közössége lemondhat a támadó háborúról is annak várható áldozatai miatt. Látszatnak bizonyul tehát, hogy a védekezés nem választott, hanem a másik viselkedése által kikényszerített lépés; a védekezés mellett dönteni kell. Ennek felel meg, hogy Clausewitz szerint a védekezés az első aktív lépés a háborúban, mivel a védekező fél hozza létre a háborút azáltal, hogy nem adja meg magát.[52]

Másodszor, a köztársasági berendezkedés pacifizmusa a francia forradalom kibontakozása nyomán már egyáltalán nem magától értetődő. Kant ugyan a francia forradalmat kezdettől a szabadság mély megnyilvánulásának tekinti, de a forradalom konzervatív kritikusai sokkal kevésbé osztják e nézetet. A Burke-követő Friedrich von Gentz szerint a francia forradalom militáns respublika, melyben a forradalom inkább háborút, mint békét hoz. Hegel továbbá a *Jogfilozófiá*ban Anglia példájára hivatkozva bírálja Kantot, ahol a nép racionalitása mégsem mindig olyan nagy, hogy meggátolná a háborút: „[…] gyakran egész nemzetek még jobban lelkesíthetők és szenvedélyekre lobbanthatók, mint fejedelmeik. Angliában többízben az egész nép háborút sürgetett, s bizonyos mértékben kényszerítette a minisztereket annak viselésére".[53] Hegelnek az angol történelemre vonatkozó nézetétől függetlenül vitathatatlan, hogy voltak népszerű háborúk, ahogy Magyarország is lelkesen ment az I. világháborúba.

50 Uo. 266. sk.

51 Kersting: i. m.

52 Herfried Münkler: Krieg. In Gerhard Göhler – Mattias Iser – Ina Kerner (szerk.): *Politische Theorie*. Springer, Wiesbaden, 2006, 227–243.

53 Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *A jogfilozófia alapvonalai*. Ford. Szemere Samu. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1971, 349.

Wolfgang Kersting veti fel, hogy Kant mintha szándékoltan egyszerűen fogalmazná meg az érvet, hiszen könnyen kibonthatta volna azzal, hogy egy köztársaságban létezik a közvélemény kultúrája, akadályozatlanul zajlanak tanulási folyamatok, lehetséges a differenciált politikai akaratképzés, egy ilyenformán mobilizált deliberatív racionalitás pedig nehezen fogadja el a háborút. Kersting szerint Kantnak az lehetett az indoka az egyszerű megfogalmazásra, hogy a részletezett hozadékok csak egy ténylegesen fennálló köztársaságra lennének érvényesek (akadályozatlan, cenzúrázatlan nyilvánossággal), míg az érv egyszerű formája akár a republikánus kormányzási mód gondolatkísérletének is tekinthető: a hatalom birtokosainak *a priori* úgy kellene a hatalmat gyakorolniuk, mintha a polgárok szintén hatalomgyakorlók lennének. Ezzel a republikánus kormányzási mód olyasfajta logikai operacionalizálhatóságra tenne szert, mely emlékeztet az univerzalizálhatóság- és ellentmondásteszt eljárásaira. Ennek értelmében egy törvény akkor legitim, ha úgy hozzuk meg, mintha az érintettek is társtörvényhozók lennének.[54] Kersting értelmezésével kapcsolatban meg kell jegyeznünk, hogy olvasata eltekint a háború sajátos témájától, és általában véve fogalmaz meg egy (univerzalizáló) megkötést a kormányzásra.

Kant érve abból indul ki, hogy a polgárok számára a háborúval kapcsolatos terhek visszatartó erőt jelentenek. Jellemző az érvelés irányára, hogy a háború esetleges nyeresége fel sem merül. (A háború nyereségének mérlegelése kézenfekvően a támadó háborúra vonatkozik inkább.) Mindenesetre Kant megfogalmazása – „nagyon is meggondolják" – nem zárja ki a nyereségkalkulációt. E megfontolás ellen szól, hogy a háború kalkulálhatatlansága kézenfekvő tény (a csatákra nézve idősebb Helmuth Moltke megfogalmazását szokták idézni, melynek értelmében nincs olyan haditerv, mely túlélné az ellenséggel való közvetlen ütközést: „Kein Plan überlebt die erste Feindberührung"). A háború kalkulálhatatlanságából mindazonáltal akár azt a következtetést is le lehet vonni, hogy nem szabad túl észszerűnek tekinteni, s ezzel túlracionalizálni a katonai konfliktusba való belépést.

Ki kell térni arra, hogy Kant a kevésbé szigorú előfeltételeket megfogalmazó előzetes cikkelyek harmadik helyén voltaképpen megelőlegezi azt, amit „biztonsági dilemmának" szoktak nevezni. A cikkely így hangzik: „Az állandó hadseregek (*miles perpetuus*) teljesen megszüntetendők idővel."[55] Kant indoklása szerint az állandó hadsereg

54 Kersting: i. m.

55 I. szakasz, 3. cikkely. Kant: *Történetfilozófiai írások*. Id. kiad., 259.

> a többi államot örökösen háborúval fenyegeti; arra ingerli őket, hogy a fegyverben állók számában, az pedig nem ismer határt, túlszárnyalják egymást, és mert az erre fordított költségek miatt a béke végtére nyomasztóbb lesz egy rövid háborúnál, maguk is okaivá lesznek a támadó háborúknak, hogy e tehertől szabadulni lehessen.

Majd második, független érvként hozzáteszi, hogy a zsoldosság az emberi személy instrumentalizálását, „az embernek másvalaki (az állam) által puszta gép és szerszám gyanánt való alkalmazását" jelentené, ami a személyben rejlő emberiség (*Menschheit*) jogaival nem összeegyeztethető. Hans Saner olvasatában Kant gondolata egyrészt tulajdonképpen csak a „túl nagy" állandó seregre vonatkozik, másrészt valójában Poroszország kritikája, melyet Kant nyíltan nem fogalmaz meg.[56]

Az első pont tekintetében nem látható, hogy miért szorítkozna Kant álláspontja a nagyobb seregekre. A háború fenyegetését nyilván nem hordozza egy nagyon kis haderő, de az állandó seregek felállítása kezdettől fogva nagyobb méreteket jelentett, mivel a nemzetállami fejlődéshez kapcsolódott. Az állandó hadseregek témája legkésőbb a 15. századtól intenzív viták tárgyaként jelen van a zsoldos-diskurzusban, mely egyúttal a zsoldosság kritikáját is magába foglalja. Machiavelli óta viták kitüntetett tárgya a kérdés, hogy zsoldossereg vagy polgármilícia oldja meg a biztonságot, amit különösen az itáliai városállamoknak volt létfontosságú megválaszolni. A diszkussziót alapvetően befolyásolja, sőt, bizonyos aspektusokban eldönti, hogy a koraújkorban nemzetállamok jelennek meg, melyek képesek állandó sereget fenntartani. A háborúzás ezzel rendkívül megdrágul, és csak államok lesznek képesek hivatásos katonaságot fenntartani.[57]

Az állandó seregek létrehozása bizonyos értelemben válasz arra a kritikára, melyet paradigmatikusan Machiavelli fogalmazott meg a condottieri-rendszerrel szemben.[58] Az itáliai városállamok fizetőképes polgárai előszeretettel vásárolták meg maguknak a védelmi funkciót, és háborúkhoz is zsoldosokat béreltek. Machiavelli, aki egy évtizednél hosszabban szervezte Firenzében a hadügyeket, bizalmatlan volt a zsoldosokkal szemben, mert érvelése szerint a pénz nem elég ahhoz, hogy a katonákat életük feláldozására motiválja, sokkal inkább kapzsiságot és hűtlenséget szül. Ezért javasolta a visszatérést a római-republikánus milíciafelfogáshoz. A zsoldosvezérek rendszere mégis domináns lett, részben katonai hatékonysága, részben a központi hatalom keresztülvitelének

56 Saner: i. m.

57 Münkler–Staßenberger: i. m., 141. sk.

58 Machiavelli: i. m., XII–XIV. fejezet.

politikai előnyei miatt. A hivatásos katonák képzettebbek és jobbak voltak, mint a polgári milíciák, továbbá csak az adott feladat idejére kellett fizetni őket. Az európai kontinensen viszont a milíciarendszer nem tudott fennmaradni, mivel többéves háború és támadó hadjárat, melyekre az európai hegemóniáért kialakuló küzdelemben szükség lett, nem hajtható végre vele. Milíciákkal főként Anglia és Skócia rendelkezett a 18. századig, mert a szigetpozíció miatt nem kellett a szomszéd fegyverkezési ütemével lépést tartani.

A kontinensen viszont sok helyen kimondottan szükség volt zsoldosokra a katonai feladatok ellátására, még ha békeidőben vagy fegyverszünet idején komoly veszélyt is jelentettek, hiszen raboltak, fosztogattak. Az államok ezért a szabad zsoldosszervezetek felbérelése helyett áttértek állandó seregek fenntartására (*miles perpetuus*), s ezzel a hadi szolgáltatások keresleti-kínálati rendszerét felváltotta a folytonos állami foglalkoztatás rendszere. Az államok így a hadviselés monopolistáivá lettek, a hadviselőképesség pedig a szuverenitás egyik mércéjévé vált. A szuverén állam átalakulása a 20. század végén, a 21. század elején nem utolsósorban a hadviselőképesség e monopóliumának megszűnésében áll. Kant harmadik cikkelye az állandó hadseregek felszámolásáról a katonai erő fejlődéstörténetének ellentmondó követelmény. Ez világossá válik, ha szemügyre vesszük a biztonsági dilemmát, melyet egy fegyverkezési spirál fenyegetéseként szoktak megfogalmazni a nemzetközi kapcsolatok területén.

Az állandó seregek leszereléséhez hasonlóan teljesen valószerűtlen elképzelés az orgyilkosok, méregkeverők, árulás elkerülése, ahogy azt a hatodik előzetes cikkely követelte: „Háborúban egyetlen államnak sem szabad a másik féllel szemben olyasmire vetemednie, ami az eljövendő békébe vetett kölcsönös bizodalmat szükségképpen lerontaná."[59] „Mindezek alávaló hadicselek. Hisz még a háború közepett is meg kell maradnia az ellenség gondolkodásmódjába vetett némi bizalomnak, máskülönben nem lehetne békét kötni, és az ellenségeskedés irtóháborúvá (*bellum internecinum*) fajulna".[60] Az államok közti viszonyok sajátszerűsége ép-

59 I, 6. cikkely. Kant: *Történetfilozófiai írások*. Id. kiad., 261. sk.

60 Uo. Lásd még *Az erkölcsök metafizikája* párhuzamos helyét: „A hadviselő állam a védekezés bármely eszközével élhet, csak olyanokkal nem, amelyeknek használata alattvalóit képtelenné teszi arra, hogy állampolgárok legyenek; […] Nem csinálhat alattvalóiból kémet, nem buzdíthatja őket, sőt külföldieket is orgyilkosságra, méregkeverésre (ebbe az osztályba tartozhatnának az úgynevezett mesterlövészek is, akik rejtekhelyről leskelődnek áldozataikra), vagy akár csak álhírek terjesztésére; egyszóval nem használhat fel olyan alattomos eszközöket, amelyek aláásnák egy jövőben létrehozandó tartós békéhez szükséges bizalmat." Kant: Az erkölcsök metafizikája, 57. §. Id. kiad., 455.

pen abban rögzíthető, hogy nincs olyan felsőbb instancia, szereplő vagy őrző, aki vagy ami a szabályok, normák érvényességét garantálná. Az együttműködéshez szükséges bizalom építhető, de nem rögzíthető végérvényesen. Ennélfogva a többi állam viselkedésének, lépéseinek gondos elemzése az egyetlen eszköz arra, hogy valódi szándékait feltárjuk. Így életszerűtlen a „kémek alkalmazásának" tilalma, hiszen a diplomácia kezdetei óta létezik a hírszerzés és kémkedés is. A hírszerzés „kivezetése" azért nehezen elképzelhető, mert azt jelentené, hogy lemondunk annak vizsgálatáról, hogy egy állam mást tesz-e, mint amit mond.

A második kiadásban Kant titkos cikkelyben követeli, hogy szabad és nyilvános diszkusszió folyjon a háborúzás és békekötés „általános maximáiról". Otfried Höffe megjegyzi, hogy ez Kant korában forradalmi követelménynek számított. Jelen összefüggésben ugyanakkor azt mondhatjuk, a realista megközelítés szerint ez a terület sajátszerűségének a félreértése. Ezen az sem változtat, hogy Höffe hangsúlyozza, Kant látja: egy ideálról, illetve utópiáról van szó, mivel fontolgatja, nem „kiméra"-e ez.[61] Ezzel bizonyos értelemben visszajutottunk ahhoz a kérdéshez, hogy mi Kant fejtegetéseinek a státusza. Kiélezve: a béke végső soron morális kötelesség az ész parancsaként, vagy a természet műve, mint ellentétes erők kiegyensúlyozódása?

Egyrészt vitathatatlan, hogy a békére való felszólítás az ész parancsaként morális kötelesség. Ugyanakkor Kant az örök békét megvalósíthatatlan eszmének nyilvánítja, melyhez viszont kötelességünk állandóan közeledni:

> […] az örök béke (az egész nemzetközi jog végső célja) ezért természetesen megvalósíthatatlan eszme csupán. Nem mondható el viszont ugyanaz azokról a politikai alaptételekről, amelyeknek célja, hogy olyan államszövetségek jöjjenek létre, amelyek arra szolgálnak, hogy állandóan *közeledjünk* az örök béke állapotához. Ez az emberek és államok kötelességén, tehát a jogán is alapuló feladat természetesen megoldható.[62]

Másrészt Kant több olyan megfontolást mozgósít, amelyek nem hivatkoznak erkölcsi motivációkra – ahogyan a béketézisnél is láttuk (például az ördögök képével). Ezek közül talán a legfontosabb az a megállapítás, hogy a háború szelleme és a kereskedelem szelleme hosszú távon nem férnek össze:

61 Höffe: i. m., 10.

62 Kant: Az erkölcsök metafizikája, 61. §. Id. kiad., 458.

> A természet, míg bölcsen elkülöníti a népeket [nyelvvel és vallással], melyeket csellel vagy erőszakkal oly örömest egyesítene minden állam akarata […], a kölcsönös haszonlesés által egyesíti is őket, kiket pedig a világpolgári jog fogalma nem óvhatna meg az erőszaktól és a háborútól. A *kereskedőszellem* az, ami sehogyan sem férhet meg a háborúval, s ez előbb-utóbb úrrá lesz minden népen.[63]

A megfontolással Kant alapjában véve egy háborúfékező tényezőt keres, mely a nemzetközi jogi normák érvényétől függetlenül korlátozza a belligerenciát. A meggondolásból egyúttal az is következik, hogy Kant nem rövidtávú mechanizmusok érvényesülését várta. A gondolatmenet helyiértéke tehát nyilván nem empirikus előrejelzés (de a kereskedelem fontossága utal arra, hogy Kant előmozdító tényezőket is szem előtt tart), és nem is morális-politikai mérce a hatalom birtokosai számára, hiszen az előfeltételezné, hogy a politikai cselekvő ez alá tartozik.[64]

4. Demokratikus béke a nemzetközi kapcsolatokban

Kant béketézise a nemzetközi kapcsolatok elméletében átkeresztelődött a „demokratikus béke" tézisévé. A nemzetközi kapcsolatok központi problémaköre az államok közötti viszonyok, a nemzetközi rend mibenlétének, főbb szereplőinek tisztázása. A „nemzetközi" jelző elsősorban az államok egymáshoz való viszonyait célozza, ami az angol „nation" szónak nem a „nemzet", hanem az „állam" jelentésére épül. Ahogy említettük, az államközi viszonyok döntő sajátossága, hogy nincs normaérvényesítő intézmény, nincs rendőrség. Módszertanilag ez a körülmény erősen ösztönöz arra, hogy az államközi teret egy deskriptív vagy legalábbis szerény normatív igényekkel fellépő gondolkodással közelítsük meg. Ilyen kezdeményezések a politikai filozófiai hagyomány erős vonulataként is léteznek, különösen a politika és a morál elválasztásaként a modern politikai filozófia kezdeteitől (Machiavelli, Hobbes) a mai napig (a politikai filozófia nem alkalmazott etika – B. Williams). Ráadásul a realista politikai filozófiához közel áll az újabban sokat emlegetett geopolitika

63 I. toldalék 3. Kant: *Történetfilozófiai írások*. Id. kiad., 286.

64 Woodrow Wilson a Népszövetség megalapításába beleveszi Kant gondolatait, ami a legkonkrétabb filozófiai hatások közé tartozik a nemzetközi kapcsolatokra – annak kudarca, de az ENSZ-ben való aktualizálása is (ugyancsak a maga sikereivel és kudarcaival) jelzi a problémamezőt.

megközelítése is, amennyiben a földrajzi adottságokból kibomló érdekek összefüggéseit hangsúlyozza az elvi, normatív tényezőkkel szemben.

A köztársaságokra megfogalmazott kanti békegondolat mindenesetre a „demokratikus" jelzővel került be a nemzetközi kapcsolatok vitáiba, nem utolsósorban a demokrácia 20. századi diadalmenete következtében. A demokratikus béke gondolata a nemzetközi kapcsolatokban jelentkező „liberalizmus" egyik nagy témája. A liberalizmus ebben az összefüggésben álláspontok egy nehezen körülírható összessége, melyeknek nagyjából közös nevezője az a meggyőződés, hogy a normák, intézmények és együttműködések számítanak az államközi térben, és lehetséges olyan nemzetközi politika, amelynek keretei között az emberek szabadon, félelemmentesen és jólétben élnek. A liberális álláspontot jellemzi az optimista meggyőződés, hogy alapvetően lehetséges háborúmentes és békés nemzetközi rend. A béke lehetséges forrásaként és mechanizmusaként dolgoztak ki három fő elképzelést, a demokratikus béke, a gazdasági együttműködés és a nemzetközi szervezetek koncepcióit.[65]

A demokratikus béke gondolata viszont sajátos kétértelműséget mutat a nemzetközi kapcsolatok diszkusszióiban. Ahogy láttuk, Kant tétele szerint köztársaságok nem hajlamosak háborúzni. A demokratikus béke tézisét viszont helyenként úgy értik, hogy demokráciák *egymással* nem háborúznak. Utóbbi értelmezést részben az indokolja, hogy a kérdés empirikus oldalát nézve a demokratikus béke tézise vitatott maradt. Egyesek szerint empirikus vizsgálatok alapján igazoltnak tekinthetjük, hogy a demokráciák *belpolitikailag* kevésbé erőszakosak, mint a nem-demokráciák. Szintén sok példa támasztja alá, hogy a demokráciák egymással alig háborúznak.[66] Ezzel szemben demokráciák nem-demokráciákkal igenis háborúznak, és távolról sem csak védekezve. Mások nem látják ennyire egyértelműnek a helyzetet, még azt sem, hogy a demokráciák egymással nem háborúznának (hiszen az I. világháború például demokráciák között tör ki). John Mearsheimer szerint a demokráciák népessége lehet fogékony a nacionalizmusra, a háborús felhívásra (lásd I. világháború, délszláv háború), és több tényezőjét is megemlíti annak, miért kedvelik a demokratikus népek néha a háborút:

65 Andreas Hasenclever: Liberalismus in internationalen Beziehungen. In Sauer–Masala: i. m., 75–106, 77, https://doi.org/10.1007/978-3-531-19954-2_5-1.

66 Steve Chan: Programmatic research on the democratic peace. In Sara M. McLaughlin – Paul F. Diehl – James D. Morrow (szerk.): *Guide to the Scientific Study of International Processes*. Wiley-Blackwell, Chichester, 2012, 151–170; Havard Hegre: Democracy and armed conflict. *Journal of Peace Research*, 2014 (51):2, 159–172, https://doi.org/10.1177/0022343313512.

> Egyrészt, néha jó stratégiai okai vannak a háborúnak, és a legtöbb polgár fel fogja ismerni őket. Továbbá a demokratikus vezetők gyakran ügyesen meggyőzik a tartózkodó közvéleményt a háború szükségességéről, még akkor is, ha nem is ez a helyzet. Néha nincs is szükség túlzott meggyőzésre, mert a nép nacionalista lelkesedése olyan nagy, hogy a nép ösztökéli arra vezetőit, hogy háborúba induljanak, akár szükséges, akár nem. Végezetül, téves az a feltételezés, hogy a közvélemény axiomatikusan nagy árat fizet azért, ha országa háborúba megy. A gazdag országok gyakran rendelkeznek magasan tőkésített haderővel, ami azzal jár, hogy a lakosságnak csak kis szelete teljesít tényleges szolgálatot.[67]

A demokratikus béke szűkebb olvasata értelmében érvelnek olyan szerzők, akik nem osztják az álláspontot, hogy a demokráciák általában véve békésebbek lennének.[68] E nézet szerint a demokratikus béke egy demokratikus államok párjaira vonatkozó elmélet, mely alapvetően a demokratikus államok egymáshoz való viszonyát elemzi. Alapvető tézise nem az, hogy a demokráciák lényegileg békések (ami Kant álláspontjának felel meg), hanem hogy a háború két demokrácia között sokkal valószínűtlenebb, mint egy demokrácia és egy autoriter állam között.[69] Ez az olvasat nem állítja, hogy nem lehetséges konfliktus demokráciák között, azt viszont igen, hogy ilyen konfliktusokat inkább diplomáciai úton oldanak meg, és azok ritkán eszkalálódnak háborúvá.

Kanti mintázatot követ az az elgondolás, hogy már két demokrácia is megalapozhat egy olyan különbékét, mely a demokratikus államforma elterjedését és biztonsági közösségek kialakulását eredményezi. Ha pedig valamikor szinte csak demokráciák léteznének a Földön, akkor a liberális meggyőződés szerint „örök béke" állna be, hiszen a demokráciák egymással nem háborúznának, és a kevés megmaradó autokrácia nem merné megszegni a békét.[70]

A szűkebb olvasat képviselői egységesek abban, hogy demokráciák egymással kevésbé vagy nem háborúznak, viszont hiányzik ennek magyarázata. A magyarázatjavaslatok között találunk olyan, Kant egyes

67 John Mearsheimer: *A nagy téveszme. Liberális államok és nemzetközi realitások*. Ford. Szalay Péter. Századvég Tudásközpont, Budapest, 2022, 310–311.

68 Steve Chan: Mirror, Mirror on the Wall…: Are the Freer Countries More Pacific? *Journal of Conflict Resolution*, 1984 (28):4, 617–648; Erich Weede: Democracy and War Involvement. *Journal of Conflict Resolution*, 1984 (28):4, 649–664; Zeev Maoz – Nasrin Abdolali: Regime Types and International Conflict 1816–1976. *Journal of Conflict Resolution*, 1989 (33):1, 3–35.

69 David Sobek: *The Causes of War*. Polity, Cambridge, 2009, 86.

70 Hasenclever: i. m.

megfontolásaival rokon érvelést, mely a tizenkilencedik század bizonyos általános feltevéseire épít, és a kereskedelmi viszonyok pacifikáló jellegét állítja. E feltevések alapján a kereskedelem jólétet hoz, és alapjában véve a munkamegosztás és a specializálódás kiterjesztett formáját alkotja. A kereskedelem továbbá békítő hatásokkal jár, mivel a kölcsönös haszonnal járó kapcsolat elősegíti a kommunikációt, és a gazdasági tevékenység pozitív értékelése csökkenti a haderő jelentőségét. S végül az intenzív gazdasági kapcsolatokat nem fogják kockáztatni háborúval, mert túl költséges lenne.[71]

Kant érvelése és a demokratikus béke tézise is egy olyan előfeltevésrendszerre van megfogalmazva, melynek érvényességét az új háborúk koncepciója bizonyos szinten kétségbe vonja. A vesztfáliai béke keretrendszerében a háború csak államok között lehetséges, és az „új háború" Mary Kaldor[72] és Herfried Münkler[73] által kidolgozott koncepciója ezt kérdőjelezi meg. Az „új háborúk" elméletének magját az a gondolat jelenti, hogy háború nem csak államok, hanem állam alatti vagy nemállami szereplők részvételével is lehetséges. Ez az elgondolás – különösen Münklernél – nagyon világosan kapcsolódik a vesztfáliai rendszer felbomlásának diagnózisához.

A harmincéves háborút lezáró vesztfáliai béke elsődleges célja a háború lehatárolt szabályok közé szorítása volt. E célból rögzítette minden állam szuverén jogaként a hadüzenetet (*ius ad bellum*), mely ebben a fogalmi keretben csak államokat illet meg, s egyúttal szimmetrikusan érvényes szabályoknak (*ius in bello*) vetette alá azokat. A korábbi európai hierarchikus rend-modell helyébe, melynek csúcsán a császár állt, a szuverének egyenlőségére épülő rend-modell került. A vesztfáliai rendszerben a háború és a béke az államok döntése, de nem értékvállalások, identitáskérdések vagy vallásos meggyőződések következménye. A vesztfáliai békerendszer nem számolja fel a háborút, de racionális költséghaszon kalkuláció keretei közé helyezi. A várakozás szerint gyorsabban és könnyebben befejezhetők így a háborúk, mint az identitások, értékek, kötelezettségek, vallási szolidaritás, ambíciók szövedékében zajló háború. A döntő változás a politika rendjében arra vonatkozik, hogy a háborútípusokat elválasztják egymástól, és ezzel szétszálazzák a konfliktusszinteket.

71 Gert Krell – Peter Schlotter: Weltordnungskonzepte in den Internationalen Beziehungen. In Sauer–Masala: i. m., 21–50, 26, https://doi.org/10.1007/978-3-531-19954-2_2-2. Ez a felfogás jellemezte a hetvenes évektől a Német Szövetségi Köztársaság keleti politikáját, melyet a „Wandel durch Handel" szlogennel fejeztek ki.

72 Mary Kaldor: *New and Old Wars: Organized Violence in a Global Era*. Polity, Cambridge, 2012.

73 Münkler: *Die neuen Kriege*. Id. kiad.

A vesztfáliai béke alapelvei értelmében háború szigorúan államok között zajlik, mégpedig az államokat egyenruha viselésével képviselő, harcoló felek részvételével, akiktől a civil lakosságot nem-harcoló félként gondosan meg kell különböztetnünk.[74]

Az „új háborúk" elméletének jelen összefüggésben az a lényege, hogy a hadviselő felek valamelyike nem állami entitás. Ennek fényében a kanti béketézis és a demokratikus béke érvelésére az jelent kihívást, hogy ezek milyen mélységben feltételezik a konfliktus szereplőinek állam voltát. A tipikus új háború alacsony intenzitású fegyveres konfliktus, mely nem államok, hanem állam alatti képződmények között zajlik (felkelő csoportok, milíciák, gerillák, hadurak stb.), továbbá jellegzetesen olyan területeken, ahol nincs jelen erős állami szereplő. Az új háború három döntő újdonsága az államtalanodás, az aszimmetrizálódás és a háborús erőszak autonomizálódása. A háború „demokratizálódása" formulával lehet leírni a folyamatot, melyben a vesztfáliai rendszerben bevett háború átalakul.

A „demokratizálódás" egyrészt azt jelenti, hogy a haditechnikai eszközök olcsósága és hatékonysága kis tőkével is lehetővé teszi haderő kialakítását. Így az európai hadtörténet korábban vázolt fordulópontjához képest, amikor az állandó seregek finanszírozása már csak államok számára volt lehetséges, ezúttal nem pusztán államok, hanem milíciák, hadurak, szervezett bűnözői csoportok is képesek fegyveres konfliktusokba lépni. A technológiai fejlődés nyújtotta hatékonyság továbbá különösen pusztító olyan népcsoportoknál, melyek erős kulturális hagyományként ápolják a harci gyakorlatokat (például a tuaregek, afgánok). Másrészt kiszélesedik a potenciálisan harcoló alanyok köre, mely korábban felnőtt férfiakra korlátozódott. A könnyű gyorstüzelő eszközök megjelenése lehetővé tette, hogy nők és gyerekek is katonákká váljanak, ami legfeljebb a női egyenjogúság szempontja felől lehet kétesen örvendetes fejlemény. A háború demokratizálódása könnyen alacsony intenzitású krízisövezetek kialakulásához vezethet, ahol vagy semmilyen államiság és központi hatalom, vagy csak annak kellően gyenge formája létezik. A katonai konfliktus így a krízis hosszú távú fenntartásában érdekelt felek támogatásával létrejövő, önfenntartó „rendszerré" válhat.

Új háborúk – s a katonai konfliktusok többsége ilyen a II. világháború óta – ennélfogva főként Afrikában, Ázsiában és Latin-Amerikában zajlanak, mégpedig néha évtizedekig (Nicaraguában például több mint 50 év után kötöttek békét a polgárháborús felek), és ennek megfelelően egész régiók teljes lepusztulásához vezetnek. Mivel nem államok között alakulnak ki, hanem leggyakrabban instabil vagy bukott államokon belül

74 Herfried Münkler: *Dreißigjähriger Krieg. Europäische Katastrophe, Deutsches Trauma 1618–1648*. Rowohlt, Berlin, 2017, 789–815.

jönnek létre, ezért e konfliktusokat külső beavatkozással csak változó sikerrel lehet felszámolni. A hadviselő felek sokszor nem tartják magukat a nemzetközi egyezményekhez, és tipikusan a civil lakosság rovására látják el magukat. „Új háború" ott lehetséges, ahol senki sem veszi magára a rendfenntartó szerepét – amire jellemzően birodalmi igénnyel fellépő aktorok vállalkoznak.

Az új háborúk jelenléte egyúttal azt is mutatja: illuzórikusak voltak azok az elvárások, hogy az erőszak eltűnik korunkból. Jóllehet kialakultak posztheroikus társadalmak, melyek nem akarják elviselni az erőszak jelenlétét és elháríthatatlanságát. De a fogalomhoz azt a pontosítást kell hozzáfűznünk, hogy a posztheroikus megközelítés valójában egyfajta luxus: megengedhetjük magunknak bizonyos prosperitásfeltételek mellett, hogy az erőszak és a véráldozat szélsőségesen kerülendő megoldás legyen. Semmi garancia nincs viszont arra, hogy ez minden körülmények között megoldható.

Mary Kaldor az „új háború" fogalmát négy szempont alapján adja meg áttekintő cikkében: szereplők, célok, módszerek, finanszírozás.[75] Míg a régi háborúk szereplői államok reguláris fegyveres erői, azaz állandó seregek, addig az új háborúk állami és nem-állami szereplők változó hálózatai között zajlanak (reguláris csapatok, magánhadseregek, zsoldosok, hadurak, paramilitáris szervezetek stb.). A régi háborúk tipikus célja geopolitikai érdekek vagy ideológia érvényesítése, ellenben az új háborúkat az identitás nevében vívják (etnikai, vallási vagy törzsi). A módszer tekintetében a régi háborúkban a csata volt a döntő tényező, a konfliktus mércéje pedig a katonai eszközökkel történő területszerzésben állt. Az új háborúkban ezzel szemben ritkák a csaták, és a területszerzés inkább politikai eszközökkel történik. Végül a finanszírozás felől nézve, a régi háborúkat leginkább államok pénzelték (adózás vagy külső hitelezők révén). Az új háborúk nem-állami résztvevői viszont gyakran a civil lakosság fosztogatásából, humanitárius segélyek „megadóztatásából", rablásból, emberrablásból és nemzetközi bűnözésből fedezik költségeiket.

Kant érvelésére nézve a háború alakváltozása először is azt a kérdést veti fel, hogy a nem-állami hadviselő fél esetében beszélhetünk-e olyan béketámogató mechanizmusról, amilyet Kant az államnál lát. Ha a köztársasági kormányzási módot átfordítjuk vezetéselméleti mintázatra, akkor annak a demokratikus, vagy legalábbis valamennyire participatív döntéshozatal felel meg. Az új háború nem-állami szereplői esetében semmi biztosítékot nem látunk erre, jóllehet semmi nem zárja ki ennek lehetőségét. A nem-állami szereplő viszont *eo ipso* nem önálló, nemzetközileg

75 Mary Kaldor: In Defence of New Wars. *Stability: International Journal of Security & Development*, 2013 (2):1, 1–16, https://doi.org/10.5334/sta.at.

elismert képződmény, ezért kérdéses, valóban szabadon mérlegelheti-e a hadba lépés vállalását vagy elutasítását.

A demokratikus béke gondolata esetében eleve demokráciákra korlátozódik az érvelés, és a szűkebb olvasatban csak azt jelenti, hogy két demokratikus képződmény kisebb eséllyel háborúzik egymással. A nemállami résztvevő vonatkozásában újfent kérdés, milyen motivációja lenne egyáltalán a demokratikus szervezeti működésnek. Ráadásul fentebb kiemeltük, hogy nincs tisztázva, pontosan minek is lehetne tulajdonítani a demokratikus szereplők békehajlandóságát.

5. Konklúzió

A dolgozat Kant örök békének szentelt írása kérdésfeltevéséhez kapcsolódott, mely a puszta fegyverszüneten túlmutató, azaz szerkezetileg tartós békét vizsgálja. A gondolatmenet Kant szövegének a nemzetközi kapcsolatok szempontjából releváns aspektusait, éspedig elsősorban a tartós béke kérdését követte nyomon. Első lépésben a teljesség igénye nélkül vázoltuk a háború fogalmi nehézségeit, majd az írás helyét tisztáztuk Kant életművében. A második szakasz a demokratikus avagy republikánus béke Kant által kidolgozott elképzelését elemezte részletesen, kitérve a republikánus uralomforma és a republikánus kormányzati mód különbségére. Kant motivációs bázisra vonatkozó fejtegetéseit összefüggésbe hoztuk a béketámogató további mechanizmusok – például a kereskedelem – felvetésével. Irreálisnak találtuk viszont az állandó hadseregek megszüntetésére vonatkozó felszólítást, ahogy a kémek, merénylők stb. „kivezetésének" követelményét is.

A dolgozat harmadik részében Kant tételének jelentésváltozását követtük a nemzetközi kapcsolatok összefüggésében, ahol az elképzelést demokratikus békének nevezik. Tárgyaltuk a gondolat kétértelműségét, amennyiben míg Kant koncepciójában köztársaságok nem hajlamosak háborúzni, addig a demokratikus béke tézisét néha úgy értik, hogy demokráciák *egymással* nem háborúznak. Ebben az összefüggésben tértünk ki arra, hogy empirikus szempontból a demokratikus béke tézise vitatott. Végül vizsgáltuk, hogy az új háborúk fogalma, mely a vesztfáliai rendszer alapvető vonásaival szemben bontakozik ki, miért teszi Kant megfontolásait még ingatagabbá.

Mesterházi Miklós

A gondviselésről, világpolgári szemszögből

Talán nem *Anmaßung*:
Munkácsy tanár úr emlékének ajánlom

A 300 éve született Kantról megemlékezni trombitáltatott össze ez a konferencia. Nem a hajánál fogva előrángatott, ellenkezőleg, sajnálom, kínosan *banális* a kérdés – és csak azzal védekezhetek, hogy én csak idézem, Peter Sloterdijk tette föl hajdan ünnepelt könyvének előszavában –, hogyan állnánk a színe – ne felejtsük el: *Az örök békéről* szerzőjének színe – előtt.[1]

Amiből már sejthető, pár perc erejéig Kant történetfilozófiájáról esik majd szó, amihez tán illik mindjárt hozzátennem, Kant történetfilozófiájáról, ami (mondják: magától értetődően)[2] nincs is neki. Minthogy nem

DOI: 10.61901/Kellek.2024.71.14

A szerző filozófus, fordító, szerkesztő, 1978-tól 2016-ig az MTA Lukács Archívumának munkatársa.
Email: mesterhazi.miklos@gmail.com

1 Kénytelenségből a hozzáférhetőbb angol kiadást idézve: „This year (1981) is the 200th anniversary of the publication of Immanuel Kant's *Critique of Pure Reason*—a date in world history. Seldom has there been a jubilee as dull as this one. It is a sober celebration; the scholars keep to themselves. Six hundred Kant experts gathered in Mainz – that does not produce a carnival atmosphere, at most endless paper streamers. An imagination would be useful: to picture what would happen if the celebrated figure were to appear among the contemporaries . . . Is it not a sad festival where the invited guests secretly hope that the person being celebrated is prevented from appearing because those who constantly invoke him would have to be ashamed on his arrival? How would we look to the penetratingly human eye of the philosopher?" Peter Sloterdijk: *Critique of Cynical Reason.* Ford. Michael Eldred. University of Minnesota Press, Minneapolis–London, 1987, xxx.

2 Az (igen alapos) filozófiai indoklást lásd Kisbali László: Lehetséges-e, és ha nem, hogyan? *BUKSZ,* 1997:3, 290. skk. – Kant Világpolgári-esszéjének *(Az emberiség egyetemes történetének eszméje világpolgári szemszögből)* a fentiektől igen eltérő „irányzatú", de remek interpretációja olvasható: Miklós Tamás: A filozófus számára nincs más kiút. In Uő: *A hideg démon.* Kalligram Kiadó, Pozsony, 2011, 47. skk.

akarom a történetfilozófia műfaját sem feltámasztani, sem elparentálni – bár persze tudom, azok az idők, amikor a történetfilozófia bájos ifjú hölgynek vagy, velem lehet tárgyalni, vonzó érett asszonynak mondhatta magát, rég a múlt ködébe vesztek[3] –, a dolognak ezzel a részével, mármint hogy mi is az, hogy történetfilozófia, és ha az, ami, Kantnak miért és milyen értelemben van mégis történetfilozófiája, ha egyszer nem lehet, nem szeretnék itt elvacakolni. Ha ehhez a nem-elvacakoláshoz netán érvelnem is kellene, akkor hadd hivatkozzam Adornóra, aki épp a történelemről és szabadságról tartott előadásaiban – kitérőféleképpen – arról beszél, hogy a pontos definíció követelése bizonyos esetekben csak arra szolgál, hogy a problémát, amelyről szó kellene essék, valahogy eltüntesse a látóterünkből.[4] Hisz történetfilozófiából többféle is akad – ebben a nemben Kant is számon tart három különböző irodalmi zsánert[5] –, és hogy voltaképpen mi is ő vagy mi is ő igazából, miféle filozófiai eredet hagyta rajta lemoshatatlanul a bélyegét, és miféle hátsó szándékok mozgatták, annak a belátását csak komplikálja, hogy a definíciókkal olyan írások szolgáltak, amelyek a történetfilozófiára annak valamely bűnét akarták rábizonyítani, amitől a meghatározások a filozófusok egyikén feszülnek, és lógnak a másikon. És az sem egyszerűsíti a dolgot, hogy amikor a műfaj még bájos ifjú hölgynek (vagy vonzó érett asszonynak) tudhatta magát, az egyetemes történelem gondolata valahogy „a levegőben volt".[6] (Olyankor más tűnik magától értetődőnek vagy érthetetlennek, mint amikor ez már nem így van.)

Akárhogy is: tudjuk, miről van szó.

Amiért is hadd kezdjem ott, hogy bárhol is romlott el a dolog – amelyet talán már az ószövetségi zsidók elrontottak, amikor semmibe vették a ciklikus történelemszemlélet előnyeit[7] –, a történetfilozófia igazán akkor növeszti meg a karmát és fogát, amikor magához öleli a *jóra váltó*

3 A „spekulatív történetfilozófiával" (és annak kritikájával) akadt bonyodalmainkról, csak emlékeztetőképpen, lásd a tárgyba vágó viták hőskorából: Louis O. Mink: Is Speculative Philosophy of History Possible. In L. Pompa – W. H. Dray (szerk.): *Substance and Form in History. A Collection of Essays in Philosophy of History.* Edinburgh University Press, Edinburgh, 1981, 107. skk.

4 Nem lévén példányom a német kiadásból, itt is az elérhetőbb angol kiadásra vagyok kénytelen hivatkozni: Theodor Wiesengrund Adorno: *History and Freedom. Lectures 1965–65.* Szerk. Rolf Tiedemann; ford. Rodney Livingstone. Polity Press, Cambridge/UK, 2006, 139–140.

5 Immanuel Kant: A fakultások vitája II. Ford. Mesterházi Miklós. In Uő: *Történetfilozófiai írások.* Ictus Kiadó, Szeged, 1794–1798/1997, 417. skk.

6 Adorno: i. m., 79–80.

7 Karl Löwith: *Világtörténelem és üdvtörténet.* Ford. Boros Gábor és Miklós Tamás. Atlantisz Könyvkiadó, Budapest, 1996, 257. skk.

rossz gondolatalakzatát. Nem minden történetfilozófia tesz így, igen daliás történetfilozófiák (Condorcet-é például) megvannak nélküle,[8] de igazán gondjaink a történetfilozófiával épp emiatt a gondolatalakzat miatt akadnak. A filozófia is – vagy legalábbis: időnként a filozófia is – hozott anyagból dolgozik, a szóban forgó gondolatalakzat eredendően egy teológia érdekű ügylet eleme, a kérdésé, hogyan lehet jóra magyarázni a rosszat, amely szemmel láthatólag mégiscsak letagadhatatlanul ott rejlik a teremtésben, holott az egy alapvetően jószándékúnak gondolt isten keze munkája. A legkimerítőbb magyarázattal, tudvalevő, Leibniz szolgált egy irgalmatlan elmeéllel megírt ügyvédi értekezésben, de bármeddig is jutott abban, hogy legalább *bizonyíték híján* felmentést szerezzen az Úrnak,[9] azért a rossz vagy a baj az isteni jóságról, emberi szabadságról és a rossz eredetéről írt teodiceai esszékben bár mint valami nagyobb jó logikailag elkerülhetetlen velejárója vagy legalábbis mint szükséges hátralépés, hogy a jónak nekifuthassunk, de azért *pocsék* volt, kétségbevonhatatlanul. Ám a hangsúlyok nem feltétlenül kellett, hogy így essenek – Leibniz *Theodicaeá*jával nagyjából egy időben a jóra váltó rossz felbukkan mint szociológiai elmélet is *A méhek meséjé*hez fűzött kommentárban, amelyben a teodicea magasztos céljairól már nem esik szó, ellenben szó esik arról, hogy ha élvezni szeretnénk, márpedig szeretnénk, a nagyvárosi élet előnyeit, tán nem illik sopánkodnunk azon, hogy London utcáit járva lépten-nyomon emberi ürülékbe lépünk. Amivel talán nem a legszerencsésebb példáját hoztam a rossz jóra magyarázásának, de erről is Mandeville tehet: fékezhetetlenül produkálta a példázatokat arról, miként kellene a szerencsénket meglátnunk a szerencsétlenségben, de *A méhek meséjé*nek veleje persze a magánvétkeket közhaszonná változtató varázslat.

Úgy tűnik, fordulópont ez a rossz/baj életrajzában: már nem kimagyarázandó szeplő a teremtés orcáján, hanem erő, „mely / örökké rosszra tör, s örökké jót mivel" (Jékely Zoltán fordítása, Goethe: *Faust.* 4. szín [Dolgozószoba]). Már tán a teodicea is egy olyan kor – a kiformálódó polgári korszak – szülötte volt, amelyben a jó és a rossz nem a „Mindig igy volt e világi élet, / Egyszer fázott, másszor lánggal égett" elemei, amelyek szépen szétválnak, ahogy a vízhez kevert olaj felúszik, hanem ahol jó és rossz, áldás és megtorlás már szétszálazhatatlanok, és ahol ennél a

8 Hogy Fichte hogy van ezzel, azon még el kellene tűnődnöm (hogy el kellene, ezt a belátást Forczek Ákos egy ellenvetésének köszönhetem), a tökéletes bűnösség kora végül is ott sötétlik az észművészet felé vezető úton – de a jó igájába hajtott rossz gondolatával való játék mintha idegen volna *A jelenkor alapvonásai*tól.

9 Immanuel Kant: A filozófia minden theodicaeai próbálkozásának kudarcáról. Ford. Mesterházi Miklós. In Uő: *Történetfilozófiai írások*. Id. kiad., 154.

szétválaszthatatlanságnál fogva a rossz már-már keblünkre ölelendőnek tűnik. Profán (szociológiai) változatában a teodicea, ha tetszik, polgári műfajjá vedlik át, nem is csak, mert eredeti tétje a kutyát sem érdekli már, hanem mert annak a mechanizmusnak az ereje sejlik fel benne, amely, hadd fogalmazzak így a rövidség kedvéért, civilizációs vívmányokat köp ki magából (szabadságot, individualitást, gazdagságot, egyetemességet, józanságot/racionalitást), miközben odabent meg „Görbe minden: / nincs más egyenes rút természetünkben, / csak egyenes gazság".[10] Egy olyan mechanizmusé, amelybe nem tudunk belepiszkálni, mert valahogy mintha megörökölte volna a lehetséges világok legjobbikától azt a konstitutív jegyet, hogy bármely változtatás csak rontana rajta. És amelybe nem is nagyon akarunk belepiszkálni, mert a cinkosai vagyunk – tartsuk bár Mandeville okoskodását szellemesnek vagy bántóan unalmasnak, nap mint nap élünk vele. (Talán ebből a mechanizmusból, nem a Paradicsom felől kél a vihar, amely a történelem angyalának szárnyaiba kap, „olyan erővel, hogy nem tudja többé összezárni őket. E vihar feltartóztathatatlanul űzi őt a jövő felé, amelynek hátat fordít, miközben az égig nő előtte a romhalmaz. *Ezt* a vihart nevezzük haladásnak.")[11]

A cinkosságot, úgy tűnik, hajlandók vagyunk megbocsájtani magunknak (mindannyiunk zsebében ott a mobiltelefon, holott lehet némi fogalmunk a lítiumbányászat szépségeiről), a történetfilozófiának azonban, úgy tűnik, nem. De ezzel előreszaladtam, előbb el kellene mesélnem, hogyan kerül át a jóra váltó rossz a történetírásba – avagy: miért bucskázott át a fején a jóra váltó rossz mint a szociológia vigasza, hogy a történetfilozófia vigasza legyen –, de erre a kérdésre nincs olyan válaszom, amelyet akár csak én is elhinnék magamnak. Akárhogy is, a történelem vagy a történetírás valahogy általában, minden filozófiai vagy legalábbis minden explicit filozófiai hátsó szándék nélkül is divatba jött, kikecmergett az udvari vagy egyházi történetírás keretei közül – talán mert ráébredtünk, hogy óriások vállán állunk, talán hogy anyaggal szolgáljon a kimagyarázkodáshoz. A kimagyarázkodáshoz, előbb, hogy miért vetettük el az uralom és engedelmesség megszokott, hagyomány szentelte formáit, és mivel is kecsegtet, amit helyettük kitaláltunk, utóbb, hogy miért jó, amit helyettük kitaláltunk, ha ez elsőre nem nagyon látszik rajta – vagy legalábbis egyszer majd miért lehet az. Esetleg éppen *hogy* cinkosságunkat kimagyarázzuk: nem nagyon találni fogást a rosszat

10 William Shakespeare. *Athéni Timon,* IV. felvonás 3. szín, Szabó Lőrinc fordítása, az ezután következő sorokat idézi Marx a *Gazdasági-filozófiai kéziratok*ban, illetve *A tőké*ben.

11 Walter Benjamin: A történelem fogalmáról. Ford. Bence György. In Uő: *Angelus novus*. Magyar Helikon, Budapest, 1980, 966.

jóra magyarázó gépezeten, de ép erkölcsi érzékkel nem igazán kellemes együtt élni vele – a történetírás morális szempontból delikát vállalkozás, Kant szerint legalábbis az.[12]

Ha nem tűnt volna ki, Kantnak *Az emberiség egyetemes történetének eszméje világpolgári szemszögből* címet viselő szösszenetéről beszélek, arról a, tudjuk, alkalmi írásról, amely bizonyos rendszertani bonyodalmakat is magában rejt – mert benne „a természet valami olyasmit involvál, aminek igazából nem igen van helye a kanti kritikák hivatalos építményében, még *Az ítélőerő kritikájá*ban sem"[13] –, de amely, ez is tudott dolog, Kant „kedvenc eszméinek egyikét" pertraktálja, és amelynek rövid összefoglalása úgy szól, bár ezt a *Pragmatikus érdekű antropológiá*ból idézem:

> [a]z emberi nem karakterisztikus vonása, hogy a természet a *viszály* magvát plántálta belé, s úgy tetszett néki, ebből kovácsolja ki az ember tulajdon esze azt az *egyetértést* – avagy az állhatatos közeledést ahhoz legalább –, amely utóbbi, ha az *eszmét* nézzük, a *célja* voltaképp, ámde ténylegesen a természet tervében az előbbi (a viszály) az *eszköze* egy magasabb, számunkra kifürkészhetetlen bölcsesség [rendelésének] – mármint az ember tökéletesedését a kibontakozó műveltség által, még ha az élet adta emberi örömök néminemű föláldozásának az árán is, de kieszközleni.[14]

Tán csak a kajánság mondatja velem, de a *Világpolgári*ban a jóra váltó rosszat (a „társiatlanság önmagában nem éppen szeretetre méltó tulajdonságát" és mindazt, ami belőle folyik) Kant majdhogynem himnikus hangnemben énekli meg:

> Hála hát a természetnek az összeférhetetlenségért, a rosszakarón versengő hiúságért, a ki nem elégülő uralom- és hírvágyért! Ezek nélkül örökre kifejletlenül szunnyadnának az ember rendkívüli természeti adottságai. Az ember egyetértésre törekszik, de a természet jobban tudja, mi tesz jót az emberi nemnek, s viszályt akar. Az ember kényelmesen és elégedetten akar élni, ám a természet azt akarja, hogy a hanyagságból és tétlen elégedettségből munka és fáradalmak közé jusson, hogy aztán feltalálja azokat az eszközöket, melyek segítségével bölcsen ismét megszabadulhat tőlük. Az erre szolgáló természetes ösztönzők, a társiatlanság és az általános ellenállás

12 Immanuel Kant: Hátrahagyott történetfilozófiai reflexiók. Ford. Mesterházi Miklós. In Uő: *Történetfilozófiai írások*. Id. kiad., 511–512, 514–515.

13 Adorno: i. m., 144.

14 Immanuel Kant: Pragmatikus érdekű antropológia. In Uő: *Antropológiai írások*. Ford. Mesterházi Miklós. Osiris Kiadó – Gond-Cura Alapítvány, Budapest, 1798/2005, 290.

> forrásai, amelyekből oly sok baj származik, amelyek mindazonáltal az erők új megfeszítésére, s ezzel a természeti képességek bőségesebb kifejlesztésére indítanak, egy bölcs Teremtő elrendezéséről árulkodnak, s nem valaminő gonosz szellem kezéről, aki belekontárkodott annak nagyszerű művébe, vagy irigyen megrontotta azt.[15]

Holott hogy a történetfilozófiai kimagyarázkodás finoman szólva is problematikus, vagy másképp: hogy a rossz jóra magyarázásának kellemetlen üledékétől sehogy sem fogunk tudni megszabadulni, az persze Kant előtt sem titok, bár ebből a szomorú tényből is sikerül épületes tanulságot kisajtolnia (a „korlátoznom kellett a tudást, hogy a hit számára teret nyerjek" szellemében),[16] amint az Jób ószövetségi történetének interpretációjából kitűnik. Jób *A filozófia minden theodicaeai próbálkozásának kudarcáról* című kis írás végén kerül elő; a történet ismert: az Úr fogadást köt az ördöggel arra, hogy alázatos hitében Jóbot semmi nem képes megingatni, és a kísérlet kedvéért záporoznak is Jóbra a csapások, elveszt mindent, elveszti feleségét, gyerekeit, szolganépét, és mindezen közben mégsem hajlandó elfogadni a magyarázatot – pedig barátai próbálják meggyőzni róla, és az ő érvelésük az, „amelyik inkább keltheti a spekulatív ész és jámbor alázat látszatát" –, hogy valami, még előtte is ismeretlen vétek büntetésének kellene gondolnia, ami történik vele – ennyi méltánytalanság valami magasabb igazolásra vár. Amivel szolgálni nem is késlekedik az Úr. Kifogyván az ötletekből (mert már csak Jóbot magát pusztíthatná el, azzal viszont értelmét vesztené a fogadás) felvonultatja Jób előtt egész állatseregletét, és annak lenyűgöző tarkasága láttán Jób belátja, lehetetlen számadásra szólítania az Urat, ő az ő földi dolgokra méretezett eszével úgysem foghatja fel annak viselt dolgait. A jobb belátásra tért Jób története Kant olvasatában annak a hitnek a példázata, amely nem keres menedéket a dogmatikus teodiceák érvelésében, és készséggel beismeri, hogy „ha nem is *hitványságból* […], ám bölcsesség híján szólt le oly dolgokat, melyek túl magasak neki, és amelyeket nem ért".[17] A történet végén, bár Kantot ez már nem érdekli, az Úr (valamiféle bocsánatkérés volna ez?) visszaadja Jóbnak a vagyonát, és békében útjára ereszti, a történet így lesz kerek, de épp ezzel a kerekséggel ébreszthet kételyeket: ha meggondoljuk, az Úr voltaképpen csak betömte Jób panaszos száját – Jób lelkének háborgását sikerült ugyan elcsitítania,

15 Immanuel Kant: Az emberiség egyetemes története világpolgári szemszögből. Ford. Vidrányi Katalin. In Uő: *Történetfilozófiai írások*. Id. kiad., 48.

16 Immanuel Kant: *A tiszta ész kritikája*. Ford. Kis János. Atlantisz Könyvkiadó, Budapest, 1787/2004, 40.

17 Kant: A filozófia minden theodicaeai próbálkozásának kudarcáról. Id. kiad., 158.

de nincs olyan színes állatsereglet, amely föltámaszthatná, akik afféle járulékos veszteségként (a mellékszereplők sorsa ez) nyomorultul elpatkoltak: feleséget, gyerekeket, szolganépet…

Ezért is éri a vád a történetfilozófiát, pontosabban az „eudemonisztikus történetírást" – a többi változat legföljebb némi viszolygást vált ki, igazi haragot ez –, hogy a győztesek álláspontjáról íródik, igazolva mindent, ami történt azzal, hogy szükségszerűen történt, amikor konstrukciójában a történelem egészét értelemmel ruházza fel.[18] De nem szeretnék elidőzni ennél a pontnál, részben mert nem vagyok biztos benne, hogy emiatt meg kellene tagadnunk, amit ellenben magyarázatokban nyertünk a történetfilozófia ötleteinek köszönhetően – hogy „eltűnik a látszat, mintha a világ őrült, balga történés volna" –,[19] részben meg, de ezt csak kitérőféleképpen, mert voltaképp minden filozófiai hátsó szándék nélkül született történeti magyarázatokkal is megesik, hogy nehéz eldönteni, megokolások-e, vagy mindjárt igazolások is, és hogy voltaképp mitől is billen át a magyarázat fölmentéssé. (És ez működik általában is, lásd azt a „közönségesen használt szólást", amely szerint megérteni annyi, mint megbocsájtani…)

Különben sem ezért múlt el rég a történetfilozófia bájos ifjú lány (vagy érett asszony) kora.

De erre hadd kanyarodjak rá máshonnan.

Hogy Kantnak nincs történetfilozófiája, noha van, arra a vélekedésre az okot azok a keresztbe tett ujjak – fenntartások – adják (így, ikszbe tett ujjal jeleztük gyerekkorunkban, hogy „nem ér a nevünk"), amelyekkel Kant a *Világpolgári*t bevezeti. És ezek a fenntartások valóban figyelemre méltók, odáig könnyítve a tézisekre nehezedő terhet, mint Szókratész tette a túlvilágon folytatott élet gondolatával, tudniillik hogy nem méltatlan dolog hinni benne. Bár a dolog picit komplikáltabb. Hogy az

18 Adorno: i. m., 87. A „természet tervét illetően", mint köztudott, támadtak Kantnak is erkölcsi aggályai, de mintha hamar megszabadult volna tőlük: „Úgy tetszik azonban, a természet nem azon volt, hogy [az ember] jól éljen, hanem hogy annyira előre küzdje magát, hogy magatartásával méltóvá váljék az életre és a jólétre. Mindeközben taszítóan hat az, hogy a korábbi generációk szemlátomást a későbbiek kedvéért végzik fáradságos munkájukat, előkészítvén azt a fokot, amelyről ezek magasabbra emelhetik a természet szándékolta építményt, s hogy ráadásul csak a legkésőbbi nemzedékeknek lesz meg az az örömük, hogy lakhassanak is abban az épületben, amelyen elődeik hosszú sora (bár akaratlanul) dolgozott, anélkül, hogy részesedhetett volna a maga előkészítette boldogságban. Ám bármennyire rejtélyes ez, ugyanannyira szükségszerű is…" Kant: Az emberiség egyetemes története világpolgári szemszögből. Id. kiad., 46–47.

19 Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Előadások a világtörténet filozófiájáról*. Ford. Szemere Samu. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1979, 55.

emberek – megint a *Pragmatikus érdekű antropológiá*t idézve – „magukat a természettől arra rendeltnek érzik, hogy egymással a kölcsönös kényszer nyomására, önnönmagukból fakadó törvények fennhatósága alatt valamiféle, bár szüntelen viszály fenyegette, mégis egyetemessé táguló koalícióra lépjenek egy világpolgári társadalomban",[20] az *eszme,* regulatív használatra (és lássuk be, a történelemről lévén szó, hogy nem valamiféle, deduktív-nomologikus magyarázatot kínáló elmélettel akadt dolgunk, az ellen nem lehet kifogást emelni, noha mint „konstitutív elv" talán „azt engedné remélnünk, hogy az emberek heves hatása és ellenhatása közepett is a béke uralkodik majd").[21] Mint regulatív eszme, csak szubjektív szükségszerűséggel rendelkezik, bár azzal igen, noha tulajdonképpen elüt az ész eszméitől (bár Kant azzal kecsegtet, ha ez kecsegtető, hogy amit ő csak vezérfonalként tud felkínálni, abból idővel tán valami Newton vagy Kepler rendszert csinál…):[22] nem széltében-hosszában vagy a modalitást illetően húzza a tapasztalaton túliba a vonalakat, hogy tartást adjon annak, amit mi emberek, akik csak a részek felől tapogatózhatunk egy elérhetetlen egész felé, tudhatunk. Csak vezérfonal: keret vagy útmutatás, hogy értsünk is valamit abból, ami körülöttünk történik. És nem is egészen olyan, mint a teleológiai ítélőerőnk rögeszméi, legalábbis a *Naturzweck* eszméje: ha organizmusokról van szó, olyankor ki sem térhetünk az elől a kérdés elől, hogy valami, ami egy organizmushoz tartozik, mi célt szolgál, és a célszerűségnek ez a gondolata már ott van, amikor a dologhoz hozzányúlunk, és bár nem igazán megokolható, azért hülyébbek volnánk nélküle, mint vagyunk. Az emberiség egyetemes történetének eszméje nem ennyire és nem is így kényszerítő: világpolgári szemszögből adódik, ha tetszik, és ha van ilyen, csak morális szükségszerűséggel dicsekedhetik. Egy részletét már idéztük: „ez a magában véve elérhetetlen eszme" – az elérhetetlenségről később – „nem konstitutív elv azonban (amely azt engedné remélnünk, hogy az emberek heves hatása és ellenhatása közepett is a béke uralkodik majd), hanem csak regulatív, azt írván elő, hogy e világpolgári társadalmon, mert rendeltetése az az embernek, és mert nem alaptalan a sejtés, hogy az emberben él valamiféle természetes hajlandóság iránta, szorgosan munkálkodjunk".[23]

Minthogy amit Kant a *Világpolgári*ban művel, „jövendölő történetírás" (ellentétben a hegeli *Előadások*kal a világtörténet filozófiájáról – történetfilozófiából is megkülönböztethetünk fehéret, feketét, tarkát…), mondom, legalábbis én nem látok okot rá, hogy mind e megkötések ellen

20 Kant: Pragmatikus érdekű antropológia. Id. kiad., 304.

21 Uo.

22 Kant: Az emberiség egyetemes története világpolgári szemszögből. Id. kiad., 44.

23 Kant: Pragmatikus érdekű antropológia. Id. kiad., 304.

bármi kifogást emeljek – illetve, másképp forgatva a dolgot, tekintettel az ikszbe tett ujjakra, nem igazán látom erkölcsileg fölróhatónak Kant történetfilozófiai kisiklásait. Ami azonban mit sem segít a dolgon. Van, amit mint „eudemonisztikus történetírás" az emberiség kanti egyetemes története sem kerülhet el. Az embert mind épületesebb belátások felé terelő rossz története, mint minden sztori, érzékeny a kifejletre, és ebben az összefüggésben bizonyos események toxikusak (a kifejezést, bár ő egész más összefüggésben használta, Szilágyi Ákostól kölcsönöztem), visszahatólag is mérgeznek. A problémát hadd exponáljam Hegellel, aki esztétikai előadásaiban egy kaján megjegyzés erejéig eltűnődik azon, hogy a regények lezárják a történetüket ott, amikor a hős és a hősnő kellő mennyiségű viszontagság után a házasság révébe ér, és nem ejtenek szót arról, ami utóbb történik, hogy hogyan lesz az ifjú arából házisárkány (vagy, tegyük hozzá a korrektség kedvéért, a hősszerelmesből „eminent spinner", „extensive sausage maker" vagy „influential shoe black dealer").[24] A jóra váltó rosszba beleszerelmesedett történetfilozófia polgári műfaj, állítottam, és ez csak afféle korollárium annak, hogy (hadd háborgassam megint Hegelt, Napóleonról tett híres megjegyzésének tekerve ki a nyakát) a világszellem – a Haladás – a Kapitalizmus nevű lovon nyargalt be a történelembe, és lovasa jó ideje vacogva ül a nyeregben, ha ugyan rég ki nem pottyant belőle. És a dolgok ilyetén alakulása nem tett jót a nemünk megigazulásáról szőtt történeteknek. Rendben, tudom, annyira soha nem sikerült jól a mutatvány, hogy mindenestül beláttuk volna, „hogy nincs hatalom, amely felette állna a jó Isten hatalmának, amely megakadályozná őt érvényesülésében; hogy Istennek végül igaza van; hogy a világtörténet nem egyéb, mint a gondviselés tervének bemutatása. Isten kormányozza a világot; kormányzásának tartalma, tervének végrehajtása a világtörténet" stb.,[25] és voltak rebellis elmék, akik úgy találták, „[n]yilvánvalóvá lett, milyen csekély a jussunk, ha lépre csalt annak a megértésnek a mellébeszélése, amely megértésre nem is ácsingóztunk, és amely az emberre mint kérdésre válaszként a puszta világot zúdítja rá"[26] – de hogy a történetfilozófiából (az ember rendeltetéséről szőtt spekulációkból) valami annyira nevetségesen abszurd és hasznavehetetlen ócskaság legyen, mint a lábikrára applikálható férfi zoknitartó, ahhoz, gondolom én, a jóra váltó rossz produktivitásába vetett hit egyetemes megrendülése szükségeltetett.

24 Karl Marx: A tőke I. In *Marx és Engels Művei*. 23. kötet. Kossuth Kiadó, Budapest, 1967, 380.

25 Hegel: i. m., 55.

26 Ernst Bloch: *Az utópia szelleme*. Ford. Mesterházi Miklós. Gond-Cura Alapítvány, Budapest, 2007, 298.

Ami tudott dolog, nincs is benne semmi meglepő. Az már érdekesebb talán, miért kíséri valami kellemetlen érzés, amikor a szemétbe dobjuk a szóban forgó zoknitartót. Másképp: miből fakad az egyetemes történelem furcsa csábítása (miből fakadt, amikor még „a levegőben volt") – hiszen nem egészen magától értetődő akár csak „morális bizonyossággal" (prózában: reménnyel) csüngeni valamin, ami („eudemonisztikus" változatában legalábbis) pazar végkifejletet ígér ugyan, de ez a pazar végkifejlet messze túl fekszik az emberi élet horizontján, tétjei nem a mi életünk tétjei – a Jövő, az Ígéret Földje vagy a Haladás mégis mágikus vonzást tudott gyakorolni az emberi elmére, mármint amíg az eszmék szemetesébe nem került. Erre a meglehet, nevetséges kérdésre, megint csak nincs olyan válaszom, amelyet akár csak én is elhinnék magamnak, de engedjük meg – csak amíg ez az előadás tart –, hogy az egyetemes történelem (abban az emfatikus értelemben, ahogy Kant művelte, vagy ahogy Schiller megemlékezett róla – a sokkötetes akadémiai kiadványokról ezt nem merném állítani) is csak történet. És legalábbis én történetesen nem tartom minden meggyőző erő nélkül valónak Wilhelm Schappnak azt a (rög)eszméjét,[27] hogy történetekbe beleszőtt lények vagyunk, akiknek az öntudatát (önismeretét, önérzetét) történetek szövik és szövik át, és akik a világukat is történetekben érzékelik és történetekkel magyarázzák – nem mindig igaz és néha egészen fantasztikus történetekkel –, és minthogy így van, és minthogy az egyetemes történelem is egyfajta történet, tulajdonképpen nem eredendően meghökkentő, tán inkább magától értetődik, hogy valami akár az egyetemes történelemből is az ember önérzetéhez tartozhatik, vagy legalábbis az irányoknak ahhoz a jobb és bal kéz szerint való megkülönböztetéséhez, amellyel a gondolatok között tájékozódunk. Innen olvasva nem tűnik teljesen barátságtalannak, amit Hegel a világtörténelemről mint a Gondviselés munkájáról ír: „Amit különben valóságnak neveznek, azt a filozófia valami kétesnek tekinti, amely látszhatik ugyan, de nem önmagában valóságos. Ezt a belátást vigasznak lehet nevezni azzal a felfogással szemben, hogy ami történt, abszolút szerencsétlenség, őrület. A vigasz azonban csak kárpótlás egy bajért, amelynek nem kellett volna megesnie, s a végesben otthonos. A filozófia tehát nem vigasz; több ennél: kibékít a valósággal, átszellemíti a jogtalannak látszó valóságost…"[28] – ha az idézet folytatását már idegborzolóbbnak látjuk is.

Ez az involváltság – mármint ha az előbbi tudománytalan kitérőből valami is stimmel – persze teher, a történeteknek bizonyos értelemben hatalmuk van fölöttünk, és mert bőrünk épsége érdekében erősen ajánlott a hatalmat megosztani, üdvösnek tűnhet(ett) megtörni az egyetemes

27 Wilhelm Schapp: *In Geschichten verstrickt.* Klostermann, Frankfurt am Main, 2012.

28 Hegel: i. m., 55.

történelem hatalmát.[29] Visszanézve, most, hogy a kutya sem ugat már az emberiség egyetemes történetének eszméje után, tán nem merő alkalmatlankodás egy széljegyzetet fűzni ehhez a győzelemhez. A történetírás, gondoltam állíthatni, Kant szerint morális szempontból delikát vállalkozás. A természet terve, az agresszivitást kiegyensúlyozó egyetemleges rettegés húzd-meg-ereszd-meg-jének játéka – magasról nézvést – talán csak arra volna jó, hogy a filozófus abban a zavaros nyüzsgésben, ami a történelem, viszontláthassa azt a szisztematikusságot, amelyet maga vitt bele, csak mert a filozófusok valamiért irtóznak a rendetlenségtől („a filozófus számára itt nincs más kiút"). És tán nem akad erősebb indíték „egy meghatározott természeti terv szerint" megszerkeszteni az emberiség történelmét, mint hogy a szisztematikusság megkönnyítse az elkövetkező nemzedékek számára annak „a rájuk hagyományozódó történelmi tehernek" a cipelését, melyet az a „dicséretes körülményesség, amellyel a jelenlegi történelmet írják", évről évre, évtizedről évtizedre stb. kíméletlenül egyre csak növel.[30] De ez így idétlen gúnyrajza volna a *Világpolgári*nak, amely távolról sem ilyesfajta semleges, poháralátét ízű valami. És „bizonyos bosszankodást" érezni afölött, hogy „a világ nagy színpadára állítva" az emberiség viselkedése „a részletekben megcsillanó bölcsesség ellenére" mintha „végső soron és egészben véve bolondságból, gyermeki hiúságból, sőt, ráadásul gyakran gyermekes gonoszságból és rombolási vágyból"[31] volna összeszőve – voltaképp ingyen van ez is (még ha alkalmasint e vélekedés tudhatja is magáénak a szótöbbséget).[32] A *Világpolgári*nak nagyobb tétjei vannak – végül is a Gondviselés „üdvös, ám durva és szigorú" pedagógiai fáradozása a természeti impulzusait követő embert végül egy morálisan akceptálható állapotba (vagy majdnem odáig) kellene, hogy segítse –, és ennélfogva súlyosabb implikációi is (csak zárójelben, mert ez megint Adorno: akár még a győztesek történetírásává sikeredett történetfilozófia kritikáját szolgáló implikációi is).[33] Ha, mondtam, az eggyel korábbi bekezdés tudománytalan kitérőjéből stimmel bármi is, az egyetemes történelem történetének – mint történetnek – hatalma van felettünk, ez valamiféle involváltságot feltételez (vagy fordítva, ha feltételezi involváltságunkat, hát hatalma van), ha tetszik, egy *címzettet* (minthogy a történet hallgatókat implikál). A világpolgárt,

29 Odo Marquard: *Az egyetemes történelem és más mesék.* Ford. Mesterházi Miklós. Atlantisz Könyvkiadó, Budapest, 2001, 251.

30 Kant: A filozófia minden theodicaeai próbálkozásának kudarcáról. Id. kiad., 58. Ugyanott további gyakorlati hasznokról is szó esik.

31 Uo. 44.

32 Kant: A fakultások vitája II. Id. kiad., 419.

33 Adorno: i. m., 144–145.

akinek definíciójához, fölteszem, hozzátartozik a „beleszőttség" ebbe a történetbe, ha csak a remény formájában is (ennél nagyobb összegű fogadást a sikerre nem enged a „morális bizonyosság") – mert nem utálhatjuk meg nemünket, és hogy „a nem jobb iránt tartó haladását illetően kétségbe ne essünk, ellenkezőleg, minden okosságunkkal és morális példánkkal az e célhoz való közeledés szolgálatára legyünk (ki-ki amennyire erejéből telik)". Csak hát a „címzett ismeretlen helyre költözött" – akiket Zygmunt Bauman „nomádoknak" nevez, csak szurrogátumok, bár otthon érzik magukat a világ bármely táján (ami lehetne akár világpolgári vonás is), de csak mert egyforma repterekről ugyanannak a szállodaláncnak az egyforma szállodáihoz hajtanak, ugyanolyan szobákban térnek nyugovóra, és csereszabatos ügyletekkel foglalkoznak. A köz dolgait időközben – szerkezeti okokból[34] – kalandorok ragadták magukhoz, és ezzel párhuzamosan a „systembedingt" bajok privát pechhé minősültek át, melyeket házi szerekkel kényszerülnénk kúrálni, ha tudnánk – amitől partikuláris történetekbe menekülünk az emberiség egyetemes története elől.

De ezt csak mellesleg, és mert erősen közeleg a vacsoraidő, meg mert én is tudom, könnyebb a világvégét elképzelni, mint a kapitalizmus végét,[35] ezt a szálat inkább elejteném.

Van azonban egy pont a természet tervéről és az ember voltaképpeni, bár csak remélhető rendeltetéséről szóló kanti spekulációban, amelyről, ha már ünnepelni jöttünk össze őt, szeretnék mégis megemlékezni még.

> A nemének egészében tekintett emberfaj – olvasható a megjelentetett antropológiai előadások 108. §-ában (erősen rövidítve idézem) – […], ha szemünk előtt a polgári állapotra való törekvés lebeg, vagyis a törekvés egy, a szabadságelven s egyben a törvényes kényszer elvén nyugvó állapotra, az ember mégiscsak pusztán a Gondviseléstől remélheti, vagyis attól a bölcsességtől, mely ugyan nem tulajdon bölcsessége, ám mégiscsak tulajdon eszének (önnön bűnössége okán) magatehetetlen eszméje. […] A Gondviselés nem más, mint […] az a bölcsesség, melyet a megszervezett, önnön elpusztításukon állhatatosan munkálkodó, ám magukat mindig megóvni képes természeti lények e speciesének [mármint az embernek] a fönnmaradásában csodálkozással szoktunk érzékelni, anélkül hogy csupán ezért a gondoskodásnak egy magasabb elvét is föltételeznénk annál, melyet a növények és állatok fönnmaradása kedvéért föltételezni amúgy is szokásunk.[36]

34 Joachim Hirsch: *Materialistische Staatstheorie*. VSA Verlag, Hamburg, 2005, 222.

35 Hogy ki fogalmazta meg elsőként ezt az észrevételt, az mintha nem volna egészen tisztázott, én Mark Fischertől idézem: Mark Fisher: *Kapitalista realizmus*. Ford. Tillmann Ármin, Zemlényi-Kovács Barnabás. Napvilág Kiadó, Budapest, 2020, 15.

36 Kant: Pragmatikus érdekű antropológia. Id. kiad., 299. skk.

Kant kínos precizitással fogalmaz, itt is arról a kritikai bilincsekbe vert Gondviselésről esik szó, amely az ember „tulajdon eszének eszméje", és nem tételez föl többet, mint amit „a növények és állatok fönnmaradása kedvéért föltételezni amúgy is szokásunk", arról a Gondviselésről, amelynek „föntről aláereszkedő" pedagógiája „üdvös, ám durva és szigorú". És vehetjük olybá, a Gondviseléshez való felfohászkodás[37] csak Kant alázatáról tanúskodik, vagy szkepsziséről az iránt, hogy „az emberek majdan tulajdon ténykedésükkel" kibontakoztathatják „a jót a rosszból". De hogy a sikert „az ember mégiscsak pusztán a Gondviseléstől remélheti", akár *intésként* is olvasható: nem árt a körmére néznünk a jóra váltó rossznak – és egyszer talán majd ki kell vennünk a gyeplőt a kezéből.

A 300 éve született Kantról megemlékezni trombitáltatott össze ez a konferencia. Nem ünneprontás, ha netán oda találtam volna kikanyarodni, hogy, szemben velünk, Kant szépen öregszik.

37 Egy másik, ismert szöveghelyet idézve: az emberi nem neveltetését illetően – „tekintetbe véve az ily sikerre nézvést kedvező körülmények véletlenszerűségének kitett emberi természet törékenységét" – a haladás reményével „*pozitív előfeltételként* csupán egy a magasból aláereszkedő bölcsesség kecsegtethetne (mely is, ha számunkra beláthatatlan, Gondviselésnek neveztetik)…" – Kant: A fakultások vitája II. Id. kiad., 431. – kiemelés tőlem – MM.

Abstracts

Béla Mester
Immanuel Kant was born 300 years ago

This thematic compilation contains a part of the proceedings of the conference by the opportunity of the 300th anniversary of the birth of Immanuel Kant, organised by the Institute of Philosophy of the ELTE University and by the Department of Philosophy of the Pázmány Péter Catholic University, Budapest, 2024. The great material of the proceedings was divided in two parts thematically: Papers on *epistemology* and *philosophy of science* will be published in *Hungarian Philosophical Review,* papers on *aesthetics, anthropology* and on the idea of *cosmopolitanism* will be published in *Kellék*. Both thematic issue will contain almost the same number of authors, and they will be published in the same time.

Keywords: aesthetics, anthropology, cosmopolitism, epistemology, Immanuel Kant, philosophy of science

Tamás Ullmann
Intelligible deed

The paper explores the Kantian concept of the intelligible deed. Kant distinguishes between intelligible application and empirical application in the concepts of freedom, action and guilt. The notion of evil is linked to the willingness to do evil *(Hang zum Bösen)* and the notion of intelligible deed. The latter, however, is highly problematic. The second part of the paper will attempt to present all the paradoxes of the concept of intelligible deed and will overview some of the possible interpretations. Finally, the paper argues that the intelligible deed can be understood as

the loss of innocence, a primordial event through which the moral person with self-consciousness is born, and which Kant links to responsibility for evil.

Keywords: freedom, radical evil, intelligible deed, personality, moral character, innocence

Márton Dornbach

Is spatio-temporality a contingent feature of the human standpoint? A debate in contemporary Kant interpretation and an answer with Plessner's help

While early debates surrounding Kant's theory of space and time were mainly concerned with the thesis of transcendental ideality, recent discussion has focused on the claim that the a priori forms of our sensible intuition are contingent features of the human standpoint. Following a problem-oriented survey of recent arguments, I hazard a position on the philosophical problem at issue. I begin by clarifying why the threat of contingency poses a greater challenge with respect to our forms of intuition than our categories, even though the latter cannot be fully immunized against that threat. Since Kant's central attempt to dispel the worry about the contingency of our forms of sensibility occurs in the second-edition version of the Transcendental Deduction, I turn to recent Kantian scholarship and John McDowell's Hegel-inspired diagnosis in order to show why the problem arguably persists even in the wake of the B-Deduction. After briefly reviewing three proposed solutions to this problem, I consider and endorse Simon Gurofsky's argument that the semblance of contingency vanishes in light of Kant's constraints on what we can meaningfully think. I then extend Gurofsky's argument with a line of thought that yields a substantively framed thesis about the necessity of space and time. Here I approach the limits of thinkability in view of a key feature of our standpoint seldom considered by Kant, namely, the fact that we are living beings. I develop relevant consequences of our aliveness by drawing on the radical reworking of Kantian insights in Helmuth Plessner's philosophical anthropology. Since we can form no meaningful thought of a subject of knowledge

except as an animal living being, and space and time are in the context of biological life not just phenomenal forms of sensibility but categorial determinations of what it is to be alive, I argue that we must conceive of any finite subject of knowledge as spatio-temporally experiencing. Space and time as forms of intuition are grounded in the categorial spatiotemporality of the living.

Keywords: biological life, Helmuth Plessner, John McDowell, Kant, space and time

Nóra Szegedi

A far-reaching ethical contribution of Kant's anthropological turn: The distinction between subjective and objective practical philosophy between 1763 and 1765

At the beginning of the *Critique of Practical Reason,* in the first paragraph of the *Analytics,* Kant makes a fundamental distinction between maxim and law. He calls the subjective practical principles maxims, whereas the objective practical principles are called laws. On closer inspection, however, this apparently easy-to-understand juxtaposition hides an ambiguity that is fundamental to critical ethics and dates back 25 years. In my study, I will briefly describe this ambiguity, and then return to the first appearance of the distinction in texts written between 1763 and 1765. By analysing the various occurrences of the differentiation, I will try to provide an overview of this extremely dense period in Kant's philosophical development, which is usually called the anthropological turn, and in which Kant was deeply influenced by the British moral philosophers and Rousseau.

I hope that by exploring the development of the Kantian distinction in the pre-critical moral philosophy, we will also gain a deeper understanding of the root of the ambiguity in the critical ethics.

Keywords: Kantian ethics, *Critique of Practical Reason,* development of the Kantian ethics, anthropological turn

Zoltán Gyenge
Contains traces of Kant
Kant and 18th–19th-century thinking

Post-Kantian philosophy implies both continuity and discontinuity with Kantian principles. Without Reinhold's interpretation, there is no Kant, according to many. Fichte is closely linked to Kantian philosophy, but the *Wissenschaftslehre* represents a distance. Hegel and Schelling, as their correspondence shows, are deeply convinced that philosophy does not end with Kant, since Kant "only gave the results"; the premises are still missing. Moreover, this premise is the *Grundsatz* that Reinhold also lacks.

Keywords: German idealism, Hegel, Schelling, *Grundsatz*

István Danka
Kant and (non-artistic) genius

This paper investigates Kant's concept of genius in the context of scientific (more precisely, mathematical) knowledge acquisition, arguing that in the (pre-critical) Kantian approach, the difference between artistic and scientific excellence is much weaker than even (the post-critical) Kant often seems to suggest. Connections between artistic and scientific activities can be established by focusing on post-critical metaphilosophy instead of philosophy of art, explaining their relationship with respect to the synthetic *a priori* nature of both creation processes.

The paper builds on a historically informed rational reconstruction of Kant's thought about scientific genius, building on Kant's insights but also taking further steps that Kant may not necessarily accept. The reason is that Kant is rather unclear about the issue, and hence, the questions posed here are whether Kant *could have thought* what is implied by the present line of thought on the one hand and whether it would have been *reasonable* for him to think so on the other. Even though the answer to the first question seems to be 'no', I shall argue that the second can be answered by 'yes': Kant's post-critical philosophy would have been more coherent if he had accepted the possibility of scientific, and also philosophical, genius.

Keywords: Kant, genius, rule-following, synthetic *a priori*

Adrienne Gálosi

What would it mean to be a Kantian in terms of taste today?

This paper presents a variety of philosophical positions that have drawn implications from Kant's philosophy of the nature and function of aesthetic judgement for their understanding of the crucial exemplary role of aesthetic judgement in contemporary pluralistic society. Rather than simply presenting divergent interpretations of Kant, of which there are obviously many, I will outline four distinctly different positions, each of which I will present through an influential representative. All of these theories recognise that the *sensus communis,* the assumed or required community, is the main focus of Kantian criticism, and thus its existence or status is discussed as the basis for aesthetic reflective judgements. This presupposed community makes it clear that the issue at stake in the third Kantian critique is whether or not there can be a philosophical foundation for the unity of culture. In setting out the different positions, then, I will examine the ways in which their understanding of the nature and operation of aesthetic judgements is bound up with their understanding of the operation of society and culture.

The first position, of which I take Arthur C. Danto to be representative, regards Kantian analysis as absolutely untenable. But I argue that Danto understands Kant simply as a conservative critic and not as a transcendental philosopher.

The second position, represented by Richard Schusterman, is that of contemporary pragmatist aesthetics, a position, which, in my interpretation, understands the apriority of the *sensus communis* as a malleable normativity elaborated and mediated by the discursive community.

The third position is that of Hannah Arendt, who seeks to use Kant's notion of *sensus communis* for political thought at the cost of detranscendentalising it.

Jean-François Lyotard, who understands *sensus communis* as an idea and removes its interpretation from the field where it could serve as the basis for any possible empirical community, represents the fourth position. In his interpretation, the mental state of pleasure that accompanies certain representations is pre-cognitive and pre-subjective and cannot serve as the basis for any empirical community.

From the way in which the above arguments are presented and critiqued, I hope to develop what I consider to be a valid interpretation, and in the concluding part of the paper I use this to formulate the pillars upon which a contemporary Kantian theory of taste might be built.

Keywords: *sensus communis,* empirical–transcendental, subjective universality, a priori features of aesthetic judgement

Péter Tánczos

To Create According to Abstract Rules: Johann Elias Schlegel and Immanuel Kant on Imitation

Johann Elias Schlegel is remembered primarily as one of Lessing's intellectual forerunners, but he made a major contribution to the transformation of German Enlightenment aesthetics with his theorems on similarity and his concept of imitation in art. Although it has been suggested that Immanuel Kant may have been familiar with some of J. E. Schlegel's early writings, no direct evidence has yet been found; however, he may have been influenced indirectly by some of Schlegel's ideas. More important than the problematic nexus of influence is the fact that the dramatist made conceptual modifications to the imitation theory that dominated the period, which partly paved the way for the Kantian conception of genius.

In this paper I discuss the extent to which J. E. Schlegel's concept of the limits and framework of imitation contributed to the Kantian theory of imitation, which further restricted imitation and advocated the following of non-conceptual rules abstracted from works. I consider the similarities and differences between Schlegel's two studies on imitation and Kant's writings on aesthetics and anthropology, focusing on concepts and themes such as wit, rhyme, genius and imagination. Comparing the two authors may also provide an intermediate, transitional picture of the conceptual shift between Enlightenment and Romantic aesthetics.

Keywords: Immanuel Kant, Johann Elias Schlegel, imitation, similarity

Tamás Valastyán

"A sign we are…" Hölderlin as a Subversive Reader of Kantian Philosophy

In my text, I will look more closely at the way in which Hölderlin transforms Kant's ideas into his own philosophical-aesthetic programme and poetic inspirations. I focus mainly on two kinds of transitions: how the intellectual intuition becomes an aesthetic perspective, and how the identical idea of selfhood, kept alive in the chiasmus of reality/truth and possibility, is transplanted into a trope. What is really exciting is the way the lyrical self becomes the figure of the meaningless sign, or more

precisely "a sign". In his philosophical fragments, Hölderlin is confronted with the Kantian–Reinholdian–Fichtean heritage with great intensity, and I suspect that this experience does not pass away without a trace in him as a poet, and I would like to cite the second version of *Mnemosyne* as an example of this.

Keywords: subversion, being, self-consciousness, judgment, sign, chiasmus

János Loboczky

Gadamer about Kant's Idea of Taste, Beauty and Art

Gadamer deals in detail with the idea of taste and beauty in Kant's aesthetics. Gadamer considers at the Kant criticism a radical subjectivism of the aesthetics and the elimination of the truth-validity of the work of art; however he provides an in-depth analysis of the concepts of judgement, taste, beauty, art and the genius. Gadamer's aim with the analysis of Kant's criticism is to moderate Kant's conceptual "walking around" to the "right degree". In my paper, I reflect on these Kant's interpretations of Gadamer. In advance I demonstrate briefly that between a pre-critical study of Kant (*Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen* – 1764) and the *Kritik der Urteilskraft* we can find a certain continuity, e.g. with regard to aesthetical autonomy, the concept of beauty and magnificent, the role of non-artistic beauty, the aesthetics as reception- and feeling-aesthetics.

Keywords: subjectivism of the aesthetics, the truth-validity of the work of art, the art and the genius, aesthetical autonomy, judgement, taste, beauty

Alexandra Mikáczó

"I am here to make you think" On the relationship between the Kantian sublime and the visual abstraction

In the 1950s, many painters from the New York School began to create a series of black paintings. Among them were Mark Rothko, Frank Stella and Franz Kline. In my paper, through the analyses of some of the works

of the latter artists, I intend to point out how visual abstraction can be interpreted through Kant's concept of the sublime and the direct or indirect impact Kant's ideas had on modern art and the art theory of the modernity. In addition to all of this, my aim through the analysis is also to point out the subtle differences that can be distinguished between the conceptual solutions of non-figurative paintings and within the aesthetic quality of the sublime.

Keywords: Immanuel Kant, sublime, abstraction, visual art

Zoltán Ábrahám

Martha Nussbaum and the Kantian cosmopolitanism

Our age of globalisation (as well as that of the 'clash of civilisations') has urged theoreticians to reconsider and re-evaluate the cosmopolitan aspect of Kant's philosophy. My paper focuses on Martha Nussbaum's work because she identifies herself as an heir of cosmopolitan thought. As a first step, I intend to display the motives that urged the philosopher to rethink her position concerning Kant's moral philosophy, especially in the context of Nietzschean questioning of the legitimacy of the Enlightenment project of justifying morality. As a second step, I show why, for her, the central notion proves to be the 'cosmopolitanism' connecting Kant with the stoic tradition. I argue that for Nussbaum, it is crucial to make plausible that the Kantian and the Stoic moral philosophy are compatible.

Keywords: Cosmopolitanism, Kant, morality, Nussbaum, Stoicism

Csaba Olay

Perpetual Peace in international relations

Kant's writing on perpetual peace holds a special status. The text addresses states, or more precisely nations organized in states, in form of a treaty proposal aimed at establishing peace beyond mere cease-fire – a structurally long-lasting peace. This paper focuses on this issue,

investigating Kant's renowned work in the context of international relations, with a particular emphasis on the problem of durable peace. The paper first examines the conceptual difficulties surrounding the notion of war, a necessary step for clarifying the concept of peace. The second part explores Kant's conception of republican or democratic peace. Finally, the discussion addresses the theory of democratic peace in international relations. It will be argued that the nature of military conflicts changed after WWII, rendering Kant's argumentation less applicable to the new context.

Keywords: Kant, democratic peace, new wars

Miklós Mesterházi

On Providence, with a Cosmopolitan Aim

His lay and scholarly readers have somehow always considered Kant's smaller historical-philosophical writings to be diversions. Which could be explained several ways. Kant himself somehow seems to have considered them digressions of sorts, at times not even self-imposed ones – his remarks about the conditions of the origin of *a Cosmopolitan Aim* are well-known –, or considered them leisurely excursions from the world of science into the *Gelehrsamkeit* (setting the task of the lectures in anthropology for himself while studying at the university). Yet, more importantly, in the introductory pages of his *Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Aim,* Kant himself seems to question the methodological reliability of the very undertaking in which he experiments with elaborating his "favourite notion". And what has further harmed the reputation of the writings in question is that the reasoning in some of these historical-philosophical writings argues for Evil (not simply *Übel* but precisely *Böse*) in the service of Good (the progress towards a cosmopolitan condition), (even though Kant registered the morally questionable nature of his own argumentation) – with which Kant provoked the resentment of posterity, since the critics of the genre find the main vice of historical-philosophy in precisely this, the justification of Evil. The present paper argues for Kant in that the *Denkfigur* of Evil turning into Good did not only tempt historical philosophy, but remains a constant temptation for us, and so we cannot shake our vices off by having blamed them on the genre of historical philosophy – and that it is precisely the observations/restrictions concerning methodology that seem to argue that Kant did not think his

"favourite idea" could be taken seriously, argue in fact that the excesses of historical philosophy are worth taking into serious consideration.

Keywords: Kant's *Idea for a Universal History;* the justification of Evil, private vices, public benefits, Kant's methodological considerations concerning philosophy of history, what nature's original design is not good for