

A kritika fogalma a XVII-XVIII. században

*A kritika fogalma
a XVII–XVIII. században*

A kritika fogalma a XVII-XVIII. században

Szerkesztette
Blandl Borbála
Boros Bianka
Czétány György
Kővári Sarolta

Áron Kiadó
Budapest 2019

A kötet az MTA-PTE Kritikai Tanulmányok Kutatócsoport
programjában készült

© *by the authors*

ISBN 978-963-9210-97-4

Felelős Kiadó: Áron László

Tartalomjegyzék

- Előszó (Weiss János) / 7
- SMRCZ ÁDÁM: A cinikus nevetés mint újkori ideológiakritika / 11
- SCHMAL DÁNIEL: Richard Simon és a forráskritika problémája / 25
- KOVÁCS ESZTER: „A féltékenységről, az uralkodóról és a kritikáról.”
A kritika mibenléte Montesquieu-nél / 39
- GÁLOSI ADRIENNE: A kritika szabadsága és az ízlés szabályai – liberá-
lizmus és klasszicizmus Shaftesbury művészeti írásaiban / 52
- LUDASSY MÁRIA: Színkritika mint politikai filozófia. Rousseau levele
d’Alembert-hez / 70
- GRÓSZ ESZTER: Kultúra és elidegenedés problematikája Rousseau-tól
A felvilágosodás dialektikájáig / 80
- CSUKA BOTOND: „*a direct avenue to the heart of man*”
Kames kritikafogalma és az emberről szóló tudomány / 95
- HORVÁTH ZOLTÁN: Elítélés vagy ítélet: a „kritika kora”
és a kritikai filozófia / 115
- WEISS JÁNOS: Séták Kant „kritika”-fogalma körül / 128
- CZÉTÁNY GYÖRGY: Kant és a szubjektum problémája / 140
- BLANDL BORBÁLA: A természettudomány metafizikája
és a kritikai természettudomány / 152
- BOROS BIANKA: A teleológiai ítélőerő valódi antinómiája / 160
- KÓVÁRI SAROLTA: Esztétika és transzcendentális kritika / 176
- HANKOVSKY TAMÁS: „Ha ezt felismerte volna, kritikája
tudománytanná vált volna.” *Kant és Fichte vitája*
a kritikáról / 190
- ULLMANN TAMÁS: A kanti kritika kritikája és a nyelv / 204
- TÁNCZOS PÉTER: Kritikai szemléletváltás egy generációs „elhallgatás”
tükreben – Johann Elias Schlegel közvetett hatása Friedrich
Schlegel kritikafogalmára / 218

Előszó

A „kritika” a skolasztika utáni kor alapvető jellegzetessége, egy zárt világ és világkép felbomlási tünete. Annak az eredménye, hogy megrázkódott a filozófia és a teológia szintézise, vagy azt is mondhatnánk, hogy az (újkori) filozófia autonómmá válásának szimptómája. Lejárt az idő, amikor a filozófia feladata a hit-tartalmak racionális igazolása volt; amikor a hitet az ész segítségével felül kellett emelni mindenféle kételyen.

Nem kis túlzással, de talán mondhatjuk, hogy az egész skolasztikus irodalom a 14. zsoltár első versére próbált válaszolni: „Azt mondja a balga az ő szívében: »Nincs Isten«.”¹ (A skolasztika persze nem foglalkozik azzal, hogy a zsoltár balgája végül is nem is balga; ő meri kimondani azt, ami szerint amúgy is mindenki cselekszik. Ő talán az egyetlen okos ember, aki képes a reflexióra.) Isten létét úgy kellene bizonyítani, hogy az még a balga számára is belátható legyen. És ez a bizonyítás nemcsak egyszerű metafizikai kérdés (természetesen mint ilyennek is óriási jelentősége van: a középkor tudományos modelljének – mind pozitív, mind negatív értelemben – óriási hatása lesz az utókorra), hanem ezen túlmenően a világkép és a világrend stabilizálásának kérdése is. Ez a kettő ugyanis addigra már szervesen összefonódott: a keresztény vallás a katolikus egyházban a világot szervező intézményes bázissal rendelkezett. A katolikus egyház akkoriban már olyan szorosan összefonódott az állammal, hogy Isten létének bizonyítása a társadalmi berendezkedést is igazolta, sőt az abszolút szükségszerűség fényébe állította. A világ éppen ilyenként való adottsága örökkévaló és szent, Isten akarata szerint való. Ebbe kell belenyugodni, mindenkinek el kell fogadnia a neki kirendelt helyet, és az Isten által rá kirótt sorsot. Ezt a berendezkedést nem a világkép belső szétesése, de nem is a társadalmi rend megrázkódtatása ingatta meg, hanem az „idegen világok” fölfedezése, vagyis a XV–XVI. század fordulóján bekövetkező nagy földrajzi felfedezések. A

¹ Zsolt 14,1. Károli Gáspár fordítása.

távoli közélre kerülésével a világ elvesztette a maga szilárdságát és magától értetődőségét. A megrázkódtatott világban lassan előtérbe került az emberi individualitás. Még a skolasztika korszakában Seneca az Öröm és az Ész dialógusát próbálja megírni. Az Öröm makacsul ismétlgeti: „Szabad vagyok.” Az Ész pedig mérsékletre int és több fordulóban korlátozni próbálja a lelkesedést: „Gondolom, azért mondod magad szabadnak, mivel nincs fölötted úr, de halld csak Annaeus Seneca szavát: »Jó ideid vannak, talán meg is maradnak számodra! