

Kellék, 2004, 24. szám

Res publica

Mesterházi Miklós	Az irigységről	7
Pató Attila	Ítélet és ítélőerő. Egy Kant-olvasó különös esete..	27
Farkas Attila	A sajtószabadság problémája Kant politikai filozófiájában	45
Vajda Mihály	A fakultások vitája	59
Losoncz Alpár	A háború: a moralitás folytatása más eszközökkel?	69
Jobbágy József	Az örök béke a puszta ész határain belül. Kanti motívumok a nemzetközi kapcsolatok mai elméleteiben	93
Himfy József	Kanttal, Kant ellenében. A világköztársaság mint a világbéke garanciája	111
Mester Béla	Nemzeti filozófia – <i>in sensu cosmopolitico</i>	125

A véges lény világa

Volker Gerhardt	Egy kritikai életfilozófia. Ész, egzisztencia és innováció Kantnál	137
Ábrahám Zoltán	Kozmológia és kozmogónia	155
Telegdi Áron	Kant időfelfogása	171

Nemzedékek

Kiss Lajos András	Egység vagy sokféleség. Jean-Francois Lyotard Kant történelem- és politikafilozófiájáról	179
Szilágyi-Gál Mihály	Észtétikai konszenzus. A racionális diskurzus alternatívája Kant ízléskritikájában	197
Valastyán Tamás	A fogalom mágiája. Kant és Novalis - a filozófia prózája és költészete	205
Rózsa Erzsébet	„De a törvény nem cselekszik, csak a valóságos ember cselekszik”. Hegel kantianizmusa gyakorlati filozófiája motívumaiban	221
Rathmann János	Kant és Herder – hasonlóság és különbség	243
Kelemen János	A kopernikuszi fordulat és Kant platonizmusa	249

Recenzió

Zuh Deodáth	Immánuel Kant: Prekritikai írások 1754–1781	255
Lapszámunk szerzői		263

Az irigységről

MESTERHÁZI MIKLÓS

Ezt a szösszenetnyi traktátust annak a – minthogy idéetlen bája *engem legalábbis* megfogott, következőleg – *fogós* problémának szeretném szentelni, vajon mi is hibádzik abból, akinek nincs ízlése – mármint túl azon, amit pallérozottabb elmék analitikus úton is fölfedezhetnek, tudniillik hogy ízlése, az pont nincsen neki; vagyis hogy miféle fogyatkozásra, az elme mely erejének alkalmatlanságára vall ez az apróhirdetések valaha volt nyelvén fogalmazva *csekély lelki hiba*: mit orrontunk meg abban voltaképp, akiben megorrontjuk, hogy nincs ízlése, noha nem lel benne semmi hibát sem a kórboncnok, sem az alkotmányjogász, nem lelnek benne még a hatalom olyan megtéveszthetetlen őrei sem, mint a kalauzok vagy a portások – aminél fogva talán az sem egészen kizárható, hogy az, hogy ízlés, csak afféle ötödik kerék elménk gépezetében. Mármint mit orrontunk meg *mi, akiknek van ízlésünk* – és ezt a voltaképp magától értetődő kiegészítést csak azért teszem, mert alkalmat ad elháríthatnom a félreértés egy eshetőségét: a retorikus többes szám első személy láttán talán fölhorgadt a tiltakozhatnék Önökben, csakhogy azon, hogy „akiknek van ízlésünk”, semmiképp sem „jobb embereket” értek, nem is értőket, beavatottakat, vájtfulűeket, akik közé semmiképp sem számíthatom magam; abban az összefüggésben, amely az ebben a szösszenetnyi traktátusban eszközölt vizsgálódás szemszögéből egyedül vág lényegbe, ha valakinek megbízhatóan rossz ízlése van, *az is megteszi*. Hadd árnyaljam a dolgot tovább, mármint a dolgot velünk, akiknek van ízlésünk: mit orrontunk meg, *amíg még van olyan, hogy ízlés* – de erről majd a végén.

Módszertani megjegyzésféleképpen előre kell bocsátanom, hogy ennek a rejtélynek a föloldása legalább 17 és fél percet vesz igénybe, az efféle szösszenetnyi traktátusok számára ellenben csak 15 perc engedélyeztetett, amiért is a megoldást egy más alkalom-

ra kell halasztanom,¹ s e helyt be kell érnem azzal, hogy mintegy utat nyissak a megoldáshoz, kiirtva (mint illik) a balítéletek gízgazát (avagy megritkítva setét erdejüket, esetleg elapasztva mérges mocsarukat), szóval *megmagyarázzam legalább a címet*, meg hogy miért is került ennek a szösszenetnyi traktátusnak az élére, és hogy mi köze is mindennek Kanthoz.

Hogy e kisded értekezés fölé azt a címet biggyesztettem: *az irigységről*, annak a figyelmes vizsgálódás három nyomós okát is föllelheti. Történt a dolog először is a velem született urbanitás² okán: túl régóta írnak, túl sok híresség írt, és túl sok érdekeset e tárgyról, hogysem aggályok nélkül merné ezt a címet, hogy *Az izlésről*, odabiggyeszteni az ember bármi fölé – semmiképp sem szerettem volna nevetségessé válásom amúgy sem csekély kockázatát azzal fokozni, hogy már mindjárt a címmel heves várakozást keltek, amelyet utóbb persze majd képtelen leszek kielégíteni. Ugyanez okból nem írtam versben az alábbiakat.³ A címet tehát,

¹ Ha az első bekezdésből nem, ebből az idéltlen tréfából már mindenképp kitűnhetett: ez az írás egy előadás* első változata, amely változat a rendelkezésemre álló időhöz mérten botrányosan hosszúra sikeredett, noha mindössze egy nagyobb tanulmány egyetlen szakaszát próbáltam meg benne meghallgatható formára faragni – belátván, hogy ennyire békétűrő hallgatóságot nem remélhetek, most tehát az Olvasó türelmét teszem próbára, tetézve vétkeimet azzal, hogy mindjárt nagyvonalúságáért is folyamodom: voltaképp ez az írás is az első bekezdésben vázolt kérdés körül forog, de hogy mire is akartam a kérdéssel kilyukadni, már persze, ha kilyukadtam bármire is egyáltalán, az valóban csak abból a tanulmányból derülhetne ki, amelynek ez itt, mondtam, csak részlete. Ennek dacára mégsem mindenestül *Zumutung* talán, hogy rá próbálom tukmálni az Olvasóra ezt a na-ebből-sem-lett-semmi előadást, hisz az végül is Kant antropológiai tárgyú írásainak egy olyan elemét boncolgatja, amely, legalábbis a szerző szerint, *Az ítélőerő kritikáját* író Kant számára sem volt közömbös, és a tetejében még szórakoztató is – és ebben a, mondom, botrányosan hosszú változatban, úgy gondolom, inkább sikerült rábőknöm arra, hogy valóban képtelenül szórakoztató, mint az előadás végleges változatában, amely, meglehet, már csak egyetlen erénnyel henceggetett, tudniillik hogy rövid volt.

* Elhangzott az ELTE BTK Filozófia Intézete és Nyelvfilozófiai Kutatócsoportja, a Német–Magyar Filozófiai Társaság, valamint a Pécsi Egyetem filozófiai tanszékei által 2004. szeptember 23–25-én, Budapesten *Metafizika, ész, nyelv – kritikai perspektívák* címmel Kant halálának kétszázadik évfordulója alkalmából rendezett konferencián.

² Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Előadások a filozófia történetéről*. II. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1959, 42.

³ Így szól tudniillik Kant válasza arra az önmaga föltette kérdésre, hogy „miért tűrhetetlen a középszerű költemény, míg a középszerű szónoklat – szokása Kantnak párhuzamot vonni költészet és ékesszólás

hogy *Az irigységről*, az alábbiak, bár nem tisztességtelen szándékok okán, mégis kétségkívül *megtévesztésfélekképpen* viselik; ám hadd említsem föl nem is csak azt, hogy a megtévesztés hajlandósága megrögzött vonása annak a nemnek, amelyhez tartozom, s így tán elbizakodottságról az árulkodnék – márpedig ennek még a látszatát is szeretném elkerülni –, ha pont én nem akarnék megtéveszteni, hanem hogy a tetejében még valamiféleképpen üdvös is, amiképp az a szóban forgó ártalmatlan porhintés maga is, mert mind a megtévesztés hajlandóságáról, mind annak üdvös voltáról alább még szót kell ejtenem, s az elmondottaknak hála a tárgyat Önök meghitt ismerősként üdvözölhetik. Ez tehát a második ok. A harmadik meg, hogy az irigység problémájának nagyon is sok köze van ahhoz, amiről beszélni szeretnék, és ekképp akkor megkönnyebbülten a tárgyra térhetek végre – a tétel, amelyet explicálni szeretnék, tudniillik így szól: „a nagyon irigy embereknek, mert nem társas természetű lények, általában nincsen ízlésük”. Mert *nem úgy van drótozva az elméjük* („ihr Kopf hat nicht die Richtung so zu wählen”).

A tétel ebben a formában Kant egy antropológiai előadásán hangzott el, történetesen az 1782–83-as év téli szemeszterében.⁴ Annak, amiről szól, vannak talán instruktívabb megfogalmazásai is;⁵ és akadnak mulatságosabbak – ennek az értekezésnek a végén

között – mégiscsak egész jól elviselhető”: hogy ugyanis „a hangütés ünnepelessége minden költői alkotásban nagy reményeket ébreszt, és épp mert e reményekben csalatkozunk, a költemény becse, mint az lenni szokott, még mélyebbre süllyed, mint talán prózai értéke szerint megérdemelne”. Immanuel Kant: *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*. Werke in sechs Bänden. Hrsg. von Wilhelm Weischedel, Wissenschaftliche Buchgemeinschaft, Darmstadt, 1964, Bd. VI., 576–577.

⁴ Menschenkunde (1781–82). In *Kant's gesammelte Schriften*. Herausgegeben von der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen (azaz az „Akademie-Ausgabe”, a továbbiakban: AA), de Gruyter, Berlin, 1997, XXV. II. 1096. A tétel elhangzik többször is; csak példaként: *Busolt* (1788–89) AA XXV. II. 1509.

⁵ Mondjuk, az alábbi: „A szép szemrevétele megítélés, nem pedig élvezet. Ez a jelenség szerezhethet alkalmasint némi élvezetet, ám távolról sem a szépségben lelt tetszés ítéletének összefüggésében, mert emez csupán a tárgyban lelt tetszés általánosságáról alkotott ítélet. Amiből látható, hogy mert ez az általános érvényesség haszontalan, amint hiányzik a társaság, a társaság hiányában rögvest elvesznék a szépség minden vonzereje is; ahogy a szépség iránt táplált hajlandóság sem születhetnék meg *in statu* [kihúzza: *naturali solitario*.” – 686. észrevétel (1769–70), AA XV. (Észrevételek az antropológiához) I. 306. Ugyanerről: 648, 653, 767, 983. észrevétel. Avagy az 1772–73-as előadásokban: „A magányos ember előtt rejtve maradna a természet minden szépsége. A mogorva [*ungesellig*] embernek nincsen ízlése.” *Collins* (1772–73), AA XXV. I. 179.

szeretném még idézni Kant egy bizarrabb gondolatkísérletét, mert persze szeretném, ha kisdéd traktátusom kompozíciója, ha már mondókám tárgya mégsem az irigység, választékos ízlésre vallana (és mert szeretném Önöket ezzel az ígérettel ébren tartani). De bárhogymagazna is Kant, maga a dolog mindig fölbukkan, valahányszor az antropológiai előadások (s végül az előadások megjelentetett kézikönyve⁶) rátérnek a gyönyör és undor⁷ érzékére, pontosabban annak legalább részben intellektuális alakjára, arra a sajátos *Vermögen der Receptivität*re, amelyet ízlésnek nevezünk – mindig fölbukkan, mert, hacsak nem tévedek irdatlanul nagyot, amiről szó van, a lelke, a veleje annak, amit az ideális élvezetek iránt tanúsított sajátos fogékonyságunkról Kant az orrunkra kötni akart, és ami olyannyira megbűvölte őt, hogy a kedvéért az ízlés dolgaival való, voltaképp filozofikus elmére valló, ám utóbb inkább csak pszichológiai („fiziológiai”⁸) tekintett szöszmötöleésből filozófiai esztétikát csinált.

Ami Kantot, mondom, ha csak nem tévedek nagyot, ebben a fura tehetségünkben, a gyönyör és undor részint intellektuális, részint mindazonáltal érzéki érzékében megigézi – egy olyan tehetségben tehát, amelyik természetünknek az érzékiségünkhöz kötődő, némiképp animális, receptív fertályán úzi praktikáit –, az az, hogy ezzel a sajátos érzékkel, fogékonysággal, mármint az ízléssel, „szépérzékkel”, ha tetszik, az ember azért dicsekedhetik, és ennél fogva más nem is dicsekedhetik, csak az ember, mert (legalábbis végső fokon) *egyvetértésre* rendelt lény.⁹ A fogékonyság, amely hódolni késztet bennünket valami előtt, csak mert szép, *rólunk szól*, magyarázó oka bennünk rejlik, de nem érzékiségünk *természeti* természetében, még csak nem is kinek-kinek sajátos lelki alkatában, hanem abban, hogy képesek vagyunk a mások szemé-

⁶ Tudniillik az *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (*Pragmatikus érdekű antropológia*), 1798; a több helyütt átdolgozott és javított második kiadás, amelyen a végső simításokat már nem Kant, hanem, bár az ő útmutatásai alapján, Christian Gottfried Schütz végezte el, 1800-ban jelent meg.

⁷ *Lust und Unlust* – ezt a szópárt sokféleképpen fordították már, *Az ítéldő kritikájának* legutóbbi magyar fordításában történetesen úgy szól, hogy *öröm*, illetve *örömtelenség*. Nincs fordító, akinek ez a két szó, ha így, párban bukkan föl, örömet szerezne, esetleg gyönyörére szolgálna, magam az *Antropológia* fordításakor a *gyönyör* és *undor* kifejezéseknél maradtam, pusztán hagyománytiszteletből, és ebben az írásban szeretnék meg is maradni ennél a szóhasználatnál.

⁸ Edmund Burke-ről és *Filozófiai vizsgálódások a szépről és fenségesről alkotott fogalmaink eredetéről* című esszéjéről emlékezik meg így Kant. Immanuel Kant: *Az ítéldő kritikája*. Ford. Papp Zoltán. Ictus, Szeged, é. n., 199.

⁹ *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, 673.

vel–fejével itélni, *nach den Regeln des allgemeinen Gefallens*. „Az ízlés az a princípium, amelynek köszönhetően az emberek társadalmilag egyetemes élvezetnek örvendhetnek. A pusztában fűtyül-nénk az ízlésre. Mindent, ami szép, egyedül a társaság [*Gesellschaft*] kedvéért szeret, egyedül a társaság kedvéért keres az ember [...] Az ízlés elveiben sok minden empirikus, de a megítélés érvei [*Gründe*] nem egyszerűen a tapasztalatból vannak elvonatkoztatva, azok ott rejlenek az emberiségben.”¹⁰ Ízlésünk rólunk árulkodik, de nem árulkodhatnék *pont rólunk*, ha nem volnának *a többiek*. És *hogyan* ízlésünk, arról árulkodik, hogy bár a természet – tudjuk – a viszályt tette meg rendeltetésünk betöltésének eszközévé, voltaképp *Geselligkeit*ből vagyunk faragva. Míg ésszel, pontosabban az *Erkenntnisvermögen* egész tiszteletre méltó apparátusával (a szabályok tehetségével, a szabályok alkalmazásának, valamint rendszeres használatuknak a tehetségével) mint emberek rendelkezünk – mármint ki-ki mint ember –, definíció szerint, már persze azzal a megkötéssel, hogy ésszel megokolhatatlan módon, de történetesen rászorulunk bizonyos hátyákra, csontocskákra meg egyéb levesbevalókra a világ megkoncipiálása érdekében, s ekképp nem vallhatjuk magunkat *egészében* az eszes lényekhez hasonlóságnak, csak olyanoknak, amelyekből hibázik az intellektuális szemlélet, továbbá míg gyakorlati eszünkkel megint csak definíció szerint mint emberek osztozunk – ki-ki mint ember osztozik – azoknak az eszes és föltehetőleg érzékiséggel megvert lényeknek a meggondolásaiban, amelyek a tetejében még véges lények is, az „öröm és undor részben érzéki, részben intellektuális érzéke”, szóval, az ízlés e tekintetben fura egy *Vermögen*, mivelhogy nem henceghetünk minden további nélkül vele, csak mert állítólag eszes, kétségkívül érzékiséggel felszerelkezett vagy félig érzékiség” be süppedt és mindenképpen végességre ítélt lények vagyunk: attól van, attól van kinek-kinek a magáé is, hogy többes számban is ragozódunk, és hogy ez számunkra nem mellékkörülmény. A gyönyör, ha és amennyiben nem a „gyomor gyönyöre” – noha valami félreértés folytán néha tragédiákkal vagy komédiákkal is a gyomrunkat találjuk megörvendeztetni¹¹ –, a hozzá tartozó fogékonysággal egyetemben, valamiképpen a többiekről visszapattanva létezik. Mandinerből.

És mert létezik effajta élvezet, és birtokában vagyunk ennek a fura *Vermögen der Rezeptivität*nek, képesek vagyunk olyan dol-

¹⁰ Collins, 179–180.

¹¹ I. m. 186. Azt a bekezdést zárja ezzel a meggondolással Kant – azzal tudniillik, hogy a dolog „gyomrunkról” (pszichológiánkról, hajlandóságainkról és megrögzöttségeinkről), nem pedig ízlésünkről árulkodik –, amelyben azt firtatja (a kérdés az *Antropológiában* is előkerül), miért kedvelik a fiatalok a tragédiákat és miért ódzkodnak a tragédiáktól, inkább a komédiákat részesítve előnyben, az öregek.

gokat is látni, vagy olyanak is látni dolgainkat, amelyeket vagy ahogy különben nem. Amúgy: erről szól, arról, ami Kantot az ízlés dolgaiban antropológiai előadásai során is megigézte, *Az ítéelőerő kritikája*, mármint az esztétikai ítéelőerő kritikája is: hogy az ízlés valamiképpen egy *húron pendülésünk* szerve, épp mert a Gondviselés¹² nyomát mi, emberek, legfőljebb bottal püfölhetjük.

Bár hogy *Az ítéelőerő kritikája* voltaképp miről is szól, arról, gondolom, elvitatkozgathatnánk egy darabig. Hogy *erről*, arról abban a két és fél percben hallgatok majd részletesebben, amely csak annyiban tartozik ehhez az előadáshoz, hogy épp akkor kezdődik el, amikor kisdéd értekezésem, reméljük, szerencsés véget ér. Most megmaradnék annál a szálnál, amelyet az előbb előcibáltam: hogy tudniillik vannak nem is mellékes dolgok, amelyek mandinerből azok, amik, s tán legalább részben mi magunk, emberek is mandinerből vagyunk. Legalábbis mintha Kant, a filozófus, ezt találta volna megfigyelni, vagy erről talált volna filozófálni Kant, a megfigyelő – hadd maradjak most talán indokolhatatlanul közömbös az iránt a probléma iránt, miképp is vélekedhetnék a Kritikák Kantja tulajdon „kisebb” vagy „periférikus” írásai felől, vagy miképp is kellene vélekednie, ha történetesen nem épp ő írta volna őket. Egy francia író, amikor a német egység problémája felől találták faggatni, már amikor az még probléma volt, azt találta válaszolni erre a *Gretchenfragé*ra: ő szereti Németországot, annyira szereti, hogy örül, hogy kettő is van belőle – ha tehát valaki netán falat szeretne emelni a Kantok közé, ám tegye: jó érzés lehet, ha két Kantja is van az embernek.¹³ Magam óvatosabb volnék: ha van is egy megfigyelő és egy filozófus Kant,¹⁴

¹² „A teremtés fensége, ha a csillagos égre nézünk, megindít bennünket azzal, hogy elménk kitágul, és merészen szárnyalni kezd. A művészet csodái a teremtésben egész más érzést ébresztenek bennünk, nevezetesen a Gondviselésnek és a jónak szóló tetszés érzetét, hogy értékén becsüljük, és szeressük a teremtést. Az isteni fenségesség tan-könyve.” 981. észrevétel (1776–78).

¹³ El kell ismernem, még egy előadásban is csaknem megengedhetetlenül frivol, ahogy papírkosárba hajítottam ezt az amúgy tiszteletre méltó problémát. Csakhogy túl sok mindenről kellene szót ejteni. Például arról, hogy voltaképp mit is csinál Kant, amikor épp nem filozófus, hanem „megfigyelő”. Meg hogy az antropológiai előadásoknak az öröm és undor részben intellektuális érzékét, vagyis az ízlést tárgyaló szakaszaiban nagyon korán majd minden megtalálható az esztétikai ítéelőerő majdani kritikájának anyagából, noha Kant még el sem tervezte a harmadik Kritikát, amely harmadik Kritika, amikor majd megírja, meglehetősen más-képp alakul, mint ahogy eltervezte. Stb.

¹⁴ A különbségtétel Kanté: „Az öröm és bosszúság érzeteit nem annyira a dolgok külső tulajdonságai váltják ki, okuk sokkal inkább abban keresendő, hogy ki-ki egyéni módon érez, ezáltal tölthet el bennünket a gyönyör

időről időre sikeresen meglepik egymást – s hadd ne döntsem el most, melyikük melyiküket –, lévén a pragmatikus érdekből született antropológia sajátos vizsgálódás. Tárgya tudvalévőleg kevésbé, hogy mi az ember, mármint abban az értelemben, hogy mivé faragta őt a természet – még ha Kant alkalmanként úgy emlegeti is ezt a stúdiumot, hogy *Naturerkenntnis des Menschen*¹⁵ –, hanem hogy mit farag az ember magamagából, azaz voltaképp hogy egymásból mit faragnak az emberek, avagy egy másik, Kant által kedvelt faipari megmunkálási fajtával, miképp csiszolnak és csiszolódnak. Amitől sok minden szóba kerül az antropológiában, amiről hajlamosak volnánk azt gondolni – vagy ha épp „belülről” vagy „ki-ki fejének sajátosságai”¹⁶ felől nézzük a dolgot, hajlamosak vagyunk azt gondolni –, merőben belülről fakad, mondjuk, a gyomorból, amivel azonban voltaképp a többiek ajándékoznak vagy büntetnek meg bennünket, illetve az, hogy vannak többiek, és fogalmi képtelenség is volna, ha nem így volna – ahogy az ízlés fogalma is megszűnik ott, hogy „a magam ízlése”. Hogy kinek-kinek megvan a maga ízlése, nemcsak tévedés egyébként, de a tetejében *Ungeselligkeitra* és *Unwissenheitra* is vall (és „az értelmet az ítéletek és megfigyelések gazdag birtokától fosztjuk meg vele”), mert ami a köztünk pattogó érzések (vágyak, indulatok) játékából kikerekedik, izgalmasabb, mint gondolni szoktuk olyankor, amikor épp úgy tartjuk, az efféle csak valami komplikáltabb fajta gyomorkordulás – ahogy tetszésünk is többet tartogat számunkra, mint gondoljuk, már amikor épp úgy gondoljuk, az ízlés dolgairól nem lehet vitatkozni, és ennyivel az ízlés tárgyalása be is rekeszthető.¹⁷

vagy undor érzése. Ezért lelik némelyek kedvüket abban, amitől mások viszolyognak, ezért dédelgetünk mások számára többnyire rejtélyes szenvedélyeket, és innen az élénk ellenszenv is, melyet egyikünk az iránt érez, ami a másiknak teljességgel közömbös. Az emberi természet ilyenén sajátosságaira irányuló megfigyelések terepe tágas, és éppoly derűs, mint tanulságos felfedezések gazdag tárházát rejtí magában. Most csak néhány olyan jelenséget veszek szemügyre, melyek különösen szembeszökők ezen a területen, s ezt is inkább megfigyelőként, mint filozófusként teszem.” Megfigyelések a szép és a fenséges érzéséről. Ford. Czeglédi András. In Immanuel Kant: *Prekritikai írások*. Szerk. Ábrahám Zoltán. Osiris, Budapest, 2003, 287.

¹⁵ Collins, 8.

¹⁶ Ez a címe a *Friedländerben* (AA XXV. I. 554. skk.) annak a fejezetnek, amelyben Kant ki-ki fejének különösségei között egyet s mást az ízlés dolgaiból is tárgyal, miközben az ízlést mint közös érzéket maga az előadássorozat nem tárgyalja.

¹⁷ Noha persze tényleg hajlunk rá, hogy úgy gondoljuk, kinek-kinek megvan a maga ízlése, mi több, voltaképp nem is volna érdektelen kitapogatni, miért is érezzük ennyire a bőrünkhöz nőttek az ízlésünket,

Mármost ha innen nézzük a dolgot, lehetetlen nem észrevennünk: Kant mestere a „köztünk pattogó” érzések elemzésének, és nagyon is érdekli, ami ebből a játékból kikerekedik.

S ez nem érthetetlen attól, aki egy olyan lényről ad elő, amelyiket szenvedély csak más emberekhez fűz, dolgokhoz soha.¹⁸

Amiért is Kantnak sok mindenben megakad a szeme, ami attól őlti föl voltaképpeni alakját, hogy nem egymagunk vagyunk, akik nézzük (vagy üzzük) őt. A csudálatosságokon, példának okáért, amelyektől egyszerűen csak rettegnénk, ha nem lehetne pletykálni róluk, nem akadnának hitetlenek stb.¹⁹ Vagy a játékokon, amelyeket mások kedvéért játszunk a magunk örömére.²⁰

Fölteszem, sokféleképpen vághatni neki tehát annak, hogy kibogozzuk a magunk másokra és a mások ránk eső tekintetéből összeálló szövevényt, amelyről azt találtuk mondani, Kantot is érdekli fölöttébb; ám ha már *nem* az irigység a tárgya ennek az értekezésnek, hadd maradjak meg ennél a szálnál, mármint hogy képesek vagyunk a mások szemével látni. Képesek vagyunk, és elsősorban tán épp önmagunkat vizslatjuk a mások szemével (is) – elsősorban: mert másképp tán észre sem vennénk magunkat (de a dolog e része nem tartozik ide), és mert e sorok szerzőjén kívül tán másban is rejtezik némi hiúság. Amiért is nem is csak egysze-

szóval hogy miképp is fest a dolog velünk meg a saját ízlésünkkel belülről – ám ezt a szálát most szeretném elejteni.

¹⁸ *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, 602.

¹⁹ „Ha az ember egyedül volna, minden csudálatosság megrémítené, ő maga pedig mindenkor hamisítatlan ellenérzéssel fogadná őket. Akik magukban vannak, azok sem lelik élvezetüket bennük; ahhoz tömeg szükségeltetik, és tehát az a hajlandóság is, hogy előbb hírüket keltsük, és szükségeltetik néhány kételkedő is. A szabálytalanság csak akkor tetszik, ha ártalmatlanul esik meg, és ha ráuntunk a szabályosságra.” 644. észrevétel (1769–70).

²⁰ „Az antropológiához. Az ember egymagában nem játszik. Nem igyekeznék művészi fokon lökdösni a biliárdgolyót, sem kuglibábukat föllökni, sem bilboquet-t, sem solitaire-t játszani. Mindezt, ha magában műveli is, csak azért műveli, hogy utóbb megmutathassa másoknak az ügyességét. Önmagában komoly. Ugyanígy a legcsekélyebb fáradságra sem érdemesítené a szépet, hacsak nem, mert reméli, egyszer mások megnézik és megcsodálják majd. Ez is hozzátartozik a játékhoz. Talán eljátszadoznék macskákkal és kecskéekkel, mint Selkirk, de csak a személyekkel való hasonmátság okán, mert azokhoz hasonlítja őket: uralkodik fölöttük, megnyeri a bizalmukat, hajlandóságukat, és tiszteletet szerez magának. A játékot emberi nézők híján tébolynak tartanánk. Tehát minden efféle lényegi összefüggésben áll a társassággal, és amit mi magunk közvetlenül föllelünk bennük, az egészen érdektelen. A magunk megosztása, és ami belőle ránk vetül, az egyetlen, ami vonz bennünket.” 987. észrevétel (1780–88). Selkirkről mintázta Defoe Robinson Crusoe figuráját.

rüen értünk a látszateltetéshez, ahhoz, hogy olyannak tűnjünk, amilyenek nem vagyunk, de mintha egyenest kedvünket is lelnénk a porhintésben, vagy legalábbis mintha képtelenek volnánk levetkezni ebbéli hajlandóságunkat – ami finoman fogalmazva is aggályokat ébresztő karakterszálunk, már csak azért is, mert meglehet, ez a *legegyetemesebb és legszembeesőbb* karakterjegyük nekünk, embereknek, legalábbis a magasból nézvést, abból az emelkedett, talán marsbéli nézőpontból, ahonnan Kant eszközölte megfigyeléseit, már tudniillik az *Antropológia* végén, méltóképp berekesztendő fejtegetéseit.

Fura lények vagyunk tudniillik mi, emberek, mármint Kant szerint. (Megígértem hiszen, a megtévesztésről szó esik még; ímé:) Ha a magasból nézvést vesszük szemügyre magunkat, mondjuk, ha azt találnánk kérdezni, „vajon az emberi nemet (amelyet, ha az eszes *földre lakók* *speciése*ként képzelünk el magunknak, összehasonlításban más planéták lakóival, a teremtmények valami demiurgosz akaratából született tömegével, akár fájnak is nevezhetnénk) – mondom, hogy vajon az emberi nemet jó avagy ártalmas fájnak kell-e tekintenünk, akkor – így Kant – be kell vallanom, úgy tűnik, e tárgyban nincs sok dicsekednivalónk”. A zárójelben fölbukkanó fura kitétel – „összehasonlításban más planéták lakóival” – egy swifti ötletet készít elő: miképp főttenénk, ha „egyes-egyedül hangosan volnánk csak képesek gondolkodni, azaz sem ébren, sem álmunkban, sem társaságban, sem magányosan nem tudnánk semmit sem elgondolni, amit *ki* ne *mondanánk* ugyanakkor”, aminthogy alkalmasint meg is eshetik: valamely másik bolygón épp ilyen eszes lények élnek. Mi, emberek, akiknek természetében a balgaság és a rosszindulat vetélkednek a kormányzatért, vagy éppenséggel nem vetélkednek, hanem szövetkeznek egymással, borzalmasan kínosnak találnánk a rejtőzködés-képtelenséget, s voltaképp „már épp eléggé kitűnhetik gondolataink jó részének eltitkolásából is, amit pedig minden okos ember szükségesnek talál, hogy fajunk körében mindenki bölcsen teszi, ha résen van, és nem engedi meglátni teljesen, milyen is ő; ami nemünk abbéli hajlamáról árulkodik, hogy ellenségesen viseltessék a magafajtajú iránt”. Vagyis hát „az emberi teremtmény összetételéhez eredendően hozzátartozik [...], s hozzátartozik nemének fogalmához is, hogy a mások gondolatát buzgón firtatja ugyan, a saját gondolatait azonban megtartja magának; amely derekas tulajdonsága utóbb nem mulaszt el *rejtőzködésből* apránként szándékos *megtévesztés*-sé, sőt *hazudozássá* izmosodni” – amiért is nem csak nevetnénk nemünk balgaságán, de óhatatlanul megvetni kényszerülnénk nemünket, „mármint ha épp ez a megsemmisítő ítélet nem árulkodnék valamiféle morális adottságról bennünk, az ész velünk szüle-

tett parancsáról, mely hogy küzdjünk e hajlam ellen, arra szólít [...].²¹

Rejtőzködésről és megmutatkozásról vélekedhetni történetesen másképpen is, mondjuk úgy, hogy bár lehet, csak ettől még nem válik díszünkre, de izgalmas és mulatságos játék, ahogy lényünkkel és látszatainkkal játszunk, és hogy meglehet, ha a rejtőzködés, alakoskodás és megnyilatkozás rétegeit a föltétlen őszinteség, a leplezetlen tisztánlátás vagy a politikai korrektség jegyében mind lehántanánk magunkról, és a szemétkébe dobnánk, attól becsületesebbé, elfogulatlanabbá vagy lényeglátóbbá nem válnánk ugyan, csak borzalmasan kiszúrnánk magunkkal.²² Másutt egyébként Kant maga is megengesztelődöttebben beszél abbéli gyöngénkről, hogy *látszani* szeretnénk, meg hogy *másmilyennek* szeretnénk látszani. „A pallérozódás (civilizálódás) magával hozza, hogy visszatartja az embereket a barbárságtól a divat – hangzik el 1781-es előadásán. – Nem szabad tévedésbe ejtenie bennünket annak, hogy a civilizált népek körében alakoskodásra bukkanunk; ez szükségszerű, hisz ha engednénk mindig fölszínre törni titkos gondolatainkat, a balgaságnak nem akadna többé zablája. Ez a disszimuláció nem érdemel komoly megrovást; hiszen jobb, hogy az ember elrejti mások elől, ami tökéletlenség találtatik benne; a régiek gorombasága pedig csak ettől még nem volt becsületesesség [...]”.²³ Igaz, a látszatnak tett engedmény itt voltaképp az ízlés hatalmának szóló kalaplengetés; a fejtegetés az ízlésnek szentelt szakaszból való, és egy olyan bekezdést követ, amely azt a tételt kívánta illusztrálni, hogy „a jó olyannyira össze van fonódva a széppel, hogy még a jó látszata is ízlésre vall”, vagy éppenséggel, hogy az ízlés legalább a jó látszatával képes bennünket fölruházni – és utóbb tán le sem akaródzik majd vetnünk ezt az álöltözetet. (A bekezdés kezdőmondatát a lejegyzések némiképp megfejtethetetlen formában hagyták ránk, a folytatásból azonban körülbelül az előbbiek hámozhatók ki, hisz a bekezdés ekképp folytatódik: „az udvariasság tökéletesség látszat szerint. Ezért az udvariasság nem is megrovandó. Hisz ha az udvariasság nem is mindjárt szolgálatkészség, mégis valamiféle közkézen forgó emberszeretetre [*currente Menschenliebe*] vall, melyet minden pillanatban gyakorlunk, és amelyet elvárunk másoktól is [...]. Az udvariasság félig már megjavítja az embert, aki ezzel tevékeny szolgálatkészségre ösztökéltetik, ekképp pedig fokról fokra meg is javul az ilyen ember karaktere”).

Hogy alkalomadtán alakoskodunk, és hogy ezt a hajlandóságunkat talán le sem vetkezhettük, nem vall éppenséggel makulátlan jellemre, mégis: hogy színleljük, mintha makulátlanok volnánk,

²¹ *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, 688–690.

²² Thomas Nagel: *Concealment and Exposure*.

www.nyu.edu/gsas/dept/philo/faculty/nagel.

²³ *Menschenkunde*, 1105–1106.

tekinthető akár megengedett erkölcsi látszatnak is; ártalmatlan fajta porhintésnek, mert bár „minél civilizáltabbak vagyunk, nagyjában-egészében annál többet színészkedünk is: a rokonszenv, a másik iránt érzett tisztelet, az illemtudás és önzetlenség látszatát öltjük magunkra”, ám anélkül, hogy bárkit elámítanánk ezzel – „mert a többiek is mind be vannak avatva a titokba, hogy ezenközben nem szívbeli érzeményeinknek gondolunk hangot adni – és nagyon is jól van, hogy ilyen a világ folyása”.²⁴ Mert bohóckodásunk – az előbb céloztunk már rá – *épületes*: „azzal, hogy az emberek eljátsszák az előbbi szerepeket, fokról fokra valóban gyökeret vernek bennünk azok az erények, melyekkel időtlen időig csak színleg dicsekedhattunk pedig, és tanyát ütnek kedélyünkben”. Valamiféleképpen épülésünkre szolgál, hogy ámitunk és bedőlünk; amiért is meglehet, „maga a természet táplálta belé, igen bölcsen, az emberbe a hajlamot, hogy örömet engedje elámítani magát” – megmentendő az erényt, de legalábbis az erény útjára terelendő minket. „A dicséretes *illemtudás* külsődleges látszat, mely másokban *tiszteletet* csepegtet (amiért is óvakodnak majd közönségesnek mutatkozni). A fehérszínű szívét persze aligha töltene el megelégedettség, ha a férfinenem nem tűnnék hódolni bájai előtt. Ám az *illendőség* (*pudicitia*), az, hogy, palástolandó a szenvedélyt, erőt veszünk magunkon, mégiscsak igen üdvös illúzió, mert megteremti a két nem között azt a távolságot, mely nélkülözhetetlen, nehogy egyikük a másik élvezetének pusztá eszközévé alacsonyodjék. – Egyáltalán: mindaz, amit *ildomosságnak* (*decorum*) neveznek, egy alomból való, nem több tudniillik szép látszatról.” Amiért is „merő *játékbarcának*, értéktelen kacatnak föltüntetni” színjátékainkat – „az fölségáruházzal fölerő vétek az emberiség ellen. Másokban még a jó látszata is értékes kell legyen előttünk; mert a játék a talán megszállgatlan tiszteletet kicsikarni hivatott álarcokkal végül komolyra is fordulhat akár”. A folytatás kitalálható: „csak *önmagunkban* kell a jó látszatát kíméletlenül szertefoszlaltunk, s letépnünk a fátylat, mellyel az önszeretet takargatja előttünk morális fogatkozásainkat; mert ez a látszat ámit, amikor elhíten próbálja velünk, mintha nem nehezednék ránk semmi morális teher, hogy adósságunk eltöröltetett, vagy egyenest elhajítva ezt a terhet arról győzköd, hogy nincs is tartozásunk [...]”.

Mert képesek vagyunk a mások szemével látni, és mert ennél fogva képesek vagyunk, meg kénytelenek is, ámitani, mi több, erre bennünk a hajlandóság is föllelhető, továbbá mert tudjuk, hogy ezt a többiek is tudják, ám ennek dacára nagyon is élvezzük a dolgot, „köztünk pattogó” érzéseink, vágyaink, hajlandóságaink, gyöngéink stb. hajlamosak a színeváltozásra. A látszatokkal való

²⁴ Az *Antropológia* „A megengedett erkölcsi látszatról” című szakaszából idéztem (*Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, 442–445.); a bekezdés idézetei mind onnan valók.

babrálásunk tréfája akkor válik igazán vaskossá persze, amikor a csak a többiekéről visszapattanó érzésekként érezhető érzések meg a mások pillantása révén létező magunk viselt dolgai egy nálunk nagyobb úr céljainak szolgálatába lépnek: amikor a hatalmába keríti őket a jóra váltó rossz *Denkfigurja*.

A *szép és a fenséges érzéséről* eszközölt megfigyeléseinek második szakaszát Kant némiképp váratlanul – mármint nem a megfigyelő Kanttól váratlanul, csak épp a fejtegetések addigi menetét tekintve meglepően – a Gondviselés bölcsességének dicséretével zárja. Jó dolog lehet épp erre kilyukadni egy fejtegetésben, és kivált alkalmas, ha a fejtegetés szálainak kuszasága avagy a megfigyelések már-már megfêkezhetetlen sokasodása mintha kezdené zavarba ejteni nem csupán a fejtegetések olvasóját, de szerzőjét is épp a tekintetben, vajon akkor mármost voltaképp mire is szeretnének kilyukadni a szóban forgó megfigyelések. Hisz a záró bekezdés elején Kant megvallja (vagy csak színleli?) zavarát: bár iparkodott szépen sorra venni az ember finomabb érzelmeit, fogékonyságunkat a szépre és fenségesre, valamint az e fogékonyságok és a vérmérsékletek közt föllehető *Wahlverwandschaft* sodorta szálakat, szóval váltakozva megvizsgálta az emberek nemes és gyenge oldalát, ő maga „képtelen elfoglalni azt az álláspontot, ahonnan nézvést ezek az éles különbségek az emberi természet nagy és megindító tablójává állnak össze”, amivé pedig kétségkívül összeállnak, csak épp nem a mi túlságosan is rövidlátó szemünk előtt. Ám ez a bekezdést nyitó vallomás furcsa mód a legkevésbé sem akadályozza meg őt abban, hogy egy futólagos megjegyzés erejéig mégis meg ne emlékezzék az Egész megszerkesztettségében mutatkozó bölcsességről, mi több, szépérzékről, mégiscsak fölvezetve tudniillik az emberben magában rejlő szépségnek és fenségesnek, a morális szemszögből érdekes érzelmeknek és hajlamoknak vagy éppenséggel ezek hiányának hibátlan összjátékát, melynek révén „pompás képben egyesülnek a különböző csoportok, a tarka sokságon egység ragyog át, és a morális természet egésze szépséget és méltóságot áraszt”. Hajlandóságainknak, érzéseinknek, miegyebeinknek ebben az összjátékában – nem meglepő – a jóra váltó rossz alakzata szolgál a koreográfiával. Mert persze be kell látnunk, merőben erényes sarktételek okán csak kevesen cselekszenek erényesen, az emberben rejlő fenségesség attribútumával csak kevesen henevehetnek tehát, ami rossz, ha meggondoljuk, hogy igazán, becsaphatatlanul erényes csak az lehet, aki sarktételre támaszkodhatik, és akiben, épp az erényes sarktételeknek hála, a részvét vagy illedelmesség dicséretes, ám állhatatlan érzelmeinek a helyét egy mélyebb érzés, az emberi természet szépségének és méltóságának érzése foglalja el – ám egészében véve mégiscsak jó, hogy így van ez, hisz elvek dolgában könnyen tévedünk, s ha tévedtünk, az elvekhez való állhatatos ragaszkodás csak tetézi a bajt. Ekképp tehát jó, hogy az elvek embereinél sokkal

többen vannak, akik jó szívre valló ösztöneik tollbamondására cselekszenek, még ha ez, ha nagyon túhegyre vesszük, nem tudható is be érdemükül. Habár még náluk is többen vannak, akik még csak nem is jószívűek, „akik fáradozásaik egyetlen vonatkozási pontjaként legföltettebb énjüket tartják szem előtt, s arra törekszenek, hogy minden a haszonlesés nagy tengelye körül forogjon”, ami a moralistát akár el is szontyolíthatná – de nem ebben a bekezdésben, mert ebben a bekezdésben a moralista történetesen a dicséretüket zengi, mondván: „ők nyújtanak az egésznek tartást és szilárdságot, mivel szándékuk nélkül is hasznára lesznek a köznek, felszínre hozzák a szükséges igényeket, s megteremtik azt az alapot, melyre támaszkodva a finomabb lelkek szépséget és harmóniát varázsolhatnak”²⁵ De a legbámulatraméltóbb színeváltozást a rossz jóra magyarázásának az *Ehrliche* köszönheti, a megbecsülés óhaja, „amely ott lakozik minden ember szívében”, és amely rosszabb pillanatokban más nevet visel, azt, hogy *Ehrbegierde*, becsvágy (amely „kísérő ösztönként” kifejezetten nagyszerű, amúgy azonban „balga tévhit, amennyiben olyan szabállyá lesz, amelynek alárendeljük többi hajlamunkat”). A becsvágy tudniillik, illetve ez esetben inkább a *megbecsülés óhaja*, vagy harmadik nevén *das Gefühl der Ehre*, még csak nem is afféle *adoptált erény*, mint amilyen a részvét hajlandósága vagy a szívélyesség és az emberi kedély más szeretetre méltó és szép hajlandóságai, melyek voltaképp nem erkölcsi természetűek, és megnyilatkozásaikban túl könnyen félre is siklanak ahhoz, hogy bárki alaposabb megfigyelő akár csak egy pillanatra is összekeverje őket az igazi erénnyel, amelyeket afféle ösztönként mégis maga a Gondviselés kegyeskedett erénypótlék gyanánt belénk plántálni, tekintettel az emberi természet gyengeségére és annak a hatalomnak a parányi voltára, melyet az általános morális érzés a legtöbb szív fölött gyakorolni képes.²⁶ A becsület érzése (a megbecsülés óhaja, a becsvágy – ahogy tetszik) az előbbieknél jóval távolabbi rokona csak az erénynek (ha egyáltalán rokon), „mivel nem közvetlenül a cselekedetek szépsége, hanem az idegenek számára szembeszökő tisztesség révén irányít minket”; azért plántáltatott belénk, azért kaptuk a Gondviseléstől – mert persze a Gondviseléstől kaptuk –, mert bár meglehetősen rút, mégis a morális együttérzésnél jóval hathatósabb ösztöke, „hogy a rest emberi természetet közhasznú cselekedetre vegye rá”. Holott hát, mondtuk, meglehetősen rút, mert „ami ebből az ösztönzésből születik, az a legkevésbé sem erényes, s ezért mindenki, aki azt akarja, hogy erényesnek tartsák, megfontoltan elrejtí a becsvágy mozgatórugóját”²⁷ (ezúttal megint: den Bewegungsgrund der *Ehrbegierde*) – visszataszító voltának további

²⁵ Megfigyelések a szép és a fenséges érzéséről, 306.

²⁶ I. m. 298.

²⁷ I. m. 299.

taglalása olvasható a kolerikus vérmérsékletet tárgyaló bekezdésekben: állítólag e vérmérséklet uralkodó hajlandósága éppen ez. Mégis, a záró bekezdésben (már idéztünk belőle) ezt olvashatjuk róla: „végezetül a megbecsülés óhaja²⁸ ott lakozik minden ember szívében, jóllehet eltérő mértékben, ami az egésznek a csodálatig elbűvölő szépséget kölcsönöz” – és pedig annak köszönhetően, ami már igencsak ismerős lehet, merthogy mind ez idáig erről esett szó: hogy ugyanis „miközben a nagy színpadon minden egyes ember uralkodó hajlamainak megfelelően cselekszik, egyúttal mindenkit titkos ösztöke hajt, hogy gondolatban olyan külső nézőpontot foglaljon el, ahonnan megítélheti, milyen fogadtatásban részesül magatartása, milyennek fest, milyennek látja a néző”.²⁹

Hogy gondolatban valami magasabb nézőpontot foglalunk el, és hogy a dologból valami olyasmi kerekedik ki, ami mögött talán egy csak sejtett, ám így is a csodálatig elbűvölő szándékot vélünk kitapogatni, akár az ízlés dolgainak meghatározása is lehetne, bár ízlésünk nem igazán szorul rá a rossz jóra magyarázásának segédletére, hogy megkedveltesse velünk magát (hacsak az érzékiségnek a dologban rejlő apológiája³⁰ nem vehető a rossz jóra magyarázása-számba). Bár – és nem is mellesleg – a jóra váltó rossz gondolat-alakzatát Kant az ízlés tárgyalásakor sem hagyja porosodni – ami persze aligha meglepő: lássuk be, az ízlés dolgaiban sok minden akad, ami az emberi természet vacakságairól árulkodik, a hiúságról, nagyzolásról, henceghetnékről (persze, a látszatról megint, a *Schein*ről, sőt, *csillogásról*). Mégis, aki a mások szemében tündökölni akar, az óhatatlanul is előzékeny gesztust tesz a többieknek, mert úgy választ, hogy választása a többieknek is tessen; nem is választhat másképp, csak úgy, hogy választása közérvényűségre tarthasson igényt – mintha csak a többiek szemével is nézne. Ekképp az ízlés a hencegőből is emberbarátot csinál – talán ezért is mondja Kant, miután hosszasan dohogott azon, miféle ostobaságokra veszi rá az embert a divat, hogy ha már van olyan, hogy divat, hát jobb divatos bolondnak lenni, mint divatjamúlt bolondnak.³¹ Ám hogy az ízlés alkalomadtán a bolondját járattja velünk, mármint amikor az érintkezés csiszoltságának szolgálatába állítja nem éppen társias hajlandóságainkat, a nagyzolás, a ver-

²⁸ A fordítást itt a saját eddigi szóhasználatunkhoz igazítottuk.

²⁹ I. m. 308.

³⁰ Amire, tudniillik hogy érzékiségünket a védelmébe vegye, Kant hajlott: *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, 432–436.

³¹ *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, 572. Az ízlés erkölcsi hasznának azonban megvan a maga fonákja. Lévéen a tetszés megosztható, olyasfajta élvezet tehát, amely nem emészti föl a tárgyát, és nem fekszi meg még az élvezet gyomrát sem, ebben a fajta élvezetben nem ismerünk határt, és ha a dőzsölésnek ez a neme beteggé nem tesz is, a pénztárcáinkat könnyen elapasztja. *Meschenkunde*, 1103–1104.

sengés, a hiúság hajtórugóit is, abban ő maga nem egy magasabb bölcsesség pusztá eszköze. Habár Kant néha mintha félreérthetően fogalmazna; néha mintha csak arról volna szó, ízlésünk dolgai csak annyira tartoznak a többiekre, mint, mondjuk, gazdagságunk, a vagyon, amelynek birtokában vagyunk, birtokában vagyunk akkor is, ha kincsesládikánkon kucorgunk – úgy értem, abban a kellemes esetben, ha van kincsesládikánk –: hogy tudniillik külön mulatság a gazdagságot fitogtatni is. Annak a – többször visszatérő – gondolatnak a fényében, hogy bár az ízlés nyújtotta gyönyör fakóbb a merőben érzéki élvezetnél, ám a sajnálatos veszteségért kárpótol a gyönyörűség, melyet a mások ámulata láttán érezhetünk,³² mondom, ennek a gondolatnak a fényében a dolog akár így is érthető. Holott, úgy képzem, Kant ennél valami jóval erősebbet állít – hogy ugyanis az ízlés *Geselligkeit*ünk következtetése³³ („és kiművelése az ember kiművelődése valódi tökéletessége tekintetében, kiművelődés, amely közelebb keríti őt az erkölcsiséghez”³⁴). Nem, mondjuk, henceghetnéünk gyümölcse (a kérdés, hogy miért is henceghetünk avval, amivel épp hencegni szottyant kedvünk, csak ennyivel amúgy is megválaszolatlan maradna). Mert eleve és mindenestül arról árulkodik, hogy *Geselligkeit*ből vagyunk faragva, vagy legalábbis *Geselligkeit*ből is. Minthogy nem más, mint éppenséggel az egyetemes tetszés szabályai szerint való választás tehetsége – mármint ha kaphatók vagyunk rá, hogy ne a magunk privátcéljai szerint intézzük minden dolgainkat.³⁵ Ahogy (ez csak az előbbiek egy másik aspektusa) nem a jóra váltó rossz „trükkje” állítja csiszolódásunk szolgálatába sem, mert nem olyasmi, ami „morális haszonnal jár” – ez bármivel megeshetik, ha nem vigyázunk. Eleve rejlik benne valami, ami a morállal legalábbis hasonlóságot mutat. „Minden szép forrása [*Grund*] a moralitásba rejlik. Minden szép

³² Parow (1772–73). AA XXV. I. 376–377. Bár talán nem így értendő, hogy „a szép feleség egyetlen értéke az, hogy másoknak mutogathatni”; a mondat tudniillik úgy kezdődik, hogy „az ízlés továbbá társasági [vagy társadalmi: *gesellschaftlich*], a társaság [*Gesellschaft*] összetartozásának valamiféle elve [...]”.

³³ „De végül is ez a pont esik a legsúlyosabban latba, mármint hogy a dolog mindenkinek tessenék [...]. A tetszés nagy lehet, még ha az élvezet maga csekély is, és épp ebben rejlik az ízlés nemessége, mivel a dolgok értékét nem ennek vagy amannak a valakinek a tekintetében igyekezik fölbecsülni, hanem mindenkire nézvést. [...] egyáltalában, úgy tűnik, az embernek, ha önmagában vesszük, fogalma sem volna a szépségről, ahogy hogy fogalmat alkottak volna róla, azt a mogorva embereken sem igen látni.” Parow, 377.

³⁴ *Menschenkunde*, 1096.

³⁵ „Hisz akik mindent a maguk privátcéljai szerint intéznek, azok sohasem fognak a mások tetszése szerint választani” – tudjuk: nem úgy van drótozva az elméjük. Uo.

gesztusnak [*alle Manieren*] ez az alapzata [...] – akár az emberek összes cselekedetében rálelhetnénk a moralitásra, hisz az nem társiatlan. – Az erény meghódít bennünket magának, nem a megszokás okán, hanem mert tetszik. Ily módon az ízlés utat tör az erénynek. Az ízlés a tökéletesség analogonja, ugyanaz a szemléletben, mint ami az erkölcsiség az észben.”³⁶

Kevesebből is érthető volna: ízlésünk nem csekélyebb dologról, mint rendeltetésünkről árulkodik.

Amivel, úgy tűnik, elérkeztünk ebben a szösszenetnyi értekezésben – amelynek tárgya, emlékeztetnék rá, hogy miért is nincs, miért is nem lehet ízlésük az irigyeknek – odáig, hogy miféleképpen is, miért, minek köszönhetően árulkodik, árulkodhatik egyáltalán ízlésünk épp a természetünkben rejlő társiaságról – amikor hisz ez nem látszik, semmiképp sem látni meg rajta egyből, mert hát amúgy mindenkinek megvan a maga ízlése. Hogy nemünk karakterének olyan aggályos vonásai, mint a rejtőzködés vagy alakoskodás hajlandósága, egyáltalában, a látszatokkal való játék, talán üdvözlendő, ha már civilizálódunk, az alkalmasint aligha meglepő. A trükk, amellyel a természet vagy a Gondviselés üdvös eredményt csíhol elő balgaságainkból vagy egyenest alávalóságainkból, szabad szemmel is követhető – vagy, rendben, hajlandó vagyok koncessziókat tenni: az tán nem látható, szabad szemmel legalábbis nem, hogy a bűvész a Gondviselés maga, tán az üdvös végkifejlet iránt is támadhat kétely –, de legalább a kézmozdulatot látni. Az ízlés trükkje, úgy tűnik, szubtilisebb ennél: miféle varázsgömbben látjuk meg, miképp is szeretne látni a többiek szeme, amikor hisz, hogy mi fog tetszeni nekünk, arra nincs szabály, ellenben nem is olyasmi, ami felől egyedül empirikusan tudakozódhatnánk, ahogy arról, mi talál az emberi íny tetszésére? Ez, az ízlés trükkje – hogy miért is ítéldünk *a priori* a mások tetszése szerint –, már nem az antropológiai előadások, hanem *Az ítélőerő kritikájának* tárgya, mármint az esztétikai ítélőerő kritikájáé. Amiért is hadd kanyarodjam vissza a kérdésre, mivel is lepte meg egymást a megfigyelő meg a filozófus az ízlés dolgainak meg a test egyéb eredendő rázkódtatásainak tárgyalása során.

³⁶ Collins, 195. Egy másik változatban: „Ekképp töri az utat az ízlés az erény előtt, tetszetőssé téve őt, intézkedve arról, hogy a jelenségben is tessen. Mert ha csupán az ész közbenjárására vagy csupán az észnek tetszik, akkor csak parancsolat; a parancsolat azonban mindig gyűlöletes az emberek szemében. Az ízlés tehát a tökéletesség valamiféle analogonja, kiművelése a legnagyobb fontossággal bír. Az ő a szemléletben, ami az észnek köszönhetően az erkölcsiség.” I. m. 195–196., jegyzet. (Az AA a jegyzetben közölt változat szövegében nem *Sittlichkeit*ot [erkölcsiség], hanem *Sinnlichkeit*ot [érzékiség] ír, aminek nem látom különösebb értelmét: föltehetőleg egyszerűen nyomdahiba.)

Különös érzékünk az ízlés: fogékonyság, *Vermögen*, amely éppenséggel társias lény voltunkról (vagy -ra) vall, legyen szó akár az ezüst- illetve porcelánfejű sétatálcákról, akár a házigazda kötelességeiről vendégei iránt. Persze csak azzal, hogy az ember minden emberkerülő vagy egyenest gyűlöletes tulajdonságával egyetemben is *gesellig* lény a szó egy köznapi értelmében, sem a megfigyelő, sem a filozófus nem lephette meg sem magát, sem a másikat, sem senkit. Csakhogy az antropológiai előadásokban az emberi *Geselligkeit* több, mint társaságkedvelés (amelynek ürügyén megtárgyaltathatnak az érintkezés, a divat, az emberi vérmérsékletek vagy a népek furcsaságai, meg persze ki-ki elméjének mindennemű különbségei stb.) – habár Kant a szót, mármint hogy *Geschmack*, és hogy egyszerre jelenti az íny megkülönböztetőtehetségét meg egy magasabb fogékonyságunkat is, történetesen épp ebből, társasági kedvteléseinkből eredezteti, merthogy a legkifinomultabb társasági élvezet éppenséggel az íny élvezete is, a jó társaságban elköltött lakoma tudniillik, amely persze csak ürügy a csevelyre.³⁷ Azonban ahogy az antropológiai előadások pertraktálnak bennünket, embereket, abban *Geselligkeit*ünk nagyobb súllyal esik latba ennél: az antropológiai előadásokban *meghatározásunk szerint* a többiekkel együtt élni rendelt lények vagyunk, már amennyire mint embereknek van egyáltalában meghatározásunk, mert inkább rendeltetésünk van (éppen mert a nem karakterének meghatározásával nehézségeink akadnak) – legalábbis akkortól, hogy Kant pragmatikus antropológiája fölölti végső alakját, amitől kezd igazán Kantra vallani, amikor tudniillik helyükre kerülnek „A nem karakteréről” címet viselő fejezet elemei. A fejezet különben a végső, megjelent változatban nem különösebben terjedelmes, az előadások sem bíbelődnek vele sokat – Kant ellenben sokat bíbelődött a hátrahagyott észrevételek tanúsága szerint, ahogy sokat bíbelődött az ízlést taglaló szakaszokkal is. Nem véletlenül: „A nem karaktere” afféle foglalat annak, amit akár Kant történetfilozófiájának is nevezhetnénk, ha kedvünk lenne vitába keveredni arról, volt-e történetfilozófiája Kantnak egyáltalán.³⁸ Itt bátran eltekinthetünk annak szétszalazásától, a morál- vagy politikai filozófus Kant miféle megfontolásaiából, mely írásaiból áll is össze, ami az ember rendeltetéséről (vagy reményeiről) az antropológiában olvasható – „az ember meghatározását és kibontakozásának jellegét illetően a pragmatikus antropológia *summája* ekképp hangzik: az embert esze arra rendeli, hogy az emberek társaságában éljen, s ott magát *kiművelje, civilizálja és moralizálja*; s hogy, bármekkora legyen is benne a hajlandóság *szenvedőleg* en-

³⁷ *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, 567–568.

³⁸ A szóban forgó fejezet az ember *rendeltetéséről* szól, vagy arról, miféle rendeltetésben reménykedhetik egyáltalán – ezzel a kocka, mármint a történetfilozófia tárgyában, el van vetve.

gedni a kényelemszeretet és jólét csábításainak – amit is boldogságnak nevez –, mégis *tevőlegesen* méltóvá tegye magamagát az ember voltra [*zur Menschlichkeit*], megküzdve azokkal az akadályokkal, amelyeket természetének nyersesége gördít elébe”. Az embert az határozza meg, hogy nincs meghatározása (nincs leírása – története van³⁹), hogy „olyan a karaktere, amelyet maga terem magának”, mert tökéletesedni képes lény, „hisz tehetségében áll, hogy maga választotta célok szellemében tökéletesítse önmagát; miáltal az ész tehetségével megáldott állatként [*animal rationabile*] eszes állatot [*animal rationale*] faraghat magából”; ahol is persze a természetének nyersesége által állított akadályok leküzdése irdatlan föladat, amelyben az ember tán külső segítségre is szorul – vagy épp ettől irdatlan a föladat, ha netán épp a Gondviselés kedvenc vehiculuma találna fölrobbanni a kezünkben –, mert „ha az itt, a földön egyáltalában lehetséges eszes lények eszméjéhez mérjük őt, az emberi nem karakterisztikus vonása ez: hogy a természet a *viszály* magvát plántálta belé, s úgy tetszett neki, hogy az ember tulajdon esze ebből kovácsolja ki azt az *egyetértést* – avagy az állhatatos közeledést ahhoz legalább –, amely utóbbi, ha az *eszmét* nézzük, a *célja* voltaképp,⁴⁰ ámde ténylegesen, a természet tervében az előbbi (a *viszály*) az *eszköze*⁴¹ egy magasabb, számunkra kifürkészhetetlen bölcsesség [rendelésének] – mármint az ember tökéletesedését a kibontakozó műveltség révén, még ha az élet adta emberi örömök néminemű fölláldozásának az árán is, de kieszközleni”. Sikert persze csak a maga erejétől nem remélhet az ember – „arra nem következtethetni *a priori* azokból az adottságokból, melyeknek hogy birtokában van, azt tudjuk róla” –, reményeinek morális bizonyosságáról, annyi bizonyosságról, amennyi ahhoz szükségeltetik, hogy el ne mulasztuk előmozdítani a célt, mégsem mondhat le.⁴² De épp hogy igazi rendeltetésünkért harcban állunk önmagunkkal, és a siker bizonytalan, mint a kutya vacsorája, az teszi – teszem föl én – lebilincselően érdekessé Kant számára, ami bennünket, embereket összefűz, akár akaratunk ellenére avagy természetünk nyersesége dacára is, s ha netán balgaságból volna is megszerkesztve: hogy szenvedély csak más emberekhez bír fűzni minket, hogy talán épp a Gondviselés furcsa érzelmeit plántált belénk a maga magasabb céljai érdekében, hogy még vacakságaink is e magasabb célok szolgálatába léphetnek netán, mi meg gondolatban egy külső nézőpontra veckölődünk, hogy megtudjuk, miképp is festünk a néző szemében stb. Mert mindez reményeinkről szól. És ez teszi – teszem föl én – igézővé ízlésünket Kant szemében, ízlésünket,

³⁹ 1405. észrevétel.

⁴⁰ A mondatot a H (az *Antropológia* kézírata) alapján javítottuk.

⁴¹ H: „[...] eszköze az utóbbinak, mint egy magasabb [...]”.

⁴² *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, 683.

amely maga a társiaság, hiszen nem más, mint épp a mások tetszése szerint való választás képessége, maga az előzékenység, még ha épp emberkerülő kedvünkben vagyunk is, az erkölcsiség analogonja, amely maga is mintha valamiféle morális adottságról árulkodnék bennünk, az ész velünk született parancsáról, mely talán mégiscsak följogosít bennünket arra, „hogya az emberi nemet ne gonosznak fessük, hanem a rosszból magát az akadályok dacára is állhatatosan mind előbbre haladva a jóhoz fölküzdeni próbáló nemnek”,⁴³ már csak azért is, mert e különös fogékonyságnak köszönhetően ami egyebekben parancsolat – és mint ilyen alkalmasint gyűlöletes az emberek szemében⁴⁴ –, az *tetszik*

Hogy van olyan, hogy ízlés, és hogy épp nekünk van – már-mint amikor és amíg ízlésünkre hallgatunk (amíg úgy van drótozva a fejünk) –, valami jobbról árulkodik, mint amennyi hogy telik tőlünk, azt akár csak képzelni is szabad volna magunkról.⁴⁵

Elég ok filozófiát fabrikálni ama megfigyelésekből, amelyekkel amúgy filozofikus koponyák bíbelődtek. Másképp pertraktálva ugyanazt, de mégis ugyanazt pertraktálva: hogy ugyanis hogyan állunk egymással mi meg a természet céljai.

Ezzel a megjegyzéssel azonban, félek, már-már belegázoltam abba a két és fél percbe, amely csak ennek a röpké traktátusnak a vége után következhetik, holott még végét sem szakasztottam az értekezésnek. Amiért is legjobb, ha legott sort kerítek rá, és pedig egy *befejező megjegyzéssel*, amely, épp mert befejező megjegyzés, a mondott célra igen alkalmasnak látszik.

Mert megírtam, szolgálok majd a végén az ennek az írásnak az alaptételét képező állítás egy mulatságosabb megfogalmazásával is, és mert az ízlésnek szentelt traktátusokat mintha amúgy is illenék a hanyatláson érzett keserűség mélabújának belengenie, én pedig nem látom be, miért épp én kellene hátat fordítsak e szép tradíciónak, holott tán az utolsó lehetőséget kínálja a mélyértelműség metálfestékével lefűjnom írásom ütött-kopottságait, hadd zárjam, mert legfőbb ideje, az alábbiakkal ezt az írást. Gondviselés, *Naturzweck*, rendeltetés stb. a szótárunkból kikopvák, s ha

⁴³ I. m. 689–690.

⁴⁴ A *Collins*ből, illetve az 1772–73-as előadássorozat *Brauer*-féle lejegyzés-változatából már idéztem: „hiszen ha csupán az ész közbenjárására vagy csupán az észnek tetszik – tudniillik az erény, amikor is a tetszés voltaképp csak jóváhagyás –, akkor az csak parancsolat; a parancsolat azonban mindenkor gyűlöletes az emberek szemében”.

⁴⁵ „Nem úgy fest, mintha az emberi természetben ott rejlének a bízalom, a szívből jövő jóakarát és a barátság különös hajlandósága. Majd-hogynem csak a becsület és udvariasság az emberek társadalmi karakterében rejlő egyedüli tökéletességek. Amiért is, ha nincs benne hiúság, az ízlés az, aminek csiszolásán a leginkább fáradoznunk kell az érintkezésben.” 726. észrevétel (1771–72 vagy 1769–70, esetleg 1773–75.)

ízlésünk valóban *zur Eintracht* rendeltségünkről árulkodik, meglehet, kinőjük vagy elveszítjük őt (hogyan kinőjük-e, vagy elveszítjük, kinek-kinek az *ízlésére* bízom, amíg van olyan, hogy ízlés); végül is abba, hogy *Eintracht*, már csak a futballban botlani, úgy, hogy Eintracht Frankfurt, egy valaha hinni érdemesnek tartott hit relikviájaként, ahogy mellesleg Haladásra is csak ott. Igazán kár volna érte pedig, mármint ízlésünkért. Mert úgy van az, hogy „a magányban az ember nem tesz ízlése kedvére. Minden szépet a társaság kedvéért szeretünk és keresünk. Nagyon valószínű, hogy a férfi [enélkül] nem a szépségéért választana asszonyt magának, hanem aszerint, hogy egészséges és erős-e. Hogy mostanság a szépség okán választunk, a társaság iránt táplált szeretet miatt van [...]”⁴⁶

Képzeld el, Olvasó, az utcán persze akkor is még gyönyörű nők mászkálnának, úgy értem (ha érteném, úgy érteném), *objektíve* gyönyörű nők, de mert szépség nincs nélkülünk, nagy *Ungeselligkeitünkben* már nem fordulnánk utánuk.

Igazán nyomorúságosan festenénk.

Amivel egyben fényt derítettem annak végső indítékára is, miért is szerettem volna Nyájas Mindannyiunkat arra az ideára emlékeztetni, amelynek a kedvéért Kant az ízlés dolgaival való, kétségkívül filozofikus koponyák üzte szöszmötölésből (művészet)filozófiát csinált.

⁴⁶ Collins, 179.

Ítélet és ítélőerő

Egy Kant-olvasó különös esete

PATÓ ATTILA

„Kitört a háború. Megvettem magamnak *A gyakorlati ész kritikáját* egy Reclam-kiadásban, mert így ezt a művet egyenruhám zsebébe tudtam rejteni. Azt azonban nem mondhatnám, hogy akár még érettebb fejjel is mindig megértettem volna Kantot, mert ehhez olykor nem volt elég a felfogóképességem. Igyekeztem felfogni a dolgokat, melyekről azt gondoltam, hogy általuk valamilyen felismeréshez juthatok, hogy aztán élhessem az életem. Úgy voltam és vagyok a filozófiával, mint a karikával, melyen nagyon sok kulcs lóg, és folyton keresem azt a bizonyos megfelelőt, ami illik a zárt kapukhoz. Néha azonnal passzol az egyik ilyen kulcs, máskor meg hosszan keresgélem. Némelykor pedig – néha elég ügyetlenül – csiszolgatnom kell rajta még egy kicsit.”¹

Egészen bizonyosan nem számít különös esetnek az, ha a háborús bűnösök, a totalitárius rendszer működtetői vagy szimpatizánsai között olyanokat találunk, akik a klasszikusokhoz fordulnak. Az ideológiai és a gyakorlati terror vezető funkcionáriusai sok esetben igen műveltek voltak, és erre szűkebb társasági körökben még akkor is büszkéek maradtak, amikor már a könyveket és azok alkotóit égették. Másfelől a totalitárius ideológiák, különösen a totalitarizmus kezdeti szakaszában, támaszt keresnek a klasszikus filozófiai, társadalomelméleti diskurzusoknál – és találnak is, függetlenül attól, hogy a szerzők elégedettek lennének-e buzgó olvasóik hermeneutikai, illetve egyéb teljesítményével vagy sem. Itt azonban nem erről van szó. Esetünkben nem azért kerül kézbe, illetve az egyenruha zsebébe Kant, hogy a totalitárius ideológiák filozófiai legitimitását legyen hivatott megerősíteni. „Hősünk”,

¹ Adolf Eichmann: *Tárgyalástól ítéletig. Feljegyzések a börtönből*. Trier Kiadó, h. n., é. n., 254.

mondanánk, ám még a narratíva kedvéért sem fogjuk használni a „hős” terminust a továbbiakban, nem ezen okok miatt hivatkozik a königsbergi mesterre. Hiszen a praktikus Reclam-kiadást rejtegeti, és nem másért, mint hogy konzultációt kérjen, s mint maga mondja, kételyekkel telve lapozgatja – ám nyilván nem fogja megvitatni morális természetű aggályait senkivel, illetve az ő körülményei azt sem engedik meg, hogy dicsekedjen műveltségével. Akkor miért érdekes mindez, és egyáltalán, hogyan kerül Adolf Eichmann SS-Obersturmbannführer, a Gestapo alezredesi rangú tisztje, merthogy róla volna szó, és Immanuel Kant egy lapon említésre? Talán meglepően hangzik, ám a jelek szerint kölcsönös az érdeklődés. Amint látjuk, Eichmann Kanthoz fordult tanácsért: ám ezt akár meg is mosolyoghatjuk. A helyzetet bonyolítja, hogy Eichmann nem csak magára és az utókor bizalmára számított, akikre azért nyilván gondolhatott, amikor a halálos ítélet árnyékában magányosan írogatta feljegyzéseit – különben nem adta volna feljegyzéseinek cím gyanánt azt, hogy „Götzen”.² Mi több, a vádlott hivatkozott Kantra a per folyamán is. A bírák valószínűleg arcátlanságnak tekintették, és persze figyelmen kívül hagyták, ám egyikük, Raveh bíró úr részletesebben kíváncsi volt Eichmann álláspontjára. Feltűnt ez a merész utalás egy botcsinálta újságírónak is, aki történetesen tudósításokat küldött a tárgyalásról a *The New Yorker* című lap számára. A tudósítások később szerkesztett formában, tehát kötetben megjelentek, amit több jelentős és nagyhatalmú férfiú rossz néven vett. A kötet az alcímével keltett feltűnést: „Tudósítás a gonosz banalitásáról”.

A tudósító nem más, mint Hannah Arendt, akit a vádlott személye és különösen a per olyan nagymértékben érdekelt, hogy amint meghallotta Eichmann Buenos Aires-i elfogását, és kilátás nyílt a jeruzsálemi perre, nyomban jelentkezett a tudósítói szerepre. Arendt königsbergi zsidó családban nőtt fel, Heidegger és Karl Jaspers mellett számos jeles német filozófus tanítványa, illetve közeli barátja. Marburgi és heidelbergi tanulmányai után Berlinben élt, és első férje, Günther Stern révén közeli kapcsolatot tartott fenn a kommunista és cionista körökkel. Nemcsak azt tanulta meg, hogy „ha zsidóként támadnak, akkor zsidóként kell védekezned”, hanem elméletileg is irányt váltott, és az antiszemitizmus történetének tanulmányozásába kezdett. Kurt Blumenfeld, a németországi cionizmus vezető alakja nyitotta fel a szemét, Heinrich

² A kézirat eredeti címe: „Götzen”, azaz „Bálványok”. (Vö. Nietzsche: *Götzen-Dämmerung, oder. Wie man mit dem Hammer philosophiert* Tandori Dezső fordításában: *Bálványok* alkonya avagy milyen is a kalapácsos filozófia. *Ex Symposion*, 1994, Nietzsche-különszám.) Eichmann szándéka, hogy mindent egyenesen és őszintén leírjon, mintegy intelleme-ként a fiatalok számára. Ugyanakkor megjegyzi, hogy egy másik cím is felmerült benne: „Gnothi seauton”. Eichmann: i.m. 8.

Blücher (későbbi férje) és Walter Benjamin adták számára azokat az eszközöket, amelyek nemzetközi kitekintést nyújtottak számára a zsidóság sorsának megértéséhez.³ Az 1930-as években a 19. századi Németország és a német romantika tanulmányozásának eredménye a *Rahel Varnhagen. Egy zsidó nő élete* című kötet – majd az európai kitekintés eredményeit *A totalitarizmus gyökereiben* foglalja össze. A *Rahel Varnhagen* egyik konklúziója: „A zsidók sorsa nem is olyan esetleges, nem merő véletlenszerűség [...] éppen ellenkezőleg, pontos képet ad a társadalom állapotáról, kirajzolja a társadalom szerkezetében lévő szakadékok csúf valóságát.”⁴ *A totalitarizmus gyökereiben* már összeköti Európa mint nemzetállamok rendszere és a zsidóság sorsát: együtt emelkedtek fel, és együtt buknak el. Európa és a zsidóság sorsa összefonódik – ám Arendt látszólag ismét irányt vált, Európa zsákutcáját a politika mélyebb válságában fedezi fel. Ennek lenyomata a *The Human Condition* című nagylélegzetű munka, ám az Eichmann-per ismét visszatéríti érdeklődését a történeti-politikai terepre, pontosabban a zsidóság sorsának kérdéseire. Ám ez csak része a történetnek. Mert igaz, hogy Arendt valamiféle *cura posteriori*nak tekinti tudósítói munkáját, illetve a kötetnek szentelt munkáját: sokat vitatott ez a kifejezés, Arendt valószínűleg a zsidó származásával és az európai zsidóság európai megsemmisülésével szemben érzett morális tisztázás szándékával látott munkához. Ám számunkra – Kant vonatkozásában – fontosabb az, hogy a tárgyalás menete és eredménye rávilágít egy fontos kérdésre: a politika szférájának válságát⁵ nem csupán a gyakorlat, a *praxis* szempont-

³ Elisabeth Young-Bruehl: *Hannah Arendt, For Love of the World*. Yale UP, New Haven – London, 1982, 92.

⁴ Hannah Arendt: *Rahel Varnhagen*. Johns Hopkins UP, 1997, 158.

⁵ A politikum válságának természetét illetően szuggesztív leírást találunk a „Mi a politika?” 3d töredékében. Eichmannra való tekintettel érdemes hosszabban idézni, egyúttal Arendt szemléletmódjáról is képet kapunk: „Bevezetés: a politika értelme. 1. §. Van-e még egyáltalán értelme a politikának? E kérdés óhatatlanul felmerül mindenkin, aki ma a politikáról kezd gondolkodni. A háborúk és forradalmak korszaka, amit Lenin jóslott erre az évszázadra, s amelyben valóban élünk, csakugyan eddig alig ismert mértékben változtatta a politikailag történőt alapvető tényezővé minden ember személyes sorsában a Földön. Ám e sors mindenütt, ahol hatása teljes mértékben érvényesült, és ahol az embereket belerántotta a történések örvényébe, balsorsnak bizonyult. S e balsorsra, amit a politika ró az emberekre, s a még nagyobb balsorsra, amellyel az emberiség egészét fenyegeti, nincs vigasz. Kiderült ugyanis, hogy évszázadunk háborúi nem olyan »acélviharok« amelyek megtisztítják a politikai levegőt, s nem is »a politika folytatása[i] más eszközökkel«, hanem szörnyűséges katasztrófák, amelyek a világot sivataggá, a Földet pedig, élette len matériává változtatják. A forradalmak pedig, ha komolyan a marxi

jából lehet elemezni, hanem a *theoria* vonatkozásában is. Igaz, ezt a szándékot már a *The Human Condition* Descartes-kritikájának olvastán is regisztrálhatjuk, ám Arendt figyelme a 60-as években Kant felé, és különösen az ítélőerő felé fordul. Az életmű utolsó szakaszában kap különösen erős hangsúlyt a Kantra való egyértelmű pozitív hivatkozás. Amellett, hogy rendszeresen találkozunk azzal a fordulattal, miszerint Kant a filozófia történetében a kivételt képezi, nem hanyagolható el az sem, hogy Arendt Kant harmadik kritikájában véli felfedezni a politikáról vallott elképzeléseink radikális megújulásának forrását. Az alábbiakban éppen arra az összefüggésre kívánunk rávilágítani, amely az Eichmann-pert és *Az ítélőerő kritikáját* a politika megújulásának perspektívájába ágyazza.

Kezdetként visszatérünk a jeruzsálemi Kerületi Bíróságra, éppen ahhoz a pillanathoz, amikor Eichmann Kantra hivatkozik. Arendt egy külön fejezetet szentelt a kérdésnek, „A törvénytisztelő polgár kötelességei” címmel, így az ott olvasható Kant-hivatkozásra, illetve a már idézett, börtönben keletkezett feljegyzésekre fogunk támaszkodni. Hogyan védekezik tehát Eichmann? Kínálkozik a megszokott érv, a vádlott azt mondja, hogy ő csupán parancsokat teljesített, és a totalitárius államban nincs mód a demokratikus döntési mechanizmusok működtetésére, ellenőrzésre. A totalitárius állam mintegy csavarrá teszi az embert, így tulajdonképpen ugyanannak az éremnek a másik oldala, mint az áldozat. Ebben az összefüggésben nem is olyan különös, hogy Eichmann a vak engedelmességet, ahogyan ő emlegette, a „hullaengedelmességet” (*Kadavergehorsam*) hozta fel mentségül, amelyet részben erényként mutatott fel – másfelől nem győzte hangsúlyozni az ebből fakadó hátrányokat egy olyan rendszerben, amely kihasználja a tisztviselő erényeit. Arendt és a bírák felháborodásának forrása éppen ez a mozzanat, tehát hogy miként egyeztethető össze a „hullaengedelmesség” és Kantnak *A gyakorlati ész kritikájában* levezetett morális törvénye. A felháborodást a meglepetés követi: Eichmann felmondja a leckét, fejből idézi a kategorikus imperatívusz formuláját. „A Kantra vonatkozó megjegyzésemmel azt akartam mondani, hogy saját akaratom és törekvésem elvének olyanok kell lennie, hogy az mindig az általános törvényadás elvévé emelkedhessen.”⁶ Eichmann is tudja, hogy az ő esetében nem elegendő csupán a katonai fegyelemre hivatkozni, hiszen az ő

»történelem mozdonyai« értelemben tekintjük őket, semmit sem bizonyítottak világosabban, mint hogy a történelem vonata nyilvánvalóan egyébként is a szakadék felé száguld, és a forradalmak – igen távol állva attól, hogy a balsorsnak megálljt parancsolhatnának – e fejlemény tempóját félelmetesen felgyorsítják.” Hannah Arendt: *A sivatag és az óázisok* Gond-Palatinus, Budapest, 2002, 146–147.

⁶ Hannah Arendt: *Eichmann Jeruzsálemben. Tudósítás a gonosz banalitásáról*. Osiris Kiadó, Budapest, 2001, 158.

helyzete nem azonos a katonáéval, aki hivatásának esküjére hivatkozhat, legalább a jogosság látszatával. Ezzel kísérleteztek a nürnbergi perekben a magas rangú tisztek is – többnyire hiába. A bírók is azon az alapon faggatták és igyekeztek megérteni Eichmannt, hogy ha már önkéntesen csatlakozott az SS-hez, akkor miért nem lépett ki – miért csak utólag bizonygatja, hogy ő már akkor is látta a szörnyűségeket, amikor teljes energiával és legendás német precizitással szervezte a transzportok teljes folyamatát?

Hiszünk-e Eichmannak, vagy sem? A vád és sokan azok közül, akik az áldozatokkal vállalnak teljes szolidaritást, nyilván nem fognak hinni Eichmann szavainak. Ők még Arendtnek sem hisznek, hipotetikusán sem tudják elfogadni azt a pozíciót, amely mindössze hajlandó elgondolkodni a vádlott emberi mivoltán. Gideon Hausner államügyész az évezredek antiszemitizmus testét öltött ösbűnösét látja a vádlottak padján. A jeruzsálemi közönség érthető okokból azonosul a váddal. Arendt azonban a gondolkodó pozícióját kívánja elfoglalni – és rájön, hogy nincs könnyű helyzetben. Nemcsak azért, mert ezzel a mozdulattal szembe fordul a sorstársaival, mi több, barátaival, akikkel együtt küzdöttek a Soah időszakában. Arendt valóban fordulatot tesz, de fordulatot tesz saját korábbi álláspontjához képest is. Ez a fordulat a reflexió, a gondolat mozdulata, amikor a szemlélt tárgytól megfordul, hogy saját szemléletmódját, saját képzeit vizsgálja meg a lehetséges előítéletektől és ideológiai előfeltevésektől mentesen. Fiatal korában már elsajátíthatta mestereitől, Heidegger-től és Husserl-től a fenomenológia metodikáját. Sorsanalízis a fenomenológia módszerével. Erre a munkára vállalkozik Arendt – és olyan utat választott, amelyiken kevesen követhették.⁷

Arendt saját sorsát és filozófiai útját is végigjárta. Életművének utolsó nagy munkája, a trilógiának szánt *The Life of the Mind* első kötete a „Thinking” címet viseli, amelyben ismét felbukkan Eichmann és a gonosz banalitásának problémája. A filozófus, aki minduntalan a politika és Európa sorsának titkait, eredetét és hanyatlását kutatta, a szellem élete felé fordul, és közvetlenül a kezdeti pillanatban rögzíti, hogy a szellemi tevékenységek iránti érdeklődése két, meglehetősen különböző forrásból ered. Az egyik az etikának egy általánosabb vetülete, a *praxis* és a *theoria* viszonya – ez a szál voltaképpen a *Vita activa* folytatása. A másik szál azonban éppen az Eichmann-per. Ezen a ponton Arendt részben magyarázkodik is, részletesebben kifejti „a gonosz banalitása” kifejezést. Leszögezi, hogy az őt ért vádak igazak, legalábbis jogosultak abban a tekintetben, hogy ez a felfogásmód szakít a hagyományban fellelhető képpel, melynek lényegi vonása a démoni.

⁷ Utalhatunk itt Gershom Sholem és Isaiah Berlin megnyilatkozásaira, Rotenstreich és mások éles hangú kritikáira: minde megegyeznek abban, hogy Arendt megtagadta zsidó néppel való közösséget.

Felsorolja a Lukács Evangéliumában megismert Sátánt, Unamuno bukott angyalát, s közben III. Richárdot, aki elhatározásból lesz gonosz, az irigy Káint, a gyenge Macbethet, Jago gyűlöletét és Claggart figuráját Melville-nél. Arendt ugyanakkor nem valamiféle szilárd elméletet szándékozott kovácsolni. Hát akkor mi lehetett a szándéka? Voltaképpen elismétli a tudósítás-kötethez fűzött utóiratban rögzítetteket, tehát nem von vissza semmit: mindezzel megerősíti, hogy nem az alkalmi újságíró rögtönzött poénjáról van szó, viszont arról sem, hogy feltárta volna minden gonoszság gyökerét. Egész egyszerűen egy tapasztalati élményt rögzít Arendt, és ezt a tapasztalatot kívánja megvizsgálni, számolva a hagyomány által rögzített értékrenddel és az előítéletekkel. Mint beszámol róla, megdöbbenő volt számára az a „nyilvánvaló sekélyesség”, ahogyan a szörnyű tettek végrehajtója képtelen volt felfogni, mit tett, képtelen volt tetteinek kétségtelen szörnyűségeit bármilyen eredőre visszavezetni. „A tettek borzalmasak voltak, de a tettek elkövetője – legalábbis az, akit a vádlottak padjára állítottak – egészen közönséges, hétköznapi ember, semmi szörnyűség, és semmi démoni nincs benne.”⁸ Ez a teljes mértékben átlagos figura csak frázisokban és klisékben tudta megfogalmazni mondanivalóját, s minduntalan belefulladt az önigazolás gesztusai- ba, amelyek mögött megjelent a szerencsétlenül járt tisztviselő, akiből csavart csinált a gépezet, hovatovább a totalitarizmus áldozata. Máskor egy hős pózában akarta láttatni magát: a háború végén, amikor mindenki az irháját mentette, és nyíltan folyt a zsidómentő üzletelés, csak ő volt az, aki hű maradt az esküjéhez, és kantiánus szellemben teljesítette kötelességét – például megszervezte az erőltetett menetet Budapestről. Arendt elhiszi, hogy Eichmannt nem vezették személyes motívumok, nem is ideológiai meggyőződés vezérelte, és végül arra a következtetésre jut, hogy Eichmann egyetlen erős vonással jellemezhető, ami nem más, mint a gondolatlanság, a gondolkodás hiánya.⁹ Ez volna a gonosz banalitásának közelebbi megnevezése.

De hogyan lehet a gondolatlanság a bűn forrása? Ne feledjük, hogy Arendt maga is bűnösnek tartotta Eichmannt, és maga is a halálbüntetést javasolja – de milyen alapon? Arendt esetében különösen erős feszültséget látunk ebben a vonatkozásban. Mi több, a feszültségek egész sorozatát regisztrálhatjuk, ami az Arendt-kommentárokban is megmutatkozik. Hogy csak néhányat

⁸ Hannah Arendt: *The Life of the Mind*. Harcourt Brace Jovanovich, New York – London, 1978. „Thinking”, 4. Vö. *Eichmann Jeruzsálemben*. Id. kiad. 315.

⁹ Arendt a sokat vitatott „thoughtlessness” kifejezést használja – ismét egy újabb arendti találmány, amelyet az angol nyelv prokusztész-ágyba szorításának vélnek többen is. Vö. Seyla Benhabib: Gondolkodás és ítéletalkotás. *Ex Symposion*, 26–27/1999, 25–39.

és talán a legjellemzőbbeket említsük: miért gondolta meg magát Arendt, és miért változtatta meg a totalitarizmus bűneiről alkotott véleményét, hiszen *A totalitarizmus gyökereinek* konklúziója az – ismét csak kanti alapon –, hogy a 20. század új történeti-politikai jelenségeiben a radikális gonoszt érhetjük tetten (Bernstein)? Hogyan lehet a szörnyűséges gonoszság, a radikális gonosz elkövetőjét banálisnak tekinteni – milyen alapon lehet akkor elítélni (Heller)? Hogyan lehet a *vita activa* nyomvonalán bűnről beszélni, ha a cselekvés megítélésénél nem lehet a célok felől közelíteni, mert ez ugye a cselekvés világának instrumentalizálása volna (Villa)? Lehetséges-e az Arisztotelészre épített politika-felfogást és a kanti morálfilozófiát – a modernitás körülményeihez igazított – közös nevezőre hozni (pl. Lasch)? Hogyan lehet összeegyeztetni Kantot Arendt Kant-olvasatával (Benhabib, Flynn)? És végül, de nem utolsósorban, miért kell ilyen felfordulást csinálni a fogalmak és az ész világában? – kérdi minduntalan Arendt talán leghűségesebb barátja, Mary McCarthy.

Anélkül, hogy mindezen kérdésekre választ tudnánk adni, lényegesnek látjuk az ítélőerő vonatkozásában azt, hogy ez az emberi képesség Arendt elméleteiben az Eichmann-per követően a gondolkodás és a cselekvés, a történeti-politikai világ ütközőterébe kerül. Ezúttal azonban csak arra kell összpontosítani, ami Eichmann és Kant közös dolgait illeti. Arendt így fogalmazza meg a kérdést: „Vajon maga a gondolkodás tevékenysége, az a szokás (*habit*), hogy mindent megvizsgálunk, ami éppen megtörténik, vagy felkelti érdeklődésünket, tehát függetlenül annak eredményétől és sajátos tartalmától ez a tevékenység azok közé a feltételek közé tartozik-e, amelyek arra »kondicionálnak« bennünket, hogy meg tudjuk tartóztatni magunkat a gonosz elkövetésétől?”¹⁰ A lelkiismeret kérdése más megközelítésben is felmerül: „Az ítéletalkotás képessége, a jó és a rossz, a szép és a rút megkülönböztetése gondolkodási képességünkön alapszik-e? Egybeesik-e a gondolkodásra való képtelenség és annak katasztrofális meghibásodása azzal, amit általában a lelkiismeret hiányának nevezünk?”¹¹

Arendt tehát Jeruzsálemben, az Eichmann-per folyamán szembesül az ítélőerő kérdésével. A totalitárius rendszer folyamán elkövetett bűncselekmények megítélése egy valóságos személy esetében – valódi kihívás a jog számára és a filozófia számára is. A bíróságon lezajlott események, a színen megjelent személyek e tekintetben kiváló leckével szolgáltak, s ha Arendt részben kudarc-ként értékeli is a tárgyalást, a kudarc reprezentatív. Nem azért volt-e a tárgyalás sikertelen, mert sokak várakozása ellenére nem

¹⁰ Arendt: *The Life of the Mind* „Thinking”. Id. kiad. 5.

¹¹ Hannah Arendt: *Thinking and Moral Considerations: A Lecture. Social Research*, Spring/Summer 1984, 8. Az esszé eredetileg 1971-ben jelent meg, tehát a *Thinking* című kötet keletkezésének idején.

adott választ az olyan kérdésekre, hogy miért a németek? miért a zsidók? milyen a totalitárius uralom természete? Ezzel szemben Arendt tisztában van azzal, hogy Jeruzsálemben a fő kérdés az igazságosság, az egyetlen személy által elkövetett cselekmények fölötti ítélkezés. Mégis, kudarcnak tartja a pert három pontban: nem sikerült az igazságosság és a méltányosság csorbitását a győztesek bírósága előtt elkerülni, az „emberiségellenes bűncselekmény” fogalmát tisztázni, valamint az effajta cselekményekbe bonyolódott adminisztratív gyilkos új típusát azonosítani.¹² Az első pont is kényes kérdés, nem pusztán perrendtartási probléma: a bíróság nem biztosította a mentő tanúk beidőzését. A további két pont jóval jelentősebb annál az egyszerű oknál fogva, hogy Arendt makacsul ragaszkodik ahhoz az elmélethez, hogy a Harmadik Birodalom által fenntartott uralom precedens nélküli politikai forma, az elkövetett bűncselekmények precedens nélküliek, amelyek megkövetelik a jogrendszer alapelveinek újragondolását. Noha a per elérte fő célját, azaz Eichmann vád alá helyezését, a tárgyalás lefolytatását, az ítélethozatalt, de mégis maradt bizonyos nyugtalanság a megfigyelőben, mivel a precedens nélküli események jövőbeni előfordulási valószínűsége sokkal nagyobb a precedens nyomán, mint annak előtte volt. Összemérhetetlenül nagyobb a valószínűsége annak, hogy a népirtás a jövőben megismétlődik, mint a legelső alkalommal volt, amire Arendt szerint reális alapot nyújt a népességrobbanás és az atomfegyver megjelenése. Függetlenül attól, hogy atombombával, adminisztratív eszközökkel, vagy, mint az utóbbi két évtizedben valóban megtörtént megannyi genocídium esetében, a mára szinte megszokott jelenségévé vált tömeggyilkosságok során primitív eszközökkel történik-e, mégis azt látjuk, hogy a jogszolgáltatás akadozik. Arendtnek talán igaza van abban, hogy a második világháborút követő perek, sem a nürnbergi törvényszék, sem az igazságszolgáltatás más fórumai nem voltak képesek meggyőző precedenst teremteni az 1933 és 1945 között, illetve azóta elkövetett bűncselekmények megítéléséhez. Nürnbergben Jackson bíró hiába is érvelt amellett, hogy új szokást kell meghonosítani a bírói gyakorlat terén. Az Eichmann-per kudarcra e tekintetben nem volt kivétel. „Ellenkezőleg, a jeruzsálemi sikertelenség éppen annak a következménye, hogy a törvényszék, ahol csak lehetséges volt, ezekre a perekre kritikátlanul mint érvényes precedensekre tekintett.”¹³ Arendt ezért úgy érvel, hogy olyan mércét kell alkalmazni az emberiségellenes bűncselekmények megítélése során, amely ma még -

¹² Arendt: *Eichmann Jeruzsálemben*. Id. kiad. 302. Arendt az *Epilógusban* és a kötet későbbi kiadásában megjelent *Utószóban* tárgyalja a per által felvetett általánosabb kérdéseket.

¹³ I.m. 301.

mint fogalmaz – nem több „ideálnál”. Ennek szellemében fogalmazza meg Arendt a maga számára a halálos ítéletet Adolf Eichmann perében. A hosszabb fejtegetésnek csak a végét idézzük:

„Őn egy olyan politikát támogatott és vállalt részt is abban, amely, kinyilvánított akarata szerint, a Földet nem óhajtotta megosztani a zsidó néppel, valamint más népcsoportok egész sorával, mintha Önnek és feljebbvalóinak joga lett volna döntenie arról, hogy ki élhet a Földön és ki nem. Az emberi nem egyetlen tagját sem kötelezhetjük arra, hogy olyanokkal éljen együtt a Földön, akik ilyesmit akarnak, s akaratukat cselekvésre is váltják. Ez az ok, az egyetlen ok, amiért Önnek meg kell halnia.”¹⁵

Ezen a ponton össze kell húzni a szálakat, s meg kell vizsgálni, Arendt hogyan tartotta lehetségesnek a gondolatlanság és a gonosz problémáinak összefüggését. Az egyik szál mentén látjuk a gonoszt, aki halálos ítéletet érdemel, és látjuk a gonosz banális alakját, aki azért banális, mert nem gondolkodik. No de a gondolkodás hiányáért halálra ítélni egy személyt? A filozófus egész tömegeket vádolhat a gondolkodás elmulasztásáért – hova vezet ez a gondolat? De Arendt természetesen nem ezen a nyomon halad. Mint láttuk, nem a gondolkodás pusztá hiánya miatt ítéli halálra Eichmann. Ámde tetteinek eredőjét vizsgálva valóban a gondolkodás hiányát véli felfedezni. A felelősség, a kötelesség, a jó és a rossz megkülönböztetésének képessége az erkölcsök tudományához vezet. Arendt voltaképpen a gondolkodás kritikáját akarta elvégezni, az ember szellemi képességeinek vizsgálatát a be nem fejezett trilógiában kívánta végigvinni. Az első kötet címe a „Gondolkodás” (*Thinking*), a második köteté az „Akarat” (*Willing*), a harmadik kötet az „Ítéltető” (*Judgment*). A harmadik kötet megírására már nem maradt ideje, ám Arendt előmunkálatait nyomon követhetjük az 1970-ben a New School for Social Research őszi szemesztere folyamán tartott előadások alapján – ezt állítja Ronald Beiner, aki az előadásjegyzeteket megszerkesztette, és *Előadások Kant politikai filozófiájáról* címmel megjelentette.¹⁶ Arendt merész kísérletre vállalkozik az előadások folyamán. Az *ítélőerő kritikája* alapján kívánja rekonstruálni Kant lehetséges politikaelméletének körvonalait. De hogyan lehetséges az esztétikai témákat taglaló művet, illetve a morálfilozófiát, és még hozzá a politikaelméletet egy kalap alá hozni? Arendt

¹⁴ I. m. 300.

¹⁵ I. m. 307.

¹⁶ Hannah Arendt: *Lectures on Kant's Political Philosophy. With an interpretative essay by Ronald Beiner*. Chicago UP, 1982. Az előzményekhez tartoznak – és kapcsolódnak az Eichmann-ügyhöz – a Chicago-i egyetemen tartott előadások 1964-ben, illetve 1965/66-ban. A Kant-előadások magyar fordítása *A sivatag és az oázisok* című kötetben jelent meg.

mintha előre menekülne, az egyik merész húzást egy még merészebb lépéssel igyekszik menteni.

Függetlenül attól, hogy elfogadjuk-e a kifogásokat vagy sem, amelyek között bizonyára akadnak jogosak és érvényesek is, a Kant-előadások arról tanúskodnak, hogy Arendt nem választja el a gondolkodás és a gonosz kérdését. A hatodik és a hetedik fejezet (angol kiadásban: *session*, magyar fordítás: *összejövetel*) a gondolkodás mibenlétét taglalja, a nyolcadik fejezetben megjelenik a gonosz problémája is. Különösen erős hangsúlyt kap Arendt elemzéseiben *Az ítélőerő kritikájának* egy szakasza, a 40. §. Tulajdonképpen az előadások legfontosabb motívuma Arendt egyik alaptémája, a filozófia és a politika viszonya. A hatodik összejövetel Szókratész és Kant között teremt kapcsolatot. Ezen a ponton érdemes felidéz-nünk, hogy Arendt számára már a *The Human Condition* megírása óta alapkérdés a politika és a filozófia viszonya. Kiindulópontja az, hogy Szókratész megvádolásáért és elítéléséért Platón voltaképpen a politikát, a nyilvánosságot tette felelőssé, és saját filozófiáját ennek jegyében dolgozta ki. Igaz, Arendt is tudatában van annak, hogy ez a gesztus nem minden előzmény nélküli, de a platóni politika-felfogás meghatározta az egész európai tradíciót. Ennek következménye, hogy a nyugati hagyomány voltaképpen nem a *par excellence* politikai tapasztalatra, tehát a görög városállam, a *polis*z élményére alapozza a politika nyelvezetének kidolgozását, hanem az ettől és a világiságtól elforduló metafizikára – elsősorban Platón ideatanára és Ágoston szabadság-fogalmára – épít. Kant, miután a francia forradalom hatására ráébredt a politikai gondolkodás dogmatizmusára, megtette az első bizonytalan lépéseket egy gyökeresen új politika-felfogás irányába. Arendt ezt a szálát kívánja felvenni, amikor Kantot a metafizika előtti hagyományhoz, tehát Szókratészhez kapcsolja – immár az Eichmann-per tapasztalatának tanulságaival. Azt látjuk, hogy Arendt számára a gondolkodás különböző funkciókat lát el. Egyrészt a gondolkodás kritikai gondolkodás, másodsor a gondolkodás az ítélőerővel – amely a közvetítő szerepet tölti be a *theoria* és a *praxis* között – szoros összefüggésben a jó és a rossz megítélésének eszköze, harmadszor mint kibővített gondolkodás a realitás, az emberi világ fennmaradásának záloga. A három funkció, mint látjuk, szorosan összefonódik. A kritikai gondolkodás Szókratész tevékenysége, a *krinein* mestersége, a megkülönböztetések révén az elkülönítés és szétválasztás (*tekhné diakritiké*), amelynek célja az, hogy beszélgetőpartnerei vélekedéseit megtisztítsa minden megalapozatlan hiedelemtől, a „záptojásoktól”.¹⁷ Ez voltaképpen a kanti felvilágosodás lényege is. A kritikai gondolkodás részben a logikát érinti, másrészt az etikai és politikai

¹⁷ Arendt: *A sivatag és az oázisok*. Id. kiad. 283. Arendt megjegyzése szerint nem véletlen, hogy Kant a metafizika megújításában hitt, ám végül kritikákat hagyott maga után.

cselekvést. Kant ugyanazt a szabályt alkalmazza, amely Szókratész számára az egyetlen követendő szabályt jelentette: az ellentmondásmentesség elvét. Szókratész számára ez a logika és az etika szabálya is – jellegzetes, hogy Arisztotelész számára már csak a gondolkodásé. Kant tehát feleleveníti a szókratikus hagyományt, az elvet ismét az etika alapelvevé teszi. Szókratész: „Jobb, ha a sokasággal állsz hadilábon, mint ha, *lévén hogy egy vagy*, önmagaddal nem egyezel, azaz ha önmagadnak mondasz ellent”.¹⁸ (kiemelés: H. A.) Kant: Cselekedj úgy, hogy cselekedeted maximája általános, vagyis olyan törvény legyen, amelyiknek magad is alá lennél vetve.¹⁹

Arendt azonban a kritikai gondolkodást összekapcsolja az ítélőerővel is. *Az ítélőerő kritikájának* 40. §-a szintén említi az összhang szabályát, harmadikként a közönséges emberi értelem alaptételei közül, amelyek tehát a következők: 1. önállóan gondolkodni, 2. mindenki más helyében gondolkodni, 3. úgy gondolkodni, hogy mindig összhangban legyünk önmagunkkal.²⁰ Az első szabály az értelemé, a második az ítélőerőé, a harmadik pedig az észé. Arendt merészen kapcsolja össze a képességeket és azok tartalmát: az ítélőerőt, ami Kantnál esztétikai képesség, Arendt a jó és a rossz megkülönböztetésének képességévé változtatja. Továbbá összeköti az ész és az ítélőerő tevékenységét. De ahhoz, hogy megértsük, mi ennek a célja és értelme, meg kell vizsgálni a közönséges értelem első és második maximáját. A harmadik szabály, az ellentmondás-mentesség szabálya, a következetes észhasználaté, mint láttuk, Szókratész és Kant kapcsolódási pontját képezte, s ez állapítható meg az első maxima esetében is: az önálló gondolkodás a szüntelen és előítélet-mentes vizsgálódásra szólít fel, azaz a babonáktól való megszabadulást – erről szintén volt szó –, a felvilágosodást jelenti. A második szabály a kibővített gondolkodás maximája. Ez ismét Szókratész és Kant között teremt kapcsolatot, de itt Arendt valóban igen messzire megy saját elméleti eredményeinek védelmében. Arendt egyik nagy témája volt a *The Human Condition* című munkájában a nyilvános tér (*public realm, public space*); itt tovább megy, és a nyilvánosság elvét a *theoria* és

¹⁸ Platón: *Gorgiasz*, 482. Seyla Benhabib és Vajda Mihály (*Hagyatkozz az érzékeidre! A gondolkodás és az erkölcsi megfontolások Kézirat*) is felhívják a figyelmünket arra, hogy ez az álláspont vitatható. Ellentmondok önmagamnak, miért is ne? – írja a „modern ember” álláspontjáról Mary McCarthy 1954. augusztus 10-én Arendtnek a Raszkolnyikov-probléma felvetésére. Benhabib, i. m. 27. Benhabib idézi Walt Whitman sorait: „Ellentmondok magamnak?/ Jól van hát, ellentmondok magamnak./ Én nagy vagyok, sokaságok vannak bennem”. Ének magamról. Ford. Gáspár Endre. In Walt Whitman: *Fűszálak*. Budapest, Helikon, 1964, 103.

