

## 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, milyenent. 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 következtetések 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 Bölcsész- 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 megegyezési 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 létre, 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 kifejtjük, bírálatuk szükséges elemeit úgy igyekszem bemutatni az egyes pozícióknál, hogy az egészből, reményeim szerint, mégis összeálljon egy véleményem szerint érvényes Kant-értelmezés.

A címben feltett kérdésre, hogy ti. mit jelentene ma ízlés kérdésében kantianusnak lenni, az elsőnek leírandó pozícióból rövid, egyszerű válasz adható, s ez akár így is hangozhatna: örültséget jelentene. Beismerem, sarkosan és semmiképpen nem idézetként fogalmaztam meg annak az álláspontnak az összefoglalását, mely szerint Kant elgondolása az ízlés-ítélet működéséről teljességgel tarthatatlan. E szerint a felfogás szerint „filozófiai rendszerének korlátai miatt”<sup>1</sup> kénytelen Kant a műalkotások befogadásának és megítélésének olyan magyarázatát adni, amely szembe megy akár saját százada korábbi megközelítéseivel is, például Hume kísérletével, aki a befogatói és értékelői gyakorlatra alapozva kívánt az ízlések sokféleségének mércét találni.<sup>2</sup> 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 priori tételez minden ízlésítélet számára, amelyre hivatkozva az ítélő „megköveteli” (*fordert*) az ítéletével való egyetértést.<sup>3</sup> 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”.<sup>4</sup> 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 érzések radikális pluralizmusáról szóló téziseit.

Arthur C. Danto, akit e pozíció képviselői közé sorolok, a művészetek filozófia általi kismimizésének történetében fő helyet szán Kantnak,<sup>5</sup> 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.<sup>6</sup> 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 érdekekkel rendelkező befogadó egységesen ítéljen.<sup>7</sup> 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 ítéelő 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”.<sup>8</sup> 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 ítéelő, ha nem várhatja el mások helyeslését. Danto szerint az általánosérvényűség kanti követelménye ezt a tényleges, egyénhez, társadalomhoz kötődő súlyt

5 A másik két főszereplője Platon 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 találunk még csak két egyező ítéletet sem. Ahogyan arra sincs Dantonak 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 gyönyörkeltetéshez tartozna, ami a szubjektum állapotának érzetében okoz kellemességet, és Kant szerint az ilyen ítélet egyáltalán nem várhatja mások szükségszerű helyeslését.<sup>9</sup>

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.<sup>10</sup> 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.<sup>11</sup> Azt az a priori feltételt keresi tehát Kant, melynek folyamányaként az ízlésítéletek általános érvényüként 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.<sup>12</sup>

Vagyis az első álláspont, amely úgy értelmezi Kantot, mintha nem venne tudomást az ízlések sokféleségéről, egyszerűen konzervatív kritikuskak, 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 felidézünk, 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”,<sup>13</sup> 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.<sup>14</sup> Érvéleése szerint Kant „elnyomja” az ízlés társadalmi dimenziójának problémáját azzal, hogy a lényegében politikai természetű ízlést az emberi természetben alapozza meg.<sup>15</sup> 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 tetelezheti. 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 érdekelkülisége 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, kizárható 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.<sup>16</sup> Az persze lehet megtévesztő, hogy a második mozzanat analitikájában Kant azt állítja, az ízlésítélet tárgyának egyes megjelenítései összehasonlítás útján fogalmakká változtathatók.<sup>17</sup> 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.<sup>18</sup> Ám, ragaszkodik hozzá Kant, a szép tetszése „közvetlenül kapcsolódik össze azzal a megjelenítéssel, amely által a tárgy adatik (nem pedig azzal, amely által elgondoltatik)”.<sup>19</sup> 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 érdekléssel 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 pusztá megjelenítése keltette tetszést függetlenül attól, hogy hogyan vélekedik az ítéelő 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.<sup>20</sup> Vagyis Shusterman szerint a magaskulturális elit tagjainak kivételével mindannyian irokéz törzsfőnökök vagyunk, akiknek a tetszését leginkább a kifőzdekéltik fel.<sup>21</sup> Ám nem számol azzal, hogy Kant szerint nagyon is lehetséges, hogy az ítéelő érdekei, meggyőződése, kötődései határozzák meg az ízlését, azonban ekkor érzeki, 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 ítélet nem szocializáció útján elsajátított képesség, hiszen mind az érzeki, mind a reflexiós ízlés közvetlenül, a társiaság empirikus általánosságát mintegy megelőzően működik, és ahogy fentebb szó volt róla, egy következő lépcsőben kapcsolódik másként és másként a tapasztalat hordozta általánosságához.

Azt pozitívan értékeli Shusterman, hogy Kant értelmezésében az ítéletnek mindig a szubjektumban megalapozottnak kell lennie, vagyis a szubjektum mindig szabadon ítélt, 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.<sup>22</sup> 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.<sup>23</sup>

Shusterman, bár a szabadság és a törvény együttes mentális működését társadalmi vonatkozásba hozza, ami teljességgel idegen Kanttól, arra azonban rávilágít, hogy az esztétikai megítélés fogalmentes 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.<sup>24</sup> 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, másrésztől 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 kantianusnak 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 *generalis* empirikus szabályok lehetnek, nem pedig olyan *universalis* általános-érvényűségek, amelyek nem támaszkodnak mások ítéletét firtató kérdezősködéésre.<sup>25</sup> 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.<sup>26</sup>

### 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 communis*nak, 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, poszt-humusz megjelent előadásában *Az ítélőerő kritikájához* kapcsolódva próbálta meg a *sensus communis* fogalmát a politikai gondolkodás számára hasznosítani.<sup>27</sup> 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 vezetnek el őket az esztétikai ítélőerő és az ízlés vizsgálatához; és míg Kant, úgy gondolom, a művészetekben, 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.<sup>28</sup> A tizedik előadásban azt állítja, hogy Kant megíratlan politikai filozófiája a harmadik kritika alapján rekonstruálható, mert az ízlésítélet működésének leírása kiterjeszhető minden olyan ítéletre, ahol a reflektáló ítélőerőnek kell működnie, és Arendt szerint a partikularitásokban megnyilvánuló történelem megítélése ilyen, vagy ilyennek kell(ene) lennie.<sup>29</sup> 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 elméleti képességeket mozgat, más a priori elv alapján és másra vonatkozik, mint az ízlésítélet –, ott Arendt analógiát lát.<sup>30</sup>

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 bízunk, 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.<sup>31</sup> 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: *Történefilozófiai 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 összejövételében 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 társiaságra rászoruló lény értelmeződik (EKP 262–264).

vetületére; átfogalmazva: egyrészt az ítélet tárgya szempontjából az a kérdés, hogyan ítéelhető meg a történelmi létező a maga különösségében, ha általános szabályok alapján, azaz teoretikusan ez nem lehetséges. Másrészt az ítéelő 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,<sup>32</sup> másfelől szubjektív volta ellenére mégis rendelkezik elvvel, szubjektívvel, ami általánosérvényűvé teszi az ízlésítéletet.<sup>33</sup> Arendt szerint a szoros és érvényes strukturális hasonlóság oka, hogy egyik ítélettípus sem vezethető le objektív alapokból, azonban végső soron, ahogyan ezt többen kimutatták,<sup>34</sup> 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 ítéelő érzésére (öröm vagy örömtelenség) vonatkozik, egyrészt az ízlelés érzékével való analógiában nyer magyarázatot, mivel az belső érzék, közvetlenül hat, és „csak ezek az érzékek viszonyulnak a különöshöz *mint* különöshöz”.<sup>35</sup> Másrészt 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 ítéelőnek, amikor „reflexiója során gondolatban (a priori módon) tekintetbe veszi mindenki másnak a megjelenítésmódját, hogy ekképp ítéletét *mintegy* a teljes emberi észhez igazítsa”<sup>36</sup> – idézi Kantot Arendt.<sup>37</sup> 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?<sup>38</sup>

Először a képzelőerő segítségével, majd a közös érzékre való hivatkozással magyarázza ezt a distancializálódást. Szemben a kanti ízlés-ítélettel, ami arra vonatkozik, ahogyan a megjelenítés a szubjektumot afficiálja, Arendtnél a tényleges ítélethozatal erre ráépülő második fokon történik meg, s ő ide helyezi a reflexiót. Röviden: „a képzelőerő művelete” révén az ítéletet kivonja a közvetlen érzékre való reakció területéről – amit Kant is megtesz, hiszen ez az érzéki ízlés, s annak ítéletei egyáltalán nem tarthatnak igényt semmilyen általános érvényűsége –, 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 ítélni lehet, „amikor a közvetlen jelenlét immár nem gyakorolhat rám hatást”.<sup>39</sup> Kant leírásában a reflexivitás, vagyis a képzelőerő tartalmának az értelemre való vonatkozása megteszi a közvetlen érzéstől,<sup>40</sup> vagyis a kellemtől 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 ítélezés reflexiója. Ez egy olyan másodlagos szint, amely valójában elsődleges, mert míg az első, bár a nem érzékié, 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.”<sup>41</sup> 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.<sup>42</sup> Így jut el a *sensus communis*hoz 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 ítéelő 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 interszjektívvé válik. Ám ez mégsem az a kommunikatív interszjektív 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 interszjektivitás módusában 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,<sup>43</sup> hiszen azokat kifejezhetnének

42 Arendt azért fordult *Az ítéelő kritikájához*, mert úgy látta, *A gyakorlati ész kritikájában* 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 ítélezőben 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 szálát, 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 ítéelő 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 társiaságát kizárólag szükségleteire, érdekeire alapozzák.

e megkülönböztető érzék nélkül is. Hanem olyan „sajátságosan emberi érzék”,<sup>44</sup> 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.<sup>45</sup> Sőt, mondja Arendt, ebben van az emberiség voltaképpeni eredete.<sup>46</sup>