¹⁹ Arendt: *A sivatag és az oázisok*. Id. kiad. 284.

²⁰ Immanuel Kant: *Az ítélőerő kritikája*. Osiris, Budapest, 2003, 209.

a *praxis* közvetítő mozzanataként dolgozza ki. Kant a *Válasz a kérdésre: mi a felvilágosodás?* című írásában a nyilvános észhasználatot jelölte meg a felvilágosodás lényegi céljának, és ezzel összefüggésben a szabadság elvére alapozott politika posztulátumának.²¹ De ez már egészen más terep, mint Szókratész *agorája*. Arendt azonban Szókratész gyakorlati tevékenysége és Kant elmélete között teremt kapcsolatot. Hiszen Szókratész nem beszélt sem szabadságról, sem nyilvánosságról, ám szellemi és gyakorlati tevékenységét egészen természetes módon a polisz sajátos szabadság-felfogása és nyilvánossága határozta meg. Arendt elmélete szerint a polisz nem a szabadság elméletére vagy filozófiájára alapozott, de mégis ezt valósította meg. A polisz a szabad emberek világa, nem egyszerűen a vélemények ütközésének terepe. Végeredményben az ember ki-léte számára nyújt megjelenési szférát – tehát a világot konstituáló tényező.²² A Kant-előadásokban Szókratész agoráját Arendt úgy mutatja meg, mint azt a teret, ahol az ember megnyílik a kérdések nyomán, ahol a beszélgetés spontán performativításában kockázatot vállal, és amely nem utolsósorban az a szféra, ahol beszámol magáról, felel a kérdésekre, s mint ilyen, felelősséget vállal tetteiért és szavaiért.²³ Arendt itt Kant kritikai gondolkodásának előzményeit és elemeit fedezi fel. Ezen a ponton kell számolnunk a közönséges emberi értelem második szabályával, amelyet Kant az ítélőerő maximájának nevez – a kibővített gondolkodás szabályával, amit Arendt a nyilvánossághoz rendel. Itt fonódnak össze a különböző szálak, a morálfilozófia, a politikaelmélet és az esztétika vonalai. Mit ért Kant, illetve Arendt a kibővített gondolkodás szabályán? Kant szerint nem a megismerés képességéről van szó, hanem gondolkodásmódról: „*kibővített gondolkodásmóddal* rendelkezik az, aki túllép azokon a szubjektív privátfeltételeken, amelyeknek oly sokan mások a foglyai, és saját ítéletére egy *általános álláspontból* reflektál (melyet csak úgy tud meghatározni, hogy mások álláspontjára helyezkedik)”²⁴ (kiemelés az eredetiben). A harmadik maximának is csak az képes eleget

²¹ Vö. Habermas olvasatával Kant nyilvánosság-felfogásáról: „[Kant] a »nyilvánosságot« a jogrend elveként és egyúttal a felvilágosodás mód-szeréként fogja fel.” In Jürgen Habermas: *A társadalmi nyilvánosság szerkezetváltozása*. Századvég Kiadó, Budapest, 1993, 174.

²² Lásd Arendt: *Mi a szabadság?* In uő: *Múlt és jövő között*. Budapest, Osiris – Readers International, 1995, különösen 162–163. Habermas is utal arra, hogy Kant számára a nyilvánosság szférája a világgal azonos. Lásd i. m. 177.

²³ Arendt: *A sivatag és az oázisok*. Id. kiad. 283. Ez a téma természetesen a *The Human Condition* gondolataira utal vissza, tehát a *vita activa* és a *vita contemplativa* vonulatainak legalábbis egyik kapcsolódási pontját azonosíthatjuk. Vö. uő: *The Human Condition*. University of Chicago Press, Chicago, 1958, 175–199.

²⁴ Kant: Az ítélőerő kritikája. 40. §. Id. kiad. 210.

tenni, aki az első kettőt egyszerre tudja érvényesíteni. Igaz, Kant a közönséges emberi értelmet a *sensus communis logicus* névvel jelöli, s azt állítja, hogy vele szemben az ízlés, amelyet a *sensus communis aestheticus* névvel illet, „több joggal mondható *sensus communis*nak” – ám fontos, hogy egy alponthoz tárgyalja őket, hogy kölcsönösen megvilágítsák egymás jelentését és összefüggéseit. Arendt a *sensus communis* fogalmából indul ki, amely Kantnál, szintén az említett helyen, így jelenik meg:

„A *sensus communis*on azonban a közösségi értelemben vett közös érzék eszméjét kell érteni, vagyis egy olyan megítélő-képességet, amely reflexiója során gondolatban (a priori módon) tekintetbe veszi mindenki másnak a megjelenítésmódját, hogy ekképp ítéletét *mintegy* a teljes emberi észhez igazítsa, elkerülendő így az illúziót, mely a könnyen objektívnek vélhető szubjektív privátfeltételekből keletkezvén hátrányosan befolyásolná az ítéletet. Ennek mármint az a módja, hogy az ítélő a maga ítéletét mások nem annyira valóságos, mint inkább pusztán lehetséges ítéleteihez igazítja, s belehelyezkedik mindenki másnak a pozíciójába, amihez csupán el kell vonatkoztatnia a korlátoktól, melyek saját megítéléséhez esetleges módon tapadnak [...]”²⁵

Arendt a *sensus communis*ról beszél; a Kant-előadások tizedik összefüggésében kezdi részletesen fejtegetni, és a tizenharmadik összefüggésben fejezi be a tárgyalását. Ez a fogalom kapcsolja ugyanis össze az ítélőerőt és a politikaelméletet. Ugyanakkor, mint Arendt maga is hangsúlyozza, a legmeglepőbb az egészben az, hogy a józan ész, a jó és a rossz megkülönböztetésének és az ítéletalkotásnak a képessége, az ízlés érzékén alapul.²⁶ Arendtnek végül is azért van szüksége az esztétikára, a szép megítélésének képességére, a művészetben érvényesülő ítélőerőre, mert a reflektáló ítéletre van szüksége ahhoz, hogy a moralitás és a politika szférájában általánosan érvényes ítéleteket lehessen hozni.²⁷ A reflektáló ítélőerő sajátossága, hogy nem az általánosból vezeti le az

²⁵ Kant: *Az ítélőerő kritikája*. 40. §. Id. kiad. 208-209. A „Tizenkettedik összefüggés” során elemzi Arendt az idézetet, és a *sensus communis* a *sensus privatus*-szal helyezi szembe. Lásd *A sivatag és az oázisok*. Id. kiad. 347–348.

²⁶ Arendt: *A sivatag és az oázisok*. Id. kiad. 334.

²⁷ Lásd Kant: *Az ítélőerő kritikája*. 22. §. Vö. Benhabib: i. m. 35. Benhabib rámutat, hogy Arendtnek miért nem felelt meg a kanti dualista metafizika. Ha Kant nem is felel meg teljesen az ítélőerő szerepéről a gyakorlati filozófiában, ám a noumenális és fenomenális világ megkülönböztetése, illetve az erkölcsileg helyes és erkölcsileg jó megkülönböztetése miatt az erkölcsi ítélőerő gyakorlatának alaposabb vizsgálata elmarad. Igaz, ő Arendtet az interszubjektivista filozófiák irányából ismeri el, illetve afelől bírálja. A fordítás kérdését illetően lásd a „Tizenkettedik összefüggés” 166. lábjegyzetét.

egyest, nem a szubsumálás műveletére épít. Nem eleve adott fogalmakból vezeti le a maga kijelentéseit, hanem a közölhetőség alapján – értelmezi Arendt – tehet szert általános érvényességre az ítélet.²⁸ De hogyan lehetséges az ízlés általános érvényűsége éppen a közölhetőség révén, amikor az ízelet – a szaglás mellett – az az érzék, amely a legkevésbé megosztható érzetekkel szolgál? *De gustibus non est disputandum* – Arendt az általános tapasztalatra is utal. E rejtvény megoldására alkalmas Arendt értelmezésében a képzelőerő és a józan ész (*sensus communis*). A képzelőerő²⁹ képes a megjelenítésre (re-prezentáció): az ízelet, az érzékelés során adott érzetek felől a megítélés határoz „a reflektálás művelete” révén, amikor a tárgy már nincs jelen. „Csak azt ítélek jónak vagy rossznak, szépnek vagy rútnek, vagy valaminek a kettő között, ami a megjelenítés során érint meg és hat rám, vagyis amikor a közvetlen jelenlét már nem gyakorolhat rám hatást.”³⁰ A közös jelentés (*sensus communis*) a közölhetőség révén jön létre, s mint láttuk, ez minden „értelmes lényben, aki megérdemli, hogy embernek nevezzék”, a közös érzék (*sensus communis*) alapján lehetséges. A *sensus communis*, mint a közönséges értelem egyik szabálya, a kiterjesztett gondolkodás.

Arendt nagy hangsúlyt fektet annak igazolására, hogy Kantot általában foglalkoztatta a társiasság kérdése. Az ízelet-ítéletek vonatkozásában éppen ez a látszólagos paradoxon, tehát hogy a leg-

²⁸ Bizonyos szempontból bírálható ez az arendti álláspont. Bernard Flynn például az általános érvényűség fordítását kéri számon Arendten. Szerinte a mű egésze az univerzális érvényűséget veszi célba, és hangsúlyozza, hogy az ítélet számára a mások jelenléte nem valóságos, nem egy konkrét közösségre utal, hanem „inkább pusztán lehetséges ítéletekhez” való igazodást ír elő. Bernard Flynn: Arendt: „The Return of the Political”. In uő: *Political Philosophy at the Closure of Metaphysics*. Humanities Press, 1992, 98–128.

²⁹ A Kant-előadások mintegy függelékeként olvasható „A képzelőerő” fejezet részletesebben taglalja a kategória előfordulási helyeit Kant különböző műveiben. Az utolsó, tizenharmadik összeövetel zárógondolataival összhangban a képzelőerő sematizmusának *A tiszta ész kritikájában* megjelenő fogalmával analóg módon jelenik meg a „példaszerű érvényesség” „a reflektáló ítéletek vizsgálata során, ahol nem a különöst foglaljuk fogalom alá, a példa éppen olyan módon segít, ahogyan a séma segítette azt, hogy az asztalt mint asztalt ismerjük fel. A példák vezérelnak és irányítanak bennünket, s így az ítélet »példaszerű érvényességre« tesz szert [...]. Ha valakiről azt mondjuk, hogy jó ember, akkor elménk mélyén Szent Ferenc vagy a názáreti Jézus példája van. Az ítéletnek annyiban van példaszerű érvényessége, amennyiben a példát helyesen választjuk ki”. Arendt: *A sivatag és az oázisok*. Id. kiad. 363–372. Vö. Kant: Az ítélerő kritikája. 22. §.

³⁰ Arendt: *A sivatag és az oázisok*. 340.; illetve Kant: *Az ítélerő kritikája*, 45. §.

szubjektívebb érzethez rendelhetőek az ítélőerő legáltalánosabb érvényességre igényt tartó ítéletei: az ember mindig mások ítéleteihez igazítja a magát, és ez azért szükségszerű, mert az ember nem az érzékek fölötti világban él, és mert nem egy ember, hanem emberek népesítik be a Földet.

A pluralitás, a nyilvánosság, tehát Arendt politikaelméletének alapvető kategóriái a morálfilozófia tekintetében is megtalálják a helyüket. A harmadik összejövétel során a morálfilozófia és a politikai filozófia összekapcsolhatóságát ecsetelve Arendt Arisztotelész politikai gondolkodásával veti össze Kant törekvéseit. Arisztotelész a morális személyiséget csak egy morális tekintetben is jó társadalomban véli megvalósíthatónak, Kant ugyanakkor megfordítja a morális és a politikai szféra viszonyát: egy jó alkotmány következményeképpen várható jó társadalom, de jó állampolgár lehet valaki akkor is, ha morális tekintetben nem jó ember. Az államalkotás feladványa az, hogyan lehet akár „az ördögök népe” számára is fenntartható berendezkedést nyújtani: „Együtt általános törvény után kiáltanak fennmaradásuk érdekében, ám akiknek mindegyike alattomban hajlandó volna alóluk kivonni magát”.³¹ A jó és rossz mércéje ebben a tekintetben a nyilvánosság. Az „ördögök népe” azokra utal, akik „titokban ki akarják magukat vonni” a kategorikus imperatívusz hatálya alól. A Kant-előadások elején felvetett kérdések majd a nyolcadik összejövételben jelennek meg ismét. Mint láttuk, az előző fejezetek (hatodik és hetedik összejövétel) a gondolkodás szabályait elemezték, a tizediktől a *sensus communis* elemzésével zárja a művet Arendt. A gondolatmenet hangsúlyos pontjain jelenik meg a gonosz és a nyilvánosság összefüggése. Arendt idézi Kant „állító és transzcendentális” elvére tett javaslatát: „Minden maxima, amely (hogyan) el ne vétse célját) rászorul a nyilvánosságra, összhangban áll mind a joggal, mind a politikával.”³²

Arendt átveszi a nyilvánosság kritériumát, és továbbblendíti azt: ha a nyilvánosság a morális és politikai összhang mércéje, és ha másfelől a nyilvánosság a világ konstituáló tényezője, akkor az is állítható, hogy a gonosz nem más, mint a nyilvánosságtól, azaz a világtól való visszahúzódás, illetve az abból való kizárás. A priváthoz való ragaszkodás az egoizmus, a radikális gonosz, ellenben az erkölcsi szféra lényegi mozzanata a láthatóság, az emberek és Isten előtti megjelenésre való készenlét – így értelmezi Arendt Kantot.

Arendt végső konklúziója e tárgyban mindazonáltal az, hogy Kant nem fejezte be az elkezdett munkát, tehát nem sikerült az

³¹ Kant: Az örök békéről. In uő: *Történetfilozófiai írások*. Ictus, 1997, 284 sk.

³² I. m. 309. Lásd Arendt: *A sivatag és oázisok*. Id. kiad. 308.

erkölcsfilozófiát és a politikafilozófiát összhangba hozni.³³ Ám Arendt igyekszik végiggondolni – pontosabban lehetőség szerint jóvátenni – a még Kantnál is fellelhető „szakmai ártalmat”, ti. a filozófusok megvetését a politika szférája iránt. Ennek próbája az Eichmann-per során tanúsított magatartása és a szembenézés a per tanulságaival. Úgy tűnik, Arendt már annak előtte, hogy kifejtette volna olvasatát a kanti ítélőerőt illetően, annak elemeit már a gyakorlatban is kipróbálta – ahogyan illik saját nézeteihez, a nyilvánosság előtt, a cselekvés kockázatának és felelősségének vállalásával. Arra gondolunk, hogy Arendt a kibővített gondolkodás maximáját alkalmazva igyekezett kidolgozni saját gondolkodásmódját Eichmannt illetően, és szintén ennek alapján megfogalmazni ítéletét. Arendt még Eichmann esetében is lényeginek tartja a gondolkodás elvének érvényesítését, a lehetséges perspektívák figyelembevételét: éppen ezért lényegi, hogy ne sérüljön a morál és a politika összhang-elve, a nyilvánosság maximája. Ennek analógiájára lehet felfogni a joggyakorlat elvét, amely megadja a védekezés lehetőségét, és emellett biztosítja a pártatlanságot: kísérletet kell tenni valamennyi perspektíva elismerésére, figyelembevételére.

A perspektívák pluralitásának figyelembevétele a pártatlanság és a realitás, a valóság garanciája is. Nem lehet eleve kizárni egyetlen lehetséges perspektívát sem: csak egyetlen jogos kivétel van ez alól. Egyetlen perspektívának a létjogosultságát lehet és kell megvonni: azét, amelyik nem engedi meg a többi perspektíva létezését. Arendt három szinten érvényesíti ezt az elvet. Az egyik, mint láttuk, saját értelmezői perspektívája: ha eleve megvonjuk egy perspektíva lehetőségét, magunk is azonosulunk az általunk vádolt perspektívával. Másodsorban Eichmann halálos ítéletét ennek az elvnek a jegyében fogalmazza meg. „Az emberi nem egyetlen tagját sem kötelezhetjük arra, hogy olyanokkal éljen együtt a Földön, akik ilyesmit akarnak, s akaratukat cselekvésre is váltják.” Harmadik szinten a gonosz banalitását is értelmezhetjük ezek alapján. Mint láttuk, Eichmann védekezésképpen Kant kategorikus imperatívuszára utalt, és arra, hogy ő önérdektől, hajlamoktól és szenvedélytől mentesen teljesítette kötelességét. Arendt ezt úgy értelmezi, hogy el lehet hinni Eichmann szavait, és úgy értelmezi a védekezést, hogy valóban a kötelességét teljesítette, ám ez nem egy általános törvénynek szólt, hanem egy parancsnak, a Führer szavának. És ez a parancs történetesen nem a lelkiismeret hagyományos szavát idézte – „Ne ölj!” –, hanem éppen fordítva, azt követelte, hogy „Ölj!” Arendt a gondolkodás hiányával nemcsak Eichmannt jellemezte, hanem a kor német társadalmának arra a részére is utalt, amelyik

³³ Ennek oka elsősorban a néző és a cselekvő perspektívájának ütközése, ami a kanti történetfilozófia, különösen a forradalom és a háború megítélésének elemzése során tűnik szembe.

megtanulta a régi törvény és az új parancs különbségét áthidalni. A „házi használatra alkalmazott Kant” így szól: „Cselekedj mindig úgy, hogy cselekedeteid maximájával a Führer mindig és mindenkor egyetérthessen.” Eichmann filozófiával szembeni elvárásának megfelelt Eichmann magatartása – lásd „a filozófia mint kulcskarika” metaforát a bevezető idézetben.³⁵

A gondolkodás hiánya és a realitással való szembenézés jóformán abszurd megkerülése Arendt elemzése szerint az ítélőerő sérülésével magyarázható. Ám úgy tűnik, Arendt nem olvashatta Eichmann börtönben írt feljegyzéseit.³⁶ Ez azért is sajnálatos, mert Eichmann a halálos ítélet tudatában filozofikus elmélkedésekbe bonyolódott. Annak ellenére, hogy, mint mondja, „nem vagyok sem filozófus, sem fizikus”, megosztja az utókorral az argentin tájak nyugalmaiban megfogant gondolatait. Saját maga is felismeri, hogy minden korábbi, önzetlenségéről tett büszke vallomása hiábavaló, s a jegyzetek vége felé számot ad egy sajátos egoizmusról, amely bizonyosan köthető a Führer iránti vak engedelmességhez (lásd *Kadavergehorsam*), és amely egoizmus vélhetőleg nem csak egyedül rá (volt) jellemző. A mindenféle kozmikus és egzisztencialista célzatú gondolatok között (amelyek között még Sartre-ra való utalás is akad) találunk egy érdekes passzust:

³⁴ Vö. Arendt: *Eichmann Jeruzsálemben*. Id. kiad. 159, 172. Az Utóiratban ezt olvashatjuk: „S minthogy a tiszteletre méltó társadalom egésze ilyen vagy olyan módon behódolt Hitlernek, gyakorlatilag eltűntek a társadalmi magatartást meghatározó erkölcsi maximák és a lelkiismeretet vezérlő vallási parancsolatok, így a „ne ölj!” parancsa is. Azon kevesek, akik még mindig különbséget tudtak tenni jó és rossz között, valóban csak saját ítélőerejükre támaszkodhattak, és szabadon tették ezt; nem léteztek olyan szabályok, amelyek érvényesek lettek volna azokban az egyedi helyzetekben, amelyekkel szembe kellett nézniük. Minden egyes esetben külön-külön kellett dönteniük, mivel nem voltak szabályok arra, amire még nem volt precedens.” Világosan kitűnik az átmenet az Eichmann-pertől a Kant-előadásokig. Nem tudjuk, hogy a *The Life of the Mind* harmadik kötete, a *Judgment* milyen irányban fonta volna tovább ezt a szálát, ám annyit tudunk, hogy Arendt a *Thinking* kötethez fűzött Utószóban (*Postscript*) inkább a történelem értelmezését vetíti előre.

³⁵ Más helyeken azonban úgy vall, hogy Kant már nem segített, és egyfajta tudatos és szándékos skizofréniában élt. Arendt az ilyen és a számtalan ehhez hasonló megnyilatkozás ellentmondásain ütközik meg.

³⁶ Arendt: *Eichmann Jeruzsálemben*. Id. kiad. 308–309. Arendt a kihallgatás jegyzőkönyveit és Eichmann-nak még Argentínában, a Sassen-interjúhoz készített jegyzeteit olvasta. Az eredetileg „Götzen” címet viselő kéziratot csak a közelmúltban tették hozzáférhetővé, az Izraeli Állami Levéltárban a szigorúan titkos dokumentumok között tárolták. Lásd Eichmann: *Tárgyalástól ítéletig*. Id. kiad. 5.

„Önzésem és egoizmusom, azok tulajdonképpeni vonatkozásait és tudatosságát tekintve, valójában túlnyomórészt hazámnak és népemnek szólt. Helyesebben szólva nemzeti egoizmus volt ez. A gyújtópontot úgy hívták: Versailles, és ezen nem lehet változtatni. A már egyszer forgásnak indult motort a körülményeim csak tovább hajtották.”³⁷

Ennek ismeretében egy záró megjegyzést kockáztatunk meg. Úgy tűnik, Eichmann esetében mégiscsak megjelenik „a szív elhajlásából” fakadó radikális gonosz. Mint tudjuk, Kant a radikális gonosz forrásaként a törvény alól kivételezést akaró egoizmust jelölte meg. Talán Arendt is elismerte volna a radikális gonosz megjelenését, ha ismeri a kéziratot. Azonban ez nem jelenti azt, hogy a gonosznak ne lenne banális megjelenési formája: az egoizmusból nem csupán a radikális gonosz tettei fakadhatnak, hanem a másik perspektíváját, létjogosultságát megkérdőjelező hétköznapi gesztusok is, amelyek egész magatartás-rendszerre, a valóságérzéklet felfüggesztő virtuális világgá állhatnak össze. A Kant-olvasó Adolf Eichmann esete példaértékűen tanúsíthatja, hogy a két gonosz korántsem zárja ki egymást.

A sajtószabadság problémája Kant politikai filozófiájában*

FARKAS ATTILA

I. Kant politikai filozófiájáról is elmondható az, ami általában jellemzi filozófiai munkásságát: ennek a gondolkodásmódnak kitüntetett szerepet kell tulajdonítanunk a modernitás történetében. Ha a modernitásról beszélünk, akkor rendszerint egy olyan jelenségnyalábra gondolunk, amelynek elemei a történelemben más-más időben alakultak ki, és együttes jelentkezésük a 19. század során figyelhető meg a nyugati kultúrában, földrajzi területenként és társadalmanként eltérő időben. Kant pozíciója ebben az összetett folyamatban meghatározó jelentőségű. Egyrészt feltétlenül igaz az, hogy e folyamat önmagukban is komplex társadalmi-gazdasági összetevői még csak az első – bár igen fontos – lépéseiket tették meg abban a korszakban. Másrészt a kanti filozófia kijelöli azokat a kulturális trendeket, amelyek a modernizáció előrehaladtával egyre inkább uralomra jutnak, és kiteljesítik a gazdasági-társadalmi folyamatokat. Ezek a trendek a *racionalizáció* fogalmával írhatók le összefoglalóan.

Habermas Max Webert interpretálva több, egymással szorosan összefüggő dimenzióját különbözteti meg a racionalizációnak. Ezek közül elsőként a szimbólumrendszerek formalizálódását említeném. Itt az erkölcsi, jogi és főként a vallási nézetek és rendszerek formális logikai átstrukturálásáról van szó, aminek talán legszembetűnőbb példája a világképek racionalizálódása, melynek

* A tanulmány rövidített változata előadásként elhangzott az ELTE BTK Filozófia Intézete és Nyelvfilozófiai Kutatócsoportja, a Német-Magyar Filozófiai Társaság, valamint a Pécsi Egyetem filozófiai tanszékei által 2004. szeptember 23–25-én, Budapesten *Metafizika, ész, nyelv – kritikai perspektívák* címmel Kant halálának kétszázadik évfordulója alkalmából rendezett konferencián.

során azokat megtisztítják mitikus és mágikus vonatkozásaiktól. Jelentőségében nem marad el ettől a modern tapasztalati tudomány és a technika. A természeti folyamatok prognosztizálása, ezzel együtt pedig a természet uralásának célkitűzése és az ebben való hit a modern civilizáció lényegi vonása. Felhívnam a figyelmet arra, hogy ezzel szoros párhuzamban megfigyelhető a mindennapi tudatban a modern tudományhoz és technikához kötődő vallásos jellegű hit felerősödése, amely abba veti bizalmát, hogy a tudomány, vagy még inkább a tudósok majd úgyis megoldják a régi és az új gondokat. Az előzőekkel összefüggésben körvonalazódik az elvek által vezérelt etika. Az erkölcs kognitív önállósulása következik be, így az etikai alapelvek leválnak a vallásos világtól.¹

A kanti filozófia az így jellemezhető racionalizálódás megalapozását a *specializáció* kidolgozásával teszi lehetővé. A specializációt az egyes kulturális területek függetlenedéseként és autonómmá válásaként tervezi meg. A módszer a kultúra szubjektumának oldaláról úgy kerül kibontásra, hogy szisztematikusan és szigorúan elkülöníti egymástól az emberi tudat működési módozatait, megalapozva így a tudomány, a morál és az esztétikum immanens törvényeit, illetve mindezek viszonyát a valláshoz. Az autonóm szférák kijelölésével sikeresen megérthetők a kultúra és a civilizáció különböző fejleményei, ezzel együtt pedig azok gyakorlati alakítása is megindítható. Kant ugyanakkor érzékeli ennek a specializációnak a veszélyeit is, melyek az ember integritásvesztésében futnak össze, mint végső krízispontban. Kidolgozva a modernitás alapvető módszertanát, ezzel együtt kritizálja annak következményeit. A kritika eredménye az, hogy a speciális és autonóm területek között a *mediáció* mindenképpen szükséges. Ennek a közvetítésnek a létrehozása a *morális princípium* feladata.

A morális princípium társadalmi szintű érvényesítését a politikának kell elvégeznie. A kanti gyakorlati filozófiának, amely a tárgyat nemcsak szemléli, hanem létre is hozza, leggyakorlatibb és legkonkrétabb szakasza a politikai filozófia. Ennek a politikai gondolkodásnak pedig fontos része a sajtószabadság és a hozzá kapcsolódó vonatkozásrendszer. A következőkben ezeket kísérelm meg bemutatni.

Attól a történelmi szituációtól, amelyben Kant alkotott, két évszázad választ el minket. Politikai nézetei néha elavultnak tűnhetnek számunkra. Elavultnak azért, mert a sajtószabadsággal kapcsolatos követeléseinek egy sarkalatos pontja mára lényegében megvalósult. A direkt állami cenzúra megszüntetésének programja ma nem időszerű, mert ilyen jogi intézmény a modern demokráciákban lényegében nem létezik. Ez az elavultság más megközelí-

¹ Jürgen Habermas: A cselekvésracionális aspektusai. In uő: *Válogatott tanulmányok*. Atlantisz, Budapest, 1994, 228–229., valamint *Theorie des kommunikativen Handelns*. Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1981, I./ 139–152.

tésben – első látásra paradox módon – éppen korszerűséget jelent, mivel a kanti program eredményei mindennapi életünk részét képezik, igaz, hogy épp ezért jelentőségüket nem mérjük föl. A jogoknak általában a hiánya tűnik föl, nincs ez másképp a sajtószabadság esetében sem. Mindazonáltal az állami cenzúra eltörlése a kanti politikai filozófiának csak egyik – igaz, talán legszembeötlőbb – célkitűzése, vannak azonban ennek a filozófiának olyan vonatkozásai is, amelyek a sajtószabadságot lényegileg jellemzik, és a szó radikális értelmében is korszerűek. Ezekre is igyekszem rámutatni.

II. Kant *Az emberiség egyetemes történetének eszméje világpolgári szemszögből* című tanulmányában elemzi a modern kultúra és civilizáció legfontosabb jellemzőit, s összefoglalóan így ír ezekről: „A művészet és a tudomány *kulturálttá* tett minket. *Civilizálódtunk*, szinte túlságosan is, mindenféle illemben és modorban. De ahhoz, hogy úgy vélhessük, *moralizálódtunk* is, még nagyon sok hiányzik. A moralitás eszméje ugyanis még a kultúrához tartozik, ennek az eszmének a becslés keresésében és külső tisztességben való használata pedig csupán hasonlít az erkölcsösséghez, s így pusztán civilizálódást jelent.”²

A szöveg megkülönbözteti, sőt bizonyos értelemben szembeállítja a kultúrát és a civilizációt. A kultúráról megtudjuk, hogy szűkebb értelemben a tudomány és a művészet eredményeit foglalja magába. Ezek a tevékenységek az ember természeti erőinek, adottságainak kiépítésére szolgálnak, és, ahogy azt *Az erkölcsök metafizikájából* megtudjuk, a természeti adottságok kifejlesztése „a morális-gyakorlati ész parancsa és az ember önmaga iránti *kötelessége*”.³ Nem mindegy azonban, hogy ezeket a képességeket mire használjuk. Használhatjuk őket jóra és rosszra is. Hogy mikor használjuk jól őket, azt megtudhatjuk morális-gyakorlati eszünktől, mely kategorikus imperatívuszt állít fel számunkra, amely *Az erkölcsök metafizikájának alapvetésében* így hangzik: „*cselekedj úgy, mintha cselekedeted maximájának akaratod révén általános természettörvénnyé kellene válnia*”.⁴

A művelt közvéleményben igen elterjedt vélekedés az, hogy a kanti etika szigorúságánál fogva roppant életidegen, nem vesz tudomást a társadalom valós működéséről. Ez az értékelés amennyire elterjedt, legalább annyira téves. Igaz ugyan, hogy ez az etika meglehetősen szigorú, de korántsem érzéketlen a konkrét gazdasági-társadalmi követelmények iránt. Már az eddig elmondottak is erre utalnak, de Kant több helyen meg is erősít minket

² In Immanuel Kant: *Történetfilozófiai írások*. Ictus, Budapest, 1997, 53.

³ In Immanuel Kant: *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése. A gyakorlati ész kritikája. Az erkölcsök metafizikája*. Gondolat, Budapest, 1991, 562.

⁴ I. m. 53.

ebben. Az előbb idézett *Az erkölcsök metafizikája* című írásban például ez áll: „az embernek önmaga iránti kötelessége, hogy hasznos tagja legyen a világnak, mert ez is a személyében lévő emberiség értékéhez tartozik, márpedig ahhoz nem válhat méltatlanná”.⁵ (Kiemelés – F. A.)

Minél több ember minél többször használja kifejlesztett képességeit erkölcsileg helyes célok elérésére – ezt jelenti a moralizálódás, és ez még a kultúra tágabb vagy végső értelmébe tartozik.

Mi jellemzi a civilizációt? Illem és modor. Ezek a társadalmi együttélés külső feltételei. Jelentenek valamilyen látszatot is. Meg bizonyos fölösleges finomkodást. Ugyanakkor ezek a külsődleges minták az erény pótlékai. Comte-Sponville az „udvariasság” szót használja ezek megnevezésére.⁶ Nem autonóm, nem az erkölcsi alany lelkiismerete által diktált szabályok ezek, hanem a társadalmi elvárásoknak való megfelelési vágyból következő viselkedésformák, amelyek hozzásegítik az egyént az érvényesüléshez. Van azonban a civilizációnak egy olyan eleme is, amely átvezetheti a társadalmat a moralizálódás irányába. Ez a civilizált politika. Ennek kell létrehoznia azokat a viszonyokat, amelyek lehetővé teszik a végső értelemben vett, moralizált kultúra kialakulását.

A modern politikai filozófia egyik jellemző irányzata – melyet Machiavelli alapozott meg – a morált és a politikát egymástól független területnek tekinti. Ez a politikára nézve azt a szabadságot biztosítja, hogy nem kell tekintettel lennie az erkölcs bizonytalan és folyton összekuszálódó korlátaira. A politikai cél a stabil államhatalom megteremtése és fenntartása, amely egyedül képes a kaotikus viszonyok rendezésére. A 17. és 18. század teoretikusai közül jó néhányan arról voltak meggyőződve, hogy két lehetőség van; vagy az abszolút hatalom, vagy az anarchia, *tertium non datur*. Érthetővé, de nem feltétlenül elfogadhatóvá teszik ezt az álláspontot a korszak vallás- és polgárháborúinak tapasztalatai. Ez az irányzat ugyanakkor a morál és a vallás, valamint a kettő egymáshoz való viszonyának egy meghatározott, jellegzetes értelmezéséből indul ki. Szerinte nincsenek univerzális erkölcsi normák, és szintúgy nincsenek tudományos szigorúsággal bizonyítható vallási meggyőződések sem. Másrészt viszont úgy véli, hogy a morál és a vallás egymással szubsztanciális egységben van. Tragikusan szembesül aztán ez az elképzelés azzal, hogy a vallási bigottság vérfürdőkhoz vezet. Ezért megvonja a moráltól azt a jogot, hogy a politikát vezérelhesse, sőt még azt is, hogy kritizálhassa.

Kant – mint láttuk – a kulturális területek specializációjának híve, és ezzel együtt a specializáció káros következményeinek bírálója; semmi sem áll tőle távolabb, mint a morál társadalmi lehetőségeinek szűkítése. Az amorális politika lehet a nem elégséges autonomizáció

⁵ I. m. 563.

⁶ André Comte-Sponville: *Kis könyv nagy erényekről*. Osiris Kiadó, Budapest, 1998, 19–27.

és specializáció, valamint lehet a rossz specializáció eredménye. Az első hibába akkor esünk bele, amikor a vallási univerzalizmust azonosítjuk a morális univerzalizmussal. A második eset akkor áll elő, amikor ezt nem tesszük ugyan, és a morált elválasztjuk a vallástól, viszont úgy gondoljuk, hogy a morál nem lehet univerzális, de ha (elméletben) univerzális is, akkor sem alkalmas a politikai cselekvés vezérlésére. Kant álláspontja ezekkel szemben a következő: a morál független a vallástól, önmagában is megalapozott, nem szorul rá arra. A vallás történelmi formáiban csak a morális ész elveinek esztétikai megjelenítése, szimbolikus ábrázolása. A morális törvény univerzális, mert a gyakorlati ész minden embernek egyaránt és egyformán parancsol. És ennek engedelmeskedni mindenkinek kötelessége. A morál alkalmas a politika irányítására, mert a morális parancs megvalósítható, abban az értelemben, hogy a *kategorikus imperatívusz* nem vezet ellentmondáshoz, ami a megvalósítást lehetetlenné tenné. Az természetesen más lapra tartozik, hogy ez nem mindig vagy nagyon sokszor nem sikerül, az egyén vagy a környezete miatt.

A politika a morális célok jogi megvalósításának programja. Melyek ennek a programnak a legfontosabb elemei? Létre kell hozni az alkotmányos jogállamiságot. Ennek legfőbb alapelve, hogy nem lehet olyan törvényeket hozni, amelyeket a polgárok maguk nem hoznának. Ez fejeződik ki az *eredeti szerződésről* írottakban, ami „*puszta eszméje* [...] az észnek, noha kétségtelen (gyakorlati) realitása van: arra kötelezhet tudniillik minden törvényhozót, hogy úgy hozza meg törvényeit, ahogy azok az egész nép akaratából *következhetnének*, s úgy kötelez minden alattvalót, ha polgár szeretne lenni, mintha ebben az akaratban maga is megegyezett volna”.⁷

A társadalmi szerződés gondolata centrális jelentőségű a modern politikaelméletben. Annak magyarázatára alkották meg – bizonyos előzmények után –, hogy hogyan keletkezett a társadalom és az állam a természeti állapotból. Az elméletnek számos variánsa ismeretes, abban azonban megegyezni látszanak, hogy az emberek hajdanán megállapodtak abban, hogy jogaik jelentős részéről lemondva létrehozzák a főhatalmat, amely így elég erős lesz ahhoz, hogy a belső rendet és jogbiztonságot, valamint az állam külső függetlenségét biztosítani tudja. Ezen túlmenően alkalmas ez a teória a fennálló hatalom legitimitásának, adott esetben a neki való engedelmeskedés kikényszerítésének igazolására, mindenféle transzcendens argumentáció igénybevétele nélkül. Kant egyértelműen tagadja ennek a kontraktusnak a történeti-empirikus jellegét, nemcsak tény voltát, hanem hipotetikus alkalmasságát is. Nála ez egy morális eszme, amihez a politikát egyre

⁷ Immanuel Kant: Ama közönségesen használt szólásról, hogy ez talán igaz az elméletben, ám a gyakorlatban mit sem ér. In *Történetfilozófiai írások*. Id. kiad. 194.

inkább igazítani kell. A hatalmat a polgároknak erre kényszeríteni nem megengedett, joguk van viszont felemelni szavukat az őket ért jogtalanságok miatt: „A népjogok egyetlen védpalástja a *toll szabadsága*”.⁸ Hobbes-szal – a szerződéselmélet talán leghatásosabb képviselőjével – ellentétben Kant nem tekinti analitikusan értelmetlennek és megengedhetetlennek azt, hogy a szuverén jogtalanságot kövessen el az alattvalók ellen. Következik ez a két koncepció különbségéből. Abban Kant igazat ad a *Leviatán* írójának, hogy *kényszerítő joguk* nincs az alattvalóknak a hatalommal szemben, mivel ellenkező esetben érvényes lenne Hobbesnak az az érve, hogy egy ilyen jogi szituációban a felek saját ügyükben lennének bírák, ami a természeti állapotba való visszazuhanást jelentené; azt viszont egyértelműen elutasítja, hogy a polgárok lemondjanak a szabad véleménynyilvánítás jogáról, mert ez a társadalmi élet moralizálásának lehetőségét korlátozná, mi több, lehetetlenné tenné.

Az emberi adottságok kifejlesztéséhez, a kultúra moralizálásához nem elegendő az, hogy az egyes államok belső jogbiztonságot és alkotmányosságot alakítsanak ki. Szükség van az államok és népek közötti természeti állapot felszámolására is. A természeti állapotot a háborús fenyegetés és a kölcsönös bizalmatlanság hatja át. A háború és az arra történő permanens készülődés a következő akadály a moralizálódásnak. Annak ellenére, hogy a háborúnak vannak tagadhatatlan civilizációs eredményei – a föld benépesedése, a gazdálkodás fejlődése stb. –, *az örök béke* az, amit az emberiségnek célul kell kitűznie. Ehhez számos feltételnek teljesülnie kell. Elengedhetetlen egy kiterjedt békeszövetség létrehozása, amely alapot szolgáltat az alkotmányos államszövetség megalapításához. Ennek az igen hosszú, teljes sikerrel talán soha nem járó törekvésnek az egyik fontos előmozdítója a legszélesebb politikai nyilvánosság.

Kant ezt a követelményt végső formában így fogalmazza meg: „*Minden maxima, amely (hogy el ne vétse célját) rászorul a nyilvánosságra, összhangban áll mind a joggal, mind a politikával.*” Szoros kapcsolatban, kölcsönös függésben áll ez a formula a fentebb idézett *eredeti szerződéssel*. Annak is a törvényhozóra vonatkozó részével, akinek figyelembe kell vennie azt, hogy a véleményüket szabadon megfogalmazó polgárok nem támogatnak háborús célokat, a vagyonukat veszélyeztető adók és az életüket és szeretteik életét követelő katonáskodás miatt.

Mindenkinek jogában áll véleményt nyilvánítani a politikai kérdésekben. Van azonban egy olyan csoport, akiknek az állásfoglalását a hatalomnak mindenképpen tanácsos figyelembe vennie:

⁸ L. m. 201.

⁹ Immanuel Kant: Az örök békéről. In *Történetfilozófiai írások*. Id. kiad. 309.

„hallgattassék meg a filozófus”¹⁰ A politikai fensőbbiség bölcsességéről és jóindulatáról Kant legtöbbször elismerően nyilatkozik – olykor filozófiai-morális meggyőződésétől indítva, máskor taktikai megfontolásokból, ez utóbbi esetekben a mondatokon időnként átszillan az ironia. A hatalom bölcsességét az mutatja, hogy tudja azt, hogy nem tévedhetetlen (mély bölcséleti belátás), ezért meghallgatja a filozófusoknak a közbékéről alkotott maximáit.

Néhány megjegyzést hozzáfűznék még mindehhez. Kant – Platónnal ellentétben – nem tekinti a filozófus-céhet zárt kasztnak; mindenki lehet filozófus, aki vállalja az ezzel járó kemény munkát. Első pillantásra naivnak tűnik azt illetően, hogy a filozófusok között nincsenek háborúpártiak. Ilyeneket – különösen, ha megfizetik őket – könnyű találni. Azonban ez a naivitás mégiscsak látszólagos, mert leszögezi azt, hogy, bár nincs egyetértés a filozófusok között, és általában a nyilvánosságra sem jellemző ez, mindig lesznek olyanok, akik a béke mellett érvelnek.

Fontosnak tartom külön kiemelni a nyilvánosság-kritériummal kapcsolatban a titkos diplomácia és a titkos szerződések kritikáját. A titkos diplomácia rendszerint a háborúra való készülődés terepe. Azt is megállapítja Kant, hogy az egyre pusztítóbb háborúk a béke vágyát növelik, és nemcsak az átlagemberekben. Tanulságos ilyen szempont alapján a Kant utáni történelemhez fordulni. A világpolitika ágensei a napóleoni háborúkat lezáró bécsi kongresszus óta többször illegitimnek bélyegezték a titkos diplomáciát és a titkos szerződéseket. Ez a törekvés a 20. század két világégése utáni újrakezdési időszakokban még inkább felerősödött, majd a hidegháború lezárultával – többek szerint – megvalósulni látszott. Az utóbbi évek fejleményei viszont arra kényszerítenek bennünket, hogy továbbra is aktuálisnak tartsuk a kanti követelést, és ne hagyjuk meg jogaiban minden további nélkül azt az érvelést, hogy a titkos diplomácia, titkosszolgálati eszközökkel megtámogatva, az új világrend nélkülözhetetlen eleme.

III. A *Válasz a kérdésre: mi a felvilágosodás?* című írás mutatja legvilágosabban és legtömörebben, hogy mit ért Kant sajtószabadság alatt, s ezzel kapcsolatosan, hogy mi a szerepe a sajtószabadságnak politikai tervezetében. A híres jelmondat: „*Sapere aude!* Merj a *magad* értelmére támaszkodni!”¹¹ az egyén autonómiájának mint a felvilágosodás esszenciájának a megfogalmazása. Szervesen illeszkedik ez a kanti morálfilozófia szabadságfelfogásába: akkor vagyok szabad, ha a saját morális-gyakorlati eszem által hozott törvénynek megfelelően cselekszem, és nem más külső tárgyi vagy személyi feltételekhez, kívánságokhoz igazodom. Az autonómia kiépítése elvileg mindenki számára adott lehetőség, de roppant nehéz feladat, még csak keveseknek sikerült megvalósíta-

¹⁰ I. m. 287.

¹¹ In *Történetfilozófiai írások*. Id. kiad. 15.

niuk. Az viszont könnyebb, hogy egy politikai közösség váljék felvilágosulttá. Ehhez először is felvilágosult törvények szükségeltetnek: „E felvilágosodáshoz azonban semmi egyéb nem kell, csak *szabadság*; annak is a legártalmatlanabb fajtája: nevezetesen az ész minden kérdésben való *nyilvános használatának szabadsága*.”¹² Az ész nyilvános használatának szabadsága: ez ennek a sajtószabadság-koncepciónak a lényege.

Kant politikai programjának az adott kor adott viszonyait tekintve van egy konkrét irányultsága. Ez nem más, mint annak az előmozdítása, hogy a felvilágosult jelleget (is) mutató abszolutizmus továbbfejleszthető legyen alkotmányos monarchiává. Ehhez meg kell győzni az uralkodót, hogy a sajtószabadság nem veszélyezteti az állam stabilitását. Ez viszont korántsem magától értetődő. A történelmi ellenpéldák felemlegetése helyett most arra hivatkoznék, hogy a sajtószabadsággal kapcsolatban gyakorta használt metafora „a toll fegyvere”; jellemző, hogy Kant – mint láttuk – nem „fegyver”-ről, hanem „védpalást”-ről („palládium”-ról) beszél „a toll szabadságát” érzékeltetve, kifejezni kívánva a sajtószabadság kritikai, de nem militáns jellegét. Hogyan igazolható a sajtószabadság ártalmatlansága? Erre több érvet is felhoz, lássuk ezeket sorjában!

Az ész *nyilvános használatát* megkülönbözteti az ész *magánhasználatától*. Az ész nyilvános használata a lehető legteljesebb mértékben szabad, akkor valósul meg, amikor a polgár tudósként véleményt nyilvánít különböző kérdésekben, gondolatait a köz elé terjeszti, vitára bocsátja. Az ész magánhasználata ellenben korlátok közé szorított, ezek a korlátok a polgár által betöltött tisztségek és hivatalok által meghatározottak. Ilyen minőségében az embernek azt kell mondania és tennie, amit előírnak neki. Teljesül Nagy Frigyes óhaja: „*okoskodjatok*, amennyit akartok, de *engedelmeskedjete!*”

Ez a distinkció a polgárt két különböző nézőpontból tekinti, két funkcióbeli tevékenységét határozza meg. A kanti módszertant általában jellemzi az aspektusok elkülönítése, ezek közül a legalapvetőbbnek az ember mint *fenomenális* és az ember mint *noumenális* lény közötti megkülönböztetést tartotta. Mindazonáltal, ahogy ez a fundamentális megkülönböztetés sem problémamentes, úgy az észhasználat funkcionális distinkciója sem vihető mindig olyan könnyen keresztül. Itt vannak például a filozófusok. *A fakultások vitája* érvelése arra enged következtetni, hogy a filozófusok hivatásszerű feladata a szabad kritika. Tehát úgy tűnik, hogy esetükben a magán- és a nyilvános észhasználat nem különböztethető meg. Ebből nehézségek adódhatnak. Ezeknek Kant igyekszik útját állni.

A filozófusok többségét is jellemzi egyfajta „*liberális* gondolkodásmód”, ami egyaránt távol áll „a rabszolgaszellemtől s a zabolát-

¹² I. m. 16.

lanságtól”.¹³ Ez ebben az esetben azt fogja eredményezni, hogy a filozófusok engedelmeskedni fognak a polgári törvényeknek, de saját meggyőződésüket követve fogják ezt tenni. Vannak azonban „antiliberalis”, lázító filozófusok is, de ők a kisebbséget jelentik, és félelemre amúgy sincs érdemes ok, mert a filozófusok általában képtelenek „a cimborálásra és a klub-életre”.¹⁴ Az egymással folyamatos vitában álló gondolkodók nem tudnak megegyezni, és felsorakozni valamilyen felforgató eszme mögé. Kant ezen a ponton nyilván el akarja terelni a figyelmet arról, hogy a kritikusok igenis megegyezhetnek, ha nem is abban, hogy mit kell tenniük, milyen a kibontakozás útja, de abban igen, hogy a fennálló nem tartható tovább. – Ez a konszenzus a forradalom lélektani alapja.

Az észhasználat distinkciója mindezek figyelembevételével is problematikus módszer marad. Az egyik kétséget ébresztő következménye az lesz, hogy felhasználható a felelősség elhárítására. Ez akkor lepleződik le, amikor fontos ügyekben nem adható egyértelmű válasz az „Ezt most ki, és milyen minőségében mondta?” kérdésre. A másik következmény – összefüggésben az előzővel – az, hogy a hatalomban felerősíti a bizalmatlanságot a szólás- és a sajtószabadsággal szemben. Hogy ez mégse történjen meg, Kant két végső érvet is hoz. Az egyiket morális-jogi alapon: a tudós gondolkodókra, ahogy minden emberre is, ha polgár akar maradni, érvényes az a morális parancs, hogy a törvényeknek engedelmeskedni kötelesség. A másikat a nyers tények birodalmából, ha az előbbi nem volna elég: a modern állam hatalma már stabil, az uralkodó „a közrend zálogául jól fegyverezett és népes hadsereggel rendelkezik”,¹⁵ nem kell tartania az anarchiától, bátran engedélyezheti a sajtó szabadságát, előmozdítva ezzel a felvilágosodást és az emberiség moralizálódását.

IV. Az ész szabad nyilvános használataként értelmezett sajtószabadságról kiderült, hogy veszélytelen a politikai hatalom stabilitására. Az állami főhatalomnak nincs oka félni tőle, így teljesítheti a rá háruló feladatokat a jogállam kiépítésében, és azon keresztül az emberi nem moralizálódásában. Attól sem kell félnie az államnak, hogy a sajtószabadság a vallási dolgok terén ártalmas lenne. Ezért tartózkodnia kell attól, hogy vallási hittételek elfogadására hatalmi szóval kényszerítse a polgárokat. A civilizált politikai hatalomnak vallási kérdésekben semlegesnek kell lennie. Ez a kíváncsi egyenesen következik a kanti vallásértelmezésből. Eszerint a vallás lényegét képező etikai elvek mindenki számára adódnak saját morális-gyakorlati eszéből. A vallás történelmi formaváltozatai ehhez képest esetlegesek, a morális elvek esztétikai kifejezései, szimbolikus megjelenítései. (Itt csak jelezni tudom azt, hogy a

¹³ Kant: Minden dolgok vége. In *Történetfilozófiai írások*. Id. kiad. 250.

¹⁴ Kant: Az örök békéről. Id. kiad. 288.

¹⁵ Kant: Válasz a kérdésre: mi a felvilágosodás? Id. kiad. 21.

vallás morális észvallásra történő redukálása és általában a hagyományokhoz kapcsolódó megértéshorizont hiánya Kant munkásságának talán legproblematicusabb vetülete.) Semmi sem olyan káros tehát a felvilágosodás és a moralizálódás esélyeire, mint valamilyen hitvallás örökérvényű bevezetése, mert ez gátat szabna az ismeretek jövőbeli bővülésének.

Kant az állami cenzúrában látta a sajtószabadságra leselkedő legnagyobb veszélyt. Félelmeit igazolták a II. Frigyes Vilmos trónra lépését követő események: J. C. Wöllner lett a kultuszminiszter, aki – a vallási ortodoxia híveként – a vallási- és a cenzúraediktum eszközével, a szabadgondolkodás visszaszorításával próbálta megvédeni és megerősíteni Poroszországot. Mint a napóleoni háborúk eseményei mutatják, lényegében sikertelenül. A 19–20. század történelme arról tanúskodik, hogy a direkt előzetes állami cenzúra egy lassú és visszaesésekkel súlyosan terhelt folyamat eredményeként a világ jelentős részén megszűnt, de még mindig maradtak olyan társadalmak, ahol az állam rendszeresen használja ezt az eszközt. Hogy a visszaesések milyen megrázóak voltak, azt érzékletesen mutatja a közép- és kelet-európai államszocializmusok példája. Ezekben az országokban a sajtószabadságot annyira ellehetetlenítették, hogy a klasszikus cenzúrára jobbra már nem is volt szükség, mert nem volt olyan kiadó, melynek kiadványait cenzúrázni kellett volna, mivel mindegyik élén a hatalom embere állt. Ha a társadalom és az állam demokratizálódásának történetét tekintjük, mely történetbe egyre több ország csatlakozott be, akkor azt érzékeljük, hogy gyökeresen átalakult a politikai nyilvánosság szerkezete, ami az állam és a társadalom viszonyának megváltozásából következett. Ez úgy foglалható össze, hogy az állam és a társadalom közötti határ egyre inkább bizonytalanná vált, és a politikai szféra a pártok és a végrehajtó hatalom mezeje lett. A politikai nyilvánosság nagyrészt elveszítette kritikai jellegét, és a manipulatív hatalmi harc színterévé vált.¹⁶ Ezzel párhuzamosan a tömegtájékoztatás iparrá szélesedett, és a politikával szükségszerűen kapcsolatba lépve a sajtószabadság húsba vágó korlátozójává vált.

Amikor Kant példaértékűként idézte Nagy Frigyes szentenciáját: „*okoskodjatok, amennyit akartok, de engedelmeskedjete!*”, majd megnyugtatón igyekezett a hatalmasokat az ész szabad nyilvános használatának ártalmatlanságáról, akkor egy lassú, fokozatos, tudományos viták eredményeként kibontakozó morális-politikai fejlődés víziója lebegett a szeme előtt. A hatalom birtokosaitól azt kívánta, hogy vegyék tekintetbe az írástudók kritikájában különböző módokon artikulálódó társadalmi érdekeket, és ne gondolják azt, hogy ők ezeknek az érdekeknek, az államtársadalom vagy a nemzet érdekeinek egyedüli ismerői. A hatalom adja fel azt

¹⁶ Jürgen Habermas: *A társadalmi nyilvánosság szerkezetváltozása*. Századvég–Gondolat, Budapest, 1993, 327–331.

az illuzórikus igényt, hogy tudása, a hatalmi tudás totálisan lefedi a politika egészét, beleértve a politika erkölcsi vonatkozásait is. Jellemző, hogy *Az örök békéről* épp a külpolitika terén, a háború és béke kérdésében tanácsolja nyomatékosan, hogy „hallgattassék meg a filozófus”, pedig pont erről szokás – ma is – azt állítani, hogy ehhez csak az ért, aki belülről ismeri az adott területet, aki olyan információknak és készségeknek van birtokában, amelyek a kívülállók számára elérhetetlenek.

Tanulságos a hatalmi tudás bírálatát összevetni annak a gondolatmenetnek egy összetevőjével, amelyet *A filozófiában újabban meghonosodott előkelő hangnemről* című dolgozatban olvashatunk. Itt a kritika tárgya „az érzésekből fakadó filozófia, mely egyenest a dologhoz magához vezet bennünket”.¹⁷ Ez tagadja a transzcendentális módszer szükségességét; nem rehabilitálja ugyan a régi, korlátlanul spekulatív metafizikát, de a racionalitás helyett az érzelmi–misztikus lényeglátást isteníti. Számunkra most ennek az ismeretelméleti irányzatnak a szociális következménye a fontos: „Ki nem látja itt a misztagógot, aki nemcsak önmagáért rajong, hanem ugyanakkor egy klubnak is tagja, s midőn úgy szól követő-éhez, hogy megkülönbözteti őket a néptől (a beavatatlanok összessége jelenti a népet), akkor állítólagos filozófiájával adja az előkelőt!”¹⁸ Kant mindkét ezoterikus tudáscentrummal, a hatalom szakértelmével és a misztikusok révületével szemben egyaránt demokratikus álláspontot képvisel, amikor a racionális kritika jogaiért száll síkra, az olyan racionális kritika jogaiért, amelyet mindenki végrehajthat.

A sajtószabadság a jogállam létrehozásának, a békés világpolgári állapot és a moralizálódás előmozdításának eszköze. Ezen eszköz hatékonyságának megítélése azonban a politikai tapasztalatok fényében közel sem egyértelmű. A Kant által kívánt fokozatos javulás többek számára érzékelhetetlen. Lehet, hogy partikuláris nézőpontjukkal van baj, amely nem éri fel a nembeliség történelmi általánosságát, de mégis meg kell fontolnunk a csalódottság diktálta véleményeket is. Ezek szerint a sajtószabadság valóban veszélytelen a jól szervezett hatalomra nézve – a diktatúrák nagy része nem ilyen, azért fenyegeti őket a szabad sajtó –, ebben Kantnak teljesen igaza van. Abban viszont nincs, hogy a szabad kritika lényegileg javítana a viszonyokon, mert a nyomában nem történik semmi. A kritika hangja elvész a modern tömegtársadalom és tömegdemokrácia manipulatív univerzumában.

A manipuláció lehetősége a sajtószabadság egyik legproblematisabb következménye. Ez a kommunikációs technika feltehetően egyidős az emberi civilizációval, de a figyelem középpontjába mégis a 20. század politikai eseményei tolták, különösen a totalitárius

¹⁷ In Jacques Derrida – Immanuel Kant: *Minden dolgok vége*. Századvég Kiadó, Budapest. 1993, 17.

¹⁸ I. m. 22.

rendszerek propagandagépezeteit és ezek társadalmi hatását vizsgálták e fogalom fényében. A manipuláció azonban nemcsak ezekben a politikai tájékoztatási rendszerekben volt lépten-nyomon tetten érhető, hanem a tömegdemokráciákban is jól érezhető virulenciát mutat. Szerepének növekedését a társadalmi kommunikációban technikai és kulturális tényezők egyaránt elősegítették. Az információs technika robbanásszerű fejlődése felgyorsította az információk áramlását, és nagyságrendekkel megnőtt azok száma, akik hozzáférhetnek az információkhoz. Ugyanakkor a 20. század második felében átalakult a társadalmi konfliktusok kezelésének módja: az erőszakos eszközök használata háttérbe szorult, és finomabb módszerek kerültek előtérbe. A hatalom oldaláról ez azt jelentette, hogy a legitimitáció létrehozása érdekében nem az erőszakhoz nyúltak, hanem lehetőleg a meggyőzéshez és a manipulációhoz. Ennek következtében és ilyen szempontból a politika békésebbé vált, de támadtak elgondolkodtató, sőt riasztó következmények is. A különféle politikai csatározások résztvevői a haszon maximalizálása érdekében manipulálnak és manipulációkat lepleznek le, gyakorta manipulatív célzattal. Aztán az így manipuláló leleplezőket is lebuktatják, és így tovább elvileg a végtelenségig, gyakorlatilag a téma érdektelenné válásáig. Ez a működése a nyilvánosságnak nem megvilágítja, hanem végeredményben sötétségbe taszítja az eseményeket. A mindennapi tudat számára az igazságra vonatkozó kérdés megválaszolása elvileg tűnik lehetetlennel. A sajtószabadság értéke a társadalomban devalválódik, ezzel együtt a politika – amúgy sem túl kedvező – megítélése tovább romlik.

A *manipuláció* megértéséhez hozzásegít, ha a *meggyőzéssel* állítjuk szembe. A meggyőzésre törekvés során a felek nyílt sisakos párviadalban ütköztetik racionális, emocionális és egyéb érveiket. A manipuláció viszont a megtévesztés eszköztárából válogat.¹⁹ Aszimmetrikus helyzet alakul ki, amelyben a beszélő, a manipulátor oldalán információ-, tekintély- és hatalomtöbbség halmozódik föl. A folyamat eredményeként a másik fél sajátjaként azonosul olyan értékekkel és célokkal, amelyek a manipulátor értékei és céljai. A manipuláció *burkolt stratégiai cselekvés*.²⁰ Stratégiai cselekvés, mert nem a megértésre és a meggyőzésre törekszik, hanem a sikerre, az egyéni haszon értelmében; és burkolt, mert a másik fél ennek nincs tudatában. Egyúttal más oldalról *instrumentális cselekvés* is, amennyiben az instrumentalitást nemcsak a fizikai világ állapotaiba való beavatkozásként értjük. Az instrumentalitás ebben az esetben azt jelenti, hogy eszközként használjuk a másik embert céljaink elérése érdekében.

A kantí morálfilozófia az ilyen cselekvést elítéli, még abban az esetben is, ha az legális lenne, vagyis nem ütközne a törvényekbe. A sajtószabadság legális-jogi korlátja a magán- és nyilvános hasz-

¹⁹ Philippe Breton: *A manipulált beszéd*. Helikon Kiadó, Budapest, 2000.

²⁰ Habermas: A cselekvésracionalitás aspektusai. Id. kiad. 245.

nálatnak a funkcionális distinkció által bevezetett megkülönböztetése. A sajtószabadság morális korlátja ennél jóval szigorúbb. Általános formában a kategorikus imperatívusból levezetett gyakorlati imperatívusz fogalmazza meg: „*Cselekedj úgy, hogy az emberiségre, mind a saját személyedben, mind bárki máséban mindenkor mint célra, sohasem mint pusztán eszközre legyen szükséged.*”²¹ Ez természetesen nem tiltja az embereknek a boldogulásra és a boldogságra való törekvést, a manipulatív módszereket viszont igen. Társadalmi szinten a manipuláció minősített esetei (pl. csalás, hitelrontás, rágalmozás) jogi eszközökkel is szankcionálhatók. A manipuláció visszaszorításának morális követelménye viszont ennél sokkal általánosabb cél, és a kanti politikai filozófia talán legkorszerűbb vonatkozása.

²¹ Kant: Az erkölcsök metafizikájának alapvetése. In *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése. A gyakorlati ész kritikája. Az erkölcsök metafizikája*. Id. kiad. 62.

A fakultások vitája

VAJDA MIHÁLY

Megkísérlem összefoglalni, miként írja le Kant az egyetem struktúráját.¹ Van a három magasabb fakultás, s az egyetlen alsóbb. A magasabbak a kormányzat törvényhozásának vannak alárendelve, az alsóbb ezzel szemben az ész törvényhozásának. Az, hogy a magasabb fakultások a kormányzat törvényhozásának alárendeltek, Kant szerint sem jelenti azt, hogy azt, amit tanítanak, (formája és tartalma szerint) közvetlenül a kormányzat határozná meg, mintegy a kormányzat írná elő. A kormányzat csak azt a jogot tartja fenn magának, „hogy saját kezűleg *szentesítse* a magasabb fakultások tanait. [...] Am ha mindjárt szentesíti is a tanokat, azokat mégsem ő (a kormányzat) *tanítja*; annyit akar csupán, hogy az érintett fakultások bizonyos tanokat *nyilvános előadásban* hirdessenek, míg az azokkal ellenkezőket a nyilvános előadásból kirekesszék”.² A professzorok mégsem egyszerűen csak literátorok (egyházi személyek, igazságügyi hivatalnokok és orvosok), akik csupán a fennálló kormányzat céljait és elképzeléseit képviselik. Minthogy azonban céljuk a *közjó* előmozdítása, minthogy azt tanítják, ami a közösség számára *hasznos* – feltéve, hogy eme feladatukat sikeresen teljesítik –, segítenek a kormányzatnak – erre vannak kötelezve –, hogy az a maga hatalmát zavar talanul fenntarthassa: a nép ugyanis, „mely is idiótákból áll”,³ „[...] legfőbb üdvét [...] nem a szabadságban látja, hanem termézetes céljaiban, e három dologban tehát: hogy halála után *üdvözüljön*, embertársai közt élve a *magáét* közjogi törvények révén biztonságban tudja, s végül, hogy a puszta *életet* fizikailag élvezni

¹ Immanuel Kant: A fakultások vitája. In uő: *Történetfilozófiai írások*. Ictus, 1997.

² I. m. 349.

³ I. m. 348.

remélhesse (hogy jó egészségre és hosszú életre számíthasson tehát).⁴ A magasabbakhoz tartoznak tehát: a teológiai, a jogi és az orvosi fakultás: „Álljon bármiképp is a dolog az igazsággal.”⁵

A magasabbakkal ellentétben az alsóbb fakultás célja az igazság előmozdítása. „Igencsak kívánatos, hogy az egyetem tudós közösségéhez egy olyan fakultás is hozzátartozzék, melynek – tanaiban a kormányzat parancsolataitól független lévén – szabadságában áll nem ugyan a parancsolás, ám hogy mindent megítéljen, aminek csak a tudomány, azaz az igazság érdekéhez⁶ köze van; mert ily fakultás híján az igazság (kárára a kormányzatnak is) soha nem kerülne napvilágra, ám az ész természete szerint szabad, s hogy mit tartson igaznak, abban nem fogad el parancsokat (nem fogad el semmiféle *credét* szabad *credo* helyett).”⁷

A hasznos tudásnak az igaz tudással való szembeállítását természetesen nem jelenti azt, hogy a hasznos tudás igazsága a tudósi rend szempontjából is közömbös lenne. Az a, már idézett felfogás ugyanis, hogy a hasznosat támogatjuk, „álljon bármiképp is a dolog az igazsággal”, csak a kormányzaté lehet; de ha ez utóbbi kellően okos, akkor ő is azt akarja, hogy a számára hasznos egyben igaz is legyen, még ha a „teljes igazságot” nem is kívánja a legszélesebb nyilvánosság számára is elérhetővé tenni. A magasabb fakultások képviselőinek azonban el kell (vagy legalábbis el kellene) fogadniuk az alsóbb kontrollját. „A három magasabb fakultás tekintetében ő [az alsóbb fakultás – V. M.] az ellenőrzésükre szolgál, s épp azért lehet hasznukra, mert az *igazságon* múlik minden (az egyáltalában vett tudományosságnak e lényegi és legelső föltételén); míg a *hasznosság*, mellyel a magasabb fakultások a kormányzat szolgálatában állva kecsegtetnek, csak másodrendű mozzanat. [...] A filozófiai fakultás tehát bármely tan igazságát vizsgálatnak vetheti alá.”⁸ Mint már hallottuk, végső soron a tudásnak az igazság szempontjából való ellenőrzése a kormányzat szempontjából is hasznos: „[...] ha az igazságról van szó [...] lennie kell egy ellenzéki pártnak (baloldálnak) is, s annak padsorában a filozófiai fakultás ül, mert szigorú vizsgálódásai és ellenvetései híján a tekintetben, mi lehet áldásos, és mi hátrányos számára, a kormányzat sem okulhatna kellőképp.”⁹ A teológiai és a filozófiai fakultás viszonyának példáján Kant elmagyarázza ugyanis, hogyan is áll a dolog azokkal az – állítólag hasznos – bibliai tanokkal, amelyek nem állják ki az igazság próbáját. „Az írás ama helyeit, melyek bizonyos, szentnek mondott, ám az ész minden felfogóerejét (még a gyakorlati észét is) meghaladó elméleti tanokat foglalnak

⁴ I. m. 361.

⁵ I. m. 349.

⁶ Az én kiemelésem – V. M.

⁷ I. m. 350.

⁸ I. m. 359. sk.

⁹ I. m. 367.

magukban, *szabad* a gyakorlati ész javára magyaráznunk, ellenben nemcsak szabad, de így is *kell* magyaráznunk azokat a helyeket, ahol a gyakorlati ésszel ellenkező tételekre találunk.”¹⁰

Már csak azt a kérdést kell megválaszolni, hogy miért éppen az a fakultás az alsóbb, amely egészen szabadon, a hatalom parancsait tekintetbe nem véve, az igazságot kell hogy kutassa, s megfelelő körülmények között képes is erre. „Hogy azonban e fakultást, feledvén (a szabadság) fölényét, mégis alsóbbnak mondják, annak oka az emberi természetben föllelhető: hogy tudniillik aki parancsol, még ha valaki másnak alázas szolgája is, előkelőbbnek képzelet magát annál, aki, bár szabad, nem parancsolhat senkinek.”¹¹

Hát így áll a dolog. A kanti dualizmus ideális esetben az egyetem struktúrájában is visszatükröződik. Kant azonban politikailag a legcsekélyebb mértékben sem naiv. Egészen pontosan tudja, hogy a kormányzatot az igazság egyáltalában nem, s a közjó is csak annyiban érdekli, amennyiben „segélyével a nép fölött a legerősebb és legtartósabb befolyásra tehet szert”.¹² Kant szeretne az egyetemeken egyszerűen menedékhelyet találni az igazság birodalma számára, még ha tisztában van is azzal, hogy a tudósok is emberek, akik – többnyire maguk is alázas szolgák ugyan – a legjobban parancsolni szeretnek. A tudósok is emberek, s az emberek két, egymástól különböző birodalom alattvalói. „Az ember rendeltetése két egészen különböző világra szól, az értekek és az értelem birodalmára, e földi világra tehát, ám még egy másik világra is, melyet nem ismerünk – az erkölcsök birodalmára.”¹³ Ez utóbbi mondatok azonban nem magától a Mestertől valók; az első szakasz utolsó függeléke, a „Függelék a tiszta vallási misztikáról”, nem más, mint Carol Arnold Willmans levele Kanthoz; ebben a levélben szerzője megpróbálja összefoglalni a kanti tanokat, s a végén hozzátézi ehhez: „Idáig jutottam, tiszteletre méltó Atyám, írásainak tanulmányozásában, midőn megismerkedtem azoknak az embereknek az osztályával, kiket szeparatistáknak hívnak, kik azonban önmagukat *misztikusoknak* nevezik, s akiknek körében csaknem szó szerint az Ön tanainak gyakorlatára leltem.”¹⁴ Igaz, Kant egy ironikus megjegyzés kíséretében idézi a levelet, mely így hangzik: „Amit alább, engedelmemnek a birtokában, s elhagyva az udvariasság diktálta bevezető és záró fordulatokat, közlendő vagyok, egy fiatalembernek a disszertációjához – De similitudine inter Mysticismum purum et Kantianam religionis doctrinam, auctore CAROL. ARNOLD. WILLMANS, Bielefelda–Guestphalo, Halis Saxonum 1797 – mellékelt leveléből való, mely a magát ma az orvosi tudományoknak szentelő ifjút olyasvalakinek mutatja,

¹⁰ I. m. 372.

¹¹ I. m. 350.

¹² I. m. 349.

¹³ I. m. 409.

¹⁴ I. m. 413.

kitől a tudomány más szakaiban is sokat várhatni még. Amúgy evvel a szóban forgó hasonlóságot a magam elgondolása és az övé között még nem föltétlenül szándékozom megvallani.”¹⁵ Nem föltétlenül, valamiképpen azonban mégis ez a szándéka.¹⁶ Ha a szöveg nagyon ellenére lett volna, akkor bizonyára még csak nem is említette volna meg, nemhogy teljes egészében idézné. A levélből mindenfajta köntörfalazás nélkül az következik, hogy az igazsággal nem olyan egyszerű a dolog. Vannak ugyanis érzelmi és értelmi igazságok, melyeknek segítségével az ember kiismeri magát a természetben, a külső dolgok világában, és élni képes a világban. „Ám mi is az élet? A test világon való létezésének és a külső dolgokhoz való viszonyának fizikai elismerése; azáltal él, hogy külső dolgokra reagál, azokat a maga világának tekinti, és a maga szándéka szerint használja föl, anélkül, hogy a továbbiakban lényegükkel törődne. Külső dolgok híján a szóban forgó test nem volna eleven test, és a test cselekvőképessége híján a külső dolgok nem alkotnák az ő világát.”¹⁷ A test e reakcióképessége a külső dolgokat illető valamifajta „tudás” nélkül lehetetlen lenne. Ennek a tudásnak azonban semmi köze sincsen az arisztotelészi értelem ben vett igazsághoz. Ez a tudás még valamifajta állati tudás, „igazsága” pedig valami teljesen pragmatikus. A jelenségek ismerete azonban már valami egyértelműen emberi tudás, melynek esetében már beszélhetünk igazságról és nem-igazságról. Ezek az ismeretek az értelem produktumai. „Ugyanígy áll a helyzet az értelemmel”¹⁸ – folytatja Willmans. „Csak a külső dolgokkal való összehasonlítása által keletkezik ez az ő saját világa; külső dolgok híján halott volna – értelem híján azonban nem volnának képzetek, azok híján pedig nem volna ez a világ, az ő világa; ahogy más értelemmel egy más világ volna a helyén, amint azt az eszelősök példája mutatja.”¹⁹

Vajon ezeket az értelmi igazságokat, melyek ugyan feltételesek, az élet szempontjából azonban feltétlenül hasznosak, sőt nélkülözhetetlenek, vajon ezeket a jelenségekre vonatkozó igazságokat a filozófiai vagy éppenséggel a magasabb fakultásokon kell oktatni? Kant nem teszi fel a kérdést ebben a formában. De megkülönböztet a filozófiai fakultáson belül két osztályt, „az egyik

¹⁵ I. m. 408.

¹⁶ Kant elhatárolódását Willmanstól véleményem szerint mindenképp el kellene mondani, hogy Willmans azonosítja Kant tanait a szeparatistákéval-misztikusokéval. Kant és a miszticizmus témáját itt sajnos nem tárgyalhatom.

¹⁷ I. m. 410.

¹⁸ Ez a mondat sajnos kimaradt a magyar fordításból. „Ebenso mit dem Verstande.” Lásd: *Der Streit der Fakultäten*. In Immanuel Kants *Werke in acht Büchern* (Hrsg. von Dr. Hugo Renner). Weichert, Berlin, o. J., Ahtes Buch, 54.

¹⁹ Kant: A fakultások vitája. Id. kiad. 410.

a *történeti ismereteké* (hová a történelem, a földrajz, a tudós nyelvismeret és a humaniorák tartoznak mindazzal egyetemben, amit a természetrajz tapasztalati tudományai nyújtanak), a másik a *tiszta észismereteké* (a tiszta matematikáé és tiszta filozófiáé, a természet és az erkölcsök metafizikájáé), s rá tartozik a tudományosság két felének kölcsönös egymásra vonatkoztatottsága is. E fakultás ennél fogva átfogja az emberi tudás minden részét (történetileg a magasabb fakultásokat is következőképp), csak éppen nem úgy bánt velük mind, mintha vizsgálódásának és kritikájának tartalmát alkotnák (nem ekként tekint tudniillik a magasabb fakultások tanaira és parancsolataira), hanem, a tudományok javát tartva szem előtt, vizsgálódásának és kritikájának tárgyává teszi őket”.²⁰ Ez az egész mű egyetlen helye, ahol Kant ilyenfajta történelmi ismeretekről beszél, s úgy tesz, mintha minden további nélkül világos lenne, hogy ezeknek esetében is – ellentétben mindekelőtt a bibliai teológiával – az igazságra menne ki a játék: hiszen ezeket az ismereteket is a filozófiai fakultásnak kell tanítania. Ezen a ponton mutatkozik meg a hasznos és az igaz tudás szembeállításának problematikus volta. Sőt, még egy lépéssel továbbmennék, s azt mondanám, hogy itt derül ki, mennyire hatatlan az a beállítódás, mely szerint a tudás tradicionális elemének semmi köze sincs az igazsághoz, a felvilágosodásnak ez a tipikus beállítódása, amelyet Kant – még akkor is, ha úgy véli, hogy ez a tudás is nagyon hasznos lehet²¹ – száz százalékgig oszít. Még ha feltételezzük is, hogy a tiszta észismeretek (azaz a matematika és a logika – hogy van-e még manapság is olyan, aki a tiszta filozófiát, a természet és az erkölcsök metafizikáját tiszta észismeretnek akarja tekinteni, az több, mint kérdéses) semmit nem tartalmaznak, amit csupán a hagyomány szentesít, annyit kénytelenek vagyunk belátni, hogy általában az emberi tudás esetében a *hagyomány alapvető szerepet játszik* (lásd a kései Wittgenstein álláspontját *A bizonyosságról*-ban).

A fakultások vitája három különböző dolgozatot tartalmaz, amelyeket Kant utólag egyesített. Az a szakasz, amely vitán felül a legtisztábban mutatja Kant felfogását a hagyomány és az igazság viszonyáról, az első, melynek címe *A filozófiai és teológiai fakultás vitája*. A biblikus teológia a hagyományhoz (a Biblia szövegéhez) kötődik, ezzel szemben a filozófus észelvekből vezeti le a morál igazságát: az erkölcsi állítások érvényességének a vallási hagyományhoz és egyáltalában a hagyományhoz semmi köze sincsen. Az erkölcs törvényeit a zsidó – keresztény hagyománnyal megvalósítani nem, legföljebb, hogy a nép számára is érthetővé tegyük

²⁰ I. m. 359. sk.

²¹ „Hogy e könyv [a Szent Könyvről van szó – V. M.] a vélemények minden változásával dacolva még sokáig tekintélynek örvendjen, azért a kormányzat bölcsessége szavatol, hisz ez az állam népének békéje és nyugalma okán nagyon is érdekében áll.” I. m. 406.

őket, illusztrálni lehet a Biblia szövegével. A vallás érvényességét (az Istenben való hitet) a morális törvény érvényességéből kell logikai szükségszerűséggel levezetnünk, nem pedig fordítva.²² Ezt azért fontos hangsúlyoznunk, mert Kant, mindenekelőtt a francia felvilágosodással ellentétben, nem akarja a vallás érvényességét vitatni, csak hogy a hagyomány helyett az ész segítségével akarja megalapozni azt. Tehát a tradicionális tudást is mintegy racionalizálni akarja, s éppen ezáltal lesz a modern tudás-felfogás igazi megalapozójává. Az emberi tudás igazságát illetően végső soron csakis az ész játszhatja a döntőbíró szerepét; ez azonban Kant szemében semmiképpen sem jelenti azt, hogy fel kellene számolnunk a tradicionális, az empiriára, a tapasztalatra alapozott tudást: nem, csupán újból, s ezúttal racionálisan meg kell alapoznunk. Kantnak azért volt valami sejtelve arról, hogy ez az újraalapozás, nevezetesen egész hagyományos európai kultúránk racionalizálása tévútra, éppenséggel az igazságnak a hasznossággal való azonosításához vezethet. Ez a sejtés a mű második részében jelentkezik, amely *A filozófiai és jogi fakultás vitája* címet viseli, ott, ahol a francia forradalomról van szó, s Kant arról beszél, hogy a forradalom során az eszményi, az észből levezett jogszerű összeütközésbe kerülhet, vagy már éppenséggel került is az empirikus valósággal. Az egyik oldalon a nézők kedélyének elragadtatottsága – „minden nézőjének [...] kedélyében a részvételnek oly vágyára lel, mely majdhogynem az elragadtatottsággal határos”²³ –, a másikon az a tudat, hogy a forradalmat „meglehet, oly sok nyomorúság s szörnyett borítja el, hogy ily áron érett gondolkodású ember, ha másodjára vállalkozva rá²⁴ sikerrel bevégezni remélhetné is, nem döntene e kísérlet kockáztatása mellett”²⁵. Az észelvekből levezethető természetjog és a belőle következő republikánus alkotmány érvényességét a történelem véletlen empirikus adottságai nem cáfolhatják meg: „[...] ha a cél, mely után e fejlemény során áhítoztak, nem volna most sem elérhető, ha végül elbuknék ama nép forradalma vagy alkotmányának változtatása, avagy ha némi idő múltán mégiscsak visszazökkenne minden a korábbi kerékvágásba [...], e filozófiai előrejelzés a hatályából mit sem veszítene”.²⁶

²² Ezt Kant *A vallás a puszta ész határain belül* című könyvében igen plastikusan fogalmazza meg: „Ha [...] a morális törvények legszigorúbb követése gondolható a legfőbb Jó (mint cél) előidézésének okaként, akkor – mivel az embernek nem áll tehetségében a világban való boldogságot az arra való érdemesség arányában megvalósítania – fel kell tenni egy mindenható morális lényt a világ uraként, aki gondoskodik erről; a morál tehát elmaradhatatlanul a valláshoz vezet.” In Kant: *A vallás a puszta ész határain belül és más írások*. Ford. Vidrányi Katalin. Gondolat, Budapest, 1974, 139.

²³ A fakultások vitája. Id. kiad. 422.

²⁴ A forradalom ugyanis tán győz, tán elbukik. Uo.

²⁵ Uo.

²⁶ I. m. 426.

Edmund Burke *Töprengések a francia forradalomról*-jában elvégzett elemzése Kant számára semmiféle bizonyító erővel nem rendelkezett volna (hogyan olvasta-e a könyvet, nem tudom). Kant szemében az észelvek erősebbek a hagyománynál, Burke egész érvelése ezzel szemben azon a felfogáson alapul, hogy az emberi ész konstrukciói, legyenek bármilyen „racionálisak” is, tehetetlenek a hagyománnyal szemben. Kant után néhány évtizeddel voltak már olyan nagy gondolkodók, akik világosan látták a hagyományokat semmisnek tekintő felvilágosodás árnyoldalait. Talán azért, mert látták már, vagy legalábbis sejtették az „igazság” hagyományok feletti győzelmének eredményét. Láthatták már, hogy „a szabadsággal felruházott lény”, ha már megszabadult a hagyományok jármától, Kant felfogásával ellentétben beéri pusztán az élet olyan kellemetességeinek élvezetével, amelyekben akár mások segítségével is részesülhet; számára nem az elv a fontos, melynek alapján azokat megszerezheti.²⁷ Ahogy mondtam, Kant – minden elragadtatottsága ellenére is – túl okos volt ahhoz, hogy ne sejtette volna a kibontakozó modernitás belső ellentmondásait, különösen a francia forradalom nyomorúságai és szörnyetei közepette. Az elv és a jólét viszonyáról a következőket mondja: „A jólétnek [...] nincsen elve, sem annak a számára, aki elnyeri, sem annak, aki osztogatja (hisz az egyiknek ez, a másiknak az számít): mert itt az dönt, ami az akaratban *anyagi*, ez pedig empirikus, és alkalmatlan rá, hogy egy szabály általánossága alá foglaljuk. Egy szabadsággal fölruházott lénynek ilyen formán, épp annak tudatában, ami őt az oktan állattól előnyére megkülönbözteti, akaratának *formális* elve alapján szabad és kell a nép számára, melyhez tartozik, épp azt a kormányzatot megkövetelnie, melyben a nép maga is törvényhozó: azaz a törvényeknek engedelmisséggel tartozó emberek joga előbbre való a jólétet illető tekinteteknél, oly szentség, amely minden ár (a hasznosság minden ára) fölött áll, és amelyhez egyetlen – mégoly jótékony – kormányzat sem nyúlhat.”²⁸ Eddig Kant az igazságot észelvekből vezette le. De folytatja: „E jog azonban mindenkor eszme csupán, s kivételét *eszközeinek* a moralitással való összhangja korlátozza föltételként, melyet egyetlen nép sem hághat át; nem hozhatja el forradalom, mely mindenkor jogtalan. Az autokratikus *uralom*, s mégis köztársasági, azaz a republikanizmus szellemében fogant és azzal hasonlszabályú *kormányzás* az, ami a népet állapotával megbékültté teszi.”²⁹ Republikanizmus, de nem demokrácia. Ha már egyszer a nép nem akarja belátni, hogy a szabadság elvek nélkül nem szabadság.³⁰

²⁷ Lásd i. m. 424.

²⁸ Uo. A fordításon alakítottam – V. M.

²⁹ Uo.

³⁰ Lásd ezzel összefüggésben írásomat: A politika dicsősége és hanyatlása. In Dénes Iván Zoltán (szerk.): *A szabadság értelme – az értelem*

A két gondolkodó, akik szemem előtt lebegnek, s akik a felvilágosodásnak, az egyetlen és egyedüli észigazságban való hit végső alakjának ellentmondásait már látni tudták: Kierkegaard és Nietzsche.

Egy érdekes lábjegyzetet szeretnék még idézni és elemezni, amely a kanti ész-gondolat problematikus voltát igen pregnánsan mutatja. Egy helyen, ahol amellet szeretne érveket felsorakoztatni, hogy a morális törvény előbbre való a Biblia szent szövegeinél, melyek állítólag a kinyilatkoztatáson alapulnak, azt mondja Kant, hogy az ember sohasem tudhatja, hogy vajon Isten-e az, aki hozzá beszél: „[...] hogy akinek hangját hallani véli, *aligha* lehet Isten, arról némely esetekben meggyőződhet az ember: mert ha amit a hang parancsol, ellenkezik a morális törvénnyel, akkor legyen bár mégoly fenséges is a jelenés, tűnjék föl bár mégannyira a természet fölött állónak – mégis káprázatnak kell őt tartanunk”.³¹ Ehhez a lábjegyzet: „Példaként szolgálhat amaz áldozat mítosza, melyet Ábrahám akart hozni isteni parancsra, levágni és elégetni akarván egyetlen fiát (szegény gyermeket, aki gyanútlanágában magagyűjtötte hozzá a fát). Az állítólagos isteni hangnak Ábrahám eként kellett volna hogy feleljen: »hogy szerelmetes fiamat nem szabad megölnöm, az egészen bizonyos, ám hogy Te, aki megjelentél nekem, Isten vagy-e, abban biztos nem vagyok, s felőle meg sem bizonyosodhatnám, még ha hangod a (látható) égből dörög is le rám«.”³² Ha csak egyetlenfajta igazság létezik, nevezetesen az észigazság, s a vallási tudás mégis érvényes tudás, akkor nincsen más út, mint hogy a vallást egyszerűen a morális törvényből vezessük le. Ha azonban a magasabb tudásnak más forrásai is vannak,³³ ha a modernitásnak az a meggyőződése, hogy világunk egységes és ésszerű, problematikusnak bizonyul, akkor már nem ilyen egyszerű a dolog. Bizonyára nem véletlen, hogy Kierkegaard ennek az Ábrahám áldozatáról szóló mítosznak egy egész művet szentel (*Félelem és reszketés*). Nem azt akarja állítani, hogy minden istenhívónek követnie kell Isten szörnyűséges parancsát. Csak azt akarja megmutatni, milyen óriási volt Ábrahám rizikója: éppen mert nem tudhatta, hogy valóban Isten hangját hallja-e, döntésének és alkalmasint tettének teljes felelősségét magára kellett vennie, azt kellett kockáztatnia, hogy megeshet: nem a hit lovagja ő, hanem kegyetlen, megszállott gyilkos. Mindig vannak világunkban pillanatok, amikor semmi és senki sem segíthet nekünk, amikor cselekedetünkért vagy éppen nem-cselekvésünkért teljes egészében

szabadsága. *Filozófiai és eszmetörténeti tanulmányok*. Argumentum, Budapest, 2004, 384–398.

³¹ Kant: i. m. 401.

³² Uo.

³³ Max Scheler például *Probleme der Soziologie des Wissens* című munkájában a magasabb tudás három fajtáját különbözteti meg: a vallási, a metafizikai és a technikai–tudományos tudást. Max Scheler: *Die Wissensformen und die Gesellschaft*. Francke, Bern/München, 1980, 81.

egyedül mi magunk vagyunk felelősek. Ábrahám története azért olyan fascinááló, azért kitörölhetetlen és alapvető része európai kultúránknak, mert minden másnál erőteljesebben mutatja: *az ész egyáltalán nem mindenható*. Nem söpörhetjük félre ezt a mítoszt egy gondtalan kézmozdulattal.

Nos, mi köze mindennek korunk egyeteméhez? Vajon korunk alaptendenciája, mely szerint a hasznos az egyedül ésszerű, ennél fogva teljesen felesleges, hogy a filozófiai fakultás a magasabb fakultások tanait felülvizsgálja, Kantot támasztja-e alá, aki az ész törvényhozását akarta védelmezni a kormányzat törvényhozásával szemben? Attól félek, hogy éppen az ellenkezője áll. A hagyományoknak az ész nevében történő félresöpörése csak ahhoz vezethet – ez az, amit Nietzsche már olyan világosan látott –, hogy a hasznos nihilista uralmát segítjük elő. Egyedül a szó szűkebb értelmében vett kultúra, valami, ami megőrzi és továbbalakítja a hagyományokat, képes talán még az ésszerű hasznosság sivár világával szembehelyezkedni. Azt szeretném remélni, hogy az egyetem továbbra sem csak eszes szakembereket képez, hanem az emberek egy olyan csoportját is ki akarja és ki tudja képezni, akik az önmagában ésszerűtlen, mert haszontalan hordozói. Természetesen éppen ez a cél lebegett Kant szeméi előtt is. Manapság azonban az ésszerűség és a hasznosság szembeállításuk csak a hasznosság szószólóinak segít. Amit a hasznossággal szembeállíthatunk, az éppenséggel valamifajta ésszerűtlenség: egy olyan világ, ahol a haszontalan – a szépség és a nyugalom – (is) uralkodik.

A háború: a moralitás folytatása más eszközökkel?

LOSONCZ ALPÁR

Amennyiben az érdeklődésemet vezérlő téma kapcsán az európai hagyomány jelentékeny forrásai után kutatok, úgy hadd kezdjem itt Arisztotelésszel. Pontosabban, a *Politika* egy helyét fogom segítségül hívni.¹ Itt arról olvasunk, hogy a törvényadónak nem azért kell felkészítenie a polgárokat a háborúra, hogy ily módon alárendelődjenek a hatalomnak. Ugyan említést nyer, hogy a háborúra való készenlét elengedhetetlen feltétele az állam fennmaradásának, Arisztotelész érvelésének csúcsa mégis az az állítás, mely szerint a háború igazságosságra kényszeríti a földi halandókat, és a mérték gyakorlására sarkallja a polgárokat. Ne hozakodjunk most elő a háborús kultusz emlegetésével, ilyen állítás céltévesztett lenne; a legfontosabb, hogy a háborús készülődés eredendően az *erkölcs* perspektívájában nyeri el értelmét, a háború a moralitás legfőbb afirmációjaként kerül elébünk, amelynek azt kell szolgálnia, hogy az igazságosság maga alá gyűrje az igazságtalanságot. Hadd vesszen a világ, ám háború nélkül nem kerekedhet felül az igazságosság, amelynek a léte eredendően bizonytalan. Itt nem arról esik szó, hogy a háború a forradalmi eszmékben gyökerezne, vagy hogy a technika korában felhalmozott erők gyors felszabadításának eszközévé válna, nem, a háború legmélyebb jelentése itt a moralitás horizontján mutatkozik meg.

Nem azt mondja Arisztotelész, hogy szőjük tovább a politika szálait a háborús történesek láncolatában, az erőszakkal átitatott tettek és szenvedések világában, hanem azt, hogy készülünk fel saját eredendő lehetőségeink megvalósítására. Ráadásul Arisztotelész, amikor a rabszolga helyzetét veszi szemügyre, akkor azt fon-

¹ Arisztotelész: *Politika*, 1333b28–1334a30.

tolgatja, hogy a rabszolga nem képes „erő” segítségével segíteni a helyzetén, újra megerősítve a rabszolga eredendő hiányosságát, ám úgy, hogy az *erő* gyakorlását választja vonatkoztatási pontnak.²

Nemcsak azt a tényt mérlegelem, hogy Arisztotelész hatalmas befolyást gyakorolt az európai hagyományra, hanem azt is, hogy egy olyan kérdést helyez előtérbe, amelyről nem tudunk könnyen szabadulni. Mert ugyan állíthatjuk a ma szemszögéből, hogy demokratikus beállítottságunk nehezen egyeztethető össze az arisztotelészi érveléssel, de azt nem hagyhatjuk figyelmen kívül, hogy az ó-európai hagyományt átjárta a morális perspektívák és a háború fenyegető vonásai relációjának a tolmácsolása. Amikor Kant háborúra vonatkozó gondolatait elemzem, akkor szem előtt tartom, hogy érvelését ebből a hagyományból kell kimetszenünk. Ráadásul Rousseau, vagyis az a szerző, aki különleges helyet foglalt el a königsbergi recepció praxisában, maga is szerét ejtette annak, hogy dicsőően szóljon a háborúról, lapozzunk csak bele a *Discours* első kötetébe. Azt javallja ugyanis

a szerző, hogy állítsuk szembe az álarcban tetszelgő moderneket az antik korban élt emberek merőben másfajta, háborús vonatkozású beállítottságával.³ Mármint, arra a kérdésre kell majd válaszolnom, hogy milyen támpontok térítik el Kantot a kitaposott ösvényektől, és, nem utolsósorban, hogy hol válnak el – választott témám szempontjából – Kant és Rousseau útjai.

Mégis, ezt megelőzően más kérdések is felmerülnek. Kínál-e a háború értelmezése olyan távlatot, amelynek segítségével belátást nyerhetünk Kant politikai filozófiájába? Fény deríthető-e a kanti politikai filozófiában rejlő *feszültségpontokra* a háború jelentéskörei felől? Érdemes-e egyáltalán kiindulni egy, a kanti politikai filozófiát célba vevő írásban a háború jelentéseinek firtatásából? Amikor igennel válaszolok a feltett kérdésekre, és feltételezem, hogy az említett tolmácsolás nem pusztán mellékszál az életműben, akkor legalább két, lényegében komplementáris következménnyel kell számolnom. Az első arra utal, hogy a háború jelentéseire vonatkozó kanti gondolatmenetekbe való belebonyolódottság maga után vonja Kant történetelméletének és antropológiájának szerteágazó vonatkozásait. A másik egy szintúgy bonyolult jelentésháló felé terel, jelesül a jog és a morál,

² I. m. 1253b.

³ J. J. Rousseau: *Oeuvres Complètes*. T. III. Éd. M. Raymond – B. Gagnebin. Pléiade, 25. R. Aron nagy alkotása (*Paix et guerre entre les nations*. Paris, 1984) ebből a Rousseau-i megállapításból indul ki, majd úgy érvel, hogy a kortárs állapotok meghaladják a megállapítást, és azt vizsgálja, hogy a háború milyen formái jelennek meg az államok közötti relációkon kívül. Hadd utaljak itt Fichtére, aki egy másfajta dimenzióban gondolkodik: „nem a hozzájuk hasonló államok részéről kell háborútól félniük az igazi államoknak, csupán a vadak vagy barbárok részéről, akiket rablásra csábít, hogy nem sikerül munkával meggazdagodniuk, vagy a rabszolga népek részéről, akiket uraik rabolni kergetnek [...]”. Az ember rendeltetése. In *Válogatott filozófiai írások*. Budapest, 1981, 361.

valamint a politikum viszonylatainak taglalása felé. Ezekkel a jelzetekkel nyilván rendkívül súlyos kérdéseket kívánok érinteni, hiszen ez olyan problematikumnak bizonyul, amelyhez a recepció folytonosan visszatér. Mindez magyarázza, hogy messzemenően célszerűnek vélem a háborúval való foglalatosskódást a königsbergi kapcsán. Az elkövetkezőkben a háború jelentésvonatkozásai érdekelnek az ő életművében, amelyek, ha akarjuk, ha nem, időnként átvezetnek bennünket a kortárs összefüggésekhez.

Kant történelemelméletének kapujánál vagyunk⁴

Amennyiben belépünk ezen elmélet udvarába, úgy máris a következő kérdésekkel találjuk szemben magunkat: hogyan érzük tetten a történetileg létező ember („a történetiség”) szintetikus princípiumát? Hogyan lehet megteremteni a történelemelmélet alapjait a transzcendentális filozófia keretein belül?⁵ Milyen az ész szerepe a történelemben? Csupán felidézek néhány karakterisztikus mozzanatot. Célszerű abból kiindulni, hogy az ember radikálisan meghatározatlan („semmi”) és véges lény, aki az egzisztencia megerősítésén fáradozik, egyúttal meghatározottságokat teremtve. A történelem értelmezését mindenképpen bele kell kapcsolnunk a meghatározások dinamikájába, mert, ne feledjük, a történelmiség itt voltaképpen nem más, mint az evolúciós alkalmazkodás folyamata „a világ nagy színpadán”. Ellentétben az állattal, az ember esetében nem pusztán csak az egyes tárgyvonatkozásokat illető alkalmazkodási gyakorlattal kell számolnunk, az ember adaptációs mozgása egész-vonatkozású, alkalmazkodása mindenre kiterjed, és ténykedésének belső dimenziója, hogy egész személyét bele vonja. Az ember úgy tesz-vesz a világban, hogy önmagát célként tudja. A kanti gondolkodással összhangban járunk el, ha feltételezzük, hogy az ember önmaga számára feladatként jelentkezik, amelyet társias viszonyok keretén belül oldhat meg, méghozzá a morális rend távlatában. Soha nem merül feledésbe, hogy az ember nem *intellectus archetypus*, a végesség faktuma nem teszi lehetővé, hogy a történelmet az ember isteniesüléseként fogjuk fel, a történelem az ember gyökeres törékenységének a mozgása. Itt lép fel a további kérdés: milyen értelemben nyílik lehetőség az ember számára, hogy a történelemben közeledjen Isten országá-

⁴ Arendt úgy véli, hogy „a történelem, noha igen fontos szerepet játszik a maga helyén, nem áll Kant filozófiájának központjában [...]”. (H. Arendt: *A sivatag és az oázisok*. Budapest, 2002, 227.) Mintha ez az állítás kisebbiténé a történelem szerepét Kant esetében. Ugyan megfelel a valóságnak, hogy soha nem íratott meg „a történelmi ész kritikája”, ám a történelemben kibomló ember gondolata nélkül aligha állna meg ez a filozófia.

⁵ Itt A. Philonenkóra támaszkodtam: *La théorie kantienne de l'histoire*. Paris, 1986, 88. Ez a könyv számtalan értékes megállapítást tartalmaz, amelyek inspirálóak voltak számomra.

hoz mint eszméhez? Az ember számára ugyanis nem adatik meg a *civitas dei* megvalósítása.

Aki elolvassa *Az emberiség egyetemes történetének eszméje világpolgári szemszögből* című művet, annak tudnia kell: a világ polgári állapot a természet terveként mutatkozik meg. A filozófus úgy tekinthet a történelemre, mint egy meghatározott természeti terv szerinti mozgásra, és hangsúlyozzuk, a történelem ebben az értelemben nem deduktív elmélet, hanem *eszme*. Nincs olyan, a történelmi szférán kívül fogant cél, amely – belsővé válva – a történelemben végső soron Isten örök céljának megvalósulását segíti né elő; Kant nem Bossuet, aki a Gondviselés előfeltevésére építi egyetemes történelmét.

Hogy Kantot a racionalizmushoz kötik, ezt aligha vonhatjuk két ségbe. Hiszen nem Kant mondja-e, méghozzá Rousseau ellenében, hogy az ész nem téveszthet meg bennünket? Ugyanakkor nem mellőzhetjük, hogy a kanti filozófia elképzelhetetlen az aracionális vonatkozások felismerése nélkül, hovatovább, e bölcelet tétje, hogy kiértelt távlataiban összhangba kerüljön az ész elve és a „valóság” aracionális kontingenciája. Másképpen szólva, a kérdés a következő: hogyan lehetséges az ész princípuma felől szemlélni a történelem kontingencia-dinamikáját? Amikor Kant az emberiség történetét szemléli „világpolgári szemszögből”, akkor minden bizonnyal sajátos pozíciót foglal el. A történelmet úgy érti, mint a természet tervének felgöngyölítését, amely ugyanakkor emberi viszonyulást igényel. Egyfelől kimondatlanul is Arisztotelészt idézi, amikor arra hivatkozik, hogy a természet semmit sem tesz feleslegesen, és az alkalmazott eszközöket sem pazarolja; ahogy mondja, „a természet a legnagyobb fokú takarékoságban tetszelgett”. Másfelől, meghatározott értelemben, a hegeli okfejtéseket előlegezi, amikor az adott ságoknak a társadalomban kibomló antagonizmusára utal, azaz úgy vélekedik, hogy az antagonizmusokon, a társiatlan társiasság mechanizmusain keresztül a természet célszerűen nyilvánul meg: a természet eszközként használja fel a „társiatlan társiasságot”. Az ösztönök, szenvedélyek, vágyak az emberben a „természettől belé helyezett csírák”, *in summa*, a természet az emberi természet révén, valamire való törekvésként nyilvánul meg a történelemben. Az emberi vágyak és szenvedélyek segítségével a természet mintegy meghaladja saját magát, öntranszcendenciát gyakorol. Az akarat szabadságának játéka, függetlenül a rövid távon megnyilvánuló emberi önkénnytől, a világ forgásának esendőségétől, a történelem makrosikján szabályos menetté módosul. A végtelen közeledés formájában megoldásra lel az emberi feladat, a történelem tartományaiba vetített állapotok eredőjeként létrejön a világpolgári konstelláció.

Ha a politikai filozófia nyelvén kívánunk megszólalni, akkor azt mondjuk, hogy e filozófiában egybehangolódik az antagonizmus mint az élet elve, illetve a polgári szabadság előrevetítésének gondolata, másképpen szólva: a kultúra törzsébe belevéssett egoizmus

(„versus in sui amorem”) dinamikája ötvöződik egy általános polgári alkotmány érvényre juttatásával. Ott vannak „a kultúra bűnei”, „az összehasonlító önszeretéből fakadó hajlamok”, amelyek beleoltódnak a titkos és nyílt ellenségeskedésbe mindenkivel szemben, aki idegen számunkra. E bűnök árnyékában kell megfogalmazni a normatív igényeket azzal kapcsolatban, hogy az emberek társakkal mazkodása milyen társadalmi rendben nyerjen formát.

*

A háború értelmezését az iménti összefüggésekbe, pontosabban a kulturális dinamika keretein belülre kell helyezni, mert Kantnál a háború a kultúra kedvéért történik. A háború jelentéseinek feltárására a dialektikus értelmezés virtuozitása hivatott: ahogyan a társasságot a társiatlanság, úgy a békét, a nyugalom és biztonság állapotát a háború közvetítésével lehetséges elérni.⁷ A háború az antagonizmus megnyilvánulási alakzata, melynek kapcsán a racionalitás a saját perspektívájába állíthatja a történelmi dinamika rajzolásában felszínre kerülő kontingens dimenziókat.

Mindenképpen jelezni kell Kantnak azokat az okfejtéseit, amelyekben a háború során felgyülemelő veszteségek felhalmozódásáról, a rommezőkön feltáruló medúzaszövevényekről szól. A háború morális ökonómiája negatív jellegű, hiszen éppen ezt a negatív ökonómiát kell beleilleszteni a történetfilozófia világába. Ott van ugyanis a több ízben hangoztatott meggyőződés: a háború „gyógyítható rossz”, csak hogy felszínre tolulása által a rossz többlete teremthető. Minden háború után új árnyak telepednek meg az emberiség arcvonásaiban. Nem véletlen, hogy Kant több ízben is visszakanyarodik az állításhoz: „a háború több rossz em-

⁶ Immanuel Kant: A vallás a pusztá ész határain belül. In uő: *A vallás a pusztá ész határain belül és más írások*. Ford. Vidrányi Katalin. Gondolat Kiadó, Budapest, 1980, 149. „E bűnök tulajdonképpen megint csak nem a természetben gyökereznek [...] s a természet az ilyen versengés eszméjét (mely önmagában nem zárja ki a kölcsönös szeretetet) csupán a kultúrára való ösztönzőnek szánta”.

⁷ A biológiai metaforológiát roppant kedvelő Kant így ír: „ezek a hajlamok éppen egy olyan karámban fejtik a legjobb hatást, mint a polgári egyesülés: mint ahogy az erdőben a fák éppen azért, hogy mindegyikük el akarja takarni a másik elől a Napot, arra kényszerítik egymást, hogy a magasban keressék a napfényt, s így szép sudár növéssé tegyenek szert, ezzel szemben a szabadon, egymástól elkülönülve élő fák ágaitak tetszés szerint növesztik, s görbén, ferdén, csenevészén nőnek [...]”. Kant: Az emberiség egyetemes történetének eszméje világpolgári szemszögből. In uő: *Történetfilozófiai írások* Ictus, 1996, 49. Egyszer meg kellene írni Kanttal kapcsolatban a fa jelentésvonatkozásait.

bert teremt, mint ahányat elvisz”⁸ Ott van az a normaként ható megfogalmazás az *Az örök békéről* egyik lábjegyzetében, hogy a háború végeztével, a hálaünnep után (inkább előtt), hirdetni kelle ne egy vezeklőnapot a sok emberi boldogság megsemmisítése okán, amelyen az ég bocsánatát kell kérni az elkövetett vétekért, a másokra rótt töméntelen szenvedésért.⁹ Kant rátalál arra a szinte megoldhatatlan kérdésre, hogy lehetséges-e igazságos béke erkölcsi távlatban, lehetséges-e egyáltalán „igazságos béke”? Hiszen, amennyiben az ellenségeskedés háborúhoz vezet, akkor minden olyan szituáció, amely a háború után jön létre, (a szenvedés okán) még inkább híján lesz az igazságosságnak. Amennyiben a béke az erőre támaszkodik, úgy a béke elve nem különbözik a háború princípiumától. A győztesre elsődlegesen a kötelességek haramiái, csak utána a jogok. Nem hagyatkozhatunk a béke és az igazságosság közötti egybecsengésre. (Azt gondolom, pontosabban, hogy Kanttal összhangban szólok, amikor azt mondom, hogy nem támaszkodhatunk a béke, a *demokrácia* és az igazságosság eredendő harmóniájára.) Hovatovább ugyanebben a szöveggör nyezetben, Kant a háború „barbár”¹⁰ eszközét hozza szóba, és egyértelműen negatív jelentéseket nyilvánít meg a győzelem celebrálásával kapcsolatban, ami éles ellentétben áll az emberek atyjának erkölcsi eszméjével. A győzelem jelentése eredendően kibékíthetetlen ellentmondásban áll ezzel az erkölcsi eszmével; lehetetlen az olyan győzelem, amely korolláriuma lenne az erkölcs legmagasabbrendű kifejezésének.¹¹ *Ugyanakkor* mindezt együtt

⁸ Úgy tűnik, hogy az utalás egy Anakreón-fragmentumra vonatkozik (Arész nem a jókat, hanem a rosszakat kíméli meg). I. m. 283. Íme egy releváns gondolat, amely, igaz, más téma kapcsán született: „a rossz egyik funkciója, hogy ne felejtünk el egyetlen lehetőséget sem a világban”. V. Jankélévitsch: *L'Odyssée de la conscience dans la dernière philosophie de Schelling*. Paris, 1932, 199.

⁹ Kant: *Az örök békéről*. In *Történefilozófiai írások*. Id. kiad. 274.

¹⁰ Itt csak melleleg jegyzem meg, hogy a barbárság motívuma szer teágazó összefüggéseket teremt. Mert, mint tudjuk, itt nem a „primitív vek” barbárságáról, hanem a modernitás patológiájáról van szó. A barbárság motívuma reprezentatív módon megjelenik Schillernél: *Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen*. SW, München, 1962, 17. De magánál Kantnál is figyelmet érdemel: *Anthropologie*, Werke in zwölf Bände 12., Frankfurt, 1956, 686. Lásd erről: G. Beck: *Autonomy, History and Political Freedom in Kant's Political Philosophy*. *History of European Ideas*, 25/1995, 217–241.

¹¹ Kanttól függetlenül kérde: nincs-e valami eredendően barbár a győzelemben? A győztes bevégezzi azt, amit a legyőzött elkezdett avagy folytatott, valójában a halál bevégzését realizálja (ez a halál ökonómiája). Gondoljunk csak arra, hogy, noha áll a közkeletű nézet, mely szerint a győztesek írják a történelmet, ám a győztesekre hárul a győzelem nyomainak eltüntetése. A győztes élete a győzelem után mindig az eltüntetés, a rejtgetés, az elfojtás jegyében áll.

kell értelmezni azzal a jelentésvonatkozással, amit, most Kanttól függetlenül, bibliai idézettel támasztok alá: „áldott az Úr, [...] aki hadakozásra tanítja kezemet, s viadalra az én ujjaimat” (Zsolt 144,1).

Továbbmenve, figyelemre méltó, hogy amikor Kant az alkal mazkodás perspektívájában mérlegeli a történelem menetét, akkor a történelemben létrejövő peremre-szorulást rögzíti. A nagy „Észak” népei (ezeket Rousseau nem-emberekként említi) nemegyszer híján voltak ama készenlétnek, hogy adaptálódjanak a háború problema- tikumához, ezért kényszerűen marginális helyzetbe jutottak.¹² Elvet ve az ember természetes jórahalóságának tézisé, amelyet bizonyos elméletírók vallottak, Kant ismét nem-európai példák alapján keresi a bizonyítékokat. Hiszen ott vannak az útleírások által közvetített létállapotok: a hidegvérűen kegyetlen öldöklések Észak-Amerika tág pusztáin, a célvonalozások híján lévő erőszak tombolása, az ön magát erősítő rombolás, az emészto harcok, amelyek elvesztegetett életlehetőségeket áldoznak fel a legértelmetlenebbnek. Ez a természet tervével ellenkező, állandósult háborúzás, amely nem mutat túl önmagán. Jellegzetes ezen kívül, hogy azon a helyen, ahol arról esik szó, hogy a „mindig félt háború”, „az emberi nem e korbácsa” kényszeríti ki az „államok fejedelméből az emberiség iránti tisztele tet”, Kant Kínát aposztrofálja, amelynek, földrajzi helyzetéből kifo lyólag, nem adatik meg, hogy hatalmas ellenséget tudjon magával szemben. Ezért a szabadság nem szökkenhet szárba az említett országban!¹³ A kínaiakat a posványosodás veszélye sújtja. Nem kevésbé karakterisztikus, hogy amikor ugyanitt a történelem hajna lának eseménysorozatáról értekezik, és a nomád-, valamint a pász tornépek relációit helyezi előtérbe, akkor egyenesen azt állítja, hogy kizárólag a háborús veszély az, ami mérsékli a despotizmust.¹⁴ Mert, folytatja, az állami hatalom nem képes az erőhatalom szempontjá ból megerősödni anélkül, hogy gazdasági erőfeszítésekre támasz kodna. Márpedig a szabadság lángjának fellobbanása nélkül aligha lehet számítani tartós gazdagság létrehozására.

Ebből nem nehéz arra következtetni, hogy a háború az erők felhalmozását és mozgósítását feltételezi, ami kapcsolatban áll magának az államnak a létezésével. Nem a háború létezése okán szükségszerűen felgyülemelő erő, az emberfeletti összpontosítás elő feltételezi-e az állam létezését? E kérdés ismét csak a Rousseau felé vezető útra rak ki jelzőtáblákat. Hiszen *A társadalmi szerződés* egyértelműen leszögezi: a háború nem az emberek közötti viszo-

¹² A. Philonenko: *Essais sur la philosophie de la guerre*. Paris, 1976, 28.

¹³ Az emberi történelem feltehető kezdete. In *Történefilozófiai írások*. Id. kiad. 101.

¹⁴ Kant még azt is megkockáztatja, hogy a háború nem „gyógyíthatatlan rossz, mint az általános egyeduralom”. A vallás a pusztá ész határain belül. Id. kiad. 157. Igen, Kantnál számtalan esetben felvetődik a „jó méreg” kérdése

nyok kibomlását jelzi, mert csupán államok kerülhetnek egymással szembe bellicisztikus környezetben, miközben az egyes ember, a polgár csak véletlenszerűen alakulhat át ellenségévé, minthogy csupán katonaként tűnik elénk ellenségként.¹⁵ A polgár mind közönségesen nem mint az állam konstituens eleme, hanem mint az ország „védője” juthat érvényre *ellenségként*. A háború, lényegi jellegzetessége okán, az *államok közötti* ellenség-relációt testesíti meg. Ezen okfejtés magyarázatot nyújthat arra a tényre, hogy létrejöhet az állapot, amelyben egy államot alárendelnek anélkül, hogy egyetlen polgárát elveszejtették volna. Nem értenénk ezt az állásfoglalást, ha nem részesítenénk figyelemben a Rousseau-i filozófia irányát: a dologi viszonylatokból kicsiholt szikrák, és nem a személyek között létrejött szövedékek hívják életre a háborút, ennél fogva mind a tulajdon híján lévő természeti állapotban, mind a törvény uralma alatt élő társadalomban lehetetlen az embereknek egymás közötti harca vagy valamilyen privát háború felszínre jutása. Kantnak is találkoznia kellett ezzel a kérdéssel;¹⁶ recepciójának másik fontos szereplője, vagyis Hobbes, pontosabban a juridikus természeti állapot kapcsán ennek a kérdésnek fel kellett vetődnie. Kant karakterisztikus módon korrigálja Hobbes-ot; a természeti állapotban *hadiállapotot* kell látnunk, az állandósult harckészültséget, amelyben mindenki maga akar másokkal szembeni jogainak bírāja lenni.

Továbbmenve, aki az *Az ítélőerő kritikájához* folyamodik, rá akadhat egy olyan szöveghelyre, amely többszörösen meggondolkodtatónak bizonyul.¹⁷ A fenséges analitikájáról (a természet ha talmáró!) szóló fejezetben, Rousseau-ra emlékeztető modorban, Kant kitér a vadember és a kulturált ember között felsejlő különbségekre. Úgy érvel, hogy mind a kettő esetében beszámolhatunk arról a tiszteletről, amely a veszéllyel rettenthetetlen módon szembenéző embert övezi, aki egyúttal körütekintően fog hozzá tettei készségének bizonyításához. Ezért az esztétikai ítélet mindig a harcost fogja előnyben részesíteni az államférfival szemben, mert a háborúban is tetten érhetjük a felemelő érzés vonatkozásait, igaz, csak akkor, ha azt a polgári jogok tiszteletben tartásával folytatják. Ráadásul Kant ellentétet teremt, azt hüvelykezi ki az elmondottakból, hogy a következetes bátorságról tanúbizonyságot

¹⁵ J. J. Rousseau: *Le Contrat Social* I. 4. Id. kiad. 357. Visszaautalok itt Platónra is, aki úgy tesz különbséget a viszály és a háború között, hogy az első az *együvé tartozóval* való ellenséges viszonyt, a második pedig az *idegennel* való ellenséges relációt fedi (*Állam*, 471a). R. Aron nagy alkotása (*Paix et guerre entre les nations*) a Rousseau-i megállapítástól indul ki, majd úgy érvel, hogy a kortárs állapotok meghaladják a megállapítást, és azt vizsgálja, hogy a háború milyen formái jelennek meg az államközi relációkon kívül.

¹⁶ I. m. 225.

¹⁷ Immanuel Kant: *Az ítélőerő kritikája*. Budapest, 1979, 229.

tevő, a halállal szembesülő harcos jelentéseit ellentételezi a hosszú béke haszonelvűsége, a kicsinyes nyereszkeskedés szelleme, amely lealacsonyítja a nép gondolkodásmódját. A háború a valóságból azokat a hatóerőket hasítja ki, amelyek az előremozgást ösztökélik. Lényegében itt Kant úgy hangolja mondatait, hogy azok, leg alább néhány lényeges aspektusukban, hasonulnak a hegeli elképzelésekhez. A háborúra való készenlét és élet a kezdeményezés módusában cselekvő feszültséget képez *ad mortem*, szűnni nem akaró lendületet jelent, amelynek bármilyen felfüggesztése szükségképpen gyengeség, az ügyintéző világnak tett engedmény. Minden esetre a kalmárszellem pacifikáló hatását hangsúlyozó nézőpont feszültségben áll azokkal az állításokkal, amelyek a kereskedelemből és a hosszúra nyúlt békéből sarjadó hanyatlásról szólnak.

*

Emeljünk ki néhány fontos dimenziót az elmondottakból, a háború vonatkozásairól a transzcendentális filozófiában!

Először is: amikor a königsbergit követve a fejedelemnek az emberiség iránti tiszteletét hoztam szóba a történő háborúk kapcsán, akkor ismételten lényeges kiszögellési pontra akadtam rá. Mert nem lehet figyelmen kívül hagyni, milyen szerep hárulik Kant politikai filozófiájában „az állam fejedelmére”. Politikai írásaiban minduntalan figyelmeztet arra, hogy azok a változások, amelyekhez normatív jelentéseket társít, „felülről” juttathatók érvényre. Emlékeztetek itt *Az emberiség egyetemes történetének eszméje...* nevezetes hatodik tételére is, ahol az ember olyan „állat” formájában kerül elénk, akinek, „ha nemének más tagjaival” együtt él, *úr*ra van szüksége, akit egyébiránt csak „az emberi nemből választhat”. Másutt is feltárul, hogy a jogállam környezetében számítanunk kell egy szabályozó erőhatalomra, amelynek vonatkozásai különféle értelmezésekre adhatnak okot. E szabályozó erőhatalom megnevezése ugyanis homályban marad Kant esetében, noha több jelölt is kivetíthető e szerepben (egy Machiavelli-típusú fejedelem, például), de nem erre veszem az irányt. Ugyanis fontosabb kiemelni e helyütt, hogy a szorgalmazott, felülről vezérelhető változtatásoknak mindig határt szab a Kant által nyomatékosan előtérbe helyezett *nyilvános* szféra.

Kant olvasói tudják, hogy a königsbergi mértékadó szerepkört juttat a nyilvánosságnak; hozzáteszem, hogy egy republikánusnak így is kell tennie. Mert itt világosan ki kell hogy rajzolódjék a közönségi élet fontossága, a szabadság egy bizonyos¹⁸ tere, amelyet a

¹⁸ Azért mondom, hogy „egy bizonyos”, mert a szabadság az ész nyilvános használatára áll, a magánhasználat vonatkozásában másfajta diktumok jutnak érvényre, íme: „*okoskodjatok, amennyit akartok, és amiről akartok, csak engedelmeskedjete*”. Kant: Válasz a kérdésre: mi a

honpolgárok egymásnak nyújtanak vagy egymástól megtagadnak. Ha a háború jelentésköre érdekel bennünket, akkor itt, egy pillanatra erejéig, *A fakultások vitája* felé fordítjuk tekintetünket.¹⁹ Kant kritikában részesíti a nagy-britanniai alkotmányos rendszert, amely „hazudott nyilvánosságot” léptet életbe, jelesül a korlátozott monarchia család színjátékával téveszti meg az alattvalókat. A korlátozottság leple alatt az uralkodó akaratmegnyilvánításával szemben tehetetlennek bizonyuló képviselők világát érzük tetten.

Azután Kant felteszi a kérdést, ismét visszautalva nem valami ilyen *ancien régime*-re, hanem a mintegy liberális hagyományt maga mögött tudó Nagy-Britanniára: ki az, aki abszolút uralkodónak tekinthető? Nos, az, akinek beszédéből performatív aktusok sarjadnak, aki azt mondja, legyen háború, és lőn háború. Akinek beszéde erejéből következik, hogy nem kell megkérdeznie a „népet”, hogy kezdetét vegye-e a háború.

Hogy ennek a mértéknek korunkat is sújtó polemikus vonzatai vannak, azt nem nehéz feltárni. Domenico Losurdo, aki a kortárs állapotokat vizsgálja,²⁰ pontosan ezt a kanti kritériumot alkalmazza, amikor azt erősíti meg, hogy *ebben* az értelemben az Amerikai Egyesült Államok elnöke ugyanabban a minősítésben részesülhet, mint a valamikori brit uralkodó, aki sok háborút viselt, de anélkül, hogy népe beleegyezését kérte volna. Az állam eszközeivel megkerülte az alkotmányt. Nem ugyanez történik-e az említett nagyhatalom elnökének esetében, nevezetesen akkor, amikor az „imperiális prezidencia” eszközeivel élve kész tények elé állítja a Kongresszust, vagy amikor hatalma okán az ENSZ megnevezi és

felvilágosodás? In *A vallás a puszta ész határain belül és más írások*. Id. kiad. 85. Hadd másoljam ide J. St. Mill meggondolandó okfejtését: „a vad függetlenség korában mindenki önmagáért él [...] míg nem tanult meg engedelmességni. A hatalom, amelyet az ember fölé rendelnek, szükségszerűen despotikus lesz, mert feladata, hogy az emberekre erőltesse az engedelmességet [...] minden civilizáció igényli ezt az árat, ezen munka nélkül egyetlen szellemet sem lehetséges megfegyelmezni, hogy elsajátítsák azokat a szokásokat, amelyeket a civilizált társadalom követel [...]”. Ezért szükséges, hogy legalább a személyes rabság jelölje az ipari élet kezdetét és kényszerítse a közösség legnagyobb részét, méghozzá annak érdekében, hogy felgyorsuljon a jobb szabadság felé mutató átmenet [...]”. *Three Essays. On Liberty, Representative Government, The Subjection of Women*. Oxford, 1975, 172–174.

¹⁹ Kant: *A fakultások vitája*. In *Történefilozófiai írások*. Id. kiad. 428. Kant az érvelés végén hozzáadja: „az uralkodók kötelessége, hogy, ha mindjárt autokratikusan uralkodnak is, mégis köztársasági módra (bár nem demokratikusan) kormányozzanak, azaz a néppel a szabadság törvényeinek megfelelő elvek szerint bánjanak [...] még ha szó szerint véve a dolgot, beleegyezésért nem folyamodnak is”. I. m. 429.

²⁰ D. Losurdo: *Predemptive War, Americanism, and Anti-Americanism*. *Metaphilosophy* 2004, Vol. 35, No. 3., April, 380. Vö. A. Arato: *The Bush Tribunals and the Specter of Dictatorship*. *Constellations*, 2002, No. 4.

bizonyos értelemben vád alá helyezi a „lator” országokat, vagy amikor az elnök a maga hatáskörében döntő befolyást gyakorol azon döntésre, hogy mely országokba kell felszabadító „békeero” küldeni és megtelepíteni? Nem a kanti bírálatot kell-e segítsé gül hívnunk akkor, amikor azt elemezzük, hogy a „démoszra” alkalmasint rákényszerítik a háború állapotát, a titkos diplomáciát, a cinikus propagandát, a nyilvánosság kizárását?

Visszatérve Kantra, mi sem jellegzetesebb, mint hogy éppen az imént rögzített kontextusban nyit rá a politikai filozófiája szempontjából kimagasló jelentőségű platonikus eszmény taglalására, az eszmény a szabadság törvényeinek megfelelő megjelenítésének értelmezésére. A *respublica noumenon*ra gondolok, a közállapotok republikánus átgondolására, amit a polgári alkotmány időket átszelő normájaként kell látnunk. Választóvonalakat tapasztalunk a republikánus szabályozó eszme (amely összeköti a szabadságot, a jogokat és a közjót), valamint a Kant által több esetben is problematikusnak minősített demokrácia között. Hogy Kant esetében a demokrácia republikánus korrekciójáról beszélhetünk, azt nem is lehet túlhangsúlyozni. A közjó, sőt, mi több, alkalmasint az *erényt* igénylő köz-világ ott fénylik a demokrácia felett. Egyelőre azonban csak arra a tényre figyeljünk, hogy a *respublica noumenon* jelesei nem függetlenek a háború vonatkozásaitól. Mert a köztársaság eszméje képezi azt a jelentésegységet, amely révén az együtt létező emberek távol tarthatják maguktól a háborút. Kant hátrahagyott történetfilozófiai észrevételeiben is felbukkan a jelzet,²¹ ezért erősítsünk: *csupán* egy „hatalmas” republikánus állam gördithet akadályokat a háborús történések kibontakozása elé. Sőt, mi több, Kant ugyanitt evolúciós történetfilozófiájának kereteibe is bevonja a republikanizmust. Azt hangsúlyozza, hogy *maga a háború* kényszeríti az embereket a republikanizmusra, vagyis, hogy magából a háború dinamikájából hasad ki a republikanizmus felé mutató orientáció. Mégis, mi az, ami a háború kapcsán tájékozódási ponttá válik a „*versus sui amorem*” önelégült érzésvilágában, a „természettől fogva adott restséggel” terhelt ember számára, aki ből, ahogy olvassuk, „kihalt a jó iránti érzék” (Fichte)?²² Vajon mi jelenthet támpontot a dics-, bír-, kéj- és hatalomvágy, valamint a szolgaságtól kifejlesztett konformizmus által meghatározott ember állagőrző tevékenységében? Vajon az a jelentés, amelyet annyira átjár a háború tapasztalata, hogy belőle értjük meg a republikanizmus szabályozó eszméjét?

Foglalkozunk továbbá az ellenség értelmezésével is, amire az imént Kínával és Rousseau-val kapcsolatban akadtunk rá. Mert

²¹ Kant: Hátrahagyott történetfilozófiai észrevételek. In *Történetfilozófiai írások*. Id. kiad. 578. A képzeletünkre van bízva, hogy Kant tűnése a töredékes reflexió végén a „minden háború vége” utáni állapotról mit is jelent. Bizonytalanságot vagy valami mást?

²² J. G. Fichte: *Az erkölcsstan rendszere*. Budapest. 1976. 653.

Kant eszmefuttatásaival ismét belép a hagyomány széles folyamába, és, ha futólag is, de meg kell ragadnom legalább két vonatkozást, hogy számot adjak az „igazságtalan ellenség” szintagmájának vetületeiről. Először ott kell felvennünk a fonalat, ahol az a kérdés merül fel, hogy lehetséges-e a háború észtevékenységet nem kifejtő emberek között. Arisztotelész igennel, Grotius, aki feltételezte, hogy a háború jogi személyek között folyik, nemmel válaszolt a kérdésre. A másik fonál az ellenség egzisztenciájába beleírt sajátos jelentéshez kapcsol bennünket, amelynek folytán egzisztenciális dimenziók sejlének fel. Az ellenség önvonatkozásunkat mozgatja,²³ valamiképpen ugyanazon a síkon áll, mint saját magunk, az önproblematizáció a másik közvetítésével valósul meg, aki itt, jelesen: ellenség. Az ellenség létezése felébreszt bennünk valamit, aminek fénye az ellenség híján kihunyhatna. Nem mellőzhetjük, hogy Kantnál is az ellenség nem-léte, ahogy fentebb rögzítettük ezt, hiányállapotot jelez. Rögvest hozzáteszem, hogy, *mutatis mutandis*, olyan egyéniségek társíthatók itt Kanthoz, mint, például nak okáért, Leibniz és Schiller.²⁴

Mármost Kant és Grotius között sok kapocs fűzhető, különösképpen ott, ahol Kant jogi perspektívába helyezi a háború kérdéskörét. Azt mondja, hogy ha az államok mint erkölcsi személyek egymással szembeállnak, a háború olyan állapotában található, amelyben mindenki mindenki ellen harcol, tehát ahol az erősebb joga jut érvényre. Ám a *ius publicum civitatum* rendjében fennáll a szerződés kötelezősége a háború megszakításának céljából. Amennyiben a háború elkerülhetetlen lehetőségként jelentkezik, úgy a résztvevők az egyenlőség felségjelét hordozzák, azaz a háborúban fellépő ellenségek jogilag és morálisan egyenlők. Nem minősíthetünk egyetlen harcoló felet sem morálisan kevésbé értékesnek. Azzal a lényeges kikötéssel, hogy

²³ Ma, reflexszerűen, a mélyen problematikus C. Schmittre gondolunk az ellenség emlegetése kapcsán, aki úgy elmélkedett, hogy a háború igazi értelme a valódi ellenség fennállásában nevezhető meg, vagyis, hogy a háborúnak fennáll a realitása addig, amíg létezik az ellenség viszony. Ám az ellenség értelmezésének hagyománya sokkal szerteágazóbb, Schmitt „csupán” része a hagyománynak. Itt számomra mégis kiváltképpen fontos egy Schmitt-i mondat, amely a következőképpen hangzik: „Der Feind ist unsere eigene Frage als Gestalt.” (C. Schmitt: *Glossarium 1947–1951*. Berlin, 1951, 213.) A „Gestalt” nehezen fordítható, tehát arról esik szó, hogy „az ellenség a mi kérdésünk”, az ellenség olyan „alak, forma”, aki *bennünket kérdez – általunk*

²⁴ Idemácsolok egy karakterisztikus Schiller-verset. „Teuer ist mir der Freund, doch auch den Feind kann/ Ich nützen./ Zeigt mir der Freund, was ich kann, lehrt mich der Feind, was ich soll.” F. Schiller: *Freund und Feind*. SW, Bd. 1., München, 1962, 255. Íme, még egy idézet, most Leibniz-szövegösszefüggésben: „La paix est bonne de soi./ J’en conviens: mais à quoi sert-elle/ Avec des ennemis sans foi”. Idézi Philonenko: i. m. 108. Nietzsche szinte adódik itt, elegendő lesz a következő utalás: Vom Krieg und Kriegsvölke. In *Also sprach Zarathustra*. Werke, Bd. 2., 311.

ez akkor érvényes, ha a háborút a *polgári rend* szabályai szerint vívják. Nos, Kant lényeges helyen mutatja be az „igazságtalan ellenség” fogalmát.²⁵ Az állam ugyanis korlátlan jogokkal rendelkezik „az igazságtalan ellenség ellen”; mindazon eszközöket bevetheti, amelyeket cél szerűnek ítél az ország megvédésének szempontjából. „Igazságtalan ellenségnek” az az aktor számít, akinek nyilvánosan kifejezett beállítottsága lehetetlenné teszi a béke általánosítását, aki elárulja azt a maximát, amely a békét állandósíthatná, és a természeti állapot meg erősítését mozdítja elő. Mondjuk, az ármánykodástól sarkallva nem tesz eleget a vállalt szerződésnek. Másképpen szólva: az igazságtalan ellenség maximái *nem* általánosíthatók. Gonosz maxima választása – Kant esetében ez a jelzés a lehető legnegatívabb jelentést takarja.

Akarva-akaratlanul közel kerültem *Az örök béke* problematikumához, ezenkívül odasodrótam egyéb kérdésekhez is, amelyek ismét a *mába* vetnek bennünket. Hiszen ki az „igazságtalan ellenség”? Nem arra vetül itt fény, hogy a „valódi ellenség” *éppen* az igazságtalan ellenség? Vajon Kant azt javallja nekünk, hogy *erkölcsi* zsinórmértékkel mérjük az ellenség megengedhetetlen cselekményeit? Ám a kérdések nem zárhatók le. Mert milyen viszony tételezhető a szabadságelvűség és a béke között? Belépve a legelevenebb összefüggésekbe: vajon az „örök béke” a „barbár” alakulatok (ez a fogalom erőszakkal átítatott, *jog* és *szabadság* híján lévő hatalmat fed itt) eltűrését kell hogy jelentse? Vagy a természeti állapot transzcenzusára tett erőfeszítést, ami úgymond bizonyos rezsimeknek az alkotmányosan biztosított szabadság fedele alá való – akár erőszakos – terelését jelenti?

Két lehetséges választ követek.

a) Nemrégiben Robert Kagan kavarta fel különösképpen a port, reflektálva az általam regisztrált kérdésekre.²⁶ Úgy elmélkedett, hogy az európaiak a defenzíva levegőjét árasztó kanti örök béke, az amerikaiak, a hatalmi elkötelezettségből fakadóan, a Hobbes-i természeti állapot világában élnek. Itt Vénusz, ott Mars. Itt (hatalom híján) a szabadság-hiánnyal tűzdelt rezsimekkel szembeni kényszeredett tolerancia az úr, ott a geopolitikai helyzetből kiáradó hatalmi viselkedés kényszere. Itt a történelem utáni béke illúziója, ott a történelem előtti állapot állandósulása.

²⁵ Kant: *Metaphysik der Sitten*. Rechtslehre. Id. kiad. 8.

²⁶ R. Kagan: Power and Weakness. *Policy Review*, 113/2002, June–July, 3–28. Uő: *Of Paradise and Power: America and Europe in the New World Order*. New York, 2003. Kagan kapcsán: E. Zaretsky: Global Rift: Robert Kagan and the Europe/America Divide. *Constellations*, 2003, 10. Kagan egyik alapgondolata, hogy a gyenge országok hivatkoznak a nemzetközi jogra és rendre, méghozzá az erős államok ellenében, mivel a nemzetközi jogban a legkisebb állam is épp olyan szuverén, mint a legnagyobb. Zaretsky ezt több példa segítségével megkérdőjelezi, helyesen.

b) A hatalmi elkötelezettségből kirajzolódik a szabadság felé vezető út, mert a szabadság fája termi a béke gyümölcseit, és nem fordítva.²⁷ Erkölcstelen a szabadság nélküli béke.² Ennélfogva a kortárs amerikai fellépés nagyon is kantianus jegyeket visel magán, hovatovább ez az elkötelezettség a kanti örök békéhez való töretlen hűséget fedi fel, közelít a tökéletességhez, mégpedig azon kötelesség okán, ami az államfő, nem pedig az állampolgárok kötelessége. A végső cél nem az emberek „közvetlen” megmentése, hanem a katalizáló erő alkalmazása a valódi jogelvekre épülő alkotmány megteremtésének érdekében. Nem a bágyadt humanizmus, nem a kulturális különbségek megbénult tisztelete, hanem a szabadságelvűség iránti következetes lojalitás. Az alkotmányos rend magjait nem a moralitás veti el, hanem a jó alkotmányos rend nyit kaput a morális jobbulás előtt. Végül is, éppen Kant nyomába szegődve, a természet akarja, hogy a jog biztosítsa a győzelmet, miközben az ember önös hajlamait használja fel eszközként. Az örök béke eszméje Damoklész kardjaként függ a türannoszok feje felett, és nem teszi leheetővé a jó és a rossz megszokott társ létezését a világrendben.

Mindkét válasz az igazságtalan ellenség értelmezése körül forog. Mert a szuverenitás kérdése nem utolsósorban az ellenség *megnevezésének* praxisát foglalja magába. Ezt a praxist abban a világban kell megítélnünk, amelyben az erő alkalmazásának latolgatása bolygó méretű dimenziókat érint, és amelyben az emberiség feletti uralom gyakorlása folytonosan tapasztalható lehetőség. Megnevezni az ellenfelet: ez azt kellene hogy jelentse: közzétenni, hogy igazságos vagy igazságtalan ellenfélként kezeljük-e azt, akivel szembeállunk. Ez azt is feltételezi, hogy a hadüzenet kinyilvánítása meg kell hogy előzze a háborús forgatagot.²⁹ Hogy az „ellenség” ne privatizált konkurens, hanem a

²⁷ E nézetek kitűnő kritikai összefoglalását látjuk A. Norrisnál: „Us” and „them”. The Politics of American Self-Assertion after 9/11. *Metaphilosophy*, 2004, ápril, 3. A napnál is világosabb, hogy itt az iraki háború kérdéseit érintem, azonban óvakodom attól, hogy belevesszek a tapasztalati kérdések forgatagába, csak annyiban érdekelnek ezek a vonatkozások, amennyiben Kant politikai filozófiáját érintik. Azt azonban leszögezem, hogy számomra elfogadhatatlan az amerikai háborús-birodalmi elkötelezettséget a „neoliberális” ügyintézés kódjai nélkül értelmezni.

²⁸ Ha az ördög ügyvédje kívánnak lenni, akkor megfontolok egy kanti állítást: „[...] nemigen tudok mit kezdeni azzal a [...] kifejezéssel, miszerint egy bizonyos nép (amely el akarja érni a törvényes szabadságot) nem érett a szabadságra [...] ilyen előfeltevések mellett soha nem fog beköszönten a szabadság, mivel az ember nem érhet meg, ha előzőleg nem kerül a szabadság állapotába”. *A vallás a pusztaság ész határain belül*. Id. kiad. 312. Ez a szabadság önerősítésével kapcsolatos állítás azonban sokfelé vezet bennünket, pl. a mindenkori forradalom hordozóinak is erre a kanti gondolatra kell hivatkoznunk. A legkevésbé hiszem azonban azt, hogy ez az állítás a szabadság *externális* kikényszerítését jelentené.

²⁹ Ennek az ellenkezőjét látjuk, mert a háború megelőzi a hadüzenetet, azaz a háború a megnevezés erejét mutatja meg, vagyis a háború teremti a nyilvánosságot.

közsféra részeleme legyen. Amint tudjuk, nem ez történik. Az ellenség megnevezése részeleme a világ nem-nyilvános irányításának, valamint a hegemónikus pozíciókért vívott versengésnek. Ki az igazságtalan ellenség ma? Sikerületlen, gyenge államok, vagy az államnélküliségben tetten érhető alakulatok, amelyek ott tanyáznak a demokrácia szürke zónájában, magukhoz fegyvert ragadó csoportok, amelyektől elvitatják az emberi jelleget, szubhumán tényezők, a rossz fegyvertársai, depolitizált aktorok, akiknek csupán az abszolutizált morális jó *felől* lehet negatív jelentést kölcsönözni. Nem éppen azzal a ténnyel szembesülünk-e, hogy, miközben az ellenséget ma az etikai rend abszolút fenyegetéseként értelmezik, az ellenséget egyúttal a *rutinizált* büntetőhadjárat tárgyává teszik?

Tehát, úgy hiszem, mindkét fentebbi válasz félrefog. Vajon az univerzális köztársaság a kanti értelemben úgy valósítható meg, hogy a morál egyetemességét (a humanitás és az univerzális polgári mivolt eszméjét) ráerőltetjük a fennálló államokra és kvázi-államokra? Felfoghatjuk-e a katalizátorként minősített erőt mint a szabadság jogára alatt realizálódó alkotmányos rend zálogát? Lemondhatunk-e a háborús elkötelezettség politikai-gazdaságtani elemzéséről? Mert mégis, hogyan értsük azt a kanti diktumot, hogy „a háború és béke dolgában ne az államfőnek legyen döntő szava, akinek a háború voltaképpen semmibe se kerül [...], hanem a népnek, amely a számlát állja (amihez persze szükségképpen előfeltételeznünk kell az eredeti szerződés eszméjének megvalósulását)”³¹ Vajon az ellenségnek depolitizált távlatokba való helyezése nem annak a kortárs tendenciának a fejleménye-e, amely mintegy a köz- és a privát szféra közötti baljós *felcserélés alakzatait* hozza létre? Amelynek folytán azok a vonatkozások, amelyek a világot illetően átfogó jellegűek, a *respublicán*. kívül esnek, s így az, ami a világ egészére kiterjed, egyszerűen a privatizált szférák tárgyesete? Ha ugyanis feltételezzük, hogy a nemzetállamok szintjén a vélemények ama *lokális* „nyilvános vitájában” (Kant) nyer formát, és ez egyúttal „fenőköve az erénynek”, akkor a világegész horizontjára utaló kérdéshalmazok a különféle *privatizált* alanyok érdekartikulációjában kapnak jelentést. Voltaképpen nemcsak a transznacionális alanyiságok veszik ki a nyilvánosság hatálya alól a releváns kérdések tárgyalását, hiszen tipikus kortárs fejleménynek tekinthető, hogy a globalitás szintjén a nemzet is afféle privát alakulatként értelmeződik. Aminek folytán a nemzetállam is egyre inkább privatizált alanyként kerül a nemzetközi élet áramkörébe. Nem az ellenség kortárs megnevezési gyakorlata készíttet-e bennünket

³⁰ Erről szintén kritikusan: J. Gray: *Al Queda and What It Means To Be Modern*. New York, 2003.

³¹ Kant: Ama közönségesen használt szólásról, hogy ez talán igaz az elméletben, ám a gyakorlatban mit sem ér. In *Történetfilozófiai írások*. Id. kiad. 209. Egyébiránt Kant ingadozik a szuverenitás jelentése kapcsán. Néhol a szuverént a köztársaság ágensének tekinti, másutt ennek az ellenkezőjét állítja, lásd erről: F. Fehér: Practical in revolution: Kant's dialogue with French Revolution. *Social Research*, 1989, No. 1., 181.

arra, hogy ma a világegész pályáit érintő deprivatizáció, azaz a gyökereig hatoló republikanizáció szükségességéről beszéljünk? Ez a republikanizáció nem a közhatalom (*vis publica*) megerősítését javallja, mert abból indul ki, hogy a „világpolgári egész” (*das weltbürgerliche Ganze*) privatizálása a *ius cosmopoliticum* folytonos gyengítését feltételezi.

Vagyis mindkét fentebb rögzített válasz szétszakítja a politika és a morál szféráját, noha másfajta indokokkal. Az egyik okfejtés a lanyha, tehetetlenségből sarjadó kényszmoralitást állítja szembe az amorális *Machtpolitik*kal, némi nietzscheánus színezettel. A második eszmefuttatás az erő alkalmazását morálisan legitimáló álláspontot szembesíti a béke immorális elfogadásával. A republikanizmus eszméje azonban elképzelhetetlen az erkölcs és a politika összefüggése nélkül, és ezek egymás felé mozgó vonatkozásait elengedhetetlen át gondolni a világegész perspektívájában. Aki Kant politikai filozófiája felé tájékozódik, nem takaríthatja meg ezt az erőfeszítést.

*

Összegezzünk. Úgy gondolom ugyanis, hogy most megfogalmazhatom a kanti politikai filozófiában rejlő feszültséget, és újra átgondolhatom a politika és az erkölcs relációit a háború szemszögéből. Visszatérek a kezdethez és a kanti teleológia kérdéscsoportjaihoz.

Amikor Kant az emberiség történelmét fontolgatja világpolgári szemszögből, akkor, úgy tűnik, ellentmondásba bonyolódik, ugyanis az ötödik és a hatodik tétel között kontradikció merül fel. Az ötödik tétel mechanisztikus és naturalisztikus jelentéseket közvetít, miszerint az ember nem morális lényként, hanem fizikai erőként rendelkezik befolyással az előírányzott dialektikus szkémában. A hatodik tételben, ahol a „göcsörtös fa” I. Berlin által kiemelt metaforája szerepel, az eszméhez való közeledést, a lehetséges alkotmány megvalósulását Kant a jóakarat, a kötelességteljesítés *szándéka* felől értelmezi. Valóban, hogyan lehet egy behangolni a mechanisztikus történelemképet az etikai távlattal? Hogyan lehetséges elegyíteni a teleológia visszatekintő nézőpontját a „jóakarat” feltételezésével? Hogyan áthidalni a mechanizmus és a szabadság között tátongó szakadékot? Nem az történik-e itt, hogy Kant elidegeníti magától a determinisztikusan gondolkodókat és a szabadság értékeire utalókat egyaránt? Két jeles filozófus értelmezését említem.

Az első A. Philonenko tolmácsolása,³² aki úgy vélekedik, hogy Kant a nyolcvanas években nem húz világos választóvonalakat a morál és a politika, vagyis a célok birodalma és a köztársasági alkotmány közé. Ezen fejlemény megakadályozta Kantot abban, hogy következetesen értelmezze a politika problematikumát. A kilencvenes években, pontosabban *Az örök békében* fordulat állt

³² A. Philonenko: i. m. 105.; *Théorie et praxis dans le pensée morale et politique de Kant et Fichte en 1793*. Paris.

be, mert a politika és a morál közötti demarkációs vonalak világosan felismerhetők. Nem véletlen, hogy a republikánus alkotmány úgy ismerzik fel, hogy akár az ördögök társaságának is megfelelő szabály keretet nyújt, ami azt is jelenti, hogy ezen alkotmány nem igényli a morális finomodást az emberek részéről. Még egy ösvénen megközelíthető a kanti gondolkodásba rejtett dilemma. A nyolcvanas években Kant lutheránus nyomokon jár, különösképpen az üdvözülés lutheri értelmezését illeszti bele filozófiájába („*omnia incurvata...*”). Ebből következik a történelem tragikus színezetű felfogása, annak a felismerésnek a mérlegelése, hogy nem lehetséges tökéletes megoldás az istengyilkos ember számára, aki folytonosan megismétli az ösbűnt. Ugyanakkor Kant meggyőződése, hogy a vallás beemelhető az erkölcs szférájába, ám kérdés, hogy ez hogyan érvényesíthető. Ezzel ismételten elébünk áll a kanti irányulás, amely a politikai szférára összpontosít, és amelyben a morális nézőpont helyét *felváltja* az állam által sarkallt progresszió szorgalmazása. A transzcendencia éles ellentétben áll az immanenciával. *Az örök békében* viszont az értelmezés *maradéktalanul* politikai jellegűnek bizonyul, s kizárhatjuk, hogy az áhított béke hajtóműve a jóakarat lehetne. Íme, a kanti filozófiában beállt mélybe nyúló változás – így Philonenko.

L. Ferry kiindulópontját abban kell látnunk, hogy a nyolcvanas években (*Az emberiség egyetemes történetének eszméjében*) Kant a természet tervét hipotetikus keretben rendezi el.³³ A keret plurális nézőpontokat enged meg. Az erkölcsi látásmódot, minthogy a jó akaratra kényszerül, különösképpen pesszimista hangvétel hatja át, ennek alapján a történelem ágai kibogozhatatlanul egymásba fonódó sötét életet élnek. Ferry szerint Kant csupán abban az esetben képes koherens válaszokat adni a „reakciós gondolkodással”³⁴ kapcsolatos vádakra, ha a történelmet kizárólag tiszta elméleti nézőpontból veszi szemügyre, amely naturalisztikus jegyeket tartalmaz. Ami azt jelenti, hogy az etikai perspektíva kielezeten aporetikussá teszi a politika problematikumát. Éppen a háború kérdése bizonyítja, hogy milyen feszültségáramlás ragadható meg a természet dinamikájából származó tervszerűség és az etikai nézőpont között. A békét saját ellentéte, a háború valósítja meg. A háború az eszköztár, amelynek segítségével a természet az államok föderációja felé tolja el az emberiséget. Hasadás tapasztalható a történelem világa (következésképpen: a politika) és az etikai nézőpont között, az első a legalitáshoz kísér el bennünket, ám semmi esetre sem az erkölcsi perspektívát ruházza fel érvényességgel. Másképpen és élesebben is kifejezhetem a végkifejletet: a tapasztalati kényszerek *történelmi* kivetítése szükségtelenné teszi (vagy teheti) az egész moralitást.

³³ L. Ferry: *Philosophie politique II: Le système des philosophies de l'histoire*. Paris, 1984.

³⁴ A „forradalom” elutasítására kell itt gondolni.

Mindkét értelmezés számtalan fontos megállapítással gazdagít bennünket, fényt derítenek a kanti filozófiában megbúvó feszült ségekre, ezeket messzemenően figyelembe veszem. Néhány fontos korrekciót azonban szeretnék érvényre juttatni, pontosabban egy másfajta olvasat esetleges körvonalait előlegezni, és közben nem tévesztem szem elől a háború értelmezését sem.

Nos, az emberi történelem tolmácsolásához nem férhetünk hozzá, amennyiben feltételezzük a történelem eredendő ésszerűségét. Ugyancsak téves az igyekezet, amely felülről rendelt racionalitást vetít bele a történelem menetébe, és egyúttal az emberi dinamikát a természeti célszerűség alá veti. Sem a metafizikai, sem a fizikai célszerűség támpontjai önmagukban nem nyújtanak belátást az emberi történelem mozgásába, a *polgári állapot* teleológiai rekonstrukciójába. A távlat, amely alapján itt rányithatunk a történelem értelmezésére: az *átmenet*³⁵ Mindenekelőtt folytonos tranzitivitást jelent a metafizika és a fizika között. Azután a *polgár* alakját szemlélteti, aki szintézist hivatott képviselni az egyed és az általános értelemben vett ember között. Visszahajolva Philonenko és Ferry okfejtéséhez, fontos, hogy ne feledjük: a történelem szövegét *nem kizárólag* a moralitás nézőpontja felől írjuk. A moralitás *a priori* vezérlő eszmeként jelenik meg, amelynek révén bepillantunk az evolúciós kódokkal átítatott történelem mozgásába, amelyet Kant a polgári állapot teleológiai dinamikájába állít bele.

Valóban súlyos kérdéseket vet fel a társadalmi élet teleológiai rekonstrukciója, a *status civilis* állapotának felépítése, amely az ember akaratának ellenére is megvalósul, és amelyet *nem* lehet vezetni egy racionálisan megformált morál előfeltevéseiből.³⁶ Feltehetjük ezenkívül a kérdést, a színpadi metaforákat szívesen működtető Kanttal: megelőlegezhető-e, hogy legördülhet a fügőny a szomorújáték színpadán, amelyen az emberiség vissza visszafordul korábbi bűneihez és visszahanyatlak korábbi nyomorúságához? Célszerű itt tekintetünket a teleológiai ítélőerő módszer tanára, különösképpen a természetnek mint teleológiai rendszernek a végső céljairól szóló részre függeszteni.³⁷ Kant megerősíti, hogy az emberről nemcsak mint természeti célról, hanem mint a természet végső céljáról kell beszélnünk, amelynek belső dimenziója, hogy csak saját lehetőségének feltételére van szüksége. Mármost magában az emberben szükséges megtalálni azt a vonatkozást, amelyet a természettel való kapcsolata révén *célként* kell elősegíteni. Az ember rendeltetése szerint valóban a természet célja, de

³⁵ Ezt a beállítottságot Lyotard érvényesítette a *Le différend* (Paris, 1983.) fölöttébb értékes Kant-értelmezésében. Újabban: G. Raulet: *Apologie de la citoyenneté*. Paris, 1999. Mindkettőjük megfontolásait fokozottan figyelembe vettem.

³⁶ „[...] a moralitás számunkra kifürkészhetetlen alapjait [...]”. A valóság a pusztán ész határain belül. Id. kiad. 274.

³⁷ Kant: *Az ítélőerő kritikája*. Id. kiad. 403.

csak *feltételesen*, nevezetesen akkor, ha ezt a célt megértési tevékenységébe vonja, és akarata révén olyan céljelentést hoz létre, amely „a természettől függetlenül önmagának elégséges”. A természet célja, mint tudjuk, az ember kultúrája. A kultúra fejlődése vel növekszik az emberi szenvedés, méghozzá a felgyülemelő erőszak és az embert sújtó belső elégedetlenség okán. Lényeges azonban, hogy a természeti hajlamok legnagyobb mértékű kifejlődése nem akárhol, hanem éppen a polgári társadalomban válik lehetségessé, ami Kant szerint a „világpolgári egészben”, az államok meghatározott rendszerében nyer végső értelmet. Ezen értelemben beteljesülése nélkül a háború elkerülhetetlen, ahogy azt az örök békével foglalkozó könyvből is kiolvashatjuk. Kant a háborút az emberi szenvedélyek által meghatározott, de *nem szándékos* kísérletnek nevezi, amit *kondicionális* kijelentéseinek sorához illeszt hozzá. Mert a háború várása a szorongatás kínzó érzését közvetíti, ugyanakkor *felkészíti* az embert a „világpolgári egész” értelmének befogadására. A kérdés tehát abban jelölhető ki, hogy milyen módon gondoljuk át az ész *teleológiai teljesítményeit* Kantnál. Ehhez rögvess kapcsolhatjuk a következő kérdéseket: hogyan lehetséges, hogy a szabadság státusa *egyszerre* teleológiai és morális jellegű? Hogyan nyújthat megerősítést a moralitás eszméjének a haladás teleológiai rekonstrukciója?

Kant kapcsán azt is felhánytorgatják, hogy filozófiája feszültségeit úgy csillapítja, hogy a természetre irányuló metafizikai elgondolásokat mozgósítja. Ennek a lépésnek azonban a jog, az erkölcs és a politika közötti közvetítések hiánya az ára, ezenkívül elmarad egy olyan nyilvánosság-jelentés kidolgozása, amely lehetővé tenné a politikai tanulás folyamatait.³⁸ Ám, ismételjük meg: a teleológiai látásmód szerint *csak* a polgári társadalomban – ahol a természeti hajlamok a *végső fokig* kifejlődnek – beszélhetünk arról, hogy a szabadság maximális élvezete megegyezik a maximális kényszerrel. A kanti történelmi narráció hőse a polgár, „a szintetikus *a priori* ítélet politikai kifejeződése” (Raulet), akiben egyszerre csilámlik a függetlenség és a függetlenség hiánya. Kant az „örök békéről” szóló könyvében az ember szabadságáról, a szubjektum függéséről és a polgár egyenlőségéről beszél. A polgár alakja, mondtuk már, az átmenet hordozója e mozzanatok kontextusában. Ennélfogva a természetnek a morálba való átmenete, „a természetjogi alkotmány evolúciója” a *köztársaságban* megy végbe. A természet jelentését *nem* a metafizikai garancia, hanem a természetjogi alkotmány evolúciója jegyében értelmezzük. Jellegzetes tény, hogy Hobbes-szal ellentétben Kant a természetjogot nem fizikai elvekből vezeti le. A szerződés normatív-gyakorlati

³⁸ J. Habermas: Kants Idee des ewigen Friedens aus dem historischen Bestand von zweihundert Jahren. In M. Lutz-Bachmann – J. Bochmann (Hrsg.): *Frieden durch Recht: Kants Friedensidee und das Problem einer neuen Weltordnung*. Frankfurt/M, 1996, 17.

tolmácsolásával („a szerződés mint eszme”) Kant túllép azon az elgondoláson, amely természeti egységbe kovácsolja a hatalmat és a társadalmat, vagyis a hatalom és a megegyezés jelentéseit, s meghaladja a skolasztikus természetjog *pactum sociale* elméletét és a Hobbes-i *unio civilis* gondolatát.³⁹

Még mindig körül kell járnunk azonban a morális nézőpont kérdését. Az emberek között kötött szerződés és a moralitás között ott van a hatalmas tapasztalati dinamika terepe, a kultúra, amely csupán *törékeny többletet* jelent a barbársághoz képest. Példának okáért a civilizált nemzetek közötti háborúk nem szükségszerűen kevésbé kegyetlenek, mint a civilizációs kódokkal nem rendelkező csoportok harcai, a civilizáció fejlődése nem törölte el az ellenfél megsemmisítésére irányuló akaratot. (Hiszen a háború lényege az ellenség szándéka, és nem az ellenségesség érzése.⁴⁰) Mindig fennáll a lehetőség, hogy az ember ténykedése kifordítja a teremtés végcélját. A kultúra azonban fogékonyra teszi az embert az eszmék befogadására. A barbárságba való visszahullással szemben rendkívül gyenge ellenszerekkel rendelkezünk, a világpolgári jog érvényesítése a legerősebb ezek közül. A legalitástól a morálisig való átmenet *vékony* ösvényen mehet végbe, voltaképpen itt tűnik fel a színen ismét a jóakarat, amelyet elengedhetetlennek kell minősítenünk a teleológiai rekonstrukció nézőpontjából. Mert a *jóakarat, a kötelességteljesítés szándéka* nélkül ez az átmenet nem lehetséges. A teleológiai ítélőerő módszertanából szűrhetjük le, hogy *egybe kell tartanunk* a szükségszerűségnek való alávetettségét és az evolúció folyamatát, amely a szabadság és a morál felé

³⁹ Ez a hagyományos elgondolás így fejezhető ki: „Imperium omne nascitur ex societate”. Ch. Wolff: *Jus Naturae*. VII, I, 195–196. Kantnál a szabadság és a kényszerítés nem kerül szembe egymással, mert politikai filozófiájában értelmezni tudja a „törvényes kényszer” fogalmát, amely mindenki szabadságát feltételezi. A jog, a szabadság és a szabadság korlátozásának hármasságáról van szó, amit Kant a szabadság törvényének nevez. A kanti eredeti szerződés problémáiról M. Riedel szól, aki azt állítja, hogy Kant jelentős helyeken visszaesik az arisztotelészi filozófia kereteibe: Herrschaft und Gesellschaft. Zum Legitimationsproblem des Politischen in der Philosophie. In M. Riedel (Hrsg.): *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*. Bd. II. Freiburg, 1972, 235–258.

⁴⁰ Ismét csak Arontól lehet megtanulni Clausewitz gondolatainak irányművét: különböztessük meg az abszolút háborút a valódi háborútól, a politika rendelkezzen elsőbbséggel a háború felett, mert ha a háború a politika tükrére, akkor elképzelhető a csillapítás. Mégis, kérdem, melyik az a szint, ahol a háborús pusztítás megszűnik a politika eszközeként lenni? Egyébiránt Aron, aki nagyra becsüli az „örök békéről” szóló kanti gondolatot és Kant háború-filozófiáját egyaránt, kételkedik abban, hogy a demokratikus liberális rezsimek között eleve a béke honolhatna, a despotikus államok pedig eredendően a háború forrásai lennének. Így fogalmaz: a liberális társadalmak nem magasztalják a háborút, de, akár meggondolatlanul, a legvégsőkig fognak elmenni a győzelem hajhászásában, minthogy figyelmen kívül hagyják a háború agressziót hívott elő.

mutat. Egységesíteniünk kell az evolúció logikáját és azt a vonatkozó zást, amely az *a priori* erejével rendelkezik.

Kant több ízben is visszatér az átmenet kérdéséhez. Lépünk most közelebb *A fakultások vitájához*. Mert, olvassuk egy helyütt, erőteljesen felmerül a kérdés, hogy az emberiség valóban előre lépked-e a történelemben a jobb felé, hogy megadatik-e számára, hogy kilépjen a zűrzavaros tapasztalati dinamikából, amelyben egymásnak ellentmondó példák adódnak számunkra. Ezenkívül a „jobb” és a „haladás” eszméit *nem* lehet közvetlenül megjeleníteni. Feltételezzük a szabadság egyetemes, elidegeníthetetlen voltát, de nem mellőzhetjük egy pillanatig sem, hogy a szabadság alapjai kifürkészhetetlenek a számunkra („misztérium”).⁴¹ Kant, a jövőt előlegező szemlélő, körülnéz, és „történelmi jelet” (*Geschichtszeichen*) lát, azt mondja, hogy „napjaink jelenései és előjelei alapján minden látnoki tehetség nélkül is [...] a mind jobb irányba tartó, s az említett cél elérésétől fogva többé semmissé teljesen soha nem válható előrehaladást jövendölhetem az emberi nemnek”.⁴² Valójában valamilyen *transzcendentális visszafordíthatatlanság* ékelődik be ide, ami fogva tartja az emlékezetet, hiszen állandóan emlékezteti az embereket (*signum rememorativum*), és nem süllyedhet a feledés sötétségébe. Nem nehéz feltárni, mire céloz Kant (1795): a bizonytalan kimenetelű francia forradalom képeit szemléli nézőként, amelynek ismeri nyomorúságát és szörnyeteit. E forradalom színre kerülése ugyanakkor a részvétet ébreszti fel, amely az „elragadtatottsággal” érintkezik. Észrevétlenül egy antropológiai megfontolás lép elő a szövegben. Kant úgy véli, hogy a szenvedélyes együttérzés a jóval, az elragadtatottság a jó kibomlása kapcsán valamilyen eszményivel kell hogy kapcsolatban legyen. Mert a valódi elragadtatottság ugyan *Affekt*, erős izgatottság, mégis olyasmi, ami a haszonnal nem egybefűzhető, ezért az *eszményi vonatkozásnak* szólhat. Ne feledjük, hogy az elragadtatottság a fenséges kontextusában megjelenő megnyilvánulás, miközben a fenséges kapcsán a megjelenítés minden kísérlete csődöt mond, vagyis a megjelenítéssel kapcsolatos tehetetlenség mintegy konstitutív feltétele a fenségesnek.⁴³ Másképpen mondva: a fenséges a történelmi-politikai elragadtatottság és lelkesültség *jele*. A lelkesültség lendületet hív elő, és ez erősebb lehet, mint az érzéki képzetek bármilyen módozata. A kívülálló nézőközönség,⁴⁴ pontosabban a

⁴¹ Hogy is mondja Kant? Így: „a szabadság kifürkészhetetlen, ám ettől nem kevésbé ellenállhatatlan fogalma [...]”. *Történetfilozófiai írások*. Id. kiad. 502.

⁴² Kant: *A fakultások vitája*. In *Történetfilozófiai írások*. Id. kiad. 425.

⁴³ Lyotard jól fogalmaz: az elragadtatottság és a lelkesültség a republikánus lendület esztétikai analogonjai.

⁴⁴ Tudjuk, a néző és a résztvevő különbségét különösen Arendt vizsgálta (i. m.). Akitől azt is tudjuk, hogy a francia forradalom a szabadság helyét felváltja a boldogsággal, a megfelelő despotikus következményekkel.

reszponzív néző megnyilvánulása tanúskodhat arról, hogy haladás történik az emberi nem számára, mert észrevételezi azt a jelenséget, amely „a természetnek és a szabadságnak belső jogelvek szerint való egyesítését ígéri az emberi nemben [...] véletlenből fakadt fejleményként”.⁴⁵ Felsejlik, hogy fenomenális természetünkben rejtekezik valami, ami a despotizmus elleni lázadást ösztökéli. Íme, napfényre küzdötte magát a kavargó empirikus dinamikából a történelmi haladás jele, mert valaki felismerte a *republikanizáció*, a *respublica noumenon* lehetőségét a forma nélküli tapasztalatiság közepette. Ez itt jövőbeszéd, mert a polgári társadalmak még nem alakultak át republikánus rezsimekké. A kontingens vonatkozás említése figyelmeztet: a természetből (az érzületre gondoljunk, amely megjelenik a francia forradalom recepciójában) a moralitásba (egyetemes *a priori*) való átmenet szükségszerűen *aluldeterminált*,⁴⁶ ezért csak roppant szűk úton mozoghatunk. Nem bizonyítékról van szó, hanem pusztán *jelről* hogy az emberiség saját történelmének teremtője lehet.

Ezzel a francia forradalom szomszédságában felszínre kerülő lelkesültség kapcsán kiszögellési pontra lépünk, ahonnan belátható a számunkra fontos irányulás. A kultúra formális értelemben vett fejlődése a különféle szabadságok közötti ellentétek semlegesítését igényli, és az ember világszinten beteljesítheti a természet tervét. Még hozzá úgy, hogy a világpolgári egész keretén belül nyit ablakot az örök békére és az államok föderációjára. Itt visszaérkeztem ahhoz a kérdéshez, hogy Kant elhagyja-e a kilencvenes években a morál taglalását, és a „megtisztított” politika értelmezésénél köt-e ki. Ráadásul ez az állítás éppen az „örök békével” foglalkozó könyvet kínálja bizonyítékként, amely a *ius cosmopolitanum* jelentéseinek megragadásával a béke megszilárdításának szentelte erőfeszítéseit. Vagyis, amikor Kant a háború távoltartásának kérdéséhez érkezik, akkor tekintete elfordul az erkölcs kérdésköréről.

Olvasatom szerint azonban lehetséges az értelmezést úgy írni nyitani, hogy a lényeg a jog, a politika és a morál közötti *közvetítésekben* ismerjem fel, még ha ezzel azt kockáztatom is, hogy kisimítom a kanti filozófia redőit. Hozzáteszem, hogy tanúi lehetünk más irányulásoknak is, amelyek szerint a hármas szerkezet legalább egy tagja kivonható az egy másra-vonatkozásból. Így például regisztrálom azt a meggyőződést, mely szerint az állam szerepe eltűnne abban az esetben, ha mindenki a morális törvények

⁴⁵ Kant: i. m. 425–426. Kiemelés – L. A.

⁴⁶ De hát Kantot nem úgy ismerjük, hogy a történelem dimenzióit formális etikájának rendeli alá? Nem a történelmietlenség vádjával szokták-e Kantot illetni?! Nem lenne itt elegendő azt mondani, hogy a formális etika diskurzusa szempontjából értelmetlen aluldetermináltságról szólni? Nem, mert a kanti etika formális aspektusai kapcsán is fellelhető az aluldetermináció: a morális törvény nem határozza meg cselekvésem konkrét formáját, hanem a kötelesség teljesítésének szükségességére figyelmeztet.

előírásait követné. Ide tartozik az a megfontolás, hogy célszerű a jogetika (*Rechtsethik*) kifejezéssel élni, amely a két szféra messze menő konvergenciáját hivatott jelezni.⁴⁷ Csakhogy ezzel eltöröljük magunk előtt az utat, hogy hozzáférközzünk lényeges mozzanatokhoz. Amikor Kant különbséget tesz a *republikánus* és a *despotikus* állam között, akkor azt értelmezi, hogy milyen módon megy végbe a külső szabadság korlátozása. Azt fontolgatja, hogy vajon ez a korlátozás figyelembe veszi-e a szabadság elvét, vagy önkényes módon jut érvényre? A republikánus állam számára a köz jóléte azon jogközvetített alkotmányhoz fűződik, amely mindenki számára biztosítja a szabadságot. Nem kevésbé jelentős tény, hogy amikor a törvényeket hozza szóba, hozzáteszi, hogy még a beleegyezés útján elfogadott törvények is magukon viselik a *kényszer* jeleit, amelynek állampolgárként alá vagyunk vetve. Mindezenre kételkedem abban, hogy igazolt a moralitás alávetését ahhoz a filozófushoz rendelni, aki a morális és a jogi jelentések⁴⁸ egysége mellett tör lándzsát, de a moralitás *elsődlegessége* szorgalmazásának kontextusában.

Amennyiben a morál kiszikkadására vonatkozó állítást firtatjuk Kantnál a kilencvenes években, úgy először egy korábbi felsejlő vonatkozásra emlékeztetek. Mivel az imént már eljutottam a francia forradalom jelentéseihez, most fokoznom kell az állítást: Kant politikai filozófiája, a morál, a jog és a politika egymásra vetülései a kilencvenes években a francia forradalom kontextusában bukkannak felszínre, azaz a forradalom jelentései nem pusztán tapasztalati hátteret jelentenek számára.⁴⁹ Másodszor, éppen az „örök

⁴⁷ Nem akárki írja ezt, hanem O. Höffe: *Den Staat braucht selbst ein Volk von Teufeln. Philosophische Versuche zur Rechts- und Staatsethik*. Stuttgart, 1988; uő: *Kategorische Rechtsprinzipien. Ein Kontrapunkt der Moderne*. Frankfurt/Main, 1990, 273. Erről kritikusan: G. Geismann: *World Peace: Rational Idea and Reality On the Principles of Kant's Political Philosophy*. In H. Oberer (Hrsg.): *Kant. Analysen – Probleme – Kritik*. Bd. 2. Würzburg, 1996, 265–319. Vö. Kant: Ama közönségesen használt szövegről, hogy ez talán igaz az elméletben, ám a gyakorlatban mit sem ér. In *Történefilozófiai írások*. Id. kiad. 191; ill. „az államalkotmány legvégül a nép moralitására támaszkodik, emez viszont jó államalkotmány hiányában aligha verhet kellőleg gyökeret”. I. m. 318.

⁴⁸ Mellesleg jegyzem meg, hogy Kant olyan értelmezője, mint Arendt, úgy hiszi: aki a jogfilozófiát óhajtja tanulmányozni, ne Kanthoz forduljon. Ami Kant *Jogtanát* illeti, az „unalmas munka”, tehát adjunk igazat Schopenhauernek! H. Arendt: i. m. 226. Hogyan mellőzhette Arendt a *Rechtslehre* fontos dimenzióit, amelyek a tulajdonjogot, a közjogot, a *ius naturale* és az erkölcsiség viszonyát érintették?! Voltaképpen a *Jogtan* a jog és a moralitás relációjának taglalását nyújtja. Megkerülhetelen.

⁴⁹ Lásd erről Fehér: i. m., aki azt mondja, hogy a kanti filozófia a politikai elmélet *újfajta* típusát jelenti, mert dialógusszerűen építkezik a francia

békét” taglaló könyv – ez az egyszerűnek tűnő, ám kimeríthetetlen mű⁵⁰ – olvasása közben akadunk rá a politika és a morál relációjának taglalására. Hiszen nem ugyanitt érjük-e tetten „a politikának az erkölccsel való egyezéséről” szóló részt, mégpedig „a köz jog transzcendentális fogalma alapján”? Azután nem itt találjuk-e ama finom megkülönböztetést a morális politikus (aki a morálhoz szabja a politikát) és a politikus moralista (aki a politikához szabja a morált) személye között? Nem éppen a morál és a politika közötti kapcsolat szisztematikus taglalásának alapvetését látjuk-e itt?

Az erkölcs híján lévő politika despotizmusba torkollik. Közben Kant megvillantja előttünk a pervertált moralista képét is, aki „szofisztikus maximákat”⁵¹ állít a nyilvánosság elé, és „minden nyeret megülő bölcsességével” képes minden cselekvést igazolni. Ez nem azt jelenti, hogy a morális politikus ment minden torzulat veszélyétől, *elvégre* a filozófusnak, aki párbeszédbe elegyedett a francia forradalommal, tudnia kellett a despotizmus lejtőjére csúszó morális lehetőségéről. Mégis: hogy a republikánus szemlélet *erények* nélkül nem szökkenhet szárba, ezt akkor is nyomatékosíthatónak látom, ha ismerem Kantnak azokat a jelzéseit, amelyekben „a politika maradandó ragyogásáról” beszél, vagy akkor is, ha szem előtt tartom *A fakultások vitájának* figyelmeztetéseit. (Azt remélni, hogy az állam tökéletessé lesz, „édes álom csupán”, és „nem szabad túl sok reményt táplálnunk az embereknek a mind jobb iránt tett lépései felől, nehogy okkal váljunk a politikus gúnyolódásának céltábláivá”.⁵²) A politika szférája ezért *nem* a feszültségek kapcsán kibontakozó megoldás (mint Philonenkónál), hanem aporetikus jelentéseket magában foglaló jelentésegész,⁵³ amelynek az erkölcshez kapcsolódó relációja: mozgó problematikum.

forradalom kapcsán. Úgy tűnik számomra, hogy Kantnak a francia forradalom a *tanulás* lehetőségét jelentette, maga is tanúsítván ezzel az evolúciós történetfelfogás példáját. Lásd még D. Henrich: Über den Sinn vernünftigen Handelns im Staat. In Kant. Gentz. Rehberg. Über Theorie und Praxis. Frankfurt/M, 1967.

⁵⁰ M. Kaufmann: Wie gegründet ist Kants Hoffnung auf Frieden im Jahr 2000? *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie*, 25/2000, 1.

⁵¹ Cselekedj és igazold; ha megtetted, tagadd; oszd meg és uralkodj. Kant: i. m. 296.

⁵² I. m. 430.

⁵³ Vagyis az „örök béke” feltételeit skrupulózus módon elemző Kant a politika és az erkölcs „megegyezését” vetíti előre egy világszintű föderatív egyesülés keretein belül, amely nem valamely világállamot feltételez, és amely republikánus érzület nélkül nem teljesíthető be.

Az örök béke a puszta ész határain belül

Kanti motívumok a nemzetközi kapcsolatok

mai elméleteiben

JOBÁGY JÓZSEF

Az alábbi írás a kanti eszmekör időszerűségét, jelenlétét kívánja érzékeltetni a nemzetközi viszonyok kutatásában. Célja nem a hagyaték bármely rétegének filozófiai szempontú elemzése, még csak nem is bemutatása, nézőpontunk inkább politológiai, pontosabban a tőle immár függetlenedett nemzetközi kapcsolatok elméletéé. Aktualitását pedig – túl némely, évszámokkal összefüggő külsődleges adottságon – az a körülmény adja, hogy Kant az elmult 15–20 évben növekvő mértékben lett hivatkozási alap a nemzetközi kapcsolatok némelykor kissé megviseltnek tetsző diszciplínája számára. A tudományágat az azt időről időre megrázó szenvedélyes paradigma-viták és – társadalomtudomány esetében kevésbé meglepő módon – vizsgált tárgyának nem kevésbé gyökere, olykor katartikus átalakulásai alaposan próbára tették.¹ A „Vissza Kanthoz!” ötlete ennek jegyében bukkant fel, s számos területen új kutatási irányokat is inspirált.²

A következőkben Kant idevágó és a folyóirat olvasói számára jól ismert szöveghelyeinek felidézése után, *Az örök békéről* definitív cikkelyeinek tagolását követve,³ három új elméleti irányt mutatunk be, amelyek teoretikus akcentusa egyértelműen königsbergi

¹ Kiss J. László: *Globalizálódás és külpolitika*. Teleki László Alapítvány, Budapest, 2003, főleg 9–99.

² Charles W. Kegley, Jr.: The Neoidealist Moment in International Studies? Realist Myths and the New International Realities. *International Studies Quarterly* 37, 131–132.

³ In Immanuel Kant: *Történetfilozófiai írások* Ictus, 1997.

tájszólásra hajaz. Elsőként az alkotmányos, köztársasági berendezkedés (*ius civitatis*) terjedésével kialakult „demokratikus béke” elméletével foglalkozunk, amely a 90-es évek egyik nagy elméleti divatja lett – egyértelmű, közvetlen hivatkozással Kantra. Utána az államok nemzetközi kapcsolatainak szintjét (*ius gentium*), az államközi teret, illetve a nemzetek feletti szerveződésekkel érintő egyik mai elképzelésről szólunk. Végül a kanti örökség egyik legizgalmasabb dimenziójára, a világpolgári jogot (*ius cosmopoliticum*) illető, valamint azt a globalizáció folyamatával összekapcsoló néhány értelmezésre, a politikai közösség átalakulásának lehetséges irányaira térünk ki.

*

A szűkebben vett államközi kapcsolatok ismeretesen a kanti korpusz törzsanyagán, a kritikákon kívül eső témák. Explicit módon, szisztematikusan *Az erkölcsök metafizikája*⁴ és *Az örök békeről*⁵ elemzi ezt a dimenziót, bár számos más írásban, nem publikálásra szánt előmunkálatban, töredékben találunk idevágó, nem kevésbé fontos, jóllehet inkább történetfilozófiai, vagy még inkább erkölcsfilozófiai nézőpontú utalásokat. E szövegek alapvető iránya a természeti állapotból történő kilépés, a polgári állapotba eljutás esélyét, lehetőségét, szükségszerűségét és lehetséges intézményi megoldásait keresi. A téma aktualitását egyfelől Kantnak a 80-as években részben Rousseau hatására felébredt történetfilozófiai érdeklődése, másfelől a francia forradalom élménye, továbbá az ezzel összefüggő háborúk adták.

Szűkebben vett témánknál maradva: az örök békéről írott „filozófiai tervezet” egyfelől a korabeli háborúskodás és az ezt kísérő, messzemenően ideiglenes (és annak is szánt) békék konkrét kritikája, másfelől koncepció és javaslat egy tartós békeállapot intézményes feltételeinek megteremtésére. *Az örök békéről* „előcikkelyei” zömmel a korhoz kötött, egymással nem feltétlenül szorosan összefüggő reflexiók: az államok szuverenitásának védelme (önálló államok „megszerzésének” tilalma, külső beavatkozás, államadósság), az állandó (itt: zsoldos-) hadsereg elutasítása, hadviselés és békekötés kapcsolata. A dinasztikus háborúk korára szabott észrevételek háttérében persze ott van Kantnak a későbbiekben kifejtett, itt csak érintett, a morális autonómia bázisára épülő államfelfogása is.⁶ A kilépés a dinasztikus háborúk viszonyai

⁴ Immanuel Kant: *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése A gyakorlati ész kritikája. Az erkölcsök metafizikája*. Ford. Berényi Gábor. Gondolat, Budapest, 1991.

⁵ Immanuel Kant: *Az örök békéről*. Id. kiad. 255–335.

⁶ „Az állam tudniillik [...] nem birtok [...]. Emberek társasága az, s föltötte csakis önmaga parancsolhat, vele csakis önmaga rendelkezhetik.

közül, a békeállapot „az ész parancsa”, több tehát, mint egyszerű békekötés, ami a tapasztalatok szerint csak újabb és újabb háborúhoz vezetett. Az örök béke definitív cikkelyei az alábbi három pozitív feltételt fogalmazzák meg:

1. „*A polgári alkotmány minden államban köztársasági alkotmány kell, hogy legyen*” Indoklása szerint a köztársasági alkotmány kötelezően megkívánja az állampolgárok hozzájárulását a háború indításához, s „igen természetes, hogy ők, midőn arról kell döntenük, fejükre zúdítsák-e a háború minden nyomorúságát [...], nagyon is meggondolják azt.”

2. „*A nemzetközi jognak a szabad államok föderalizmusán kell nyugodnia*” Ez a föderáció „valamiféle népszövetség volna, nem pedig a népek állama”, mivel az államnak nélkülözhetetlen attribútuma a szuverenitás, ami ebben a szövetkezésben sem csorbulhat, pontosabban az érintettek nem fogják ezt hagyni. Ez a „különös fajta szövetség, melyet *békeszövetségnek (foedus pacis)* nevezhetünk, [...] a békeszerződéstől abban különböznék, hogy míg emez csupán egy, amaz minden háborúnak végét kívánná szakasztani”. Kant forгатókönyve szerint „e lassanként minden államra kiterjesztendő s így örök békére vezető szövetség” technikai kivitelezése a következő lenne: „(ha úgy hozná a szerencse) s egy hatalmas nép képes volna köztársasággá alakulni (melynek hisz természete szerint hajlania kell az örök békére), ez központ lehetne más államok számára a csatlakozásra”, s fokozatosan, „jótállva az államok közt a szabadság állapotáért”, tágítanák föderációjuk határait.

3. „*A világpolgári jog a hospitalitás általános föltételeire kell, hogy korlátozódjék.*” A *hospitalitás* (látogathatás) mindenekelőtt jog, mégpedig a vendégjogtól és a hódításként értelmezett jogtól megkülönböztetett viszony, amelynek forrása az emberiség egésze, az emberi nemet egyként megillető közös jog „a Föld színére”, amely jog gyakorlásának a lehetséges (egyetemes) érintkezést kell szolgálnia. Kialakulásának feltétele, hogy a Föld népei között egyetemlegesen gyökeret verjen a (szűkebb vagy tágabb) közösség ügye, amikor „a jog bárhol is esett sérelmét a Föld minden pontján megérzik”. Így lehet ez egyetemes emberi közjoggá kiterjesztője az állam- és nemzetközi jognak, bennünket „ekképp az örök béke felé terelgetvén, amelyhez, hogy közelebb jutunk, csak e föltétellel remélhetjük.”⁸

Oltógally módjára más államba ültetni át [...] ellentmond tehát amaz eredeti szerződés eszméjének, mely nélkül semmi jog sem képzelhető valamely nép fölött.” I. m. 258.

⁷ Amely egyébként „*szerzésre vár*”, mivel Kant szerint az együtt élő embereknek nem ez a természetes állapota (*status naturalis*); „a természeti állapot hadiállapot inkább”. I. m. 264.

⁸ I. m. 277.

Az örök békétől a demokratikus háborúig

A kanti hagyomány direkt megszólítására, mint említettük, a 80-as években került sor, mégpedig, ha effajta elméleti elmozdulások köthetőek egyetlen cikkhez, akkor leginkább M. Doyle „Kant, a liberális örökség és a külpolitika”⁹ című cikke lenne az. Doyle az akkoriban vetélytárs nélkül uralkodó realista paradigmával¹⁰ szemben egy korszerű liberális elméleti és gyakorlati-külpolitikai alternatívát kívánt megfogalmazni. Tekintettel arra, hogy az írás a későbbiekben, sőt, mindmáig a kapcsolódó viták mellőzhetetlen eleme lett, röviden ismertetjük fő gondolatait. Doyle kiinduló kérdése úgy hangzik, hogy van-e, s ha igen, milyen szerepük van a liberális elveknek és intézményeknek a nemzetközi viszonyok formálásában, illetve azok magyarázatában. A realista világkép részei, vagy önálló, konstitutív szerepük van? Hogyan határozzák meg a liberális államok külpolitikáját?

A szerző szerint a liberális rendszerek számos belső bajuk, fogvatartósságuk mellett alapvetően sikeresnek bizonyultak az elmúlt két évszázadban, amit egyebek mellett azzal igazol, hogy számuk a 18. század végi háromról a cikk megjelenésének idejére, 1983-ra 49-re nőtt. Doyle erős, a későbbi elmélet pilléreinek tekinthető állításai a következők. Az egyik szerint, „bár liberális államok számos háborút vívtak nem liberális államokkal, szilárd, alkotmányos liberális államok még nem álltak háborúban egymással”.¹¹ A másik megfogalmazás szerint „a 18. század végén kialakuló liberális rendszerek kezdetben bizonytalan, körvonalazatlan jellegűek, ám idővel stabilizálódva, mélyebb belső alapjaikat kiépítve és több nemzetközi tapasztalatra szert téve, kialakult a liberális államok békés uniója”.¹²

Ez a két fejlemény mindenképpen további magyarázatot igényel, mivel sehogy sem illeszkedik egy realista világképbe. Doyle a továbbiakban sorra veszi a kialakult helyzet lehetséges realista értelmezéseit, és arra a meggyőződésre jut, hogy az anarchia – hatalom – biztonság típusú magyarázatok nem kielégítőek e „béke-övezet” létrejöttére. A „történetek” magyarázatát Doyle Kanthoz visszanyúlva találja meg, amennyiben e két évszázadot „az örök béke tervezetében” foglaltak megvalósulásaként fogja fel. Ennek megfelelően Doyle szerint a köztársasági alkotmány, a békeszövet-

⁹ Michael W. Doyle: Kant, Liberal Legacy, and Foreign Affairs. *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 12., No. 3. (Summer, 1983), 205–235; No. 4. (Autumn, 1983), 323–353.

¹⁰ John Baylis – Steve Smith: *The Globalization of World Politics*. Oxford UP, 2001.

¹¹ I. m. 213.

¹² I. m. 215.

ség és a kozmopolita jog együttese létrehozta egy liberális külpolitika normatív és intézményes hátterét, s megteremtette a szükséges feltételeket a liberális béke földrajzilag korlátozott („szeparált”), még is, intézményesen is megalapozott világának kialakulásához.

Doyle ugyanakkor a liberális társadalom-modell sikerével arányban nem állónak minősíti a liberális internacionalizmus külpolitikai gyakorlatát. Ennek egyik okaként azt az alapvető elvi ellentmondást jelöli meg, hogy értékrendjét csak befelé érvényesíti, külső (a nem liberális világ felé irányuló) kapcsolataiban maga is hatalom maximalizáló, egyoldalúan érdekérvényesítő, dominanciára tör stb. A gondok egyik forrása, hogy a liberális béke zónáján túl a világ a Hobbes-i realizmus szabályait követi, ahol nem érvényesek egy liberális külpolitika normatív elvei. Folyamatos a liberális intézményrendszer, kultúra ütközésének lehetősége a nem-liberális világ irányában folytatott hatalmi politika szempontjaival. A liberális belső berendezkedés a liberális értékek – emberi jogok, piacgazdaság, demokrácia – terjesztését, érvényesülésük előmozdítását képviselheti csak külföldön. Ennek konkrét formája eltérhet a választott liberalizmus típusától – jóléti vagy konzervatív –, tartalma azonban nem.

A két világ kapcsolatában programozva vannak az elvileg feloldhatatlan konfliktusok, miután liberális nézőpontból hiányzik a nem-liberális államok morális legitimációja: mivel „folyamatos háborúban állnak saját népükkel”, nem tekinthetők egyenlő partnerek a nemzetközi kapcsolatokban. Ebből fakad a nehezen kezelhető ellentmondás a szuverenitás, a be nem avatkozás normája, illetve a diktatúrák által saját népük ellen elkövetett jogsértések kötelező üldözésének elvárása között.

Általában problematikus a liberális értékrend külpolitikává formálása az Észak–Dél relációban, mindenekelőtt a tulajdon és a jövedelem nemzetközi elosztását–eloszlását illetően. A nemzetközi redisztribúció lehetősége és szükségessége a liberális táboron belül is alapvető törésvonal. A Doyle által jólétinek nevezett liberalizmus az igazságosságot a nemzetközi dimenzióban végső soron ugyanúgy normatív jellegűnek tartja, mint egy adott államba szervezett társadalomban. Ugyanakkor a redisztribúció a nemzetközi társadalomban liberális nézőpontból csak akkor megalapozott, ha a morális autonómia és egyenlőség perspektíváját, azaz a republikánus rendszert, illetve a mai liberális demokrácia kialakításának lehetőségét is megadja a segélyezett társadalomnak. A jövedelmi egyenlőtlenségek szűkítése mellett a liberális külpolitikai napirend két fő iránya: az emberi jogok globális érvényesülésének előmozdítása és a szabadkereskedelem feltételeinek biztosítása.

A belsőleg bizonytalan liberális külpolitika gyenge hatékonyságának praktikus oka a túlságosan tagolt intézményrendszer ne hézgekessége, ti. a külpolitikai döntéshozatal szervezeti–bürokratikus túlbonyolítása, ami akkor is fennáll, ha a mindenkori végrehajtó hatalom folyamatosan törekszik intézményi korlátainak tágítására

vagy éppen – ha saját szempontjai úgy kívánják – informális mellőzésére. A liberális külpolitika emellett, ideologikus karaktere miatt, elsőként nem a másik képességeit, erejét, hatalmát, hanem ideológiai azonosságát mérlegeli. Nem azt utasítja el, *amit* az tesz, hanem azt, *amilyen* ő maga. Ez az adottsága pedig rugalmatlanná teszi a nem-liberális világ irányában, ami számos külpolitikai kudarc oka.

Doyle summája szerint – amit stílszerűen két kiegészítő cikkelyben csatol a tanulmányhoz – Kant prognózisa a világpolitika és a világgazdaság természetes fejlődéséről bevált, létrejött a liberális békeövezet, amelynek országai nem háborúznak egymással, a nemzetközi béke tehát nem utópia többé. A kérdés immár az, hogy remélhető-e ennek nyomán a globális béke? Doyle a kanti kiindulópontokhoz képest három ponton lát lényeges eltérést a perspektívákat meghatározó tényezőkben: Kant szerint a köztársaságok a természet „ösztönzésére” kirobbant belső vagy külső háborúk nyomán jönnek létre, ám a nukleáris világban a közvetett, gyakorlati pedagógiának ez a formája nem alkalmazható többé. Elvileg problematikus továbbá a köztársasági berendezkedést a politikai fejlődés végpontjának tekinteni, végül a nemzetközi kereskedelem béketeremtő járulékos hozadéka sem garantálható, hiszen mi van akkor, ha valamilyen okból tartósan visszaesik a világkereskedelem? A fenti, óvatosságra intő körülményekkel dacolva, Doyle előrejelzésre is vállalkozik: precíz kalkulációja szerint a globális béke korszaka 2113-ra következik el.¹³

A demokratikus béke

A Doyle tanulmányában megfogalmazott magabiztos állítások egy önálló elméleti-kutatási irányt – amely a keresztségekben „a demokratikus béke elmélete”¹⁴ nevet kapta – és máig tartó vitát generáltak a nemzetközi kapcsolatok elméletében. Az elmélet első kerek megfogalmazását az alábbiakban összegezhetjük: demokratikus államok ritkán kerülnek konfliktusba egymással, s vitáik szinte soha nem vezetnek háborúhoz egymás ellen. Az állítást kétféle, egymást kiegészítő magyarázó modell kíséri, amennyiben:

Kulturális–normatív modell:

- más országokhoz való viszonyukban vezetőik meg fogják kísérelni a konfliktusmegoldásnak a belpolitikai folyamatokban kialakult normáit érvényesíteni;
- más országok vezetőitől a konfliktuskezelés olyan eljárását várják, amely az adott országban jellemző.

¹³ A prognózis a liberális országok számának az elmúlt 150 évben tapasztalt növekedési ütemét extrapolálja. Lásd Doyle: i. m. 350.

¹⁴ Az első összegzés: Bruce M. Russett: *Grasping the Democratic Peace. Principles for a Post-Cold War World*. Princeton UP, 1993.

Strukturális–intézményi modell:

Erőszakos konfliktusok demokráciák között ritkák, mivel

- a fékek és egyensúlyok kényszerei, a hatalommegosztás, a nyílt városi vita szükségessége a belső támogatás biztosításához lelassítja a döntéshozatalt, és ezzel csökkenti a konfliktust vállaló döntés valószínűségét;
- más országok vezetői a demokratikus országok vezetőit a fenti módon korlátozott cselekvőképességűnek fogják látni;
- a demokráciák vezetői tudják, hogy van idejük a konfliktuskezelés demokratikus technikáinak gyakorlására, nem tartanak a megfélemlítő támadástól.¹⁵

A vita tudományon belüli okai kézenfekvőek: a hipotézis lényegében hatályon kívül helyezi az uralkodó paradigma alapfeltevéseit a nemzetközi viszonyok természetéről, szereplőinek motívumairól, magatartásuk szabályairól, a jövő perspektíváiról stb. Képviselői szerint jelentős lépés lehet a nemzetközi kapcsolatok elméletének remélhetőleg igazságos irányába, mivel „a háború hiánya a demokráciák között már-már empirikus törvény, mégpedig a maga nemében az első a tudományágban”.¹⁶ Az elmélet körvonalazódását kísérő heves vita másik, immár tudományon kívüli oka annak természetes alkalmazhatósága a külpolitikára (ti. elsősorban az amerikai külpolitikára), ami mindig előnyös társadalmi és pénzügyi környezetet teremt egy teoretikus ötlet felvirágoztatásához. Magyarul, a demokratikus béke elméletére külpolitikai gyakorlat építhető, de legalábbis megfelelő – kellő mértékben ideologikus – hivatkozási alapja, vezérelve – maximája? – lehet az Egyesült Államok külpolitikájának. Ez valahogy úgy hangozhatna, hogy mivel a demokratikus országok nem háborúznak egymással, a liberális külpolitika célja elérni, hogy minél több liberális–demokratikus berendezkedésű állam legyen a világon, mert ennek megfelelően csökken a háború veszélye.¹⁷

A következőkben a lényegesebb vitapontokat sorolom fel.

1. *Tudományelméleti ellenvetések.* A bírálók szerint a demokratikus béke elmélete nem felel meg a tudományos elméletalkotás kritériumainak; valójában nincs empirikusan tesztelhető formában megfogalmazva, alapkategóriái – mind a demokrácia, mind a háború – definiálatlanok, hiányzik az ellenőrizhető oksági összefüggés megfogalmazása a demokratikus berendezkedés és a békés külpolitika között. Jelenlegi formájában csak egy állítás, esetleg hipotézis.

Fogalmi tisztázatlanságok. A demokrácia és a háború fogalmának definiálatlansága azért is probléma, mert – a kritikusok

¹⁵ Bruce M. Russett: i. m. 35–40.

¹⁶ Jack S. Levy: Domestic Politics and War. *Journal of Interdisciplinary History*, 18/3, 655.

¹⁷ Valóban, mind az első Bush, mind/főleg a Clinton-kormány külpolitikai dokumentumaiban visszatért ez a gondolat.

szerint – az elmélet hívei így szükség szerint változtathatják a kategóriák kritériumait: amint egy, az elméletbe be nem illeszthető adat merül fel, módosul a résztvevő országok berendezkedésének minősítése vagy a konfliktus jellege. A demokrácia „mozgó cél pont”, nemcsak abban az értelemben, hogy ahány szerző, annyi meghatározás, de időben–térben eltérő történeti típusai, konkrétizációi, továbbá még ennél is szórtaabb korabeli értelmezései okán is. További nehézség köztársaság, liberális intézményrendszer és demokrácia (történetileg ugyancsak változó) viszonya.

A demokrácia eszmétörténeti pozicionáltsága szempontjából nem elhanyagolható szempont, hogy a 19. század külpolitikai gyakorlatában nem a demokratikus–nem–demokratikus törésvonal a meghatározó. Az amerikai külpolitikában például ennél mindvégig fontosabb a republikánus–monarchikus különbség.

2. *Van-e egyáltalán demokratikus béke?* A kritikusok jelentős része a vita első szakaszában egyszerűen kijelentette: empirikusan nem igazolható, hogy a demokratikus államok nem, vagy – gyakran változatban – ritkábban háborúznak egymással. A statisztikai adatok tehát nem igazolják az elmélet híveinek állítását. A vitának ez a rétege a későbbiekben az empirikus politológia teljes eszköztárát mozgósító, elmélyült kvantitatív elemzések irányába fordult, aminek során a statisztikai adatok egyre komplikáltabb matematikai apparátussal történő – természetesen egymást kizáró – értelmezései s az ezzel összefüggő szenvedélyes módszertani viták jellemezték.¹⁸ A jellegzetes kifogások szerint a demokráciák kis száma 1945 előtt nem teszi lehetővé bármilyen szabályszerűség kimondását; eleve korlátozott bármilyen háború lehetősége, így az adatok alig haladják meg a véletlen gyakoriság esetét. Statisztikailag szignifikáns tendenciák, amelyekre elmélet lenne építhető, ilyen körülmények között nem mutathatók ki. A 90-es évek má-

¹⁸ Egy ponton túl nehezen követhető a tízezres nagyságrendű állam párok (*dyadok*) potenciális konfliktusainak valószínűségéről folytatott s egyre terebélyesebb matematikai képletekbe foglalt vita. Bibó egyik anekdotája jut az ember eszébe: belügyminisztériumi közigazgatási reform előkészítésével megbízott felelősként – Erdei Ferenc jóvoltából – rendszeres, bár számára mindvégig homályos célú konzultációra kényszerült egy Beljanov nevű szovjet rendőrtábornokkal. Utóbbi egy alkalommal Magyarország történeti népesség-statisztikáit firtatva azt a kérdést szegezte neki, hogy a tatárjárás idején hány szlovák származású gyógyszerész élt a királyi Magyarországon. Az eddigre már megedződött Bibó nem jött zavarba, érett megfontolás után kijelentette: hét. Felteszem, némi ösztönzésre a nevüket is kiadta volna. Lásd Huszár Tibor: *Bibó István*. Magyar Krónika, 1989, 95.

sodik felére a vitának ez a vonala lecsillapodott, az adatok a vita tott esetek agyonelemzése után is meggyőzőek voltak.¹⁹

A bírálatok egy másik része az elméletbe nem illeszthető eset tanulmányokon keresztül igyekezett azt cáfolni: a leggyakrabban említett esetek a Trust-affér (angol–amerikai, 1861), vita Venezuela határáról (angol–amerikai, 1895/6), Fashoda (angol–francia, 1898), Németország első világháborús részvétele, Ruhr-vidék (francia–német, 1923), Finnország harca az antifasiszta koalíció val a második világháborúban. A kritikák szerint ezekben az esetekben a résztvevők motívumai, illetve a válsághelyzet kezelése, megoldása nem értelmezhető a demokratikus béke elméleti apparátusával. A szóbanforgó válságok, konfliktusok demokratikus országok között alakultak ki, s bár nyílt háború nem tört ki közöttük, a katonai erő alkalmazása – akár csak nyomásgyakorlás formájában is – fennállt, ami önmagában is cáfolata az elméletnek. Továbbá: a válságkezelés során a szembenálló politikai vezetők sokféle szempontot mérlegeltek, de ezek között igazolhatóan soha nem szerepelt a szembenálló fél demokratikus berendezkedése.

3. *Közvélemény.* Az elmélet Kantra visszanyúló egyik alapfeltevése szerint az alkotmányos köztársaság polgárai (később az utóbb kialakult közvélemény) saját, jól felfogott érdekükben elutasítják a háborút. Ezt az elmúlt két évszázad valójában nem igazolta vissza. Tény, hogy Kant idevágó megfontolásai a nacionalizmus, illetve a nemzeti államok, az imperializmus és a 20. század világ háborúinak tapasztalata előttiek.

Amint azóta számos példa igazolta, a közvélemény demokratikus országokban sem a priori háborúellenes, s megfelelő technikával ezekben is mozgósítható az agresszív külső fellépés mellett. E mozgósítás motívumai lehetnek nemzeti, vallásiak stb., ugyanakkor visszatérő tapasztalat a közvélemény manipulálhatósága. Az az állítás, hogy egy demokratikus ország közvéleménye soha nem támogatna háborút egy másik demokrácia ellen, azzal a két feltétellel állja meg a helyét, ha a szóban forgó közvélemény dominánsan liberális, továbbá ha konszenzus van arra nézve, hogy a másik ország valójában nem liberális.

4. *Percepció. Politikai pszichológia.* A vitában sokáig mellőzött szempont valójában alapvető fontosságú, hiszen ahhoz, hogy az egyik demokrácia lemondjon az érdekérvényesítés katonai eszközeiről, a szembenálló partnert önmagához hasonló demokráciának kell tekintenie. Ezen a ponton a vitába beáramlik a percepció kutatás önálló külpolitika-elméleti irányzata. Az alapfeltevést cá-

¹⁹ David E. Spiro: The Insignificance of the Liberal Peace. *International Security*, Vol. 19., 1994 Fall, 50–86.; John R. Oneal – Bruce M. Russett: The Classical Liberals Were Right: Democracy, Interdependence, and Conflict, 1950–1985. *International Studies Quarterly* 1997, 267–294.

folni hivatott esettanulmányok mélyebb elemzéséből kiderült, hogy a szembenálló felek irányítói és/vagy közvéleménye nem feltétlenül tekintették egymást demokráciának, így ez a megfontolás nem játszhatott szerepet magatartásukban.²⁰ (Persze itt is felmerül a manipuláció veszélye, a konfliktus másik résztvevőjének átminősítése nem-demokráciává a közvélemény követőkészségének elnyerése érdekében, illetve a résztvevők motívumainak utólagos, kutatói átértelmezése.)

A szélesebb értelemben vett lélektani dimenzió bevonása a vita tába ugyancsak kézenfekvő következménye az elmélet szerkezetének, amelyben kulcsszerepe van a felek egymásról alkotott képének. Ennek ellenére az elemzések sokáig a nemzetközi és főleg a belső tényezőkre összpontosítottak, és kimaradt a döntéshozó(k) személye, személyiségtípusa, pszichológiai profilja stb.²¹ A politikai pszichológia igénybevételét hiányolók szerint az talán igazolható, hogy a demokratikus döntéshozók kevésbé agresszívek egy másik demokrácia irányában, azt azonban nem tudjuk, hogy milyen szempontok szerint tekintik a partnerországot demokráciának, hogyan alakul ki ez a meggyőződésük, milyen tényezők mi képpen befolyásolják ezt. A vezető „fekete dobozának” felnyitását indokolja még a modern kormányzati rendszerek működési súlypontjának elmozdulása a végrehajtó hatalom irányába, az informális döntések gyakorisága, ami a korábbinál nagyobb teret enged az intézményi korlátok megkerülésének. A politikai pszichológia így elsősorban a vezetői személyiség tipizálásával,²² illetve a döntés társadalmi környezetének (csoporttlojalítás) és a saját-idegen dimenzió érzékelése sajátosságainak feltárásával adhat újat az elmélethez.

5. *A békét teremtő egyéb okok.* Miután statisztikailag értékelhető összefüggés valóban csak 1945 után mutatható ki a liberális–demokratikus berendezkedés és a háború elkerülése között, a kritikák visszatérő eleme, hogy be kell vonni az elemzésbe az érintett országok külpolitikai magatartását ezekben az évtizedekben meghatározó, de legalábbis lényegesen befolyásoló egyéb tényezőket is. Így mindenekelőtt a kétpólusú világrendben meghatározó, ideológiailag zárt szövetségi kapcsolatokat, az ország gazdag-

²⁰ John M. Owen: *How Liberalism Produces Democratic Peace. International Security*, Vol. 19., 1994 Fali, 87–125.

²¹ Margaret G. Hermann – Charles W. Kegley, Jr. *Rethinking Democracy and International Peace: Perspectives from Political Psychology. International Studies Quarterly*, 39 (1995), 511–533.

²² Így pl. vezetési stílus és döntéshozói gyakorlat elemzése alapján a Hermann – Kegley szerzőpáros „ideologikus” és „helyzetmeghatározott” vezetőket különböztet meg, akiknek kitermelődése, illetve hatalomra jutása eltérő valószínűséggel történik meg demokráciákban és nem demokratikus államokban.

ságát, kereskedelmi kapcsolatainak kiterjedtségét, intenzitását,²³ a nemzetközi hierarchiában elfoglalt helyét, de akár földrajzi, geopolitikai adottságait is. Ezek külön-külön és együtt önmagukban is magyarázhatják a háború elkerülését az érintett országok között, így nem feltétlenül indokolt a demokratikus béke hipotézisével élni. Ez a javaslat persze azt is jelentené, hogy az államok külpolitikai magatartása magyarázatának kiindulópontja a belső berendezkedés helyett ismét a nemzetközi rendszer lenne.

6. *A demokratikus béke ideológia-kritikai megközelítései.*²⁴ Több szerző szerint az elméletben alkalmazott demokrácia kritérium valójában az amerikai minta általánosítása, s mint ilyen, nem felel meg az értékmentesség kritériumának. Visszatérő módszertani hiba az amerikai demokrácia mint mérce ahistorikus visszavetítése a múltba. Az elmélet korrekcióra szorul, a demokrácia az Egyesült Államokban a 19. században a szocializmussal érintkező, s távolról sem egyértelműen pozitív értéktartalmú kategória. Tehát egyfelől kontextualizálni kell a használt kategóriákat, másfelől fel kell figyelni arra, hogy a demokrácia-fogalom használata – folyamatos tartalmi gazdagodása mellett – aktuális külpolitikai igényeket is szolgált.

Erre jó példa a vilmosi Németország tanulságosan hullámozó amerikai megítélése az előző századfordulón. Ennek pikáns vonatkozása, hogy Wilson elnök – aki az amerikai politológia más alapító atyáival együtt az 1860-as években Berlinben tanult – kutatóként követendő mintának tekintette a hatékony porosz (majd német) államigazgatást, így a helyi közigazgatást nem mellesleg módon a franciánál például lényegesen demokratikusabbnak minősítette.²⁵ Oren szerint a demokratikus béke tézise nem a demokráciáról, hanem „a mi demokráciánkról” szól, s ezt kéri számon partnereinken. Németország amerikai percepciójának változása a 20. század elején nem a vilmosi Németország belső viszonyainak alakulását, az ottani rendszer liberális minőségének leromlását, hanem a kétoldalú kapcsolatok állapotát tükrözte.²⁶

²³ John R. Oneal – Bruce M. Russett: *The Classical Liberals Were Right: Democracy, Interdependence, and Conflict*. Id. kiad. 292–294.

²⁴ Ido Oren: *The Subjectivity of „Democratic” Peace*. *International Security*, Vol. 20., 1995 Fali, 147–184.

²⁵ Wilson erre azzal a (tőle) kissé meglepő magyarázattal szolgált, hogy „a franciák eleve alkalmatlanok a demokráciára”. Uo.

²⁶ Wilson személye persze azért érdemel nagyobb figyelmet, mert az Egyesült Államok „a béke védelmében” lépett be a hadviselő nemzetek sorába 1917-ben. Wilsonnak más vonatkozásban is voltak alkalmi külpolitikai szempontokat teoretizáló megfogalmazásai: 1918 tavaszán, a polgári forradalom hírére például kijelentette, hogy „Oroszország az igazi ismerősi számára a mélyben, eszmeiségének valamennyi rétegében mindig is demokratikus volt” (i. m. 182.) A Szovjetunió, illetve Oroszország

A bírálatok egy másik iránya a liberalizmus univerzális érvé nyességigényét háritja el, mivel a liberális értékek a külpolitika gyakorlatában rendre felvetik a dilemmát: lehet-e a liberális érték rend egyszerre az egyetemes és örök béke előmozdítója, ugyan akkor pedig egy agresszív külpolitika hátere a nem liberális világ irányában?²⁷ A liberalizmus normatív felsőbbrendűsége gyakorlatilag bármely más berendezkedéssel szemben alapot adhat az ellenük indított háborúra, hiszen egyfelől – liberális nézőpontból – háborúban állnak saját népükkel, másfelől folyamatos veszélyt jelentenek a liberális világra. A Kantra hivatkozás egyébként ebben az esetben nem is indokolatlan. A korábban említett békés központi hatalomhoz történő csatlakozás mellett Kant a szuverén államok háborúit a civilizációs folyamat részének tekinti, amelyben egyébként az alkotmányos köztársaságok jobb belső berendezkedésük révén diadalmaskodnak. A liberalizmusba beépített civilizációs diskurzus nem egyszerűen egy magatartás megjelenítése, de a „civilizálatlan népek” fölötti ellenőrzés eszköze is. „Tekintettel liberalizmus és imperializmus történelmi összefonódására, nehéz megérteni, hogy miért is kellene az elfogadható magatartás normájának tekinteni – még kevésbé a béke előmozdítójának. Nem világos az sem, hogy ha a kanti békés föderáció lehetséges is lenne, egy, a civilizált világ felsőbbrendűségére épített béke kiérdemelné-e a béke nevet?”

7. *A demokratizálás kockázatai.* Új szempont jelent meg a vitában a demokráciára való áttérés folyamatának, a rendszerváltás politikai-biztonsági kockázatainak *elemzésével*. Eszerint a demokrácia kialakulásának – a pusztá hatalomváltástól elválasztott – gyakran hosszadalmas folyamatában nem hogy csökkenne, de egyenesen nő a külső konfliktus kockázata. Az autokratikus rendszer felbomlása után kialakuló politikai versengés, az elitváltás, a nacionalizmus, a tartósan mobilizált tömegek, a laza intézményi kontroll, a politikai integráció alacsony szintje gyakran agresszív külső magatartást váltanak ki. A belső állapotok átmeneti jellege, a gyenge, bizonytalan identitású pártok, a fogyatékos sajtószabadság, a politikailag befolyásolt igazságszolgáltatás, a kétes tisztaságú választások, a politikai fordulatot kísérő várakozások meghiúsulása nem megfelelő háttér egy céljaiban-eszközeiben kiegyensúlyozott, mérsékelt külpolitikához. Ehhez járul a politikai kultúra éretlensége

amerikai megítélése 1991 után is bővelkedik hasonló meghökkentő fordulatokban, amit Oren azzal summáz, hogy: „Oroszország demokratikus vagy nem demokratikus identitásának washingtoni felfogása a történelem tanúsága szerint sokkal inkább függ annak békés külpolitikájától, mint amennyire külpolitikája függ demokratikus identitásától.” I. m. 183.

²⁷ Bruce Buchan: Explaining War and Peace: Kant and Liberal IR Theory. *Alternatives*, 27 (2002), 407–408.

²⁸ I. m. 422.

ge, a politikai spektrum kiszélesedése nyomán megjelenő új érdekcsoportok agresszív politizálása, a központi hatalom labilitása. Az ilyen helyzetekben kialakuló jellegzetes forgatókönyv a belső feszültségek kívülre helyezése.²⁹

Amennyiben elfogadjuk a demokratizálás fenti kockázatainak meglétét, politikai konklúzióként „fel kellene számolnunk a demokratikus békével kapcsolatos naiv lelkesedést”.³⁰ Demokrácia és háború kapcsolata számos tényezőtől függ, s adott esetben ez az összefüggés tartósan stabilitás-csökkentő is lehet. Külpolitikai szempontból ennek fontos tanulsága, hogy újra kell gondolni a demokratikus átalakulás előmozdításának külpolitikai stratégiáját, másfelől, modellezve annak lehetséges forgatókönyveit, ki kell dolgozni a nagyhatalmi (orosz, kínai stb.) demokratizálódás elméletét.

A demokratizálódás kockázatainak egyik speciális esete, amikor a nemzeti önrendelkezés és a polgári átalakulás feladatai tökéletesen egymásra torlódhatnak. Ez a számunkra nagyon is ismerős képlet az elmúlt 15 év rendszerváltásainak egyik jellegzetes típusa a volt Szovjetunió helyén kialakuló független államokban, ahol a liberális és a nemzeti célok harmonizálása többnyire a liberális értékek rovására történt meg, közelebbről egy harcias, agresszív liberális nacionalizmus formájában.³¹

Az Angol Iskola – a nemzetközi társadalom elmélete

Az ötvenes évek második fele a nemzetközi kapcsolatok elméletében a klasszikus realizmus fénykorának tekinthető. Az irányzat alapvető munkái és zömmel amerikai szerzői uralták a tudományágat. Az európai kontinensen ugyanakkor lassan kialakult egy új megközelítés, amely túl leegyszerűsítőnek, redukcionistaának ítélte a biztonság/hatalom szempontjaira fixálódott realista világnézetet, s nemzetközi jogi, egyetemes történeti és értékszociológiai stb. szempontok bevonásával kísérelte meg

²⁹ Jack Snyder – Edward D. Mansfield: Democratization and the Danger of War. *International Security*, Vol. 20., 1995 Summer, 5–38.

³⁰ I. m. 36–37.

³¹ Bear F. Braumoeller: Deadly Doves: Liberal Nationalism and the Democratic Peace in the Soviet Successor States. *International Studies Quarterly*, 41 (1997), 375–377. A tanulmány a posztsovjeti uralkodó elitnek liberális elkötelezettségének szintjét is megkísérli összevetni, azzal az érdekes következtetéssel, hogy az orosz liberalizmus és nacionalizmus között lényegesen nagyobb a távolság, mint az utódállamok hasonló ideológiai alakzatai között. Ennek oka, hogy az orosz függetlenség az átalakulás során nem került veszélybe, így a liberális pártképződmények nem kényszerültek egyben nemzetvédő/építő elkötelezettséget is vállalni. Ennek megfelelően az erőszak alkalmazásának elutasítása, illetve általában a liberális alapértékek következetesebb képviselése inkább mutatható ki az orosz liberálisoknál, mint pl. az ukránoknál stb. I. m. 396–398.

kivezetni a diszciplínát a „behaviorista zsákutcaból”. A realista kínálatból elfogadva az állam meghatározó szerepét és a nemzetközi rendszer anarchikus jellegének premisszáit, ezt kiegészítette a nemzetközi viszonyok kooperatív dimenziójával, amely már a korai újkorban új minőséget hozott az államközi viszonyokba. A kutatás kiinduló kérdései ebben a vonatkozásban a nemzetközi államrendszer természetére irányultak, a nemzetközi viszonyok anarchikus állapotában kimutatható sajátos „rend” alapjait és alakváltozatait elemezték, egy „nemzetközi társadalom” kialakulásának feltevésével. A kooperatív elem bevonásának kutatói szándéka szükségképpen vezetett el a nemzetközi jog, a diplomácia, a nemzetközi rezsimek és intézmények, értékek, identitás, tradíciók elemzéséhez, amely témák az ekkoriban kanonizálódó amerikai hagyomány perifériájára szorultak.

Az Angol Iskola kutatóinak maradandó központi gondolata a nemzetközi viszonyok három rétegének elkülönítése. E három szint: a nemzetközi rendszer, a nemzetközi társadalom és a világ társadalom.³² Az Iskolán belül a háromszintű analízis a kutatói kör első generációs szerzőinek erős eszmetörténeti affinitása nyomán három klasszikus szerzőnél azonosított optikát is jelent. Közelebbről Hobbes/Machiavelli, Grotius és Kant e nézőpontok korai képviselőiként azonosítottak. E három irányt a későbbiekben több szerző a realizmus, racionalizmus, illetve revolucionizmus néven is emlegeti. Az elemzés említett három szintje közelebből:

A *nemzetközi rendszer* (Hobbes–Machiavelli, realizmus) az államok közötti hagyományos hatalmi politika szférája. A nemzetközi rendszer szerkezetének és működésének adekvát elmélete a realizmus, amelyben az anarchikus nemzetközi tér legfontosabb szereplője az állam. Az eredendően ellenséges környezetben a túlélést egyedül egy hatalom-maximalizáló, a biztonság szempontját kizárólagosnak tekintő *self-help* magatartás biztosítja, ezért az anarchia szükségképpen ezt a magatartást váltja ki valamennyi résztvevő országból – függetlenül azok belső berendezkedésének jellegétől. Innen egyfelől a stratégiai–biztonsági kérdések, a háború és béke témájának dominanciája a realista elméletben. Az elmélet korszerűbb, neorealista változataiban a súlypont a rendszerre helyeződik át, fő módszertani eszköze a strukturális elemzés, amely az aktorok számára csak minimális mozgásteret hagy. A hidegháború vége elég nehezen kezelhető fejlemény volt realista nézőpontból, mivel az elmélet alapvető elvárásainak nem felelt meg egy világhatalom „békés” összeomlása.

A *nemzetközi társadalom* (Grotius, racionalizmus) az államok közötti, kölcsönösen vallott értékek és közös identitás területe; a racionalista elmélet kitüntetett tárgyai a közös normák, szabályok, értékek és intézmények. A nemzetközi társadalom kategóriája

³² Barry Buzan: *From International to World Society?* Cambridge UP, 2004.

illetve a nemzetközi tér hármas tagolása lennének az eszközei annak a célnak, hogy az Angol Iskola a realista és a liberális elméletek közötti közvetítéssel kísérelje meghaladni a nemzetközi kapcsolatok elméletének hagyományos kétpólusú szerveződését.³³

A *világtársadalom* (Kant, revolucionizmus) szintje az egyén és az emberiség közvetlen összekapcsolása – az állam mellőzésével. A kategória az összemberiség és a nem-állami szervezetek, a globális társadalmi identitás és globális szerveződések segítségével az államok rendszerének „forradalmi meghaladását” állítja az elmélet középpontjába. A Kantra történő hivatkozás nyilvánvalóan a világpolgári-kozmozopolita jog, illetve állampolgárság eszméjéből merít ihletet, amely a Föld közös tulajdonlásából a lehetséges érintkezés szabadságát vezeti le. Az érintkezés e szabadsága közelebb viheti az emberi nemet a világpolgári alkotmányhoz, amelyben „a jog *bárhon* is esett sérelmét a Föld minden pontján megérzik”.³⁴

A Iskola legjelentősebb elméleti szintéziseiben, illetve alkalmazásaiban is a középső szint, tehát a „nemzetközi társadalom” fogalma, elemzési nézőpontja a legkidolgozottabb. A „nemzetközi társadalom” klasszikus definíciója szerint olyan államok csoportja, amelyek nem csupán rendszert alkotnak, a szónak abban az értelmében, hogy a másik viselkedése mindig szükséges része a szereplők cselekvési terveinek – ez önmagában csak a „nemzetközi rendszer” lenne –, de a köztük zajló kommunikáció, dialógus, a közösen elfogadott szabályok és intézmények szabályozzák magatartásukat, s a résztvevők közös érdeküknek tekintik a fennálló rend megőrzését.³⁵ A „nemzetközi társadalom” második szintű (*second-order*), önálló szerveződési forma, tartós közösség, amely saját identitással rendelkezik, és tevékeny, azonosítható szereplője a nemzetközi rendszernek. Szerkezetileg a kanti „békeszövetség” azonos pozíciót foglal el a nemzetközi térben, ám belső felépítése és működési logikája más. Alapját nem a belső berendezkedésükben a köztársasági berendezkedés átvételével homogenizálódó államok „természet adta” közeledése, s ilyenformán mind békésebb külkapcsolatai adják, hanem az (adott esetben eltérő belső berendezkedésű) államoknak az együttműködésük során közösen kidolgozott viselkedési szabályai, érintkezési formái, közös normái és értékei.³⁶ A fejlődés motorja nem az államok belső

³³ Barry Buzan – Richard Little: Why International Relations has Failed as an Intellectual Project and What to do About It. *Millennium*, 2001, Vol. 30., No. 1., 19–41.

³⁴ Kant: Az örök békéről. Id. kiad. 277.

³⁵ Hedley Bull: *The Anarchical Society. A Study of Order in World Politics*. Macmillan, London, 1977.

³⁶ A dilemma persze Kantot is foglalkoztatta, hogy ti. az alkotmány teremti-e jó polgárokat, vagy a republikánus szellem hozza-e létre a jó alkotmányt: „minthogy a jó államalkotmány nem is ettől [ti. a morálfi-

viszonyainak liberalizálódása, demokratikus átalakulása, hanem a sokoldalú érintkezésük során közöttük–felettük kialakult, viszonyokat stabilizáló, a résztvevő államok közösségének versenyelőnyt biztosító intézmények (diplomácia, nemzetközi jog, szuverenitás, egyensúlypolitika). A „nemzetközi társadalom” kategóriája persze erősen Európa-centrikus: történetileg az újkori (Nyugat-)Európában kifejlődött vesztfáliai rendszer, a szuverén, területiális, szekularizált államok szisztémája kínálja a mintát (amely az elmélet egyik ága szerint a kontinensen túli expanziójával fokozatosan globálissá alakul).

Az Angol Iskola triádjában a harmadik pillér a „világtársadalom”, amely a kanti kozmopolita jog „forradalmi dinamikájára” hivatkozó túllépés az államok rendszerén. A világtársadalom eszméje a legkevésbé kidolgozott – Buzan szerint egyfajta analitikus szemétdobó³⁷ szerepét tölti be az elméletben, a másutt nem használható ötletek számára. Így megtalálhatók itt kanti gondolatok egy homogén államrendszerről, transznacionális ideák a nem állami szereplőkről, kozmopolita eszmék egy bizonytalan körvonalú, univerzális, összemberi identitásról, és lehet offenzív ideológiai alakzatok működési terepe is egyetlen üdvözítő igazság számára.³⁸

Világtársadalom – kozmopolita demokrácia

A „világtársadalom” kanti forrása a kozmopolita/világpolgári jog világa, amit mind *Az örök békéről*, mind *Az erkölcsök metafizikája* kifejt. A kozmopolita jog az emberiség „jogszerű közössége”. Tartalmazza egyfelől valamennyi nép lehető legszélesebb érintkezésének lehetőségét, másfelől az emberiség univerzális morális közösségének eszméjét – ami nem független az általános hospitalitástól, hiszen ennek működtetése, begyakorlása teremti meg létrejöttének feltételeit. A nemzetközi kapcsolatok elméletében kínálkozó értelmezései közül itt hármat említünk.

Habermas az örök békéről írott évfordulós tanulmányában³⁹ két alapvető történelmi tapasztalatra hivatkozva a kozmopolita jog eszméjének újrafogalmazását javasolja. Mivel Kant szövege a világháborúk, a polgár- és gerillaháborúk, nacionalista háborúk, etnikai tisztogatások tapasztalatát megelőzően született, a békének szolidabb alapon kell nyugodnia, mint az államok világának nemzetközi joga, illetve a Kant által vizionált, szankciókkal nem

zófiától] remélhető, inkább fordítva, az utóbbtól várhatni csak a nép helyes erkölcsi nevelését [...]” Lásd: *Az örök béke*. Id. kiad. 284.

³⁷ Lásd B. Buzan: i. m. 20–21.

³⁸ Lásd i. m. 27–90.

³⁹ Jürgen Habermas: Kant’s Idea of Perpetual Peace: At Two Hundred Years’ Historical Remove. In *The Inclusion of the Others*. The MIT Press, Cambridge, Massachusetts, 165–203.

felruházott békeszövetség. A másik alapvető folyamat a nemzetállamot aláásó globalizáció, amely folyamatosan erodálja a hagyományos állami szuverenitás kellékeit, s egyre több kompetenciát tesz illuzórikussá. Így a globális gazdasági folyamatok a nemzetállam területiális jellegét kezdik ki, amennyiben az állam a határain belül folyó gazdasági tevékenységnek egyre keskenyebb szeletét képes befolyásolni és saját politikai közösségének előnyére fordítani. Ahhoz, hogy e folyamatok ne válhassanak ellenőrizhetetlenekké, a kiürülő nemzetállamok felett létrehozandó új típusú intézményi szerkezet kell.

Habermas szerint a létrehozandó kozmopolita jog megkerüli a nemzetközi jog kollektív szubjektumainak (ti. az államoknak) a szuverenitását, és közvetlen részvételt biztosít a szabad és egyenlő világpolgárok társadalmában. A jelenlegi világtörténelmi szakasz átmenet a nemzetközi jogból a kozmopolita jogba, ahol mindenki egyszerre egy állam polgára és világpolgár. E folyamat része a kozmopolita jog intézményesülése, egy szupranacionális alkotmánnyal, amely teljes körű törvényhozói, igazságszolgáltatási és végrehajtó hatalommal, illetve a kikényszeríthetőséghez szükséges fegyveres erővel ruházza fel az új intézményeket. A cél a nemzetállami szint feletti folyamatokat célzó döntéshozatal demokratikus legitimitációjának megteremtése, ami ugyanakkor mégsem egy világállam, amellyel kapcsolatban Habermas osztja Kant ismert aggodalmait. Az államként funkcionáló új típusú globális rendet a nem-kormányzati szervezetek, a nemzetközi szervezetek és a globális nyilvánosság körvonalazódó fórumai alkotnák. A világtársadalom Habermas által is hangsúlyozott rétegzettségére ellenére három kérdésben mindenképpen konszenzusra kellene jutni: mindezekelőtt abban, hogy a különböző társadalmak eltérő történelmi időben élnek, de mégis békésen együtt kell létezniük; ki kell alakítani továbbá az emberi jogok közös minimumát; végül, Kant negatív meghatározását pozitívvá fordítva, meg kell teremteni a béke intézményrendszerének konkrét formáját.

Egy másik befolyásos kutatási irány a konstruktivizmus, amely a 90-es évek egyik vezető elméleti divatja lett. A konstruktivista elmélet egészen röviden szólva a nemzetközi kapcsolatok szociológiai elmélete. A korábbi, a racionális cselekvő választásaira redukált elméleteket az addig adottnak és változatlanak tételezett érdek- és identitás-kategóriák felbontásával dinamizálja. A nemzetközi tér szereplői ennek értelmében nem pusztán az anarchikus nemzetközi rend kényszereinek kiszolgáltatott, passzív aktorok. Maguk is tevékeny alakítói és értelmezői az anarchia adott formájának, s az interszubjektív praxisban önmagukat is folyamatosan alakítják. Az irányzat vezető képviselője, A. Wendt elhíresült for-

mulájával – az anarchia az, amit csinálunk belőle⁴⁰ – valamennyi korábbi elmélet alapdogmáját kérdőjelezte meg.

Ami mármost a kanti diskurzust illeti, Wendt maga is átveszi az Angol Iskola Hobbes – Locke – Kant fejlődésvonalát. Nála azonban az anarchia e három formája a politikai kultúra három történeti típusát jelenti. A Hobbes-i kultúra a kölcsönös ellenségeskedés, a Locke-i a kölcsönös rivalizálás (liberális) világa, míg az anarchia kanti kultúrájának központi kategóriája a „barátság” (*friendship*). A rendszerek történelmi dinamikája hasonló a Habermas-nál vázolthoz, amennyiben a jelen időszak a kanti kultúrára való átmenet kora lenne. Habermas-tól eltérően azonban Wendt, aki ambíciója szerint a nemzetközi kapcsolatok metaelméletét alkotja meg, nem szolgál konkrét intézményi javaslatokkal. A barátság normáinak érvényesülését nem külső intézményeknek kell kikényesítenüik, azok a társadalmi tanulási folyamatban, a tagok tevékenysége során internalizálódnak.⁴¹

A harmadik gondolkodási irányt Andrew Linklater nevéhez köthetjük, akinek a kiindulópontja a politikai közösség átalakulása az ezredvégen. A hagyományos nemzetállamokból felépülő nemzetközi rendszer Linklater felfogásában a hatalom és a gazdagság olyan súlyos globális egyenlőtlenségeit hozta létre, ami mind kevésbé egyeztethető össze az emberi méltóság morális univerzalizmusával. A kialakult helyzet fő felelőse a nemzetállam lenne, amely szuverenitásával, territorialitásával, a modern állampolgársággal és a nacionalizmussal kirekesztő politikai közösségeket hozott létre. Az állampolgárságnak és a morál univerzalizálásának a harmonizálása csak egy, a nemzetállamtól elváló, kozmopolita állampolgárság kimunkálása révén lehetséges. A „poszt-vesztfáliei” politikai közösség egyik lehetséges fejlődési irányának tehát egy hatalmas kozmopolita állampolgárság kidolgozását tartja, ami egyes leszármazottja a kanti vilámpolgári jognak.⁴²

⁴⁰ A. Wendt: Anarchy is what States Make of it: The Social Construction of Power Politics. *International Organization*, 46/2 (1992), 391–425.

⁴¹ A. Wendt: *Social Theory of International Politics*. Cambridge UP, 1999., 246–313.

⁴² Andrew Linklater: *The Transformation of Political Community*. Polity Press, 1998, 198–213.

Kanttal, Kant ellenében

A világgöztársaság mint a világbéke garanciája

HIMFY JÓZSEF

*Endreffy Zoltánnak,
60. születésnapja alkalmából,
szeretettel és nagyrabecsüléssel.*

*„Midőn a változás szele fújni kezd,
egyesek falakat,
mások pedig szélmalomokat emelnek”
(Ösi kínai mondás)*

Az utóbbi években végre elfogadottá vált a nézet, hogy Kantnak igenis koherens és színvonalas politikai filozófiája, valamint politikai igazságosság-elmélete van, melynek számos alapgondolata napjainkban is időszerű, különösen a nemzetközi, illetve globális igazságosság kérdéskörének szempontjából. Kant gyakorlati filozófijáról (ha csak az újabb keletű recepciót tekintjük) Németországban már a hatvanas évektől izgalmas viták folynak, az angolszász világban pedig, Allen D. Rosen¹ értékelése szerint, az elmúlt három négy évtizedben szintén figyelemreméltóan megélénkült iránta az érdeklődés. Olyan avatott gondolkodók alkották meg jelentős, Kant jog- és politikaelméletének végre méltó figyelmet szentelő értelmezéseiket, mint a Rawls-tanítvány Onora O'Neill és Thomas Pogge², a Columbia egyetem hamburgi származású professzora, vagy mint Allen D. Rosen, alapvető monográfiájával (amely azon-

¹ Allen D. Rosen: *Kant's Theory of Justice*. Cornell University Press, London/Ithaca, 1993, vii.

² Thomas Pogge: Kant's Theory of Justice. *Kant-Studien*, 79, 4, 407–33.

ban a nemzetközi igazságosság, illetve a jog- és békerendszer kanti filozófiájának összefüggéseit már nem vizsgálja), de még hosszan sorolhatnánk a szerzőket. Németországban a téma legkiválóbb szakértői között olyan neveket találunk, mint Reinhard Brandt, Georg Geismann vagy Otfried Höffe. Utóbbi szerző alapvetően kantianus indíttatású, 1999-ben megjelent monográfiájával³ a globális igazságossággal, valamint egy jövőbeni világméretű jog- és békerendszerrel foglalkozó vitákhoz is fontos hozzájárulást tett, hiszen a már említett Thomas Poggen⁴ kívül, Charles Beitz⁵ mellett, akik kezdettől fogva e diszkusszió meghatározó alakjainak számítottak, Höffe az, aki a világköztársaság témájának, amelyre alább részletesen kitérünk, részletes, elemző filozófiai monográfiát szentelt. 1999 egyébként méltán nevezhető a globális igazságosság körüli viták amolyan „csillagórájának”, hiszen ebben az évben jelent meg John Rawls utolsó jelentős műve (amennyiben legutolsó könyve már korábbi előadásainak szerkesztett változata volt), a *The Law of Peoples*⁶ (amely korábbi, 1992-es, azonos című tanulmányának kiérleltebb verziója), valamint O'Neill monográfiája (*The Bounds of Justice*) és még egy fontos mű egy szintén német szerző tollából: Ulrich Steinvorth *Gleiche Freiheit* című munkája, amely az ún. globális osztó igazságosság (*global distributive justice*, *globale Verteilungsgerechtigkeit*) filozófiai problémáira összpontosít. Az alábbiakban Kant politikai filozófiáját elsősorban abból a szempontból vizsgáljuk, hogy gondolatai mennyiben bizonyulnak ma is mérvadóknak egy világméretű, konkrétan egy világköztársaságban testet öltő jog- és békerendszer felvázolásának kísérlete szempontjából, és melyek azok az előfeltevések, amelyek talán bizonyos módosításra szorulnak a Kant által anticipált fejlődésment eltéréseinek, valamint napjaink nemzetközi rendszere tényleges sajátosságainak tükrében.

Kant gondolkodói művében a világbéke gondolatköre nem valamilyen alkalmi téma, hanem egyenesen gondolkodása alapmotívumát képezi.⁷ A nemzetközi igazságosság politikai filozófiájának (a filozófia történetének egyik legmellőzöttebb témája ez) legjelen-

³ Otfried Höffe: *Demokratie im Zeitalter der Globalisierung*. Beck, München, 1999. Lásd még az e könyvről szóló konferencia anyagát tartalmazó tanulmánykötetet: Stefan Gosepath – Jean-Christophe Merle (Hrsg.): *Weltrepublik: Globalisierung und Demokratie*. Beck, München, 2002, valamint Höffe könyvéről írott ismertetésemet: *Mérleg*, 2002/2., 221–224.

⁴ Thomas W. Pogge: *Realizing Rawls*. Cornell University Press, Ithaca, 1989.

⁵ Charles Beitz: *Political Theory and International Relations*. Princeton University Press, Princeton, 1979.

⁶ John Rawls: *The Law of Peoples*. Cambridge, Mass.

⁷ Vö. Otfried Höffe: Die Weltrepublik als Minimalstaat. In Reinhard Merkel – Roland Wittmann (Hrsg.): *'Zum ewigen Frieden': Grundlagen, Aktualitäten und Aussichten einer Idee von Immanuel Kant*, 156.

több gondolkodója ő. Kant volt az első hatásos megfogalmazója ama normának, hogy, szemben az „államrezonnal” és hasonló felfogásokkal, a morál érvényességi köre nem korlátozódik az államokon belüli szférára, hanem az államközi viszonylatokra is kiterjed.

Ismeretes, hogy Kant politikai igazságosság-elmélete több művéből rekonstruálható. Közéjük tartozik *Az erkölcsök metafizikájának* „Jogtan” része, *A fakultások vitája*, az *Ama közönségesen használt szövegről...*, *Az emberi történelem feltehető kezdete*, *Az emberiség egyetemes történetének eszméje világpolgári szem szögéből* *Az ítélőerő kritikájának* egy része, valamint az ún. „béke irat”, *Az örök békéről*. Közismert, hogy Kant kritikai vizsgálódásai során folyvást a tapasztalati elemektől független, a priori elveket keresett. A politikai igazságosság, a jog esetében az ilyen, a jog anyagától elvonatkoztatott elveket kategorikus jogi elveknek nevezük. Az ilyen elvek egyetemesek, térben és időben egyaránt érvényesek. (Emlékeztetnünk kell arra is, hogy a jogi morál esetében az erkölcsnek pusztán arról a minimális értelmezéséről beszélünk, amely az egyének külső szabadságára vonatkozik: a morál ama részéről, amellyel az emberek egymásnak tartoznak, és amelyet egymástól megkövetelhetnek, tehát amely jogi úton kikényszeríthető, nem pedig az egyén morális érületéről, amely a jogi köteleességekkel szemben az ún. erényköteleességek szférájába tartozik.) Ily módon Kant politikai- és jogfilozófiája a természetjog, azon belül pedig az észjog hagyományába, a szerződéselméleti gondolkodás körébe sorolható, egyfajta kritikai észjog.⁸ Helyes tehát, Georg Geismannal,⁹ Kant világbékéről szóló fejtegetéseit lényegében „a világbéke jogtanának, pontosabban apriorisztikus jogtanának” nevezni.

Valamely politikai közösségben, tehát az állami szinten akkor van értelme politikai igazságosságról beszélni, ha a pusztán önkény helyett a jog, a törvények uralma valósul meg. A társadalmi együttélés e kötelező érvényű szabályai azonban nem valósulnak meg maguktól, szükségképpen olyan pártatlan harmadikra szorulnak, aki megállapításukról és betartatásukról gondoskodik. A természeti állapot fikcióját (ne feledjük, észbeli konstrukciónak van szó, miként egyáltalán a társadalmi szerződés is az¹⁰) Kant átveszi Hobbes-tól, azonban, Locke (és Rousseau) nyomdokain járva,

⁸ Otfried Höffe: *Immanuel Kant* Beck, München, 1992, 210.

⁹ Georg Geismann: Kants Rechtslehre vom Weltfrieden. *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 37 (1983), 363–388.

¹⁰ Ugyanakkor, mint Rosen rámutat, a természeti állapotnak Kant számára reális aspektusa is van, hiszen mindazon „politika előtti” állapotban lévő társadalmi alakulatokban, ahol a törvényes, az egyének jogainak kikényszerítésére alkalmas jogrend megalapítása még nem történt meg vagy összeomlott, valamint (részlegesen) az államközi szférában ténylegesen is a természeti állapot uralkodik. Vö. Rosen: i. m. 9.

elismeri bizonyos természetes jogok eleve fennálló érvényességét, az ember saját testéhez, életéhez és bizonyos saját javakhoz való eredeti és elidegeníthetetlen jogát (amelyek tehát, Hobbes-szal, annak államabszolutista szuverénfogalmával és abból következő decizionizmusával ellentétben, már az állam megalapítása előtt érvényesek). Mindezen, tiszta észfogalmak szerint elgondolt jogok viszont mindaddig provizórikusak, ideiglenesek, amíg nincs olyan pártatlan, a kényszer gyakorlásával (*Zwangsbefugnis*) felhatalmazott közhatalom, mely e jogokat pontosítani, biztosítani, garantálni, az önbíráskodásnak véget vetni, ki-ki jogának pedig érvényt szerezni képes. (JT 9. §; 42. §, EM 355–357.; 411–412.)¹¹ Vagyis az elsődleges monopólium tulajdonképpen nem az államhatalomé, hanem a jogviszonyoké, az államhatalom monopóliuma csupán másodlagos, amennyiben kikényszeríti és betartatja a joguralmát. A természeti állapot fikciója kiválóan szemlélteti, mi történik akkor, ha mindenki mindenkítől tartani, állandó készenlétben állni kénytelen. Egyébként, legyenek a kénytelen-kelletlen együtt élők mégoly kifinomult morális érzületűek is, mihelyt bár miféle eltérő igényeik támadnak, és azok nézeteltérésekhez vezetnek, ezeknek pártatlan elintézésére nincsen lehetőség: ilyen körülmények között senkinek sem lehet *igaza*. Az ilyen helyzet persze nemcsak kölcsönös bizalmatlanságot szül, és nemcsak hatalmas energiákat emészt fel. A háborúval, így mindenki mindenki elleni (legalábbis szüntelenül ott lappangó) háborújával sem „csupán” az a baj, hogy vad erőszak dühöng, és brutális öldöklés zajlik, hanem hogy efféle állapot a jogrend fogalmával összeegyeztethetetlen. J. Ebbinghaus találó megfogalmazásával: a békeállapot megvalósításához nem az emberek harci kedvének megszüntetésére, hanem (háborús) viszálykodásuk (akár legitim) indokainak felszámolására van szükség.¹² A természeti állapotban tehát nem az igazságtalanság, hanem a jognélküliség uralkodik (JT 44. §, EM 415–17). Mármost a közjog problémája Kantnál a következőképpen fogalmazódik meg: miként lehetséges vajon a veleszületett külső szabadsággal (szabad önkénnyel) rendelkező jogi személyek együttes szabadságát (Kantnál az egyes személy egyszerűsminde minden morális megfontolás kiinduló-, vonatkoztatási- és végpontja¹³) törvényekkel biztosítani és garantálni? „A jog tehát azoknak a

¹¹ Jogtan. *Az erkölcsök metafizikája* (EM). Ford. Berényi Gábor. Gondolat, Budapest, 1991. A továbbiakban: JT.

¹² Idézi Geismann: Kants Rechtslehre vom Weltfrieden. Id. kiad. 366.

¹³ Vö. Georg Geismann: Warum Kants Friedenslehre für die Praxis taugt und warum die Friedenslehren von Fichte, Hegel und Marx schon in der Theorie nicht richtig sind. *Kritisches Jahrbuch der Philosophie*, 1 (1996), 37–51. Geismann helyesen mutat rá arra is, hogy az untig ismételtetett vádak, amelyek szerint Kantnál a jogi alany „atomisztikus” volna, vagy izolált individuumokat tételezne fel, szintén nem állják meg a helyüket, hiszen valójában univerzális, amennyiben a valamennyi eszes

feltételeknek az összessége, amelyek között az egyik ember önkénye a szabadság általános törvénye szerint egyeztethető össze a másik emberével.” (JT B. §, EM 325.¹⁴) E meghatározás magában foglalja az egész kanti republikanizmus, azaz köztársasági eszme magvát, nevezetesen a közakarat főhatalmának, a népszuverenitásnak a követelményét, vagyis hogy mindenkit egyenlő mértékű szabadság illet meg, ki-ki szabadsága pedig csakis annyiban korlátozható, amennyiben ez az általános akarat normája szerint, törvényekkel történik. Másképpen fogalmazva, mindaz megengedett, ami nem ütközik mások (törvényes) szabadságába. Ki-ki szabadságának olyan korlátozásáról és törvények általi pontosításáról van tehát szó, melyhez *mindenkinek* érdeke fűződik. Az efféle behatárolás nyomán létrejövő politikai közösség tehát joggal illethető a *res publica* névvel, hiszen valóban mindannyiuk közös javáról, az egyenlő szabadságról van szó. A közakarat, a *volonté générale* gondolatát Kant Rousseau-tól veszi át, miként ama gondolatot is, hogy akkor vagyunk szabadok, ha pontosan azon parancsoknak engedelmeskedhetünk, amelyeket mi magunk adtunk saját magunknak. Természetesen a közakaratot sem szabad valamilyen empirikus tényezőnek tekinteni (miként az Rousseau-nál a helyzet), hanem éppen olyan észeszmének, mint ami ilyen például a társadalmi szerződés, amelyet nem kötöttek meg, és nem is lehet megkötni, hanem amelyet normatív eszme gyánánt kell folyvást szem előtt tartani. E mércék segítségével határozhatók meg a feltételek, melyek mellett az egyén szabadsága a többiekével együtt fennállhat úgy, hogy senki ne gyakorolhasson jogtalan önkényt senki más felett. Kant szerint a személy külső szabadsága (nem korlátlanként értve, hanem amennyiben mások külső szabadságával összefér, hiszen csak ez felel meg a jog eszméjének) az egyetlen (jogi értelemben) vele született *emberi jog*, amely viszont az összes többi emberi jog mércéjét alkotja. A pozitív törvényeknek az a priori jogi elvek ítélőszéke előtt kell megállniuk, szemben a jogi pozitivizmussal vagy a decizionista megközelítésekkel. Geismann találóan állapítja meg, hogy a jog fogalmának csakis a külső szabadság *puszta formájára* szabad vonatkoznia, és csupán egyetlen antropológiai feltételezésre szabad támaszkodnia, mégpedig ama körülményre, hogy minden ember szabad cselekvésre (önkényének gyakorlására) képes, valamint hogy elkerülhetetlenül hozzá hasonlókkal kell közösségben élnie. Minden olyan konstrukció, amely túlmegy ezen a puszta formán, a jog apriorisztikus jellegét csorbítja, és ezért megengedhetetlen

lényt (az emberiséget minden bizonnyal) magában foglaló világpolgári jogközösségre vonatkozik, és a minden egyes ilyen lényre kiterjedő „célok birodalmát” tartja szem előtt.

¹⁴ Vö. Immanuel Kant: Ama közönségesen használt szövegről, hogy ez talán igaz az elméletben, ám a gyakorlatban mit sem ér. Ford. Mesterházi Miklós. In Kant: *Történefilozófiai írások* Ictus, 1997, 185.

követelményeket támaszt¹⁵ Az állam feladata Kant szerint a külső szabadság általános törvények szerinti kikényszerítésében áll, hiszen feladata nem a „jó” valamiféle ideájának megvalósítása, hanem a jog, mindenki törvényes és egyenlő külső szabadságának garantálása (melynek keretei között aztán mindenki a maga feje szerint keresheti boldogságát).¹⁶ A kanti republikanizmusnak ez a magva, amely magukat kantiánusnak valló társadalomfilozófusok elméleteinek is mércéül szolgál (bárhogyan legyenek is azok megalakotva, és bármennyire is eltérően „betűzik ki” a szóban forgó ideát; így például Jürgen Habermas¹⁷ diskurzusetikája számára is).

Az egyes államok szintjén a jogrendet, más néven polgári állapotot Kant (Locke és Montesquieu nyomán) olyan alkotmányos, republikánus politikai közösségként képzei el, ahol a hatalom megosztás elve érvényesül (törvényhozói, bírói és végrehajtó hatalom), és ahol a nyilvános észhasználat jogát is tiszteletben tartják. E polgári közösségbe lépni, annak érdekében, hogy pártatlan szabályok alapján rendezzék konfliktusaikat, az egyéneknek a tisztajogi-gyakorlati ész szerinti kötelessége. Továbbgondolva azonban a jogi-gyakorlati ész posztulátumait, azt láthatjuk, hogy a belpolitikai szinten megvalósult jogrend még nem a teljességgel megvalósult jogi állapot: az egyes államok egymáshoz való viszonyukat tekintve továbbra is a természeti állapotban vannak, egymásra folytonos potenciális fenyegetést jelentenek, ami tulajdonképpen folytonos kölcsönös jogsértésnek tekinthető. Ennélfogva mindaddig nem lehet a jogi állapotnak a jog eszméje szerinti teljes betetőződéséről beszélni, amíg a természeti állapot az államközi szinten,

¹⁵ Ugyanakkor Allen D. Rosen imént hivatkozott, fontos könyve (*Kant's Theory of Justice*. Id. kiad.) zárófejezetében („Justice and Social Welfare”, 173–218.) meggyőzően mutatja ki, hogy Kantot nem szabad az egyes állam, politikai közösség tekintetében a minimális állam gondolkodói közé sorolni. Az általános akarat fenntartásának feltétele gyanánt az államnak bizonyos mértékig gondoskodnia kell polgárai (mint ezen akarat alkotórészei) alapvető, esetleg azon túlmenő jólétéről, és ez szintén a priori jogi kötelességnek tekintendő. Az egyes polgár ugyanis soha sem teheti maximájává, hogy önfenntartásáról ne gondoskodjék, márpedig az általános akarat a polgárok akaratának összessége.

¹⁶ Ezért viszont értelmetlenség az állam elhalásáról (*Absterben des Staates*) beszélni, ahogyan Marxék vagy az anarchisták és más társadalomutópiák képviselői tették. Mivel „a joghoz a kényszer felhatalmazása kapcsolódik” (JT D. §, EM 327.), amelynek garantálására csakis az állam képes, a jog uralmát szavatoló közhatalom szükségszerűen tartozik hozzá valamennyi jogrendszerhez.

¹⁷ Habermas Kant örök-béke-tervezetéről: Kants Idee des ewigen Friedens – aus dem historischen Abstand von 200 Jahren. In uő: *Die Einbeziehung des Anderen*. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1997, 192–236.; a nemzetközi igazságosságról: uő: *Die postnationale Konstellation und die Zukunft der Demokratie*. In *Die postnationale Konstellation. Politische Essays*. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 91–168.

magasabb síkon és eltérésekkel ugyan, de mégiscsak megismétlődik. A tiszta gyakorlati-jogi ész regulatív ideája tehát a világbéke eszméje, azon, államok közötti polgári állapot, amelyben az egyes, a személyekhez hasonlóan önrendelkezéssel bíró, önálló akarati egységeket megtestesítő államok külső szabadsága, szabad önkénye a szabadság általános törvénye alapján volna összeegyeztethető. Kant világbékéről szóló jogtanában tehát az egyén mint jogi személy analógiájára az államok is jogi személyiséggel rendelkező, szabad egységek (igaz, olyan egységek, amelyeknek belső rendjük szerint az egyes személyek szabadságát kell garantálniuk, legitimitásukat az individuumok jóvoltából bírják, mintegy „alulról

fölfelé” nyerik). Persze népekről és államokról (például olyan kifejezésekben, mint „népszövetség” vagy „népszuverenitás”) itt közjogi értelemben (*civitates*) van szó, nem pedig etnikai-kulturális egységeket (*gentes*) kell értenünk rajtuk.¹⁸ Az olyan jogi kötelességek, amelyek az államközi szférát elmérgesítő feszültségek eliminálását célozzák, és jövődöbéli háborúk kitörésének veszik elejét (előcikkelyek), valamint a tartós békét biztosítják (végleges cikkelyek), továbbá a *ius in bello* kérdéskörére most nem kívánunk részletesen kitérni. Ehelyett inkább Kantnak azzal az előfeltevéssel kívánunk bővebben foglalkozni, amely, az individuum és az állam mint jogi személy analógiájára támaszkodva, az államokat elkülönült, autonóm, korlátlanul szuverén egységeknek tekinti. Az államot is jogi személyiségként tételező analógiából következik, hogy valamely államot nem lehet a dologi jog alá tartozó tárgyként örökölni, eladni vagy elajándékozni, leigázni stb. Pártatlan bíró, valamint a jogot kikényszerítő főhatalom hiányában nem lehet valamely állam belügyeibe tettelesen beavatkozni, reá önkényes döntéseket kényszeríteni (így például más, még akár szabadelvűbb alkotmányt sem), alattvalóit sem szabad felszabadítani a rájuk kényszerített iga alól, hanem csakis tőlük várható, hogy ezen munkálkodjanak. (Az individuum–állam analógia persze nem jelenti azt, hogy valamiféle organikus egységnek kellene tekintenünk az államot.) A világot felölelő jog- és békerendszer kanti koncepciójának e feltevés az egyik legvitatottabb pontja. Amennyiben abból indulunk ki, hogy valamennyi államnak köztársasági alkotmánya van, nincs túl sok okunk az aggodalomra, az ilyen államokban ugyanis a politikai igazságosság követelményei nagyjából megvalósultak. Ez persze sem Kant idejében nem volt így, sem a mai helyzetnek nem felel meg egészen, noha napjainkban jóval több alkotmányos, liberális demokráciával találkozunk. A korlátlanul autonóm, egymástól elkülönült államok ily módon elképzelt világa azonban problematikus előfeltételezés, amennyiben arra gondolunk, hogy az államok elsődleges feladata mégis csak az egyének emberi jogainak védelme. Akadnak viszont olyan

¹⁸ Vö. Otfried Höffe: *Die Weltrepublik als Minimalstaat*. Id. kiad. 163., valamint Geismann: i. m. 366–67.

országok, ahol közönséges gonosztevők uralkodnak, és saját polgáraikat, kisebbségeiket öldösik, emberi jogait lábbal tiporják (lásd pl. Ruanda). Márpedig a kanti konstrukció nem engedi meg például a humanitárius intervenció lehetőségét.¹⁹ Az egyén–állam analógiának is megvannak a maga határai, ezért megfontolandó, mikor érdemes mégiscsak eltérni tőle, ha pedig szem előtt tartjuk, hogy az állam legitimitációjának egyetlen forrása az emberi jogok (az emberiség magunkban hordott jogának²⁰) védelme, akkor súlyos megsértésük esetén ez egyenesen jogi kötelesség (humanitárius intervenció). A humanitárius intervenció alapelveiről általában annyit érdemes mondani, hogy legdrasztikusabb formáját, az erőszakos beavatkozást *ultima ratio*-nak tekintve mindig el kell kerülni, hogy több bajt okozzon, mint amennyit elháríthat. Mindig mérlegelni kell a jogsértések súlyosságát és a rendelkezésre álló egyéb eszközöket (nyomásgyakorlás gazdasági embargóval stb.). Kíváncos volna persze, hogy mindig pártatlanul, és ne szelektíven kerüljön rá sor.

Nos, az államok egymás közötti természeti állapota nem csupán párhuzamba állítható az egyénekével, hanem ugyanakkor jelentősen el is tér az egyes állam létrejöttét megelőző helyzettől. Az államoknak arra is gondot kell fordítaniuk, hogy a szabadság és a társadalmi béke, valamint a fejlődés belpolitikailag elért mértéke ne csorbuljon, már meglévő vívmányaikat el ne veszítsék. Mármint napjainkban az egyébként régóta tartó, és nem csupán a gazdasági, hanem a kulturális, tudományos és egyéb szférákra is kiterjedő, ám az utóbbi időben kétségkívül felgyorsuló globalizáció kapcsán kétségkívül elmondható, hogy a fejlett, alkotmányos demokráciák, nemzetállamok esetleg veszíthetnek már elért politikai és jóléti szintjükből, amennyiben demokratikus vívmányaikat nem sikerül ugyancsak globális szintre emelniük. Ugyanakkor a globalizáció az emberiség javára is fordítható: ama lehetőséget is magában hordozza, hogy, már akár világméretű elosztási viszonyok kismértékű javításával is, az eddig (nem ritkán önhibájukon kívül) keserves szegénységben élő országok végre esélyt kapjanak emberibb életre:²¹ vagyis a globális igazságtalanság orvoslásának

¹⁹ A jelenleg elérhető legkitűnőbb, legértelmesebb kötet a témában: J. L. Holzgrefé – Robert O. Keohane: *Humanitarian Intervention: Ethical, Legal and Political Dilemmas*. Cambridge University Press, 2003; lásd még: Höffe: *Demokratie im Zeitalter der Globalisierung*. Id. kiad. 393–398., valamint Walter Pfannkuche: *Humanitäres Interventionsrecht*. In Gosepath – Merle: *Weltrepublik*. Id. kiad. 244–254.

²⁰ Immanuel Kant: *Az örök békéről*. In *Történetfilozófiai írások*. Id. kiad. 259.

²¹ Vö. pl. Thomas Pogge: *Eine globale Rohstoffdividende*. In Christine Chwaszcza – Wolfgang Kersting (Hrsg.): *Philosophie der internationalen Beziehungen*. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1998, 325–362. Persze, Peter Singer híres cikkére (*Famine, Affluence, and*

lehetőségét, a globális gazdasági interdependencia okán létrejött egyenlőtlenségek kiegyenlítését.²² Jóllehet az utóbbi időben elterjedt sirámok az állami szuverenitás veszendőbe meneteléről nem állják meg a helyüket (éppoly szuverén módon döntenek ügyeiről, mint korábban, kivéve, ahol önként átadták szuverenitásuk egy bizonyos részét). Cselekvőképességük viszont kétségkívül csökkent, és olyan új, immár az egész földgolyóra kiterjedő fenyegetések (szervezett bűnözés, ezen belül emberkereskedelem, pénzmosás, adócsalás, adóparadicsomok, szerzői jogok és szabadság megsértése) tűntek fel, amelyek kézenfekvővé teszik, hogy az együttműködés különféle új, globális formái után nézzenek. Nem csupán a tiszta gyakorlati jogi ész követeli meg, de az említett alkotmányos demokráciáknak, mi több, az egész emberiségnek érdeke, hogy ne regresszió következzen be, hanem a republikánus eszmékhez igazodó globális jogrend jöjjön létre.²³ Ilyenkor az embert általában²⁴ máris ama kanti passzusokhoz utalják, ahol világméretű despotizmustól és türannisztól óv,²⁵ és ez okból csupán egy, a törvényes kényszerre való felhatalmazást nélkülöző, szabad és bármikor felmondható föderációt enged meg. (JT 61.

Morality. *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 1. No. 3., Spring/1972; 229–243., valamint in Charles R. Beitz – Marshall Cohen – Thomas Scanlon et al. [eds.]: *International Ethics*. Princeton, 247–261.) és Onora O'Neill az előzővel azonos kötetben napvilágot látott tanulmányára (O'Neill, Onora: Lifeboat Earth. In: Charles R. Beitz – Marshall Cohen – Thomas Scanlon et al. [eds.]: i. m. 262–281.) gondolva, igen csak vitatott, vajon a világ éhezőinek megsegítése a kanti értelemben vett szigorú jogi köteleességek vagy pedig pusztán az erényköteleességek körébe sorolható-e. Ehhez lásd még pl. Höffe: *Demokratie im Zeitalter der Globalisierung*. Id. kiad. 410., ill. 409–418.

²² A globális osztó igazságosság egyik nagy vitája Rawls és egykori tanítványai között zajlik: lehetséges és kívánatos-e a differencia-elv globális síkra való kiterjesztése? Létezik-e globális „basic structure”? (Rawls álláspontja elutasító.) Lásd ehhez Beitz, Pogge és Rawls hivatkozott műveit, valamint Wolfgang Kersting: *Weltfriedensordnung und globale Gerechtigkeit. Kants Konzeption eines vollständigen Rechtsfriedens und die gegenwärtige politische Philosophie der internationalen Beziehungen*. In *„Zum ewigen Frieden“: Grundlagen, Aktualitäten und Aussichten einer Idee von Immanuel Kant*, 72–212.

²³ Az e nézettel szembeni komunitárius bírálatokkal szembe lehet szegezni, hogy az egyes államokban nem teljességgel különböző emberek élnek: az emberi együttélés legalapvetőbb elvei mindenütt azonosak. Vannak fundamentális, interkulturális jogi-eljárásjogi alapelvek. Azokivül az államokat és népeiket nem lehet valamiféle organikus, autochton egységeknek tekinteni. Az idők során kialakult közösségeknek és pluralizmusnak pedig kedvez a szubszidiáris–föderális szerkezet.

²⁴ Mondjuk az „etnocentrizmus” vádjára és hasonlókra hivatkozva.

²⁵ Például Kant: Ama közönségesen használt szövegről, hogy ez talán igaz lehet az elméletben, ám a gyakorlatban mit sem ér. Id. kiad. 209.

§, EM 458.) Visszakanyarodva tehát Kanthoz, az előbbi ellentmondás a következőképpen oldható fel: az államok közötti természeti állapot az egyének közöttihez képest csupán amolyan „maradvány-természeti-állapot”, hiszen az államokon belüli jogrend már, így vagy úgy, de megvalósult. Ráadásul az államközi szférában is egy sor olyan, eltérő fejlettségű csírával, kezdeménnyel találkozunk (például szupranacionális államszövetségek, mint pl. az EU, vagy – akár kötelező erejű – döntőbíróóságok, mint a Nemzetközi Büntetőbíróóság, de akár olyan, szinte valamennyi államot tömörítő szervezetek, mint a – persze a pártatlanság és az egyenlő részvétel irányában igencsak reformokra szoruló – ENSZ), amelyek már igencsak egy, a törvényes kényszer felhatalmazásával is rendelkező világköztársaság²⁶ felé vezető út állomásainak is tekinthetők. Nem egyedül Otfried Höffe az a politikai filozófus és Kant-szakértő (nem is ő az első), aki, különben messzemenően a kanti tervezet intencióit követve, de mégis egy föderális *világköz-társaság* gondolatával állt elő (amelyet Rawls, ugyancsak Kantra hivatkozva, elvetett); igaz, Höffe dolgozta ki legalaposabban e „realisztikus víziót”. Többek között Wolfgang Kersting, Georg Geismann és Peter Koller²⁷ is hasonló, többszintű, föderális világköztársaság felvetésével él (a dologra később még visszatérünk). Mivel tehát az egyes államokban a jogrend már megalapításra került, ezért a világállam (amely természetesen csak *világköztársaságként* legitim) illetékességi köre kizárólag azon nehézségek megoldására korlátozódik, amelyekkel az egyes államok nem tudnak megbirkózni, ahol közös cselekvésre van szükség, illetve azon jogviták elrendezésében, amelyek az egyes államok között (vala mint polgáraik között, illetve valamely állam polgára és egy másik állam között) támadhatnak; a jól ismert, hagyományos állami feladatok az egyes államok illetékességi körén belül maradnak. Ezen a ponton segít a szubszidiaritás fogalmának (Höffe, Koller) bevezetése, amely az egész koncepció „sarokvasa”, zsanérja gya-

²⁶ A „Zwangsbefugnis”-ről nem lehet lemondani: a jog uralmát biztosító legitim uralmat nem helyettesítheti semmiféle „erőegyensúly”, „soft power” vagy „hálózati kormányzás”, jóllehet az utóbbi kettőnek kiegészítő szerepe lehet a világköztársaság politikai rendjében. Vö. Höffe: *Demokratie im Zeitalter der Globalisierung*. Id. kiad. 267. skk.

²⁷ Vö. Geismann: *Kants Rechtslehre vom Weltfrieden*. Id. kiad. 382–384., különösen a 84. lábjegyzet; Wolfgang Kersting: *Wohlgeordnete Freiheit* Frankfurt, 1993, 75., valamint Peter Koller: *Frieden und Gerechtigkeit in einer geteilten Welt*. In Reinhard Merkel – Roland Wittmann (Hrsg.): *‘Zum ewigen Frieden’: Grundlagen, Aktualitäten und Aussichten einer Idee von Immanuel Kant*, 219, 221, 235. (Igaz, Koller, megemlítve e lehetőséget, azután mégis inkább olyan szupranacionális szervezetek hálózata mellett érvel, melyek a globális igazságosság érvényesítése érdekében a beavatkozásra és a kényszerre is felhatalmazással bírnak. Koller: i. m. 237., ill. Koller: *Soziale Rechte und globale Gerechtigkeit*. In Gosepath – Merle: *Weltrepublik* Id. kiad. 208–219.)

nánt szolgál, és azt jelenti, hogy minden egyes feladatot azon a – lehetőleg legalacsonyabb – szinten kell hagyni, ahol az egyének és a belőlük szerveződő közösségek a leginkább abban a helyzetben vannak, hogy képesek legyenek vele megbirkózni. Ez tehermentesíti az államot, ugyanakkor elejét veszi a jogtalan állami beavatkozásoknak, túlkapásoknak, az illetékességi körök túllépésének. Mindez megfelel az egyes szintek önrendelkezésére vonatkozó kíváncsolomnak is, és olyan többszintes, többfokozatú föderális berendezkedést tesz lehetővé, amely, a legitimációs individualizmus elvének megfelelően, természetesen az egyének felől nyeri legitimációját, és az egyéni sajátosságokat leginkább képes figyelembe venni; ugyanakkor az állami önrendelkezés elvének is megfelel.²⁸ Mivel azonban a jog uralmának pártatlan kikényszerítése, a hatalmi ágak igazságos és pártatlan működése nem lehetséges egy, a legmagasabb szintű főhatalom nélkül, amely a törvényes kényszer felhatalmazását is birtokolja, ezért a világköztársaságnak is állami jelleget kell öltetnie, még ha csupán egy minimális, azaz éjjeliőr-államét is. Ezzel az államok önrendelkezése csupán annyiban csorbul, hogy jól meghatározott mértékben és csak bizonyos szinten és területeken, tehát *részben*, önként lemondanak szuverenitásukról, vagyis kölcsönösen korlátozzák szabadságukat, hogy cserébe garantált közjogi biztonságot nyerjenek. Nem valamiféle, szerkezetét tekintve homogén világállamról van tehát szó – melynek egyébként szintén vannak szószólói, az úgynevezett „globalisták”²⁹, akik, elvetve az egyén–állam analógiát, a közvetlen legitimációs individualizmus híveiként nem helyeznének közbülső síkokat (a fennálló államokat) az egyén és a világállam közé –, nem is valami világbirodalomról vagy szuperállamról. Ugyanakkor viszont nem is a Kant által elképzelt laza, bármikor felmondható államszövetségről: hiszen, mint már rámutattunk, az ennek keretében kötött megállapodások jogszerű szavatolásához hiányoznának a megfelelő intézmények; jóllehet átmeneti állapotként egy ilyen államszövetség nagyon is elképzelhető és kívánatos. A folyamatos, lépésről lépésre megvalósuló reformoknak viszont végül

²⁸ Ez a megoldás Kant azon empirikus ellenérvének is elveszi az élet, amely az egész glóbuszt felölelő állam kormányozhatatlanságát állítja. Egyrészt az államok a közöttük előforduló extrém méretkülönbségek ellenére (gondoljunk az olyan törpeállamokra, mint Liechtenstein, szemben olyanokkal, mint az USA) kormányozhatóaknak bizonyulnak, másrészt, a szubszidiaritás elve alapján, olyan köztes, akár kontinentális méretű szupranacionális egységeket is el lehet képzelni, amelyek megkönynyítik a világállamra háruló (amúgy is korlátozott) feladatok ellátását. Vö. Höffe: *Demokratie im Zeitalter der Globalisierung*. Id. kiad. 306.

²⁹ Charles Beitz (lásd hivatkozott művét); Christoph Horn: *Philosophische Argumente für einen Weltstaat*. *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie*, 21, 229–251.; Kai Nielsen: *World Government, security and global justice*. In S. Luper-Foy (ed.): *Problems of International Justice*. Westview Press, Boulder, Col., 1988, 263–282.

mégiscsak el kell vezetniük a világekőztársasághoz, amelyben hori zontális és vertikális hatalommegosztás valósul meg: horizontáli san az egyes államok törvényhozó, bírói és végrehajtó hatalma; vertikálisan a szubszidiaritás és a föderalizmus. Miként Höffe is hangsúlyozza, a világekőztársaság megalapítása aligha történhet meg egyetlen jogi aktussal, és talán az egész világot átölélő republika nem egyéb, mint a lassanként létrehozott jogi alakzatok összessége.³⁰ Mivel a világbéke elősegítésének jogi kötelességéből (az egyén-állam analógia folytán) nem következhet, hogy valamely állam ennek érdekében erőszakot gyakorol valamely másik álla mon, ezért kizárt a háború mint a világbéke előmozdításának lehetősége is.³¹ Általános alapelvnek tekinthető, hogy a fejlődés mindenkori elért szintjét sohasem szabad veszélyeztetni, és békés, jól megfontolt eszközöket kell alkalmazni.

Egyébként talán kevesen olvassák olyan alaposan Kant műveit, mint a kiváló Kant-szakértő (és filológus) Georg Geismann; külön ben talán gyakrabban kerülne legalább említésre és megfontolásra ama tény, hogy maga Kant több helyen is beszél egy, a törvényes kényszer felhatalmazásával rendelkező főhatalomnak alárendelt politikai közösség lehetőségéről,³² arról, hogy az önkéntes alapon szerveződő államok lassacskán, az önkéntességen fokozatosan (folyvást ideiglenes és átmeneti népjogi állapotok sora formájában) túllépve egészen lemondanának szuverenitásukról külpolitikai ügyeik tekintetében. Geismann úgy érvel, hogy azok a helyek, ahol Kant a népjog (vagy nemzetközi jog, *Völkerrecht*) terén is törvényhozásról és kényszerítő hatalomról (*Zwangsgewalt*) beszél, túlságosan is számosak és egyértelműek ahhoz, hogy ne lehessen róluk tudomást venni,³³ noha inkább csak utalásoknak tekinthetők, és korántsem bizonyulnak perdöntőnek (sőt, talán inkább az eddig járt út mellett szólnak). Annyi bizonyos, hogy Kant semmi képp sem valamiféle egységes, homogén szerkezetű államként (*Einheitsstaat*) képzelte el e történelmi fejlődés eredményét, a világállamot, hanem szabadon szövetségre lépett népek olyan köztársaságaként, amelyben „önigazgató”, államjogilag független és ennyiben szabad népek, mintegy „autonóm régiók” vannak, vagyis a „világállami akarat-egységekké összekapcsolódott egyes

³⁰ Höffe: *Die Weltrepublik als Minimalstaat*. Id. kiad. 170.

³¹ Geismann: *Kants Rechtslehre vom Weltfrieden*. Id. kiad. 380.

³² Kant: Ama közönségesen használt szólásról, hogy ez talán igaz le het az elméletben, ám a gyakorlatban mit sem ér. Id. kiad. 209.; *Gemeinspruch*. Akad. Ausgabe, Bd. 8., 311.

³³ Geismann: i. m. 382., 84. lábjegyzet. Lásd pl. Kant: Az emberiség egyetemes történetének eszméje világpolgári szemszögből. In *Történeffi lozófiái írások*. Id. kiad. 51.; *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßten Vernunft*. Akad. Ausgabe, de Gruyter, Berlin, 1968, Bd. 6., 34. (1 St. III.); *Vorarbeiten zur Rechtslehre*. Akad. Ausgabe, Bd. 23., 352. skk.; Ama közönségesen használt szólásról... Id. kiad. 209.

akarategységek ugyanakkor kollektív akaratot megtestesítő egységek is³⁴. Az önigazgatás mértéke oly nagy volna, hogy a világállamnak magának csupán az „éjjeliőr-állam” feladata jutna, vagyis az, hogy a népek jogi értelemben vett szabadságát egymás viszonylatában garantálja. Ilyenformán, állapítja meg Geismann, ugyanúgy egy népszövetség állna az út végén, miként az elején, tagjai szabadságának biztosítása céljával. Csakhogy az ilyen népszövetség többé már nem provizórikus, ideiglenes, hanem peremptórikus, végleges és univerzális érvényű volna. A háború kitörésének végképp elejét vennék, a népek folyvást kényes békéjéből örök világbéke válna.³⁴ Lehet, hogy mégsem kell eretneknek éreznünk magunkat, amikor, változatlanul „kantiánusnak” gondolva magunkat, a világközétársaság dolgában (az említett szerzőkkel) Kanttal, Kant ellenében érvelünk? Ha túlzás volna is talán azt állítani, hogy nyitott kapukat döngötünk, mégis, meglehet, a világközétársaság gondolatával korántsem távolodtunk el olyannyira a königsbergi professzor szellemiségétől, mint első pillantásra tűnhetett.

³⁴ Geismann: Kants Rechtslehre vom Weltfrieden. Id. kiad. 383–384.

Nemzeti filozófia – *in sensu* *cosmopolitico**

MESTER BÉLA

„S ha igaz filozófiát tanulnék is meg,
akkor sem gondolhatnám azt, hogy tudok filozofálni.
Azonban nincs is ilyen igaz filozófia.”

Immanuel Kant: *Pölitz-féle metafizikai előadások* (1788–1789)

„Útmutatást, oktatást a philosophálásra igen is nyerhetünk,
sőt valamely philosophiát historice meg is tanulhatunk:
de szabad vizsgálat nélkül önálló philosophiához
már annál fogva sem juthatunk,
mivel ez mint igenleges tudomány még nem is létezik.”
Szontagh Gusztáv: *Propylaeumok a' magyar philosophiához* (1839)

„igazán megérteni annyit tesz előttem
mint magáéból utána teremteni”

Böhm Károly: *Az ember és világa III. Axiológia vagy értéktan* (1906)

A címben megfogalmazott paradoxon vizsgálatával főként annak a folyamatnak a megértéséhez kívánok hozzájárulni, amelynek során Kant filozófiájának néhány jól ismert, eredetileg hangúlyozottan *világpolgári szemszögből* megfogalmazott gondolata a 19. századi *nemzeti kultúrák* integráns részévé válik, majd az itt hamarosan kirobbanó filozófiai vitákban sajátos, eredeti szöveg-

* Az itt közölt írás alapját képező előadás elhangzott az ELTE BTK Filozófia Intézete és Nyelvfilozófiai Kutatócsoportja, a Német–Magyar Filozófiai Társaság, valamint a Pécsi Egyetem filozófiai tanszékei által 2004. szeptember 23–25-én, Budapesten *Metafizika, ész, nyelv – kritikai perspektívák* címmel Kant halálának kétszázadik évfordulója alkalmából rendezett konferencián.

környezetétől elütő szerepben bukkan föl. Vizsgálódásom főként recepciótörténeti jellegű, azon belül is a 19. század magyar Kant recepciójának két sokat idézett, gyakran félreértett szöveghelyére szorítkozik, Szontagh Gusztáv és Böhm Károly néhány mondatára. E mondatok értelmezésem szerint ugyanazoknak a kanti gondolatoknak többé-kevésbé szabad interpretációi, ezen kívül pedig az is összeköti őket, hogy a korabeli magyar filozófiai közgondolkodás, majd ebből eredően a magyar filozófiatörténet-írás hagyománya – legalábbis nekem úgy tűnik – ugyanabban az irányban érti félre őket.

A recepciótörténeti vizsgálat előtt azonban szükséges előbb magukat az érintett Kant-szövegeket és mostani fejtegetésünk szempontjából fontos lehetséges értelmezéseiket ismertetni. A következőkben ezért először kitérek a *philosophia in sensu scholastico*, illetve *in sensu cosmopolitico* („a filozófia iskolai- és világfogalma”), valamint az ész nyilvános- és magánhasználatára közötti összefüggésekre Kant szövegeiben, majd ejtek néhány szót a filozofálás, illetve ezzel összefüggésben a közbeszéd Kant által részint leírt, részint javasolt modellje fölvetette kérdésekről. Ezután rátérek a nemzeti kultúrák Kant-recepciójának kérdéseire, az említett magyar példák segítségével. Kifejezetten az említett kanti gondolatok megjelenésére koncentrálva igyekszem földeríteni, hogy ezek parafrázisai, többé-kevésbé szabad interpretációi milyen új funkcióban jelennek meg a magyar filozófusok szövegeiben és az ekkoriban kialakuló magyar tudományos nyilvánosságban. Ennek kapcsán említem Elie Kedourie nacionalizmus értelmezését, amely mindeddig ritka kísérletet tesz Kantnak a nacionalizmus esztétikájában való elhelyezésére, és így jó szolgálatot tehet annak a paradoxonnak a feloldásában is, amit már pusztán annak a felvetése megfogalmaz, hogy a világpolgár Kantnak jelentős recepciója támadt a 19. század újjászülető nemzeti kultúráiban. Az utolsó részben kitérek arra, hogy miképpen értették félre az idézett magyar Kant-parafrázisokat a kortársak, és megkísérlek néhány megközelítéssel szolgálni e félreértések okairól.

*

Kant többször visszatérő gondolata a filozófia és a filozófiai tevékenység, illetve általában az észhasználat különböző módjainak a megkülönböztetése. A *Pölitz-féle metafizikai előadásokban*¹ a

¹ Magyarul lásd: Immanuel Kant: Pölitz-féle metafizikai előadások (1788–89). In Immanuel Kant: *A vallás a pusztán ész határain belül és más írások*. Ford. Vidrányi Katalin. Gondolat, Budapest, 1974. A szöveg Kantnak az 1788–89-es tanévben tartott metafizikai előadásait tartalmazza egy ismeretlen hallgatójának jegyzete alapján. (Pölitz az írás első kiadásának a neve.) Tartalmában megegyezik az 1800-as *Logikai előadá-*

filozófia két fajtáját különbözteti meg: „A filozófia in sensu scholastico csupán az ügyességre irányul, in sensu cosmopolitico azonban a hasznosságra. [...] A *tulajdonképpen* filozófus a *gyakorlati* filozófus.”² Kant az „ügyességként”, azaz a valamilyen más, további cél érdekében elsajátított mesterségbeli tudásként megtanult *in sensu scholastico* filozófiát filozófiátlanná tevő sajátosságokat jóval gyakrabban és nagyobb terjedelemben írja le, mint a *voltaképpen még nem is létező, in sensu cosmopolitico* filozófiára vonatkozó útmutatásait. Az iskolai értelemben vett filozófia lényegi sajátossága, hogy *hagyományként* létezik, történeti jellegű. A *történeti jellegű ismeret* azonban Kantnál a filozófiai ismeretnek szinte ellentéte. Így ír erről ugyanebben a művében: „Hogyan lehet filozófiát tanulni? Vagy levezetjük a filozófiai ismereteket létrejöttük első forrásaiból, azaz az ész elveiből, vagy azoktól tanuljuk meg őket, akik valaha filozofáltak. Az utóbbi út a *legkönnyebb*. Ez azonban tulajdonképpen nem filozófia. Feltéve, hogy létezik egy igaz filozófia, s valaki megtanulja azt, ismerete akkor is csupán történeti lenne.”³ Még élesebben: „*Tanulhat* hát valaki filozófiát, anélkül, hogy filozofálni tudna.”⁴ A filozofálást a filozófiára vonatkozó történeti ismerettől nem tételeik igazsága különbözteti meg: az igaz filozófiai tételek történeti jellegű megtanulása nem azonos a filozófiával. Azonban nem rendelkezünk még azzal a lehetőséggel sem, hogy tisztán iskolai értelemben – vagyis filozófiátlannul – valóban elsajátítsuk a filozófiai igazságot: „S ha igaz filozófiát tanulnék is meg, akkor sem gondolhatnám azt, hogy tudok filozofálni. *Azonban nincs is ilyen igaz filozófia.*”⁵ Ez a felosztás nem csupán ebben az előadásban bukkan föl, hanem később megismétlődik a *Logikai előadásokban* is, előtte pedig részletesen kifejtve ott áll már *A tiszta ész kritikájának* fontos helyén: „Bárhonnan legyen adva eredetileg egy ismeret, annak a számára, aki birtokolja, mégiscsak történeti jellegű, ha az illető csak abban a mértékben és annyit ismer meg, amennyi máshonnan adva van neki, akár a közvetlen tapasztalatból merítse, akár (általános ismereteket nyújtó) okításból. Ezért aztán ha valaki megtanult egy filozófiai rendszert, például a Wolff-féle tant, ismerje bár betéve a rendszer minden tételét, magyarázatát és bizonyítását, valamint az egész építmény tagolódását, s legyen az egész a kisujjában, Wolff filozófiáját jóllehet teljesen, de még csupán történeti értelemben ismeri: csak annyit tud és csak annyiról alkot ítéletet, amennyi adva volt neki. Támadjátok meg egy definícióját – nem fogja tudni, honnan vegyen másikat helyette. Idegen ész követve művelte

sok egyik szakaszával. A szöveg először 1821-ben jelent meg. (A kötet a továbbiakban: *A vallás a puszta ész határain belül.*)

² I. m. 130.

³ I. m. 132.

⁴ I. m. 129.

⁵ I. m. 132.

ki önmagát; ám az utánzó képesség nem azonos az alkotó képességgel, s az ilyen ember tudása nem az észből származik – noha objektív szemszögből kétségkívül észen nyugvó tudás, szubjektív vonatkozásban mégiscsak történeti. Jól felfogta és megőrizte, azaz megtanulta a rendszert, mintha gipszlenyomata volna egy eleven embernek. Az ismeretek, melyek objektív szemszögből az ész ismeretei (tehát eredetileg csakis az emberi észből származhatnak), csak akkor nevezhetők szubjektív értelemben is az ész ismereteinek, ha az ész általános forrásaiból meritjük őket, ahonnan a megtanultak kritikája, sőt elvetése is származhat, ha tehát elvekből fakadnak.”⁶

E kanti gondolatokat sok szempontból értelmezték már, leggyakrabban talán az *egyetemfilozófia* teoretikusai, illetve – kutatásai számára elméleti, módszertani alapot keresve – az *iskola-filozófia* sokat vitatott fogalmába és ennek kritikájába gyakran beleütköző filozófiatörténészek.⁷ Jelen írásom szempontjából fontosabb azonban az idézett kanti szöveghelyek másik aspektusát kiemelni: azt a feszültséget, amelyet a lehetséges filozófus-szerepekről azokban megfogalmazódó képből olvashatunk ki. Kant koncepciója ebben a tekintetben meglepően egyszerű, bár nem ígér könnyű utat a filozófusnak. Eszerint a filozófus átlagos mindennapi tevékenysége során, amikor filozófiát tanul, tanít, vagy tudását karbantartja – egyáltalán, amikor *a filozófia intézményrendszerével és hagyományával* kerül érintkezésbe –, voltaképpen nem filozofál. Az igazi filozófiai tevékenységben viszont mindig egyedül van, a maga értelmén kívül nem számíthat sem a filozófus közösségre, sem a hagyományra. (E kép az ellentéte a megszokott filozófus-szerepeknek, ahol éppen a régi és a kortárs filozófustársakkal való közösséget szokás hangsúlyozni a gondolkodót közvetlenül körülvevő világgal szemben. Kantnál a hagyomány és az intézményesedeit filozófus-közösség is e filozófiátlan világ részévé válik.) A magányos filozófus igazi filozófiai tevékenységének közege a jól belakott hagyomány és iskola világához képest ködösen megjelenő és valószínűleg elvileg is definiálhatatlan „világ”. A két lehetséges közeg ellentétes jellemzői és közöttük a filozófus magá-

⁶ Kant, Immanuel: *A tiszta ész kritikája*. Ford. Kis János. Ictus, Budapest 1996, 625–626. („A tiszta ész architektónikája” című fejezetben.)

⁷ Az elsőre a közelmúlt magyar nyelvű irodalmából jó példa Fehér M. István *A filozófia tanítása. Iskolai filozófia és a filozófia iskolai fogalma* című írása, amely körbejárja e megkülönböztetés előfordulásait Kant műveiben, valamint továbbélését a későbbi német filozófiában. In Mészáros András (szerk.): *Iskolai filozófia Magyarországon a XVI–XIX. században / Školská filozofia v Uhorsku v XVI–XIX. storočí*. Kalligram, Pozsony, 2003, 9–27. A filozófiatörténész e fogalmak iránti érdeklődését példázza Mészáros András megközelítése. Mészáros *A felső magyarországi iskolai filozófia lexikona* (Kalligram, Pozsony, 2003) című munkájának elméleti bevezetőjében, tárgya meghatározásakor indul ki Kant főbb idézett gondolataiból.

nya feloldhatatlan feszültséget teremt, ugyanakkor nem tűnik úgy, hogy a kanti leírás ne lenne *igaz*. Talán e feszültség is egyik oka annak, hogy Kant különböző műveiben újra és újra visszatért e gondolatához. Nem kell különösebb pszichologizálás annak a feltételezésnek a megfogalmazásához, hogy e probléma az ő sze mélyes gondja is: ő (is) az a filozófus, akinek napjai az iskolai filozófia karbantartásával telnek, miközben világpolgárként az egész emberiséghez vél szólni, e kommunikáció gyakorlati módozatai nak részleteiről azonban nem sokat tudhat.

A feszültséget valamilyen módon oldja a *Válasz a kérdésre: Mi a felvilágosodás?*⁸ megkülönböztetése az ész nyilvános- és magánhasználatára között. Maga a definíció csupán a filozofálás mód jáiról másutt mondottak általánosabb, ugyanakkor gördüléke nyebb, népszerűbb megismétlésének tűnik: „Saját eszünk nyilvános használatának azt nevezem, ha egy *tudós* az *olvasók* teljes közösségének színe előtt gondolkodik. Magánhasználatának azt, amit egy bizonyos rábízott, *polgári* tisztségben vagy hivatalban tehet az eszével.”⁹ Magányos gondolkodókat látunk, akik egyrészt az iskolába, egyházba, hivatalba bezárva karbantartják a hagyományt – például papként katekizmust, filozófusként klasszikusokat tanítanak –, másrészt viszont közvetlen viszonyuk van a meghatározatlan nagyvilághoz, amiről itt legalább annyi kiderül, hogy azonos az *olvasók közösségével*.¹⁰ A kifejtés során azonban, úgy tűnik, Kant mindent megtesz, hogy segítségére legyen szabadabbá tett, azonban magányban, támasz és visszajelzés nélkül hagyott ideális gondolkodó individuumainak. Szinte minden mondata azt fejezi ki, hogy a gondolkodó mégsem magányos: „csak keveseknek sikerült, hogy önálló szellemi tevékenységgel kilábaljanak a kiskorúságból, és biztosan járjanak. Ám, hogy egy közösség váljék felvilágosodottá a maga erejéből, az, sokkal inkább lehetséges, sőt ha szabadságot engednek neki, majdnem elmaradhatatlan”.¹¹ Vagy később: „egy közösség csak lassan juthat el a felvilágosodásig [... e] felvilágosodáshoz azonban semmi egyéb nem kell, csak *szabadság*, annak is a legártalmatlanabb fajtája: nevezetesen az ész minden kérdésben való nyilvános használatának szabadsága”.¹²

Kant itt azon a módon kísérli meg megszüntetni a gondolkodó magányát, hogy az önálló gondolkodást lehetetlenné tevő intéz-

⁸ *A vallás a pusztaság ész határain belül*. Id. kiad. 80–89.

⁹ I. m. 82.

¹⁰ A *publikumok* strukturált összességeként létező emberi kultúráról a hűtlen Kant-tanítvány, Herder beszél részletesen *Eszmék az emberiség történetének filozófiájáról* című, befejezetlenül maradt művében, amelynek első része 1784 húsvétján látott napvilágot, és amelyet Kant recenzált is. (Kant főttebb idézett írása a *Berlinische Monatschrift* no vemberi számában jelent meg, ugyanabban az évben.)

¹¹ *A vallás a pusztaság ész határain belül*. Id. kiad. 81.

¹² I. m. 82.

ményesült közösségeknek új, világméretű, a szabad kommunikációban megnyilvánuló új típusú közösséget állít a helyébe a felvilágosult emberiség világpolgári közösségének ideáltípusaként, amelyet a 18. század végén tipográfiai utópiaként volt lehetséges megfogalmazni. Kant világpolgárait ebbéli minőségükben csupán a többé-kevésbé szabad sajtó termékei kötik össze, minden, ami hatókörében ez alatt van, voltaképpen a felvilágosodás gátló tényezőjeként jelenik meg. Ha az ideális világpolgár filozófus is, akkor az ő személyre szabott kiskorúsága a *philosophia in sensu scholastico* képében jelenik meg, neki az iskolafilozófiából kell kilábalnia.

A felvilágosult gondolkodó azonban kommunikációja során Kantnál nem kerül szembe a nyelv kérdésével. Sarkítottan fogalmazva, Kant számára mind az iskolai, mind a világpolgári értelemben vett filozófia, illetve művelője német nyelvű, eszét nyilvánosan és magánemberként – mondjuk a *Berlinische Monatschrift*-ben és a königsbergi egyetemen – németül használja.¹³ Ez a helyzet, valamint a német nyelv európai elterjedtsége homályban hagyja azt a 18. és 19. századi művelődéstörténeti tényt, hogy a felvilágosult világpolgárok kommunikációjának alapját képező, a nyomtatott szóban megtestesülő kommunikációs közeg Európaszerte elsősorban a nemzeti szintű kommunikáció közege. (Sőt, bizonyos megközelítés szerint éppen ez a kommunikációs közeg hozza létre Európa modern értelemben vett nemzeteit.) Nem véletlen tehát, hogy a Kantot követő, Kanttól is tanuló – de nem feltétlenül kantiánus – nemzedék az egyetemről, az egyházból, a hivatalból kimerészkedve erre az új, nyilvánosuló térre, nem annyira felvilágosult világpolgárok, hanem születő nemzetállamok polgárainak a közösségében találja magát, és ebben a helyzetben némelykor maga is hozzájárul a nemzeti ideológiák kialakításához, akár a világpolgár Kanttól tanult gondolatok segítségével is.

Létezik olyan – habár heterodox – Kant-értelmezés, amely számot vet a königsbergi mester akaratlan szerepével a – deskriptív értelemben vett – nacionalizmus történetében, főként a 19. században. Elie Kedourie írja ismert monográfiája hatodik kiadásának utószavában a nacionalizmus eredetéről: „Immanuel Kantnak szerepelnie kell a nacionalizmus pedigréjében [...] Kant nem nacionalista [...], s ennek ellenkezőjét semmilyen értelemben nem állítja ez a könyv.”¹⁴ Az erre vonatkozó érv inkább abban áll, hogy követőinél – főleg Fichténél – a kanti elmélet központi gondolata, az önmeghatározás eszméje lett a morális és politikai diskurzusok uralkodó elképzelése. Ahogyan azt már megpróbáltam kimutatni, az egyén teljes önmeghatározása megkövetelte a nemzeti önmeg-

¹³ Természetesen nem szabad elfelejteni, hogy éppen ő az első a német filozófiában, aki ezt elmondhatja magáról, elsősorban saját német nyelvű terminológia-teremtő munkája következményeként.

¹⁴ A szóbanforgó könyv: Elie Kedourie: *Nationalism*. Blackwell, Oxford, 1996. [Hatodik kiadás.]

határozást is. Nem igaz, hogy itt pusztán a szavak megtévesztő hasonlóságáról volna szó, és hogy e fogalmaknak ne lenne közük egymáshoz. Amiről itt szó van, az inkább az a fogalmi rokonság, hogy ne mondjunk fogalmi filiációt, amelynek Kant követői tudatában voltak.”¹⁵ Kedourie megszívlelendő módszertani megjegyzése a politikai esztétörténész számára: „Ez a fajta történetírás megpróbál rámutatni egyrészt arra, hogy bizonyos eszmék vagy eszmecsoportok hogyan alakulnak a szellemi javak piacán más, inadekvátnak, bizonytalannak vagy valamilyen más módon elégtelennek tartott eszmék függvényében vagy azokkal ellentétben; vagy, másrészt, hogy egy bizonyos, sajátos módon felfogott és megértett eszme az idők során hogyan változik át teljesen mássá, vagy épp teljesen ellentétes módon felfogott eszmévé. Az eszme történet, a filozófia és a teológia története sok példát szolgáltat ilyen dialektikus változásokra, illetve hanyattatásokra.”¹⁶ Írásom következő részének magyar filozófiatörténeti példái és azok értelmezései akár Kedourie e megjegyzésének illusztrációjaként is szolgálhatnak.

*

A magyar kantianizmusnak és benne a főttebb tárgyalt szövegek hatástörténetének egyik érdekességét az adja, hogy az említett, a modern nyilvánossággal mély kapcsolatban álló kanti nézetek éppen akkor integrálódnak a magyar gondolkodásba, amikor kiépül a hazai tudományos nyilvánosság, és így megjelenik az iskolától független filozofálás lehetősége. Kant említett gondolatainak magyarországi hatástörténetében három sajátosságra kell különösen figyelemmel lennünk: 1) Az „iskolai filozófia” nálunk művelődéstörténeti okoknál fogva mást jelent, mint a németeknél vagy akár a lengyeleknél, cseheknél. Abból a sajnálatos tényből eredően ugyanis, hogy királyaink középkori egyetemalapítási kísérletei pár éves vegetálás után mind kudarcba fulladtak, nálunk a *philosophia in sensu scholastico* filozófiatörténetileg – *skolasztika utáni* jelenség. (Még katolikus intézményeink késő-skolasztikája is javarészt a reformációval és az újkor filozófiájával vitatkozó, ebben a vitában megújult skolasztika.) E megkésettiségből eredően a kezdetben tisztán iskolafilozófiaként létező magyar filozófia tartalmát főként olyan újkori irányzatok adták, amelyek eredeti tartalmukban, környezetükben igen messze estek az iskolai filozófia bármilyen tág fogalmától. E mindig is meglévő feszültség filozófiai meggyőződésük és filozófiájuk hazai megjelenési formája között legjobbjainkat érzékennyé tette magára a nem-iskolai típusú filozofálásra, amint annak a hazai intézményrendszerben megjelentek a feltételei; illetve e tevékenység elméletére, amit főképpen Kantból

¹⁵ Elie Kedourie: *Nacionalizmus*. Utószó. Ford. Tamás Emőke. *Kellék*, 17 (2001), 22. (A hatodik kiadás utószava.)

¹⁶ I. m. 21–22.

olvashattak ki a maguk korában. 2) A reformkor második évtizedétől kezdve a „nyilvánosuk filozófia” híve könnyen érthette, és értette is úgy félre az európai filozófia fejleményeit, hogy a Kant által éppen fölbomlasztott „iskolai filozófia” támad újra Hegellel. (Sem a fölbomlasztás, sem a támadás nem következett be persze ebben a formában, de a kortárs vitákból úgy tűnik, hogy sok elődünk akkoriban ezt így gondolta.) 3) A legfontosabb sajátosság azonban, amelyre majd filozófiai reflexió, önértelmezés is születik, a „nyilvánosuló” filozófia magyar képviselőinek a Kantétól merőben eltérő kommunikációs helyzete. A 18–19. század fordulójától éppen átalakulófélben lévő képet némileg leegyszerűsítve azt lehetne mondani, nálunk az iskolai filozófia és a világpolgári értelemben vett filozófia, illetve, ami ebben az esetben ezzel egyet jelent, az ész magán- és nyilvános használata közötti választás egyben nagyon határozott nyelvi választást is jelentett. Az iskolai filozófia nyelve a latin, közege pedig még azzal kecsegtet, hogy művelője valamilyen értelemben az európai filozófiai közösség része marad. A latinul és az iskolák hálózatán keresztül elérhető közönség azonban egyre szűkebbnek, a kor fontos filozófiai folyamataitól, mozgalmaitól egyre távolibbnak bizonyul: egyre inkább azt lehet tapasztalni, hogy a fontos szerzők saját nemzeti nyelvükön, egyetemük falain túltekintve fogalmazzák meg mondanójukat. (Már amelyiküknek egyáltalán van köze egyetemekhez.) A másik alternatíva, a magyar nyelvű, iskolán kívüli modern tudományos sajtónyilvánosság elevenebb szellemű, a modern európai történésekre fogékonyabb közeget jelent, amelybe érdekes lehet kilépni a kollégiumok, liceumok falai közül, azonban nehezen kelti azt az érzetet, hogy résztvevője *világpolgári értelem*ben gondolkodik. Az iskolák avíttak és szűkösnek érzett nemzetközi hálózata és az egész emberiség színe előtt való gondolkodás illúziója között eleink először csupán a körülmények hatalmának engedve, majd programszerűen valamilyen harmadik közeget teremtettek meg: a magyar filozófia közegét, amely nem azonos sem az iskolák szűkös és régies, felekezeti szerint tagolt és filozófián kívüli hatalmak által ellenőrzött légkörével, sem az akkor még valóban csak kezdetleges formában létező világméretű tudományos nyilvánossággal.

A kialakult helyzetre félig-meddig utólag, a reformkor végén Szilasy János úgy reflektál az Akadémia osztályülésén,¹⁷ hogy

¹⁷ Lásd: *Magyar Akadémiai értesítő*, 7. évf., 1847, 152–154. Az ülés filozófiatörténeti feldolgozása: Percz László: A nemzeti filozófia születése (Egy 1847-es akadémiai vitáról). *Gond*, 1992/2, 29–35. A vitában előforduló fogalmakat újra fölveti a magyar filozófiatörténet szempontjából Mészáros András: „*Magyar filozófia = Magyarországon művelt filozófia?*” című, a *Megidézett reneszánsz* címmel Hanák Tibor születésének 75. évfordulója tiszteletére a Miskolci Egyetem Filozófiatörténeti Tanszéke és a Miskolci Akadémiai Bizottság által 2004. szeptem-

megkülönbözteti egymástól az iskolai-, individuális-, nemzeti- és világfilozófiát. A felosztás kanti alapjai meglehetősen egyértelműek, Szilasy a skála első és utolsó fokát Kanttal azonos módon is érti. (Szövegéből az derül ki azonban, hogy világfilozófiát éppen nem lát a korabeli Magyarországon.) A probléma a középső két kategória értelmezésével van: az individuális filozófia most nem érdekes számunkra, az viszont annál inkább, hogy a nemzeti- és a világfilozófiát Szilasy tartalmi alapon igyekszik elkülöníteni egymástól, habár kísérlete nem mindenben meggyőző. Abból, hogy nemzeti filozófusnak csak Széchenyit, Szontaghot és saját magát ismerte el, némi jóindulattal arra gondolhatunk, hogy nemzeti filozófián a magyar politikai- és nyelvközösségekben fölmerülő közgazdasági, művelődési és politikai kérdésekről való, filozófiai igényű diskurzust értett. A „magyar filozófia” tartalma így elsősorban politikafilozófia, korabeli szóval „társasági filozófia” lenne. (Ennek klasszikusai legtöbbször egyébként is saját politikai közösségük konkrét ügyeire keresnek választ, amit jó esetben úgy sikerül megadniuk, hogy az más közösségek számára is tanulsággal szolgálhat, ha nem is recepttel.)

Az idézett Kant-szövegek magyar parafrázisait hangoztató gondolkodók azonban korántsem fogalmaztak ilyen egyértelműen. Nem is fogalmazhattak, hiszen önmaguk számára is megmagyarázandó helyzet, nem csupán fölállalandó vagy elvetendő program volt annak a magyar nyelvű tudományos nyilvánosságnak a művelése, amit éppen kialakítottak. A magyar „egyezményesek” Kantot leginkább recipiáló képviselője, Szontagh, de mások is – például éppen Szilasy – gyakran gondolták a magyar filozófiáról, hogy az nem azonos sem a Magyarországon művelt, sem a magyar nyelvű filozófiával, hanem a filozófia kérdéseire adott, valamilyen kritérium szerint „magyarnak” minősülő, pozitív válasz is tartozik hozzá.

Ezekkel a nézetekkel a kanti világpolgári szemszögből nézett filozófia, illetve a filozófia világfogalma a magyar kulturális viszonyok között, elődeink filozófiai szövegeiben különleges státusba került. A „világról” kiderült, hogy azonos a magyar politikai közösség magyar nyelvű nyilvánosságával, a szabad magyar nyelvű diskurzus pedig abba a hírbe keveredett – jórészt igaztalanul –, hogy dogmatikus nézetek hirdetésének terepe csupán, ahol eleve el van döntve, mi a helyes „magyar” válasz. Különösen súlyos volt a félreértelmezés lehetősége, ha az adott szövegek belekerültek a kortársak másról folyó filozófiai vitáinak a mezejébe. Pontosan ez a helyzet Szontaghnak a mottóban is idézett szövegével, amely az Erdélyi Jánossal másfél évtizeddel később folytatott vitájának árnyékában értelmeződik azóta is a szubsztantív magyar filozófia kiáltványának: „A compilatio örökké csak azt másolja s ismétli, mi már a

ber 9–11. között Miskolcon rendezett konferencián tartott előadásában. (Szövege kiadás alatt.)

világliteratúrában létezik; általa tehát a világ' végeig semmiféle tudományt előbb nem lehet vinni. Ha tehát philosophiai literatúránkban haladni és saját philosophiához jutni akarunk, *önálló philosophálásra kell emelkednünk*. A philosophia már általán s lényénél fogva a legszabadabb tudomány; kénytelenek vagyunk önállólag philosophálni, mert magunkat abban, mi igaz és jó, erkölcsi természetünkénél fogva függetlenül kell határoznunk. Útmutatást, oktatást a philosophálásra igen is nyerhetünk, sőt valamely philosophiát historice meg is tanulhatunk: de szabad vizsgálat nélkül önálló philosophiához már annál fogva sem juthatunk, mivel ez mint igenleges tudomány még nem is létezik. Önálló philosophálástól függ tehát a philosophiának megállapodhatása s előmenetele hazánkban, s ezen követelést szintűgy teljesíthetjük, mint akármely más nemzet' tudósai; mert a philosophiának kútfejei, a világ' philosophiája, s e tudomány' tárgya a természetben, az ember s öntudata, nekünk is szintűgy tárva állanak mint nekik. – Ha pedig e föltételeket teljesítendjük, akkor saját, önálló, akkor *magyar philosophiával* fogunk bírni: azaz, tárgyra ugyan nem, de szellemre s előadásra a többi művelt nemzetekéitől különbözővel, úgy, mint a nyelvszokás megkülönbözteti a *német* philosophiát a *franciától* ezt pedig az *angoltól* stb.; mert minden nemzeteknek képzetmódja, mint az egyedeké, különböző. S im itt igazolhatom merészségemet, melly szerint munkámat propylaeumoknak a *magyar philosophiához* címzeni bátorkodtam. E cím jeleli ki szándékom' kellő középpontját, s felette sajnálnám, ha valaki azt tudatlanságból, vagy önhittségből eredettnak tartaná. Nem ismeretlen ugyan előttem, mikép elvontan képzelve, csak *egy igazi philosophia* létezhetik, mellyre kirekesztő szabadalmat egy nemzet sem bír, mert az emberiség' tulajdona: de tudom azt is egyszersmind, hogy ezen egy igazi philosophia eddig még inkább eszmében, mint valóságban létezik, s hogy a tudós világ' minden eddigi fáradozásai annak kiállítására csak többé vagy kevésbé sikerült próbatételek, eszménye' megközelítésére. Birjunk tehát csak egy szer önálló philosophiát, s birandunk a nyelvszokás' teljes jogával úgy nevezhető *magyar philosophiát* is. Fog-e ez azonban eredményeimmel megegyezni? – ezt a tapasztalás bizonyítandja be.”¹⁸ A szövegből én a *philosophia in sensu scholastico* kanti jellemzését vélem kiolvasni azzal az igénnyel, hogy ebből a kanti tanács alapján lépünk ki, de a nemzeti nyelvű kommunikációs közösségbe – hiszen nincs lehetőségünk máshová kilépni –, ennek következtében pedig át kell értelmeznünk a *philosophia in sensu cosmopolitico* fogalmát. Szontagh persze nem pontosan ezt mondja, és főként nem így; ehelyett úgy tesz, mintha már meg is oldotta volna a problémát, sőt, nem is lenne probléma. Nem azt mondja, hogy a kanti megkülönböztetéssel Közép-Európában

¹⁸ Szontagh Gusztáv: *Propylaeumok a' magyar philosophiához*. Buda, 1839, 279–280.

némileg máshová jutottunk, mint azt a königsbergi mester gondolta, feladatunk tehát filozófusokként az, hogy megvizsgáljuk ennek a meglepő típusú új nyilvánosságnak a szerkezetét, hanem azt állítja: mindig is tudtuk, hogy milyen közegben mozgunk.¹⁹

Személyes okokon és a Hegel-pör következményein túl innen is ered, hogy Erdélyi, utána pedig az egész magyar filozófiatörténet-írási hagyomány, recepció-ellenességet és nemzeti önelvűséget sejtett szavaiban, nem véve észre benne a kanti tartalmat.

Úgy tűnik, e reformkorban gyökerező (félre)értelmezési hagyomány nem áll meg Szontaghnál és az egyezményeseknél. Jóval később a szakfilozófiában és az egyetemi berkekben elismert szerző, Böhm Károly hasonló szövegét is hasonlóképpen interpretálják majd félre, bár talán inkább jóhiszemű módon: nem annyira általában a magyar filozófia, hanem inkább saját gondolatai eredetiségének túldimenzionált bizonygatását vetik a szemére. Kritikusai és később a róla író filozófiatörténészek gyakran idézik jellemző példaként tőle a következő szavakat: „keveset köszönök szóbeli oktatásnak, többet a nagy mesterek tanainak, legtöbbet saját gondolkodásomnak. Azon álláspontot legalább, melyet jelen műben nyíltan és határozottan vallok, saját fáradhatatlan munkám által vívtam ki magamnak”.²⁰ E sorokat, összevetve ifjúkori napló bejegyzésével, amelyben szinte fogadalmat tesz a hiányzó magyar filozófiai rendszer megírására, könnyű úgy interpretálni, hogy az önelégült, „eredetiségre” törekvő, esszenciális értelemben vett magyar filozófián belül élő, annak megfelelő attitűdű filozófus magatartásának iskolapéldája váljon belőle.²¹ Azonban, ha jobban megvizsgáljuk Böhm szövegét, gyanakodhatunk arra, hogy esetleg valami másról van szó. Közvetlenül az idézett szöveg előtt ugyanis

¹⁹ Szontaghnak más szövegeiben éppen annak az új típusú nyilvánosság az elemzése a fő erőssége, ami a szeme előtt alakul ki Magyarországon. Az ars poeticájának tekinthető, Tuskó Simplicius álnéven megjelent, *A literatúrai kritikás folyóírásokról* című 1827-es írása a műkritika szerepét elemzi a nemzeti kultúrában, *Propylaeumok a társasági philosophiához* című, 1843-as kötetének pedig azok a legjobb részei, amelyekben a magyar politikai nyilvánosság szerkezetét elemzi. Az ilyen tárgyú szövegek általában is a legszínvonalasabbak életművén belül, ezért is sajnálatos, hogy a filozófiai nyilvánosság szerkezetéről való vizsgálódását ennyire rövidre zárva gondolta megoldhatónak.

²⁰ Böhm Károly: *Az ember és világa. Philosophiai kutatások. I. rész: Dialektika vagy alapphilosophia*. Országos Evangélikus Tanáregyesület, Budapest, 1941, 287. [A mű első kiadása 1883-ban jelent meg.]

²¹ A közelmúltban Somos Róbert mutatott rá egy hasonló jelenségre Hanák Tibor „öntömjénezési” tétéle című előadásában, a fentebb már említett miskolci konferencián. (Szövege szintén kiadás alatt.) Somos – többek között éppen ennek az idézetnek a kapcsán – azt vizsgálja, hogy igaz-e Hanák állítása, amely szerint a magyar filozófusok, eltelve saját nagyszerűségük érzésétől, röstellnek egymásra hivatkozni műveikben. Konklúziójában Somos legalábbis túlzónak tekinti Hanák álláspontját.

ez áll: „1867-ben fogtam a problémák első önálló fejtegetéséhez. Tanulmányaim egyoldalúságát, mennyire birtam, pótoltam új tanulmányozás által, de érzem, hogy sok tekintetben a pótlás nem sikerült s ezen kérdésekben szerényen hallgatni, másoktól tanulni szeretek. Azt hiszem, gondolkodásom fejlődése nem tért el más közönséges halandó fejlődésétől”.²² Az imént még (magyar) váte-szi pózolásnak tetsző szavak az emberi gondolkodás általános törvényszerűségévé lényegülnek át, hiszen „más közönséges ha landó” gondolkodásának a fejlődési útja általában megegyezik az övével, az itt leírtakkal. A gögös eredetiség-igény vádja is más megvilágításba kerül, ha tovább olvassuk a szöveget: „bár ez állás pont, nagyjában, nem új, mégis szerénységgel nélkül mondha tom, hogy bizonyos tekintetben új részletekkel, új érvekkel, új tanokkal bővítettem s igazoltam, elannyira, hogy azt joggal saját szellemi munkám vívmányaul tekinthetem”.²³ Vagyis lehet valami úgy is saját szellemi munkánk vívmánya, hogy az álláspont még sem új. A dolog mikéntjére *Az ember és világa* későbbi kötete mutat rá: „Én boldog vagyok, hogy Kantnak ezen nagy conceptioját meg tudtam érteni, úgy mint a maguk módja szerint J. G. Fichte és Lotze Rud. Megértették; mert igazán megérteni annyit tesz előttem mint magáéból utána teremteni”.²⁴

Itt sincs semmi különösebből szó, csupán a kanti *philosophia in sensu cosmopolitico* fogalmának a személyiséget mélyen érintő komolyan vételéről. Más kérdés, hogy olyan ember teszi ezt, aki nek – kantianizmusa mellett – a magyar filozófia mibenlétéről is határozott véleménye van.

*

A sajátképpen való magyar filozófia kérdése a magyar filozófiai élet jobb köreiben mára filozófiatörténeti kérdéssé vált. Időleges fölbukkanását nálunk és más nemzeti kultúrákban a kultúrtörténeti archaizmusnak kijáró jóindulatú érdeklődéssel és ironikus mosollyal fogadják, szó sincs már a hajdan kavart indulatokról, vitákról. Egyben azonban nem hiszem, hogy túlléptünk volna eleinken: a magyar kantianus világpolgárok szükségképpen nemzetivé váló kommunikációjának és gondolkodásának a szabályait azóta sem vagyunk képesek tisztázni, így maradunk továbbra is hagyomá nyunkkal és megrögzött hagyomány-értékelési stratégiáinkkal. E sorok írója, ezúttal nyilvánosan és magyarul használván eszét, abban reménykedik, hogy, ha nem is sikerült eltakarítania az útból az akadályokat, legalább figyelmeztetett az ottlétükre. Ez néha nem is kevés.

²² Böhm Károly: i. m. 287.

²³ Uo.

²⁴ Böhm Károly: *Az ember és világa* III. *Axiológia vagy értékstan*. Ko lozsvár, 1906, VII.

Egy kritikai életfilozófia

Ész, egzisztencia és innováció Kantnál*

VOLKER GERHARDT

1. *Igenis élt.* Heinrich Heinétől származik a csúfondáros mondas, hogy nem könnyű életrajzot írni Kantról, hisz ez az ember voltaképp egyáltalán nem is élt. A gúny nagyon is érthető annak a nyughatatlan vándornak a szájából, aki életének személyes és politikai nehézségeiből romantikus erényt faragott. Immanuel Kant életének nyolcvan évét Königsbergben töltötte; néhány, a közeli vidékre tett utazást kivéve nem volt nagyobb helyváltoztatás az életében. A más egyetemekről érkező meghívásokat elutasította.

Így terjedhetett két évszázadon keresztül az a nézet, hogy Kant valójában csak papíron és az előadóteremben élt. A tökéletes gondolkodó eseménytelen életét illető szóbeszédet nem gátolták még a mozgalmas társadalmi életéről szóló beszámolók sem. Az első életrajzírók egy minden ellentmondástól megtisztított képet hagytak ránk az idős Kantról, és ez a kép a huszadik század végéig tartotta is magát.

A 2000-ben megrendezett berlini Kant-kongresszuson történtek az első világos kiigazítások ezen a képen. 2001-ben jelent meg, először angol nyelven, Manfred Kühn terjedelmes Kant biográfiája; 2002-ben következett egy kis monográfia ész és élet egzisztenciális összefüggéséről a Reclam Kiadó gondozásában; 2003 óta pedig két további életrajz született, amelyek arról világosítanak fel minket, hogy Immanuel Kant életének korántsem minden nagyobb eseménye játszódtott le pusztán a fejében.¹

*A Zeit-Alapítvány felkérésére tartott előadás. Hamburg, 2004. május 5.

¹ Manfred Kühn: *Kant. A Biography*. Cambridge. 2001. (Németül: München, 2003.); Volker Gerhardt: *Kein harmloses Leben*. In D.

Ma, kétszáz évvel a halála után, mindenki tudhatja, hogy ez a gondolkodó a porosz állam forrongó, nehezen megharcolt pere mén súlyos feszültségekben és drámai fordulatokban gazdag életet élt. Rendkívüli érzékenységgel, az igazságosság és a szabadság iránti erőteljes szenvedélyével, kivételes megismerési és közlési kedvtől hajtva, gyenge testalkatával és végül egy olyan teljesít ménnel, ami az új évszázadban is filozófusok generációit foglal koztatja majd, Kant élete olyan szélsőségekben mozog, amelyek között filozófiája az elméleti kiegyezést keresi.

A megfontolásaim háttérében álló meggyőződés az, hogy Kant kritikai filozófiáját az életében átélt válságok is formálták. Döntő jelentőségű mindebben a korának Königsbergjében megalkuvás nélkül fenntartott ellentét pietizmus és ortodoxia között, a másik fél iránti megértést nélkülöző, dühöngő viták racionalisták és em piristák között, az igazsággal szemben is kíméletlenül érvényesülő akadémikus önteltség, valamint az apja céhének hanyatlása köz ben megtapasztalt gazdasági dinamika. De az etnikai konfliktusok sem jelentéktelenek ebben a világra nyitott kereskedelmi metropo liszban a maga tágas kelet-európai hátországával. Az onnan be áramló cigányoknak és zsidóknak nem engedélyezték, hogy egye temi tanulmányokat folytassanak. Ezért botrányként élték meg, amikor Kant a zsidó Marcus Herzet nevezte ki respondensnek 1770-es disszertációjának megvitatásakor.

2. *Nincs „Vissza Kanthoz”*. Amikor Immanuel Kant 1804. február 12-én meghalt, sokan azt gondolták, hogy az ő kora, a felvilágosodás korszaka most véget ért. Franciaországban a forra dalom, amelyért a filozófus a távoli Königsbergben lelkesedett, zsarnokságba csapott át. Az irodalmi klasszicizmus már régen teret veszített a romantika javára – a romantikáéra, melynek inspi rációja Königsbergből eredt: Hamann és Herder a szellem iránt támasztott alternatív követelményeiket a Kanttal szembeni tiltako zásban fogalmazták meg. Ők nagyban hozzájárultak ahhoz, hogy a Kant hatására nem is sejtett szárnyalásba kezdő utódok, Fichte, Schelling és Hegel azt hihették: saját gondolati tervükkel megha ladhatják őt egy emberélet leforgása alatt.

Hatvan évvel később a felvilágosodás gondolkodója olyannyira feledésbe merült, hogy jószándékú professzorok kiadták a jelszót: „Vissza Kanthoz”, hogy mint jelentős teoretikust emlékezetbe idézzék. Kanttal akartak túllépni Hegelen, Marxon és Schopenha ueren, valamint koruk pozitívizmusán. Ez egyáltalán nem volt olyan reménytelen vállalkozás, hiszen Cohen, Simmel és Cassirer számára teljesen új kilátásokat nyitott meg, kedvezett a Kant-

filológiaiának, és ma lehetőséget ad nekünk arra, hogy feltárjuk a kritikai filozofálás történelmi, elsősorban antik gyökereit.

A „neokantiánusoknak” azonban sok gúny jutott osztályrészül. Nietzsche megvetette a „königsbergi kínait”, jóllehet annak meglátásaiból többet tanult, mint az összes többi filozófustól.² A német nemzeti realisták „álmódózónak” nevezték, mert tervezetet írt a világbéke biztosítására. Végül a teljes egészében a történelemre és a társadalomra építő teoretikusok reménytelenül elavultnak tartották, mivel nála „tisztá észről” és „feltétlen törvényekről” van szó.

Ez hosszú ideig így maradt a huszadik század megítélésében is. Az uralkodó ideológusok az „idealista” gondolkodót vagy gyanúsaknak, vagy menthetetlenül elavultnak találták; valójában, mint ma tudjuk, mindannyiuknak félnivalójuk volt tőle. A haladásnak a pusztá haszonra orientálódott hívei Kant erkölcsi szigorát régimódinak tartották. Einstein relativitás-elméletével úgy tűnt, hogy megismerés-elmélete is végleg megdőlt. Hogyan állíthatta volna most már bárki is, hogy az emberi észlelés a háromdimenziós térhez kötődik?³

3. Kései diadal. Az utóbbi harminc évben ez a kép teljesen megváltozott. Már rég nem csak az elszigetelt „kantianusok” vannak arról meggyőződve, hogy a königsbergi filozófus a gondolkodás új korszakát nyitotta meg. Mindenekelőtt a jogászok, a politológusok, sőt a politikusok azok, akik komolyan vitatkoznak *Az örök béke* tervezetének szerzőjéről. Hobbes, Locke, Montesquieu és Rousseau eszméihez kapcsolódva Kant politikai filozófiája kifejti a politikai liberalizmus alapvonalait, és kimutatja a hatalommegosztás, a képviselő és a kritikailag kibontakozó nyilvánosság elengedhetlenségét.

Kant látja meg elsőként az összefüggést politika és állandó reform között; ezzel az állítólagos „rigoristák” is elismerik még a politikai cselekvés kompromisszumos jellegét is. Végül, kifejezetten elismerve a politikai cselekvésnek legkésőbb a kolonializmussal elért globalitását, megfogalmazza az alapelveket az államok nemzetközi szervezetéhez az emberi jogok feltétele alapján.

Ha mindehhez hozzávesszük, hogy Kant a „kalmárszellemben” a politikai megegyezés alapját fedezi fel, ugyanakkor pedig felismeri, hogy a normális keretek között nemcsak elkerülhetetlen, hanem ráadásul elengedhetetlen szociális konfliktusok, amint önállósulnak, a jogi békét veszélyeztetik, akkor nemcsak a jogál-

² A bírálónak a bírálttól való effajta függősége ironikus visszhangra talál abban, hogy az Egyesült Államokban a Nietzsche-kutatás évek óta két táborra szakad. Az egyik oldalon állnak a francia eredetű poszt-dekonstruktivisták és posztmodernek. A másik oldalon találhatók a „neokantiánusok”, akik Nietzschét a kritikai filozófia követőjeként próbálják értelmezni.

³ Otfried Höffe vetette fel újra ezt a kérdést *A tiszta ész kritikájának* összefoglaló értelmezésében: *Kants Kritik der reinen Vernunft*. München, 2003.

lam, hanem a szociális állam képviselőjének is tekinthetjük őt. Az egyének közötti jogi egyensúlyért és a különböző érdekek ki egyenlítéséért folytatott fáradozásaival megmutatta, hogyan kapcsolható össze az egyes ember önállósága egy közösségi szervezet elveivel.

A többi tudományágban is sajátos érdeklődés támad a kritikai filozófia iránt: a biológusok arra jutottak, hogy Kant az emberi „környezet” teoretikusa, aki egy új életfelfogást vesz alapul. Ezért Einstein nagy felfedezése sokkal inkább igazolja, mintsem cáfolja őt, aki „transzcendentális elveivel” az ember életvilágának teoretikusa. Ennek az életvilágnak az a kézenfekvő, de sokak által figyelembe nem vett sajátossága, hogy egybeesik az (ember által) megismert világgal.

A szociológusok és a pszichológusok, hogy két további tudományágat említsünk, mindeközben elismerik, hogy előzetesen adott struktúrák nélkül sem a beszédet, sem a cselekvést nem lehet megmagyarázni. Struktúrák – ezek azok a „transzcendentális” feltételek, amelyekre Kant minden sajátosan emberi teljesítményt alapoz. Nélkülük lehetetlen volna a világról szóló leírásunkat megbízható szabályokkal alátámasztani. Ezenkívül lehetetlen lenne az erkölcs és a jog gyakorlati kötelmeiből kiindulni. Transzcendentális feltételek nélkül nem beszélhetnénk az ember „méltóságáról”. Ha pedig az ember egy gyorsan változó világban nem építhet legalább a saját méltóságára, akkor el van veszve.

Ezért Immanuel Kant, aki „a személy méltóságát” gondolkodása középpontjába állítja, az a filozófus, aki a felvilágosodás korszakát annak történelmi határain túlra vezette. Neki továbbra is korszakot kell alkotnia, ha számít nekünk, hogy az embernek emberhez méltó jövője legyen.

4. Newtontól Kantig. Egy filozófus nagysága nem mérhető egyetlen teljesítmény alapján. Kiváló belátások összessége sem elegendő ahhoz, hogy hímevét megalapozza. A nagy filozófus sok gondolkodnivalót hagy maga után. Műve mindig többet tartalmaz annál, mint amit egy olvasó, egy iskola vagy egy korszak talál benne. Az ő esetében a „nagyság” egy olyan gazdagságot fejez ki, amely egyenesen nem hagyja magát megnevezni.

Ennélfogva egy rangos gondolkodó minden méltatása az ideiglenesség fenntartásával érvényes. Senki sem tudja, hogy az írásai val való érintkezés során egy napon mit fedeznek még fel. Ezért az eljövendő olvasóknak az ő életére és munkájára irányuló kíváncsisága a legtöbb, ami írásainak értelmezésével elérhető. Ehhez világosan meg kell mondanunk, mi az, ami számunkra fontos.

Kant hosszú ideig a newtoni fizika filozófiai helytartójának számított. Valóban az égbolt mechanizálásából vonja le a metafizikai konzekvenciákat, az emberi szubjektumot megismerése előidézőjévé teszi, kikiáltja a személy morális autonómiáját, az emberi jogra alapozza az államot, és az esztétikai ítéletet felszabadítja a

kogníció és a konvenció gyámsága alól. Mivel pedig mind a világ magyarázatából, mind az erkölcs megalapozásából Istenre való hivatkozás nélkül kerül ki, annak a szekuláris modernitásnak az előfutára, amelynek megvalósításával máig el vagyunk foglalva.

5. *Az ész egzisztenciális gyökere.* Mindezt Kant az „észkritika” korszakalkotó címszava alá foglalja. Ez a szó máig nem vesztette el varázsát. A „kritikában” ott rejlik a csak a tárgyilagossággal szembe nem álló, hanem a tárgyatól való elvonulatossággal töltött elkötelezettség élenkítő hidegsége, melynek bizonytalan következményeit az „ész” elvi szilárdsága enyhíti. Ez a kettős jelleg magyarázza, hogy miért tudott Kant első olvasóiban egyaránt egzisztenciális elbizonytalanodást és forradalmi lelkesedést kiváltani. A „mindent szétzúzó” egyeseket megfosztott a rájuk hagyott bizonyosságoktól, míg másoknak szilárd alapelveket ajándékozott a jövőre. Amint pedig elült a kezdeti nyugtalanság amiatt, hogy Kant bizonyította Isten létének bizonyíthatatlanságát, mindenki tudta, hogy a két teljesítmény összetartozik.

Ma sincs okunk arra, hogy Kant eme hagyatékában kételkedjünk. Ellenkezőleg, néhány dolgot élesebben látunk, mint a tizenkilencedik és huszadik századi értelmezők: Kant sokkal inkább a személy individualitásából indult ki, mint ahogyan azt a „porosz állami gondolkodó” címszó vagy a „kategorikus imperatívusz” közkeletű értelmezése sejteti. Az erkölcsi törvény csak az egyes ember „keblében” létezik, s a gyakorlati ész összes törvénye csupán a szubjektív „maximákra” vonatkoztatható. Ezáltal az autonómia követelménye máris egzisztenciális jelleget nyer. Kant közelebb áll Kierkegaardhoz, Nietzschehez és Sartre-hoz, mint ahogyan azt követők hiszik.

6. *A gyakorlat primátusa.* Az ökológiai kérdések iránti érzékenyebbé válással egyenesen sértő világossággal lép elő a radikalizmus, amellyel Kant az ész feltétel nélkül kitünteti: a természet mint olyan, mint mondja, „mit sem ér”. A Holdnak vagy a Földnek önmagában nincs semmi jelentősége. A *jelentés*, mely megérthető, vagy az *érték*, mely alapján cselekedni lehet, csak az ész által kerül a világba. Megilleti hát az elsőbbség. Mivel az ész az, ami mindenek előtt lehetővé teszi, hogy valaminek *értelme* legyen, vagy hogy valaminek az értelmét megértsük, ezért minden értelemdadást megelőz.

A gyakorlati észnek ez a „primátusa” áll az emberi méltóság felértékelése mögött is, amely minden más értéket felülmúl. Ezt sokan elfelejtik azok közül, akik biopolitikai vitákban szívesen hivatkoznak a személy kitüntetésére Kantnál, ugyanakkor azonban szeretnék megőrizni Szent Tamás természetjogát vagy a lét elsőbbségét Heidegger vidékéről. De csak az egyiket lehet. Aki Kanthoz akar igazodni, annak magára kell vennie az ember feltétlen felelősségét. És egyénként kell viselnie a racionalitás egész terhet – egy olyan terhet, ami a kultúrák sokféleségét tekintve csak növekszik, és amitől a képek logikája nem szabadít meg bennünket.

Az észnek ezzel a kitüntetésével Kant egy régi hagyományt folytat, amelyben az ember legalább két és fél évezrede mint *zoon logon ekhon*, mint *animal rationale*, magyarul: mint *ésszel megáldott állat* határozza meg magát. Ennek a formulának az az előnye, hogy az embert meghagyja a természetben, és mint élőlénynek a maga anyagi állapotában jelöli ki a helyét az életben. Ott az embert nem valamiféle metafizikai kitüntetettség különbözteti meg a növényektől és az állatoktól, hanem egyedül az a sajátos képessége, ahogyan az életben fenntartja magát.

Kanthoz kapcsolódva *animal rationale* alatt azt értem: „állat, amelynek saját indokai vannak” [*Tier, das seine Gründe hat*].⁴ A szó szerinti fordításnak az az előnye, hogy magában foglalja a *gyakorlati ész primátusát*, hisz saját indokai azok, amelyek alapján az ember meg akarja hozni a döntéseit és irányítani akarja az életét.

7. *Az ész protézisei* Már Kant halála előtt vitatkoztak arról, hogy elegendő-e az ember saját esze követeléseinek. Hamann és Herder óta mentesítő ajánlatok születnek, amelyeknek az ész történelmi feladatában kellene segíteniük. Ezeket azóta alapos rendszerességgel megújítják: segítő hatalmakként vetik latba a *nyelvet*, a *történelmet*, a *társadalmat*, az *akaratot* vagy a *vallást* – nem is szólva a próbálkozásokról, hogy az észet pótolják.⁵

Hogy milyen kitartóak ezek a fáradozások, azt a diskurzuselmélet sikere mutatja, amely egy *eljárással* óhajt az ész segítségére sietni. A racionális tanácskozás modellje szerint (aminek már alapul szolgál az, amit meg kell alapoznia) egy *technikát* vesznek igénybe azért, hogy a tiszta ész állítólagos hiányosságát kiküszöböljék.⁶ Kantnak, akinek számára az értelem amúgy sem más, mint egy „diszkurzív képesség”, mindenesetre van már egy fogalma arra a keretre, amelybe őt az utólagos szociológiai korrekció bele akarja kényszeríteni: ő az ész „járókéjáról” beszél.

Kantnak nincs szüksége ilyen protézisekre. Ő teljes argumentatív és retorikai ráfordítással világossá tette, hogy mi az ész mint emberi képességet ismerjük. Az észnek az ember által van része a

⁴ Volker Gerhardt: *Selbstbestimmung. Das Prinzip der Individualität* Stuttgart, 1999.

⁵ Az a tény, hogy itt az „életet” is megemlítem, mellesleg felismerhetővé teheti, hogy nem olyasvalamit értek alatta, mint Schopenhauer, Nietzsche vagy Dilthey, vagyis nem olyasmit, ami sürgetőleg vagy támogatólag járul hozzá az észhez. Az itt előadott értelmezésben az „élet” maga a természet a maga dinamikus állapotában, ami máris mindent magában foglal, amit mi észként értünk meg. Hozzá kell fűznünk továbbá, hogy ez, az ész saját magából kibontó élet csak az ész segítségével nevezhető meg.

⁶ Egyenesen szatirikus pontossággal mutatkozik meg Jürgen Habermas – filozófiai szubsztanciájában Karl-Otto Apel-től származó – javaslata ebben a formulában: „a transzcendentálfilozófia detranszcendentalizálása”. (Valóban ezen a címen: *Detranszendentalisierung der Transzendentalphilosophie*. Stuttgart, 2002.)

természetben, amelynek már kozmológiai alakjában – hát még élő folyamataiban – *történelme* van. Belőle sohasem lép ki az ember; csupán fellép benne, hogy – „társiatlan társiaságától” kényszerítve – egy *szociokulturális életszférát* építsen fel magának.

Igy az ember *kultúrája* is *természetéhez* kötött marad. Az ész nem áll a természeti, történelmi, társadalmi és kulturális erők útjában. Ezek sokkal inkább benne jutnak kifejezésre – miközben az ész páratlansága abban rejlik, hogy mindez a *szabadság* közegeiben történik. Ebben a szabadságban pedig az egyénre van bízva, hogy – a tudás határaitra való tekintettel – tud-e *a hitéből* életerőt meríteni.

8. Tényleges szabadság. Mostanában ismét sokat vitatkoznak a szabadságról. A szabadságot nem is bizonyítja jobban semmi, mint egy ilyen vita ténye. Mégis elkerülhető lenne néhány újabb felhajtás, ha előttünk volna Kant belátása a szabadság természetébe: mert akárcsak az ész, a szabadság is csak konkrét emberi folyamatokban mutatkozik meg, amelyekben egy individuum önmagát és világát megérti. Távól attól, hogy egy természetfeletti sugallatból következzen, vagy hogy egyáltalán rá legyen utalva valami ilyen hézagra a természeti törvényekben (és bizonyosan nem valamely „mesterkedés” módján), a szabadság a nem mások által kikényszerített cselekvés jegye. Szabadság ott van, ahol egy ember mint egész akadálytalanul kifejezésre juttatja magát. Határait pedig csak mások szabadságában találja, semmiképpen sem a természetben, s főképp nem az emberi agyban.

A szabadság filozófiai koncepciója Kant legnagyobb teljesítménye. Ez a teljesítmény pontosabban szólva abban áll, hogy cáfolhatatlanul kimutatja a szabadságnak az emberi cselekvésben megmutatókozó valóságosságát. Kant szemünk elé tárja, hogy bárki, aki a szabadságot tagadja, maga is a szabadságot veszi igénybe. Ezzel megszűnik az állítólagos szembenállás a természettel: a szabadság az emberen belül és kívül kötelező erővel ható törvények jól megköthető hálóján alapszik. Csak ha az ember teljesen alá van vetve ezeknek a törvényeknek, csak akkor van értelme szabadságról beszélni.

Az így értett szabadság nem másban áll, mint az *egyéni élet akadálytalan véghezvitelében*. A redélyzetben növő gyümölcsöt vagy a ketrecben tartott állatot már nem akarjuk „szabadnak” nevezni. *Az ember annyiban szabad, amennyiben a hozzá hasonlóknak nem kényszerítik semmire, hanem azt tehet, amit saját belátása alapján akar.* Csak így van esélye az észnek (az ember legfontosabb táplálékának) a kibontakozásra; csak így számíthat az ész az emberi cselekedetek eredetének és alapjának.

Minden, amit Kant a tudás megalapozásáról és korlátozásáról, a morál és a jog biztosításáról vagy a szép megértéséről mond, azon alapul, hogy a szabadságot úgy érti, mint az individuum elevenségének eredeti kifejeződését a hozzá hasonlókkal való kapcsolatában. Mint természetes megnyilvánulás, a szabadság

mégis az ész teljesítménye, ami mindenekelőtt az Önmaga [*Selbst*] és a személy, a cselekvés és a cél fogalmát bocsátja rendelkezésünkre, de a világ és eseményei fogalmait is. Ezekkel a fogalmakkal olyan egységeket fogunk fel, amelyek nélkül nem létezhetne a szabadság semmiféle megértése.

A szabadság tehát csak az észnek az egyének által tevékenyen kitöltött perspektívájában „van”. Az ész azonban az élet egyik eleme, az életé, melynek ellentéteit kiélezi és kibékíti. Valójában az ész mindkét lényeges teljesítménye, a kritika és a rendszer, akárcsak a ki- és belégzés, az emberi élet alapvető folyamatának tekinthető – egy életének az emberi kultúra szintjén. Kant nem ok nélkül vezeti át máig nem eléggé értelmezett életfilozófiáját egy olyan kultúra elméletbe, amely, tekintettel egy szántsándékkal szellemtelenül⁷ burjánzó kultúrtudományra, végre több figyelmet érdemelne.

9. *Az ész mint az élet szerve.* A huszadik századból a huszonegyedikbe való átmenetkor sok szó esett egy természettudományos paradigmaváltásról. A fizika eszerint átadta a vezető tudomány szerepét a biológiának. Hogy egy efféle fordulat mennyire helyénvaló, lemérhetjük azon, hogy filozófiailag már a tizennyolcadik századból a tizenkilencedikbe való átmenetkor végbement. Kant már 1747-es első írásával „az eleven erők igazi mértékéről” szem előtt tartotta ezt.

Valójában Kant egész élete során a tisztán mechanikus természetfelfogás meghaladásán munkálkodott. Nem elégedett meg Newtonnal, akit egyébként mint egyedülálló jelentőségű kutatót tisztelt. Fel akarta tárni a fizikai világmegismerés feltételeit, hogy rajtuk mutassa fel az emberi teljesítőképesség hatósugarát és határait. Ennek során az emberből mint élő, külső és belső feltételektől függő, ellentétekben álló, azokat gyarapító, kiélező és elsőként megragadó lényből indul ki. Mert a megismerés a tudatossá vált ellentétekre való reagálás képessége; nem más, mint a közlés közegében elért belátás egy különbségbe. Az állatok tudnak mekülölni és különböző partnerek között választani, de önmaguktól „nemet” mondani – erre nem képesek.

Az ember igenlésében és tagadásában lép elő a megismerés különleges természettörténeti és kategóriális helye. Fogalmaiban és fogalmaival úgy emelkedik felül a természetnek, hogy látszólag rendelkezik fölötte. A megismerésnek a megismert tárgytól való operatív távolságtartása olyannyira kényszerítő erejű, hogy az ész a természet másikjaként jelenik meg. És mégis szükségszerűen összetartoznak. Az ész kénytelen önmagát az élet termékeként és eszközként felfogni. Sőt, „szükségleteivel” és „érdekeivel” olyan „szervként” érti magát, amely nemcsak „célokat” tételez, nemcsak saját „céljai” vannak, hanem *ő maga* cél.

⁷ Ezzel a szándékkal kapcsolatban lásd: Hartmut Böhme: *Einführung in die Kulturwissenschaft* Az Institut für Kulturwissenschaften honlapja: www.hu-berlin.de

10. A szervezett megszervezése. Az ész céljaihoz méretik minden, amit megismer vagy megért, legyen az élő vagy holt, dinamikus vagy mechanikus, harmonikus vagy zavaros, működésben lévő vagy használaton kívüli. A „világot” is – amelyet az ész úgy gondol el, mint az egésznek hozzá tartozó egységét, amelyhez egyébként maga is tartozik – annyiban kell hogy lehessen *élőként* tekinteni, hogy teret ad a benne élő lény céljai számára. A neki tulajdonított tulajdonságok, mint az *egység*, az *egész-volt* és a *rend*, csak a benne élő individuumok tulajdonságaival való megfelelés miatt illethetik meg.

Mindazonáltal, mint azt Kant a tiszta ész „antinómiájának” logikai és retorikus demonstrációjában szemünk elé tárja, a világra mint egészre vetett pillantással véget ér az egzakt emberi megismerés. Az ember csak „következtethet” a világ egészére, és az ész, amely ezt a következtetést megengedi, a tárgyi megismerésen túl folyamatosan elgondolhatja a rend, az egész-volt és az egység ellentétét is. Nem zárhatjuk ki, hogy a tapasztalt világon túl – az elképzelhetetlenül kicsiben éppúgy, mint a végtelenül nagyban – a világ nem más, mint káosz, és hogy benne a tiszta esetlegesség uralkodik.

Az ész eme elméletileg cáfolhatatlan spekulációjával szegül szembe azonban „a gyakorlati ész primátusa”, ami eleve hat élet gyakorlatunkban, s aminek az életvezetés a tétje. Ez az észnek egy olyan „érdekével” fonódik össze, amely az élő lét megszokott rendjét, amelyre szüksége van, az egész rendjében is meg akarja találni.⁸ A gyakorlati ész világossá teszi számunkra, hogy „nem tudunk az esetlegességben élni”. A „káoszban” csak úgy tudunk eligazodni, ha valójában nem áll fenn. Mert ahhoz, hogy cselekedhessünk, a külső és a belső rend szabályozott összefüggésére van szükségünk, igen, a cselekvés maga nem más, mint a már szervezettnek a megszervezése.

Ez a formula rámutat, hogyan mozdítja elő a pusztá cselekvés az ész teljesítményeit: a cselekvés, mindössze azáltal, hogy valami vel kezdődik, valami újat hoz a világba, ami világosan különbözik a többitől – noha egészében megmarad annak a keretei között, ami amúgy is történik. A cselekvés úgy körvonalazódik, mint az öt hajtó indítékhoz való pusztá hozzárendeződés. Ennyiben nem más, mint az ész modellje, amely szintén nem kínálhat többet, mint a már szervezett megszervezését az öt hajtó „szükségletből” kiindulva – vagyis az öt vezérlő cél felé.

11. A világ nem lehet véletlen. A szervezett megszervezését *eredmények* mutatják fel. Ezek azáltal lépnek fel, hogy egy belső szándék egybeesik egy külső hatással. A belső és a külső össze függésének már az élet első kibontakozásánál be kell teljesülnie; egyébként ugyanis a belső és a külső egyáltalán nem válhatna szét

⁸ Lásd ehhez: Axel Hutter: *Das Interesse der Vernunft* Hamburg, 2004.

egymástól, hogy a szétválasztottságban egy új, maga az organizmus által felállított szabály szerint kapcsolódjanak össze.

Mivel az eredményre vannak irányítva – az eredményre, amelyet Kant még szó szerint akként ért, mint amit valamely ok fellépve „eredményez” –, az életfolyamatok szükségszerűen valami olyasmire vonatkoznak, ami megelőzi őket. Ezért aztán, akármi ilyen gyakran szeretnénk is búcsút venni a természet „teleologikus” értésétől, az élet folyamatában *anticipált eredményre* való implicit orientáltságtól nem fogunk megszabadulni.

Mindezt akkoriban már az evolúció-elmélet is kezdi belátni. Számára persze csak az élőlény empirikus összefüggéseiről van szó, ami amúgy is szilárd szabályokhoz kötött. Kant ellenben arra kérdez rá, hogy vajon az ember a maga értelem-elvárásaival [*Sinnerwartung*], amelyektől mint cselekvő lény egyáltalán nem tud távolságot tartani, képes-e egyáltalán egy olyan világban élni, amely egészében értelmetlen.

Kant számára – s ezt nem lehet eléggé gyakran hangsúlyozni – ennek a belátásnak mindenekelőtt gyakorlati jelentősége van. A világnak mint környező-világnak úgy kell berendezve lennie, hogy benne saját indítékaink szerint [*nach unseren eigenen Gründen*] élhessünk. Csak egy ilyen világban lehet az embernek történelme, csak ennek a feltételei között alapíthat államokat; csak ez teszi lehetővé, hogy – a természetben belül – egy egészen sajátos természetre tegyen szert, amelyet Kant a „kultúra” fogalmával jelöl. Ezért aztán egészen következetes, amikor kultúra-elméletét életelméletének részeként fejti ki.

Ám ezeknek a gyakorlati következményeknek nem kell nélkülözniük az összhangot a világ teoretikus szemléletével. „A gyakorlat primátusának” folyománya is van a világ megismerésének keretfeltételei között, nevezetesen a jelenség és a magánvaló dolog közötti megkülönböztetésben vagy az önismeret mindent megalapozó előfeltevésében.

12. Életvilág. Akik afölött csodálkoznak, hogy a „világ” és a „környező-világ” közötti megkülönböztetést már másodjára hangsúlyozom, noha Kant maga egyáltalán nem él vele, azoknak mondom: a „világ” és „környező-világ” kifejezésekkel egy másik megkülönböztetést veszek át, amely filozófiailag nélkülözhetetlen, amelyre azonban Kant egy messzemenően szerencsétlen elnevezést választott. Ha nem így történik, Fichtének minden bizonnyal kevesebb oka lett volna arra, hogy következményekben gazdag óvást emeljen a transzcendentálfilozófiával szemben. Akkor talán Schellingnek és Hegelnek is másképp kellett volna a maguk Kant kritikáihoz fogniuk. A „magánvaló dolog” és a „jelenség” közötti megkülönböztetésre gondolok.

Ha Kant rendelkezett volna már az „életvilág” fogalmával, kritikai filozofálása sokkal kisebb megütközést keltett volna. Nyilvánvaló lett volna ugyanis, hogy az ember életvilága feltételeinek abban a

lényben is kell rejtőzniük, amelynek környező-világa ebben az életvilágban van. Az életvilág fogalmával már Kant első olvasói számára is nyilvánvaló lett volna, amit ma megpróbálok elmondani: hogy a „világ” észfogalma eredendően az életre vonatkoztatott.

13. Az élet felé fordulás. Az élet és az ész, s ezzel a fiziológiai szerveződés és a szellem összefonódásának belátása végett lemondhatunk az előre elrendelt harmónia feltevéséről. Elég látni, hogyan bomlik ki és fejlődik a természet a maga egyediesült erőinek sokoldalú ellentétében. Szakadatlanul egységek keletkeznek és bomlanak fel újra. A természet szigorú törvényei szerint az egyes erők végtelenül sokféle formában lépnek fel egymással szemben, így minden egyes esetben számos opció áll elő. Ezeket pedig az individuumok – szigorú természettörvényiségben – a maguk lehetőségeinek saját kibontakoztatására használják. Ily módon szerveződik a kötetlen, „szabad” élet a természet törvényeinek segítségével. Az élő szerveződés és a szabadság e dinamikus összefüggése Kant ama hozzávetőleges definíciójában kerül legszebb kifejezésre, mely szerint a „szellem” nem más, mint „a meglevenítő elv az elmében”.⁹

Harmadik kritikájában, az 1790-es *Az ítélőerő kritikájában* Kant egy igen találékony élet-elméletet vázolt fel. Azt remélte, hogy általa megtalálja a régóta keresett átjárót a mechanikus természet-elmélettől a dinamikus felé. Eszerint minden élő úgy ítélnünk meg, mint az individuális önszerveződés egy esetét egy, az individuumokban és azok által szaporodó faj folyamatában. Minden organizmust úgy szemlélünk, „mintha” mind strukturális felépítésében, mind pedig processzuális fejlődésében saját (és ezáltal „szabad”) célokat követne.¹⁰ Az élő célok saját eszünket segítik elő

⁹ Immanuel Kant: *Az ítélőerő kritikája*. Ford. Papp Zoltán. Osiris/Gond-Cura Alapítvány, Budapest, 2003, 49. §, 229.

¹⁰ A „mintha” [*als ob*] szerkezetet, amelynek segítségével Kant a teleologikus ítélet hatókörét korlátozza, anélkül emlitem, hogy összekötém vele azt a követelményt, hogy ily módon elérhetővé váljék a megismerés valamiféle végleges előrelépése az élő leírásában. Módszertani különbség áll fenn ugyanis az olyan ítélet, amely a természet valamely *mechanikus* összefüggésére, illetve az olyan ítélet között, amely valamely *életfolyamat*ra vonatkozik. A mechanika mint külső erők mozgásának sorozata, amelyeket elvileg kívülről kell irányítani, a külső szemlélő perspektívájából hozzáférhető. Ugyan jelentékeny elvonatkoztatást követel meg, mégis végrehajtható az önismerettől függetlenül. Ahhoz, hogy a mechanikus folyamatot minden részletében úgy tudjuk leírni, ahogyan mindenki más is leírhatja, csak kívülről kell állni, és onnan kell odatekinteni, illetve odafigyelni rá. A folyamat teljes megragadásához elvileg elegendő egy kamera szeme. Valami élőknek a leírásához ez nem elegendő. Egy adekvát, az élő élő-voltát szem előtt tartó leíráshoz egy projektív belső perspektíva szükséges, amely a mozgási folyamatot a belső impulzusból anticipálja. Az előre vonatkozó ítélet olyan impulzusokat feltételez, amelyek szemmel láthatók, amelyeket azonban saját életfolyamatukból

a szerves lény önmozgásában. Bennük a természet belső egysége mutatkozik meg, melynek megismeréséhez semmi másra nincs szükségünk, mint saját szabadságunk öntudatára.

14. Az önismeret mint az önkritikusan művelt biológia előfeltevétele. Ezzel nyitva áll a Newtontól Darwinig vezető filozófiai út. Az „önállóan gondolkodó” Immanuel Kant a modern biológia előfutára, persze bármiféle olyan szándék nélkül, hogy a fizikát helyettesítse vele. Azt ajánlja, hogy az élő folyamatok kauzális elemzésénél menjünk el a végsőkéig, és mégis kitart amellett, hogy önismeret nélkül semmit sem értünk meg abból, ami az élet szempontjából lényeges. Az élet szerves feltételei között az önismeret a lét individuális szerveződésének mozzanatává lesz. Lényegében tőle függ, hogy egy ember mire tartja magát képesnek, hogy milyen kötelezettségeket vállal fel, és hogy mekkora felelősség illetheti meg.

Mielőtt még azonban elérkezne saját erőink individuális felbecsüléséhez, az önismeret saját élő mivoltunk megtapasztalásában közvetíti számunkra az egyáltalában vett élő alapvető megértését: azt, hogy mit jelent az, hogy az élet „valamire” irányul, csak saját figyelmünk analógiája alapján tudjuk; hogy az élet sebezhető és érzékeny, hogy a feszültség és az enyhülés fázisai között váltakozik, hogy csak véges erők fölött rendelkezik, amelyeknek diszpozícióit belső perspektívából kell „megélnünk”, igen, hogy az élet a maga minden egyes folyamatában saját belső dinamikájából keletkezik – mindezt csak önmagunk alapján tudjuk. Ha egy biológus nem önmagából kiindulva tudná, hogyan érez és hogyan érzi magát egy élő lény, igen, ha nem tudná legalább azt, mit jelent a maga számára életben lenni, tudományát nem különböztethetné meg a fizikától vagy a kémiától.

már eleve ismerünk. Ezt a belső perspektívát nevezi Kant „szubjektívnek”. Értjük, mit akart ezzel mondani. A teleologikus ítélet „szubjektívként” való megjelölése ennek ellenére hamis nyomra csábít, amely a „mintha” szerkezet tévútjára vezet. Az ítélet „szubjektivitása” annyiban megfelelő kifejezés, hogy az ember úgy tehet, mintha nem érdekelné. Ténylegesen azonban minden emberben megvan, amennyiben abban a helyzetben van, hogy ítéleteket alkosson. Az élő folyamat teleologikus mozzanata minden kijelentésben hat. Legalábbis kell, hogy akarjak *vala mit mondani*, amikor ítéletet alkotok. Ennyiben a minden ítéletben ott rejtőző élő mivolt teljességgel nyilvánvaló. Szigorúan véve nem is tagadható. Az ítélet emiatt nehezen nevezhető „szubjektívnek”. Sokkal inkább általános és átfogó, anélkül, hogy különösképpen korlátozva volna egy pusztán külső szférára. A valamely, csak külső összefüggésekre korlátozott tényállásra vonatkozó ítéletet *technikainak* kellene neveznünk. A teleologikus ítéletet ellenben *természetesnek* nevezhetnénk. A „technikai” helyett talán jobb volna a „mechanikus” jelző. Akkor azonnal felismerhető lenne, hogy ebben az esetben valami holtról alkotunk ítéletet.

15. *A morál az élet kritikai fogalmában.* Az önismeret nem csupán intellektuális vektor a tudás szerveződésében,¹¹ hanem az akarat maga-tapasztalta cselekvési impulzusainak kiindulópontjában áll. Az akarat az élő lény kifejezetté tett választása egy lehetséges mozgási irányra vonatkozóan. Az akarat az általunk és emberi társaink által megértett jelzés a megegyezésre egy emberi organizmus lehetséges cselekvéséről a szociális térben. Beszámítható állapotban az efféle, szimbolikusan közvetített cselekvési központokat személyeknek nevezzük. Saját életük szempontjából éppenséggel döntő, hogy milyen opciókhoz – Kant megnevezésével: maximákhoz – igazodnak.

Mindehhez csupán annyit kell hozzáfűznünk, hogy az eredeti leg opciókra vonatkozó önismeret csak akkor nevezhető „ismeretnek”, ha összefüggésben áll tárgyias tudásunkkal, tehát ha te kintetbe veszi a *logikát*, amely magába foglalja a *világ ismeretét*, és amely az élet véges és mindenkor inséges feltételei között a *közlésre* irányul. Így rögtön belátható, milyen eminens feladat jut az etika osztályrészéül: cselekvésünk magunk óhajtott optimális iránya iránti érdekében kezünkbe adja az eszközöket az önismeret és a világ ismerete közötti összefüggés felülvizsgálatához. Minek utána mi magunk vagyunk azok, akik óhajtjuk maximáink ilyen vizsgálatát – hisz az egzisztenciális elbizonytalanodás pillanatában mi magunk kérdezzük: „Mit kell tennem?” –, a benne működő premissza nem más, mint önmagunk *a priori* módon feltételezett állandósága. Az élet komplex feltételei közepette az etikában lényegileg az iránt érdeklődünk, hogyan válhatunk azzá és maradhatunk azok, akikként magunk értjük magunkat, mihelyt morális kérdések érintenek bennünket.

16. *Morál, kizárólag élő lények számára.* A kanti morálfilozófia kvintesszenciája abban áll, hogy az embernek *példát kell adnia* önmagának. Meg kell őriznünk a „személyünkben való emberiséget”. S ha ennek nem szabad saját titkunknak maradnia, hanem cselekvésünkben kell előlépnie, akkor minden morális cselekedet *példaszerű tett*. Ennyiben nem csak a politika kötődik a nyilvános sághoz. A morális lény is egy olyan univerzumban észleli magát, amelyben nemcsak önmagának, hanem alapvetően mindenkinek szeretne a szemébe nézhetni. Emiatt foglalhatók össze Kant szerint végezetül az összes erények egyetlen egybe: az *őszinteség* erényébe. A politikától való különbség természetesen abban rejlik, hogy a morálban *végeredményben mindenkinek csakis önmagának* kell felelnie azért, amire elhatározta magát.

A moralitás követelményének címzettje az egyes individuum, aki maga akar megoldani egy olyan konfliktust, amely önmagából kiindulva önmagára vonatkozik. Mindazonáltal kérdéseivel egy

¹¹ Amit Kant az „én gondolkodom” mentén dolgozott ki, mely egyúttal mindig „mi gondolkodunk” is. Lásd ehhez: V. Gerhardt: *Immanuel Kant. Vernunft und Leben*. Stuttgart, 2002, 249. skk.

elvileg nyilvános térben mozog, amelyben ideális módon azt szeretné, hogy hozzá hasonlóak számoljanak vele, és a lehető legjobb berendezkedésben ismerjék el. Mivel azonban senki más nem foglalja el pontosan ugyanazt az álláspontot, hanem megfigyelő marad (noha kerülhet hasonló helyzetbe), a cselekvő individuum ténylegesen csak példát adhat a hozzá hasonlók számára.

De a mindezzel összefonódó önmagunk iránti követelés csak a mindenkor sebezhető és véges, ezáltal pedig állandóan veszélyeztetett lét előfeltevése alatt bír értelemmel. Mivel pedig életét mindenki megszüntethetetlen feltételezettségben osztja meg másokkal, sebezhetőségében és halandóságában is velük összekötötnék tudhatja magát. Mindezzel nemcsak hogy minden mellett szól, hogy bölcs előrelátásban biztosítsuk az állatok és növények fennmaradását; az sem elég, ha az esztétikai örömeire utalunk, amelyeknek nincs mit kezdenie a fajok eltűnésével és a teremtmények szenvedésével. A döntő a védelmükre felszólító morális érv: a növényekkel és állatokkal való életközösségben az embernek úgy kell viselkednie, hogy velük szemben is megőrizi méltóságát. Mindekinnek példaszerűnek kell lennie mindenki előtt.

Az emberiség tehát, amelyet az embernek saját személyében kell tisztelnie, nemcsak az önmagával és a hozzá hasonlókkal való bánásmódban mutatkozik meg, hanem a néma teremtmények tekintetében is, amelyeknek szenvedését csak az ész képes fogalomra hozni. Így jut az életnek az ész által őrzött egysége gyakorlati jelentőséghez mind az ember önmagához való viszonya, mind pedig a világ számára, amelyben él. Aki pedig hitben él, az a maga számára kiegészítheti Isten nevét, hogy az ő jegyében úgy cselekedjék, hogy őelőtte is megállhasson. Az, hogy ebben is az élet választása rejlik, láthatólag abban lép elő, hogy a hit Istene nehezen képzelhető el holtként.

17. *Az ember mint önmagában való cél.* De hogyan lehet egyáltalán valami „öncélként” kitüntetett az élet feltételei között, amelyben minden kölcsönösen eszköz és cél is? Az ember öncélként való tételezésének híres megfogalmazása így hangzik: „Cselekedj úgy, hogy az emberiségre, mind a saját személyedben, mind bárki máséban mindenkor mint célra, sohasem mint pusztán eszközre legyen szükség.”¹² Kevésbé feltűnő az ezzel analóg formula, amellyel Kant *Az ítélőerő kritikájában* az élőlények sajátosságát határozza meg: „a természet szerves alkotása az, amelyben minden cél és kölcsönösen eszköz is”.¹³

A párhuzam nyilvánvaló. Világossá teszi, hogy az élet feltételei között az eszköz és a cél kölcsönös analitikus egymásra-utaltóságából is *valós tényállás* lesz. A morál feltételei között azonban

¹² Immanuel Kant: *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése*. In uő: *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése. A gyakorlati ész kritikája. Az erkölcsök metafizikája*. Ford. Berényi Gábor. Gondolat, Budapest, 1991, 62.

¹³ Immanuel Kant: *Az ítélőerő kritikája*. Id. kiad. 295., 66. §.

ebből a valóságból *egzisztenciális szükségyszerűség* lesz. Hogyan érthető ez meg?

Feltéve, hogy az ész nem tételez célokat, egészében véve sem célokról, sem eszközökről nem lehetne szó. Tehát mindenekelőtt biztosítani kell a célok és az eszközök megkülönböztetésére szolgáló képességet. Mivel pedig e képességet nemcsak a régi filozófiai tradíció szerint, hanem a mindmáig érvényes hétköznapi megértésben is „észnek” nevezzük, az ész az, aminek egyáltalában minden céltételezés feltételének kell számítania. Nélküle sem célokat felismerni, sem célok szerint cselekedni nem tudnánk. Következésképpen „önmagában való célnak” kell számítania.

Ha tovább érdeklődünk az iránt, hogy mi az ész székhelye az életben, végül csak az *ember* marad mint az a lény, akiben az ész a maga eredendő követelésével előáll. Távol attól, hogy a többi élőlényt esztelennek nevezze, és nem kevésbé távol attól, hogy az észképességben valamiféle metafizikai kitüntetettséget gyanítson, amely az embert magasabb létrangba emelné, az ész az a képesség, mely által az ember biológiailag kiegészíti magát, hogy ezáltal kulturális értelemben *emberré* váljon. Vagyis: ha *ember* akar lenni, és az akar maradni, eszéhez kell folyamodnia.

Ha azonban ennek az észnek *öncélnak* kell számítania, akkor az ember is *önmagában való célként* kitüntetett. Áll tehát az, amit Kant a „moralitásról mond: ez „az egyedüli feltétel, amelynek megléte egy eszes lényt öncéllá tehet”.¹⁴

Az embernek mindazonáltal csak azért van esze, mert individuumként az emberi kultúra része. Vagyis az ész mint az emberiség megkülönböztető jegyét önmagában kell biztosítania. Az ész eme biztosítása azonban minden egyes ember felelősségére van bízva. Következésképpen az emberiséget minden egyes embernek ténylegesen „a saját személyében” kell biztosítania. Így aztán az, ami az ember méltóságában kifejezésre jut, nem más, mint az *öncél megőrzése*. Vele és általa olyan *egzisztenciális követelés* lép fel, amely alól nem vonhatja ki magát egyetlen olyan individuum sem, aki fontosnak tartja önállóságát.

Ezáltal felismerhetővé válik, hogy Kantnak az élet felé fordulása a maga gyakorlati filozófiájában *egzisztenciális jelentőséget* nyer. Az individualista, a principialista és az univerzalista egyúttal mindig egzisztencialista is.

18. Minden az emberi egzisztencia feltétele alatt áll. Kant számára csak az számít „valóságosnak”, ami megvan „az érzékekben”. Ez elméletileg minden élő lény érzékeit jelentheti. Komo-lyan viszont csak az ember érzékeiről lehet szó, hiszen csak róluk lehetséges az a fajta megértetés, amelyet Kant a megismerés minden formájában alapvető feltételként feltételez. Ennyiben nincs is

¹⁴ Immanuel Kant: Az erkölcsök metafizikájának alapvetése. Id. kiad. 68.

annál helytelenebb elmélet, mint amelyik a kanti ész „monologikus jellegét” állítja.

Mind a közlés, mind pedig az érzéki észlelés számára van ismét egy feltétel, mely semmitmondó, de mindenkor nyilvánvaló: az embernek magának jelen kell lennie, ha érzéki tapasztalatot akar szerezhetni és ezáltal a „valóságot” akarja rögzíteni. Testileg ott kell lennie tehát, és eléggé figyelmesnek kell lennie, hogy érezhesse az érzéki ingert, amely a materiális feltétele annak, hogy egyáltalán tapasztalni és gondolni lehessen valamit. Ez azonban nem jelent mást, mint azt, hogy az embernek a maga érzéki és értelmi képességeivel fizikailag jelen kell lennie ahhoz, hogy egyáltalán megállapíthasson valamit a valóságról. Csak amennyiben erre képes, csak annyiban lehetséges számára az is, hogy önmagáról tapasztaljon valamit.

Mindez triviálisnak tűnik, és az empirikus adottságokra való te kintettel gyaníthatóan az is. De figyeljünk csak a világ- és önismeret évezredek metafizikai premisszáira, ahogyan azokat Kant koráig – legalábbis az ókori platonikusok éppúgy, mint a modern racionalisták – képviselték, s az egzisztencia episztémikus premisszáiba való belátás igen gyorsan elveszíti trivialitását. Legalábbis ha az *emberi egzisztenciáról* van szó. Mert a metafizika nagy tradíciójában minden emberi megismerés elé, amennyiben igazságra tarthatott igényt, *Isten létezését* iktatták be.

Mindez elesik akkor, amikor Kant kimutatja Isten létezése bizonyításának lehetetlenségét. A szemmel látható következmény az, hogy a megalapozás-elméletekben előtérbe kerül az emberi egzisztencia. Az isteni egzisztencia metafizikai elsődlegessége Kantnál átmegegy az emberi egzisztencia nemcsak gyakorlati, hanem egyszerűen elméleti primátusába. Mindenben, amit csak a világról vagy önmagunkról kikutathatunk, önmagunkból kell kiindulnunk.

19. Az élő Isten. Hogy az emberi egzisztencia tekintetében Kant mennyire a véges és ezáltal roppant tökéletlen élőlényre gondolt, az kritikai filozófiájának úgyszólván minden kijelentésével alátámasztható. Már az észkritika szükséglete is korlátozott képességeink tapasztalatából származik. Hozadéka pedig tudásunk korlátosságában áll.

Gyakorlati filozófiájában Kant nyilvánvalóvá teszi, hogy a morál csak olyan lényekre érvényes, amelyekkel a természet „mostohán” bánik. Egy isten vagy más elgondolható intelligibilis lény számára semmi értelme a morális törvény követelésének. Hiszen nekik nem kell fegyelmezniük magukat; maguktól azt teszik, amit ésszerűként ismernek fel. Csak az ember áll saját eszének felszabadító és egyszersmind önmeghatározó, önmagával szemben támasztott követelése alatt. Istennek vagy az angyaloknak egyáltalán nem volna erre szükségük – ahogyan jogra sem, amely csak azért szükséges, mert az emberek kölcsönösen képesek akadályozni, megsebezni és megölni egymást.

A véges, szűkölködő élőlény Kant egész filozófiáját hordozó premisszájának felvétele a kritikai rendszer egy olyan helyén a legnyilvánvalóbb, amelyre Kant kortársai még érzékenyek voltak, amely azonban a későbbi generációkból kikerült olvasóit egyre kevésbé érdekelte, nevezetesen azon a helyen, amelyet *Isten létezésének* engedett át.

Kant szerint Isten létezésének posztulátumát az teszi szükségessé, hogy az ember számára legalább reményt nyújtson ésszerű fáradozásainak jó kimenetelére. Isten egy olyan hatalom neve, amely fölött az ember nem rendelkezik, amelyre azonban – pusztán az ész szavára, ám önnön ínségének tudatában – várakozásait irányítja. Csak egy isten képes az ésszerű követelést az érzéki kívánsággal fedésbe hozni.

Kant nem az ember valamiféle spekulatív megváltása miatt posztulálja Isten létezését. A posztulátum elsődleges, gyakorlati értelmű a higgadtságot célozza a létezésben: az embernek, aki, noha sokat képes elgondolni és még többet képes megjeleníteni, ténylegesen azonban keveset képes elérni, meg kell elégednie véges erőivel, anélkül, hogy elveszítené az eszébe vetett bizalmát. Kant ezért Isten létezését az ember korszakos létezésének érdekében posztulálja, hiszen az megmentheti az emberi cselekvés értelm-feltételét. Isten azért lép be a játékba, hogy az egészében vett életnek emberi perspektívát nyújtson.

20. Zárzó. Egy fogalom, amely előfordul a címben, egyszer sem jelent meg előadásom során, és pedig az *innovációé*. Úgy gondolom, ez így következetes. Mert innovációkról nem beszélünk – legalábbis nem különösebben. Az innovációk megtörténnek. Ha pedig jók, meglepetést okoznak.

Aki azonban föltétlenül előzetesen akar számolni velük, és közben nem riad vissza az önellentmondástól, annak számára az új egyetlen kiszámítható módszertanaként csak a *kritika* marad. Ezért *par excellence* módszertani innováció az *észkritika*, amelynek Kant egész filozófiája köszönhető.

Őnök pedig győződjenek meg erről maguk, miközben ezennel immár véget ért előadásomat egyszerűen *kritikával illetik*.

Horváth Erika és Balogh Brigitta fordítása

Kozmológia és kozmogónia

ÁBRAHÁM ZOLTÁN

*Az ég általános természettörténete és elmélete*¹ című írást ab-
ból a szempontból szeretnénk itt szemügyre venni, hogy miképp
kapcsolódik össze benne szükségszerűen a kozmológia és a koz-
mogónia, azaz miképp bukkan föl benne kiküszöbölhetetlen
elemként a történetiség eszméje. Az írás a mechanikus törvények
működését elsősorban a bolygórendszerben ábrázolja – tekintettel
arra, hogy ezek a törvények univerzálisak, és hogy a természetben
kontinuitás érvényesül, Kant természetesen nemcsak a bolygó
rendszert veszi figyelembe, a mű azonban programját tekintve az
egész világegyetem, a naprendszerek alapos okkal feltételezhető
sokaságának perspektívájából ad leírást a mechanika törvényeiről.
Jelen írás szempontjából azért szükséges különválasztani ezt a
problémakört az elemi fizikai jelenségek leírását tárgyaló művek
által kijelölttől, mert az idő fogalma szempontjából releváns eltéré-
sek érhetők tetten az anyagban benne rejlő erők működésének
síkja és az anyagot, a világmindenséget kormányzó erők síkja
között. Ha az előbbi területen az idő olyan változó volt, amelynek
csupán a kalkulálásban van jelentősége, akkor itt az idő az evolú-
ció-gondolat megjelenése miatt – ez az előbbi esetben nem volt
meg² – a világegyetem létének és megismerhetőségének egyik
igen fontos elvévé válik.

Kant művének eme vonása legélesebben Lambert *Kozmológiai
levelek* című művével való összevetésből rajzolódik ki. Ez az összeve-

¹ Immanuel Kant: *Az ég általános természettörténete és elmélete*,
avagy kísérleti vázlat a világegyetem mibenlétéről és mechanikai eredeté-
ről a newtoni alapelvek szerint. In uő: *A vallás a pusztaság és határain belül
és más írások*. Ford. Vidrányi Katalin. Gondolat, Budapest, 1980.

² Az evolúció-gondolat és e tanulmány összefüggéseihez lásd: Paul Menzer:
Kants Lehre von der Entwicklung in Natur und Geschichte. Georg Reimer,
Berlin, 1911, 71–155.

tés önmagától adódik: Lambert – egy levelének tanúsága szerint³ – azon a véleményen volt, hogy Kant „az a filozófus, aki mindenki közül az övével leghasonlóbb gondolatokat” fogalmazta meg.

A hasonlóságokat összevetve csak még élesebben rajzolódik ki a műveik közötti alapvető szemléleti különbség. Az egyik a világ egyetem mechanikai elvek alapján való *kifejlődését* hangsúlyozza, míg a másik *teleologikus* szemléletű: a világegyetem minden pilla natában tökéletesen elrendezett.⁴ Kant magyarázatában mindig a mechanika törvényeire hivatkozik, míg Lambert az egyes bizonyításokban felhasznált érveket a teremtés szándékaiból vezeti le.⁵ Lambert azonban szembesülni kényszerül a teleologikus érvelés azon hiányosságával, hogy az nem kényszerít ki olyan jellegű egyetértést, mint a mindenkire kötelező érvényű matematikai bizonyítások⁶ – majd látni fogjuk, hogy erre Kant érvelési stratégiája sem képes –, sőt, a világ térbeli végessége miatt elvi nehézségbe is ütközik alkalmazhatósága: az egésznek határai vannak, melyek a *teleologikus* érvelések általánosságát mindig megtörik annyiban, hogy az adott érvhez mindig hozzá kell tennünk az „ameddig legalábbis a világ terjed” megszorítást.⁷ A világ csak az idő szerint végtelen, tehát csak e dimenzió tekintetében alkalmazható megszorítások nélkül a teleologikus módszer.

A lamberti teleológia az általánosan érvényes szabályok tökéletességének elismerésén alapul. Ebből következik, hogy minél speciálisabb egy törvény, annál kevesebbet magyaráz; ezért csakis azokat a törvényeket fogadja el, amelyek alól nincs kivétel.⁸ A szabályok tökéletessége mellett azonban természetesen a változás soknak is értelmezhetőnek kell lenniük ebben a világban. E változások vizsgálata nem nélkülözheti az emberi lépték figyelembevételét, hiszen a bolygók ember által való elvi lakhatóságának szempontját a teleologikus érvelésnek mindig szem előtt kell tartania. A

³ A Lambert-levelél vonatkozó részét Blumenberg idézi. Hans Blumenberg: *Die Genesis der kopernikanischen Welt* Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1989, 666.

⁴ Szemléleti különbségük leírható úgy, hogy a világegyetemre vonatkozóan két különböző metaforát alkalmaznak: „Ha Kant kolosszális festményén a vezérmotívum a világok keletkezése és a keletkezés a világok pusztulásában, akkor ugyanez Lambertnél a körök – mondhatni végzetszerű – körforgása a körökben, egy óraműszerű berendezés tökéletes funkciója; így a két gondolkodó kozmológiai intuíciói mintegy metaforákként tűnnek elő [...]” Blumenberg: i. m. 670.

⁵ E tekintetben Leibnizre és Maupertuis-re hivatkozik, vö. Gerhard Jackisch: *Johann Henrich Lamberts „Cosmologische Briefe” mit Beiträgen zur Vorgeschichte der Kosmologie*. Akademie-Verlag, Berlin, 1979, 90. A teleologikus érvelést azonban a newtoni tömegvonzás esete nem tartja alkalmazhatónak. (I. m. 91.)

⁶ Uo.

⁷ Uo.

⁸ Im. [119.sk.](#)

változások eszerint ebben a világegyetemben csakis olyan mértékűek lehetnek, hogy még ne veszélyeztessék a bolygók elvi lakhatóságát.

A tér- és időbeli változások szoros és kölcsönös függésben vannak egymással a világegyetem minden szintjén, a kontinuitás törvényének megfelelően: „[...] összevettem az időt és a teret, és az egész világ arra szolgált példaként, hogy a kettő összenő, és hogy a kis változások összességükben akkorák, amekkora egyetlen egyszerű nagy változás. A kis változás gyorsan lezajlik, de a legtöbb esetben további változásokat szenved, és tekintélyes számú változatai vannak. A port lépéseink fölkaparják, és az e porfelhőt alkotó kis világok újabb kis világokká alakulnak át. A városépítés vagy erdőtelepítés azonban éveket vesz igénybe; és az az idő, ami alatt az égitestek megfordulnak a Nap körül, a térbeli távolság nagysága miatt több évszázadra is kiterjedhet. Még ennél is ezerszer nagyobb lesz az az időtartam, ami alatt az égitest egyik Naptól a másikig jut el, és már nem fejezhető ki megfelelően a mi nagyságrendjeinkkel, ha az egész naprendszer változásait akarjuk meghatározni”.

A lamberti kozmológia természetesen spekuláció eredménye – ugyanúgy, mint az epikuroszi-lucretiusi vagy a kanti: az ember által nem láthatóra a láthatókra vonatkozó törvények segítségével következtet bizonyos alapelvek szerint, a véges képességekkel rendelkező ember sajátlagos képességére, a fantáziára támaszkodva.¹⁰ Ugyanílyen spekuláció eredménye a gravitációs erő feltételezése is, „ami mindent összeköt, és a világot teljes egésszé teszi, melyben a részek kölcsönösen össze vannak kapcsolva egymással; az a harmónia és tökéletesség, ami összefogja a teret és az időt, és ezért kiköveteli a mozgás létét [...]”.¹¹

A gravitáció előfeltételezi egy tökéletlenség, az űr meglétét. Egy teleologikus világképben valaminek szükségyszerűen kompenzálnia kell ezt. Ez a kompenzáció jelen esetben a gravitáció okozta állandó mozgás,¹² amely révén kialakul a világrend egyre struktúráltabb – egyre nagyobb léptékű, s ennek megfelelően egyre egyszerűbb és egyszersmind egyre többet magyarázó – harmóniája. Ennek a minden tekintetben megnyilvánuló végtelensége csodálat tal tölti el a szemlélőt: a motívum irodalmi toposz Cicerótól

⁹ I. m. 120. sk.

¹⁰ „Mire alapozzuk jogunkat, hogy a spekulációkat kötelező érvényű konklúziókként, fantáziálásokat igazságokként mutassunk be, és különösen: honnan vesszük a jogot arra, hogy oda helyezzünk nagy égitesteket, ahol sosem láthatjuk őket, s következésképpen ahol azt sem fogjuk látni, hogy nem pontosan az ellenkezője-e a helyzet, vagy nem valami ettől is eltérő teljesen új helyzet van-e? Hol vannak a bizonyítékok, ha már egyszer anélkül hiszünk, hogy látnánk, és ha ezek a feltételezések hasonló feladatot töltenek be, mint a látás?” I. m. 186.

¹¹ I. m. 164.

¹² I. m. 180.

Fontenelle-ig: „Idő és tér a világ szerkezetében úgy vannak össze kapcsolva minden test mozgása által a világegyetemben, hogy a megnyilvánuló rend a legegyszerűbb legyen, és hogy, amint komplexebb rendet veszünk, annak az időnek a tartama is na gyobb legyen, melynek elteltét össze akarjuk vetni az előző rendre jellemző tartammal. [...] Egyetlen óra sem pontosabb, mint min den egyes állócsillag napi pályája! De hosszabb tartamú periódu sokat is szükséges feltételezni. Ha az üstökösök és a bolygók pá lyáját kell mérésekkel megállapítanunk, amelyek a leghamarabb észrevehető és legnyilvánvalóbb igazi kivételek, akkor a következő hajtókereket kell figyelembe vennünk, és annál a fenséges rendnél állapodhatunk meg, amit Kopernikusz állapított meg számunkra. Sok évszázad alatt azonban új deviációk keletkeznek, amelyeket megint új rendbe szükséges foglalni. A következő hajtókerékig kell továbbmennünk, mely forgásának a tartama platóni évben mérhet ő. Így a megnyilvánuló rendeken át az órák, napok, évek, évezre dek méréséhez pontos órákkal rendelkezünk, és minden további, más nagyságrendű periódushoz is, melyek lépésről lépésre nagyob bak lesznek, mint a közvetlen megelőzők. [...] Minden rend legösz szetettebbjének nagyon egyszerű formát kell mutatnia, melynek segítségével megmérhetjük, feloszthatjuk és helyesen alkalmazhatjuk z idő méréséhez szükséges mértékegységeinket.”¹³

Kant kozmogóniai/kozmológiai műve szerint van fejlődés a vi lágegyetemben, sőt, elsősorban a fejlődés jellemzi azt: az univer zum nem egyszeri tökéletes alkotás eredménye. (Jóllehet termé szetesen ő maga is több helyen utal a megváltoztathatatlan isteni törvényekre és a tökéletes harmóniára is.) Fejlődés játszódik le benne, vagyis a világegyetem az időnek alávetett, a világegyetem nek csakugyan története van.

Ezt sugallja már a cím is, bár kétértelműen. A „Geschichte” kétértelmű: e korszakban általában annyit tesz, mint „rajz”, vagyis a tudás bizonyos területeivel kapcsolatos tények összessége,¹⁴

¹³ I. m. 178. sk.

¹⁴ A *Vizsgálódás a természetes teológia és a morál alapelveinek vilá gosságáról* című tanulmányban szereplő tudományfelosztás szerint a következőképpen osztályozhatók ismereteink: „Minden tulajdonképpen megtanulható tudomány két nembe sorolható: vannak történelmi, és vannak matematikai tudományok. [...] mindent, ami történelmi, saját tapasztalat vagy mások tanúsága alkot, a matematikait azonban a szembetűnő fogalmak és a cáfolhatatlan bizonyítás [...]” (AA [Kants *Gesammelte Schriften*. Königliche Preussische Akademie der Wissen schaften, Berlin, 1910-től] II., 306. sk.; vö. *Physische Geographie*, AA IX., 156.) Kant később egy előadásában ezt a különbségtevést specifikál ja a *subordinatio* és a *coordinatio* fogalompárjával: a matematika eljárásmódjára a fogalmak alá rendelés jellemző, míg a történelmi jellegű megismerés egyes ismeretek egymás mellé helyezését jelenti. „Ami a sor vagy pontosabban az egymás mellé helyezett ismeretek korlátait illeti,

vagyis a „Naturgeschichte” vagy „natural history” általában „természetrész”-ot jelent.¹⁵ Ebben az írásban azonban a természetnek mégis „története”, nem pedig csak „rajza” van, mivel a világegyetem mindig csak létrejövésében tapasztalható. A természet rendszere pontosan ezért nem érthető meg csupán a mindenkor állapotot vizsgálva; csakis úgy érthető meg, ha a természet néhány alaptörvényének figyelembevételével az időbeli eredet állapota is feltárható.¹⁶

Az *Általános természettörténet* problémaköre módszertanilag speciális helyzetben van: tárgya „történelmi”, vagyis „nem teljesen meghatározott”. Mégsem arról van szó, hogy észellenes¹⁷ ismeret lenne. Hiszen az a boldog, aki a dolgok okait ismeri meg, s az ilyen jellegű ismeret a legnemesebb fajtájú:¹⁸ ebben a műben is ez a legfontosabb motívum. Az ismeretek alá- és fölérendelése ily módon kiegészíti egymást: a világépítmény, bár „historikusan” leírható, tárgya miatt nem nélkülözheti az okok ismeretét.

azok, bár valóban vannak, de nem teljesen meghatározottak. Ide tartozik a természetrész és a történelem egyáltalán.” (AA XXVIII., 171.)

¹⁵ Vö. Klaus Weyand: *Kants Geschichtsphilosophie. Ihre Entwicklung und ihr Verhältnis zur Aufklärung*. Kölner Universitäts-Verlag, Köln, 1963, 8. sk. A szerző arra utal, hogy a felvilágosodás nem választotta szét határozottan a „történelem” kétféle jelentését. Az egyik jelentés az emberi cselekvések tartományára vonatkozik, a másik pedig annyit tesz, mint „tényekkel kapcsolatos”. Ez utóbbi értelemben pl. a „minden test nehéz” kijelentés is történelmi, azaz ténykijelentés. A „Geschichte” „-rajz”-ként való értelmezése egybevág a szó klasszikus latin értelmével, pl. *historia naturalis*, *historia animalium*. Kantnál is van *Geschichte*-je a szárazföldnek, forrásnak, szélnek; a kételtűeket és a rovarokat „nach der Geschichte ihrer Natur” írja le. (AA II., 5. sk.) Kant azonban terminológiaiailag nem teljesen következetes, amennyiben a különböző emberi fajok leírása kapcsán szembeállítja egymással a *Naturbeschreibung* és a *Naturgeschichte* kifejezéseket. (Vö. Menzer: i. m. 111. skk.; e két, egy mászt kiegészítő fogalom szembeállításának a tulajdonképpeni értelemben vett történelem és a földrajz viszonyának feltárásában lesz értelme a *Fizikai geográfiában*, vö. AA IX., 160. skk.) A problémakörhöz lásd Kisbali László: Lehetséges-e, és ha nem, hogyan? *BUKSZ*, IX (1997)/3, 286–301, 295. skk.

¹⁶ „A metafizikailag korábbi és az időben korábbi a *Geschichte* és a *Theorie* összekapcsolódásában azonosultak [...]” – fogalmazza meg frapánsan Tonelli, hogy miért kozmogóniai (és miért nem csupán kozmológiai) mű az *Általános természettörténet*. Giorgio Tonelli: *Elementi metodologici e metafisici in Kant dal 1745 al 1768. Saggio di sociologia della conoscenza*. Edizioni di „Filosofia”, Torino, 1959, 76.

¹⁷ „Az ember az egész világegyetem alkotmányát történelmileg ismeri. [...] Bár ez az ismeret csak történelmi, de nem észellenes. Az észellenesség ugyanis nemcsak egy hiányosság az ész alkalmazásában, hanem az észellenes erők használata; pl. amikor történelmet pusztán képek alapján tanulok.” R 1728.

¹⁸ R 1724.

Elsősorban azonban nem módszertani megfontolások tették különlegessé a mű helyzetét, hanem az, hogy Kant meglehetősen nyíltan elfogadja az epikurosz–lucretiusi természetfilozófia egyes elemeit: „Ha a világegyetem a maga teljes rendjében és szépségében csupán az önnön általános mozgástörvényeinek átengedett anyag műve [...], akkor teljesen erejét veszti az isteni okozó ama bizonyítása, amelyet a világegyetem szépségéből alkotnak. A természet elégséges önmagának, nincs szüksége isteni kormányzásra, a keresztény világ szívében feltámad Epikuros [...]”.¹⁹

Noha Kant nyilvánvalóan nem tartozott a felvilágosodás úttörői közé az epikurosz–lucretiusi kozmológia újrafelfedezésében, mégsem teljesen ok nélkül hangsúlyozta művében azt a lehetőséget, hogy az általa adott leírás alapján esetleg epikureizmussal lesz megvádolható, s nem teljesen alaptalanul védekezik előre e lehetőséggel szemben,²⁰ különösen ha figyelembe vesszük, hogy műve a spinozizmus-vita előtt íródott.

Az „Epikuros” név Kantnál leggyakrabban egy modell megjelölésére szolgál: Epikuros a vegyítetlen szenzualista rendszert testesíti meg, vagyis a név egy lehetséges rendszerszerű filozófiai álláspontot jelöl. Ez a névhasználati mód pregnáns értelemben *A tiszta ész kritikájának* „A tiszta ész története”²¹ fejezetében nyilvánul meg, valamint az antinómiákban is az egyik oldal megtestesítője volt.²² Az *Általános természettörténet*ben viszont a tényleges

¹⁹ Kant: *A vallás a pusztaság és határain belül és más írások* Ford. Vidrányi Katalin. Gondolat, Budapest, 1974, 36. AA I, 222.

²⁰ Vö. Tonelli: i. m. 68.

²¹ Kant: *Kritik der reinen Vernunft* Hrsg.: Raymund Schmidt. Felix Meiner, Philosophische Bibliothek 37a, Hamburg, 1976 (revideált kiadás). A 852–856/B 880–884.

²² Jacobi emeli ki nagy súllyal annak jelentőségét, hogy Kant a szenzualizmus megszemélyesítőjeként Epikurosz emelte ki *A tiszta ész kritikájának* hivatkozott részében: „Kant *A tiszta ész kritikájának* emlékeztető, a legteljesebb mértékben figyelemre méltó utolsó fejezetében, az Aristotelés-követő racionalistákat és a szenzualistákat helyezi mérlegre, s egyformán egyoldalúnak és következtetlennak találja őket. Az ott levont következtetéssel teljesen egyetértek: Epikuros pusztaság, vegyítetlen szenzualizmusát mint rendszert előnyben részesítem nemcsak Locke kevert szenzualizmusával szemben, hanem Leibniz megcsonkított platonizmusával szemben is, ami e megcsonkítás által a spinozizmussal egybeesik.” (Friedrich Henrich Jacobi: David Hume über den Glauben, oder Idealismus und Realismus. In uő: *Werke* II. Wissenschaftliche Verlagsbuchhandlung, Darmstadt, 1968, 3–310, 29. A spinozai és leibnizi rendszer azonosíthatóságával kapcsolatos problémakörrel kapcsolatban vö. Arthur O. Lovejoy: *The Great Chain of Being*. MIT Press, Cambridge/Massachusetts, 1936, 144–182. Értelmezésében Lovejoy is a Jacobi-féle hagyományt követi. Gurwitsch joggal bírálja azonban Lovejoy fölfogását, mondván, hogy értelmezése nem veszi figyelembe a hipotetikus és az abszolút szükségszerű közti különbséget, ezért gondolhatja úgy, hogy Leibniznek csak az intellektuális bátorsága

filozófiatörténeti epikureizmussal egybehangzó tanokkal találkozunk. „A bolygórendszer, melynek középpontjában a Nap áll, mely körül – hatalmas vonzereje miatt – forognak, örök köreiket róva, a lakott bolygók, teljesen [...] a világrayag eredetileg szétterített alapanyagából keletkezett.”²³ A világegyetem kialakulása nem lezárt folyamat: folyton-folyvást valamivé válás (*Bildung, Ausbildung*) megy benne végbe. A bolygók eszerint csak bizonyos idő után érik el stabil formájukat, így azok esetében, amelyek egy ilyen állapotot még nem értek el, megváltozhat pl. a tengely helyzete a keringésük síkjához képest.²⁴ Az egyes bolygók kialakulásának időpontja tekintetében több évszázados eltérések lehetségesek; ez a motívum teljes egészében epikurosi–lucetiusi hatást tükröz.²⁵ Kant megjegyzéseiből az is nyilvánvaló, hogy az epikurosi kozmológiát többek között pontosan azért fogadta el – bár fenntartásokkal –, mert bizonyos elemeit a newtoni rendszerrel összeegyeztethetőnek gondolta.²⁶ A gravitáció az *Eleven erő*kben és *A metafizikai megismerés első alapelveinek új megvilágításában* is végső soron isteni eszköz volt a világ rendezettségének biztosítására. Kozmogóniai művében is emiatt nem tartható Kant epikureistának,²⁷ hisz, jóllehet a mechanikus törvények saját természetüknek megfelelő működését elfogadja, de a folyamatok a leírás szerint isteni tervnek megfelelően zajlanak le:²⁸ „A matériát, amely minden dolgok őanyaga, biztos törvények kötik tehát [...] Nem áll szabadságában, hogy eltérjen a tökéletesség e tervétől. Mivel ily módon egy mindenekfeletti bölcs szándéknak van alávetve, szükségszerű, hogy valamely rajta uralkodó első ok állítsa egymással összhangban lévő viszonyokba, és ez Isten, éppen

hiányzott rendszere következményeinek radikális levonásához. Vö. Aron Gurwitsch: *Leibniz. Philosophie des Panlogismus*. Walter de Gruyter, Berlin/New York, 1974, 100. sk.

²³ AAI., 306.

²⁴ AA I., 289. A Berlińi Akadémia 1754. évi pályadíj-kérdése is azt a kérdést veti föl, hogy lehetséges-e, hogy a bolygók tengely körüli forgásában változások történtek. Jelen írás szempontjából az a figyelemreméltó mozzanat a válaszban, hogy Kant, miközben fölveti, hogy az ember e kérdés megválaszolásához történeti vizsgálódást is végezhet, a „historisch” szót a mai értelemben használja. (AA I., 185.)

²⁵ AA I., 289. sk.

²⁶ I. m. 226. sk.

²⁷ Uo.

²⁸ Vagyis, szemben az epikurosi kozmogóniával, a káosz is az isteni terv része. Blumenberg találóan mutat rá, hogy a rendnek a kozmoszból való levezetése nem azt jelenti, mint amit a pogány kozmogónia diktálna, ti. „az ésszerűtlentől levezetni az ésszerűt”, hanem: az Isten számára ésszerű állapotból levezetni azt a rendet, amely az ember számára is ésszerű. Blumenberg: i. m. 679.

azért, mert a természet még a káoszban is csak szabályosan és rendezetten járhat el”²⁹

Az az elképzelés, hogy ebből az őszanyagból épül fel nemcsak a naprendszer, hanem az egész világegyetem is, a panteizmus többé-kevésbé erős megnyilvánulását hozza magával az ezt egyébként elkerülni kívánó Kantnál is: „Minden állócsillag, amit csak az emberi szem az ég üres mélységében fölfedez, s amelyek száma a természet egyfajta tékozlására látszik utalni, nem más, mint megannyi nap, s így hasonló bolygórendszerek középpontjai. Az analógia nem engedi meg a kételkedést abban, hogy ezek ugyanúgy, mint a mi rendszerünk, az elemi anyag legkisebb részeiből épültek föl és teremttettek, mely az üres teret, az isteni jelenvalóság kiterjedését betöltötte.”³⁰

Az idézett passzusban világosan tetten érhető Newtonnak a térről mint Isten érzékszervéről (*sensorium Dei*) vallott elképzelése.³¹

²⁹ Kant: *A vallás a pusztá ész határain belül és más írások*. Id. kiad. 43. sk. (AA I., 228.) Ennek az elképzelésnek a legpregnansabb megfogalmazásával néhány oldallal később találkozunk, az emberi értelem végességéből adódó gyengeségére kihegyezve a problémát: „Ha igaz is az, hogy Isten a természet erőibe a káoszból tökéletes világrendszerré fejlődésének titkos művészetét helyezte [...], hogyan lehetne képes arra a legegyszerűbb kérdéseknél is oly ügyefogyott emberi értelem, hogy ily nehéz tárgyon kimutathassa a rejtett tulajdonságokat? Az ilyesféle vállalkozás épp olyan, mintha valaki így szólna: *Adjatok nekem pusztá anyagot s világot építek belőle nektek*” (I. m. 44. sk., AA I. 229. sk.) Kant a problémát a newtoni törvények alkalmazásával föloldhatónak vélte. Korábban Voltaire-nek a newtoni fizikát népszerűsítő művében bukkan föl ugyanez a motívum, éspedig a Descartes-i fizika ellenében, a Newtonra nagy hatást gyakorló Henry More álláspontjával teológiai szempontból teljesen megegyező módon: „Mihelyt valaki Descartes nyomán elfogadja, hogy lehetetlen, hogy a világ véges és hogy a mozgás mennyisége állandó; mihelyt ezt mondja: »Adjatok mozgást és anyagot, világot fogok belőle alkotni«; el kell ismemie, hogy ezek az eszmék – nagyon is jogos következtetések segítségével – kizárni látszanak egy egyedüli végtelen lény, a mozgás egyedüli létrehozójának és a szubsztanciák egyedüli összerendezőjének fogalmát.” Voltaire: *Éléments de la philosophie de Newton*. In *Les oeuvres complètes de Descartes*. Vol. 15. Eds.: Robert L. Walters – H. W. Barber. Alden Press, Oxford, 1992, 197.

³⁰ AA I., 306.

³¹ Newton az *Optika* három könyvéhez csatolt kérdések között, a 28. kérdésben fejtette ki ezt az elképzelését (vö. Newton: *Opticks. A Treatise of the Reflections, Refractions, Inflections & Colours of Light* Dover Publications Inc., New York, 1952, 370.); eredetileg minden megszorítás nélkül, majd pedig egy „tanquam” megszorítással, amit Clarke az angol fordításban is meghagyott. (A probléma történetéhez vö. Koyré – Cohen: *The Case of Missing Tanquam: Leibniz, Newton & Clarke. Isis*, 51 (1961), 555–566. Akár vallotta Newton aktuálisan ezt a felfogást, akár nem, a hatástörténetben ilyen Newton-kép élt, különösen a Leibniz–Clarke vita folyamán, s Kant is több helyen említi ezt a motívumot Newtonnal kapcsolatban.

Newton hatása más tekintetben is teljesen nyilvánvaló: kétségtelen a tömegvonzás és az üres (és ennek megfelelően abszolút) tér lehetőségének elfogadása: „Ha [...] a teret megvizsgáljuk, amelyben naprendszerünk bolygói keringenek, akkor azt látjuk, hogy az teljesen üres, és minden anyagtól megfosztott, ami ezeknek az égitesteknek a kölcsönös egymásra hatás általi közösségét okozhatná és mozgásuk megegyezését maga után vonhatná. Ez a körülmény teljes bizonyossággal bizonyított [...]. Newton [...] nem engedhetett meg egyetlen anyagi okot sem, mely a bolygók rendszerében kiterjedve a mozgások közösségét fenntartaná.”³²

Ez a leibnizi-wolffi szemszögből a *qualitas occulta* elfogadását jelenti. Kant néhány sorral alább arról ír, hogy mindkét oldal (ti. Newton és Wolff) nézetei mellett egyformán erős érvek szólnak, s arra igyekszik rámutatni – az *Eleven erők* módszertanához képest már kissé reflektáltabban –, hogy kell lennie valami közös alapnak, amelyről tekintve mindkét nézet megérthetővé és egymással kibékíthetővé válik.³³ A nyomokban állandóan föllelhető wolffiánus réteg többé-kevésbé állandó jelenléte ellenére elmondható, hogy Kant ekkor már sokkal közelebb állt a newtoni rendszerhez, hiszen elfogad olyan elveket, amelyeket egy wolffiánus sosem fogadna el; newtoniánus szempontból viszont a megmaradt wolffiánus elemek nem perdöntő fontosságúak.³⁴

Az a világegyetem, amit a newtoni tömegvonzás tart össze, mint láttuk, az őanyag mechanikus kifejlődésével jött létre, és folytonos alakulásnak van alávetve. Ahhoz azonban, hogy ez a folyamat jobban érthető legyen, fel kell figyelniünk egy biológiai metaforára: „[...] a kifejlődés, a forma, a szépség és tökéletesség a szubsztanciák közül is a legfontosabbaknak a feltételei [...]; az isteni bölcsességhez is leginkább az illik, hogy a szubsztanciák ezekből a beléjük oltott általános törvényekből szabadon fejlődtek legyen ki. És ezért mondhatjuk jó okkal azt, hogy a világrendszer elrendezése és kialakítása a teremtetett természeti anyagból az idők folyamán lépcsőről lépésre történik.”³⁵

Az általános törvények a kanti megfogalmazás szerint tehát mintegy be vannak oltva (*eingepflanzt*)³⁶ a szubsztanciákba, ami egyfajta organikus gondolkodásmód részbeni jelenlétére engedhet következtetni:³⁷ az adott tulajdonságoknak az anyagtól való elvá-

³² AA I., 262.

³³ Uo.

³⁴ Vö. i. m. 308., ahol a kiterjedés a tömegvonzás hatókörével azonosként jelenik meg. A newtoni tér- és időkonceptió bírálatával kapcsolatban e tekintetben ugyanezt a taktikát követi *Az érzékelhető és az értelemmel fölfogható világ formájáról és elveiről* is, vö. AA II., 403. sk.

³⁵ AA I., 310.

³⁶ I. m. 332.

³⁷ Newtonnál is jelen van ez a szóhasználat: az anyagba bele van oltva az erő (*vis insita est*), amely által arra törekszik, hogy vagy megtartsa

laszthatatlanságát és természettől fogva adott megváltoztathatatlan-
lanságát hangsúlyozza.³⁸

A newtoni törvények elfogadásával együtt Kant – ellentétben Lamberttel – az abszolút tér végtelen kiterjedését is elfogadja. A tér végtelensége mellett nem bizonyos premisszákból kiindulva, hanem analogikusan, azaz rávezető módon érvel: „Ha ezek az urak³⁹ a szám és határok nélküli nagyság állítólagos lehetetlensége miatt nem tudnak megbarátkozni a tér végtelenségének gondolataival, akkor csak futólag szeretnék mellette érvelni: vajon az örök kévalóság jövőendő időszora nem a sokféleségek és változatosságok igazi végtelenségét fogja-e tartalmazni magában? S nincs-e jelen máris egyszerre ez a végtelen sor az isteni elmében? Márpedig, ha lehetséges az, hogy Isten a végtelenség fogalmát, ami az ő elméje számára egyszerre jelen van, egy egymást követő sorban valószínű gossá tegye, akkor miért ne tudná ugyanő egy másik végtelenség fogalmát egy tér szerinti összekapcsolódásban megjeleníteni és a világ kiterjedését határtalanná tenni?”⁴⁰

Bármennyire igaz is az, hogy a kiterjedés érzékelhető világa csakis az örökkévalóság analógiája alapján fogható föl, bizonyos szempontból ennek megfordítása is érvényes: az örökkévalóság csakis akkor fölfogható az emberi értelemmel fölrüházott lények számára, ha térbelileg érzékeltethető: „Az örökkévalóság azonban nem elégséges ahhoz, hogy a legfőbb lény tanúságtételeit felfogjuk, ha az nem kapcsolódik össze a tér végtelenségével.”⁴¹ A tér-

nyugalmi állapotát, vagy pedig folytassa egyenletes egyirányú mozgását. Isaac Newton: *Philosophiae naturalis principia mathematica*. Eds.: Alexandre Koyré – Bernard I. Cohen. Harvard University Press, Harvard, 1972, 40. Def. III.

³⁸ A biológiai metaforák megléte Tonelli megfigyelése. (Tonelli: i. m. 57. sk.) Ebben azonban nemcsak a 17–18. századi biológiai tudományok hatása nyilvánulhat meg. Lucretiusnál a világegyetem legkisebb alkotórészei „magok” (*semina*) (Lucretius: *De rerum natura*. Clarendon Press, Oxford, 1947, II/284.); Boethiusnál Isten a változékony anyagba oltott legfőbb jó formájával irányítja az univerzumot. (De consolatione philosophiae. In Boethius: *The Theological Tractates and the Consolation of Philosophy*. Eds.: H. F. Stewart - E. K. Rand. Harvard University Press, Cambridge, 1968 (reprint), 3M9, 5. sk.) Voltaire, szintén a newtoni törvényekről írván, az inkább mechanikus képzeteket keltő *imprimer* igét használja ugyanerre a jelenségre. Vö. Voltaire: i. m. 246.

³⁹ Ti. akik tagadják a tér végtelenségének lehetőségét.

⁴⁰ AA I., 309. sk.

⁴¹ Uo. Az a kitétel, hogy a térben is meg kell nyilvánulnia a kinyilatkoztatásnak, még neutrális kijelentésnek is tekinthető. De Kant máshol egészen közel kerül a spinozizmus vádjának alapul szolgálható, Newtonra emlékeztető megfogalmazáshoz: „Az istenség az egész világtér végtelen segítségével mindenütt egyaránt jelen van; mindenütt egyformán közel van, ahol olyan teremtmények vannak, amelyek képesek arra, hogy a teremtményekre jellemző függőségen túl a legfőbb lénnyel való közösségig felemelkedjenek.” AA I., 329.

nek pedig szigorú értelemben végtelennek kell lennie, mert az ember „nem jut a végtelen isteni teremtetőerőhöz közelebb, ha az isteni kinyilatkoztatás által teremtetett teret akár olyan kiterjedésű gömbbel határolja, melynek az átmérője a Tejút, mint ha egy hüvelyknyi sugarú gömbbe akarná befoglalni”.⁴²

A tér minden megszorítás nélkül végtelen, ami az eszmetörté neti toposznak megfelelően az emberi képzelőtehetségre is hat: „Ha egy bolygórendszer nagysága, amelyben a Föld csak egy porszem, csodálattal tölti el az emberi értelmet, milyen döbbenet tel fog az ember ámulatba esni, ha a világok és rendszerek azon végtelen halmazát tekinti, amelyek a Tejút fogalmát teszik ki; de hogyan fokozódik majd ez az ámulat is tovább, amikor az ember tudatára ébred annak, hogy az összes, mérhetetlenül nagy csillag rendszer újra csak egy még nagyobb szám egységnyi mennyiségét teszi ki, amelynek a nagyságát nem ismerjük, s amely talán ugyanolyan mérhetetlenül nagy, mint az előző, s mégis újra egy nagyobb számmal leírható rendszernek csak egy egységnyi része! Világok és rendszerek végtelen sorát látjuk, s e végtelen sornak már az első tagja alapján megismerhetjük, hogy milyen sejtésünk lesz valószínűleg az egészről. Itt nem határ van, hanem az igazi megmérhetetlenség szakadéka, amelyben elsüllyed az ember képessége, hogy arról fogalmat alkosson. [...] Végtelen az ily módon kinyilatkoztatott bölcsesség, jóság és hatalom, s ugyanilyen mértékben termékeny és mindig teremtető; kinyilatkoztatása tervének éppen ezért végtelennek és határtalannak kell lennie.”⁴³

Ezzel a leírással Kant a klasszikus teológiai kérdésfeltevésben, hogy a teremtetett lények végtelensége vagy végessége illik-e inkább Istenhez, egyértelműen az első opció mellett voksol. A teremtető bármifajta korlátozása Isten hatalmának korlátozását jelentené.⁴⁴

A végtelenségnek egy korlátozása mégis van, szükségképpen: az idő nem egyszerűen végtelen, hanem csakis a jövő szempont jából.⁴⁵ Ennek az a következménye - mivel a különböző lehetsé-

⁴² AA I., 319.

⁴³ AA I., 256. Adickes pontosan e hely kapcsán megjegyzi, hogy itt szigorúan véve tulajdonképpen végtelenségről, nem pedig csupán mértetlen nagyságról van szó. Erich Adickes: *Kant als Naturforscher* I–II. W. de Gruyter & Co., Berlin, 1924/25, II/221. sk.

⁴⁴ AA I., [309.sk.](#)

⁴⁵ Leibniz a Clarke-kal folytatott levelezésében a vákuum létezése ellen a világegyetemben általánosan érvényesülő kontinuitás elve alapján érvelt, amire Clarke azzal replikázott, hogy ha ez így van, akkor a világnak az idő szempontjából is végtelennek kellene lennie. „A kiterjedésről a tartamra *non valet consequentia*” – feleli erre Leibniz. „Ha a természetnek a maga egészében egyformán tökéletesként kell elképzelhetőnek lennie, akkor a teremtmények univerzumának valamikor el kellett kezdődnie.” Ahhoz, hogy a teremtető végtelenségét fenntartsuk – aki létezésének *a parte ante* és *a parte post* sincs határa, vö. Ézsaiás 44,6 –, inkább az szükséges, hogy időbelileg határoljuk (az idő *a parte post* végtelen)

ges világok ugyanazoknak a törvényeknek engedelmeskednek –, hogy az idő egydimenziós és irreverzibilis: Isten egy adott pillanatban helyezte bele a szubsztanciákba azokat a jellegzetességeket, amelyek aztán az idők folyamán mechanikai törvények szerint, mintegy állandó teremtés révén kibomlanak. Így tehát az idő aszimmetrikus szerkezetű. A teremtés egy adott pillanatban elkezdődött, befejeződése viszont nincs: a tér másképp végtelen, mint az idő. Az időnek *a parte post* végtelensége azt jelenti, hogy – egy Boéthiustól származó megkülönböztetéssel élve – a világ, bár örök, de nem örökkévaló.⁴⁶

Az idő végtelensége, azaz az örökkévalóság és a teremtés befejezetlensége ellenére megfigyelhető egyfajta periodicitás, azaz végesség is, mégpedig amiatt, hogy a létezés nagy láncolata⁴⁷ lezáródhat (amit talán kissé következtetlennül⁴⁸ hangsúlyoz): „[...] amikor egy világrendszer tartamának hosszú során az összes sok féleséget kimeríti, amit magába foglalni képes, azaz ha a lények⁴⁹

len) és térbelileg megszorítás nélkül végtelennek hagyjuk meg, mint hogy vagy az időt kiterjesszük *a parte ante* végtelenné – s ekkor az a következmény, hogy a teremtmények tökéletessége nem érhető –, vagy pedig a teret határoljuk – ez esetben pedig Isten nem tudna mindent megvalósítani, tehát az ő tökéletessége szenvedne csorbát. Vö. André Robinet: *Correspondance Leibniz–Clarke. Présentée d'après les manuscrits originaux des bibliothèques de Hanovre et de Londres*. Presses Universitaires de France, Paris, 1957, 160.

⁴⁶ Vö. „quoniam uero manere non potuit, infinitum temporis iter arripuit eoque modo factum est ut continuaret eundo uitam cuius plenitudinem complecti non ualuit permanendo. Itaque si digna rebus nomina uelimus imponere, Platonem sequentes deum quidem aeternum, mundum uero dicamus esse perpetuum.” Boéthius: i. m. 5P6, 13–14.

⁴⁷ Ezt az elvet Kant leibnizi hatásra (vö. pl. Leibniz: *Principes de la Nature et de la Grace*. In C. I. Gerhardt (Hrsg.): *Die philosophische Schriften von G. W. Leibniz*. Berlin, 1875–1890, § 4.) elfogadta, vö. R 3704. A fogalom történetéhez lásd Lovejoy: i. m.

⁴⁸ Amiatt látszik következtetlenné, hogy lezáródhat egy ilyen láncolat, mert ha *in na tura non datur saltus*, mindig kell hogy legyenek újabb és újabb átmenetek. Tonelli (i. m. 74.) azt hangsúlyozza, hogy az idő- és a térfogalom is strukturált, azaz a kozmológiai idő és tér végtelensége mellett az egyes világok esetében végességről van szó.

⁴⁹ Kant a létezés nagy láncolatának elképzelését itt kozmológiai síkra vetíti ki. Az epikuroszi–lucretiusi fölfogással ez annyiban összhangban van, amennyiben ez a kozmológia a bolygókat is élőlényekként kezeli, tehát a bolygóknek is vannak korszakaik, ugyanúgy, mint minden más élőlénynek. (Vö. Lucretius: *De rerum natura*, V. 470. skk. Az égitestek e szakaszban *corpora viva*, 476. [A motívum Platónnál is fölbukkan: *Timaios*, 30c5 skk.] A bolygók mint élőlények témájához lásd David Furley: *Cosmic Problems: Essays on Greek and Roman Philosophy of Nature*. Cambridge University Press, Cambridge, 1989, 231., 16.j.) Ez összhangban van Tonelli megfigyelésével is, aki – mint már említettük – kiemeli ebben a műben a biológiai metaforák használatát. (Tonelli: i. m. 57.) A Berliini Akadémia kérdésére adott válaszában is azt hangsúlyozza,

láncolatában felesleges taggá vált; ekkor semmi sem illik jobban hozzá, mint hogy az univerzum állandó változásainak színpadán eljátszsa az utolsó szerepet, ami minden véges dolgot megillet, ti. hogy lerója adóját a múlandóságnak”.⁵⁰

A periodicitás azonban nemcsak az időben figyelhető meg, hanem a térre is leképeződik. Az *isonomia* antik elvét⁵¹ használja fel Kant, mely szerint mindig, minden tekintetben végső soron egyensúly van a világban. Az elv kanti változata szerint a világ egyes részei nem ugyanabban a fejlődési stádiumban vannak: a centrumhoz közeli részek pusztulása következik be fejlettségük folytán a leghamarabb, míg a centrumtól távol eső részek a kialakulás állapotában lehetnek: „A kifejlődött világ ezeknek megfelelően a szétbomlott természet romjai és a ki nem fejlődött természet káosza között van középre szorulva.”⁵³

A világegyetem mesterremeke, az ember sem kivétel a világ egyetemben érvényesülő törvények alól.⁵⁴ Az, hogy a természetnek története van, és az ember a természet része, magában rejt egy lehetséges történetfilozófia alapjait, amennyiben a végtelen előrehaladás fogalma majd a jóval későbbi írásokban értelmezhető lesz az emberi történelemre is, ez azonban a prekritikai korszakban csírájában sem történik meg. Az antropológiai nézőpont azonban – tehát a kanti történetfilozófia minimális előfeltétele – ebben az írásban is jelen van: a világegyetem végtelensége nem csak fizikai adottság, hanem, mint már láttuk, az emberi képzelet is megmozgatja: „A világ építménye mérhetetlen nagyságánál, végtelen sokféleségénél és szépségénél fogva, ami belőle minden

Hogy a Föld nem képes végtelen ideig folytatni körforgását, s bár a „végzetes pillanat” még igen messze van, „mégis az előttünk álló végzet bizonyossága és a természetnek ehhez a ponthoz való állandó közeledése a csodálat és a kutatás méltó tárgyai.” AA I., 186.

⁵⁰ AA I., 319.

⁵¹ Azt, hogy Kant valóban az *isonomia* antik törvényében gondolkodott, a reflexiókból is kitűnik a kezdettel (*Anfang*) és a legfőbb lénnyel kapcsolatban. Mindkét idevonatkozó reflexió későbbi, mint az *Általános természettörténet*, az egyik azonban még a szélesebb értelemben vett prekritikai korszakból származik, bizonyosan az érzéki és az intellektuális szigorú elkülönítése utánról, az első antinómia probléma-szituációját leírva. Vö. R 4708. (Vö. Kant: *Kritik der reinen Vernunft*. Id. kiad. A 182/ B 224 skk.) Egy későbbi reflexióban morális kontextusban bukkan fel újra ez az elv, a *Minden dolgok vége* (In Kant: *Történetfilozófiai írások*. Ictus, 1997, 235–251.) motívumait megelőlegezve. (R 6206.)

⁵² Ez magára a Földre is vonatkozik, vö. AA I, 200.

⁵³ AA I, 319.

⁵⁴ I. m. 318. o. Blumenberg értelmezése szerint az ember mint teremék kivétel a törvények alól Kantnál, aki az ő interpretációja szerint elmarad Lambert mögött abban a tekintetben, hogy nála volnának a pusztulástól nem érintett részei a világegyetemnek. (Blumenberg: i.m. 681. sk.) Mint láttuk azonban, Kant ebben a korszakban a Földre is értelmezte a lehetséges pusztulást.

oldalról előtűnik, a szemlélt csendes ámulatba ejti. Amikor pedig ennek a tökéletességnek az elképzelése megérinti a képzelőtehetséget, akkor az értelmet másfelől egy másfajta ámulat ejti hatalmába, amikor elgondolja, hogyan folyhat ily sok pompa, ily sok nagyság egyetlen általános szabályból, örök és helyes rend szerint.”⁵⁵

E motívum bizonyos mértékig rokonítható a *Megfigyelések a szép és a fenséges érzéséről*, illetve *Az ítélőerő kritikája* fenséges felfogásával,⁵⁶ azonban, mivel más esztétikai megfontolások nem játszanak szerepet a műben, itt valószínűleg inkább csak egy irodalmi minta követéséről van szó. A képzelőtehetség közelebbi vizsgálata során bebizonyosodik, hogy e kozmogóniai műben valóban elsősorban nem esztétikai szerepe van ennek a fogalomnak: „[...] amikor [...] a rendszer termékenységtől s az elgondolható legnagyobb és legcsodálatraméltóbb tárgyak kellemességétől csábítatván, bár az analógia és az értelmes hihetőség fonálán maradva, de mégis bizonyos merészséggel fejtegetem tovább tan rendszerem következményeit; amikor az egész teremtség végtelenjét [...] s a káosz korlátatlan terét ecsetelem a képzelőtehetség számára – a tárgy kellemessége s az élvezet, amelyet egy elmélet átfogó összhangja láttán érzünk, remélhetőleg elnézést kelt az olvasóban, s nem ezért nem fogja ezeket a fejtegetéseket a máliis matematikai szigorúság mércéjével megítélni [...]”.⁵⁷

Kant a leírandó jelenségeket az analógia segítségével jeleníti meg a képzelőtehetség számára, mely nem a matematikai bizonyítás hatókörébe tartozó módszer, inkább csak rávezető, sejtések megfogalmazását lehetővé tevő, de semmiképpen sem elvetendő eljárás.⁵⁸

A képzelőtehetség számára alkalmazható analogikus módszer a mű módszertani alapelvének is tekinthető, amennyiben Kant a bolygók rendszere alapján alakítja ki a csillagok rendszeréről alkotott elképzelését is; így könnyen érthető, miért terjeszti ki vizsgálódásait a végtelenre, amiről – egyébként epikuroszi szellemben – szintén csak hipotézisek alkothatók, szigorú, matematikai bizonyítás nem.⁶⁰ Az ember ugyanis korlátainál fogva nem képes a végtelent megragadni.⁶¹ (Ugyanez az időbeli végtelenségre, azaz a

⁵⁵ AA I., 306.

⁵⁶ Vö. Tonelli: i. m. 119., 234. j.

⁵⁷ Kant: *A vallás a puszta ész határain belül és más írások* Id. kiad. 51.sk.; AA I., 235. sk.

⁵⁸ Vö. R 3916. Annál kevésbé elvetendő a heurisztikus elvek általánosan véve, melyeknek tapasztalati alkalmazás szolgál alapul, mert – mint a jóval későbbi *Tájékozódni a gondolatok között: mit is jelent ez?* (In Kant: *Történetfilozófiai írások* Id. kiad. 23–39.) című írásában is megjegyzi – az absztrakt gondolkodás is fel tudja őket használni. (AA VIII., 133.)

⁵⁹ Vö. Menzer: i. m. 49.

⁶⁰ AA I., 237.

⁶¹ I. m. 229.

világ keletkezése előtti időre is igaz.⁶²) Bár a matematikai bizonyítás egy bizonyos pontig – egészen pontosan addig, amíg a végtelenség problémája föl nem vetődik – képes pótolni az emberi gyengeségből fakadó hiányosságokat, ezen a ponton túl csak analogikus bizonyítási módot használhatunk. (Ugyanígy kell eljárunk azokban az esetekben is, amikor az emberi tapasztalat számára gyakorlatilag hozzáférhetetlenre vonatkozó ismeretet szeretnénk nyerni, pl. a Nap felszínén végbemenő folyamatokról.⁶³) Az analogikus eljárás módja képessége a képzelőtehetség jellegzetessége. Az, hogy e módszert alkalmazni kényszerül, az emberi képességek korlátolt voltából fakad. Itt azt érdemes rögzíteni, hogy az emberi megismerőképesség korlátaiból fakadó következmények valószínűleg ebben a kozmológiai/kozmogóniai kontextusban bukkannak föl először.⁶⁴

Kant kozmológiájában, mindezeknek megfelelően, eliminálhatatlanul jelen van az antropológiai réteg. A véges elme számára csakis analogikusan kezelhető a végtelen sorok csírájában fölbukkanó problematikája; ez a probléma a gondolkodás belső ellentmondásai felfedezésének egy e műben még nem tematizált kiindulópontja lehetett, mely az antinómia-problematika felé mutat.

⁶² Uo.

⁶³ I. m. 237.

⁶⁴ Vö. Tonelli: i. m. 423.

Kant időfelfogása

TELEGDI ÁRON

Ahhoz, hogy az időkonceptió helyét és jelentőségét Kant filozófiáján belül kijelölhessük, és ez lenne a jelen írás alapkérdése, előbb az időfogalom elementáris értelmére kell rákérdeznünk. Ezért az interpretációt *A tiszta ész kritikájának* alapjaitól kezdjük, s ennek háttéréül a Herz-levél prekritikai álláspontját jelöljük ki mint alapvető metafizikai horizontot.

A metafizikai háttér

Kant ismeretelméletét általánosan és elnagyoltan mint reprezentacionalizmust jellemezhetjük. Ennek középpontjában egy alapvető metafizikai különbségtétel áll: szemlélet és értelem különbsége. Ezt a különbségtételt állapítja meg az 1772. február 21-i Herz-levél: ugyanis azt, hogy az egymástól el nem választott értelem és szemlélet – az intellektuális szemlélet – elképzelhető ugyan, de véges emberi lényünk nincs ilyesminek birtokában.¹

„Ha a képzet csupán azt a módot tartalmazza, ahogy a szubjektum a tárgytól afficiáltatik, akkor könnyű belátni, hogy az úgy viszonnylik ehhez, mint egy hatás a maga okához, s hogy miként lehetséges, hogy lelkünk e meghatározottsága képes valamit *megjelelni*, azaz tárggyal bírhat. A passzív vagy érzéki képzetek tehát érthető módon vonatkoznak a tárgyakra, s a lelkünk természetéből kölcsönzött alaptételek nyilvánvalóan érvényesek minden dologra, már amennyiben ezek tárgyai az érzékeknek. Ugyanígy: ha az, aminek bennünk képzet a neve, az objektum vonatkozásában aktív

¹ Lásd Tengelyi László: *Kant*. Kossuth Könyvkiadó, Budapest, 1988, 242.; vö. Daniel C. Kolb: *Thought and Intuition in Kant's Critical System*. In R. F. Chadwick – Clive Cazeaux (eds.): *Immanuel Kant: Critical Assessments*. Routledge, London and New York, 1992, vol. II., 244–262.

volna, azaz, ha magát a tárgyat hozná létre, mint ahogy az isteni ismereteket a dolgok ösképeinek képzelik, akkor a képzetnek az objektummal való konformitása is érthető lenne. Így tehát legalábbis érthető, hogyan lehetséges mind az *intellectus archetypus*, melynek szemléletén a tárgyak maguk alapulnak, mind az *intellectus ectypus*, mely a logikai feldolgozás adatait a dolgok érzéki szemléletéből meríti. Csakhogy a mi értelmünk a maga képzeivel nem oka a tárgynak (kivételet jelentenek a jó célok a morálban), s a tárgy sem oka az értelmi megjelenítéseknek (*in sensu reali*)."

Értelmünk tehát nem oka szemléletünk tárgyainak, és fordítva, a tárgyak nem okai a róluk alkotott képzeinknek. De miért? Mi a jelentősége ennek a különbségtételnek? És mire vezet?

A válaszhoz emlékeztetnünk kell a Hume-féle szkepszis Kantra gyakorolt hatására. Kant alapjában elfogadja Hume kitételét, mely szerint az értelmi fogalmak, amilyen például a kauzalitás, érzéki, empirikus alapon nem levezethetők. Egészében mégsem hajlik a szkepszisre, amennyiben az egy pusztán pszichológiai ismeretel mélethez vezet, a fogalmi ismeretek pusztán induktív legitimáció jához. Sokkal inkább úgy gondolja, hogy lehetséges a legitim, értelmi és bővítő jellegű – a priori szintetikus – ismeret.

Értelem és szemlélet különválasztását ebben a kontextusban kell értenünk. Egyrészt semmi sincs az érzékekben, ami önmagában ismeret-értékkel bírna, tehát az érzéki benyomások nem bírnak értelmi összefüggéssel. Másrészt az értelem nem intuitív (szemléleti), tehát nem birtokolja közvetlenül a tárgyat, hanem az érzékelésre kell hagyatkoznia, hogy képzetekhez juthasson.

Ez az alapállás Kant finitizmusát jelzi. Az emberi megismerőképesség ennek értelmében lényegileg végesként határozódik meg, működése, a gondolkodás, ezért diszkurzív. Ez a kritikai filozófia ismeret-metafizikai háttere.

Rendszerszerű megközelítés

A tiszta ész kritikájának döntő szisztematikus kérdése a kategóriatan, illetve annak transzcendentális dedukciója. Mindez azonban messzemenően problematikus, egyesek szerint kimondottan gyanús. A következőkben B. Longuenesse interpretációját² fogom röviden bemutatni, melynek „vezérfonala”, alapgondolata ezt az értetlenséget hivatott tisztázni. Érvelése eközben elvezet az Esztétika újraértékeléséhez, ezzel megerősítvén a dedukciót.

A transzcendentális fordulat lehetetlenné tette a kategóriatan ontológiai értelmezését, amennyiben ontológián a magában vett valóság strukturális meghatározását értjük. Ezért a kategóriák használata kritikai legitimációra szorul. Mivel ezek immár a diszkurzív értelem tiszta fogalmaiként kerülnek terítékre, mely érte-

² Béatrice Longuenesse: *Kant and the Capacity to Judge*. Princeton UP, Princeton and Oxford, 1998.

lem lényegileg egy másik fakultásra – a szemléletre – ráutalt, ezért tisztázni kell e kettő viszonyát. Mint majd kiderül, ez a viszony a priori, de közvetett, s ebben a közvetítésben kap majd megkülönböztetett szerepet az idő mint a szemlélet a priori formája.

Longuenesse rekonstrukciójában a kérdést egy kettős érvrend szer oldja meg, ezeket a Dedukció „két pillérének” nevezi. Az első pillér a kategóriákat mutatja be mint a szintézis különböző formáinak univerzális reprezentációit, mely szintézist az appercepció objektív egysége hozza létre a transzcendentális képzelőerő segítségével. A szintézis vezérlőelve Longuenesse szerint „az ítéletre irányuló *conatus*”, törekvés. Ezért a szintézis végső soron az ítéletben működő analízist célozza meg, mintegy teleologikus módon. Ezért az analízis formái – komparáció, reflexió, absztrakció – Longuenesse szerint a Dedukció alapját képezik.³

Megjegyzem, hogy ez a legkevésbé sem egy ortodox olvasat. Longuenesse szerint viszont Kant számára annyira nyilvánvaló, hogy még csak nem is igényel explicit argumentációt. Ezért csak úgy láthatjuk be igazát, ha fölismerjük, hogy a kategóriák használat a végső soron és eleve az ítélet logikai formáiban, tehát az analízisformákban gyökerezik.

Éz új megvilágításba helyezi a kategória-kérdést, amennyiben immár külsőleg alapozza meg azt. „A kategóriák a szintézis előtt semmik, csakis az analízis pusztán formái, az ítélet logikai funkciói. Ám ezek a formák ugyanakkor irányítják annak szintézisét, amit analizálniuk kell.” Azaz: nem pusztán *ex hypothesi* alkalmazhatók, hanem csak további feltételekkel, melyeket még létre kell hozni.⁴

De vajon nem értjük-e félre a transzcendentális fordulatot? A fordulat népszerű értelmezése szerint a kategóriák, mint értelmi fogalmak, egyszerűen megelőzik a tapasztalatot, s így minden alkalmazhatóság-kérdést is. Nem hiba tehát alkalmazásuknak további feltételeket szabni?

Véleményem szerint inkább a népszerű olvasat az, amely „meg áll félúton”. Mint ilyen, az „első pillér” horizontján belül marad.

Mi tehát a „második pillér”? Lényegében a *synthesis speciosa* elmélete. Ez egy értelemszintű előtti, prediszkurzív szintézis, amely a képzetek tér- és időrendjét hozza létre (de nem magát a teret és időt), s ezáltal lehetővé teszi a diszkurzív szintézisek működését, amelyek a képzeteket fogalmak alá rendelik.

Ez a lépés teszi teljessé a Dedukciót, egyben újraértelmezvén az Esztétikát, mely ezáltal új szerephez jut.

A *synthesis speciosa* elmélete

A kategóriák az appercepció objektív egységéből erednek, és megfelelnek a diszkurzív analízis szabályainak, miközben leképezik

³ Vö. *Kritik der reinen Vernunft*. Akademie-Ausgabe, A79/B105.

⁴ Vö. i. m. A90/B123

az analízist lehetővé tevő szintézis-formákat. Az apprehenzió–reprodukció–rekogníció hármasszintézisének lehetősége a képzetek tér- és időrendben való adottságán alapszik. Ez az adottság az ítéletre irányuló *conatus* terméke, melyet a transzcendentális képzelőerő hoz létre a *synthesis speciosa* által.⁵

Longuenesse itt ütközteti álláspontját a Heideggerével. Heidegger az, akihez Longuenesse interpretációja legközelebb áll, ám ezen a ponton lényegi különbségek jelentkeznek. Heidegger nem veszi figyelembe a tényt, hogy a képzelőerő transzcendentális használatában az értelem követelményeihez alkalmazkodik, ehelyett hajlamos izolálni a képzelőerőt, önálló transzcendentális szerepet tulajdonítva neki.⁶ Ezzel szemben Longuenesse a képzelőerő alapvetően értelmi motiváltságát hangsúlyozza.

Attól függetlenül, hogy eldöntjük-e a kérdést, figyelembe kell vennünk Kant megfogalmazását: „az értelem hatása az érzékekre”. Tehát Longuenesse olvasata megbízhatónak tűnik. Mégis meg kell elégednünk ennyivel, hiszen Kant maga mondja: nem tudjuk, mi ez a művelet. Csak annyit tudunk, hogy intellektuálisan motivált, a képzelőerő végzi, és létrehozza a téridőt.

Ez utóbbi a legfontosabb tétel, mely túllép az „első pillér” álláspontján. Nem elég ugyanis megmutatni, hogy az apprehenzió–reprodukció–rekogníció szintézisei feltételezik a képzetek tér- és időbeli elrendezését, és egyszerűen elfogadni, hogy szemléletünk valóban a tér és az idő formáival rendelkezik. Ellenkezőleg, bizonyítani kell, hogy a tér és az idő már önmagában föltétlenül olyan, hogy megengedi eme szintézisek elvégzését.

Kant ezt annak alapján bizonyítja, hogy a tér és az idő, mint egyedi, egységes képzetek, maguk is az appercepció transzcendentális egysége alá rendelődnének, mely egyben a kategóriák forrása. A tér és az idő már nem esetlegesen tételeződnek a szemlélet formáiként, hanem mint lényegileg feltételezett – és létrehozott – formák.

Ily módon helyezhetjük el a tér és az idő koncepcióját *A tiszta ész kritikáján* belül.

A tér és az idő újraértelmezése

Tér és idő már az Esztétikában úgy jelentek meg, mint a szemlélet a priori formái. Ugyanakkor ők maguk is önálló, tiszta képzetek, amennyiben önmagukban vizsgáljuk őket, fenomenális tartalmuktól függetlenül. Tudjuk, hogy az egyedi képzetek formája nem előzi meg a tiszta szemléleti formát, lévén ezek annak pusztá limitációi.

Ez már önmagában forradalmi lépés a tér- és időfelfogásban: Kant a teret és az időt a reprezentációs képesség attribútumaivá

⁵ Vö. i. m. B150–151.

⁶ Martin Heidegger: *Kant und das Problem der Metaphysik*. Klostermann, Frankfurt am Main, 1973.

teszi, kivonván őket a magánvaló köréből. Most azonban mindez újraértelmeződik, radikalizálódik, ámbár lényegi korrekció nélkül.

Az újraértelmezést a *synthesis speciosa* tétele vezérli. A lényeges adalék az Esztétikához képest az, hogy a tér és az idő lényegi leg létrehozottak, avagy az appercepció egysége által feltételezettek, tehát szükségképp alkalmazkodnak a kategóriákhoz. Ennek értelmében ugyanakkor a tér és az idő, mint szemléleti formák, melyek ugyanakkor önálló, tiszta képzetek, tehát formális egységek, kulcs szerepet töltenek be a kategóriák alkalmazásának kérdésében.

Az újraértelmezés követi tehát az eredeti doktrínát, új hang súllyal egészítvén azt ki. A tér és az idő az érzékiség formái, amennyiben az szemléleti, azaz amennyiben tárgyak jelenhetnek meg benne. Így nem érvényesek minden érzet esetében, ellenkezőleg, az érzetek szemléletként való megjelenésének feltételei. A képzet ugyanis közvetlen, érzéki ismeret, tehát egy tárgy közvetlen, tudatos érzékelése. Ezért egy érzet csak úgy lehet egyben képzet (a szemlélet része), ha térben és időben van adva.

A tér és az idő viszont nemcsak a szemlélet formái, hanem maguk is tiszta, formális, a priori képzetek, formális egységek, mennyiben ugyanis önmagukban tekintjük őket.⁷

Kant külön aláhúzza, hogy ez az egység nem a tér és az idő anyagához, hanem magukhoz mint formákhoz tartozik: velük együtt, nem bennük adott. De vajon különbözik-e a tér és az idő mint szemléleti forma, illetve mint formális szemlélet? Ennek a kérdésnek az eldöntése részletes analízist kíván, amit itt nem áll módunkban végigkövetni. Annyi azonban bizonyos, hogy egy lehetséges differencia tételezése mellett is meg kell maradnia a szemlélet anyaga és formája valamely egységének. Ezt az egységet kézenfekvő az egész egységeként leírni: hiszen az egész az, amit részei logikailag nem előzhetnek meg, hanem pusztán limitációkként általa válnak lehetségessé.

Ezzel eldőlt az Esztétika újraértékelése: a tér és az idő a szemlélet formái, önmagukban tekintve viszont a priori módon létrehozott formák, éspedig eredendő egységekként. Ettől függetlenül maguk is megmaradnak képzetnek, mely minden más képzettel egynemű, ezért egész-rész viszonyban állnak velük, alárendelési viszony helyett, mely csak a fogalmak sajátja. Így továbbra is a receptivitáshoz tartoznak, nem a spontaneitáshoz, a szemlélethez, nem a gondolkodáshoz.

A tér és az idő – a külső érzék és a belső érzék

Az előzőekben a teret és az időt teljesen szimmetrikus módon kezeltük. Ezt jogosan tettük, mivel ontológiailag Kant sem különbözteti meg őket: mindkettő a szemlélethez tartozik, mindkettő forma, s mindkettő formális, egységes szemlélet. Ám ha különös

⁷ Vö. B160–161.

értelmükre kérdezzük rá, tovább kell mennünk jellemzésükben: a tér eszerint a külső érzék formája, az idő pedig a belső érzéké.⁸

Az elme szemléleti képessége lényegileg receptív. Ez elsősorban azt jelenti, hogy képes az érzékektől benyomásokat átvenni, tehát úgymond „külsőleg receptív”. Ez a receptivitás a külső érzék, s ennek formája a tér. Ettől a tér nem válik külső tárggyá, ellenkezőleg, megmarad formának, tehát bármilyen tudatos külső érzékelés közvetlen mentális feltételének.

Másrészt viszont a szemléleti képesség belsőleg is receptív. Ez meglepőnek tűnhet, ha felidézzük, hogy a transzcendentális appercepció „én”-je önmaga számára tárgyként nem adott. Mégis, mondja Kant, az elme érzékeli önmagát, receptív önmagára nézve, s ennek a receptivitásnak – a belső érzéknek – a formája az idő.

Ez az állítás ráadásul teljesen józannak tűnik akkor, ha figyelünk a korábbi megfogalmazásra, mely szerint a szemléleti formák „az értelem hatásai az érzékekre”. Ha a szemléleti képesség lényegileg receptív akár maradni, ahogyan az érzéki benyomásokra receptív, úgy az értelemi behatásnak, az ítéletre-irányultságnak is erre a receptivitásra kell támaszkodnia.⁹ Így, mivel a spontaneitás affektálja, receptívnek avagy „belsőleg receptívnek” kell lennie erre a spontaneitásra.

A fentemlített nehézséget Kant úgy válaszolja meg, hogy nem teszi a belső érzéket reflektívvé.¹⁰ A belső érzékben adott sokaság nem más, mint a külső érzékben adott sokaság: így nem lehet önmagunkról érzéki képzetünk, amely ne lenne egyben valami külsőnek a képzete. Ez másrészt nem zárja ki a spontaneitás hatását a belső receptivitásra, ameddig ez a hatás pusztán formális marad. Így, mint formális szemlélet, az idő a külső sokaságra vonatkozik, mégis a belső érzék formája.

Mindez látszólag aszimmetrikus módon utalja rá az időt a térre. Megvan azonban az ellenkező tendencia is: tudjuk, hogy a tér és az idő a szemlélet formái, és hogy lényegileg létrehozottak. Ez a létrehozás a belső érzék útján történik, mivel csak a belső érzék receptív a spontaneitásra nézve. Így a tér létrehozása a belső receptivitástól függ. A tér mint a külső sokaság formája csak a térrel együtt hozható létre, azaz csak időbeliként. Nincs tehát olyan külső képzet, amely ne lenne ugyanakkor, másodsorban, egy önmagunkról alkotott képzet.

⁸ Vö. A22–23/B37.

⁹ Longuenesse a belső érzéknek ezt a modelljét, mint ami a külső érzékkel analóg, Locke-ra vezeti vissza.

¹⁰ Itt nem értek teljesen egyet Longuenesse interpretációjával. Szerintem majdnem teljes az analógia a külső és a belső érzék között, tehát a tárgy, illetve a szubjektum adottság-módja között. Nem szabad azonban elfelejtenünk, hogy a belső érzéknek nincsen saját, objektíve adott anyaga, hiszen ha lenne, az elme teremtvé válna. A helyzet mindenképp mélyen problematikus, ezt jelzi Kant megjegyzése, mely szerint az appercepció énje sem nem fenomenális, sem nem noumenális.

A tér és az idő ilyen értelmezése nem teszi egyiket sem szubjektívebbé vagy objektívebbé a másikkal. Viszonyuk mégis problematikus. Tudjuk mindenekelőtt, hogy az idő „általánosabb” a térnél, mivel egyszerre formája a külső és a belső jelenségeknek. Mivel elsődlegesen az időre kérdezzük, meg kell fontolnunk: van-e különbség az idő eme két aspektusa között? Az idő, mint a jelenségek formája általában, illetve mint a pusztán belső jelenségeké különbözik - tehát létezik objektív és szubjektív idő?

Hogy ezt tisztázzuk, vizsgáljuk meg Kant jól ismert példáját a második Analógiában: egy ház érzékelésének és egy mozgó hajó érzékelésének különbségét. Nagyrészt Longuenesse értelmezésére fogunk támaszkodni, kivéve a megjelölt pontokon.

Szubjektív és objektív idő

Kant két érzékelési szituációt vizsgál. Előbb egy házat érzékelünk. Érzékelésünk szukcesszív – különböző részleteket különböző időpontokban érzékelünk. Mégis tudatában vagyunk ezen egy másutániság esetlegességének: bármely pillanatban érzékelhetünk bármely részletet, és ugyanazt láthatnánk, mint amit éppen látunk. Az egymásutániság önkényunktől függ, s ennek közvetlenül tudatában vagyunk. A szukcesszió tehát szubjektív.

Másodszor egy folyón lefelé úszó hajót érzékelünk. Érzékelésünk szukcesszív: a hajót különböző pillanatokban különböző helyeken látjuk. Az előző esettől eltérően azonban itt annak vagyunk tudatában, hogy ez az egymásutániság szükségszerű. Nem tehetnénk meg, hogy a hajót itt vagy ott lássuk ekkor vagy akkor, csakis bizonyos térbeli egymásutánban, megfelelésben az időbeli egymásutánnal. Az egymásutániság szükségszerű, akaratunktól független, tehát objektív.

Ezt a példát sokan mélyen problematikusnak találják. Ez sok esetben a kérdés durva félreértésének eredménye, az érvelés érvényességétől függetlenül. Próbáljuk meg ezért kontextualizálni.

Az első példa az időnek mint a szemlélet formájának az univerzalitását hivatott illusztrálni. Minden szemlélet, mint a receptívitás affekciója, belső, tehát időbeli. Így minden percepció időbeli, amennyiben az „enyém”. Ez a tény viszont nem mond semmit arról, ami „kint” van: szubjektív, és ezen szubjektivitás tudata az időbeli esetlegesség, felcserélhetőség tudataként jelentkezik.

A lényeges kérdés a második példában jelenik meg. Itt végső soron az tételeződik, hogy a szukcesszív percepción túl is van percepciónk a szukcesszióról, tehát időbeliséget percipiálunk, nemcsak időben percipiálunk. Más szóval képesek vagyunk a változást a tárgyban végbement változásként érzékelni, tehát a tárgyat magát mint időbelit érzékelni, immár nem szubjektív, hanem objektív módon. Ez azt jelenti, hogy létezik objektív idő. Érzékelésem időbeliségének ez a módja a tárgy időbeliségére vo-

natkozik, tehát objektív, és eme objektivitás tudata időrendjének szükségszerű mivoltában, irreverzibilitásában mutatkozik meg.

Ez meglepő. Percepcióm szükségszerűségének tudata nem szegi-e meg a nagy empirista tételt, mely szerint semmilyen értelmi tartalom, mint amilyen a szükségszerűség, nem lehet adott az érzékelésben? Nem; sokkal inkább megfordítja a szabályt: megegyedi, hogy a szubjektív percepció esetleges, de hozzáteszi, hogy a percepció csakis annyiban lehet objektív, tehát valaminek a percepciója, amennyiben a szükségszerűség tudatát implikálja.

Tisztázzuk most Kant érvelését. Ennek kérdéses pontja a percepciók esetleges egymásutániságáról a szükségszerűre való átmenet. Kant álláspontja az, hogy annyiban tesszük meg ezt a lépést, amennyiben percepciókat egy tárgy percepciójaként fogjuk föl.

Az első Analógia értelmében, a kategorikus ítélet elvének megfelelően, egy tárgy csakis mint (föltételesen) állandó tárgy jeleníthető meg. A kérdés most az, hogy milyen lehet egy ilyen tárgynak mint változónak a reprezentációja.

A kanti okságfogalom szerint ehhez az elégséges alap hipotézisére van szükség. A változás ugyanis az egyik szintetikus predikációról a másikra való átmenet. Ez megkíván egy további föltételt, mely elégséges alapot nyújthat a változás tudata számára. Ez azt jelenti, hogy a változást csakis mint szabálykövetést tudjuk elképzelni, tehát mint ami az okság szabályának értelmében megy végbe. Ez magyarázza az esetleges egymásutániságról a szükségszerűre való átmenetet. Amikor egy tárgyat érzékelünk, egyben tárgyként reprezentáljuk, s így feltételezzük, hogy az okság szabályához alkalmazkodik. Percepcióink szükségszerű rendjének a rekogníciója (azaz tudata) ezen az alapon válik lehetővé.

Ez mindenekelőtt azt jelenti, hogy egy esemény percepciójának tudata nem lehetséges az okság logikai szabályszerűségének feltételén kívül. Longuenesse megfogalmazásában egy esemény érzékelése mindig egy „premissza nélküli konklúzió”, más szóval csak úgy érzékelhetjük, hogy valami a jelen esetben megtörténik, ha egyben feltételezünk egy szabályt, amelynek értelmében minden esetben megtörténnék.

Azt mondhatjuk tehát, hogy az objektív időbeliség percepciója az objektív, diszkurzív megismerhetőség feltételétől függ. Ez Kant megoldása Hume problémájára: az okság fogalmának használata nem levethető a változás érzékeléséből, hanem fordítva: lehetővé teszi azt.

Ezen túlmenően mindez talán lehetővé tesz egy külvilág bizonyítást is. Objektív szukcesszió-tapasztalatunk csak szubjektív, de szükségszerű szukcesszió-tapasztalatként lehetséges, mely egy diszkurzív szabályoknak a priori megfelelő világot feltételez. De egy időben megjelenő tárgy percepciója egyben a tárgy időbeli jelenléteként értelmezhető, tehát olyan tárgy percepciójaként, mely objektíve *jelen van*. Amennyiben pedig föltétlenül megismerhető, ez a tárgy *valóságos*.

Egység vagy sokféleség*

Jean-François Lyotard

Kant történelem- és politikafilozófiájáról

KISS LAJOS ANDRÁS

Kant történet- és politikafilozófiájának megértése már önmagában sem egyszerű feladat, hiszen – mint ezt már sokan elmondták – Kant nem írta meg „A politikai ész kritikáját”, s ilyenformán az utókor kénytelen kisebb írásaiból és a három nagy kritikában elrejtett megjegyzésekből rekonstruálni a „negyedik”, imaginárius kritikát. Tovább nehezíti a helyzetet, ha az ember az „olvasóba rátnak” a legjobb indulattal sem nevezhető Lyotard-i szövegek elemzésével párhuzamosan tesz kísérletet Kant történet- és politikafilozófiájának megértésére. Hogy itt többről van szó, mint szokásos panaszkodásról, arra szolgáljon bizonyosságul Manfred Frank magyarul is megjelent Lyotard-könyvecskéje, amelyben Frank a *Le différend* Kantra vonatkozó négy exkurzusát egyáltalán nem vizsgálja, mondván: Lyotard Kantot értelmező szövegei teljesen érthetetlenek, és önkényes interpretáción alapulnak. Itt csak jelezni szeretném, hogy ezzel az erős minősítéssel egyáltalán nem értek egyet, számomra minden nehézségével együtt is revelatív erejűnek bizonyult a Lyotard Kant-interpretációjával való találkozás. Mielőtt hozzákezdenék dolgozatom voltaképpeni tárgyához, szükségesnek látom a *Le différend* néhány alapvető általános

* A tanulmány rövidített változata előadásként elhangzott az ELTE BTK Filozófia Intézete és Nyelvfilozófiai Kutatócsoportja, a Német–Magyar Filozófiai Társaság, valamint a Pécsi Egyetem filozófiai tanszékei által 2004. szeptember 23–25-én, Budapesten *Metafizika, ész, nyelv – kritikai perspektívák* címmel Kant halálának kétszázadik évfordulója alkalmából rendezett konferencián.

filozófiai tézisének bemutatását, mert csak ezek ismeretében lehetséges megérteni Lyotard politikafilozófiai „metakritikáját”, pontosabban megfelelőképpen értékelni Kant és Lyotard álláspontjának hasonlóságát és különbözőségét. Talán felesleges is mondanom, hogy Lyotard roppant összetett fogalom- és kategória-rendszerének csak az írásom tárgyához közvetlenül kapcsolódó elemeiről kívánok beszélni.

Az első négy vezérfogalom, amelyeket mindenképpen be kell mutatnom, a következő: a *viszály* vagy *ellent-mondás* (*différend*), ellentéte a

pereskedés vagy perben-állás (*litige*); illetve a *károkozás* vagy *kárt-szenvedés* (*dommage*), és ellentéte, az *igazságtalanság* (*tort*).

Szerencsére már a *Le différend* első mondata eligazít bennünket a legfontosabb Lyotard-i kategóriák értelmét és funkcióját illetően. „A viszály (*différend*) jelentése – ellentétben a pereskedéssel (*litige*) – (legalább) két párt között meglévő olyan konfliktusra utal, amelynek nem lehet méltányosan végét vetni, mert hiányzik a megítélés ama szabálya, amelyik mindkettő argumentációjára egyaránt érvényes. Egy érvelés legitimitásából nem következik, hogy egy másik ne lenne ugyanúgy legitim. Ha mindkét érvelésre a megítélés ugyanazon szabályát alkalmazzuk, azért, hogy a közöttük lévő viszályt egyfajta perlekedéssé változtassuk, az egyik érveléssel szemben igazságtalanságot (*tort*) követünk el (legalább az egyikkel mindenképpen, de mindkettővel, amennyiben egyikük sem tekinti érvényesnek ezt a [meta- – K. L. A.] szabályt).^{1*}”

Noha az idézetből láthatólag hiányzik a negyedik fogalom (*kár* – *dommage*), ettől függetlenül rögtön az olvasó szemébe ötlük – s kiváltképpen annak a közép-európai olvasónak, aki alig egy évtizede él demokratikus jogállami keretek között – a pereskedéshez kapcsolódó negatív értékítélet. Hiszen a pereskedés szó kapcsán az ember rögtön a bíróságra, a tribunálisra asszociál, tehát egy vitathatatlan presztízzsel rendelkező intézményre, ahol ugyan némi huzavona után, de végül is mindig méltányosan dőlnek el az ügyek – vagy legalábbis úgy kellene eldőlniük. Lyotard azonban határozottan vitatja ezt a fajta megközelítést. Szerinte ugyanis a *viszályból*, az *ellent-mondásból* ugyan fakadhatnak károk, de sohasem fajulhat igazságtalansággá (*tort*). Igazságtalanság csak pereskedésből és a nagyon durva, fizikai erőszakból származhat.

Megkísérlem néhány egyszerű esettel megvilágítani Lyotard gondolkodásmódját. Ha például az egymást püfölő utcagyerekekre gondolunk, könnyedén beláthatjuk: kárt ugyan okozhatnak egymásnak, viszont a pereskedésből fakadó igazságtalanságtól mentesek maradnak, mert nem jelenik meg a színen egy, a résztvevők mindegyikének nézőpontjától független, külső igazságtevő instancia. A verekedés okozta seb (*dommage*) reparálható, értsd: rövid időn belül beheged, viszont az igazságtalanságból (*tort*) fakadó káro-

¹ Jean-Francois Lyotard: *Le différend*. Paris, 1983, 9.

kat – legalábbis Lyotard szerint – nem lehet reparálni. Kétségkívül a vizsály fogalmának státusza a legproblematisabb a Lyotard által bevezetett kategória-értékű fogalmak között. A nehézség többek között abból fakad, hogy a vizsálynak legkevesebb két, egymástól eltérő értelme van; hogy stílszerű legyenek: a vizsály két diskurzusfajtaiban is megjelenik. Először is a vizsály láthatólag betölti az emberi létezés alapfenoménjének funkcióját: emberi módon létezni annyi, mint önmagunkat, örömmünket, bánatunkat, s bármit, ami egyáltalán jelentőséggel bír számunkra, szabadon, azaz a magunk módján kifejezésre juttatni. Ez pedig elkerülhetetlenül vizsályhoz vezet. Másrészt a vizsály – alapvetően nyelvfilozófiai alapon nyugvó – epistemológiai rendezőfogalom, a különböző diskurzusfajták elkülöníthetőségének a biztosítéka. A vizsály ezt a második funkcióját viszont különös módon tölti be, mert, miképpen arra Wolfgang Welsch rámutat: Lyotard-nál hol van, hol nincs megfelelő idióma a vizsály számára.

Lyotard először azt írja, hogy a vizsály egy instabil állapot, a nyelv egy különös pillanata, amelyben van valami, ami képes hatalommal rendelkezni ahhoz, hogy mondatba foglalja a korábban még (nyelvi formában) nem léteztetett.² Másutt viszont tagadja, hogy lehetséges megfelelő idiómát találni a vizsály számára – akár még egy ilyen rendkívül laza formában megfogalmazottat is. Welsch ebből azt a következtetést vonja le, hogy a vizsály számára nincs megfelelő idióma, legfeljebb a *viszálykodók* számára külön-külön.³ Ennek a bizonytalankodásnak kellemetlen következményei adódnak, mondja Welsch, mert valamiképpen mégiscsak szükség lenne (akár egy látszólag „lehetetlen”) közös idiómát felmutatni ahhoz, hogy „[...] a vizsály megfigyelője egyáltalán be tudja mutatni a vizsályt, és hogy a vizsálykodó pártok valamilyen konszenzusra jussanak a közöttük lévő disszenzust illetően”.⁴

Mindenesetre most hagyjuk függőben ezt a problémát, és tegyünk egy újabb kísérletet a vizsály politikafilozófiai természetének megértésére, a Lyotard által bemutatott példák segítségével. A *Le différend* 157. oldalán Lyotard, immáron sokadszor visszatérve a náci koncentrációs táborok kérdéséhez (ugyanis a holokauszt, illetve a holokauszt-tagadás témája újra és újra megjelenik a könyvben), azt írja, hogy az SS-őr és a zsidó fogoly között nem lehet szó vizsályról. Azért, mert az őrnök és a fogolynak nincs olyan közös idiómája, ami tribunális jelleget kölcsönözhetne a két fél „vitájának”. Ilyenformán nem jelenik meg olyan közös nyelvi keret, amelyen belül egyáltalán rögzíteni lehetne, hogy „itt valami kár történt”, tehát nincs rá lehetőség, hogy a vizsálykodásból

² Lyotard, i. m. 29.

³ Wolfgang Welsch: *Vernunft – Die zeitgenössische Vernunftkritik und das Konzept der transversalen Vernunft*. Frankfurt/Main, 1995, 323.

⁴ Welsch: i. m. 324.

fakadó *kár-elszenvedés* „hangos” manifesztációja léphessen a „néma” igazságtalanság helyébe.⁵ Ez a példa csak felerősíti azt a gyanúkat, hogy Lyotard valójában az igazságtalanság (*tort*) leg alább két fajtájával dolgozik a műben. Ezt erősíti meg Gerald Sfez interpretációja is. Az igazságtalanság gyengített formája a tribunális jellegű változat, amelynek – mint láttuk – pereskedés (*littige*) a neve; itt még nem következik be a vizállyal való teljes szakítás úgy, mint a koncentrációs tábor diskurzus-mentes világában. „A vizállyban lévő igazságtalanság egészen más dolog, mivel a Másik mint olyan még jelen van a vizálly horizontján. Az igazságtalanság jelentései tehát különbözőek, elhajlanak egymástól.”⁶ A tribunális igazságtalanság esetében egy bizonyos diskurzusfaja olyan mértékben uralja a vizállykodást, hogy lehetetlenné teszi más diskurzusfajták érvényesülését. Ilyen például a liberális gazdaságfilozófia igazságtalansága: a mondatok létrehozásának konkurenciájára hivatkozva minden más szóba jöhető alternatívát eleve érvénytelenít. A koncentrációs táborok és a gulágok igazságtalansága természetesen megint más jellegű: az igazságtalanság itt már nem a nyelvi konkurencia mezébe öltöztetett erőfölényben érhető tetten, hanem magában a terrorban.⁷

Tehát míg a „kvázi-nyelvi” igazságtalanság, éppen nyilvánvalóan brutális jellege miatt, viszonylag egyszerű fenomenon, a nyelvi formába öltöztethető változat különleges, „kaméleon-természetű” valami, ott is képes elrejtőzni, ahol a legkevésbé sem számolunk a jelenlétével. Térjünk vissza újra a holokauszt-témához. Lyotard szerint a holokauszt-tagadó irodalom lényegét vétjük el, ha benne egyszerűen csak az efféle munkák szerzőinek szubjektív rosszindulatát vesszük észre. Az igazi tragédia különös módon abban van, hogy a színvonalasan megírt holokauszt-tagadó történelmi munkák és a „szabályos”, „normális” holokauszt-irodalom kísértetiesen hasonlítanak egymásra. Miért? Azért, mert a tudományos argumentáció szabályrendszere, magának a tudománynak a műfaja az, amely immanens logikája révén úgyszólván felismerhetetlenné teszi a közöttük lévő különbséget. A tárgyalóteremben vagy a tudományos laboratóriumokban a „valóság” kísérleti protokollok

⁵ Lyotard: i. m. 157. A mű elején Lyotard úgy definiálja az igazságtalanságot, hogy az „[...] a kár bizonyítása eszközének elvesztésétől kísért kár” (18.). Tehát az igazságtalanság akkor következik be, ha valaki nem képes a saját kárát saját káraként felmutatni. A koncentrációs táborban nincs szükség jogi procedúrára, még annak parodisztikus formájára sem. A kommunista diktatúrák kirakatperei ellenben éltek ezzel a lehetőséggel (uo.).

⁶ Gerald Sfez: *Jean-Francois Lyotard – la faculté d'une phrase*. Paris, 2000, 99.

⁷ Sfez: i. m. 100. „Entre l'n et l'utre, il y a toute la différence qui sépare le libéralisme enjoué et vorace du sombre totalitarisme.”

és argumentációs procedúrák egymásba fonódásának eredményeképpen áll elő. Egy tény valóságát csak úgy lehet igazolni, ha egy „definíciós mondat” („Ez a birodalom fővárosa”) egy „oszténzív mondat”-hoz kapcsolódik („Ez az”), mégpedig egy újabb, „nominatív mondatnak” köszönhetően („Ez Róma”), s mindezen feltételek megléte esetén a mondatok egy újabb, „kognitív mondat”-tá („Róma a birodalom fővárosa”) kapcsolódnak össze.⁸ A bíró vagy a tudós csak abban az esetben hajlandó az egyik fél igazságát elfogadni vagy egy hipotézist valóságnak tekinteni, ha ebből a nyelvi játékból nem hiányzik az oszténzív mondat. Jelen esetben tehát kell lennie valakinek, aki azt mondja: „Én bent voltam a gázkamrában”. Ezt a követelményt természetesen csak egy performatív ellentmondáson keresztül lehetne teljesíteni. Így aztán azok, akik mégis túlélték a koncentrációs tábor, inkább a hallgatásba burkolóznak, tudván: nem képesek megfelelni ennek az abszurd feltételnek.

Azt lehetne mondani, hogy Lyotard okoskodása nem nélkülözi az obskurus vonásokat, hiszen ezen az alapon egyetlen „normál gyilkost” sem lehetne elítélni, mivel olyan kijelentést, hogy „Én vagyok az, akit XY (itt és itt, ekkor és ekkor) megölt”, egyszerűen lehetetlen megtenni. Szerintem Lyotard érvelésének mélyén még is ott rejtőzik egy nagyon mély és emberi igazság, amely rögtön látható lesz, ha az egész problémát megfordítjuk. Tudniillik eleget a holokauszt történetét feldolgozó irodalom szabályos műveit szemügyre venni ahhoz, hogy rátaláljunk az áldozatokkal szemben megnyilvánuló némely „gyengébb” igazságtalanságra. Az igazságtalanság szülőhelyét a tudományos diskurzus belső természetében lelhetjük fel. A helyzet ugyanis az, hogy a holokausztot valós eseményként bemutató történész és a holokausztot színvalósan tagadó történész jó darabig együtt haladnak: mindketten „objektív” tényekre, statisztikákra, „személytelen” folyamatokra hivatkoznak, a szubjektív beszámolókat, a személyes élményeken alapuló tanúvallomásokat pedig – ha vannak ilyenek egyáltalán – a priori kritikai távolságtartással kezelik. A tudományos diskurzus úgy épül fel, hogy eleve diszkvalifikálja a történelem áldozatainak személyes fájdalmát, az egyedi sorsokban megbúvó kvantifikálhatatlan tragédiákat. (Hadd tegyem hozzá: ez a logika bizonyos értelemben a felelősökre is igaz.) Bizonyos diskurzusfajták erőfítogatásából származó igazságtalanságoknak egyébként naponta lehetünk tanúi. Gondoljunk csak azokra a médiaeseményekre, amikor jó szándékú jogvédők, sokszor talán a kelleténél nagyobb vehemenciával, kiállnak valamilyen kisebbségi sérelem ügye mellett. A jogvédők és a hatóságok képviselői egymással birkóznak a kamerák előtt, legtöbbször olyan nyelven, amelyből az

⁸ Lyotard: i. m. 68–72. Továbbá Alberto Gualandi: *Lyotard*. Paris, 1999, 85–86.

„áldozat” egyetlen szót sem ért. Aki általában szintén ott ül a kamerák előtt, a lehető legszánalmasabb szerepben, afféle néma díszlet funkciójába kényszerítve.

Lyotard természetesen nem azt akarja mondani, hogy a tudomány valami rosszat követ el, amikor ragaszkodik saját nyelvjátékának (diskurzusfajtájának) az érvényesítéséhez. Igazságtalanság akkor következik be, amikor a tudomány szuperdiskurzus kíván lenni: minden diskurzus foglalata. De míg a tudomány metanyelvi törekvéseit relatíve egyszerű „leleplezni”, annál nehezebbnek tűnik ez a feladat a másik önjelölt, a *politikai metadiskurzus* esetében.

*

Az interpretátorok többsége általában erősebb ellentétet lát Kant és Lyotard felfogása között annál, mint amit én indokoltnak vélek. Ugyanis Lyotard jórészt együtt halad Kanttal, s mindig csak egy meglehetősen hosszú út végén kanyarodik el a königsbergi mestertől. Természetesen nem akarom vitatni, hogy a filozófia értelme a kis különbségek felmutatásán alapul, úgyhogy írásom második részében magam is arra teszek erőfeszítést, hogy össze foglaltam a két gondolkodásmód közötti kis különbségeket, még pedig a lehető legegyszerűbben és a lehető legrövidebben.

Lyotard abban látja Kant legnagyobb érdemét, hogy valóságos művésze a különböző diskurzusfajták elkülönítésének. De, noha Kant nagy művész, alkotása mégsem hibátlan. Lyotard háromféleképpen viszonyul a kanti diskurzusfajták elkülönítéséhez. Van olyan eset, amikor álláspontja teljesen afirmatív. Más esetekben azt mondja: itt olyan elkülönítendő diskurzusfajtákról van szó, amelyeket Kant nem hajlandó elkülöníteni. A leggyakoribb eset pedig így fest: Kant ugyan elkülöníti az elkülönítendő diskurzusfajtákat, de erőszakoltan (igazságtalanságot elkövetve) *átmeneteket* (*Übergänge*) teremt közöttük.

Legyen példa az első fajta viszonyra az a vita, amelyet Kant Georg Forsterrel folytat a *Teleológiai alapelvek használatáról a filozófiában* című munkájában. A vitának az a lényege, hogy Kant szerint a természet fogalma két, egymástól eltérő diskurzusban is előfordulhat. Rápillanthatunk a természetre a *természetrajz* szempontjából, azaz egy olyan szinkron struktúrában, amelyben a természet „[...] a nagy rendszerek természetes pompájában mutatkozik meg előttünk [...]”. A pillanatfelvételszerű kép mellett viszont van egy másik megjeleníthetőségi formája is a természetnek. Ez egy diakron jellegű struktúra, amely a *természettörténet* diskurzusához tartozik, s amely „[...] csak töredékekkel és ingatag feltevéssekkel szolgálhat”. Forster nem akarja észrevenni, hogy „ezek

különnemű ügyletek”,⁹ mondja Kant, s így meggondolatlanul összemossa két, egymástól gyökeresen eltérő diskurzust. Tudniillik idővel talán ezt-azt megtudhatunk a természettörténetben munkáló törvényszerűségekről, bizonyos fehér foltok eltűnhetnek a szemünk elől, ám bár nagyon valószínű, hogy minden megoldott probléma újakat nemz, s hogy ennek a nyomozómunkának soha sem jutunk a végére. Lyotard elismeréssel adózik Kant ügyes tekinetének, de nyilvánvaló, hogy az igazi nehézségek majd csak ezután, az emberhez mint egyszerre természeti és társadalmi lényhez kapcsolódó diskurzusok kapcsán merülnek fel.

A második esetre legyen példa a *Le différend* 2. számú Kant-exkurzusa, ezen belül is az erkölcsfilozófiai diskurzus problémája. Kant számára az erkölcsfilozófia első számú kérdése a következő: általában véve hogyan rendelkezhet egy *előírás* (*prescription*) megfelelő autoritással a kötelezettség címzettje számára? A teoretikus megismeréssel ellentétben, ahol lehetőség van a törvényekből való dedukcióra, „[a]z erkölcsi törvény objektív valósága sem miféle dedukcióval, az elméleti, a spekulatív, vagy az empirikusan alátámasztott ész semmiféle erőfeszítésével sem bizonyítható, és tapasztalatilag *a posteriori* még akkor sem erősíthető meg vagy igazolható, ha lemondunk apodiktikus bizonyosságaról, önmagában mégis szilárd”.¹⁰

A dedukciót kikerülni, az erkölcsi cselekvéseknek mégis törvény-jelleget adni: ezt a feladatot szeretné Kant megoldani. Kant azt a megoldást választja, hogy bevezet egy kvázi-tapasztalati, „érzékfeletti természetet”, amelyből egy különös hang irányul a címzett felé, mégpedig az erkölcsi törvény „neked kell” hangja. Lyotard ezt úgy magyarázza, hogy Kant felfogásában az erkölcsi kötelezettség címzettje fölött mindig székel egy különös instancia, amely egyszerre játssza el a feladó és a címzett szerepét. Kant szerint a helyzet valahogy úgy néz ki, hogy miközben a címzett megérti a feladó által neki címzett „neked kell” üzenetet, ehhez automatikusan hozzákapcsolja az önnönmagának feladott másik üzenetet, amely ezt mondja: „képes vagy”. Csakhogy, mondja Lyotard, a „képes vagy” üzenet, amely a cselekvő szubjektumtól származó szabad okságot lenne hivatva jelölni, valójában nem a címzethez tartozik, hanem belül marad a feladó fogalmán; a hang továbbra is a feladóhoz tartozik. A feladó voltaképpen önmagának üzen; nem a címzett, hanem „[a] feladó az, aki képes [*qui peut*], aki [azonos – K. L. A.] a képességgel.”¹¹ A kötelesség típusú mondatok univerzumában a „neked kell” a „képes vagyok” kijelentéssel állítható párba, nem pedig a „képes vagy” kijelentéssel. Vagyis a lényeg a következő: a törvény-jellegű univerzális

⁹ Immanuel Kant: *Történetfilozófiai írások*. Ictus, 1997, 112.

¹⁰ Immanuel Kant: *A gyakorlati ész kritikája*. Budapest, 1991, 159.

¹¹ Lyotard: i. m. 178.

állításokból, amelyek deskriptív mondatokban vannak megfogalmazva, nem lehet eljutni olyan simán a preskriptív mondatokhoz, mint azt Kant gondolja. Még egyszerűbben megfogalmazva: az erkölcsi törvény feladója nem képes a címzetthez eljuttatni az üzenetet, kizárólag önmagának üzen, minek következtében az erkölcsi cselekvés alanya továbbra is az a misztikus hang lesz, aki önmagának adja fel az előírás-jellegű üzenetet.

Kant nem veszi kellően figyelembe, hogy itt a mondat szabályrendszerek és a nyelvjátékok közötti szakadékról van szó. Az erkölcs világában sohasem lehet fenntartani a természeti törvényekben problémátlanul működő szimmetrikusságot.¹² Az erkölcs lényegét nem lehet a pártatlan kívülálló, a semleges harmadik nézőpontjából megérteni. Ezen a ponton Lyotard Lévinásra hivatkozik, akinél az erkölcsi cselekvés mindig a kontextus nélküli semmiből emelkedik ki, nem pedig az egymással felcserélhető szubjektumok világából.

Ezek után rátérek az írásom címében megfogalmazott problémára rövid bemutatására, nevezetesen: miben látja Lyotard Kant politikai filozófiájának erőit és gyengéit. Már a korábban mondottakból is sejthető, hogy a különböző mondat-szabályrendszerek és diskurzusfajták viszonya, tehát az egység és a sokféleség kérdése ezen a területen lesz csak igazán problematikus. Javasolom, legyen kiindulópontunk a következő – megfelelően provokatív – Lyotard-i gondolat: „[...] a politika a vizsoly fenyegetője. A politika nem diskurzus, hanem diskurzusok sokasága, a célok különbözősége, és *par excellence* az összekapcsolás kérdése”.¹³

Csak hogy a diskurzusfajták között tátongó szakadék óvatosságra kell hogy intse a szakadékon átkelni igyekvőket. Lyotard úgy látja, Kant nagyon jól érzékeli az itt felmerülő nehézségeket. Tudniillik a történelem és a politika világa annyira heterogén területeket foglal magában, hogy csak egy olyan ítélőképességnek (fakultásnak) van reménye egyáltalán arra, hogy megismerje ezt a tarkabarka szöveget, amely nem egy, hanem legalább két ismeretanyagot foglal magában. Erre a feladatra még leginkább a harmadik kritikában tárgyalt *ítélőerő* tűnik alkalmasnak. Ezen a különös területen sem az empirikus tudományokban működő *példák*, sem a tiszta értelmi fogalmak *sémái*, hanem kizárólag az ész *szimbólumai* azok, amelyek a megismerő segítségére lehetnek.¹⁴ Ezekből a megfontolásokból kiindulva Lyotard a *fő tenger*, hajdani nevén *Archipelagosz* (Égei-tenger) szimbólumát ötlötte ki a történeti-politikai diskurzuscsalád megnevezésére. Lyotard szerint a *tenger* és a tengerben lévő *szigetvilág* szimbólumai az ítélőerő teljesítő képességével kiegészítve képesnek bizonyulnak mind a kanti,

¹² „Il n’y a pas de communauté éthique.” Lyotard: i. m. 186.

¹³ Lyotard: i. m. 200.

¹⁴ Immanuel Kant: *Az ítélőerő kritikája*. Budapest, 1997, 282.

mind pedig az általa képviselt álláspont megfelelő bemutatására. Az ítélőerő, amely, mint tudjuk, mintegy természetéből fakadóan a különféle diskurzusfajták összekapcsolására teremtett, a követzőképpen működik. A kanti fakultások vagy megismerőképességek (Lyotard-nál mondatcsaládok) mindegyike egy-egy önálló szigetet képez. Kant felfogásában viszont az elválasztással együtt mindig megjelenik egy hajótulajdonos, admirális vagy (kritikai) bíró alakja is, aki kizárólagos képességekkel rendelkezik a szigetek közötti helyes navigáláshoz. A bíró a navigálás bonyolult feladatának megoldásához különös instrumentumokkal is rendelkezik, amelyeket bármikor képes előhúzni a varázscsilinderből: az egyik ilyen varázsszer az *als ob*, a másik pedig a *Leitfaden*. A bíró mindig valamilyen *ítélőszék* nevében lép fel, noha a valóságos bíróval ellentétben nem áll a rendelkezésére kész törvénykönyv vagy szabálygyűjtemény.¹⁵ Mégis, ez a bíró, rendelkező az ítélőerő különös képességével, amely „egy köztes tag az értelem és az ész között”, folyamatos analógia-képzés révén mindig talál valamilyen „szubjektív a priori elvet”.¹⁶ Ezekkel az ügyes trükkökkel azután képes elkülöníteni egymástól a különféle képes-szigeteket; majd a szigeteknek felségjogot ad, pontosítja azok határait, végül pedig különféle átmeneteket hoz létre a heterogénitások összekapcsolására. Ezzel az a célja, hogy a szigetek békésen tudjanak egymással kereskedni, vagy, ha mégis háborúra kerül közöttük sor, legyen lehetőség a békekötésre. E feladat végrehajtásához az ítélőerő, mint mondtam, a *mintha*, az *analógia*, valamint a *szimbólum* eszközeit veti be, amit azért tehet meg, mert önmaga egy hozzáférhetetlen terepen, nevezetesen az „érzékin túlinak a terepén” helyezkedik el, s nem bírván önálló területtel vagy talajjal, munkálkodása során egyfajta parazita-szerephe kényszerül: mindig más megismerőképességekhez csatlakozva tudja önnön képességét érvényre juttatni.

Lyotard több példán keresztül is elemzi a kanti szuperbíró szétválasztó/egységesítő munkálkodását, illetve e ténykedés problematikus voltát. Ennek részletezésétől most eltekintek, hogy végre rátérhessek vállalt feladatomra, a történeti-politikai diskurzus különös természetének a bemutatására.

Az a valóság, amely a történeti-politikai diskurzusban megjelenik, nem más, mint diakron események sorozata. Ezt az eseményhalmazt elvileg ugyan le lehet írni a tudományos diskurzusokra jellemző deskriptív mondatokkal, de hogy mi az iránya ennek a sorozatnak, azt képtelenség megmondani. Nem lehet tudni, hogy a sorozat a fejlődés, a regresszió vagy a stagnáció szabálya-nak engedelmeskedik-e. Ez azért van így, mert az ember egy kü-

¹⁵ Lyotard: i. m. 190, 197.; üi. uő: *L'enthousiasme – La critique kantienne de l'histoire*. Paris, 1986, 25–37.

¹⁶ Kant: i. m. 89.

lönös létező, egyfajta kompozitum: kétféle teleológia szabálya érvényes rá. Egyrészt mint természeti létező részét képezi egy objektív teleológiai rendnek, másrészt viszont, amennyiben közösségi lényként a *Jó* közelébe szeretne kerülni, a szubjektív teleológia mondatai érvényesek rá. Mivel a történelmet és a politikát számtalan lehetséges mondatcsaládon keresztül lehet bemutatni, Kant számára eminens problémává vált az átmenetek kimunkálása. S itt lép színre a második varázsszer, a *vezérfonal*.

Kant *Az emberiség egyetemes történetének eszméje világpolgári szemszögből* című művében abból indul ki, hogy a közvetlen szemlélet szintjén az emberi történelem és politika egy hatalmas káosz. S ez egyfajta depressziót (*Unwillen*) idéz elő az emberben: nem tehetünk semmit, csak játékszerek vagyunk a vakon cselekvő természet kezében.¹⁷ Ugyanakkor ez a kiábrándulás valamiféle *jelként* is funkcionál: az ész mint az eszmék megítélőképessége, nevezetesen a szabadság, mégis tud valamit kezdeni ezzel a kiábrándultsággal. A cselekvés alapját pedig az a józan feltevés képezi, hogy a természet nem véletlenül látja el az emberi nemet az ész képességével. Ezzel valamit kezdhet, vagy inkább kezdenie kell. Végére is a jel miért ne jelenthetné azt, hogy a káoszt felismerő kognitív képesség mégis teljesen elzárva a haladást szándékoló spekulatív képességtől?

A „kritikai őrszem”, amely érzékeny erre a szentimentális tiltakozásra, összehívja a két felet, azt, aki szerint a történelem káosz, és azt is, aki szerint világunk, valamilyen természeti providencia szerint, eleve elrendezett.¹⁸ Az elsőnek azt mondja: „Önnek részben bizonyára igaza van, mert képes példákat és ellenpéldákat felhozni a káoszt bizonyító mondatcsaládok számára. De az Ön által prezentált mondatok csak a történelem empirikus aspektusát érintik, és ezzel csak egyfajta pragmatikus politikát csinálhat”.¹⁹ A másíknak viszont azt mondja: „Ön nem képes közvetlen módon olyan kognitív tételeket bemutatni, amelyek példákön vagy sémákon alapulnak. De támaszkodhat szabad analógiákra, amelyek a dialektikus tételek számára vannak fönntartva. Ön a természet mondatcsaládjának olyan eszméjét feltételezi, amely eminens módon működik a történelemben, és *vezérfonalként* szolgál (nem pedig mechanikai vagy organikus törvényként).” Ezt a vezérfonalat már nem szükséges a kognitív mondatcsalád alá szubszumálni.

¹⁷ Lyotard: *Le différend*. Id. kiad. 234–238.; *L'enthousiasme...* Id. kiad. 39–68.

¹⁸ Lyotard: *Le différend*. Id. kiad. 235.

¹⁹ *Az örök békéről* című művében Kant megkülönbözteti a *morális politikust* a *politikai moralistától*. Ha a történelemben csak az empirikus események káoszáat látjuk, akkor legfeljebb politikai moralistákról beszélhetünk, de semmiképpen sem morális politikusokról. Lásd Kant: *Történetfilozófiai írások* Id. kiad. 293.

Ezzel a vezérfonallal már lehetséges analógiát felmutatni a republikánus politikai uralom és a morális politika között.²⁰

Kétségtelen, hogy a történeti-politikai diskurzus esetében a legnehezebb átmeneteket felmutatni. A fő probléma abban áll, hogy miképpen lehet a jövőre vonatkozó – a modern filozófiai nyelvből kölcsönzött kifejezéssel élve – verifikálható kijelentéseket tenni. Ha a jövő nincs a birtokunkban, akkor szinte minden prognózis lehetetlenné válik (természetesen azzal az előfeltétellel, hogy az emberi történelem nem a mechanikus törvényszerűség vagy az isteni providencia uralma alatt áll).

Kant a prognosztizálhatóság kérdésében megkülönböztet egy mástól kétfajta eljárásmodot. Az egyik az *előre jósoló* vagy *jövendő lő* (*Vorhersagung*) típusú prognosztizáció, amely egy valóságos, de csak a jövőben bekövetkező referensre utal, a másik pedig a *lát-noki* (*Weissager*) típusú előrejelzés, amely mint szerencsésen végződő kalandról beszél a történelemről, konkrét referencia nélkül. Hogy egyáltalán legyen valami hitele eme utóbbi változatnak, mindenképpen szükséges valamilyen *jelre* vagy *eseményre* ráta lálni, amely legalább annyit mond: nincs kizárva, hogy valamikor bekövetkezhet a remélt értelmes állapot. De ez még nem minden: „Az esemény (*Begebenheit*) maga nem kell, hogy a haladás oka ként jelenjen meg, hanem kizárólag csak utalniia kell rá (*hindeuten*), az oly rég várt történeti jel (*Geschichtszeichen*) szerepét kell betöltenie.”²¹

De miféle esemény az, amelyen ezt a jelet meg lehetne ragadni? Nem kellene-e a történelemnek egyszer már olyan „hőstettet” (*haut fait*) produkálnia, amelyen a kritikai bíró a szükségszerűség és a szabadság mondatcsaládjait mint egymással átjárhatóakat tudná fellelni? Kant olyan lehetséges *felfordulásokról* (*Umwandlungen*) beszél, amelyek hatása alól nem vonhatja ki magát a történelem szemlélője. Az ilyen eseményt nem lehet nem észrevenni. Nem kétséges, hogy ez a jel a forradalmakon ismerhető fel – elsőlegesen is a francia forradalom világot megrázkódtató eseményein.

Különösnek tűnhet, de Kant és Lyotard egyaránt a szemlélő, s nem a résztvevő pozíciójából értékelik a forradalmat! Lyotard úgy érvel – ebben a vonatkozásban Kant felfogásával látható egyetértésben –, hogy ez a külső, nem-résztvevői pozíció egyrészt univerzális, másrészt a személyes érdektől is mentes.²²

Csak hogy a helyzet még ennél is összetettebb. Mert bárhogya is alakuljon a forradalom sorsa, érjen jó véget avagy rosszat, de ez az esemény mindkét esetben képes arra, hogy a kívülálló, a megfigyelő számára is faszcináló legyen, tehát hogy valamiképpen

²⁰ Lyotard: *Le différend*. Id. kiad. 235.; *L'enthousiasme...* Id. kiad. 46.

²¹ Lyotard: *Le différend*. Id. kiad. 236.; *L'enthousiasme...* Id. kiad. 48–19.

²² „[...] átfogja az emberi faj egészét (az egyetemesség okán), és morális jellegű is (mert hiányzik a parciális érdek)”. *Le différend*. Id. kiad. 237.

felfüggeszse a néző érdektelenségét, aki a benne lévő vágy erejé-
nek engedelmeskedve most már egy sajátos, résztvevő/nem
résztvevő pozíciót foglal el; ezt az állapotot nevezi Kant *elragadta-
tottságnak* (*Enthusiasm*).

Kantnál az elragadtatottság a *fenséges érzésének* egyfajta moda-
litása. A képzelőerő mind a fenséges, mind pedig az elragadtatott-
ság esetén beleütközik önnön teljesítőképességének határába.
Van valami, amiről tudása van, de ezt a tudást képtelen bemutat-
ni. Képtelen bemutatni, de mégis örömmel tölti el, hogy felismeri
saját teljesítőképességének kibővülését, vagyis ez az a tudás, amely
benne mint az „érzéken túl a képesség” érzése jelenik meg. Más
részt viszont ez az öröm nem választható el attól az örömtelenségtől,
amely abból fakad, hogy a képzelőerő sohasem tud megmutatni egy
olyan tárgyat, amely realizálhatná ezt az „Eszmét”.²³ Lyotard sze-
rint Kant a fenséges és az elragadtatottság kapcsán nagyon fontos
dologra hívja fel a figyelmünket. Nevezetesen: az emberi sorsot
érintő legfontosabb kérdések területén mindig ambivalens érzések
munkálnak bennünk. Az öröm mindig együtt jár a fájdalommal.
Ezért van az, hogy a politikai entuziazmus szinte már az örülettel
határos, patológikus túlzás, s mint ilyen, önmagában nem rendel-
kezik etikai értékkel, mivel az etika megkövetelte mindenféle moti-
váció-mentességet „csak az apatikus pátosz teszi lehetővé”. A
történelemben élő ember azonban nem teheti zárójelbe pszichofi-
zikai konstitúcióját, a történelem embere sohasem válhat affektus-
nélküli, tiszta észlénnyé.²⁴

Nagyon is lehetséges, hogy az etikai diskurzus szempontjából
az esztétikai fenséges, valamint politikai megfelelője – az elragadta-
tottság – nem sok respektusra tarthat számot, mégis, az enthu-
ziasztikus pátosz, a maga epizodikus elszabadulásában, mintegy
megőrizve magában bizonyos esztétikai értéket, nem minden
haszon nélkül való. Ez voltaképpen egy „energikus jel”, egy „feszí-
tő erejű kívánság” (*Wunsch*), amely maga ugyan nem képez át-
menetet a diskurzusok között, de úgy működik, mintha már útban
lenne afelé.²⁵

Így az eszme végtelensége különféle kapacitásokat rejt maga-
ban, azaz minden egyéb fakultást magában foglal, s egyfajta affek-
tust termel, amely a fenséges karakterisztikájával rendelkezik.
Voltaképpen egy különös kedély állapot (*Gemüt*) az, amelybe a
francia forradalom megfigyelője belekerül.

²³ Lyotard: i. m. 238.; Kant: *Az ítéelőerő kritikája*. Id. kiad. 180.

²⁴ „Amikor [Kant] az emberről beszél, mindig tudnunk kell, hogy az
emberi nemről, az erkölcsi lényről, az eszes teremtményről szól-e, aki
esetleg a világegyetem más sarkában is létezhet, vagy pedig az emberről
mint a föld valódi benépesítőjéről.” Hannah Arendt: *A sivatag és az
oázisok*. Budapest, 2002, 263.

²⁵ „[...] c’est un »passage« en train de se passer”. Lyotard: i. m. 240.

Látható tehát, hogy a forradalmak (s kiváltképp a francia forradalom) nem önmagukban véve, hanem a nézőközönség számára fenségesek. Kant a fenségest mint meghatározatlanságot, mint formátlanságot határozza meg. Az elragadtatottság, amely a társadalmi felfordulások legnagyobbikához, a forradalomhoz kapcsolódik, ugyanúgy formátlan és alaktalan, mint a természeti fenséges. De annak ellenére, hogy ez az affektus etikailag értéktelen, mégis nagy tettekre képes: különféle analógiákat indukálhat az esemény megfigyelőjében. Jelesül megmutathatja, hogy bizonyos analógia van az ember (mint közösségi lény) és a republikánus alkotmány között.

Kiváltképp a látszólag kívülálló, a pártatlan megfigyelő pozíciójából mutatkozik meg a legtisztábban ez az analogikusság. Azért, mert a megfigyelő – s nem lehet kétséges, hogy ez az „ideális” megfigyelő a németiség nevében beszélő Kant maga – egyelőre még egy másfajta politikai közösség tagja, ahol az abszolutizmus az uralkodó rend, s ahol nem keveset kockáztat az, aki a forradalommal kapcsolatos szimpátiájának nyíltan hangot ad. Éppen ezért a politikai elragadtatottság értékesebb, mint az esztétikai lelkesültség, ahol ugyanis nem kockáztatunk semmit. De Kant még egyéb analógiákat is felmutat a politikai elragadtatottság kapcsán. A francia forradalom, a republikánus alkotmányok kiterjesztésén alapuló örök-béke-tervek okán, a nézőközönségre is áttételes befolyással van. Ilyenformán valószínű, hogy a megfigyelő részvétele (*Teilnehmung*) különös részvétel. Nem aktív cselekvés, *ennél többet ér*. Többet ér, mert a fenséges érzése valójában szétárad minden nemzeti színpadon; egyetemes, legalábbis egy különös értelemben. Nem úgy egyetemes, mint egy kognitív tétel, hanem úgy, mint az esztétikai szépre vonatkozó ítéletek: a priori érvényes szabályai vannak, noha nem egyetemesen elismert szabályok okán, hanem olyan szabályok alapján, amelyek még várnak az egyetemes elismerésre. Ezt a szabály-jellegű univerzális érvényességet Kant a *sensus communis*-szal kapcsolja össze. A *sensus communis* alapján hozott ítéletekről nem lehet vitatkozni, de azért „meg lehet vitatni” őket, mondja Kant.²⁶

Voltaképpen a politikai ítéletek esetén is hasonlóan járunk el, mint az esztétikai ítéletek során: arra alapozunk, hogy mindenki rendelkezik a szép és a fenséges eszméjével (a politikai diskurzus világában a szép eszméjének vélhetően a republikánus alkotmány eszméje felel meg), noha közvetlenül sohasem tudjuk ezt direkt módon bemutatni, „de kizárólag indirekt módon” igen.²⁷ Az elragadtatottság érzése tehát az esztétikai ítélet – antinomikus – szabályainak engedelmeskedik. Nyilvánvaló: a *politikai (le politique)* igazából az *esztétikai* szélső esetének, a fenségesnek felel meg.

²⁶ Kant: *Az ítélelőerő kritikája*. Id. kiad. 268.

²⁷ Lyotard: i. m. 242.

Ezek után még mindig marad egy kérdés, amely megválaszolásra vár. Tudniillik alapvető jelentősége van annak, hogy itt pusztán csak érzésről van-e szó, avagy olyan rejtelmes emberi képeségről, amely a kultúra által fejleszthető. Kant azt mondja: ahhoz, hogy ráhangolódjunk a fenséges érzésére, már bizonyos érzékenységgel kell rendelkezünk az eszmék iránt, s ez az, amit kultúrának lehet nevezni.²⁸ Jól ismert, hogy Kant szerint a természet ugyan rendelkezik bizonyos teleológiával (céllal), de *végcéllal* csak az ember rendelkezik. A kultúra nem más, mint a végcél meghatározhatóságának természetes háttere. Másképpen megfogalmazva: a kultúra kanti értelme azonos az embernek mint eszes lénynak ama képességével, hogy önállóan és szabadon célokat tűzzön ki maga elé. Kant kétféle kultúráról beszél: a jártasság kultúrájáról (ez alacsonyabb rendű) és az akarat kultúrájáról (ez a magasabb rendű). Manapság a jártasság kultúráját az „anyagi-technikai civilizáció” kifejezéssel illetjük. De a jártasság kultúrája még nem elég a végcél meghatározására s majdani elérésére. *Polgári társadalmat* csak az akarat kultúrája tud létrehozni. Lyotard ezt úgy értelmezi, hogy Kantnál csak az akarat kultúrájában nyílik meg az elragadtatottság igazi értelme, hisz ez a fajta kultúra az, amely egy *világpolgári egész* (mint köztársasági alkotmányokkal rendelkező államok szövetsége) létrehozhatóságát vizionálja.

*

A politika, írja Lyotard, a viszály fenyegetője. A politika nem műfaj (*genre*), hanem műfajok sokasága, a célok különbözősége, *par excellence* összekapcsolás (*enchainement*) kérdése.²⁹ Láthatólag itt már nincs szó a kanti kritikai bíró optimizmusáról, amely abból a meggyőződésből fakad, hogy a különböző fakultásokat, azaz diskurzusfajtákat azért lehet egységesíteni, mert az egységesítés folyamata az akarat kultúrájának fokozatos kifejlődésére támaszkodhat. Ez az a folyamat, amelyet szokásos módon *felvilágosodás*nak hívnak. Lyotard „viszálykodása” viszont éppen a felvilágosodáshoz kapcsolódó, szerinte eltúlzott kanti optimizmust érinti. Lyotard, a maga különös modorában persze, jórészt nyelvfilozófiai érveket szegez szembe az egységesítő törekvésekkel, rámutatva ezek kivitelezhetetlenségére és igazságtalanságaira. A politikában nem érvényesül a mondatok dialektikája. A politika az állandó fenyegetettség légkörében „él”, mert sohasem lehet tudni, hogy a következő mondat hogyan kapcsolódik az előzőhöz, s egyáltalán: lesz-e következő mondat. A „nép” nem egyeduralkodó

²⁸ Kant: i. m. 185.

²⁹ Lyotard: i. m. 200. Ha úgy tetszik, mondja a következő mondatban, a politika a nyelv egy állapota, de nem egy nyelv állapota.

(*souverain*), hanem védelmezi a *différend*-t az egyeduralkodóval szemben.³⁰ A politikus persze abban bíz, hogy az általa kimondott mondathoz kapcsolódó következő mondatban még megtalálható az ő mondata.³¹ Ez csak akkor lenne így, ha a politikai (*le politique*) (vagy a politikus?) összekapcsoló képessége és a politikai igazsága egybeesnének. Azonban a politika (és a politikai) lényegében intranzitív diskurzus, nincs is saját terepe, amelyhez valami ilyen igazságot köthetne; maximális teljesítménye kimerül a műfajok összekapcsolódni-tudásának elősegítésében. Az igazi politika tehát a politika kicsúfolása lehetne, hiszen biztosítani a legesetlegesebb mondatok összekapcsolási lehetőségét – ez a folyamat úgyszólván a politika önfelszámolásánál érne véget. A *Le différend* és a *L'enthousiasme* lapjait olvasva egyre nyilvánvalóbbá válik, hogy Lyotard csak kevés reményt lát az effajta politika gyakorlati megvalósítására. Miért? Azért, mert Lyotard szemében a modern – jobban mondva posztmodern – világ nem az akarat kultúráját valósította meg, hanem a *világkapitalizmus ökonómiai racionalitásának metadiskurzusát* hozta létre, azaz továbbra is masszívan a jártasság kultúrájának világában élünk. Mit tehet a filozófus ebben a helyzetben? Lyotard válasza lényegében felhívás az új világrenddel való heroikus szembenállásra. Hogyan is hangzik az ökonómiai racionalitás első számú imperatívusza? „Nyerj időt!”, mert ha időt nyersz, akkor pénzt nyersz, és ha pénzt nyersz, akkor további pénzt nyersz...³² No, éppen ez az a diskurzus, amelyet nem szabad elfogadnia a filozófusnak, hanem ehelyett – egy másik imperatívusznak engedelmességgel – egyfajta ellendiskurzus szellemében kell élnie és cselekednie. A filozófus imperatívusza így szól: „Pazarold csak nyugodtan az időt!”, azaz: szöszmötöljünk csak nyugodtan a diskurzusokkal, ne siessük el az egységesítés hosszadalmas munkáját, amelyet amúgy sem lehet soha befejezettnek tekinteni. Mert, amíg értelmes lények élnek a földön, mindig történhet egy újabb esemény, egy újabb mondat, amelyet valahogyan be kell illeszteni (*phraser*) a korábbiak közé, akár az addig megszokott értelem-összefüggések radikális felülírást is vállalva. „A szintézist mindig újra kell kezdeni.”³³

*Exkurzus

Lyotard politikai filozófiája egy meglehetősen összetett nyelvfilozófiai bázison nyugszik. A francia bölcslő nyelvfilozófiájának a *mondat*, a *mondat-szabályrendszerek* és a *diskurzusfajok* alkotják a központi kategó-

³⁰ Lyotard: i. m. 209.

³¹ Sfez: i. m. 92.

³² Gualandi: i. m. 88–90.

³³ I. m. 88. „La synthèse est toujours à recommencer.”

riait. Szinte mindegyik interpretátor kiemeli, hogy Lyotard felfogásában a nyelv szinte mesebeli erővel rendelkezik: az értelem és a „valóság” te remtője. Lyotard azt mondja, hogy a nyelv megelőzi a beszélő szubjektumot. Ez a gondolata egyébként nemcsak a francia strukturalizmus általános álláspontját ismétli meg, de a heideggeri nyelvfelfogáshoz is közel áll. Ugyanakkor Lyotard a nyelvet az egyedi mondatalkotás felől gondolja el. Minden mondathoz abszolút egyediséget rendel, ami „pazarló diszkontinuitással” alakítja át a nyelvet. Ahogyan Dieter Mersch írja: Lyotard-nál szinte minden mondat *tulajdonnév*-nek felel meg, ami felcserélhetetlen jelleget kölcsönöz neki.³⁴ Míg a racionalista filozófiai hagyomány *eszméjének* van szubjektuma, a Lyotard-féle *mondatnak* csak előfordulása van, amely négy elemet tartalmaz: a feladót, a címzettet, a jelentést és az értelmet.³⁵ Lyotard másrészt különbséget tesz a *tétel* (*proposition*) és a *mondat* között is. A tételek deduktív vagy dialektikus levezetések, ahol valamilyen a priori szabály (pl. a kizárt harmadik logikai törvénye) egyértelmű koherenciát biztosít az egymásba láncolódó tételeknek. A mondat viszont mindig gyanús és kétértelmű. Minden mondat megkérdőjelezi az előtte történt összes mondatot: *a mondat egy megszüntethetetlen ontológiai bizonytalanság forrása*. Ilyenformán a szubjektum nélküli nyelv, amint az imént már utaltam rá, mégsem erőtlenszerű. A mondatok úgyszólván születésükkel együtt rendelkeznek bizonyos képességekkel.³⁶ A nyelv ereje a *Le différend*-ben úgy jelenik meg, mint az *univerzum nyitottságának és zártságának hatalma*. Mint a nyitottság ereje, a nyelv(ezet) tulajdonképpen *mondat*, azaz egy meghatározatlan *il y a* esetleges és előreláthatatlan *előfordulása*, a lét adományának pillanatnyi instanciája, egy *ontológiai esemény*, amely a csendből és a Semmiből kiemelkedő „mondat-univerzumot” mutat meg, mely mondat leválik minden más mondatról.³⁷

Ami a zártság erejét illeti, itt a nyelvezet egy ellenkező jellemzővel, „alávetettség szintetikus diszpozitívjának” jellemzőjével rendelkezik, amely minden szinguláris mondatot bekapcsol a már „megtörtént mondatok” megszilárdult szabályainak és kódjainak együttesébe, tehát a tradícióba.

A szintézis és az alávetés *a mondatok összekapcsolásán* keresztül működik, azaz annak a mondatnak köszönhetően, amelyik *utána jön*, s amely rákényszeríti az eredeti mondat egyedi előfordulását (*occurrence*) arra, hogy belépjen egy predeterminált tér-idő- és kategoriális rendbe. Lyotard „szituációba-helyezésnek” vagy az univerzum reprezentációjának nevezi az összekapcsolást, amelyet a mondat mutat meg. Látható, hogy Lyotard itt újra a mondat-tételezés (*phraser*) egyedisége felől gondolja el a nyelvet. Ez a tézis minden kijelentést abszolút szingulárisnak tekint, a nyelv pedig egy eltűnő/felbukkanó diszkontinuitássá alakul át. Ebben a rövid exkurzusban nincs rá lehetőségem, hogy részletesen foglalkozzam

³⁴ Vö. Dieter Mersch: *Ereignisdenken bei Derrida und Lyotard*. www.momo-berlin.de/Mersch_Ereignis.

³⁵ Vö. Gérald Sfez: i. m. 68–71.

³⁶ „Chaque phrase vient avec sa faculté, ses facultés.” Sfez: i. m. 69.

³⁷ Vö. Gualandri: i. m. 80.; Sfez: i. m. 69.

azzal a problémával, hogy a kontinuos beszélő szubjektumok kiiktatásával és a „punktuálisan” elgondolt mondatalkotással miképpen lehet a nyelv működéséhez (a diskurzushoz) akár csak minimális folyamatosságot is hozzárendelni. Wolfgang Iser és Manfred Frank részletesen tárgyalják az itt felmerülő problémákat. A lényeg mindenesetre abban áll, hogy a *reprezentáció* – valami különös erő folytán – átalakítja a *prezentációt* (megmutatást), vagyis az első mondat még esetleges „Valami történik”-je (*Il y a*) az „Ez az, ami történik” (*Ce qu'il y a*) fogaimiságába megy át.

Az univerzum zártságának, a reprezentációnak és a helyzetbe hozásnak ebben a fázisában a nyelv egy „összezsugorodást” (*retrait*) működtet, amely az egyedi létezőt és a mondat által bemutatott esetlegességet olyan *ontikus* állapotra redukálja a „kvázi-szükségyszerű” össze kapcsolás-láncolatán keresztül, „amelyet elfed a minden mondatban meglévő konzubsztanciális Semmi és a csend”.³⁸

Gualandi még tovább pontosítja a fogalmak és a metaforák komplex együttesének Lyotard-féle onto-lingvisztikai drámáját. „A feladó, a címzett, az értelem és a jelentés” a mondat révén a *nyitott* univerzumot konstituáló instanciák. Olyan instanciák ezek, amelyeket minden mondat megmutat adott *helyzetében*, előreláthatatlan és esetleges *eseménye* pillanatában. Addig, amíg a mondatot mindig a maga egyedi helyzetében lehet megragadni, ezek az instanciák kapcsolatba lépnek a közöttük lévő meghatározatlan, elmosódott (*flous*), virtuális kapcsolatokkal. Ezek a relációk mégis keresztülmennek egy elsődleges formába-helyezésen és aktualizáción abban a pillanatban, amikor a második mondat az első mondat univerzumát „szituációba helyezi”, meghatározva az elengedhetetlen *lehetőségfeltételeket* a „használatban” és az értelemmegértésben.³⁹

A szituációba-helyezés visszaható cselekvése azt jelenti, hogy a „második” mondat meghatározza az előző mondat *mondat-szabályrendszerét*, amelyik tehát passzív elszenvetője ennek a cselekvésnek.

Az első mondat kapcsolatba lép az öt perspektívába és szituációba helyező második mondattal, s ez a második mondat pontosítja a reciprok kapcsolatokat a feladó és a címzett, a jelentés és az értelem között, meghatározva az uralkodó mozzanatot a diskurzus univerzumában.⁴⁰

Az a mondat, ahol az értelem instanciája uralja a helyet, példa a *kognitív mondatra* („A szofisztika az ellentmondás művészete”), míg az *osztentív mondat* esetén az „értelem” referenciája uralkodik („Ez egy szofista”). Ha a „címzett” instanciája uralja a mondatot, akkor *preskriptív mondatról* van szó („Ne hallgass a szofistákra”), ha pedig a „feladó” uralja a mondat-szabályokat, ez esetben *normatív mondatról* van szó, mert egy olyan szubjektumot tüntet ki, akinek joga van előírásokat megfogalmazni („Mi, filozófusok, az igazság és a tudás védelmezői vagyunk azok, akiknek joguk van ítélni az államot fenyegető szofistákról”). A különböző értékek kombinációja a különböző instanciák között különféle mon-

³⁸ Gualandi: i. m. 80.

³⁹ I. m. 81.

⁴⁰ I. m. 82.

dattípusokat hoz létre, például értékelő, felkiáltó, felszólító stb. mondatípus.

Mindamellett a mondat-szabályokon keresztül megvalósuló determináció még korántsem elegendő ahhoz, hogy egy mondat értékét, értelmét és használatát teljes értékű módon meghatározza. Bizonyos kontextusokban egy osztenzív mondat rendelkezhet a kognitív mondat értékével, egy preskriptív mondat összekeveredhet egy felszólítással vagy kéréssel stb.

Csak egy második determinációs szint ad pontosabb meghatározást, amit Lyotard *diskurzusfajnak* nevez. A diskurzusfaj összekapcsolja a mondatot más mondatokkal, amelyek ugyanahhoz vagy más mondat szabályrendekhez kapcsolódnak, a meghatározott *diskurzuscéloknak* megfelelően. A diskurzusfajok tehát határozottan teleologikusak, a jövőre irányulnak, ellentétben a mondat-szabályrendszerekkel, amelyekben a már megtörtént események (nyelvselekvések) determinációja a lényeges.

Például a tudomány diskurzusfaja azt a célt tűzi ki, hogy konszolidált véleményeket és *habitusokat* hozzon létre, bizonyítékok és demonstrációk igénybevételével, amelyek három fő mondatfajtát kapcsolnak össze: az „osztenzív”, a „kognitív” és a „logikai-definíciós” jellegűeket.⁴¹

Ez az összekapcsolás egy olyan kognitív mondatot érvényesít, amely körül interszjektíve érvényes, stabil konszenzus alakulhat ki, egészen addig, amíg egy újabb osztenzív mondat nem képes megakasztani ezt az összekapcsolást.⁴² Ezt az utóbbi procedúrát *falszifikációnak* szokás nevezni.

A *jogszolgáltatás diskurzusfaja* normatív mondatokat osztenzív és kognitív mondatokhoz kapcsol hozzá abból a célból, hogy betemesse azt a szakadékot, amely a törvény általánosan előíró jellege és az egyedi esetek között tátong.⁴³

A *parlamentális politika diskurzusfaja* az igazságos és hatékony döntési lehetőségek célját szolgálja. Lyotard szerint ez a legkomplexebb diskurzusfajta, és egyúttal a legtörekenyebb is, mivel összekapcsoló teljesítménye igen „gyenge”, és nélkülözi a szükségszerű evidenciákat. Az idetartozó mondatfajták különböző diskurzusokhoz tartoznak, tehát gyengesége kevert mivoltából fakad.

A *posztmodern állapot* ebben látja a delegitimáció fő problémáját. A *Le diffèrent* is éppen innen kapta a nevét, tudniillik a politikai diskurzus csak egy sor egyéb, pl. esztétikai, episztemológiai, ontológiai, etikai, történelemfilozófiai diskurzus kereszteződéseiben jelenik meg. Minderről lásd a főszövegben mondottakat.

⁴¹ I. m. 83.

⁴² Vö. Lyotard: i. m. 68–73.

⁴³ I. m. 91–92.

Esztétikai konszenzus

A racionális diskurzus alternatívája Kant

ízléskritikájában

SZILÁGYI-GÁL MIHÁLY

Bevezető

Immanuel Kant *Az ítélőerő kritikájában* a szép tapasztalatát a képzelet és az értelem szabad játékaként jellemzi. *Szabad játékon* (*das freie Spiel der Sinnlichkeit und Verstand*) az elme ezen két képességének az esztétikai tapasztalatot konstituáló, fogalmilag megragadhatatlan váltakozását érti.¹ A „szabad játék” némiképpen homályos fogalmát időről időre támadja a kritikai irodalom. Mégis, a mű egészét tekintve a „szabad játék” metaforája alatt a fogalmi és az érzéki együttes jelenlétét kell értenünk a szép dolgot mindig formája szerint megcélzó ízlésítéletekben. A szépre vonatkozó ítélet a közvetlen érzéki és az ennek a közvetlenségnek azonnali öntörvényű elrendeződést nyújtó forma együttes élményére vonatkozik.

A jelen tanulmány mellett érvel, hogy Kant ízléskritikája felfogható úgy is, mint egy nem-racionális konszenzus-elmélet. Kant ugyanis kifejti, hogy az ízlésítéletek vitathatóak, de vita által el nem dönthető érvényességet fogalmaznak meg. Azt mondhatnók tehát, hogy az ízlésítéletek egyfelől *a priori* szociális beágyazottsággal rendelkeznek, és ebben az értelemben vitathatóak, másfelől pedig, mint egyéni és vita által el nem dönthető ítéletek, mindvégig megőrzik a nyilvános egyetértéstől való függetlenségüket. Egy adott ízlésítélet érvényességében való nyilvános egyetértés tehát

¹ Lásd Paul Guyer könyvét: *Kant and the Claims of Taste*. Harvard Univ. Press, 1979.

egy nem-rationális természetű konszenzus. Hipotézisem kifejtésében kanti alapokon végiggondolt konszenzus-modellekre utalok: Habermas diskurzusetikájára, Rawls politikai liberalizmusának szerződéselméleti modelljére, valamint Hannah Arendt Kant-interpretációjára. Az utóbbira részletesebben kitérek, ugyanis Kant ízléskritikájának Arendt-féle politikafilozófiai értelmezésében válik világossá, hogy Kant ízléskonceptiója egy nem-rationális konszenzus gondolatát hordozza, s így Arendt jut a legközelebb a rationális konszenzus alternatívájához. Megmutatom, hogy az említettek olyan konszenzus-konceptiók, amelyek mind kanti alapokra épülnek ugyan, de anélkül, hogy segítségül hívnák Kant ízléskritikájának sajátos adalékát a konszenzus gondolatához, amely a konszenzus nem-rationális lehetőségét tartogatja.

Az ízlésítélet szabadsága

Az *ítélőerő kritikájából* megtudjuk, hogy az ízlés szubjektív természetében rejlő érzékiséget és a *kommunikálhatóságában* (*Mitteilbarkeit*) rejlő fogalmi jelleget a képzelet és az értelem kettőssége adja. Ennek megfelelően ízlésbeli kérdésekben a vita tárgya csak a fogalmilag közölhető, interszubjektíven mérlegelhető életvilág része lehet.² Ezzel szemben a két képesség szabad játékára vonatkozó szubjektív egyéni reflexió nem vitatható. Ezt a sajátosságot Kant úgy jellemzi, hogy az ízlésítéletek vitathatóak, de ezek a viták szükségképpen döntetlenek maradnak, mert tárgyukra nem vonatkozhat objektív érvényességű ítélet. Az ízlésítéletek kettős jellegűek, amennyiben egyfelől másokra vonatkoznak, másfelől pedig egyéniiek. A *kiterjesztett gondolkodásmód* (*verbreitete Denkungsart*) fogalma az ízlésítéletek másokhoz való viszonyulására utal, vagyis arra a pozícióra, amelyet minden egyéni ízlésítélet során a szociális téren belül behatárolunk. Emiatt az ízlésítéletek helyet jelölnek ki maguknak a szociális térben, márpedig ebben a minőségükben szociálisan számonkérhetők, érvényességük valamilyen értelemben elszámoltatható. Ezt az összefüggést leginkább a 41., „A széphez fűződő empirikus érdekről” című paragrafus alapján lehet rekonstruálni. Ezen belül különös figyelmet érdemel a *kifinomult hajlam* (*verfeinerte Neigung*) fogalma. Ez az a fogalom, amelyben az egyéni ízlésítéletek morális szabadsága, szociális elszámoltathatóságuk, valamint az érzéki-fogalmi transzcendentális szabadsága közötti összefüggés feltárul.

A „kifinomult” a társiasságra vonatkozik, a „hajlam” az empirikus-természetre. Ennek alapján úgy vélem, hogy a „kifinomult hajlam” kanti megfogalmazása rámutat az ízlésnek mind az érzéki-fogalmi, mind pedig az egyéni-nyilvános vonatkozására. A

² Lásd Eva Schaper tanulmányát: *Epistemological Claims and Judgements of Taste*. In Eva Schaper (ed.): *Studies in Kant's Aesthetics*. Edinburgh Univ. Press, 1979.

„kifinomult hajlam” szocializálódott természet – második természet. Kant hangsúlyozza, hogy az ízlésítéletek egyéni-társadalmi kettőssége nem empirikus eredetű, ugyanis, mint mindenkori konkrét kijelentések, eleve az érzéki és a fogalmi szabad játékának *a priori* struktúráján alapulnak, amely az ízlésítéletek során az elmében konkrét ízléskritériumoktól függetlenül megy végbe. Így a „kifinomult hajlam” gondolata az ízlés *a priori* és empirikus természetének együttesét fejezi ki. Az érzéki élvezetből az erkölcsi érzésbe, az érzéki helyeslésből az erkölcsi jóba való átmenet az elme két képességének, az értelemnek és a szemléletnek a szabad játékán alapuló ízlésben valósul meg. Kant nem arról beszél, hogy mi a szép, hanem arról a mentális alapmechanizmusról, amely a mindenkori ízlésítéleteket megalapozza, és ezáltal interszubjektíven kommunikálhatóvá teszi.

Arendt szerint Kant ízléskritikájában a *kibővített gondolkodásmód* fogalma egyszerre esztétikailag és politikaelméletileg értelmezhető fogalom, amely a közös emberi tér iránti gondoskodás gondolatában válik eggyé. Arendt úgy véli, hogy Kant késői esztétikája egy ki nem fejtett politikafilozófia. Utolsó, befejezetlen művében, a *The Life of the Mind*-ban Arendt Kant-interpretációjának kiindulópontja a gondolkodás, az akarat és az ítélet együttes mechanizmusának megértése. Felhívja a figyelmet Kant álláspontjára, mely szerint a gondolkodás elképzelhetetlen a társadalmi lét nélkül. Arendt nyomon követi azt, ahogyan Kant érvelése a gondolkodás szociális dimenziójától elvezet az ízlésítélet és a társadalmi lét közötti összefüggésig. Ennek az összefüggésnek az alapja a partikulárisvaló bánni tudásnak az ítélet aktusában jelenlévő képessége. Arendt szerint a társadalomban folyamatosan szembetaláljuk magunkat a partikularitással. Ezen a ponton jelenik meg gondolatmenetében a gondolkodás, az ítélet és a társadalmi lét közötti összefüggés. Az összefüggést a gondolkodás általános képessége teremti meg, amely egyszersmind megalapozza az egyéni ízlésítéletek lehetőségét és társadalmi befogadhatóságukat.³

Az *ítélőerő kritikájából* megtudjuk, hogy a közölhető, vagyis másokkal megosztható (*kommunikálható*) ízlésítéletek érvényessége nem ugyanolyan, mint a tényítéletek érvényessége. Egy ízlésítélet általános szubjektív érvényessége maga után vonja ugyan az általános egyetértést, de az ízlésítéletek érvényessége csupán szubjektíven szükségszerű marad. Az ízlésítéletek ebből a szempontból legrelevánsabb jellemzése a 31. paragrafusban olvasható. Eszerint ezek az ítéletek egyszerre általános érvényűek és általánosan nem-kényszerítő erejűek.⁴ Úgy vélem, hogy ennek a megfontolásnak messzemenő következményei vannak a fogalmi jellegű egyetértésre és a nem-fogalmi jellegű esztétikai öröme nézve. Ugyanis,

³ Schaper: i. m.

⁴ Lewis White Beck: Kritische Bemerkung zur vermeintlichen Apriorität der Geschmacksurteile. In *Bewusst Sein*. Bouvier, Bonn, 1975, 369–372.

jöllehet a szép és a csúnya megítélésének képessége *a priori*, a konkrét ízlésbeli szempontok, amelyek szerint ilyen ítéleteket alkotunk, különbözőek lehetnek.

Kant állítása szerint tehát az ízlésítéletek szubjektív és szükség-szerű volta magában hordozza azt a kettősségüket, hogy egyfelől episztemológiaiilag általánosak, másfelől pedig, mint egyéni ítéletek, inherensen szabadok. Azáltal, hogy az ízlésítéleteket az érzékiség és az értelem szabad játékára vonatkozó szubjektív reflexióként jellemzi, Kant az ízlést implicit módon a szabadság tereként írja le. Amikor valamit szépnek tartunk, akkor ezt episztemológiaiilag mindenki számára érvényes mentális alapokon tesszük. Mi több, ezeknek az ítéleteknek az episztemológiaiilag szavatolt egyenértékűsége maga után vonja a társadalom számára hordozott jelentésüket. Ennek ellenére sem episztemológiai, sem pedig társadalmi „*a priori*” jellege nem foszt meg egy ilyen ítéletet attól a lényegéhez tartozó szabadságától, amelyben bármely más ízlésítélettől független maradhat. Úgy vélem, hogy az ízlésítéleteknek ez a kettőssége egyben morális ellentétükhöz vezet: az emberek egyenlők az ítéletre való képességükben, de különbözők konkrét ítéleteikben. A továbbiakban amellet érvelek, hogy az ízlésítéleteikben osztozók nem a fogalmi természetű egyetértésen alapuló virtuális közösséget alkotnak, hanem az érzéki és a fogalmi szabad játékában szerzett esztétikai tapasztalat kvázi-fogalmi élményén alapuló virtuális közösséget. A közös ízlés virtuális közössége a közös esztétikai élmény közössége, nem pedig a racionális konszenzusé.

A racionális konszenzus két kantianus modellje

A Jürgen Habermas kommunikatív cselekvéseméletéből és Karl-Otto Apel argumentatív etikájából kidolgozott diskurzusetika kantianus kísérlet arra, hogy a racionális érveken alapuló, kényszermentes vita inherens „fair play” szabályaiból kifejtse azt az értékmentes kommunikatív etikát, amely minden értékalapú nézetrendszernek egyenlő mértékben helyet ad, amennyiben az képes saját tartalmát racionális vita tárgyává tenni.⁵ A racionális vita szabályai a résztvevők partikuláris értékrendszereitől független normativitást hordoznak, amelyek a vitázó felek között a jobb érv jogán tesznek igazságot. Ennek megfelelően egy racionális vitában részt vevő nézőpontok (*érvényesség-igények*, *Gültigkeitsanspruch*) elvezethetnek egy morálisan elfogadható konszenzushoz: a morális konszenzus keresése tehát egy racionális vállalkozás.⁶ A diskurzusetika a normatív sokféleség normatív közös nevezőjének meg-

⁵ Lásd Jürgen Habermas: *Moral Consciousness and Communicative Action*. Boston, 1990.

⁶ Lásd Jürgen Habermas: *Justification and Application - Remarks on Discourse Ethics*. Massachusetts Institute of Technology, 1993.

oldására kínált modellje abban az értelemben tekinthető egy kanti morálfilozófiai modell folytatásának, amennyiben az erkölcsi javakat a racionális dolgok világában helyezi el, és az immoralitást az irracionalitással azonosítja. Ezáltal a partikuláris normatív rendszerek (etikák) az igazságról, a jóról és az igazságosságról szóló érvényesség-igényeinek racionális rekonstrukciója lehetővé teszi, hogy a logikai értelemben vett jobb érv nyerje meg a vitát. A kanti kérdésfelvetés keretein belül maradva Habermas szerint a morálisan legitim politikai berendezkedésben a legitim akaratképzés a kommunikáció inherens normativitásából ered.⁷

Habermashoz hasonlóan John Rawls az állam semlegességének kérdését mint olyan morális álláspontot gondolja végig, amely az erkölcsi jó semmilyen konkrét elképzelésének sem ad tágabb teret a politikai legitimációban, mint bármelyik másiknak. A politikai liberalizmus a semlegességnek egy olyan gondolatán alapszik, amelyben az állam nem a feltétlen *éjjeliőr* (*nightwatchman*) pozícióját foglalja el, hanem egy olyan etikai semlegességét, amely lehetővé teszi a különböző etikai nézetrendszereknek a politikai rendszeren belüli együttélését. Ez az álláspont abban az értelemben nem semleges, hogy felvállalja a normatív pozíciót, mely szerint az államnak biztosítania kell állampolgárai számára azt a minimális jót, amely nélkül a társadalmi kooperációból származó jólét megszerzéséért folyó versenyben még csak nem is startolhatnak. Viszont semleges abban az értelemben, hogy a jó életnek semmilyen konkrét normatív koncepciójával sem kíván azonosulni. (A „normatív” semlegesség önellentmondó gondolatának elkerülése végett a rawlsi semlegességet inkább pártatlanságnak kell nevezni, amely nem „üres”, hanem igazságosító értelemben semleges.)

Habermas visszautasítja a szerződéselméleti megoldást, mondván, hogy az ahistorikussá teszi a legitimációt, hiszen ellehetetleníti a konszenzus újratárgyalását. Ezzel szemben Rawls éppen a szerződéselmélet kontextus-felettségében látja a pártatlanság biztosítását.⁸ A különbségektől függetlenül mindkét modell bevallottan felvállalja a kanti örökséget, és mindkettő a racionális konszenzus-teremtés egy adott lehetőségét bontakoztatja ki ebből az örökségből.

A nyilvános szféra iránti gondoskodás arendti gondolata

Arendt szerint Kant késői esztétikája egy kifejtetlenül hagyott politikafilozófiát tartalmaz. Jóllehet Arendt tézise is befejezetlen

⁷ Thomas McCarthy: Kantian Constructivism and Reconstructivism: Rawls and Habermas in Dialogue. *Ethics. An International Journal of Social, Political and Legal Philosophy*. Vol. 105., October, 1994, No. 1., 44–64.

⁸ John Rawls: *Political Liberalism*. Columbia University Press, New York, 1993, 134–140.

Arendt a *cultura animi*ről mint ízlésről, mint a szép szeretetének gyakorlatáról azt írja, hogy ez a gyakorlat az elme sajátja, mely „oly módon kiművelt, hogy bízhatunk benne, hogy a jelenségek világáról gondoskodik, amelynek kritériuma a szépség” („a mind so trained and cultivated that it can be trusted to tend and take care of a world of appearances whose criterion is beauty”).¹³ Viszont Arendt nem teszi fel a kérdést, hogy ki és milyen alapon dönt a szépség egységes kritériumáról. Az ízlést mint a szép szeretetének gyakorlatát az elme birtokolja, de mivel a kanti értelemben vett ízlés szükségszerűsége szubjektív, nem lehet arra számítani, hogy minden elme ugyanazt az ízlést birtokolja. Így minden egyes elme másokat érthet azokon a „másokon”, akikkel meg akarja tartani a megosztott világhoz való tartozását. Ha a közös világ megteremtése és megtartása nem lehetséges a realitásérzék esztétikai művelése nélkül, akkor közös világa csak azoknak lehet, akik azonos szépségkritériumot vallanak magukénak. Ha az esztétikai nevelés a partikularitás és a pluralitás párhuzamos jelenlétével való állandó számvetés, de az esztétikai művelés különböző szépségkritériumok szerint valósulhat meg, akkor mitől ne lenne az esztétikai művelésnek a partikularitás és a pluralitás párhuzamos jelenlétére adott válasza ugyancsak sokféle és egyedi? Hol van itt a különbözőséggel való számvetés egységes kritériuma?

A nem-rationális konszenzus elemei Kant ízléskritikájában

A diskurzusetikával és a rawlsi szerződéselmélettel ellentétben az ízlésítéletek egy nem-rationális konszenzust valósítanak meg azok között, akik a szépben való gyönyörködésben osztoznak. Mivel az ízlésítélet aktusában az érzéki és az értelmi elem játéka szabad, fogalmilag nem rögzített, és mivel az élményben való arányuk meghatározatlan, a tetszésben való osztozás nem az egyetértésben, hanem az örömben való osztozás. Az ízlésítéleteikben osztozók tehát olyan virtuális közösséget alkotnak, amely nem a fogalmilag kifejezhető egyetértésen, hanem az értelmi és az érzéki elem összjátéka által kiváltott, fogalmilag nem artikulálható tetszésen alapszik. Az ízlés célzásszerű metanyelve nem érvényességeket kérdőjelez meg, hanem az azonos ízlésűekhez tartozás tényét. Csak a „kívülálló” kérdőjelezi meg, hogy mi tetszik „nekünk”. A „kívülálló” ugyanis fogalmilag közelíti meg a szépben való *érdektelen gyönyörködést* (*interesselose Wohlgefallen*), vagyis azt, ami fogalmilag meghatározatlan. A racionális „idegen” vitat és érvel. Konceptualizál, és kényszerítően pontos. Ezzel szemben az ízlés célzásszerű metanyelvén keresztül bármely ízlésközösség tagjai

Hannah Arendt: *The Crisis in Culture: Its Social and Political Significance*. In *Between Past and Future: Eight Exercises in Political Thought* Viking Press, New York, 1968, 219.

megértik egymást ízlésbeli kérdésekben. Az esztétikai élményben megtalált tetszés – nemtetszés distinkció kijelöli a „mi” és a „mások” vagy a „mi” és az „ők” közötti distinkciót. A virtuális ízlésközösség alapja tehát az örömben való osztozás ténye, amely kijelöli a „mi” és a „mások” közötti különbséget. Ez a különbség nem egyéb, mint az egyazon örömben osztozók és nem osztozók közötti különbség. A kommunikálhatóságra nézve ez azt jelenti, hogy a nyilvánosan megosztott ízlésítélet nem egy érvényességében számonkérhető, elfogadható vagy cáfolható ítélet. Az ízlésítélet nem a nyilvánosan elfogadott érvényesség, hanem a nyilvánosan átélt élmény ítélete; ennek megfelelően nem a cáfolat, hanem a tetszés vagy a nemtetszés tárgya. Egy ízlésítélet érvényességében való kollektív egyetértés nem holmi racionálisan tesztelhető érvényességben való egyetértés konszenzuális közösséget teremt meg, hanem a közös élmény esztétikai közösségét. Így a közlés nem a fogalmi érvényesség, hanem a közös élményre való nem fogalmi utalás (célzás) szerepét tölti be. Az összetartozás alapja nem az egyetértés, hanem a tetszés. Az emberi sokféleség esztétikai alapon való integrálásának Arendt által javasolt politikaelméleti modellje nem nyújt fogódzót annak a kérdésnek a megválaszolásához, hogy lehetséges-e konszenzus a különböző ízlésvilágok által integrált közösségek között. Ezáltal megoldatlan marad a nem csupán racionális alapon álló konszenzus lehetőségének Arendt által egyébként megfogalmazott feladata.

Konklúzió

Az ízlésítéletek kvázi-vitatható természetéből két megfontolás következik: 1. Nem csak racionálisan eldönthető konszenzustermelő opciók lehetségesek – kanti fogalmi keretek között ezt példázza az ízlésítéletek kollektív érvényessége. 2. Sem racionális, sem univerzális mércénk nincsen arra, hogy mi tekinthető szépnek, viszont lehetséges a kollektív esztétikai élményen alapuló konszenzus, amely a szépben való egyetértés nem-racionális módja, és alapja a közös tetszés. Mind a Habermas cselekvésselméletéből és Apel argumentatív etikájából összeállt diskurzusetika, amely a racionális és kényszermentes vita inherens normativitásán alapszik, mind Rawls szerződéselméletének pártatlanság-felfogása, mind pedig Arendt gondolata a közös világ iránti esztétikai gondoskodásról – aki egyébként ezek közül a szerzők közül a legkevésbé haladt racionalista érvek mentén – beleütközik azokba a nehézségekbe, amelyek a nem-racionális konszenzus *Az ítélőerő kritikájában* megjelenő lehetőségének figyelembe vétele nélkül elkerülhetetlenek.

Esztétikai konszenzus

A racionális diskurzus alternatívája

Kant ízléskritikájában

SZILÁGYI-GÁL MIHÁLY

Bevezető

Immanuel Kant *Az ítéelőerő kritikájában* a szép tapasztalatát a képzelet és az értelem szabad játékaként jellemzi. *Szabad játékon* (*das freie Spiel der Sinnlichkeit und Verstand*) az elme ezen két képességének az esztétikai tapasztalatot konstituáló, fogalmilag megragadhatatlan váltakozását érti.¹ A „szabad játék” némiképpen homályos fogalmát időről időre támadja a kritikai irodalom. Mégis, a mű egészét tekintve a „szabad játék” metaforája alatt a fogalmi és az érzéki együttes jelenlétét kell értenünk a szép dolgot mindig formája szerint megcélzó ízlésítéletekben. A szépre vonatkozó ítélet a közvetlen érzéki és az ennek a közvetlenségnek azonnali öntörvényű elrendeződést nyújtó forma együttes élmé nyére vonatkozik.

A jelen tanulmány amellet érvel, hogy Kant ízléskritikája fel fogható úgy is, mint egy nem-racionális konszenzus-elmélet. Kant ugyanis kifejti, hogy az ízlésítéletek vitathatóak, de vita által el nem dönthető érvényességet fogalmaznak meg. Azt mondhatnók tehát, hogy az ízlésítéletek egyfelől *a priori* szociális beágyazottsággal rendelkeznek, és ebben az értelemben vitathatóak, másfelől pedig, mint egyéni és vita által el nem dönthető ítéletek, mindvégig megőrzik a nyilvános egyetértéstől való függetlenségüket. Egy adott ízlésítélet érvényességében való nyilvános egyetértés tehát

¹ Lásd Paul Guyer könyvét: *Kant and the Claims of Taste*. Harvard Univ. Press, 1979.

egy nem-rationális természetű konszenzus. Hipotézisem kifejtésében kanti alapokon végiggondolt konszenzus-modellekre utalok: Habermas diskurzusetikájára, Rawls politikai liberalizmusának szerződéselméleti modelljére, valamint Hannah Arendt Kant interpretációjára. Az utóbbira részletesebben kitérek, ugyanis Kant ízléskritikájának Arendt-féle politikafilozófiai értelmezésében válik világossá, hogy Kant ízléskoncepciója egy nem-rationális konszenzus gondolatát hordozza, s így Arendt jut a legközelebb a rationális konszenzus alternatívájához. Megmutatom, hogy az említettek olyan konszenzus-koncepciók, amelyek mind kanti alapokra épülnek ugyan, de anélkül, hogy segítségül hívnák Kant ízléskritikájának sajátos adalékát a konszenzus gondolatához, amely a konszenzus nem-rationális lehetőségét tartogatja.

Az ízlésítélet szabadsága

Az *ítélőerő kritikájából* megtudjuk, hogy az ízlés szubjektív természetében rejlő érzékiséget és a *kommunikálhatóságában* (*Mitteilbarkeit*) rejlő fogalmi jelleget a képzelet és az értelem ket tőssége adja. Ennek megfelelően ízlésbeli kérdésekben a vita tárgya csak a fogalmilag közölhető, interszubjektíven mérlegelhető életvilág része lehet.² Ezzel szemben a két képesség szabad játékára vonatkozó szubjektív egyéni reflexió nem vitatható. Ezt a sajátosságot Kant úgy jellemzi, hogy az ízlésítéletek vitathatóak, de ezek a viták szükségképpen döntetlenek maradnak, mert tárgyukra nem vonatkozhat objektív érvényességű ítélet. Az ízlésítéletek kettős jellegűek, amennyiben egyfelől másokra vonatkoznak, másfelől pedig egyéniek. A *kiterjesztett gondolkodásmód* (*verbreitete Denkungsart*) fogalma az ízlésítéletek másokhoz való viszonyulására utal, vagyis arra a pozícióra, amelyet minden egyéni ízlésítélet során a szociális téren belül behatárolunk. Emiatt az ízlésítéletek helyet jelölnek ki maguknak a szociális térben, márpedig ebben a minőségükben szociálisan számonkérhetők, érvényességük valamilyen értelemben elszámoltatható. Ezt az összefüggést leginkább a 41., „A széphez fűződő empirikus érdekről” című paragrafus alapján lehet rekonstruálni. Ezen belül különös figyelmet érdemel a *kifinomult hajlam* (*verfeinerte Neigung*) fogalma. Ez az a fogalom, amelyben az egyéni ízlésítéletek morális szabadsága, szociális elszámoltathatóságuk, valamint az érzéki-fogalmi transzcendentális szabadsága közötti összefüggés feltárul.

A „kifinomult” a társiasságra vonatkozik, a „hajlam” az empirikus-természetre. Ennek alapján úgy vélem, hogy a „kifinomult hajlam” kanti megfogalmazása rámutat az ízlésnek mind az érzéki-fogalmi, mind pedig az egyéni-nyilvános vonatkozására. A

² Lásd Eva Schaper tanulmányát: *Epistemological Claims and Judgements of Taste*. In Eva Schaper (ed.): *Studies in Kant's Aesthetics*. Edinburgh Univ. Press, 1979.

„kifinomult hajlam” szocializálódott természet – második természet. Kant hangsúlyozza, hogy az ízlésítéletek egyéni-társadalmi kettőssége nem empirikus eredetű, ugyanis, mint mindenkori konkrét kijelentések, eleve az érzéki és a fogalmi szabad játékának *a priori* struktúráján alapulnak, amely az ízlésítéletek során az elmében konkrét ízléskritériumoktól függetlenül megy végbe. Így a „kifinomult hajlam” gondolata az ízlés *a priori* és empirikus természetének együttesét fejezi ki. Az érzéki élvezetből az erkölcsi érzésbe, az érzéki helyeslésből az erkölcsi jóba való átmenet az elme két képességének, az értelemnek és a szemléletnek a szabad játékán alapuló ízlésben valósul meg. Kant nem arról beszél, hogy mi a szép, hanem arról a mentális alapmechanizmusról, amely a mindenkori ízlésítéleteket megalapozza, és ezáltal interszubjektíven kommunikálhatóvá teszi.

Arendt szerint Kant ízléskritikájában a *kibővített gondolkodás mód* fogalma egyszerre esztétikailag és politikaelméletileg értelmezhető fogalom, amely a közös emberi tér iránti gondoskodás gondolatában válik eggyé. Arendt úgy véli, hogy Kant késői esztetikája egy ki nem fejtett politikafilozófia. Utolsó, befejezetlen művében, a *The Life of the Mind*-ban Arendt Kant-interpretációjának kiindulópontja a gondolkodás, az akarat és az ítélet együttes mechanizmusának megértése. Felhívja a figyelmet Kant álláspontjára, mely szerint a gondolkodás elképzelhetetlen a társadalmi lét nélkül. Arendt nyomon követi azt, ahogyan Kant érvelése a gondolkodás szociális dimenziójától elvezet az ízlésítélet és a társadalmi lét közötti összefüggésig. Ennek az összefüggésnek az alapja a partikulárisvaló bántó tudásnak az ítélet aktusában jelenlévő képessége. Arendt szerint a társadalomban folyamatosan szembetaláljuk magunkat a partikularitással. Ezen a ponton jelenik meg gondolatmenetében a gondolkodás, az ítélet és a társadalmi lét közötti összefüggés. Az összefüggést a gondolkodás általános képessége teremti meg, amely egyszersmind megalapozza az egyéni ízlésítéletek lehetőségét és társadalmi befogadhatóságukat.³

Az *ítélőerő kritikájából* megtudjuk, hogy a közölhető, vagyis másokkal megosztható (*kommunikálható*) ízlésítéletek érvényessége nem ugyanolyan, mint a tényítéletek érvényessége. Egy ízlésítélet általános szubjektív érvényessége maga után vonja ugyan az általános egyetértést, de az ízlésítéletek érvényessége csupán szubjektíven szükségszerű marad. Az ízlésítéletek ebből a szempontból legrelevánsabb jellemzése a 31. paragrafusban olvasható. Eszerint ezek az ítéletek egyszerre általános érvényűek és általánosan nem kényszerítő erejűek.⁴ Úgy vélem, hogy ennek a megfontolásnak messzemenő következményei vannak a fogalmi jellegű egyetértés és a nem-fogalmi jellegű esztétikai örömről nézve. Ugyanis,

³ Schaper: i. m.

⁴ Lewis White Beck: Kritische Bemerkung zur vermeintlichen Apriorität der Geschmacksurteile. In *Bewusst Sein*. Bouvier, Bonn, 1975, 369–372.

jóllehet a szép és a csúnya megítélésének képessége *a priori*, a konkrét ízlésbeli szempontok, amelyek szerint ilyen ítéleteket alkotunk, különbözőek lehetnek.

Kant állítása szerint tehát az ízlésítéletek szubjektív és szükség szerű volta magában hordozza azt a kettősségüket, hogy egyfelől episztemológiailag általánosak, másfelől pedig, mint egyéni ítéletek, inherensen szabadok. Azáltal, hogy az ízlésítéleteket az érzékiség és az értelem szabad játékára vonatkozó szubjektív reflexióként jellemzi, Kant az ízlést implicit módon a szabadság tereként írja le. Amikor valamit szépnek tartunk, akkor ezt episztemológiailag mindenki számára érvényes mentális alapokon tesszük. Mi több, ezeknek az ítéleteknek az episztemológiailag szavatolt egyenértékűsége maga után vonja a társadalom számára hordozott jelentésüket. Ennek ellenére sem episztemológiai, sem pedig társadalmi „*a priori*” jellege nem foszt meg egy ilyen ítéletet attól a lényegéhez tartozó szabadságától, amelyben bármely más ízlésítélettől független maradhat. Úgy vélem, hogy az ízlésítéleteknek ez a kettőssége egyben morális ellentétükhöz vezet: az emberek egyenlők az ítéletre való képességükben, de különbözők konkrét ítéleteikben. A továbbiakban amellett érvelek, hogy az ízlésítéletekben osztozók nem a fogalmi természetű egyetértésen alapuló virtuális közösséget alkotnak, hanem az érzéki és a fogalmi szabad játékában szerzett esztétikai tapasztalat kvázi-fogalmi élményén alapuló virtuális közösséget. A közös ízlés virtuális közössége a közös esztétikai élmény közössége, nem pedig a racionális konszenzusé.

A racionális konszenzus két kantianus modellje

A Jürgen Habermas kommunikatív cselekvéelméletéből és Karl-Otto Apel argumentatív etikájából kidolgozott diskurzusetika kantianus kísérlet arra, hogy a racionális érveken alapuló, kény szermentes vita inherens „fair play” szabályaiból kifejtse azt az értékmentes kommunikatív etikát, amely minden értékalapú nézetrendszernek egyenlő mértékben helyet ad, amennyiben az képes saját tartalmát racionális vita tárgyává tenni.⁵ A racionális vita szabályai a résztvevők partikuláris értékrendszereitől független normativitást hordoznak, amelyek a vitázó felek között a jobb érv jogán tesznek igazságot. Ennek megfelelően egy racionális vitában részt vevő nézőpontok (*érvényesség-igények*, *Gültigkeitsanspruch*) elvezethetnek egy morálisan elfogadható konszenzushoz: a morális konszenzus keresése tehát egy racionális vállalkozás.⁶ A diskurzusetika a normatív sokféleség normatív közös nevezőjének meg-

⁵ Lásd Jürgen Habermas: *Moral Consciousness and Communicative Action*. Boston, 1990.

⁶ Lásd Jürgen Habermas: *Justification and Application – Remarks on Discourse Ethics*. Massachusetts Institute of Technology, 1993.

oldására kínált modellje abban az értelemben tekinthető egy kanti morálfilozófiai modell folytatásának, amennyiben az erkölcsi javakat a racionális dolgok világában helyezi el, és az immoralitást az irracionálissal azonosítja. Ezáltal a partikuláris normatív rendszerek (etikák) az igazságról, a jóról és az igazságosságról szóló érve nyesség-igényeinek racionális rekonstrukciója lehetővé teszi, hogy a logikai értelemben vett jobb érv nyerje meg a vitát. A kanti kérdésfelvetés keretein belül maradva Habermas szerint a morálisan legitim politikai berendezkedésben a legitim akaratképzés a kommunikáció inherens normativitásából ered.⁷

Habermashoz hasonlóan John Rawls az állam semlegességének kérdését mint olyan morális álláspontot gondolja végig, amely az erkölcsi jó semmilyen konkrét elképzelésének sem ad tágabb teret a politikai legitimációban, mint bármelyik másiknak. A politikai liberalizmus a semlegességnek egy olyan gondolatán alapszik, amelyben az állam nem a feltétlen *éjjeliőr* (*nightwatchman*) pozícióját foglalja el, hanem egy olyan etikai semlegességét, amely lehetővé teszi a különböző etikai nézetrendszereknek a politikai rendszeren belüli együttélését. Ez az álláspont abban az értelemben nem semleges, hogy felvállalja a normatív pozíciót, mely szerint az államnak biztosítani kell állampolgárai számára azt a minimális jót, amely nélkül a társadalmi kooperációból származó jólét megszerzéséért folyó versenyben még csak nem is indulhatnak. Viszont semleges abban az értelemben, hogy a jó életnek semmilyen konkrét normatív koncepciójával sem kíván azonosulni. (A „normatív” semlegesség önellentmondó gondolatának elkerülése végett a rawlsi semlegességet inkább pártatlanságnak kell nevezni, amely nem „üres”, hanem igazságosztó értelemben semleges.)

Habermas visszautasítja a szerződéselméleti megoldást, mondván, hogy az ahistorikussá teszi a legitimációt, hiszen ellehetleníti a konszenzus újratárgyalását. Ezzel szemben Rawls éppen a szerződéselmélet kontextus-felettségében látja a pártatlanság biztosítását.⁸ A különbségektől függetlenül mindkét modell bevallottan felvállalja a

kanti örökséget, és mindkettő a racionális konszenzus-teremtés egy adott lehetőségét bontakoztatja ki ebből az örökségből.

A nyilvános szféra iránti gondoskodás arendti gondolata

Arendt szerint Kant késői esztétikája egy kifejtetlenül hagyott politikafilozófiát tartalmaz. Jóllehet Arendt tézise is befejezetlen

⁷ Thomas McCarthy: Kantian Constructivism and Reconstructivism: Rawls and Habermas in Dialogue. *Ethics. An International Journal of Social, Political and Legal Philosophy*. Vol. 105., October, 1994, No. 1., 44–64.

⁸ John Rawls: *Political Liberalism*. Columbia University Press, New York, 1993, 134–140.

maradt, gondolatmenete rekonstruálható elkezdett művének alapvetéseiből és téziséhez kapcsolódó egyéb műveiből, elsősorban a Kantról tartott előadások és a *The Life of the Mind*, utolsó, már befejezetlen műve alapján.⁹ Rekonstrukciójában felvázolhatók az esztétikai konszenzus gondolatának körvonalai. Egy olyan interpretációból indulok ki, mely szerint Arendt gondolatmenetében a szép kategóriáját és a politikát célzó vizsgálódásban a közös elem a köz fogalmában keresendő.¹⁰ Sem a szép, sem pedig a politika fogalma nem nyerhet értelmet a gondolkodás két alapvető aspektusa nélkül: az egyik a másokkal való kapcsolat, amelyet a kanti *kiterjesztett gondolkodásmódban*, vagyis a másik perspektívájába való belehelyezkedésre tett kísérlet aktusában valósítunk meg, a másik pedig a jóra, a rosszra, a szépre és a csúnyára vonatkozó ítélet.

Curtis szerint Arendt esztétikai választ keres arra az etikai dilemmára, hogy miként élhetünk teljes életet.¹¹ Curtis szerint ez a válaszkeresés vezeti Arendtet, amikor politikaelméleti szövegeiben az etikum, az esztétikum és a politikum között teremt összefüggést. Ez két kiindulópontra épül: a partikularitás kifejezésének vágyára és az életben a pluralitással való állandó találkozásra.¹² Curtis értelmezésében a demokratikus politika arendti modellje ezen az etikai-esztétikai ontológián alapszik. Ennek megfelelően a politikaelméleti cél a közös világ megteremtése és megtartása, amely Arendt szerint nem lehetséges a realitásérzék esztétikai művelése nélkül. Az esztétikai művelés az egyediség és a sokféleség egyidejű jelenlétével való számvetés. E nélkül a számvetés nélkül elveszítjük a másokkal megosztott világhoz való tartozásunkat.

Fontosnak tartom, hogy Arendt a nyilvános szféra erkölcsi alapjainak végiggondolásában mindvégig nyomon követi az egyéni perspektívák virtuális felcserélhetőségének gondolatát. A *kiterjesztett gondolkodásmód* aktusa az egyéni perspektívák helycseréje, a képzeleten alapuló esztétikai játék. Ennek erkölcsfilozófiai következményei vannak. A nyilvános szférának ez a végiggondolása az esztétikai tapasztalaton a közös emberi tér premorális tapasztalatát érti. (Tévedés volna itt Lévinásra asszociálni, még akkor is, ha a szellemi rokonság megéri az elemzést. Ez a gondolatmenet ugyanis más vonalat követ. Arendt részben meglévő, részben általa továbbgondolt kanti keretek között marad.)

⁹ Hannah Arendt: *Lectures on Kant's Political Philosophy*. Ed. by Ronald Beiner. The University of Chicago Press, 1982; Hannah Arendt: *The Life of the Mind*. Ed. Mary McCarthy. Harcourt Brace Jovanovich, New York, 1978.

¹⁰ Lásd Kimberley F. Curtis tanulmányát: *Aesthetic Foundations of Democratic Politics in the Work of Hannah Arendt*. In Craig Calhoun – John McGowan (eds.): *Hannah Arendt and the Meaning of Politics*. University of Chicago Press, 1982.

¹¹ Curtis: i. m. 34.

¹² I. m. 42.

Arendt a *cultura animi*ről mint ízlésről, mint a szép szeretetéről, mint a gyakorlatáról azt írja, hogy ez a gyakorlat az elme sajátja, mely „oly módon kiművelt, hogy bízhatunk benne, hogy a jelenések világáról gondoskodik, amelynek kritériuma a szépség” („a mind so trained and cultivated that it can be trusted to tend and take care of a world of appearances whose criterion is beauty”).¹³ Viszont Arendt nem teszi fel a kérdést, hogy ki és milyen alapon dönt a szépség egységes kritériumáról. Az ízlést mint a szép szeretetének gyakorlatát az elme birtokolja, de mivel a kanti értelemben vett ízlés szükségszerűsége szubjektív, nem lehet arra számítani, hogy minden elme ugyanazt az ízlést birtokolja. Így minden egyes elme másokat érthet azokon a „másokon”, akikkel meg akarja tartani a megosztott világhoz való tartozását. Ha a közös világ megteremtése és megtartása nem lehetséges a realitásérzék esztétikai művelése nélkül, akkor közös világa csak azoknak lehet, akik azonos szépségkritériumot vallanak magukénak. Ha az esztétikai nevelés a partikularitás és a pluralitás párhuzamos jelenlétével való állandó számvetés, de az esztétikai művelés különböző szépségkritériumok szerint valósulhat meg, akkor mitől ne lenne az esztétikai művelésnek a partikularitás és a pluralitás párhuzamos jelenléte adott válasza ugyancsak sokféle és egyedi? Hol van itt a különbözőséggel való számvetés egységes kritériuma?

A nem-rationális konszenzus elemei Kant ízléskritikájában

A diskurzusetikával és a rawlsi szerződéselmélettel ellentétben az ízlésítéletek egy nem-rationális konszenzust valósítanak meg azok között, akik a szépben való gyönyörködésben osztoznak. Mivel az ízlésítélet aktusában az érzéki és az értelmi elem játéka szabad, fogalmilag nem rögzített, és mivel az élményben való arányuk meghatározatlan, a tetszésben való osztozás nem az egyetértésben, hanem az örömben való osztozás. Az ízlésítéletekben osztozók tehát olyan virtuális közösséget alkotnak, amely nem a fogalmilag kifejezhető egyetértésben, hanem az értelmi és az érzéki elem összjátéka által kiváltott, fogalmilag nem artikulálható tetszésen alapszik. Az ízlés célzásszerű metanyelve nem érvényeségeket kérdőjelez meg, hanem az azonos ízlésűekhez tartozás tényét. Csak a „kivülálló” kérdőjelezi meg, hogy mi tetszik „ne künk”. A „kivülálló” ugyanis fogalmilag közelíti meg a szépben való *érdektelen gyönyörködést* (*interesselose Wohlgefallen*), vagyis azt, ami fogalmilag meghatározatlan. A rationális „idegen” vitát és érvel. Konceptualizál, és kényszerítően pontos. Ezzel szemben az ízlés célzásszerű metanyelvén keresztül bármely ízlésközösség tagjai

¹³ Hannah Arendt: *The Crisis in Culture: Its Social and Political Significance*. In *Between Past and Future: Eight Exercises in Political Thought* Viking Press, New York, 1968, 219.

megértik egymást ízlésbeli kérdésekben. Az esztétikai élményben megtalált tetszés – nemtetszés distinkció kijelöli a „mi” és a „mások” vagy a „mi” és az „ők” közötti distinkciót. A virtuális ízlésközösség alapja tehát az örömben való osztozás ténye, amely kijelöli a „mi” és a „mások” közötti különbséget. Ez a különbség nem egyéb, mint az egyazon örömben osztozók és nem osztozók közötti különbség. A kommunikálhatóságra nézve ez azt jelenti, hogy a nyilvánosan megosztott ízlésítélet nem egy érvényességében számonkérhető, elfogadható vagy cáfolható ítélet. Az ízlésítélet nem a nyilvánosan elfogadott érvényesség, hanem a nyilvánosan átélt élmény ítélete; ennek megfelelően nem a cáfolat, hanem a tetszés vagy a nemtetszés tárgya. Egy ízlésítélet érvényességében való kollektív egyetértés nem holmi racionálisan tesztelhető érvényességben való egyetértés konszenzuális közösséget teremti meg, hanem a közös élmény esztétikai közösségét. Így a közlés nem a fogalmi érvényesség, hanem a közös élményre való nem fogalmi utalás (célzás) szerepét tölti be. Az összetartozás alapja nem az egyetértés, hanem a tetszés. Az emberi sokféleség esztétikai alapon való integrálásának Arendt által javasolt politikaelméleti modellje nem nyújt fogódzót annak a kérdésnek a megválaszolásához, hogy lehetséges-e konszenzus a különböző ízlésvilágok által integrált közösségek között. Ezáltal megoldatlan marad a nem csupán racionális alapon álló konszenzus lehetőségének Arendt által egyébként megfogalmazott feladata.

Konklúzió

Az ízlésítéletek kvázi-vitatható természetéből két megfontolás következik: 1. Nem csak racionálisan eldönthető konszenzustermelő opciók lehetségesek – kanti fogalmi keretek között ezt példázza az ízlésítéletek kollektív érvényessége. 2. Sem racionális, sem univerzális mércénk nincsen arra, hogy mi tekinthető szépnek, viszont lehetséges a kollektív esztétikai élményen alapuló konszenzus, amely a szépben való egyetértés nem-racionális módja, és alapja a közös tetszés. Mind a Habermas cselekvéselméletéből és Apel argumentatív etikájából összeállt diskurzusetika, amely a racionális és kényszermentes vita inherens normativitásán alapszik, mind Rawls szerződéselméletének pártatlanság-felfogása, mind pedig Arendt gondolata a közös világ iránti esztétikai gondoskodásról – aki egyébként ezek közül a szerzők közül a legkevésbé haladt racionalista érvek mentén – beleütközik azokba a nehézségekbe, amelyek a nem-racionális konszenzus *Az ítélőerő kritikájában* megjelenő lehetőségének figyelembe vétele nélkül elkerülhetetlenek.

A fogalom mágiája

Kant és Novalis – a filozófia prózája és költészete*

VALASTYÁN TAMÁS

Kant-olvasás - transzcendentális metafizika

1795 márciusának végén Fichte a következő szavakkal méltatta Reinhold Kant-interpretációját: „Ön valami olyasmivel ajándékozta meg az emberiséget, ami éppúgy örök életű lesz, mint az, amit Kant adott az emberiségnek. Az emberiség Kanttól azt tanulhatta, hogy a szubjektum vizsgálatából kell kiindulni, Öntől pedig azt, hogy ezt a vizsgálatot egyetlen alaptételből kiindulva kell elvégezni.”¹ Nos, Fichte meglátása csak félig igazolódott. Amit Immanuel Kant adott az emberiségnek, a filozófia fősodrába a megismerő szubjektum kritikai gondolkodását helyező lánghelme munkáját, maradandónak bizonyult. Ellenben Carl Leonhard Reinhold Kant-interpretációjáról – amely a maga korában innovatívnak és széles körű vitát elindító nak bizonyult – már a szűkebb szakmai körökben is keveset beszél nek.

Hogy miért olvassuk (újra és újra) Kant műveit, arra már sokan sokféleképpen kíséreltek meg válaszolni. E válaszok különbözősége ellenére abban megegyeznek, hogy a kanti kritikai filozófiai összmu a gondolkodásnak a modernitás hajnalán bekövetkezett radikális státuszváltozásához járult hozzá nagyban, ha nem épp a kritikai gondolat révén következett be a változás. Ha egymástól olyannyira különböző Kant-értelmezéseket vetünk össze egy rövid gondolatfutam erejéig, mint mondjuk Michel Foucault reprezentá-

*A tanulmány a Magyar Tudományos Akadémia Vulgo Csoportja kutatási programjának keretében készült.

¹ Johann Gottlieb Fichte: *Briefe*. Philipp Reclam Junior, Leipzig, 1986, 142. Idézi Weiss János: *Mi a romantika?* Jelenkor, Pécs, 2000, 12.

ció-kritikai, Peter F. Strawson tapasztalatelméleti és Max Horkheimer metafizika-megalapozási indíttatású Kant-interpretációit, akkor világosan elénkbe tűnhet, hogy egyrészt a kanti kritikai filozófiában milyen elementáris impulzusok rejlenek a különböző megközelítési módok számára, másrészt hogy a kanti kritika – ahogy Foucault fogalmaz – „modernségünk küszöbét jelzi”, ti. a megismerés, és nemcsak a filozófiai megismerés, hanem általában mindenfajta episztemológia elvi határaitra kérdez rá. Ily módon a kanti kritikai gondolkodás filozófia a filozófiáról, de nem a reflexi vitás, az önmagára bezáruló vissza-hatás értelmében, hanem a transzcendentalitás, az önmagát lehetőségfeltételeiben tisztázó, így az impulzív, nyitott előre-hatás értelmében.

Michel Foucault *A szavak és a dolgok* „A reprezentáció határai” című fejezetének „Ideológia és kritika” című részében utal hangsúlyosan akként a kanti, kritikai fogantatású gondolkodásra, mint amely lehetővé tette a klasszikus tudás és episztémé reprezentáció-elvét ignorálva kibontakozó új típusú episztemikus meta fizikai dimenzió létét. Ez a kanti momentum mindenekelőtt azért nagy horderejű a Foucault-i archeológiai kutatás számára, mert a tudás és episztémé azon rendtereinek lehetőségére és létük alapvető konstituenseire derülhet fény a kanti kritikai potenciál felszabadulásával, amelyek addig a reprezentációba zártan szunnyadtak. A klasszikus gondolkodás reprezentáció-elvű, szakadozó folytonossága – „amelyben a dolgok mindig csak részben tárulnak föl egy-egy szubjektivitásnak, tudatnak, egy megismerő tevékenység egyedi erőfeszítésének, a »pszichológiai« egyénnek, aki a tulajdon története mélyéről, a rendelkezésére bocsátott hagyomány alapján próbál tudni”² – a kanti kritikai gondolkodás transzcendentális ereje révén mélységdimenziót nyer, mintegy kívülről válik láthatóvá. Ideológia és kritika: Foucault zseniális meglátása abban rejlik, hogy a 18. század végének filozófiai-gondolkodási kondícióját egy két tösségben láttatja. Ebben a pillanatban még együtt él a reprezentáció klasszikus gondolkodása, amit Foucault az Ideológia nevébe sűrít össze, és az ezen a reprezentáción túlmutató filozófiai attitűd, amit Kant kritikai műve jelez. Az Ideológia azért őrzi és viseli magán a tudományos gondolkodás klasszikus jegyeit, mert „általában a reprezentációk területét pásztázza; rögzíti az itt megjelenő szükségyszerű egymásutánosságokat; meghatározza a kapcsolatokat; napvilágra hozza az itt uralkodó összekapcsolási és fölbomlási törvényszerűségeket. Mindennemű tudást a reprezentációk terébe telepít, és bejárva azt, megfogalmazza azt a tudást, amely e teret megszervező törvényekre vonatkozik. Az Ideológia bizonyos értelemben minden tudás tudása”.³ Természetesen Kant sem vonja

² Michel Foucault: *A szavak és a dolgok*. Ford. Romhányi Török Gábor. Osiris, Budapest, 2000, 270.

³ I. m. 272.

kétségbe a reprezentációk létét és működésmódját, csak hogy a közöttük lévő viszonyt, azaz a megismerés mikéntjére vonatkozó kérdést immár más megközelítésben véli megvizsgálhatónak. A reprezentációk viszonya ugyanis Kant szerint – ahogyan legalábbis Foucault látja – nem a reprezentációk szintjén jelölendő ki. „Kant abban az irányban fogja vallatni ezt a viszonyt, ami általában véve lehetővé teszi.”⁴ Azaz a megismerésre rákérdezni immár nem a megismerendő dolgok és tárgyak között (azok világában) válik szükségessé s lehet eredményes, hanem az e dolgok terrénumán kívüli pozícióból, nem *a posteriori*, hanem *a priori*. Nem egy másik világról van szó, hangsúlyozza Foucault, „hanem olyan feltételekről, amelyek között a világ minden reprezentációja általában véve létezhet”.⁵ Ezzel szó szerint egy másik dimenzióban találja magát a filozófia. A dogmatizmus, jobb esetben a klasszikus szellem kései manifesztációja biztosította keretek közül átrepül a létehetőségek világába: elvi szinten kérdezhet rá a tudás és az episztémé létehetőségére. „A kanti kritika így első ízben szankcionálja azt az európai kulturális eseményt, amely egybeesik a 18. század végével: a tudás és a gondolkodás visszavonulását a reprezentáció teréből.”⁶ E visszavonulást és a dolgok megismerésének, tapasztalásának lehetőségfeltételeire való rákérdezés elvi szintjét – pontosan a kívülség-pozíció, a tapasztalaton túli topográfia miatt – nevezi Foucault új metafizikának. Ez immár egy olyan hely, olyan disz-pozíció, ahol a reprezentáción kívül minden megtalálható, ami a reprezentáció „forrása vagy eredete lehet; lehetővé teszi az Élet, az Akarat és a Beszéd filozófiáit, amelyeket a XIX. század a kritika uszályában bontakoztat ki”.⁷ Ezzel Foucault nem kevesebbet állít, mint hogy a kanti kritikai gondolkodás alapjaiban befolyásolta az őt követő természet- és életfilozófiák, a morálfilozófiák és a nyelvfilozófiák alakulásrendjeit.

Bizonyos értelemben Peter F. Strawson is a kanti kritikai filozófának azt az elvi szintre való emelkedését hangsúlyozza, amivel Foucault-nál is találkozunk. Kant szerinte is megkülönbözteti a világhoz való lehetséges viszonyulás empirikus vagy tudományos, illetve filozófiai jellegét. Kant nagy érdeme – állítja Strawson –, hogy

a tapasztalat mibenlétének vizsgálhatóságát nem az empirikus mód szerekkel véli megvalósíthatónak, hanem függővé teszi azt „az eszmék ama fundamentális struktúrájának általa javasolt megvizsgálásától, amelynek keretén belül egyedül vagyunk képesek értelmezni a magunk számára a világ tapasztalásának eszméjét”.⁸ Ugyanakkor ez

⁴ I. m. 273.

⁵ Uo.

⁶ I. m. 274.

⁷ Uo.

⁸ Peter F. Strawson: *Az érzékelés és a jelentés határai* Ford. Orosz István. Osiris–Gond, Budapest, 2000, 14.

az elvi szint Strawson előadásában mintha nem lenne olyannyira radikális elemelkedés a dolgok világától (mint azt Foucault-nál láthatunk). A fogalmak és az eszmék, a transzcendentalitás világa és a dolgok empirikus világa között finoman szövődő, bár természetesen distanciáltan rétegzett kapcsolódásnak az elvét Strawson *jelentésségné* hívja, mely „azt mondja ki, hogy csak akkor használhatjuk legitim módon az eszméket és a fogalmakat, csak akkor van egyáltalán jelentésük, ha közben össze tudjuk kapcsolni őket alkalmazásuk empirikus vagy tapasztalati feltételeivel”.⁹ Mindebből Strawson interpretációjában egy éles metafizika-kritika is következik – hiszen olyan eszmék segítségével gondolkodni, „amelyek empirikus alkalmazásának nem adhatók meg a feltételei”,¹⁰ szintiszta transzcendens metafizika lenne, amit Kant, mint a filozófusok eltévelyedését, elvetett –, amivel neki magának angolszász empirikus filozófusként természetesen nem nehéz rokonszenveznie. De akkor mit kezdünk a jelentésség-elv mellett a *lehetőségesség-elv*, a dolgok transzcendentális megragadhatóságának ideájával, amely önnön topográfiáját mégiscsak a tapasztalható világ körén kívül leli fel? Strawson szerint Kant erre azt mondja, hogy nem minden metafizika elvetendő, sőt, a valódi tudományos metafizika igenis magára vállalhatja a feladatot, hogy a világ megismerésének legáltalánosabb és legalapvetőbb dramaturgiai rendjét megadja. Ez lesz a transzcendentális metafizika, amely „azzal a fogalmi struktúrával foglalkozik, amely minden tapasztalati vizsgálódás előfeltételét képezi”.¹¹ Kant heroizmusa végső soron abban áll, hogy a koherens gondolkodás korlátainak és határainak mindkét oldalát bemutatja, vagyis a megismerő elme és a tapasztalati világ felől is radikálisan rákérdez azok lehetőségességére. Strawson töle szokatlan pátosszal és kizárólagossággal jellemzi Kant ebbéli érdemeit: „Egyetlen filozófus egyetlen könyvében sem került közelebb ennek a fārsadsāqos cēlnak az eléréséhez, mint maga Kant *A tiszta ész kritikájában*”¹² Ez olyan filozófiai feladat, amely maig kiaknázatlan erőket rejt.

A világhoz értelmi és észlelett vonatkozásokban közel kerülni szāndēkozó egyēn talān valóban soha nem került a filozófiai vizsgálódás homlokterébe oly hangsúlyosan, mint a kanti kritikai gondolkodás révén – ahogy azt már éleselmējūen Fichte is látta Reinholdhoz írott fent idézett levelében. A megismerő–tapasztaló szubjektum ilyen mértékű elōtérbe kerülése szükségképpen a filozófiai vizsgálódás centrumába lökte a megismerés–tapasztalás legfőbb szervét és motiváló erejét, a tiszta észet. E fordulat a filozófia történetén belül egyebek mellett azért is mérhető a természettudományok Kopernikusz nevével fēmjelezhető alapvető változásához, mert ezāl-

⁹ I. m. 15.

¹⁰ I. m. 16.

¹¹ I. m. 18.

¹² I. m. 56.

tal lehetővé vált az addig különálló területekként kezelt kérdések közötti összefüggések megvilágítása. A valamennyi individuumban benne rejlő tiszta ész ugyanis – ahogy arra Horkheimer rámutat – egyként „a személyesség magja, a gyakorlati kérdések legfőbb instanciája és az igazság forrása”.¹³ S ha ez így van, akkor lehetőség nyílik a filozofálás áthangolására, amint ez Kant fellépésével meg is történik. A filozófia ezen áthangolása Horkheimer szerint nem más, mint a metafizika tudományos megalapozása: „A kritikai filozófia gondolati alapvonása, a motívum, amit mindenkinek, aki Kantot olvas, állandóan szem előtt kell tartania, ha nem akarja a labirintuson átvezető fonalat elveszíteni, nem más, mint a metafizika tudományos megalapozására irányuló szándék.”¹⁴ Az így felfogott metafizika immár nem valami, az élettől távoli és idegen világ elnevezése, mint az korábban – például a német iskolafilozófiában – helyenként megjelent, hanem éppen hogy az élet valamennyi területére hatással van, hiszen az ész, a metafizika e mozgatóelve „az élet valamennyi területét áthatja”, és ezért az ember képes az élet területeit uraló szabályokat fellelni és szisztematikusan ábrázolni.¹⁵ Nos, Kant pontosan ezt tette. *A tiszta ész kritikájának* egyik helyén explicite meg is fogalmazza azt a három kérdést, amelyek megválaszolása az egész kritikai összmű voltaképpen téteje: „Eszemnek valamennyi (spekulatív és gyakorlati) érdeke a következő három kérdésben összpontosul: 1. Mit lehet tudnom? 2. Mit kell tennem? 3. Mit szabad remélnem?”¹⁶ Túl e kérdések ismeretelméleti, morális és gyakorlati-elméleti (tartalmi) relevanciáján a hangoltságuk, az intonációjuk érdemel külön figyelmet. Tudniillik a szóba jöhető válaszok transzcendentális, imperativikus és a szabadság által áthangolt jellege az, ami a kanti kritikai filozófia ismeretelméleti, morálfilozófiai és esztétikai dimenzióit talán a legalapvetőbb módon egyéníti. Horkheimer szerint pedig egyenesen az ezekre a kérdésekre adható általános érvényű válaszok vezetnek el a metafizikai problémák megoldási módjaihoz.

Novalis-olvasás – az abszolút poézis

1800-ban az *Eszmék* címmel közreadott fragmentum gyűjtemény záradékaként a következőket írja Novalishoz Friedrich Schlegel: „Nem a határon lebegsz te, hanem szellemedben poézis

¹³ Max Horkheimer: Vorlesung über die Geschichte der deutschen idealistischen Philosophie. In uő: *Nachgeiassene Schriften, 1914–1931*. Gesammelte Schriften, Bd. 10. Hrsg.: Alfred Schmidt – Gunzelin Schmid Noerr. Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt am Main, 1990, 21.

¹⁴ I. m. 24.

¹⁵ I. m. 26.

¹⁶ Immanuel Kant: *A tiszta ész kritikája*. Ford. Kis János. Ictus, Szeged, 1995, 605.

és filozófia bensőleg áthatották egymást. Szellemed állt hozzám a legközelebb a megértetlen igazságnak e képeit sorjáztatva. Amit te gondoltál, azt gondolom én, amit én gondoltam, azt gondold majd te, már ha nem gondoltad eddig is. Vannak félreértések, amelyek a legmagasabb rendű egyetértésnek csak megerősítői.”¹⁷ E patetikus, ornamentikus és entuziasztikus sorok egy barát tisztelegése a barát előtt, aki a kettejük levelezése és más fennmaradt szövegek alapján valóban a legnagyobb hatást tette Friedrichre, a jénai koraromantikus gondolkodói és írói kör legfőbb koordinátorára és organizátorára. Poézis és filozófia egymásra hatása, azaz a teremtés elemi közegének és a gondolkodás eleven térénél való szolúciója – valóban az egyik legnagyobb ötlete volt a koraromantikának, amely idea kétségkívül Novalis munkáiban került a legközelebb önnön megvalósulásához.

Hogy miért olvassuk (újra és újra) Novalis műveit – bár persze hektikusabban, azaz kevésbé folyamatosan, mint a Kantéit –, arról egyre többen és többféle kontextusban nyilvánulnak meg. A kontextusok különbözősége – mely regényelméleti vonatkozásoktól kezdve hermeneutikai megfontolásokon, költészettechnikai kérdéseken, okuláris és mágikus relevanciájú ismeretelméleti problémákon át meseelméleti, matematikai, geológiai témákig terjed – jelzi, hogy Novalis töredékben maradt életműve rengeteg kidolgozatlan ingenialis ötletcsírát és több végiggondolt és ennek megfelelő formát öltött összefüggő tematikát tartalmaz, amelyek stimulálják és inspirálják a kíváncsi hatástörténeti tudatot. A legfontosabbnak mégis azt érzem, ahogy Novalis a modernitás hajnalán újraélel a premodern gondolkodási időszakra jellemző azon entuziasztikus, a világra nyitott megismerés csodákkal és titkokkal teli mágikus mivoltát, amely ugyanúgy él a divinatorikus megsejtés és sejtetés finom utalás-metaforizációjával, mint a tudományos-logikus bizonyítás szigorú fogalmiságával. És mindezt ugyanazon vonatkozási körben teszi, amit Novalis enciklopédisztikának nevez. Hogy e filozófus-költő heroikus vállalkozása nem volt teljesen hiábavaló, hogy nem maradt önmaga nagyra törésének zárványában, sőt, hogy az érdeklődő utókor kiaknázandó kincsébányának véli az ő filozófiai-irodalmi fragmentális szövegkorpuszát, azt megintcsak három, egymástól markánsan eltérő szerző néhány idevágó megfontolásának rekapitulálásával szeretném bemutatni. Először Manfred Franknak a *Fichtestudiumokról* nyújtott interpretációja létprimordiális vonatkozásait érintem – amely elemzés voltaképpen felér Novalis filozófiai-esztétikai rehabilitációjával –, majd Ernst Behler értelmezését foglalom össze röviden az abszolút poézis novalisi tervezetéről, végül

¹⁷ Friedrich Schlegel: *Eszmék*. Ford. Tandori Dezső. In August Wilhelm Schlegel – Friedrich Schlegel: *Válogatott esztétikai írások*. Gondolat, Budapest, 1980, 514.

Jacques Derridának Novalis enciklopédikus vállalkozását illető disszeminatív olvasását mutatom be.

Manfred Frank a koraromantikus filozófiai törekvések legfontosabb eredményét, mintegy azok summázatát a következőképp foglalja össze *A koraromantika filozófiai alapjai* című tanulmányában: „az öntudat nem szűnik meg téma lenni, de immár alacsonyabb pozíciót foglal el, mint a lét”.¹⁸ A lét tudattal szembeni elsődlegességének tételét főképp Hölderlin és Novalis vonatkozó elgondolásainak elemzésével támasztja alá. E két filozófus létprimordiális fejtegetéseinek nagy érdeme, hogy az öntudat ezentúl nem tekinthető kizárólag a filozófia (dedukciós) elvének, a „tudattól eltérően a lét transzcendenciája sokkal inkább a »végtelen progresszus« útjára kényszeríti a filozófiát, mely úton a lét soha nem merül ki a tudat valamely adekvát felfogásában, és így soha nem kínálja fel magát egy lezáruló értelmezésnek. Így a megértés végtelen feladattá válik”.¹⁹ Frank többször hangsúlyozza, hogy a lét ilyen értelemben vett kitüntettségének gondolata Kant ítélettanából is ösztönzést nyerhetett, hiszen Kant úgy vélte, hogy a kopulatív „van” az egzisztenciális „van” származtatott módusza. Ennek folytán az ítéletben megjelenített reláció a létből nyeri értelmét. Ebből Novalis már azt a – tágabb vonatkozásban érvényes – következtetést vonja le, hogy egy ítélet megértésének előfeltétele a lét eredeti értelme. Az ítéletben a tudásnak és megismerésnek bár eminens, de mégiscsak tételezett, létre vonatkoztatott jellege ölt formát, azaz a tudat a lét nélkül nem lehetséges. A létre mint feltétlen egzisztenciára ugyanakkor ez a feltételeesség nem vonatkozik. „A lét akkor is lenne, ha nem létezne róla (vagy föléle) való tudat, tudás és ítélet. A tudat ezzel szemben csak mint intencionalitás egzisztál: mint lényegbeli létre-vonatkozás.”²⁰ Ami mármost korszakos jelentőségű és máig ható érvényű felismerésnek tekinthető Novalisnál, az a lét tudattal szembeni elsődlegessége és megragadhatatlansága gondolatának *áthajlítása* a filozófia státuszára és a gondolkodás mikéntjére: a filozófia a végtelen-lezárhatatlan approximációban ölti a legteljesebb formáját, azaz megformálhatatlan, pusztán törekvés, közelítés marad, de ebbéli maradék-léte, az állandó levés állapota garantálja egyben a továbbgondolhatóságot, a gondolkodás innovációját. A megragadhatatlanságot, a végtelen közelítést Novalis elvi szintre emeli, ami jelzi, hogy mindezt nem holmi mellék-belátásként fogalmazza meg, nem is valamiféle hóbortos-fricskás anti-kantiánus (amennyiben az episztémék rendszerezhetetlen mivoltát hangsúlyozó) és anti-karteziánus (amennyiben a létet a gondolkodás elébe helyező)

¹⁸ Manfred Frank: *A koraromantika filozófiai alapjai*. Ford. Mesterházy Balázs. *Gond*, 17/1998, 50.

¹⁹ I. m. 51.

²⁰ I. m. 68.

gesztusnak szánja: „A legmagasabb elv vajon a legmagasabb paradoxont foglalja magában? Egy olyan tétel, mely soha nem hagy nyugtot – ami magához húz és eltaszít –, ami mindig újra érthetőt lenné válik, valahányszor azt az ember már megértené? Ami tevékenységünk szakadatlan ingerlője – anélkül, hogy valaha is kifárasztaná azt, vagy megszokottá válna?”²¹

Miközben a filozófiát approximációként gondolja el, Novalis egyáltalán nem fukarkodik a majdhogynem fokozhatatlan kifejezések és szintagmák adagolásával. Enciklopédisztikáról, abszolút idealizmusról, mágikus idealizmusról, ideálrealizmusról, univerzál-trópusról, mindent megváltoztató ideáról, hatalmas, mérhetetlenül termékeny eszméről, abszolút poézisről olvashatunk nála. A problémát persze úgy is megragadhatjuk, hogy e kifejezéseket a végtelenségükben rejlő szétesettség veszélyétől éppen az approximációként felfogott filozófiai attitűd menti meg. E fogalomkreációk „a szubjektum és az objektum, az ember és a világ teljes azonosságát [...], a természet és a szellem összefüggését [...] vagy az emberi szellem »szimbolikus képét«” hivatottak kifejezni.²² E kifejezéseket, az ember episztemikus igyekezetét fogalmiságba terelő szintagmákat majdhogynem szétveti az a bennük cikázó erő, amely rokon a misztikusok néma kontemplációjával, amely a világgal való viszonyt a csöndbe kanalizálja (de amely Novalisnál „hangos” és „betűs” formát ölt), rokon a bibliai beszéd Isten-relevanciájával, amely Isten megtapasztalhatóságát krisztusi-csodás történetekbe, zsoltárénekekbe transzponálja (de amely Novalisnál a bábeli nyelv önmagáért-valóságában ölt alakot), és rokon a naiv természetfilozófusok rajongásával, amely a természet megismerhetőségét a vele-benne való feloldódásban véli elérni (de amely Novalisnál a közvetítő közeg, az intellektuális szemlélet megléte révén nem valósítható meg). Mindazonáltal két motívum, elvi és formai momentum mintha valamiképp konstans módon megmaradt volna Novalis kezdeti wernerianus és fichteizáló töredékeit, majd a közbe-közbevegyülő Goethe- és Kant-hatásról tanúskodó szövegeket és a felfedezett Schelling-inspirációt tekintve: ez pedig az abszolúció és a poézis. Az abszolúció – éppen a poézis, ezen elemmentaris teremtés áthangolása révén – nem egy mindentől függetlenített pozicionalitás, hanem egy, a világ kaotikus örvénylésétől-folyásától elemelkedő, onnan valóban kiemelt (*ab*) diszpozicionalitás, amely éppen a költészet révén képes kiemelkedni. Ezáltal e megismerő-kiemelkedő diszpozícióban lévő énnel a világ örvénylésére, az objektumok sokféleségére való vonatkozása nem szűnik meg, pusztán lehetővé válik más módokon kapcsos-

²¹ Novalis *Logologische Fragmente* című szövegének 9. darabját idézi Frank: i. m. 86.

²² Ernst Behler: Novalis und der Entwurf der absoluten Poesie. In uő: *Frühromantik*. Walter de Gruyter, Berlin, New York, 1992, 146.

lódniuk. Ezekre a más módokon való kapcsolódásokra találja ki Novalis az előbb emlegetett végletes kifejezéseket, szintagmákat, mint „univerzáltrópus”, „mágikus idealizmus”, „abszolút poézis” stb. A poézis önnön médiumában, azaz a nyelvben olyan belső erőbő ség van jelen, amely az ab-szolúció diszpozicionalitásába emelkedett megismerő-teremtő szubjektumot nem engedi végképp elszakadni a világtól, a természettől, de nem is hagyja, úgymond, visszaszűly lyedni oda, hanem újra-teremtetté, újra tapasztalhatóvá teszi az objektumok világát. Ebben áll a szubjektum és az objektum világá nak ideálrealisztikus és nyelvi összehangolása: „Bizonyára nem tévedünk, amikor a [...] novalisi »hatalmas, mérhetetlenül termékeny eszmét« a szubjektum és objektum tökéletes összehangolására írá nyuló ideálrealizmus megformálásában pillantjuk meg. Az ideálrea lizmus Novalisnál azonossá válik a világ költői szemléletével. Hardenberg egyik kedvelt példája arra, hogy milyen hatalma van a poétikusnak a világgal való érintkezésünkben – a nyelv, amelyet azonban a költő nem »általános jelek«, hanem »hangok« és »varázs szavak« értelmében használ. A költői nyelvet a »szentek öltözetivel« is összehasonlítja, amelyeknek »még csodálatos erejük« van.”²³ A poétikus abszolúció vagy abszolút poézis mozgáselve a romantizálás, logaritmizálás, felfokozás és lealacsonyítás. „Az egyik irányt követve a szellem titokteli és ismeretlen birodalmába ér ki, a másik irányban pedig az ismerős és megszokott világba tér visz- sza.”²⁴ E romantizáló inverzió „minket a természet tanulmányozá sa során önmagunkra, a belső szemléletre és kísérletre, önmagunk tanulmányozása során pedig a külvilágra, a külső szemlélődésekre és kísérletekre figyelmeztet”.²⁵

Ha Jacques Derrida *A disszemináció* című könyvének Novalis- utalását pontosan (és lehetőség szerint jól) szeretnénk megérteni, fontos tisztázni, hogy Novalis neve és enciklopédisztikai törekvése hol bukkan fel Derrida könyvében: ti. a kötet elején, a „Könyv- kívület, Előszók” című részben, ahol Derrida megpróbálja tisztázni a felütés, egyáltalán a filozófiai megszólalás kezdetének státuszát. Ennél is fontosabb azonban, hogy közvetlenül a Hegelre való utalás után következik Novalis *Enciklopédiájának* rövid elemzése. A filozófiai beszéd és írás eminens formája a könyv, a maga fel építettségével, megszerkesztett, tudatos rendbe szervezett vagy épp ezt a rendet kikezdő jellegével. Egy idealitás, a természet, a világ, egy nagy filozófiai gondolat, *par excellence* a tudás olvasható metaforája a könyv, melynek ideális formája „a totális tudomány könyve volna, az abszolút tudásé, mely szubsztanciálisan minden könyvet összefoglal, felidéz és elrendez, és bejárja a megismerés

²³ I. m. 157.

²⁴ I. m. 162

²⁵ Novalist idézi Behler: uo.

ciklusát”. Ennek az idealitásnak, mondjuk így, az egyik valós megjelenése az enciklopédia, amely mindig és szükségképp hiányos, töredékes. A kérdés az, hogy ez a totalizáló igény, a világ, a természet stb. teljes leképezésének igénye hogyan viszonyul önnön szükségképpen hiány- és töredéklétéhez. Tud-e róla, rákérdez-e, reflektál-e rá, önmagát mint befejezhetetlent-befejezetlent érti-e meg, avagy mintegy feloldódik e totalizációban, abba a hitbe ringatva magát, hogy maradéktalanul le tudja képezni a természetet, a világot, a tudást, azaz befejezhető-befejezett? Nos, Derrida szerint Hegel enciklopédikus vállalkozása az utóbbi példája, míg Novalis enciklopédisztikus kísérlete az előbbire lehet példa. Hegelnél a textust a logocentrikus körben magában beszélő igazság uralja, az önmagára záródó rendszer a gondolkodást elevenítő játékmozgást ellehetetleníti. Novalis ellenben „szinte azonos céllal és eredménnyel kifejezetten rákérdez *Enciklopédiájában* [...] a totális könyv mint *megírt* könyv formájára: a kimerítő és taxonomikus írásra, a tudás rendszerező és osztályozó hologramjára, mely az irodalmi írásnak *csinál helyet*.²⁷ Novalisnál a forma kérdése problémaként merül fel, nem pedig adott(ság)ként, mint Hegelnél. Nála a taxonomikus terek egymást váltják a metaforikus-metamorfikus terekkel, és ez a váltakozó ritmus már eleven séget szül a megismerés és a tudás önmagára záródó, önmagához visszatérő ciklikusságához képest. Ahogy Derrida fogalmaz, Novalisnál is programban, de „nem formalizálható programban” jön létre az enciklopédisztika mint totális könyvtervezet, melynek igényét ily módon a szemínális differencia írja felül, azaz az enciklopédikus kör nem ölti „az önmagának való jelenlét telített formáját”.²⁸

Ész – okkazonalizmus – Ízisz fátyla

Az alábbiakban három olyan területről szeretnék szólni, ahol jól kitapinthatók a filozófiáról és egyáltalán a világról alkotott kanti és novalisi képek, elképzelések közötti eltérések. Ezek: az ész szerepe a filozófiai megismerésben és a világ megtapasztalásában, az elvek státusza – általános érvényűség *versus* okkazonalizmus, illetve a titokzatos, a rejtélyes megjelenése–megjeleníthetősége világunkban.

A kanti kritikai filozófia és a novalisi fragmentális enciklopédisztika viszonyának lehetséges összevetésekor nem tekinthetünk el a korszak általános vitáitól. Hisz e két filozófiai világ(látás) különbsége ezektől a vitáktól egyáltalán nem függetlenül formáló-

²⁶ Jacques Derrida: *A disszemináció*. Ford. Boros János, Csordás Gábor, Orbán Jolán. Jelenkor, Pécs, 1998, 47.

²⁷ I. m. 50.

²⁸ I. m. 52.

dott ki. A talán legfontosabb vita – amelyből aztán több más diszkusszió is eredt és ágazott el más irányokba – a filozófiai megértés *tetikus* mivolta körül zajlott. A kérdés *vulgo* úgy fogalmazható meg, hogy szükséges-e egy alaptétel – sőt, egyetlen alaptétel – a világ filozófiai megragadása során, vagy ettől el lehet tekinteni. A probléma kruciális pontját Kant képezi, akinek kritikai filozófiáját – amint azt a szövegem felütéseként idézett Fichte-levélből is láthattuk – Reinhold próbálta egyetlen alaptételből levezethetőnek bemutatni és akként interpretálni. Az alaptétel(ezettség) körül kibukkanó vitát magyar nyelven kimerítően elemzi Weiss János *Mi a romantika?* című könyvében, ahol is e diszkusszió fontos, ti. a holtpontról előre lendítő mozzanataként mutatja be Niethammer elképzelését, amely már átvezet bennünket Novalis koncepciójának jobb megértéséhez. Niethammer szerint az alaptétel „valóban problematikus, de a filozófia nem mondhat le valamiféle szilárd fundamentumról. [...] Niethammer javaslata így végső soron az alap és az alaptétel elválasztására irányul”.²⁹ Innen, ebből a finom megkülönböztetésből könnyebben megközelíthető – ahogy Weiss mondja – „az alaptétel nélküli fundamentumként” elgondolt novalisi koncepció.³⁰ Az alaptétel kitüntetett tetikussága abban áll, hogy feltétlenül érvényes. Az alap és az alaptétel elválasztása azt is jelel, hogy felfüggesztjük ezt a mindenáron való feltétlenséget. Novalis *Virágpor* című töredékfüzére éppen ezzel a gondolattal indul. „Mindenütt a feltétlent keressük, és mindig csak dolgokat találunk.”³¹ A feltétlen ilyenén kikapcsolása lehetőséget teremt a világhoz való fenomenális hozzáférésre. Mindez persze nem esetleges, hiszen a feltétlen *keresése* közben férhetünk hozzá a dologi világhoz, *találjuk meg* a dolgokat.³² Azaz a fundamentális afirmálásával juthatunk közelebb a dolgokhoz. A dolgok felé a fundamentálison át vezet az út.

Kant kritikai filozófiájában az ész, ha nem is tekinthető a reinholdi értelemben vett alaptételnek, mindenképp fundamentális szerepet tölt be. Ennyiben tehát – ti. ami az ész státuszát illeti – Novalis és Kant között nem lenne vita. A baj ott van Novalis szerint, hogy Kantnál az ész tölti be a fundamentum szerepét. Ezt, amellet, hogy elismeri a kanti kriticismus egyedülálló mivoltát, *expressis verbis* meg is fogalmazza egy helyütt: „Az észideák kombinációjáról és azok egységéről. Az egész kanti módszer – a filozofálás kanti módjának egésze egyoldalú – nevezhetnénk talán

²⁹ Weiss: *Mi a romantika?* Id. kiad. 19–20.

³⁰ I. m. 20.

³¹ Novalis: *Virágpor*. Ford. Weiss János. *Műhely*, 1997/2, 16.

³² Novalis a *Virágpor* eredeti változatában – ti. ami *Blüthenstaub* címen az *Athenaeumban* megjelent, az Friedrich Schlegel radikális szerkesztői és (társ)szerzői beavatkozása eredményeképpen született –, a *Vermischte Bemerkungenben* a „suchen” és a „finden” igéket kurziválta.

– nem éppen jogtalanul – *skolaszticizmusnak* is. Kétségtelenül csúcsteljesítmény viszont a maga műfajában – egyike az emberi elme legfigyelemreméltóbb jelenségeinek.”³³ Kant filozófiája itt Novalis szemében azért bizonyul skolasztikusnak, mert az ész szerepe túl van értékelve. Novalis Kant-értelmezése nem tekinthető egy kifejtett formában előadott tanulmánynak, sokkal inkább *A tiszta ész kritikája* egyes részeinek, valamint *Az erkölcsök metafizikája* erénytani részének esetleges kivonatáról beszélhetünk. Azonban az ész tekintetében Novalis konzekvens. Kivonatolása-jegyzetelése elején – a már idézett bejegyzés a kivonatolás vége felé olvasható – a következőket jegyzi fel: „Az ész *csak* azt fogja fel, amit *mintái szerint* saját maga hoz létre. (Az ész csak annyira érti meg a természetet, amennyire az ésszerű – és amennyire az ennél fogva egyezik az ésszel.)”³⁴ A bírálat magját az ész egyoldalú, egyúttal elbizakodott, ti. önnönmagát a természetre kényszerítő jellege képezi. Az ész valójában nem tapasztal, hanem mintegy felkutatja a természetben a rá (mármint az észre) jellemző jegyeket, és azokat mint a természet fogalmakba transzponálható lényegét ismeri fel. A – legalábbis Novalis szerinti – voltaképpeni tapasztalás ellenben számol a természetben megnyilvánuló kaotikus-örvénylő erők jelenlétével, és azokat is megpróbálja szóra bírni. Az ész számára feltárulkozzhatatlan erők s energiák a természet lényegi velejárói. A természethez való igazibb hozzáférés lehetősége Novalis szerint a rajongás. Az entuziasztikus közelítés engedi a természetet feltárulni. Hans Blumenberg a világ episztemikus megragadásának metaforikus horizontjait vizsgálva a (kora)romantikának az előző időszak jogi metaforikájához képest – hogy ti. az „az észt tette meg a legfőbb törvényszékké” – történet módosulása hangsúlyozásakor éppen Novalis enciklopédikus tervezetét (azon belül is a természetet rajongva megismerni szándékozó jellegét) hozza fel példának. A megismerő én metaforicitásra való fogékonysága megmarad, de immár a jurisztikus képiséget felváltja az entuziasztikus metaforika: „A törvényhozó, a vádló és a bíró helyett a rajongót állítja a dolgok középpontjába [ti. Novalis]: »A természet úgyszólván *inspirálja* az igazi rajongót, és annál tökéletesebben nyilvánítja meg magát általa, minél harmonikusabb lelki kapcsolatban van vele.«”³⁵ A természet inspirálta

³³ Novalis: Kant- és Eschenmayer-stúdiumok. Ford. Asztalos Éva. *Vulgo*, 2002/1, 144.

³⁴ I. m. 139.

³⁵ Hans Blumenberg: „A világot romantizálni kell”. Ford. Rákosi Csilla. *Vulgo*, 2002/1, 146, 147. A Novalis-szöveghely, amit Blumenberg idéz: Novalis: *Das Allgemeine Brouillon* (Materialen zur Enzyklopädistik 1798/99). 89. fragmentum. In uő: *Schriften. Das philosophische Werk II*. Hrsg. von Richard Samuel in Zusammenarbeit mit Hans-Joachim Mähl und Gerhard Schulz. W. Kohlhammer, Stuttgart, 1968, 256.

tudás és gondolkodás a legfőbb mozgatóereje Novalis enciklopédisztikájának, amely tudás tehát fogalmilag meghatározott, de ezt a fogalmiságot a lelki konstitúció harmonizálja át. S ez a fogalom kanti terminusának ész általi relevanciáin túlmutat.

Kantnál az ész mint a gondolkodás szerve és tetteink legfőbb mozgatórugója – azaz az ismeretelméleti és morális arkhimédészi pont – szükségszerű és egyben általános érvényű, mondhatni, apodiktikus. Mindez Kantnál több helyen sokféle kontextusban előfordul, *A tiszta ész kritikájának* rögtön az első előszavában például ilyképp: „Mert minden ismeret, melynek *a priori* meg kell állnia, maga hirdeti, hogy igényt tart szükségszerű voltának elismerésére, és még inkább így kell legyen minden tiszta *a priori* ismeret meghatározásával, mely mérce – tehát egyszersmind példa – gyanánt kell szolgáljon minden apodiktikus (filozófiai) bizonyosság számára.”³⁶ Egy, a kritikai összmu után, 1796-ban született tanulmányában a metafizika mint tiszta filozófia lehetőségének taglalásakor Kant a gondolkodás formái jellegét emeli ki – igen expresszív módon apodiktikusan: „A formában rejlik a dolog lényege (*forma dat esse rei* – mondták a skolasztikusok), ha a lényeget ésszel kell megismerni.”³⁷ Mindez morális-gyakorlati tekintetben úgy valósul meg, hogy az ész önnön munkáját – ti. hogy hajtja az embert az érzékfeletti felé – olyan gyakorlati „törvények segítségével viheti végbe, amelyek nem a szabad cselekvések anyagát (célját) teszik meg elvnek, hanem csak formájukat, vagyis azt, hogy maximáik megfelelnek egy általában vett törvényhozás általánosságaként”.³⁸ Máshol ezt az általános-érvényűséget és szükségszerűséget egy igen kifejező (mitológiai) képpel úgy jellemzi Kant, hogy a fogalom számára a herkulési erőt mindenképpen az észnek kell kölcsönöznie.³⁹ Nos, Kant gondolkodásának kétségkívüli ereje és hatása sokat köszönhet e végtelenül koncentrált apodiktikusságnak. Van azonban ennek árnyoldala is: a szükségképpen leszűkítettség – még ha az a fogalmi tisztán-láthatóság kedvéért is van – aránytalanságot és perspektíva-vesztést eredményez, mármint a tárgyalt dolog vonatkozásában. Novalis legalábbis ebből a szempontból látszik bírálni például Kantnak az erényeket illető morális megfontolásait, pontosabban a szenvedély szerepének egyoldalú megítélését a kedélyben. Kant ugyanis a szenvedélyt „a nyilvánvaló rossz”, „az igazi *bűn*” kedélybeli megtelepedésének

³⁶ Kant: *A tiszta ész kritikája*. Id. kiad. 23.

³⁷ Kant: *A filozófiában újabban meghonosodott előkelő hangnemről*. Ford. Nyizsnyánszki Ferenc. In J. Derrida – I. Kant: *Minden dolgok vége*. Századvég–Gond, Budapest, 1993, 30.

³⁸ Uo.

³⁹ Vö., Kant: *Az erkölcsök metafizikája*. Ford. Berényi Gábor. Gondolat, Budapest, 1991, 488.

okaként tünteti fel.⁴⁰ Novalis kivonatában ez így hangzik: „Általa [ti. a szenvedély által] keletkezik a kvalifikált Gonosz – ha törvény be ütköző dologra vonatkozik” Ám mindehhez Novalis hozzáfűz egy érdekes kritikai élű kérdést: „(Nem ilyképp keletkezik-e a kvali fikált Jó is, amennyiben a szenvedély a törvényes tettre vonatkozik?)”⁴¹ Ezzel Novalis kiszélesíti egyrészt a szenvedély tárgyaihatóságának, másrészt applikálhatóságának körét, amennyiben azt a jóra is vonatkoztatja. Ily módon a szenvedélyt morális értelemben legitimálja. E kontextus-tágító, perspektíva-szélesítő jelleg (is) mutatja Novalis gondolkodásának az apodiktikusság ellenében ható, okkasionális voltát. Szükségszerűség és általános érvényűség helyett a szituativitás és a kiszámíthatatlanság, a létezés és a cselekvés alkalmiságának, egyedi mivoltának minuciózus számbavétele hangsúlyozódik. A szellemet immár nem az általános fogalom herkulesi ereje, hanem az alkalmi történések, fordulatok romantizáló megszok szorozódása egyéníti: „Egy szellemmel rendelkező ember számára minden ismeretség, minden eset egy végtelen sor első eleme, egy végtelen regény kezdete.”⁴²

A koraromantikusok okkasionizmus iránti fogékonysága átvezethet bennünket a titokzatos, a rejtélyesség világunk körén belüli relevanciájának problémájához, amit megintcsak Novalis explikált talán a legpontosabban a német koraromantikus irodalmi és filozófiai diskurzusban. Norbert Bolz, aki e témának külön tanulmányt szentelt, fogalmaz a következőképp: „Ha a tudományos mechanikából ismert *causán* az *occasio* kiszámíthatatlansága ke rekedik fölül [...], akkor a fantasztikum világa tárul fel a tapasztalati világ rovására.”⁴³ A fantasztikum, a csodák világához az *occasió*n át vezet az út, ám a tapasztalati világ rovására. E megállapításhoz két gondolatot fűznék hozzá, hogy a titok és a rejtély világtapasztalaton inneni relevanciájához közelebb férközhessünk. Az egyik megjegyzés: ha az *occasió*t ilyen kitüntetetten kezelik a koraromantikusok, akkor ez mindenekelőtt azt jelenti, hogy a fantáziajatekoknak *otthont adó* szubjektum szuverenitását hangsúlyozzák, de véleményem szerint nem a tapasztalando-tapasztalati világ rovására – amint abban a szakirodalomban interpretációs konszenzus mutatkozik –, hanem azzal mintegy azonos vonatkozási körben. Mert ugyan az igaz, hogy a szubjektum önmagára vonatkozása reflexív és iteratív, vagy, ahogy Novalis fogalmaz egy külön töredék-együttesben, „logológiai értelemben vett” önmagát megragadása a koraromantikus diskurzusok egyik legfőbb egyénítő vonása, de az önmagának mindezen túlságbavitele végtére

⁴⁰ I. m. 522–523.

⁴¹ Novalis: Kant- és Eschenmayer-stúdiumok. Id. kiad. 145.

⁴² Novalis: Virágpor. Id. kiad. 19.

⁴³ Norbert Bolz: A feladatul kapott Isten. Ford. Major Enikő. *Vulgo*, 2002/1, 166.

is a természetnek a felé forduló, őt megismerni szándékozó szubjektum számára való feltárulkozásáért van. *A szaiszi tanítványok* második, „A természet” című része megismerő szubjektum és rejtekező-feltároló természet ezen egymásba-nyílásának végtelenül sokszínű lehetőségéről szól. Az érintkezésnek nem csupán közvetett-eszmei-elvi-ideális értelemben van relevanciája, hanem kifejezetten közvetlen-testi-korporális-valós vonatkozásban is: „A velünk érintkezésbe kerülő dolgok foglatát természetnek nevezzük. A természet tehát közvetlen kapcsolatban áll testünk azon tagjaival, melyeket érzékeknek nevezzük. Testünk ismeretlen, titokzatos kapcsolatai a természet ismeretlen, titokzatos kapcsolataira engednek következtetni, ezért a természet csodálatos közös ségében testünk vezet be minket, s a természetet testünk képességei és eszközei szerint ismerhetjük meg.”⁴⁴ A másik megjegyzés: a természetnek mint a rejtélyek csodálatos világának talán legismeretesebb metaforikus alakja: Ízisz és az őt rejtő fátyol. A természet tehát alapjában véve megpillanthatatlan. Nem tárulkozhat fel a számunkra. Magának a fenséges hozzáférhetetlenségnek és megragadhatatlanságnak a metaforája. Az Ízisz-fátyol éppen a természet megközelíthetetlenségére hívja fel a figyelmet. Kant *Az ítélőerő kritikájának* egyik lábjegyzetében utal is a fogalmakba rendezhetetlen „szent borzadály” eme isteni felkeltőjére.⁴⁵ Egy másik helyen a morális törvény sérthetetlenségére hozza fel képi megfelelésként Ízisz alakját Kant – „A lefátyolozott Istennő [...]: a bennünk lakozó morális törvény, a maga sérthetetlen fenségében” –, hogy rögtön el is dobja e képet az alak kikutathatóságának spekulatív voltaért, hiszen „a bennünk lévő morális törvényt a logika tanítása szerint világos fogalmakra hozzuk, míg ha ezt a törvényt megszemélyesítik, s a morálisan parancsoló ésből lefátyolozott Íziszt csinálnak [...], ez bizonyos mértékig mindig az ábrándos látomások veszélyével jár - s ez mindenféle filozófiának a halálát jelenti”.⁴⁶ Novalis ezzel szemben éppen a természet filozófiai-tapasztalati megragadhatóságának mintegy a feltételül szabja meg az Ízisz-fátyol fellebbentésének szándékát. A szaiszi

⁴⁴ Novalis: *A szaiszi tanítványok*. Ford. Magyar István. *Vulgo*, 2002/1, 225.

⁴⁵ „Nincs talán fenségesebb mondás vagy egy gondolatnak fensége sebb kifejezése, mint ami *Ízisz* (a természetanya) templomán áll: »Vagyok mindaz, ami van, ami volt, s ami lenni fog, s fátylamat halandó még nem lebbentette fel.« Természettani könyvében Segner egy *érzékletes* címlap rajzba foglalva alkalmazta ezt az eszmét, hogy a tanítványokat, akiket e templomba bevezetni készült, előre eltöltse a szent borzadály, mely az elmét az ünnepélyes figyelemre hivatott hangolni.” Kant: *Az ítélőerő kritikája*. Ford. Papp Zoltán. Ictus, Szeged, 1997, 243.

⁴⁶ Kant: *A filozófiában újabban meghonosodott előkelő hangnemről*. Id. kiad. 31–32.

tanítványok útjának rajzolatát a fátyol megközelíthetőségének mágikus-magnetikus ereje határozza meg, „mérhetetlen nemző erő”, „mélységes sóvárgás”, „természetérzék”, „bensőséges, szer teágazó rokonérzés, az érzékelés médiuma” hajtja a természet lefátyolozott istennője felé a tanítványokat, és aki nem akarja fellebbentem a fátylat, nem is igazi szaiszi tanítvány. A szaiszi természetmegismerés fogalmainak herkulesi erejét nem az ész logikai tanítása, hanem a mágia ősi revelációja adja. Mivel „a természet *per se* megragadhatatlan, nyugalom és képzett megragadhatatlanság”,⁴⁷ nincs más út Novalis szerint, mint hogy ráhan golódunk e totális hiányra, idomulunk a semmi ezen magát-nekünk-feltáró-hatalmas testéhez, *nem-megismerve* ismerjük fel azt, feloldó dunk az immár megszűnt különbségben, az azonosban.⁴⁸

E reveláció persze a Kant szerinti filozofálást kétségkívül megöli, amennyiben szerinte „alapjában véve valószínűleg minden filozófia prózai”, és amennyiben „a javaslatot, mely szerint most [...] költőien kellene filozofálni”⁴⁹ – elvetendőnek tartja. Novalis filozófiai eszménye viszont éppen ez volt: költőien filozofálni.

⁴⁷ Novalis: Das Allgemeine Brouillon. Id. kiad. 302.

⁴⁸ „A megismerés egyfajta eszköz, elérni újra a *nem-megismerést* – írja Novalis ugyanazon a szöveghelyen, a 342. Brouillon-töredékben (id. kiad. 302.). Blumenberg már idézett tanulmányában minden mágia ősi elvének nevezi az azonos találkozását az azonosossal. Vö. Blumenberg: „A világot romantizálni kell”. Id. kiad. 156.

⁴⁹ Kant: A filozófiában újabban meghonosodott előkelő hangnemről. Id. kiad. 33.

**„De a törvény nem cselekszik,
csak a valóságos ember cselekszik”**

Hegel kantianizmusa gyakorlati filozófiája motívumaiban

RÓZSA ERZSÉBET

**1. A törvény kanti fogalmától a hegeli „valóságos
emberig”: a korai töredékektől a *Jogfilozófiáig***

A címben szereplő Hegel-idézet a berlini *Jogfilozófiában* (1820) található, a moralitás-fejezet utolsó passzusai között. Ez a kritikai elemektől sem mentes megjegyzés alkalmasnak látszik Hegelnek a kanti gyakorlati filozófiához való viszonya megvilágítására. A szóbanforgó 140. §-ban Hegel az öntudat mint szubjektív vitás struktúráján belül „a konkrét valóságos cselekvés” intenció nális elemeire teszi a hangsúlyt, az eltökélésre és a szándékra, s ebben az összefüggésben említi a kötelességet. Ez a fogalomkör visszautal a 133. §-ra, ahol a kanti filozófia érdemét méltatta Hegel a kötelességgel kapcsolatban. A Kantnak szentelt paragrafú sokban világossá teszi: Kant moralitás-felfogása és kötelesség-elve nemcsak előremutató vonásokat tartalmaz, hanem deficitet is. Hegel megkülönböztetett figyelmet fordít arra a problémára, hogy a jó mint általános az akarat lényege, ami azonban a különös szubjektumokhoz kötődik. Az akarat különössége viszont különbözik a jótól mint általános akaratától: a jó mint általános nincs, nem is lehet *ab ovo* benne különös akaratunkban. A jónak azonban érvényesülnie kell, ezért mint „általános elvont lényegiség” csakis kötelesség lehet. Kant megfogalmazásában: kötelesség a kötelesség kedvéért. A cselekvés azonban, s ezen a ponton merül fel He-

gel ellenvetése Kant megoldásával szemben, „konkrét” és „valóságos” . A konkrét valóságos cselekvés ugyanis „különös tartalmat és meghatározott célt követel”. Innen nézve merül fel a kérdés: mi a kötelesség? Hegel első meghatározása szerint: cselekedni a jogot és gondoskodni a jólétről, mégpedig az ember saját jólétéről és mások jólétéről. Ebben a válaszban hegeli és nem kanti megoldás van: a kötelesség kanti elve a válasz révén mintegy átlépett a morális szféra elvont általánosságából, a kötelesség tartalom nélküli azonosságából a cselekvések sokszínű világába, a „konkrét valóságos cselekvés” területére, az erkölcsiség világába. Hegel nem fukarkodik e helyen sem az erős megfogalmazásokkal Kant kritikájában: a kötelesség tiszta, feltétlen önmeghatározása a tisztán morális állásponton „üres formalizmus” és „fecsegés”, s ezen a módon akár minden jogtalan és immorális cselekvésmód igazolható. Hozzáteszi: Kant formulája, egy cselekedetnek az a képessége, hogy általános maximának képzeljük, konkrétabb képzet ugyan, de nem tartalmaz további elvet, csak a formális azonosságot. A kanti gondolat a kötelességnek az ésszel való megfeleléséről „fenséges gondolat”, de „tagolás nélkül való” – olvassuk az egyik függelékben. Kant melletti elkötelezettsége és egyben kritikája mutatkozik meg mindebben: a kötelesség a hegeli moralitásnak mint szubjektivitás-elméletnek strukturális eleme lesz, ami ugyanakkor egyoldalú és hiányos mozzanata a szubjektivitásnak.¹

A kanti törvénytől a hegeli valóságos emberhez, a kanti moráltól a hegeli erkölcsiséghez vezet az a gondolati út, amelyet felidézve Kant Hegelre gyakorolt, kritikai elemekkel átszőtt hatásának a jegyeire ismerünk. Ennek az útnak a kezdete a tübingeni egyetemi évekhez vezet vissza. Nem kevesebről van szó, mint arról, hogy a hegeli filozófia gyakorlati alapirányultsága, amelyet az életmű egészében különböző keretekben és eltérő hangsúlyokkal, de mindvégig megtalálunk, jórészt a morál, a szabadság, az önmagunknak való törvényadás kanti gondolkörében találja eredetét. Ennek közelebbi illusztrálása és igazolása céljából az alábbiakban nem a késői Hegel Kant-értelmezését állítom a középpontba, hanem korai töredékeiből származó, Kantra vonatkozó megjegyzéseit.² Ezáltal lehetőség nyílik a Kant-recepció alapmotívumainak és mélyreható következményeinek megvilágítására. Ez a választás korántsem magától értetődő. Hegel nagy utat tett meg a tübingeni egyetemi évektől, ahol Kantot kezdett olvasni, berlini korszakának Kant-értelmezéséig, amelyre a cím utal. Ám az első hatás mégis eredendő, ezért életre szóló: Tübingenben nem *A tiszta ész kritikáját* kezdte tanulmányozni, mint társai (például Schelling), akik filozófiai olvasó- és vitakört hoztak létre *A tiszta ész*

¹ G. W. F. Hegel: *A jogfilozófia alapvonalai*. Ford. Szemere Samu. Budapest, 1971. Vö. 146–167.

² Vö. K. Düsing: Jugendschriften. In O. Pöggeler (Hrsg.): *Hegel. Einführung in seine Philosophie*. Freiburg/München, 1977, 28–42.

kritikájának tanulmányozására. Hegel nem csatlakozott hozzájuk, s ezt közölte is velük. Inkább Rousseau-t olvasott.³ Rousseau pontosan abban az irányban hatott gondolkodására, mint Kant etikája és vallásfilozófiája: még kialakulatlan és szerteágazó érdeklődésének kínált meghatározott gyakorlati irányultságot, formálódó kulturális szellemi-filozófiai attitűdje számára rendezőelveket.

Kant befolyása a Hegelt fiatal éveiben ért kulturális–történeti hatásokkal kapcsolatban a számára kulcsfontosságú kulturális–szellemi hagyományokhoz (a görögséghez, a zsidó és keresztény szellemhez) való alapállása kikristályosodása szemszögéből perldöntő. S nem kevésbé fontos volt a Hegelt mindig is foglalkoztató kortárs politikai, teológiai, művészeti fenomének megítélése, valamint – későbbi terminussal élve – a jelenhez és a kor szelleméhez való alapviszony kialakítása szemszögéből. A korai jénai évektől, ahogyan ezt a rendszerkísérletek dokumentálják, Hegel mélyen elköteleződött a filozófia mint tudományos rendszer (ne feledjük: ugyancsak kanti indíttatású) programja mellett, s a következő évtizedekben ezt állította filozófiája középpontjába. Ezt megelőzően a kanti gyakorlati ész „alkalmazásának” a motívuma vezérelte, ettől kezdve viszont a gyakorlati és elméleti ész további megalapozásának szükséglete.⁴ Az 1790-es évek második felében Fichte és Schelling munkálkodása révén világossá lett számára: Kant filozófiája – forradalmi szelleme ellenére – számos megalapozási kérdést nem oldott meg. Ekkor azonban Hegelnek még eszébe sem jutott, hogy ő maga tegyen ezért valamit. Inkább Fichte és Schelling javaslatait tanulmányozta s vetette össze Kanttal. Ennek eredményét összegzi az ún. *Differenzschrift*-ben.⁵ Kant, Fichte és Schelling filozófiai alapállásának összevetése során derül fény arra, hogy őt magát is filozófiai ambíciók vezetik. A jénai rendszervázlatokat követő első nagy mű, *A szellem fenomenológija*, majd *A logika tudománya*, a nürnbergi rendszerek, a heidelbergi és a berlini *Enciklopédia* és a *Jogfilozófia* a legfontosabb dokumentumai ennek a fordulatnak.

³ A Hegelt Tübingenben érő szellemi hatásokról lásd F. Wiedmann: *Hegel in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*. Hamburg, 1965, 14–20. Hegel szellemi életrajzának lényegre törő összefoglalását adja O. Pöggeler: *Werk und Wirkung*. In uő (szerk.): *Hegel. Einführung in seine Philosophie*. Id. kiad. 7–27.

⁴ Vö. Hegel levele Schellinghez. In G. W. F. Hegel: *Ifjúkori írások*. Válogatta Márkus György. Ford. Révai Gábor. Budapest, 1982, 43.

⁵ G. W. F. Hegel: *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie* (1801). In uő: *Werke in zwanzig Bänden*. Auf der Grundlage der Werke von 1832–1845 neu edierte Ausgabe. Red. E. Moldenhauer und K. M. Michel. Frankfurt a. M., 1986, Bd. 2. Lásd magyarul: *A filozófia fichtei és schellingi rendszerének különbsége* (Részlet). In *Ifjúkori írások*. Id. kiad. 147–183.

Ám a történetnek mégsem a spekulatív rendszeralkotás a min-
ket érdeklő szála. Mindenekelőtt azért, mert a hegeli filozófiai
teljesítmény nem merül ki abban a spekulatív filozófiai rendszer-
ben, amely – nem mellékesen – maga is a kanti bölcselet és a
német idealizmus szerves folyománya.⁶ A korai kanti indíttatású
gyakorlati orientáció mélyen beleivódott Hegel látásmódjába és a
filozófia szükségletéről, feladatairól vallott felfogásába. „A filozófia
szükséglete” az a fiatalkori terminus, amely a filozófiához tág, a
jelennek, a valóságnak elkötelezett és a jelent történeti összefü-
géseiben értelmező horizontot rendel hozzá, s ennyiben alapjai
ban túllépi a spekulatív, önmagába záruló, „beavatottaknak” szóló
tudományos rendszer kereteit, ami a kanti elméleti filozófiát is
jellemzi.⁷ A filozófia gyakorlati orientációjának ifjúkori eredetű
hegeli perspektívája nem független az elméleti és a gyakorlati ész
szféráinak kanti elválasztásától, s attól a kanti meggyőződéstől,
hogy a gyakorlati ész illetékessége meghaladja a spekulatív vagy
elméleti ész illetékességét: „a gyakorlati ész a maga erejéből, anél-
kül, hogy a spekulatív ésszel megegyezett volna erről, realitást
teremt [...] a szabadság számára (habár csak gyakorlati használat-
ra, mivel a szabadság gyakorlati fogalom), azt tehát, ami ott pus-
tán elgondolható volt, itt egy faktum erősíti meg”.⁸ A rendszer-
alkotó Hegel a spekulatív, egyesítő ész általános fogalma alá vonja
az elméleti és gyakorlati ész területeit, s osztva a Kanttal induló és
a német idealizmusba torkolló filozófiai fejlemények közös meg-
győződését, tudományos (és enciklopédikus) rendszer formájában
dolgozza ki mindezt. Ám mindvégig tisztában van azzal, hogy „a
fogalom fáradságos munkáját” csak kevesen vállalják, s hogy a
filozófia mint az abszolút szellem formája nem alkalmas arra, hogy
tárgyáról szóló tudását a természetes tudattal rendelkező „egy-
szerű élet” közegebe közvetlenül átültesse.⁹ A kulturális–művelődési

⁶ A hegeli spekulatív metafizika rehabilitálására – a német idealizmus
kontextusában – tett érdekes kísérletet D. Henrich *Bewusstes Leben*
című kötetében. Stuttgart, 1997.

⁷ „A filozófia szükséglete” című részletet lásd i. m. 158–163.

⁸ I. Kant: A gyakorlati ész kritikája. In uő: *Az erkölcsök metafizikájá-
nak alapvetése. A gyakorlati ész kritikája. Az erkölcsök metafizikája.*
Ford. Berényi Gábor. Budapest, 1991, 108.

⁹ A természetes tudat felosztása közvetlen, reflektálatlan megismerési
formákra és a közvetlen, egyszerű élet körére Hegel egyik nem kellően
méltatott belátása. Vö. Erzsébet Rózsa: „Unser gemeines Bewusstsein”
und das „einfache Verhalten des unbefangenen Gemütes” bei Hegel.
Randbemerkungen zum Problem des natürlichen Bewusstseins im
Deutschen Idealismus. In V. Gerhardt – R-P. Horstmann – R. Schuma-
cher (Hrsg.): *Akten des IX. Internationalen Kant-Kongresses*. Berlin -
New York, 2001, Bd. 5., 331–342. A berlini előszavak, különösen a
Jogfilozófia előszava (1820), ill. az *Enciklopédia* második (1827) és har-
madik (1830) kiadásához írt előszavak fontos dokumentumai ennek a
hegeli belátásnak. A természetes tudat hegeli koncepciójának aktuális

formák mint közvetítő közeg iránti szükséglet más vonatkozásban is fontos szerepet kap: „a tudás joga” minden egyes embert megillet a modernitásban, s ehhez meg kell teremteni a kulturális–művelődési formákat.¹⁰ Ez az empirikusan univerzális jog érvényes nemcsak a világi tudásra, hanem az abszolútumról való tudásra is, amelyre Hegel a modern (protestáns) vallást tartja legalkalmasabbnak.¹¹ A hegeli filozófia így kettős perspektívában értelmezi önmagát: egyrészt „ezoterikus” természetű, beavatottak számára létező elit tudás, a fogalmiság és a tudományos rendszer médiúmában, s az abszolút szellem részeként. Ugyanakkor a filozófia elkötelezett a jelen szükségleteinek és a kor szellemének. Szoros kapcsolatban van a mindenkori jelen kulturális formáival és jelenségeivel, amelyek a filozófiai reflexió számára sajátos közeget és tárgyat jelentenek. A jelen filozófiai reflexiója ugyanakkor művelődési formák révén közvetíthetővé és elérhetővé válik az egyes emberek számára. Ezt nevezi Hegel a filozófia és az abszolút szellem formái „exoterikus” dimenziójának.¹² Egyszerűen fogalmazva: megkettőzött perspektívájának megfelelően a filozófia egyfelől mint tudományos rendszer, másfelől mint a kultúra formája egzisztál, s e két perspektíva és funkció együttesen teszi alkalmassá arra, hogy mind a jelen fenoménjeiről, törekvéseiről, diskurzusairól és szelleméről, mind pedig a múlt filozófiáiról – a jelen szemüvegén és szükségletein át – képet adjon.¹³ A filozófia kettős perspektívájának kialakulásában nem elhanyagolható szerepe volt a kanti filozófia hatására formálódó korai hegeli motívumoknak. Az alábbiakban ama motívumoknak járunk

vitákhoz kapcsolódó elemzését adja Ch. Halbig: *Objektives Denken. Erkenntnis-theorie und Philosophy of Mind in Hegels System*. Stuttgart, 2002. Halbig a Hegel episztemológiai realizmusa és abszolút idealizmusa közötti feszültséget állítja elemzéseinek középpontjába.

¹⁰ A „tudás joga” a *Jogfilozófia* moralitás-fejezetének egyik centrális kérdése, s a modern szubjektivitás szabadságának, önmeghatározásának mint a modern kor elvének hegeli koncepciójában gyökerezik. A filozófia és a művészet kulturális funkciójának problémaköréhez lásd A. Gethmann-Siefert: *Die Funktion der Kunst in der Geschichte. Hegel-Studien*, Beiheft 25, Bonn, 1984, különösen 317–319.

¹¹ Vö. Erzsébet Rózsa: *Glauben als Wissen*. In *Hegel-Jahrbuch* 2003. *Glauben und Wissen*. Erster Teil. Hrsg. von A. Amdt, K. Bal, H. Ottmann in Verbindung mit K. M. Kodalle und K. Vieweg. Berlin, 2003, 223–228.

¹² A filozófia ezoterikus és exoterikus dimenzióinak kérdéséhez lásd az *Enciklopédia* második kiadásához írt előszót. G. W. F. Hegel: *A filozófiai tudományok enciklopédiája*. Ford. Szemere Samu. 1. kötet. Budapest, 1979, 11–24.

¹³ A szisztematikus és a történeti megközelítés Lukács György nyomán elterjedt összekapcsolása valójában nem egy külső szemlélő metodológiai döntésétől függ, hanem Hegel kettős perspektívájú filozófia koncepciójának logikus következménye. A kettős perspektíva kérdésének részletes kifejtéséhez lásd: Erzsébet Rózsa: *Versöhnung und System. Zu Grundmotiven von Hegels praktischer Philosophie*. München, 2004.

utána, amelyek eredete a törvény, a moralitás, a szabadság és az ész kanti fogalomkörében van. A címben jelzett probléma a kanti törvény és a hegeli valóságos ember ellentétéről alkalmas arra, hogy ezen keresztül rávilágítsunk arra a fejlődéstörténeti folyamatra, amelynek kiindulópontja az a meggyőződés, hogy Kant után nincs más tennivaló, mint filozófiai forradalmi szellemének alkalmazása, és (egyik) végpontja a kanti morális törvény elégtelenségének hangsúlyozása a valóságos ember és élet, illetve a konkrét cselekvés szemszögéből.

2. Kant-recepció a berni években

A Tübingenben indult érdeklődés Kant gyakorlati filozófiája iránt talán Hegel berni háztanítószkodása idején (1793–1796) a legerősebb. A kanti filozófia „forradalmi szellemének” jelentőségevel kapcsolatban soha nem merült fel benne kétség: az utolsó években tartott berlini filozófiatörténeti előadásokban is ebben a szellemben méltatja Kant filozófusi nagyságát.¹⁴ Bernben az alapmotívum a kanti filozófia forradalmi szellemének szélesebb körben való „alkalmazása”. Egyik Schellinghez írt levelében a következőket írja Hegel 1795 januárjában: „Bizonyos ideje ismét belefogtam a kanti filozófia tanulmányozásába, hogy fontos eredményeit alkalmazni tudjam egynémely – ma még általánosan elfogadott – eszmére, vagy hogy ezeket az eszméket segítségükkel feldolgozhassam. A nagyobb mélységekbe hatoló újabb próbálkozásokat éppoly kevésbé ismerem, mint Reinhold törekvéseit, mivel számomra úgy tűnt, hogy az effajta spekulációk inkább csak az elméleti ész szempontjából jelentősek, és kevésbé alkalmazhatók szélesebb körben használatos fogalmakra.”¹⁵

Levelében Hegel kifejezést ad nemcsak elméleti filozófiai kérdésekben való járatlanságának, hanem annak is, hogy a gyakorlati filozófia széles körben való alkalmazhatóságát mindennél fontosabbnak tartja. Figyelemreméltó, hogy ekkor az elméleti spekulációt kevesebbre tartja a széles körben alkalmazható fogalmaknál. E korszak jellegzetessége a felvilágosodás és a francia forradalom szellemében gyökerező valláskritikai és politikakritikai irányultság is, innen is a spekulatív filozófiával szembeni distancia. Hegel gyakorlati orientációja és kritikai beállítottsága magyarázza a levél folytatását. Schelling észrevételeire reagálva, a pamflet műfaji jegyeit bevetve, éles hangon kikel a „tübingeni filozófia” teologikus-kanti alakulásával szemben. A tübingeni teológusok, akik az „ortodoxiát” képviselik, Kant mögé bújnak, de közben nem veszik

¹⁴ A filozófiatörténeti előadásokban Hegel a Kanttal kezdődő újabb német filozófia forradalmi szellemét méltatja: itt „a forradalom a gondolat formájában” van kimondva. Hegel: *Előadások a filozófia történetéről*. III. köt. Ford. Szemere Samu. Budapest, 1977, 381.

¹⁵ G. W. F. Hegel: *Ifjúkori írások*. Id. kiad. 43.

észre, hogy valójában saját érdekeik ellenére cselekszenek, és hogy saját maguk járulnak hozzá Kant forradalmi szellemének terjesztéséhez a vallás kérdésében is. Fichtéről is szó esik, meglehetősen kritikus hangnemben: hibát követett el, „ismét meghonosította a dogmatikus bizonyítás régi stílusát”. A levelet a sokat idézett mondattal zárja: „Jelszavunk továbbra is ész és szabadság, gyülekezőhelyünk pedig a láthatatlan egyház.”¹⁶ Mivel Kant Hegel meggyőződése szerint elvégezte a filozófia megalapozási feladatát, Hegel elkötelezhette magát a kanti moralitás mint erkölcsi törvény mellett, amely az ész és a szabadság jegyében fogant, s amellyel most nincs más teendő, mint hogy alkalmazni és terjeszteni kell.

A *keresztény vallás pozitivitása* című korai töredékben Hegel kiindulópontja kantianus: „minden igaz vallásnak” „az emberek moralitása a célja és a lényege”.¹⁷ Érdeklődése irányát viszont a Kanténál tágabb horizonton adja meg: a vallás problémája számára kezdettől fogva a vallások és kultúrák sokszínűségében és különféleségében merül fel, megelőlegezve a vallásfilozófia késői koncepciójának történeti beágyazottságát. A zsidó vallás „halott formuláin” s a pozitivitáson gyakorolt kritika alapja ennek történeti-kulturális kontextusa, valamint a gyakorlati céltételezést szolgáló, Schellinggel megosztott korai gondolat a kanti filozófia alkalmazásáról. Hegel látszólag nem is tesz mást, mint hogy Kant gyakorlati filozófiájának fogalmait „alkalmazza” a zsidó és a keresztény vallást összehasonlító korai töredékben. A pozitívítás-írás egyik központi eleme a Jézus-értelmezés, amelyben a Kant-hatás egyértelműen tetten érhető, jóllehet a neoplatonikus kereszténység gondolatvilága is átszötte Hegel álláspontját. Jézus kísérletet tett arra, hogy a vallást és az erényt moralitássá emelje, s ennek céljából újra népének emlékezetébe idézte azokat a morális elveket, amelyek szent könyveikben álltak.¹⁸ Ám terve, a moralitás beoltása nemzetének vallásosságába, teljesen csődöt mondott. János evangéliumának hatására Hegel összekapcsolja a törvény keresztényi és kanti fogalmát, s úgy látja, hogy a „halott formulák”, a „törvény” győzött az életben gyökerező moralitással mint szabadsággal szemben. A morált az egyház „megtanult ismeretét” tette, ami viszont ellentmond lényegének, a szabadságnak. A „halott betű” győzelme egyben „a rendszer emberének” győzelme. A keresztények így visszajutottak oda, ahol a zsidók voltak: a törvény szabta szolgasághoz. Csak szekták körében merült fel az a (kanti) belátás, hogy a legfőbb dolog a moralitás olyan törvényét szabni magunknak, amely a szabadságból fakad. Kant a tudomány vonatkozásában megtette ezt, ám az egyházi törvényhozás elmulasztotta. Így aztán nem csoda, hogy az emberek moralitása év századokon át nem gyarapodott, mindenkinek mindent újból elől-

¹⁶ I. m. 44–46.

¹⁷ I. m. 58.

¹⁸ I. m. 59. sk.

ről kellett megtanulnia. A kanti belátáshoz a „pogány” görögök maguktól jutottak el, „helyes érzékük” rávezette őket erre az útra, bár ez az évezredek során elfelejtődött.¹⁹ Márpedig – s itt elfordul a történeti kultúráktól, és a felvilágosodás szellemében „az ember re” apellál – az ember nem mondhat le arról a jogáról, hogy maga szabjon törvényt önmagának. Ennek érvényesítése a jelen feladata és kihívása.²⁰ E korai töredék alapján kiderül: Kant gondolata a morális törvényadásról és az ennek alapját és lényegét jelentő szabadságról Hegel számára olyan norma, amely a különböző kultúrák megítélésének mércéjeként is szolgál. Később, a rendszer keretében, a szellem átfogó közegében elrendezett gyakorlati filozófiában ez az elképzelés módosul, ám mégis továbbél abban a gondolatban, hogy a szabadság a szellemnek és történeti–kulturális alakjainak a „lényege”.²¹

A keresztény vallás pozitivitása című töredék elejét Hegel később átfogalmazta. A római állam romlottságát mint a keresztényiség bölcsőjét elemző részben egy fontos módszertani kérdést vet fel, amely a „törvény” későbbi kritikájának alapja lesz, amikor majd a törvény általánossága és a valóságos ember különossége közötti, Kantnál megoldatlanul maradt problémát veti fel. Ennek a Kant-kritikának megelőlegezése annak problematizálása, hogy miként is oldható fel az emberi természet általános fogalma, amellyel a természetjog operál, illetve az eleven természet sokfélesége, változatossága és változékonysága közötti ellentmondás. A félig-meddig ironikusan „kulturálódásként” értett eszmetörténetben sikerült az emberi természet jelenségeinek sokféleségét néhány általános fogalom egységében összefoglalni. (Ebben az összefüggésben gondolhatunk Kantra, de Rousseau-ra is.²²) Hegel ellenvetése a természetjogi alapú történetfelfogással szemben, hogy az általa nyújtott keretek között a népek és az egyes emberek erkölcei, szokásai, vélekedései a maguk tarka sokféleségében nem értelmezhetők megfelelően. Amennyiben ezt a történeti–

¹⁹ A pogány görögök fantáziavallása e korai, kantiánus töredék szerint történelmi előkép: ez szabad népnek való vallás volt. Mint szabad emberek, a görögök olyan törvényeknek engedelmességek, amelyeket maguk szabtak önmaguknak. Az élet és a tettek előbbre valók voltak számukra a tanításnál: „nem tanították és nem tanulták, tetteikben gyakorolták az erényeket”. A morál törvényét isten parancsának nevezték, amit semmilyen betű nem írt elő nekik, s ami láthatatlanul kormányzott. Hegel példája itt Anti goné. A morális romlás a görög és római világ felbomlásával kezdődött: elveszett a szabadság a szabad emberekkel együtt, akik egykor olyan törvényeknek engedelmességek, amelyeket maguk szabtak önmaguknak. I. m. 77–78.

²⁰ Vö. i. m. 62–73.

²¹ Vö. Hegel: *A filozófiai tudományok enciklopédiája*. A szellem filozófiája, 382. §. Id. kiad. 26–27.

²² Vö. Hegel: *Ifjúkori írások* Id. kiad. 92.

kulturális és a fenomén szintjén is megjelenő sokféleséget általános fogalmakba, „rögzített formákba” kényszerítjük, akkor azok előítéletekké és tévedésekké válhatnak.²³ „Az eleven természet mindig más, mint a fogalma” – hangsúlyozza Hegel.²⁴ „Az emberi természet általános fogalmai túlságosan üresek, hogysem mércéül szolgálhassanak a vallásosság különös és törvényszerűen sokoldalúbb szükségletei számára.”²⁵ Hegel megoldási javaslata ekkor az „eszmény”, amelyben összekapcsolható a két oldal, az általános fogalom és a különösség sajátosságai: „Az emberi természet eszménye teljesen másvalami, mint az általános fogalmak az ember rendeltetéséről, az ember és isten viszonyáról. Az eszmény jól megfér a különösséggel, a meghatározottsággal, sőt igényli a sajátos, a vallási cselekvéseket, érzéseket, szokásokat, [...] ami az általános fogalmak fénykörében csak mint jég és kő jelenik meg.”²⁶ Az eszmény fogalmában Hegel olyan lehetőséget vet föl, amely a történeti-kulturális alakok és a fenomének sokféleségét mint különösséget összekapcsolhatóvá teszi az általános fogalmi megközelítéssel. Ez az elképzelés a rendszeralkotó Hegel számára perdöntő lesz: a fogalmiság és az empiria, a „rögzített” megismerési formák és a történelem mint népek, vallások, kultúrák sokfélesége közötti közvetítési lehetőségek és formák kerülnek a hegeli megoldási javaslat centrumába.