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.<sup>47</sup> Hogy e csapdahelyzetet megoldja, lesz kulcsszerepe Arendt számára az ízlésítélet modalitására vonatkozó kanti tételnek, hogy ti. annak szükségszerűsége nem levezethető, elméleti objektív, hanem példaszzerű, egy nem megadható szabály példája.<sup>48</sup> 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 „példaszzerű érvényesség” formáját öltő ítélettel, ami úgy képes az általánosságot feltárni, hogy közben nem oldja fel a partikulárisat.<sup>49</sup> 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”.<sup>50</sup> Míg Kantnál az ízlésítélet úgy számít szükségszerűen mindenki helyeslésére, hogy az ezt közvetítő alap nem megadható, csak az egyes példákban van jelen, s e példaszzerű eseteken kívül nem létezik, addig Arendtnél a szükségszerűség, amellyel ítéleteimet meghozom, adott példákon nyugszik (úgy tekinthetnek 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 „mintaszzerű” 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 példának számítanak a *sensus communis* közösségében. Ennek meghatározása pedig ugyanolyan ítéleteket igényel, mint amilyeneket megpróbálunk velük megalapozni.<sup>51</sup> Az empirikus példaszűrősegen 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 függnék, 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.<sup>52</sup>

Vagyis Arendt végsősoron egyrészt a tapasztalatból vezeti le a *sensus communis*-t, 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.<sup>53</sup>

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 példának.<sup>54</sup> Választott hőseink példaszűrősegen 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 örömet, amely az elme állapotának megoszthatóságát kíséri, az ember társiaságra való természetes hajlamából vezetné le. „[Ezt] könnyűszerrel ki lehetne mutatni (empirikus és pszichológiai úton). A mi szándékunkhoz azonban ez nem elég.” (IK 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 communis* eszmeiként 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, törekenysége 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 hídát verjen. Az elméleti és gyakorlati ítéletalkotás nem meríti ki az emberi ítélőképesség teljes szféráját, hanem a természet és a művészet bizonyos adottságaira, ábrázolásaira is szükség-szerű 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, szükség-szerű, de szubjektíven és feltételes 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*.<sup>55</sup> Hogyan férközhet 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.<sup>56</sup> 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.<sup>57</sup> 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 örömet, 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.<sup>58</sup>

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.<sup>59</sup> 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”.<sup>60</sup> 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 ízés 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”.<sup>61</sup> 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.<sup>62</sup>

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 tartalmi 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 hangozltsága 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 elméleti 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*).<sup>63</sup> 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*.”<sup>64</sup> 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 működés módja a szabad játéké, megmutatkozása az öröme, s mint a megismerés alapja végső soron mindent, mit megismerünk lehet, széppé alakít. A 8. §-ban Kant ezt írja: „Amaz általános hang [tehát] csak egy eszme.”<sup>65</sup> És szó sincs róla, hogy a tapasztalatban találhatnánk olyan valóságot, amely az eszmének megfelel.<sup>66</sup> A harmadik kritikában az ízlés antinómiája a *sensus communis* eszmeiként 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 ízlésselvet 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 ítéelő valóban ízlésével ítélte-e, de a „szép” azt mondja, hogy erre az eszmére vonatkozik az ítélet.<sup>67</sup> Ez az ész eszméje, az ész eszméi pedig nem az értelem fogalmai: olyan dolgokat tételeznek, amelyek elgondolhatók, de nem megismerhetők.

Lytard, 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”.<sup>68</sup> Lytard 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 illúzióknak, a transzcendentális látszatnak engedve, ami ellen az első kritika dialektikáját felépítette.

67 ÍK 8. § 131.

68 Jean-François Lytard: *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.<sup>69</sup> De a tiszta esztétikai ítéletben éppen ez a szubszumálás nem történik meg, az elmeerők „könnyített” szabad játékát nem szakítja meg egy fogalomnak való alárendelés.<sup>70</sup> Míg a szabad játék (amelynek a sensus communison alapuló a priori közölhetősége éppen az esztétikai ítéletet motiválja) folytatódik, így Lyotard, nem beszélhetünk egységes szubjektumról.<sup>71</sup> 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 pre-szubjektum affektív módon már mindig is tartozik. Ahogy fogalmaz, „minden [tényleges] közösség elfelejti és elfelejtette ezt a sensus [communis]-t”.<sup>72</sup>

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 kantianusnak 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 inentől kezdődne: lerakni egy olyan kantianus pozíció alapjait, amely helyesen érti az ízlésítélet mibenlétét, a sensus communis 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 kezdhethénk 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.”<sup>73</sup> 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.<sup>74</sup> És ha a művészetet vagy e kettejük közti törés kompenzációjaként, vagy utópisztikus egységük ígéretként 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 bizonyosságot tesz. Újra: nem más ez, mint pusztá eszme, ami a teória számára szükséges, a morál számára pedig elengedhetetlen. A transzcendentális eszmék csupán eszmék, de szükségszerűek és általános érvényűek. Nem konstitutívak, hanem regulatívok, funkciójuk az, hogy afelé irányítsanak minket, „amit az emberiség érzéken-túli szubsztrátumának lehet tekinteni”.<sup>75</sup> 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 felejtjük, 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 amellet 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.