Egy további figyelemre méltó megfontolásra bukkanunk a pozitivitás-törredék átfogalmazott részében – a pozitivitás-fogalommal kapcsolatban. A pozitivitás sajátosan hegeli fogalma a szöveg eredeti változatában az abszolútként elgondolt szabadság ellentéte volt, s mindaz beletartozott, ami a szabadság érvényesülését akadályozta. Most viszont a szabadság és a pozitivitás viszonyának és jelentésüknek a relativizálására kerül sor. A történeti kontextus megváltoztathatja az abszolútként értett szabadság, de a pozitivitás jelentését is: mind a kettőnek csakis viszonylagos értelme lehetséges. Így fogalmaz Hegel: „minden tanításban, minden parancsban benne rejlik a pozitivitás lehetősége, mert bármelyiket hirdethetik erőszakos módon, a szabadságot elnyomva, és nincs olyan tanítás, amely bizonyos körülmények között ne volna igazság, nincs olyan parancs, mely bizonyos körülmények között ne volna kötelesség”.²⁷ E korai vázlatban a korábban élesen támadott pozitivitás történelmi alapú relativizálása egy „szisztematikus” megfontolással párosul: a pozitivitás kérdése nem annyira a tanítások és paran csok tartalmán múlik, sokkal inkább azon a formán, amely a taní-

²³ Uo.

²⁴ I. m. 98.

²⁵ I. m. 94.

²⁶ I. m. 95. Külön érdekessége a korai eszményfogalom e jelentésének, hogy a késői esztétikában is fellelhető.

²⁷ I. m. 96.

tás és a parancs igaz voltát hitelesíti.²⁸ Ám a hitelesítés maga is a körülményekre való rákérdezéshöz vezet, ami megint a történelmi kontextus fontosságára utal: „a pozitivitás kérdése [...] nem annyira a tartalmat érinti, mint inkább azt, miként lehet a vallásból teljességgel adott valami, vagy hogy miként lehet mint szabad valami adott és szabadon befogadott”.²⁹ Ezen a ponton felmerül a szükségszerű és a véletlenszerű történelmi dialektikájának kérdése. Ez, miként a történelmi relativizálás is, a hegeli gyakorlati filozófia fundamentális módszertani alapelve lesz.³⁰

A pozitivitáshoz kapcsolt szabadságfogalom történelmi kontextualizálása fontos elmozdulást jelez a fiatal Hegel vallás- és kultúrtörténelmi, illetve filozófiai érdeklődésében. A szabadság abszolút törvénye által dominált kantianus hegeli emberkép még képlékeny változatában ekkoriban indul el egy alapvető változás. A történelmi kontextus, a kultúrák, népek sokfélesége és az egyének különössége szempontjainak felvetését Hegel formálódó önálló alapállásának félreérthetetlen jeleként értelmezhetjük. Ezen elemekkel egyértelműen gazdagodik a pozitivitás és a törvény hegeli kritikájának és a szabadság (át)értelmezésének fundamentuma. A vallásokhoz és ezek kulturális-történelmi kereteihez, elveihez való fordulás Hegel részéről egyben a valóság felé való orientálódás és a jelenkor felé való nyitás kezdete. Mindez az alakulóban lévő gyakorlati-filozófiai motívumoknak új szint kölcsönöz, mi több: új keretek szükségességét vetíti előre. Ám ekkor még azt sem lehet biztosan tudni, hogy Hegel milyen pályára szánja el magát. A házitánítói állás bizonyos értelemben a pályaválasztás

²⁸ Uo.

²⁹ I. m. 98.

³⁰ A szóbanforgó szövegben arra is rákérdez Hegel, hogy vajon a keresztény hitnek abban a közvetlen formájában, amelyben Jézus igéiből és életéből sarjadt, előfordulnak-e olyan körülmények, amelyekben közvetlen indíttatás rejlik a pozitivitásra? Másként fogalmazva a kérdést: vajon a kereszténység közvetlen forrásánál fellelhetők-e a későbbi pozitivitás mozzanatai? Jézus mint kivételes egyéniség „a kor szellemét” reprezentálta, és „mélyen megértette kora szükségletét”. Ezért szembefordult a zsidókkal, akiket minden ember istenéhez akart elvezetni. Ám tanításának befogadása már legelső tanítványai között is egyben annak pozitív hitté való átalakítását hozta magával: tanítványai olyan hitet teremtettek, amelynek szolgái módon hódolhattak. Vö. i. m. 99. Nietzsche *Antikrisztus*-ára emlékeztet bennünket a korai Hegel e gondolatsora: Jézus egy új életmódot, s nem egy új hitet szimbolizál. Lásd F. Nietzsche: *Antikrisztus*. Ford. Csejtei Dezső. Budapest, 1993, 49. Nietzsche és Hegel szerint is ő volt az egyetlen igaz keresztény. Hegel úgy fogalmaz, hogy tanítványai Jézus beszédeiből, a személye körüli eseményekből szabályokat teremtettek, s tanítójuk szabad követése átalakult a mester iránti szolgai hódolattá (i. m. 107.). Nietzsche a következőt írja: „Már a »kereszténység« szó is félreértés –, alapjában véve csak Egy keresztény volt, az pedig meghalt a kereszten.” (I. m. 55.)

halasztását is jelentette. Az ugyan már kiderült, hogy lelkész nem lesz, de az még nem, hogy vajon publicista- vagy kritikus pályára adja-e a fejét. A filozófia mindenesetre ott van a lehetőségek között.

3. Az „objektív törvénytől” az „objektív világhoz”: Kant-hatás a frankfurti időszakban

A frankfurti időszak elején a Hölderlinnel való személyes kapcsolatnak döntő szerepe volt Hegel számára, s ez a kapcsolat a tübingeni évek után sem szűnt meg: Hölderlin leveleiben a Bernben élő Hegelt Fichte jénai fellépéséről és filozófiájáról tájékoztatta. Az 1790-es évek közepétől egyre nyilvánvalóbb: Fichte, Schelling és Hölderlin a kanti filozófia antinomikus természetével, a dualításokkal nem tudtak kiegyezni, és mindnyájan keresték – a maguk módján – az egyesítés lehetőségeit. Hegel más úton járt, mint a többiek: a kanti morálfilozófia által inspirált pozitivitáskritikájában az intézmények, az egyház és a teológia szféráit és jelenségeit vetette alá bíráltnak. A szabadság és az azonosság számára elsődlegesen nem általános filozófiai elv, hanem a történeti-kulturális sokféleség és az individuálisan különös cselekvés elrendezését és értelmezését hivatott elősegíteni. S valóban azt tette most is, amiről Schellingnek írt 1795 elején: „alkalmazta” a kanti filozófia némely eszméjét, méghozzá szándéka szerint széles körben. Ez az alapmotívum mindvégig megmaradt, még a jénai rendszeralkotási törekvésekkel jelentkező spekulatív fordulat után is. A filozófia mint tudományos rendszer melletti elköteleződéstől kezdve ugyan a gyakorlati orientáció háttérbe szorult, de semmi képpen nem semmisült meg.³¹ Ettől a fordulattól már nem is vagyunk olyan távol: a frankfurti évek ugyan a gyakorlati orientáció és az „alkalmazás” jegyében telnek, de közben megindul az a folyamat, amelyben az elvek további megalapozásának szükséges ségére és a megfelelő eszköztár (új fogalmak, a dialektika módszere) fontosságára derül fény.³²

Frankfurtban „az egyesítés szükséglete” a Hölderlinnel megújult barátság keretében középpontba kerül. Az egyesítés szükséglete a meg hasonlottságokból és szembeállítottságokból, az élet és a sors tragikus fundamentumából keletkezik. Ebben a keretben határozható meg a pozitív fogalma, az elméleti és a gyakorlati tevékenység. Az egyesítés közös hegeli és hölderlini programja jegyében Kant (és Fichte) „szétszakított embere” lesz Hegel kriti-

³¹ Az előszót mint műfajt Hegel különösen alkalmasnak tartja arra, hogy a filozófia kulturális funkcióját és a kor szellemének való elkötelezett ségét kifejezésre juttassa. A berlini korszakban keletkezett előszavak tanúsítják ezt.

³² A frankfurti időszokról lásd O. Pöggeler: *Philosophie und Revolution beim jungen Hegel*. In uő: *Hegels Idee einer Phänomenologie des Geistes*. Id. kiad., különösen 40–58.

kájának céltáblája.³³ S közben egyre mélyebbre ás a kanti gyakorlati filozófia kritikájában. A történeti megfontolások, így a vallási kultúrák egymáshoz való viszonya, ami Bernben olyan fontos volt számára, most mintha háttérbe szorulna. A halott törvény mint a pozitivitás kulturális megfelelője helyébe fokozatosan filozófiai problémák, észrevételek és kifogások kerülnek. Az objektív, a valóságos túlhatalma a szétszakadt ember és a belsőleg egységes ember antropológiai dualitásában drámai, sőt tragikus hangvételű kifejezést nyer. Am van kiút mindebből: az egységesülés médiuma és tevékenysége lehet a szeretet, amelyet Hegel metafizikai magasságokba emel.³⁴ Ezek a fogalmi és tematikai elmozdulások előjelei a saját filozófiai pozícióra való igénynek, amelynek Hegel nyíltan majd csak Jénában ad hangot.

Frankfurtban folytatódik a kultúrkritikai megközelítés is. *A kereszténység szelleméhez* írt *Alapvázlatban* Hegel a történeti-kulturális formák kiüresedésére hívja fel a figyelmet, amelyekkel szemben áll egy újfajta élet és valóság sokszínűsége.³⁵ A valóságos élet és a kulturális formák inadekvációja szükségképpen új formákat és kereteket követel, ami az előbb-utóbb bekövetkező forradalom feltétele. Ilyen helyzet állt fenn Jézus fellépésekor a zsidó nép történetében. Jézus alakját most is Kant szellemében értelmezi: a szubjektumot és a moralitást helyezte szembe a törvénnyel. Hegel hivatkozik is Kantra: „Kant szerint a moralitás az egyes leigázása az általános által, az általános győzelme a vele szembeállított egyes fölött – inkább az egyes felemelése az általánoshoz, egyesülés – a két szembeállítottság megszüntetése az egyesítés révén.”³⁶ A megjegyzésben olvashatjuk: „A moralitás illeszkedés, egyesülés az élet törvényével – de ha ez a törvény nem az élet törvénye, hanem maga is idegen valami, akkor a moralitás a legnagyobb elválasztottság.”³⁷ A kanti ihletésű morális cselekvés az „élő egyesítés”. Az egyesítő moralitás elve a szeretet. Jézus így részben kantiánus, hiszen a moralitás elve vezérli, ám ezzel ellentétes vonások is vannak fellépésében, amikor a parancsokkal az érzületet állítja szembe. A törvény uralkodik és parancsol, hiszen az általánosság elve. A tisztelet – ugyancsak Kant által bevezetett – érzülete szubjektív, mint a parancsolat, de annak uralkodó jellegétől eltérően a megfelelő cselekvésre, s nem az általános, uralkodó törvényektől vezé-

³³ Az egyesítés közös hölderlini–hegeli programjához lásd: Chr. Jamme: „Ein ungelehrtes Buch”. Die philosophische Gemeinschaft zwischen Hölderlin und Hegel in Frankfurt 1797–1800. *Hegel-Studien*, Beiheft 23, Bonn, 1983.

³⁴ A frankfurti szeretet-koncepció sokrétűségéhez vö. Rózsa Erzsébet: Hegel szeretetfilozófiája. *Pro Philosophia Füzetek*, 31/2002, Veszprém, 1–20.

³⁵ Hegel: *Ifjúkori írások*. Id. kiad. 124.

³⁶ I. m. 127.

³⁷ Uo.

reltekre késztet. Az ilyen cselekvésre való hajlam alapja önmagában, és nem valami idegenben, nem az ész erkölcsi törvényében van, ezért lehet e cselekvés elve az egyesítés. Kant álláspontjában ellenmondást vél felfedezni: Kant törvényfogalmával szembeesíti Kant tisztelet-fogalmát – az utóbbi javára. Így összegzi ezt: „A kanti gyakorlati ész az általánosságnak, azaz a kizárásnak a képessége; a hajtóerő a tisztelet; ezt, ami kizáratik, a félelem igázza le – dezorganizáció, valami még egyesítettnek a kizárása; [...] a parancsolat szubjektív ugyan, az ember törvénye, de olyan törvény, amely ellentmond más, az emberben létezőnek, olyan törvény, amely uralkodik; a törvény csak parancsol, a tisztelet késztet cselekvésre, de a tisztelet az ellentéte annak az elvnek, amelyhez a cselekvés igazodik; ez az elv az általánosság; ez nem a tisztelet”.³⁸ A morális törvény megszünteti a tisztán pozitív parancsolatokat, de következetlen, mert továbbra is idegen hatalom alatt áll. Ez abban mutatkozik meg, hogy Krisztust ideállá teszik, ezzel az életétől fosztják meg, gondolatot csinálnak belőle. Megismétlődik a korábbi állítás, hogy a gondolat és a tanítás nem az élő Isten.³⁹ A morális cselekvés egyesítő, önmagán nyugvó elve alapján a hegeli értelemben vett szeretet teljességet próbál teremteni a cselekvések végtelen sokféleségében.⁴⁰

Ez a gondolatsor a kanti autonómia és heteronómia megszűntetésére is irányul, ami Hegelnél később nagy jelentőségre tesz szert. Az ember a hegeli szellem birodalmában is két világ polgára. Ám szellemi lény mivolta révén képes arra, hogy átjárhatóvá tegye e világokat. A vágyakat, hajlamokat és szükségleteket ezért nem kell egy másfajta, idegen világgal szembeállítani intelligibilis mivoltunkkal. Ez a koncepcionális fordulat azonban meghaladja a morál végső soron szubjektív alapjait és kereteit, s elvezet az erkölcsi élet és valóság hegeli gondolatához. A szóbanforgó szövegben már látszik a probléma, s felsejlik a megoldási irány, amikor Hegel a következőt írja: „Az érzület csak az objektív törvényt szünteti meg, de nem az objektív világot; külön-külön áll az ember és a világ.”⁴¹ Az is világos, hogy az egyesítés programjának át kell fognia a világ és a valóság szféráit is. Vagyis most már Hegel is hangot ad a kanti dualitásokkal szembeni kételyeinek, ennyiben Fichtéhez, Schelling azonosságfilozófiai megfontolásaihoz és Hölderlin egyesítés-programjához kötődik. Ugyanakkor elkötelezett a kanti gyakorlati filozófia fogalmiságának (moralitás, törvény, parancs, tisztelet), miközben ennek burkában erősödik a kritikai viszony – az egyesítés formálódó nagyszabású programja és éppen felsejlő új fogalmiság jegyében.

³⁸ I. m. 129.

³⁹ I. m. 132. sk.

⁴⁰ I. m. 130.

⁴¹ I. m. 131.

A *Rendszertöredék* világossá teszi: a korai töredékek alapon doloztát a vallási kultúrák sokféleségéről Hegel kitágította a metafizikai és egzisztenciális értelemben vett élet szférájára; az élet is végtelen sokféleség, egyedi és általános, a kapcsolat elválasztottsága és összekötöttsége egyszerre.⁴² Az élet fogalmát majd a valóság fogalma váltja fel, aminek jeleit a frankfurti töredékekben is megtaláljuk. Az is kezd Frankfurtban világossá válni, hogy Hegel a kanti ellentmondások ellen másként lép fel, mint a német idealizmus többi alakja. Az ő egyesítés-programjában a dialektikának – az élet és a valóság, s nem csupán a gondolkodás dialektikájának, szembeállítottságainak és egységüknek, azonosságuknak – a megőrzése és integrálása kezdettől fogva alapvető cél. E fundamentális módszertani megfontolás alapján a hegeli rendszerfilozófiába integrált kanti eredetű gyakorlati motívumokat is megilleti meghatározott státusz és jelentés, ami például a kanti törvény és köteletség hegeli értelmezésében a *Jogfilozófia* megfelelő helyén kifejezésre jut.

A frankfurti „válságkorszak” (Lukács György) tehát a kanti filozófia „alkalmazásának” háttérbe szorítását s egy önálló filozófiai pozíció igényének körvonalazódását hozza magával. Ezen új alapállás néhány sarkalatos pontját a bevezetésre került fogalmak és egyes, most felmerült módszertani kérdések jelzik: az élet, a szeretet, az egyedi és az általános, az ész kitüntetett szerepe az egyesülésben, az objektív törvény és az objektív valóság különbsége. Ez utóbbi fogalom párbán Hegel Kanttal szembeni distanciájának kulcsmozzanatára ismerhetünk. Ebben az összefüggésben is felérül a valóság-probléma, amely több lesz, mint egy a kategóriák körében – a hegeli filozófia gyakorlati orientációjának és történeti-kulturális kontextusának a centrális eleme. A törvény kritikája immár nem csupán János evangéliumára vezethető vissza, s nem is csak a kultúrák „elveinek” és fenoménjeinek történeti összehasonlításában manifesztálódik. Az „objektív törvénynek” és az „objektív valóságnak” a szembeállítottság és az egyesítő élet kontextusában való megkülönböztetése révén Hegel a jelenre irányítja a figyelmet. Ezáltal a filozófia „exoterikus” kontextusa a már bevezetett történeti-kulturális jelentésen túl a jelen kulturális és politikai jelenségeivel való szembesülés problémakörével gazdagodik. A hegeli valóság-fogalom a következőkben két utat jár be: egyrészt a logika fogalmai sorában a jénai évektől formálódó spekulatív rendszer részeként meghatározott státuszt és jelentést nyer.⁴³ Másrészt a mindenkori jelen szférájának és a filozófia számára releváns fenoménjeinek arra a fundamentális kérdésére irányítja a

⁴² I. m. 138. A fiatal Hegel életértelmezésének egyik kardinális kérdése a tragikus, amely a meghasonlottságban és szembeállítottságokban manifesztálódik. Vö. Tengelyi László: Hegel és a tragikus büntetőfogás. In uő: *A bűn mint sorseseemény*. Budapest, 1992, 39–52.

⁴³ A valóság az enciklopédikus logikában a lényeg tanán belül az utolsó kategória.

figyelmet, amelyet Hegel 1820-ban a *Jogfilozófia* előszavában a filozófiának a valósághoz való viszonyaként határozott meg. A filozófiának a valóság- és a jelen-fogalomban történő kontextualizálása révén Hegel nemcsak megszüntetni akarja a barátai által kifogásolt kanti dualitásokat, hanem meg is akarja őrizni azokat. Mi több: magasabb helyi értéket tulajdonít a valóság és a jelen kitüntetettsége szempontjából a filozófia gyakorlati dimenzióinak, mint a spekulatív rendszernek. Ha nem is Kant betűit, ám végső intencióját megőrzi ezzel: Kantnál a morális szabadság, Hegelnél az élet és a valóság szövedékébe beágyazott szabadság világa bizonyos értelemben fölötte áll annak, amit az elméleti filozófia tematizál. Nem véletlen, hogy a későbbi rendszerekben a szellemhez, a gyakorlati filozófia közegehez a legmagasabb helyi értéket rendeli Hegel: a logikát a természetfilozófia, majd a szellem filozófiája követi az *Enciklopédiában*. Ebben a keretben dolgozta ki az egység-filozófia alapjait, eszköztárát és tagolt alakját, anélkül azonban, hogy azon ifjúkori motívumokat negligálnia kellett volna, amelyek nagymértékben Kanthoz kötődtek. Érvényes ez a törvény és a valóságos cselekvés viszonyára is: Kant a köteleesség és a törvény fogalmával valami lényegit ragadott meg a moralitás és a szabadság világából, amit a *Jogfilozófia* Hegele is hangsúlyozott. Ugyanakkor éles kritikával illette a törvény formalizmusát és a köteleesség absztrakt általánosságát. További hozadéka a gyakorlati filozófia fogalmi és tematikai világa kiformalódásának, hogy Hegel – filozófia-konceptiója kialakulóban lévő kettős kötése következtében – nem kényszerült később sem arra, hogy feladja azt a kritikai attitűdöt, amely ifjúkori látásmódját mélyen átjárta. Az ész domináns helyzetbe került affirmatív viszonya nem semmisíti meg a negatív–kritikai alapállást, amit Adorno Hegel szemére vetett.⁴⁴

4. Az erkölcsiség fogalmának és szubjektumának elválása: Kant-kritika a jénai korszak elején

A jénai évek egyik első publikált írása a *Differenzschrift*, amelynek alapvető célkitűzése, hogy összevesse Fichte és Schelling rendszereit a Kantéval. Ám ez a Kant nem azonos azzal, aki Hegelt mindeddig érdekelte: most *A tiszta ész kritikájának*

⁴⁴ Adorno nyomán Hegellel szemben erős, nálunk még mindig ható előítéletek keletkeztek. A negativitás egyoldalú kiemelése nemcsak azt jelentette, hogy Adorno kiszakította ezt a fichtei én és nem-én, Schelling azonosság-törekvése és Hölderlin egyesítés-programja köréből. Súlyos félreértésre került sor azáltal, hogy a hegeli affirmációban (az azonosság és egység hegeli alakjában) Adorno csupán ideológiát és az „alkalmazkodás instanciáját” látta. T. W. Adorno: *Negative Dialektik*. Frankfurt a. M., 1998, 145–163.

gondolatvilága kerül a középpontba. Kant érdeme, hogy a spekuláció elvét az azonosságot kimondta az értelem formáinak dedukciójában.⁴⁵ Ám a kategóriákból adódó objektív meghatározásokon kívül marad az érzékiség és észlelés hatalmas empirikus birodalma. További deficit, hogy az eszméből mint az ész termékéből kiszakította az azonosságot, miáltal az eszmét abszolút módon szembeállította a léttel. Fichte felállította a spekuláció és az ész tiszta fogalmát, Schelling pedig a természetfilozófiában tematizálta a szubjektum-objektum viszonyt, s ezt mint szubjektívet és objektívet szembeállította, és mindkettőt a szubjektumnál magasabbrendű valamiben egyesítette. Ezáltal az ész megegyezésre hozta a természettel. Hegel filozófusi ambíciója ebbe a keretbe illeszkedik, s most erőteljesebben jut kifejezésre, mint korábban bármikor: egy nagyszabású koncepciót sejtetve vizsgál olyan kérdéseket, mint a filozófiai rendszerek történeti karaktere, a filozófia szükséglete, a reflexió mint a filozofálás eszköze, a filozófia és a józan ész viszonya. Leszögezi: a filozófia minden rendszere és alakja *sajátos* kulturális-történeti képződmény, ezért meghaladása szükségszerű.⁴⁶ Fichte és Schelling a kor szükségletét fejezték ki, amennyiben túlléptek a kanti filozófián, és új elveket vezettek be. Kant elve mégis érvényes maradt, bár a rendszerben kifejtett specifikus alakja mulékonynak bizonyult. Ez a kettősség, a filozofálás és a filozófiai rendszer viszonya, az elv érvényessége és a rendszerben kifejtett sajátos alak mulékonysága alapeleme lesz a késői filozófiatörténeti koncepciónak.

A filozófiai rendszerek sajátosságát Hegel a kor szellemével és szükségletével hozza összefüggésbe. A filozófia mindenkor különös formája egyfelől „a szellem eleven originalitásából” fakad,⁴⁷ ám emögött mindig a kor meghasonlottságai húzódnak meg. A filozófia szükségletének forrása a meghasonlottság ténye és az egyesítés törekvése. Ez a szükséglet mindig a korszak műveltségéhez kötődik, ami miatt az alak kötött. A különböző korok szelleme magasabb hatalommal, az élet szembeállítottságával függ össze, miként az egyesítés szükséglete is. Hegel a kultúra történetében fokozódó meghasonlottságokat lát, épp úgy, mint Rousseau, vagy akár Kant: „A különböző korok műveltsége különböző formákban sok efféle szembeállított dolgot termelt ki”.⁴⁸ A történeti szellem kulcsát, tőlük eltérően, a jelenben látja. A jelen mint „a valóság világa” ellentétbe kerül „a gondolkodó lény világával”, s „az életviszonyok egész rendszere” eltávolodik a művészettől és más formáktól.⁴⁹ Ezen ellentét feloldása az észben mint az egyesítés közegeben lehetséges, s a filozófia ebben otthonos. A szétválasztott-

⁴⁵ Hegel: *Ifjúkori írások*. Id. kiad. 150.

⁴⁶ Vö. i. m. 150–156.

⁴⁷ I. m. 158.

⁴⁸ I. m. 160.

⁴⁹ I. m. 161.

ságok megszüntetése az egység elemeként való integrálás által – ez a hegeli javaslat magva. Ebből ered az észben gyökerező filozófia feladata, az, hogy „a létet mint létrejövést – a nem-létbe, a kettéosztottságot – mint az abszolútum megjelenését – az abszolútunkba, a végest – mint életet – a végtelenbe helyezze”.⁵⁰

Az egyesítés hegeli programja *A tiszta ész kritikájához* és a kanti gyakorlati filozófiához való distanciák tematizálása mentén formálódott. A kritika mégsem feledtetheti: Kant gyakorlati intenciói, a gyakorlati ész magasabbrendűsége olyan örökség, amelyet Hegel most is magáénak vall. A filozófia szükségletének az étellel, a valósággal és a kor szellemével való összefonódása hegeli gondolatok, ám indítékaikban nem választhatók el Kant hatásától. A gyakorlati ész primátusa az elméleti ésszel szemben az a kanti eredetű filozófiai háttér, amely Hegelben először a fennállóhoz való kritikai viszonyt alakította ki, majd azt az afirmatív attitűdöt, hogy tudomást vegyünk „a dolgok valódi mivoltáról”. Mind a két attitűd nyomait felfedezhetjük a *Németország alkotmánya* című töredékben. Hegel egyfelől éles kritikának veti alá „a fennálló világot” mint „régit életet”, „korlátozott életet, amely nem kielégítő többé”. Az emberben megszületik a felemelkedés igénye, amikor a fennálló élet elveszíti hatalmát. Ez történt a német birodalommal, amelyet nem létező szövetség tart össze, hanem csupán emlékezés egy hajdani szövetségre. A meg hasonlottság drámai: „az idő múlása, az időben fejlődő művelődés haladása elszakította egymástól az elmúlt idők sorsát és a mostani emberek életét”.⁵¹ A „törvények egyfelől elveszítették régi életüket, másfelől viszont a mostani élettevékenység nem volt képes törvényekbe foglalni magát [...]”.⁵² A fennálló tanulmányozásával Hegel nemcsak a kritikát akarja igazolni, hanem célul tűzi ki „megérteni azt, ami van, s ezzel elősegíteni a nyugodtabb szemlélést, valamint az, hogy [...] elviseljük a valóságot. Hiszen féktelenségünket és szenvedésünket nem az okozza, ami van, hanem hogy nem az van, aminek lennie kellene”.⁵³ „A valóság elviselése” metaforával Hegel egy olyan szociálpszichológiai jelenségre világít rá, amelyre Jogfilozófiája előszavában újra visszatér.⁵⁴ Am többről is szó van itt. „A dolgok való mivoltáról” tudomást szerezni nem csupán a filozófia objektivitásának és tudományos megbízhatóságának kérdése. Hegel arra is utal, amit a filozófia exoterikus perspektívájáról mondtunk: a filozófia kulturális szerepe révén elkötelezett a valóság ésszerű felfogása, belátása, megértése, valamint a valósághoz való ésszerű viszony kialakítása szükségletének és minden kori feladatának.

⁵⁰ I. m. 163.

⁵¹ Vö. i. m. 194–200.

⁵² Uo.

⁵³ I. m. 198.

⁵⁴ Vö. a *Jogfilozófia* előszava. Id. kiad. 19–23.

A természetjog-tanulmányban is folytatja ezt a gondolatot.⁵⁵ Amennyiben a természetjog tudománya valamiképpen létezik, akkor mint tudománynak „az empirikus alakot”, „a világ állapotát” mint a természetjog állapotát az általánosság és szükségszerűség kanti formuláiban kell kifejeznie, s ennek egybe kell esnie az erkölcsinek mint „minden emberi dolog mozgatójának” empirikus alakjával. Az empirikus szemlélet és a fogalom tudományos viszonya, illetve az erkölcsi valóság és a fogalmi alak megfelelésének hegeli gondolatai jutnak kifejezésre e sorokban. „Az erkölcsi szféra tudománya” keretében Hegel az erkölcsi észet tematizálja, amely – Kant gyakorlati ész-koncepciója nyomán – úgy értelmezhető, mint az abszolútum az egység formájában. Az abszolútum azonban – s ez Hegel – az egység és a sokaság megkettőzött viszonyát jelenti. A sokaság „a szembenállók fennállása”, „pozitív realitás”. Ez Hegel valóság-koncepciójának újabb eleme: a valóság nem a pusztán fennálló, előzetes adottság és tagolatlanság, hanem struktúrált realitás, amely a szubjektumokhoz mint véges emberi lényekhez éppúgy kötődik, mint a végtelenséghez, az abszolútumhoz.⁵⁶ A valóságnak Kant morális törvénye szemszögéből exponált problémájához a szöveg következő része még közelebb visz, ahol Hegel a konkrét cselekvést állítja középpontba.

Ismét Kantra hivatkozik, aki „igen helyesen felismeri, hogy a gyakorlati észből hiányzik a törvény minden anyaga, és hogy a gyakorlati ész csupán az önkény maximájának *alkalmassági formáját* teheti legfelsőbb törvénné”. A maxima tartalmának mint meghatározottságnak a további sorsát firtatva azt kérdezi Hegel: lehetséges-e, hogy a tiszta egység formájában, „a gyakorlati ész abszolút törvényében” a maxima meghatározottságából valami megőrződik? Ha igen, akkor ez tautológiák létrehozásához vezet; a tiszta gyakorlati ész magasztos képessége éppen tautológiák létrehozásában áll. Így „teljes lehetetlenség és képtelenség az is mereteknek ebben a tartalmában az igazság olyan ismertetőjegyét keresni, amely ugyanakkor nem vonatkozhat az ismeretek tartalmára”. Kant ezáltal a kötelesség és a jog mint a gyakorlati ész elve fölött mond ítéletet: a gyakorlati ész az abszolút elvonatkoztatás az akarat minden anyagától, s számára minden tartalom az önkény heteronómiáját jelentené. Ám ahhoz, hogy a kanti formalizmus valamilyen törvényt mondhasson ki, Hegel szerint szükség van valamilyen meghatározottság, tartalom tételezésére. Ez a követelemény látens módon benne van a kanti javaslatban: „a tiszta gyakorlati ész alaptörvénye, nevezetesen hogy akaratod

⁵⁵ G. W. F. Hegel: A természetjog tudományos tárgyalásmódjai, helye a gyakorlati filozófiában és viszonya a pozitív jogtudományokhoz. In *Ifjúkori írások*. Id. kiad.

⁵⁶ Az abszolút szellem formái, a művészet, a vallás és a filozófia ezért sem választhatók le az objektív szellem valóság-struktúráiról. Az „exoterikus” dimenziónak tehát a rendszeren belül is van értelme.

maximájának egyben mint valamilyen általános törvényhozás elvének is érvényesnek kell lennie, azt fejezi ki, hogy valamilyen meghatározottságot, amely a különös akarat maximájának tartalma, mint fogalmat, mint általánost tételeznek”. Hegel alapvető ellenvetése, hogy a tartalom sokfélesége mellett bármely meghatározottság alkalmas rá, hogy felvegyék a fogalom mint egység formájába. Mi több: nem létezik semmi, amit ne lehetne erkölcsi törvénné tenni; a forma szempontjából az egyik meghatározottság éppoly közömbös, mint a másik. (Ugyanezek az ellenvetések megismétlődnek mintegy két évtized múltán a *Jogfi/ozófiában*.) Hegel radikális következtetése Jénában így hangzik: a gyakorlati ész tautológiája nemcsak fölösleges, hanem hamis, és az erkölcsi telenség elvének tekinthető, mivel minden meghatározottságból kötelességet lehet csinálni, s ezek között az önkény választ. A törvényhozó ész formája és eljárása megszünteti az erkölcsiség lényegét, amit kiszolgált a maxima önkényének. Ezért a morális formalizmus semmivel sem több a jezsuiták morális művészeténél vagy az üdvözülés-tan elveinél.⁵⁷

Láthatjuk: a filozófia megalapozási problémáit Hegel kifejezetten a gyakorlati filozófia területén veti föl először. Ennek további elemeire bukkanunk a természetjog-tanulmányban az erkölcsiség fogalmának és szubjektumának elválasztásában, ami Hegel alapvető kifogása. A joggal és kötelességgel mint egységgel és abszolút fogalommal szemben áll „a sokaság, a szubjektumok tömege” mint „gondolkodó és akaró szubjektum”. A jog és a kötelesség lényegének megegyezése a gondolkodó és akaró szubjektum lényegével a kanti és fichtei filozófia jelentős oldalát alkotja. Ám nem maradnak hűek az egy-léthez, ami a kanti kettősségben, a moralitás és a legalitás elválasztásában is megjelenik. Az erkölcsiség fogalma és szubjektuma elválik mind Kant, mind Fichte filozófijában – csak formálisan és külsőlegesen egyesítik ezeket. Ezt a viszonyt nevezik kényszernek. A kényszer következtében ez a rendszer lehetetlenné tette a „belsőlegességet”, illetve az általános és az individuális szabadság egy-létét és erkölcsiségét. Az erkölcsiség valójában Hegel szerint az általános és az individuális szabadság különbsége és egysége, s benne az egész „ereje” és az egymással szembenálló oldalak ereje egymásra utalnak. Hegel az erkölcsinek mint jelenvalónak és mint különösségeknek az erejét hangsúlyozza, amely az élet fogalmát felváltó valóság (realitás) centrális jelentőségét erősíti. Ezzel szemben áll a kanti „semmitmondó absztrakció minden ember általános szabadságának fogalmáról”. Mivel ez el van választva az egyes emberek szabadságától, realitás nélküli absztrakcióvá válik. Márpedig ez ellentmond a szabadság fogalmának, amit viszont Hegel most is Kantra vezet

⁵⁷ Vö. Hegel: *Ifjúkori írások*. Id. kiad. 233–242.

vissza: a szabadság lényege és formális meghatározása az, hogy nem létezik semmi, ami abszolút külsőleges, idegen számára.⁵⁸

Az erkölcsiség a szabadság reális és tágas fundamentuma: valamely nép valósága, amely egész, totalitás. Ez az abszolút erkölcsiségben rejlő végtelenség forma, amely „az egész valóságra és ennek lehetőségére, nevezetesen magára az életre vonatkozik”, s nem egyes meghatározottságokra, mint a maxima. E reális-gyakorlati szférában differenciálódás megy végbe: létrejön a tulajdon, a jog, a gazdaság reális világainak rendszere, és benne „létrejön a különösség”. A különös azt jelenti, hogy az erkölcsiség, azon túl, hogy objektív realitás, valóságos az egyéneken is. Az abszolút erkölcsiség az egyének bensejében rejlik, a relatív az egyéneken valóságos. Az egyén mint „élő különösség” vonatkozik az általánosságra, a jog, a törvény szférájára. Az emberi dolgok sokfélesége és állandó változása ellentétbe kerülhet a törvény általánosságra és állandóságra való törekvésével. A törvény olyan, „mint valami önfejű, nem okuló ember, aki senkinek nem engedi meg, hogy bármit is az ő rendelkezésétől eltérőleg tegyen, sőt még a kérdést sem engedi meg senkinek, még akkor sem, ha fölmerül valami más, jobb, mint az a viszony, amelyet ő rendelt el”.⁵⁹ További ellentmondás forrása, hogy a népek valóságos erkölcsöket gyakran nem tudják törvények formájába önteni. A törvényekből sokszor nem lehet felismerni, mi az, ami egy nép körében igazságos, és a valóságban létezik. Ezért az erkölcsök idealitását, vagyis azt, hogy elgondolják a valóságos erkölcsöket, sajátjuknak tekintsek és vallják ezeket, „újából és teljes mértékben egyesíteni kell a különösség formájával”.⁶⁰ Ám ez nem egyszerű, s ebben a formalizmus is ludas, amely szembeállítja egymással az általánost és a különöst. Holott „az, ami reális, az éppenséggel az általános és a különös valamiféle azonossága”. A valóságos erkölcsbe integrált (egyesített) különös nincs szembeállítva az élő egyénnel, hanem eleven: ez az oldal „az egyén szerves természet”. A tartalmi és a formális álláspont különbségét hangsúlyozza itt Hegel: a formális álláspont az individualitást ugyan felruházza a különösség formájával (a maxima révén), de közben (a törvény mint kötelesség által) megszünteti azt az elevenséget, amelyben az egyének különössége reális. A különös nem filozófiai találmány, hanem az eleven életé: Hegelnek az erkölcsiségre alapozott tartalmi etikája az eleven életben mint valóságban jelöli meg a végső fundamentumot.⁶¹ Ez a gondolatsor közvetlenül megelőlegezi a *Jogfilozófia* fent exponált problematikáját.

A fiatalkori motívumok kutatása nagyobb eséllyel visz közelebb bennünket a hegeli filozófia megértéséhez, mint ha csupán a spe-

⁵⁸ Vö. i. m. 247–254.

⁵⁹ Vö. i. m. 259–264.

⁶⁰ I. m. 287–288.

⁶¹ Vö. i. m. 300–308.

kulatív rendszer kész, többé-kevésbé zárt alakjából indulnánk ki, amivel kapcsolatban sok kétely és ellenérv merült fel. Vizsgálódásunk folyamán kiderült: Kant gyakorlati filozófiája olyan hatással volt a hegeli motívumokra, amely jóval túlmutat a szokásos megítélés keretein. Hegel a filozófia gyakorlati orientációjának az elméleti filozófia fölé emelésében megőrizte Kant alapgondolatát a gyakorlati észnek az elméleti ésszel szembeni primátusáról. Az eleven erkölcsiség hegeli koncepciójának első elemeire bukkanunk a formálódó hegeli fogalomkörben (különösség, valóság, realitás). A kanti moralitás alapvető intenciójának megőrzése a szabadság tekintetében, illetve az erkölcsiségben kifejezett distanciát Hegel Kanthoz való kettős viszonyának alapelemei, s nem csak a vizsgált időszakban. Az élet valóságszféráinak és történeti-kulturális alakjainak, valamint a szubjektumok különösségének beemelése az erkölcsiség világába Hegel azon alapvető megfontolásai körébe tartozik, amelyeknek nemcsak a Kant-kritika szempontjából, hanem a saját filozófiai megoldások tekintetében is döntő szerepe lesz. A *Jogfilozófia* idézett gondolatai Kantról a kettős viszony jegyében értelmezhetők.

Kant és Herder – hasonlóság és különbözőség

RATHMANN JÁNOS

Számos életrajzi adat és elmélyült tanulmány olvastán egyértelműen állítható, hogy Kant volt az, aki döntő szerepet játszott a fiatal Herder filozófiához való fordulásában. Ugyanis a tudományos kutatás kanti példája és oktatási gyakorlatának vonzó mintája volt az, ami felkeltette Herderben a kritikai szellemet, és inspirálta a kritikai módszert, amelyek birtokában sikerrel interpretálhatta korának eszméáramlatait. A „kritikus” Herder sohasem vált ugyan a kriticismus epigonjává: saját útját járta, ám a kanti szellem alap gondolatait nem szűnt meg követni.

Diákkorában készített előadásjegyzetei tanúsítják a kanti egyetemi előadások nagy vonzerejét: minden filozófiai stúdiumának hallgatója volt (antropológia, fizika, ontológia), de látogatta ma tematikai és geográfiai előadásait is.¹ Rousseau-ról és Hume-ról, illetve az akkoriban egészen új filozófiai antropológiai eszmékről Kant szájából volt szerencséje először hallani. Ilyen széleskörű filozófiai műveltségre ebben a korban szinte egyedül a königsbergi egyetem magántanárának óráin lehetett szert tenni.

Akár későbbi nagysikerű pályaműveire, akár Goethe nagy weimari inspirátorára és alkotótársára gondolunk, igazolva látjuk e nagyszerű kanti indítást.

Kant tehát már egyetemi előadásaiban sokat foglalkozott Hume-mal és Rousseau-val, majd később műveiben még inkább kifejtette és precizizozta e gondolatait. Főművére, *A tiszta ész kritikájára* kiáltóképp nagy hatást gyakoroltak Hume ismeretelméleti eszméi. Kant azonban Hume-ban, Herderrel ellentétben, nem a történetst

¹ Herders Vorlesungsnachschriften. In H. D. Imscher (Hrsg.): *I. Kant – A us den Vorlesungen der Jahre 1762 bis 1764*. Kölner Universitätsverlag, Köln, 1964, 9, 51, 89. skk., 138.

és történetfilozófust kereste, hanem a gnoszeológust. Rousseau talán sokoldalúan számot vetett, kivált etikai elveivel, akárcsak a korabeli német kultúra és szellemiség, ám nyelvelméleti gondolatai alig keltettek benne rezonanciát. Herder Rousseau-élménye legalább ilyen erőteljes volt, de őt inkább a történetiszemlélete és nyelvfelfogása foglalkoztatta. Ugyanez vonatkozik Hume-ra is.²

Mindketten a felvilágosodás gyermekei, és mindketten a felvilágosodás bírálói, meghaladói. Óriási életműveik nem lerontják, hanem kiegészítik egymást. Mindamellet a nyilvánvaló különbség életműveik között, hogy Kant, bár szemügyre vett néhány történetfilozófiai kérdést, melyeket részint a felvetődő polémiák, részint a társadalmi miliő megkívánt tőle, valójában azonban soha nem dolgozott ki történetbölcseleti módszert. Írásai rövid vázlatok, ösztövről összefoglalások. Kritikái felölelték ugyan a filozófiai problémák nagy részét, de a történetfilozófia, éppen a kritikák konzekvens módszerszemlélete és koherenciája miatt, levezethetetlen volt a három Kritikából.

Ezt a kidolgozatlanságot ma is tekintetbe kell vennie a kutatásnak, ha a két történetfilozófiai „irány” egybevetésére tesz kísérletet. Kant néhány alapelvet körvonalaz csupán, polemikus hangot üt meg, és a maga általános rendszere, a maga gondolkodásmódja szempontjából bírál és hiányol. Módszertanilag Kantnak sem lehetett a kiépülő történetbölcseletben bővebb kelléktára. Lássuk azonban magát a szerzőt.

Az emberiség egyetemes történetének eszméje világpolgári szemszögből című cikkében,³ amelyet történetfilozófiai krédójának szoktak tartani, ezt írja: „Akármilyen metafizikai fogalmat alkotson is az ember az akarat szabadságáról, az akarat szabadságának jelenségeit, az emberi cselekvéseket általában természettörvények határozzák meg éppúgy, mint minden más természeti eseményt. A történelem, amely e jelenségek elbeszélésével foglalkozik, azt reméli, hogy bármily mélyen rejtezenek is ezek okai, ha az emberi akarat szabadságának játékát nagyban szemléli, képes felfedezni annak szabályszerű menetét, s mikéntjében, amely az egyes szubjektumokon zavarosnak és szabálytalannak látszik, az egész nemzet tekintve felismerheti a kezdeti adottságok állandó, bár lassú fejlődését.” A szkeptikus megjegyzés azzal zárul, hogy szerinte nincs még a történelemnek, az emberi történet törvényeinek Keplere vagy Newtonja, mert csak egyes szándékok, egyes természeti célok meglátásáig jutottak.⁴

Félretesszük hát e nehéz diót, és meghagyjuk az utókornak – mintegy ez a kanti gondolat lényege akkor, abban az évben, amikor Herder monumentális műve, az *Ideen* I. része – éppen a

² J. G. Herder: *Kritische Wälder*. Berlin, 1878, 202.

³ In I. Kant: *Történetfilozófiai írások*. Ictus, 1997, 41–58.

⁴ I. m. 44.

megoldhatatlannak mondott rejtély „megoldásaként” – és az erről szóló negatív Kant-recenzió megjelent.

Herder, aki – ma már bizonyos – a legjobb Kant-tanítvány volt, kitűnően ismerte mesterének minden gondolatát, és diákjaként, majd követőjeként is újra meg újra átgondolta ezeket, nem találta magát Keplernek, de a nagy feladat felvállalását elodázhatatlannak látta: „Ha gyenge kézzel is, lerakta néhány alapkövet annak az épületnek, amelyet csak évszázadok tetőzhetnek be.”⁵

Herder tehát sem Kepler, sem Newton helyét nem követelte magának, ám némi joggal sértődött meg mestere recenzióján.⁶

A furcsa az, hogy elvont, elvi szempontból Kant is, Herder is egy természettudományos orientációjú történetfilozófia híve volt. Mindketten látták, hogy a korban egyedül tekintélynek örvendő természettudományos törvényhez hasonló társadalmi–történeti törvény lenne a felderítendő. Herder – minden nehézséget látva, illetve érezve – belevágott, és lépéseket tett a kor viszonyai között arra, hogy valamelyest legalább a kultúra fejlődése terén tisztázza a helyzetet. Melyek voltak tehát *in concreto* e törekvései, melyek Kantot nem jellemezték?

Herder – ellentétben Isaiah Berlin másutt Herdert nagyra becsülő interpretációjával⁷ – sem Vico-kompilátor nem volt, sem kanti rendszerépítő nem kívánt lenni. 1. Tudva tudta ugyanis, hogy ha korában nem áll fenn még a természettudományok és a kultúrtudományok pontos elkülönítése, úgy előfeltétel hiányában a történetfilozófia rendszerezésére sem kerülhet sor. 2. Herder történeti természettörvények kimutatására törekedett, ami nem zárta azonban ki a nála meglévő individualizáló tendenciát.

Individualizálni a világ kulturális-történeti jelenségeit – ez Herdernél nem az egyetlen, s nem a fő tendencia. (A tudományok 17–18. századi atomizálódó széthullása, amely Vico esetében még fennállhatott, Herdernél nem lehetett magyarázó elv.)

Ugyanis a 18. századi történettudomány ennél bonyolultabb és sokrétűbb problémákkal küzdött: 1. domináltak az elvont racionalista lista fogalmak; 2. többségben voltak az elvont racionalista magya rázatok (pl. izolált tények kritikai vizsgálata); 3. éppen a ráció fogalom hatására szakadás történt az általános és a különös (pl. az észigazságok és a történeti igazságok) között, mint azt már Lessing kimutatta.

Ezek voltak a történeti vizsgálatoknál a legfontosabb korproblémák, amelyekkel kapcsolatban – lett légyen szó az irodalom, a művészet vagy a társadalom történetéről – a kor filozófusainak

⁵ Herder: *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* Aufbau. Berlin–Weimar, 1965, 51.

⁶ Herder levele F. H. Jacobihoz, 1785. febr. 2. In *Herders Briefe*. Volksverlag Weimar, 1959, 244–245.

⁷ Isaiah Berlin: *Vico und Herder*. London – New York, 1976, 67–68.

állást kellett foglalniuk, valamilyen megoldást kellett kínálniuk, még ha ez részleges volt is.

Kant és Herder is ilyen kihívások elé került.

Herder történeti pozícióját – hasonlóan a Vico-éhoz – annyiban nevezhetjük egyedinek, hogy a felmerült korproblémákat nemcsak észlelte, konstatálta, hanem ezen felül *megoldásukra* is lépéseket tett.

1. Az elvont racionalista fogalmakkal szemben történeti konkrétitásra törekedett, s ezért a művelődés történetében, illetve a nyelv történetében és elméletében kiindulópontként az egyedit, az individuálist kereste, kutatta. Ezt a koncepcióját számos példával lehet szemléltetni. Az egyik – ami Kantnál fel sem vetődik – a nemzetnek (*das Nationale*) egyfajta korhoz kötött felfogása, melynek értelmében a nemzeti kultúra nem értékelhető absztrakt módon, hanem konkrét, a mindenkoriban megjelenő formájában szemlélendő. A történeti individualitást kereső Herder ugyanakkor elismerte a korok közötti kontinuitást is.

2. A racionalista egyoldalúsággal a sokoldalúságot állította szembe, és többtényezős magyarázatokra törekedett, vagy arra, hogy az adott kor egészét („a kor szellemét”) ragadja meg. E gondolat – a kanti logikai rendszerezésnél megálló szemlélettel szemben – abban is kifejezésre jutott, hogy egy kor igazságfogalma vagy szépségfogalma úgy ismerhető meg, ha előzőleg e kor kultúráját, nyelvét alaposan megismertük.

3. A rész és az egész, az egyedi és az általános viszonyának elemzése során közel kerül a *különös* fogalmához, aminek az a jelentősége, hogy ebben a korban erre egyedül Goethe tett kísérletet esztétikai fejtegetéseiben.

Mindezek alapján nem Kantot, hanem Herdert illeti az a szerep, hogy a történetbölcsélet előrehaladásában az összekötő, a közbülső tag lehetett Vico és Hegel között.

Herder végigtekint az egyes korok – és népek – jelenségvilágát, majd a végén, úgy tűnik, ebből általános törvényeket von le, rövid összefoglaló megfogalmazásban.

Kant egészen a jövőbe utalja a történetfilozófia megalkotását, erre elvi okokból sem vállalkozik, de majdani fontosságát nem kérdőjelezi meg (lásd a 9. tételt⁸).

Herder elvileg szigorúan kitűzi maga elé a történeti törvények felismerésének feladatát. Ugyanakkor a konkrétól az elvonthoz, a törvényekhez („általános tanulságok”) vivő út meghatározása a gyakorlatban nagy, megoldatlan módszertani problémája marad. A történeti törvények létrehozására vonatkozó meggyőződését a világban lévő egyetemes összefüggés panteisztikus felfogására építette. Amennyire érdeme ennek az egységnek a meglátása, annyira befefjezetlen vagy nem meggyőző ennek sokszor pusztán demonstratív

⁸ I. m. 57–59.

rálása, konstruálása. Kelemen János helyesen írja,⁹ hogy herderi módon a jelenségek mély analízise nélkül nem lehetett a történeti törvényekhez eljutni.

Kant helyesen közelít az individuum és a nem viszonyának tételehez: „Az emberben [...] az észhasználatot célzó természeti adottságok csak a nemben fejlődhetnek ki teljesen, nem pedig az individuumban.”¹⁰ Herder itt tovább megy: nála az emberi képességek társadalmisága és történetisége a szellem változásaiban jut kifejezésre: a nemzeti szellemben, a nyelv szellemében. A nyelv társadalmi, benső közösségi lényegének gondolata új látásmódot indított el, melynek távlatai messzire vezetnek.¹¹

A két gondolkodó közti feszültséget az elméletben és a módszerben megnyilvánuló különbségek váltották ki. Herder következetlenséggel vádolta a Kritikák Kantját, amiért nem vitte tovább ifjúkori fejlődéelméletét, amelyet *Az ég általános természettörténetében* még oly vonzóan képviselt. Kant pedig abban marasztalta el Herdert, az *Ideen* szerzőjét, hogy nem az őáltala képviselt tudományelméleti módszertannal élt, hanem intuitív eszközökhöz – pl. sejtésekhez, nem definiált fogalmak bevezetéséhez (pl. *Kraft*) folyamodva érte el sikereit (lásd pl. az ember felegyenesedett járása tételének történeti jelentőségét).

Herder nagyon sokat köszönhetett Kantnak, a königsbergi impulzus életre szóló volt számára. Tudományos korrektségben, szorgalomban, a tudás távlatainak keresésében is követője volt. Egészében véve így tudott nagy életművet létrehozni, amely kiegészítette, végső soron gazdagította Kant óriási életművét, és számos további inspirációt adott.

⁹ Kelemen János: *Az ész képe és tette*. Atlantisz, 2000, 51–62.

¹⁰ Kant: Az emberiség egyetemes történetének eszméje világpolgári szemszögből. In *Történetfilozófiai írások*. Id. kiad. 63.

¹¹ Herder: *Ideen...* Id. kiad. 1/136, 139, 180.

A kopernikuszi fordulat és Kant platonizmusa*

KELEMEN JÁNOS

Kant önértelmezése és az általános vélekedés szerint a kritikai filozófia kiindulópontja a kopernikuszi fordulat. A fordulatot a megismerés alapszituációjának az átértelmezése hozta magával. Azt a feltevést, hogy ismereteink igazodnak a tárgyakhoz, *A tiszta ész kritikájának* egy híres helye szerint Kant azzal cserélte fel, hogy a tárgyak igazodnak ismereteinkhez: „Mostanáig feltételezték, hogy ismereteinknek mindig tárgyakhoz kell igazodniok; ám e feltételezés következtében megbukott minden kísérlet, hogy fogalmak útján, *a priori* megtudjunk valamit a tárgyakról, és bővítjük ismereteinket. Próbáljuk hát meg egyszer, nem jutunk-e messzebbre a metafizika feladatainak terén, ha feltesszük, hogy a tárgyaknak kell ismereteinkhez igazodniok, ami jobban megfelel a követelménynek, hogy *a priori* tudással rendelkezessünk róluk”.¹

Ha az előbbi mondatokat és Kant további magyarázatait szó szerint vesszük, akkor a fordulat kimerül abban, hogy új perspektívát választunk ismereteink bizonyosságának igazolásához. Már pedig azt mondani, hogy a perspektíva megválasztásától függ, hogy a tárgyak hogyan jelennek meg számunkra, s hogyan értékelhető a róluk alkotott ismeret, nem nagyon különbözik a szokásos idealizmustól. Kant ennek ellenére hangsúlyozza javaslatának

* A tanulmány létrejöttét a Magyar Tudományos Akadémia – Támogatott Kutatócsoportok Irodája támogatása tette lehetővé.

¹ Immanuel Kant: *A tiszta ész kritikája*. Ford. Kis János. Ictus, Szeged, 1995, 35. [A továbbiakban; TÉK.] Az alábbi néhány hivatkozás során nem veszem tekintetbe a TÉK (A) és TÉK (B) közötti különbséget, mert a tárgyalt probléma szempontjából irreleváns.

forradalmi voltát, s korának „rossz hírbe keveredett” idealizmusával, melyet empirikusnak nevez, szembeállítja a maga eredetinek gondolt transzcendentális idealizmusát.

Ha Kant jogosan vindikálja magának az eredetiséget, akkor a kopernikuszi fordulat több annál, mint ahogyan azt maga is jellemzi. S valóban, Kant elveti azt a feltevést, hogy a világ saját ideáink összessége, s nem használja azt az érvet, hogy mivel kép telenek vagyunk ideáinkat a dolgokkal és mások ideáival összehasonlítani, nem dönthető el, vajon ezek hűen reprezentálják-e a dolgokat, vagy hogy reprezentálnak-e egyáltalán rajtunk kívüli dolgokat. Számára nem az a probléma, hogy mi a dolgok és az egyéni tudat részét alkotó mentális tárgyak viszonya, hanem az, hogy a megismerőnek a tárgyakról alkotott tudata hogyan függ az egyáltalában vett tudat szerkezetétől és tevékenységétől. Erre a kérdésre híres „azonossági tétele” adja meg a válasz, amely szerint „valamely egyáltalán lehetséges tapasztalat *a priori* feltételei egyúttal annak is feltételei, hogy a tapasztalat tárgyai lehetségesek”.² A tárgyak tehát a tapasztalatban konstituálódnak, a tárgy egysége a tudat egységéből, vagy ahogy Kant mondja, az appercepció szintetikus egységéből eredeztethető. Minden ismeret előfeltételezi a képzelőerő *a priori* szintetikus tevékenységét.

Ez a válasz, mely főként a kategóriák transzcendentális dedukciójára támaszkodik, azt mutatja, hogy Kant a megismerést nem passzív leképezésként, hanem aktív tevékenységként fogja fel, ahogyan a standard Kant-interpretáció mindig ki is emelte. Ugyancsak a standard Kant-interpretáció szerint a megismerés aktív jellege abban áll, hogy a szemlélet *a priori* formáinak és értelem *a priori* fogalmainak segítségével a megismerő alany rendet visz az érzéki sokféleségbe, s ezzel mintegy megalkotja a jelenségvilágot, pontosabban azt a módot, ahogyan a világ bármely lehetséges tudat számára megjelenik. Ahhoz, hogy a megjelenő világot úgy foghassuk fel, mint a tudati aktivitás eredményét, szét kellett választani a jelenséget és a magában való dolgot, melyet a megismerés nem érint, s melyről a megismerő nem alkothat képet.

Ezek szerint a kopernikuszi fordulat tartalmát a következő kép let fejezi ki: „a tudat aktivitásának tétele plusz a jelenség és a magában való dolog megkülönböztetése”.

Úgy vélem, hogy – mint máshol igyekeztem bővebben kifejteni – ez a képlet nem fejezi ki kellő módon a kopernikuszi fordulat lényegét.³ Amikor Kant a bizonyos tudás, illetve az *a priori* megis-

² TÉK 652.

³ Kelemen János: A kopernikuszi fordulat és a „humanista Kant”. Az ELTE Filozófiai Intézetének 2004. szeptember 23–25-én megtartott

merés lehetőségét vizsgálja, és sok más elődjéhez hasonlóan a matematika és a fizika tanúságtételét veszi alapul, akkor nem egy szerűen azt mondja, hogy a matematika és a matematikai természettudomány kijelentéseivel a matematikai és a fizikai tárgyak *megjelenési módját* vagy a róluk alkotott *képet* teremtyük meg, hanem sokkal inkább azt, hogy *magát a megismerendő tárgyat* teremtyük meg. Evidens példa erre a geometria. Egy alakzat meg szerkesztése során nemcsak a szó átvitt, hanem valódi értelmében is *létrehozuk* a tárgyat, amely megjelenik intuíciónkban, s amely nek tulajdonságait vizsgálni szeretnénk. A matematikus feladata – mutat rá Kant – „abban áll, hogy az alakzatot annak révén alkossa meg (konstrukció útján), amit fogalmak szerint, *a priori* módon ő maga gondolt el benne és ábrázolt”.⁴ Félreérthetetlen kijelentései szólnak amellet, hogy a Bacon- és Galilei-féle kísérleti fizikára nézve szintén érvényesnek tartja, hogy „az ész csak azt látja be, amit maga hoz létre”.⁵ Ezen kétségtelenül azt érti, hogy amikor a tudós kísérletei során elszigeteli a megméréndő fizikai tulajdonságokat, akkor mesterséges tárgyakat teremt a megismerés számára.

Legalább két különböző értelemben mondhatjuk tehát, hogy a megismerés aktív tevékenység. Az első, általánosabb értelemben a tudat – a képzelőerő a priori szintetikus tevékenysége révén – megteremti a *jelenségvilágot*, s a tárgyakat mint tárgyakat érintet lenül hagyja. A második, specifikus esetben a tárgyakat *ténylegesen létrehozza* vagy *konstituálja*. Úgy vélem, a kopernikuszi fordulat szempontjából ez az utóbbi, specifikus eset az alapvető, s a matematikára való hivatkozásnak pontosan az a szerepe, hogy megértsük a tudatnak ezt a konstitutív, tárgy-alkotó erejét. Amennyiben a bizonyosságot és az a priori tudást a matematika és a matematikai természettudomány példázza, annyiban az is elmondható, hogy az a priori igazságok lehetősége azon alapszik, hogy magunk teremtyük meg azt a tárgyat, amelyre a szóbanforgó igazság vonatkozik.

A fenti képletet a mondottak alapján a következőképpen kell módosítani: „kopernikuszi fordulat = *a tudat konstitutív természete tének tétele* plusz *a tudat általában vett aktivitásának tétele* plusz *a jelenség és a magában való dolog megkülönböztetése*”.

A kopernikuszi fordulat első két komponensét Kant előtt számos filozófus kidolgozta. Különösen igaz ez az első komponensre:

Kant-konferenciájára készült előadás. Jelen írásomban az előző szöveg egyik nyitva hagyott kérdéséhez térek vissza.

⁴TÉK 31.

⁵Uo.

Ficinótól Cardanón, Patrizzin, Sanctiuson, Campanellán, Hobbeson át Vicóig szinte a teljes humanista hagyomány vallotta, hogy arról van tökéletes tudásunk, amit magunk csináltunk, s ezt sokan a geometria és a matematika példájából szűrték le. Vico, aki ennek a hagyománynak késői fejleményét és csúcspontját képviseli, kijelentette: „veri criterium est ipse fecisse”, „az igazságnak az a kritériuma, hogy az ember maga csinálta”.⁶

Önmagában azzal, hogy a kritikai filozófiához vezető fordulatot „kopernikuszinak” nevezte, Kant a filozófia egész addigi történetéről kívánt ítéletet mondani, azt sugallva, hogy mielőtt új utakat keresett volna a múltból örökölt problémák megoldásához, minden addig ismert megoldási lehetőséget mérlegre tett. Ennek a feltevésnek (illetve annak a sugalmazott ténynek, hogy a fordulat annyira radikális, mint vélte), ellentmondanak az előbbi, inkább csak emlékeztetőnek szánt megjegyzések: a kopernikuszi fordulat már az ő fellépése előtt régóta érlelődött. A filozófia történetében nem ritka jelenség, hogy egy gondolkodó nincs tudatában az általa hirdetett nézetek előzményeinek, vagy egyszerűen nem akar róluk tudomást venni. Ám abban a nagyságrendben, amelyet a kanti filozófia képvisel, ez magyarázatot igényel.

Problémánk tehát az, hogy miközben a tudat konstitutív és aktív jellegére vonatkozó tézist a humanisták korábban megfogalmazták, Kant a kopernikuszi fordulatot előzmények nélkülinek tünteti fel. Problémánk történeti: hogyan lehetséges, hogy Kant – bár a humanista tradíció kívül esett látókörén – filozófiájának egyik kulcskérdésében a humanisták, így nem utolsósorban Vico folytatójának bizonyult?

Az alábbiakban ennek a kérdésnek a megválaszolásához szeretnék egy szempont kiemelésével, mégpedig a platonizmus szerepére vonatkozó megfontolással hozzájárulni.

A humanisták etikai elmélete és emberképe mélyen a platonizmusban gyökerezik, s a platonizmushoz, mint a filozófiai gondolkodás egyik állandó pólusához, Kant is komolyan vonzódott. Kant az idea-elméletet mind az etika, mind a természetismeret szempontjából pozitívan értékelte, Platón érdemének tudva be, hogy túlemelkedett „az anyagi világ leképező szemlélésén”,⁷ vagyis a reprezentacionalista ismeretelméleten. Talán nem véletlen, hogy éppen az „idea” terminus értelmezése során jutott odáig, hogy leszögezze: sokszor „jobban megértjük a vizsgált szerzőt, mint

⁶ Giambattista Vico: De antiquissima italorum sapientia. In *Opere filosofiche*. Sansoni, Firenze, 1971, 62–64.

⁷ TÉK 304.

amennyire ő értette önmagát”. Ezzel nemcsak egy máig kövendőnek vélt hermeneutikai elvet fogalmazott meg, hanem azt is kifejezésre juttatta, hogy Platón értő olvasójának véli magát.

Platón-olvasatának lényege az, hogy míg Platón szolgálatai már a spekulatív gondolkodás terén is „figyelemre méltók”, addig az erkölcs, a törvényhozás és a vallás terén egyenesen rendkívüliek, vagyis „egészen különlegesek”. Ez az a terület, ahol – mint mondta – „az emberi ész valódi kauzalitást mutat föl”, vagyis az ideák kauzális hatékonyságát felhasználva az emberek maguk teremtik meg világukat.

Amikor Kant megkülönbözteti azt a területet, ahol az ideák a természeti dolgok a priori mintáinak tekintendők, attól a területől, ahol az ideák kauzálisan is hatékonyak, a humanistákhoz hasonlóan jár el. A humanistákéhoz hasonló distinkciót hajt végre a humanistákéhoz hasonló Platón-olvasatra támaszkodva. Innen mind a humanisták, mind ő könnyen léphettek tovább ahhoz a gondolathoz, hogy olyan területeken vannak bizonyos ismeretek, ahol az észnek valódi kauzalitása van, illetve – tovább idézve Kantot – „ahol az ideák ható okokká (a cselekedeteknek és azok tárgyainak okaivá) lesznek”.⁹

A platóni ihletés így módon elégséges magyarázatul szolgálhat a kopernikuszi fordulat és a korábbi humanista fordulat közötti kontinuitásra.

⁸TÉK 301.

⁹Uo.

Immanuel Kant: Prekritikai írárok (1754–1781)

Ha azokra a szövegközlésekre gondolok, amelyek nem kritikai kiadásba tömörülnek, vagyis nem lépnek fel a teljesség igényével akkor egy könyvkiadás úgy tematikus, ha a beválogatott szövegek gondozása, elhelyezése, beosztása egy irányított szempontnak megfelelően történik. Az így körülírható vállalkozás számomra mégis legfontosabb minőségi jegye, hogy nem szövi át utalásrendszerek hálóját. A válogató–szerkesztő–fordító úgy egyengeti a szöveggyűjtést, hogy minden pontja alkalmas legyen a koncepció kibontására, sőt, esetenként utal is erre valamelyik jegyzetben vagy kísérőszövegben. A dolog lényege, hogy olyan kutatási eredményeket rögzítsen, amelyeknek egyszeri körülírása és a szövegek elrendezésének tipográfiai látványa tendenciózusan vezesse az olvasó figyelmét – magától értődően – a szövegválogatási koncepció legfontosabb indokaira. Ha azonban a kötet témája egy olyan nagy formátumú anyag metszetelése, amelynek kanonizációs folyamatába kívánunk bekapcsolódni, és amelynek talán arra is szolgálnia kell, hogy kutatási irányokat vessen fel, nos, akkor a kötet hiánypótlónak nevezzük. A hiánypótló kiadás pedig nem értelmez, hanem segédinformációkat közöl, és megintcsak közöl, esetében fontosabb a közlés ténye, mint a közölt anyag kerekése. Nem tesz másként a Kant prekritikai kor szakába meglehetősen tágitott képet nyújtó kötet sem, amely, mint mondani szokás, „több éves tartozást egyenlít ki”, tekintve, hogy *A tiszta ész kritikája* előtti Kant olyannyira nem volt része a magyar nyelvű filozófiai irodalomnak, hogy eddig még egyetlen önálló kiadást sem szenteltek neki.

A válogatás módszere önmagában egy elsődleges kanonizációt végez, a probléma akkor áll viszont elő, ha akkora anyag kerül kés alá, mint a jelen esetben. Ha nincs vezérmotívum, akkor van-e részleges vagy időleges motívumokból egy olyan sor, amelynek beazonosítására vállalkozhatnánk?

Először is a fő problémáról. Mint ahogyan a szerkesztői utószó is utal rá (939. o.), az ún. kritikai korszak felemlítése már datálási problémákat von maga után. A legegyszerűbb megoldás, hogy a kritikai fordulat datálása egybeesik *A tiszta ész kritikája* első kiadásának rigai megjelenésével, vagyis 1781-gyel, ami kétségtelenül korrekt, de kikezhető megoldás, legalább három irányból. Mind-egyik problémátörténetileg releváns, nem pedig életrajzilag vagy Kant írásmódja vagy -technikái szempontjából. A) *A tiszta ész kritikájának* „A tiszta ész ideálja” című része nem következik világosan a transzcendentális elemtan többi részéből, az esztétikából és a logika vonatkozó részeiből, tehát, legalább részletekben, máshonnan kell következnie, és ehhez támpontot, megoldást nyújtanak a prekritikai értekezések. B) A teodicea problémája

* Osiris / Gond–Cura Alapítvány, Budapest, 2003. Összeállította és a jegyzeteket írta: Ábrahám Zoltán.

nem oldódik fel, csak a kései Kant kritikai apparátusában.¹ Ehhez pedig megfontolandó az 1791-es teodicea-esszé addig nem tapasztalható radikalitása, amely esszé ugyancsak közel áll (időben) egy meglehetősen vitatott koncepciójú mű, *A vallás a pusztaság és határain belül* rosszról írott bevezető – egyébként eredetileg önálló – tanulmányának megjelenéséhez, valamint (gondolatilag) *A fakultások vitája* vallásról és felekezetekről írott első részének alapfelgondolásához. Ebből következően nincs más lehetőség: bizonyos elemeket ki kell vonni egy úgynevezett „fordulat” hatásköréből. C) Ha a kritikai filozófia rendszerépítő, akkor annak elkerülhetetlen logikai alapja bizonyos, a rendszert megalapozó kérdések egysége (pl. a négy kanti alapkérdés). Ha erre nem ad biztosítékot a kritikák sora, akkor a határok megvonása ismételt problémás.² De említhetném azt is, ami a már idézett utószóban bibliográfiai utalás formáját ölti Lothar Kreimendahl³ könyvére: körülbelül 1769 a fordulat éve, vagyis Kant székfoglaló értekezése előkészületeinek időszaka, amikor megszületik a tér- és időelmélet rendszerbeli helye. Mindezt a kusza problémahálót könyvünk úgy kerüli el, hogy nem foglalkozik vele. A legkézenfekvőbb megoldásként *A tiszta ész kritikájának* megjelenését veszi alapul, teljesen kritikátlanul, mert nem támaszt igényt a kritikára, és az addig keletkezett írásokból válogat, mint amikor nem a probléma foglalkoztat, hanem a kanonizáció és a kanonizált anyag bevezetésére tett erőfeszítés, mint a hiánypótló kiadás esetén.

A probléma másik vonulata, hogy az így értett prekritikai kor szak (lévén, hogy *A tiszta ész kritikája* nem éppen egy tanonc re mekműve) meglehetősen hosszú. Legalábbis az ide sorolt anyag az értekezések számát tekintve a kivételesen produktív kései Kantot közelíti, vagy akár ki is egyenlíti. Mi hát a teendő? Kronológiai sorrend megfelelő pontosításokkal? Nos, úgy tűnik: igen. Lássuk, hogyan.

Először is a kötet kihagyja azokat a természettudományos értekezéseket, amelyek részben elavultak, részben pedig az újabb természettudományos eredmények szempontjából nem relevánsak. Ugyanakkor bizonyos tekintetben hiányolhatók azok a földrengésről szóló írások, amelyek éppen a lisszaboni esettel való kapcsolatuk révén közvetlenül kapcsolódnak a kötetben is megtalálható *Elmélkedések az optimizmusról*-hoz. Annál is inkább így van ez, mert *A térbeli irányok megkülönböztetésének első indokai*

¹ Lásd: Johannes Brachtendorf: Kants Theodizee-Aufsatz – die Bedingung des Gelingen philosophischer Theodizee. *Kant-Studien*, 93, Heft 1., 2002.

² Lásd ehhez Vidrányi Katalin: Második fordulat. *Világosság*, 13 (1972)/5, Melléklet, 29–41., ill. in uő: *Krisztológia és antropológia*. Osiris, Budapest, 1998, 43–73.

³ L. Kreimendahl: *Kant – der Durchbruch von 1769*. Jürgen Dinter Verlag, Köln, 1990.

ról írt cikk sem lóg kevésbé a levegőben, mint egy efféle írás tette volna, ugyanis túlságosan sok a testfilozófiai implikációja ahhoz (elsősorban a jobb–bal különbségtevés testi leosztásáról szóló részek miatt), hogy ennyire kritikátlan szereplésnek adjuk át.

Másodszor kimaradtak a fenti kritérium alól kieső természetfilozófiai írások közül: terjedelme miatt (lásd: Utószó, 940. o.) az *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels*, valamint a 40-es évek végéről származó első publikált Kant-értekezés, a *Vom wahren Schätzung der lebendigen Kräfte*, ez utóbbi indok nélkül. Egyébként az első mű sem szűz terület, részletek már olvashatók voltak belőle magyarul is,⁴ nem véletlenül, hiszen Kant ebben tárgyalja az égitestek keletkezéséről és mozgásáról alkotott elméletét, melyet, ha nem más, Laplace *Exposition du système du monde*-jával való párhuzama tesz különösen figyelemreméltóvá.

Harmadszor: a kronologikus sorrendről. A válogatás úgy helyezi el a tizenkét írást és az 1765-66-os téli szemeszter kurzusleírását, ahogyan azok időrendben megjelentek, semmilyen alapot nem adva a tematikai spekulációknak. Most mindenesetre rövid tematizálásba fogok, és így sorolom fel a munkákat. Teljes terjedelmében olvashatjuk ismét a már eddig is közölt fordításait két kitüntetetten fontos írásnak. Az egyik a válogatás első darabja, a *Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio* (*A metafizikai megismerés első alapelveinek új megvilágítása*) 1754-ből⁵ és a *Vizsgálódás a természetes teológia és a morál alapelveinek világosságáról*, amely pályaműként született 1764-ben a Berlini Tudományos Akadémia pályázat-körkérdésére, és második díjat nyert Moses Mendelssohn mögött.⁶ A többi darab azonban, leszámítva a Tengelyi László Kant-monográfiájának első kiadásához⁷ mellékléként csatolt, fentebb mint vitatott pontot bemutatott, 1770-es székfoglaló beszédet (*Az érzékelhető és az értelemmel felfogható világ formájáról és elveiről*), kivétel nélkül újdonság. Ezek közé tartozik *Az egyetlen lehetséges érv, mellyel Isten léte bizonyítható* című, tulajdonképpen a fizikoteológiai vagy *contingentia mundi* istenérv megjavításáról és használhatóságáról szóló, azonban *a lét nem állítmány* tételéről elhíresült írás, mely épp a transzcendentális dialektika néhány előhangját nyújthatja bizonyos interpretációkban,⁸ de a már említett *Nova dilucidatio*

⁴ Az ég általános természettörténete és elmélete, avagy kísérleti vázlat a világegyetem mibenlétéről és mechanikai eredetéről a newtoni alapelvek szerint. In Kant: *A vallás a puszta ész határain belül és más írások*. Ford. Vidrányi Katalin. Gondolat, Budapest, 1974, 35–53.

⁵ *Gond*, 29–30.

⁶ *Gond*, 27–28.

⁷ Kossuth, Budapest, 1988.

⁸ Lásd Josef Schmucker: *Kants prekritische Kritik der Gottesbeweise*. Franz Steiner GmbH, Wiesbaden – Akademie Mainz, 1983.

logikai alapvetésére is jelentősen támaszkodik. Mindenképpen lényeges megemlítenem egy ehhez hasonló jellegű írást, a *Kísérlet a negatív mennyiségek fogalmának a világbölcslethez való bevezetésére* címűt, amely egy szempontból mindenképpen az *Egyetlen lehetséges érv* előhangja: Kant ebben az 1763-as írásban választja el egymástól először a logikai kontradikció és a reális repugnancia jelentésmezéjét⁹ úgy, hogy az a fogalomelemzés és a természetfilozófiailag, illetve a *metaphysica specialis* gyakorlati filozófiai részében hasznosítható tárgyak elemzésének különbségét lefedje. Értsd: ettől kezdve a gyakorlati filozófia tárgyai és az istenkoncepció csak korlátozva vagy egyáltalán nem lesznek logikai elemzés tárgyai, tehát az érvelés klasszikus elméletén is kívül esnek. Ezen túl beavogatásra került az 1764-ben írt *Megfigyelések a szép és a fenséges érzéséről*, amely tulajdonképpen témaként csak majd *Az ítéelőerő kritikájában* fogalmazódik újra, mintegy 25 év múlva.

Amennyiben logikai alapvetésekről esett szó, nem kifejejthető *A négy szillogisztikus alakzat hamis agyafürtsége* című rövid dolgozat, amely összekapcsolja a bizonyításra nem szoruló alapfogalmát az értelem működésének megmagyarázhatatlan eredetével, másodsorban pedig támpontot adhat az oksági viszonyok eredetének kifürkészhetetlenségéről adott nagyon érzékletes leírás elemzéséhez az *Egy szellemlátó álmából*, amely egyébként, hasonlóan *A fej betegségeiről* elgondolt esszéhez (*Versuch*, vagyis kísérlet), pamfletszerű, valamelyest vitaindító jellegű írás, és ennek köszönhetően rendkívül erős iróniával színre vitt stratégiák gyűjtőhelye. A helyzet azonban csalóka, és ez a minden stratégiázgatás vádjára alól való felmentést indokolja, ha a vád tanári minőségében éri a szerzőt: elméletileg Kant iróniájának nem lehetnek intézményes vonzatai, legalábbis a dolgok ilyen korai fokán nem. Először is azért, mert Kant ekkor még nem annyira polemikus és szarkasztikus hangvételű író, továbbá mert az intézmény számára Kant teljesen tiszta Wolff- és Baumgarten-didakta, mert „először az iskolának kell megadnunk, ami neki jár, s csak azután gondolhatunk arra, hogy a világnak is a kegyeibe férközzünk”.¹⁰ Mielőtt azonban a filozófia-író nem-intézményes vonásaihoz fűznénk egy rövid elbeszélést, még két fontos részlet.

A kötet válogatása kiterjedt mintegy kétszáz oldalnyi anyagra a szerző írásos hagyatékából, ami tulajdonképpen az órákra készülő

⁹ Ahol a logikai kontradikció fogalmi jegyek lehetetlen együttállását jelenti formális logikai elvek alapján (egymás *negatívjai*), míg a reális repugnancia vagy ellentmondás reális tulajdonságok egymást kioltó ellentmondását jelenti materiális oksági elvek alapján (ami alapján egymás privációi lesznek).

¹⁰ Levél Marcus Herzhez 1781. május 11. után (jelen kötet, 722–724.). Egyébként az egyik legtöbbet hivatkozott Kant-levél, elsősorban *A tiszta ész kritikájára* vonatkozó interpretációkra igénybe véve.

pedagógus munkajegyzeteit jelenti azoknak a könyveknek az olvasása közben, amelyeket tankönyvekként használt, valamint olyan vázlatokat, amelyek a kötetben szereplő műveket világítják meg. (Kivétel a transzcendentális dedukció ama vázlata, amely a kötet végére került, mivel *A tiszta ész kritikája* felől válik érdekessé.) Egyébként a szerkesztő elfogadta Erich Adickes filológiai eredményeit, aki a kanti reflexiók, az *Akademie-Ausgabe* (AA) túl nyomó része és az *Opus Postumum* kiadója. Ezek az eredmények nem kétségbevonhatatlanok, de rendszerességükben és a feldolgozott anyagot tekintve egyelőre német nyelvterületen is egyedüliek. A reflexiók *A tiszta ész kritikájának* megjelenésével természetesen lezárulnak.

Most pedig talán a legfontosabb, az egész válogatás szempontjából legkérdésesebb vállalkozásról. A munka ugyanis mindeddig egyedülálló mennyiségben tartalmaz olyan leveleket, amelyeket Kant a már jelzett időszakban írt és kapott. Ha egy hiánypótló kiadást szeretnék a hallgatóságnak adatolni, akkor itt nyílik erre a legnagyobb tér. A levelek ugyanis, akárcsak a reflexiók, a kötetben magányosak, tehát több fordítói jegyzetet és az AA-jegyzetek egy részét tartalmazzák, azonban nem utalásosak, tehát nincs róluk tárgymutató, sem utalásmutató, ami jócskán megkönnyítené a magyar olvasó dolgát abban a tekintetben, hogy melyik levelet melyik munkához kösse, ha egyáltalán kötheti valamelyikhez. „Levelezéséből aszerint válogattunk, hogy az általa írott levelek mennyiben világítják meg megjelent (és kötetünkben is szereplő) írásait, mennyiben világítják meg gondolkodásának állomásait (elsősorban nyilvánvalóan a »kritikai fordulatot«) [...]” (Utószó, 940. o.) Miért kell épp ezen a homályos területen magyarázni, és ha már erre készülünk, miért nem lehet a magyarázat teljes? Nos, talán nem nagy szégyen egy levelezést kuriózum-gyűjteménynek nyilvánítani, elsősorban az olyan, informális szférában mozgó megjegyzések, illetve informális teoretikus beszédmód miatt, amelyek oly fontos kutatási területté teszik a levelezés perszonalizált értelmezés-magjait. A kötetbe válogatott levelezés ugyanis, ha szabad így fogalmazni, messze nem csak az eszmeileg releváns helyekről szól. És nem is szólhat *csak* ezekről. A kötet válogatói pedig ezalatt mindenáron valamilyen szinguláris témarendező elvet keresnek, és ezt az utószóban nagyon komolyan tálalva és kissé leszűkítve adják közre. Így szeretnék felsorolni két lényeges, be nem vallott irányt a levelezés válogatásánál.

Az egyik az intézményes Kanté, aki publikációs pontokat gyűjt egy professzori állás betöltésére 1758-ban. A helyzet megdöbbenően ismerős. Kant a megjelent írások listájával kilincsel először a fakultásnál, majd a rektornál, végül pedig december 3. és 14. között Erzsébet orosz cárnőnél, aki azért válik fájdalmasan aktuális intézményes korláttá Kant számára, mert pontosan abban az időszakban üresedik meg egy poszt, amikor Königsberg orosz

protektorátus alatt áll. Nem tudjuk, hogy melyek voltak azok a bürokratikus keretek és az az előléptetési rendszer, amelyet az oroszok működtettek, de tény, hogy Kant az állást nem kapta meg, mint ahogyan azt több rendben is kénytelen volt lenyelni élete során.

A másik pedig az egészségileg teljesen megroggyant Kanté. Ez már nem olyan egyértelmű (az előbbi történeti blokk a levelezés 150 oldalának kezdő pozíciójába került), habár rengeteg levélből kibogozható. Különlegesebb ebből a szempontból azok a levelek, amelyeket orvossá lett egykori tanítványának, Herznek ír 1777. augusztus 20-án, illetve 1778 áprilisának elején. Ugyanis több ponton másról sem értekezik, mint egészségének megromlásáról, gyomorszáj-felpuffadásról és latin szavakkal eufemizált székelési problémákról, hogy aztán megpendíthesse *A tiszta ész kritikájá* nak előkészületeit, és reménykedjen, hogy ha állapota javul, végre befejezheti. Egyébként az orvosi terminológia használata ebben az időszakban egyáltalán nem idegen tőle, egyben az egyik leg többet használt metafora a korai írásokban, olyan metaforikát hozva létre, amely, legalábbis a levelek akut egészségtelenségről tanúsító hangulatát figyelembe véve, lassacskán elkezd jelentésként olvastatni magát. (Egyébként az *Egy szellemlátó álmaiban* Kant előszeretettel mesél a megpurgálandó álmodozókról és fantasztikáról.) Ami fontos, hogy ez már a második metaforika, aminek eredete a magasabb fakultásokhoz köthető a jogi képekre való elképesztő érzékenységgel. Mindez pedig nagyon fontos adalék egy olyan kanti képtörténethez, amely nemcsak formális kifejtésként értékelné az említett metaforikát, hanem mind diszkurzív, mind pedig fenomenológiai különbségekre vezetné azt vissza.

S hogy azt is megvilágíthassuk, milyen visszasságokhoz vezet az említett értelmezési keret tágassága, elmesélem a beígért történetet, mely egy olyan levélhez kapcsolódik, amely szintén először jelenik meg magyarul, és furcsa értelmezéstörténete van.

A levelet Maria Charlotta Jacobi, Kant egy kereskedelmi titkos tanácsos barátja, bizonyos Johann Conrad Jacobi felesége írta 1762. június 12-én. A levélben, mely összesen 10–11 sor, a következő kacér üzenetet címzi Kantnak: „Holnap délután igényt tartok az Ön társaságára, hallom, amint azt mondja, persze, persze, el fogok jönni, hát jó, várni fogjuk, és akkor majd az én órámat is felhúzza találja majd. Bocsássa meg ezt a célzást.” (601–602. o.) A dolog szinte jelentéktelenül hangzik, amolyan minden napi női praktikának, egyszerű együgyű kedvességnek vagy csípős tréfának is tűnhetne a társaságilag sokszor túlmotivált, de érzelmi legmeglehetősen puritán tanár számára. Mégsem ilyen egyszerű, legalábbis ez mutatkozik meg hivatkozásbeli és szövegközlésbeli

jelekből. Egy előadásban, melynek címe *Kant szexuális élete*,¹¹ Jean-Baptiste Botul¹² a jelzett levélhez a következőket fűzi. Mint tudjuk, hogy elkerülje gyenge szervezetének néhány fölösleges baját, Kant úgy védekezett a háromnegyedes nadrághoz viselt térdharisnyát rögzítő madzag azon visszássága ellen, hogy az a láb ereit elköti, hogy „a harisnyát körbefogó madzagot egy óratokba fogta, melyet a combja alá szerelt, s ami egy sróffal volt felszerelve. A filozófus így pontosan állíthatta a madzag feszességet, hogy az ne zavarja a vérkeringést.”¹³ Nos, Jacobi asszony, aki minden bizonnyal ismerte Kant ilyen és ehhez hasonló bogarait, a következőre gondolhatott a fenti utalásban: „a jól felhúzott óra azt jelentheti [...], hogy »pontra lesz téve«, »mintha skatulyából húznák majd elő« egy olyan testrészen, amelyet a szemek elől elrejtene. Szexuális felhívás? Nekem úgy tűnik.”¹⁴

Ami megdöbbenő, hogy a felhúzott óra által kiváltott képátvitel az óratokról a skatulyára és az ezzel rokonítható *rendre* vagy *felkészültségre* nem az egyetlen magyarázat. Az Akademie-Ausgabe X. kötete,¹⁵ amelyben a levél a tartalmi összefoglalású, tehát a szerkesztők által jelentéktelennek ítélt tartalmú levelek között foglal helyet a 37. oldalon (vagyis aminél szó sem lehet a sok elméleti indíttatású levél közé becsúszott kuriózumról a magyar fordítás előtti újraválogatás esetén), jegyzeteket is fűz éppen ehhez a mondathoz. A jegyzet pedig, amely teljes hosszában be került a mi kiadásunkba is, így hangzik: „A levélíró valószínűleg Kant azon véleményére utal, melyet később [*megjegyzem, 35 évvel később* – Z. D] a *Pragmatikus érdekű antropológia* című művében fogalmaz meg: »Ami a tudós nőket illeti, nekik arra szolgálnak a könyvek, amire az órájuk is, hogy viseljék, és így mások megbámulhassák, mijük van, még ha rendszerint áll is, és nincs a naphoz igazítva.«”

Az így gyártott kommentárok kétségkívül nem véletlenek, s az sem, hogy mindenki olyan fontosnak ítéli ezt a kanti életművén tetében jelentéktelen levelet. Ez utóbbinak indoka, kötetünk szerkesztőinek oldaláról, minden bizonnyal az, hogy senki sem tud mit kezdeni ezzel a történettel, és így jogosultnak érzi magát önkényes

¹¹ Jean-Baptiste Botul: *Viața sexuală a lui Immanuel Kant*. Németből franciára fordította Frédéric Pagès, franciáról románra Valentin Dumitrescu. Humanitas, București, 2002.

¹² A szerzőtől mellesleg nem maradtak fenn publikációk, sem kéziratok hagyaték, csupán néhány előadásának lejegyzett változata. Ez a szöveg pedig 1946 májusának valószínűleg 10. és 15. napja között hangzott el Paraguayban egy Nueva Königsberg nevű, emigráns és a kanti életművet követni igyekvő porosz-németek által alapított kolónián.

¹³ I. m. 32.

¹⁴ Uo.

¹⁵ *Kants Briefwechsel 1747–1788*. Berlin, 1900.

Recenzió

kommentárokat gyártani. Azonban nem kevésbé indokolatlan kritikátlanul az olvasó elé dobni olyan eseteket, amelyeknek, miközben azok nem tartoznak a válogatás meghirdetett szempontjához, minimális értelmezéstörténeti sokszínűségéről is hallgatnak. Ez a hallgatás persze nem a levelek hibája, hanem azoké, akik kritikátlanul helyezik őket Kant írásainak kontextusába.

Talán hamarosan szakirodalma lesz az efféle érdekességeknek, mint ahogy már van is annak a prekritikai korszaknak, amelyről ez a válogatás szól. Ez utóbbi azonban még egyfajta orientatív változatban is kimaradt ebből az óriási anyagot feldolgozó és alapos munkából. Persze inkább ne bonyolódjunk bele abba, hogy ki miként értelmezi a *hiánypótló* műfaját.

Zuh Deodáth

Lapszámunk szerzői:

Ábrahám Zoltán – az ELTE BTK történelem–filozófia–latin szakán végzett. Az MTA TMB-ösztöndíjasa volt, kandidátusi értekezését az idő fogalmáról írta Kant prekritikai korszakában (1997). Fordító, szerkesztő.

Farkas Attila (1967, Eger) – 1992-ben szerzett oklevelet az Eszterházy Károly Tanárképző Főiskola magyar–történelem, 1998-ban az ELTE filozófia szakán. 1998 óta dolgozik a Szent István Egyetem Gazdaság- és Társadalomtudományi Kara Filozófia és Művelődéstörténeti Tanszékén; adjunktus. Az ELTE Filozófiatudományi Doktori Iskolájának hallgatója. Érdeklődési körébe elsősorban a kultúra, a politika és a művészet filozófiai problémái tartoznak, az utóbbi időben főként a politikai manipuláció kérdéseivel foglalkozik.

Volker Gerhardt (1944) – A Berlini Humboldt-Universität gyakorlati filozófia professzora, a Berlin-Brandenburgi Tudományos Akadémia alelnöke, 2001-ben a német szövetségi kormány Nemzeti Etikai Tanácsának tagja. A Berlin-Brandenburgi Tudományos Akadémia Nietzsche-, illetve Kant-bizottságának elnöke; Friedrich Nietzsche művei kritikai összkiadásának (KGW) társszerkesztője. Legfontosabb kötetei: *Pathos und Distanz* (1989); *Friedrich Nietzsche* (1992; magyarul: 1998); *Immanuel Kant: Zum ewigen Frieden* (1995); *Vom Willen zur Macht* (1996); *Selbstbestimmung. Das Prinzip der Individualität* (1999); *Individualität Das Element der Welt* (2000); *Der Mensch wird geboren. Kleine Apologie der Humanität* (2001); *Immanuel Kant Vernunft und Leben* (2002).

Himfy József (1969, Hatvan) – 1992-ben végzett a Debreceni Tanítóképző Főiskolán, majd 1997-ben a Miskolci Egyetem Bölcsészettudományi Intézetének filozófia szakán. PhD tanulmányait a Kossuth Lajos Tudományegyetem Bölcsészettudományi Karának Modern Filozófia doktori iskolájában folytatta (1997–2001). 2000–2001-ben részt vett a temesvári Centrul Euroregional pentru Democrație által koordinált „Academic Links 2000” program keretében a *Glossary of Plural Societies* című kötet összeállításában (a kötet számos szócikkének szerzője, ill. fordítója). Politikai filozófiát oktatott a Debreceni Egyetem Filozófia Intézetében. Jelenleg doktori értekezésén dolgozik.

Jobbágy József (1953, Budapest) – Történelem–orosz szakos tanár, 1991-ben filozófia szakos diplomát szerzett, 1998-ban végzett a Közgazdaságtudományi Egyetem nemzetközi kapcsolatok doktori képzésén. 1998 óta óraadóként, „Bevezetés a nemzetközi kapcsolatokba” címmel tart kurzusokat a Szegedi Egyetem politológia speciális képzésének keretében. Kutatási témája a nemzetközi kapcsolatok elméletétörténete.

Kelemen János (1943, Kassa) – italianista és filozófus, az Eötvös Lóránd Tudományegyetem Filozófiai Intézetének igazgatója, a Magyar Tudományos Akadémia levelező tagja. Számos nyelvfilozófiai, filozófiatörténeti és italianisztikai műve közül megemlítenédő: *Nyelv és történetiség a német klasszikus filozófiában* (1990); *Profilí ungheresi e altri saggi* (1994); *Idealismo e storicismo nell'opera di Benedetto Croce* (1995); *Olasz hermeneutika Crocétól Ecóig* (1998); *A filozófus Dante* (2002); *Nyelvfilozófiai tanulmányok* (2004).

Kiss Lajos András (1954, Kisújszállás) – Történelem-orosz és filozófia szakos tanár. Egyetemi doktor (1987), a filozófiatudományok kandidátusa (1995), a Nyíregyházi Főiskola tanszékvezető főiskolai tanára. Kutatásai jórészt a kortárs francia, német és orosz poszt modern filozófia területeit érintik. Számos írása jelent meg; önálló kötete: *Az eltűnt lelkiismeret nyomában* (2001).

Losonczi Alpár (1958, Temerin) – Az Újvidéki Egyetem tanára, a Bölcsészettudományi Karon filozófiát, a szabadkai Tanítóképzőn pedig etikát oktat. A kilencvenes évek elejétől oktat a Szegedi Tudományegyetemen is. Legutóbbi könyvei: *Európa-dimenziók* (2002); *Suffitientia ecologica* (2004).

Mester Béla (1962) – PhD, filozófiatörténész, az MTA Filozófiai Kutatóintézetének munkatársa. Kutatási területe a korai magyar politikai filozófia története és a magyar filozófia története. Doktori értekezését 2003-ban védte meg a Babeş-Bolyai Tudományegyetem Bölcsészettudományi Karán, irodalomtudományból. Az értekezés szövegén alapuló kötete e lapszámmal közel egy időben jelenik meg *Hatalom, ember, technika Szilágyi István prózájában* címmel. Az e számban közölt írásának témájához kapcsolódó régebbi írásai: *Szontagh Gusztáv és a magyar filozófia fogalmai* (2004); *Az „egység” és a „közép” mitológéája* (2000).

Mesterházi Miklós – Évtizedeket töltött az öserdőben, trópusi betegségek gyógyításával – bár ez a mondat nem az ő életrajzából való. Kétszer is elvégezte az ELTE Bölcsészkarát, előbb magyar–német (1975), utóbb filozófia szakon (1992). 1985-ben egy Ernst Blochról írt disszertációval (*Ernst Bloch avagy az örökség művé szete*, 1992) kandidátusi címet (dollarban: PhD, bár a kurzus változik) szerzett a Magyar Tudományos Akadémián. 1978 óta az MTA Lukács Archivumának tudományos segédmunka-, munka-, majd főmunkatársa, pillanatnyilag ugyanott tudományos kutató, alapvetően az 1920-as évekkel foglalkozik. 1995/96-ban a szombathelyi Berzsenyi Dániel Tanárképző Főiskola óraadó tanára, 2002-től ugyanott főiskolai, majd egyetemi docens. Érdeklődése követhetetlenül szerteágazó: kötete jelent meg történetfilozófiai

kérdésekről (*Renault Clio*, 1995), illetve az azonosság elmefilozófiai problémájáról (*A teletranszporterről*, 2000). Fordít (pl. Immanuel Kant: *Történetfilozófiai írások*, 1997).

Pató Attila (1967, Szatmárnémeti) – Szegeden végzett a JATE történelem (1992) és filozófia (1995) szakán. Debrecenben szerzett PhD fokozatot 2004-ben, értekezésének címe *A nyilvánosság fogalma Hannah Arendt politikai gondolkodásában*. Jelenleg a Szegedi Tudományegyetem Társadalomelméleti Gyűjteményének munkatársa, a Bibó István Alapítvány titkára, az MFT Hírek szerkesztőjének munkatársa, illetve az *Ex Symposion* szerkesztője. A temesvári Centrul Euroregional pentru Democrație által koordinált „Academic Links 2000” program keretében összeállított *Glossary of Plural Societies* című kötet szerkesztője.

Rathmann János (1934) – a filozófiatudomány doktora, filozófiatörténész és germanista. A BME-n kezdte tanári pályáját 1972-ben, ahol docensként, majd egyetemi tanárként dolgozott és kutatócsoportokat vezetett. 1978-ban, majd 1983-ban publikálta Herder-monográfiáit (németül, majd magyarul). 1979-ben az NSZK evangélikus egyházának meghívására bekapcsolódott a német Herder-kutatásba. 1992-ben a karlsruhei és a grazi egyetem vendégtanára, vendégkutató volt a marburgi, kölni, regensburgi, grazi és bécsi egyetemeken. 1993-tól 2002-ig a Gödöllői (ma Szent István) Egyetem tanára, ill. az MTA – Szent István Egyetem „Magyar felvilágosodás” kutatócsoportjának vezetője, legfontosabb publikációiból: *Historizität in der Deutschen Aufklärung* (1993); *Herder und Széchenyi* (1987); *Zur Geschichte der Ungarndeutschen Philosophie* (1998). Két filozófiai szótárt adott ki (1988, 1996) és számos szakfordítása jelent meg (legutóbb: J. G. Hamann: *Válogatott filozófiai írásai*, 2003).

Rózsa Erzsébet – A DE Filozófia Intézetének professzora, tanszékvezető. Az MTA Filozófiai Bizottságának tagja, a DAB Filozófiai Bizottságának elnöke, az Internationale Hegel-Gesellschaft vezetőségének tagja. Szakterületei: Hegel filozófiája, Lukács György és a Budapesti Iskola munkássága, európai kultúra – európai identitás. Ezekről a témákról számos publikációja született magyarul (*Hegel gazdaságfilozófiája*, 1993; *Heller Ágnes – a fronézis filozófusa*, 1997; *Az aktuális Hegel* [tanulmánykötet a DE és a Münsteri Egyetem oktatóinak írásaiból], 2002) és németül (M. Quante – Erzsébet Rózsa [Hrsg.]: *Vermittlung und Versöhnung. Zur Aktualität von Hegels Philosophie*, 2000; *Versöhnung und System. Zu Grundmotiven von Hegels praktischer Philosophie*, 2004)

Szilágyi-Gál Mihály (1971, Kolozsvár) – Budapesten, Tübingenben és Debrecenben tanult filozófiát és politológiát. Jelenleg a Debreceni Egyetem doktorandusza és az Eötvös Lőránd Tudományegyetem óraadója. Doktori kutatási területe: Kant ízléskritikájának erkölcs- és politika-filozófiai olvasata. Fontosabb publikációi: *The Nationality of Reasoning. Autochthonist Understandings of Philosophy in the Inter-War Romania* (2001); *A gyűlöletbeszéd és a „rózsa neve”* (2004).

Telegdi Áron (1976, Nagybánya) – 1999-ben végzett a kolozsvári Babeş-Bolyai Tudományegyetem filozófia szakán, 2000-ben szerzett magiszteri diplomát francia filozófiából. 2000-től a budapesti Közép-Európai Egyetem (CEU) filozófia szakos doktori iskolájának hallgatója, Márkus György irányításával. A CEU támogatásával a 2003–2004-es tanévet a Wuppertali Egyetemen töltötte, Tengelyi László meghívására.

Vajda Mihály (1935, Budapest) – Filozófiai pályafutásának kezdetén

a Budapesti Iskola szűkebb köréhez tartozik, 1961-től az MTA Filozófiai Intézetének tudományos munkatársa, ahonnan 1973-ban politikai okokból elbocsátják. 1989-ig szabadúszó, ez idő alatt tanít a Brémai Egyetemen, a New York-i New School for Social Research Graduate Faculty-ján, illetve a kanadai Trent University-n. 1990 óta a filozófia professzora a KLTE-n, illetve a Debreceni Egyetemen, németországi egyetemek rendszeres vendégelőadója. Magyar nyelvű köteteiből: *A mítosz és a ráció határán* (1969); *Orosz szocializmus Közép-Európában* (1990); *Mit lehet remélni?* (1995); *Nem az örökkévalóságnak* (1996); *Tükörben* (2001); *Ilisszosz-parti beszélgetések* (2001); *Mesék Napnyugatról* (2003).

Valastyán Tamás (1969, Berettyóújfalu) – Egyetemi tanulmányait 1991 és 1995 között végezte a KLTE filozófia szakán, 1995-től tanít a KLTE Filozófia Intézetében, 1999-től az MTA–DE Vulgo Csoportjában dolgozik. 2001-ben védte meg doktori disszertációját *A széttagoltság mint forma a német koraromantikus diskurzusban, különös tekintettel Novalis és Friedrich Schlegel törekvéseire* címmel. A *Vulgo* című bölcséleti folyóirat szerkesztője.

kellék

filozófiai folyóirat

Kiadja a Pro Philosophia Alapítvány

Levélcím:

str. Kogălniceanu nr. 1

3400 Cluj

E-mail:

Kellek94@hotmail.com

Web site:

<http://www.arts.u-szeged.hu/doktar>

ISSN 1453-7400

A lap megjelenését támogatta: Illyés Alapítvány (Budapest) • Erdélyi Magyar Közművelődési Egyesület (EMKE) • Pompeji Alapítvány (Szeged) • Dekon Csoport (Tempus – Szeged) • Megjelenik negyedévente • Készült a Református Egyház Miskolc-falusi Sajtóközpontjának nyomdájában • Felelős vezető: Tonk István

Főszerkesztő:

Tonk Márton

Szerkesztik:

Balogh Brigitta

Demeter M. Attila

Demeter Szilárd

Gregus Zoltán

Györgyjakab Izabella

Ilyés Szilárd

Szigeti Attila

Szerkesztőbizottság:

Csejtei Dezső

Egyed Péter

Gál László

Laczkó Sándor

Losoncz Alpár

Szegő Katalin

Ungvári Zrínyi Imre

Vajda Mihály

Veress Károly

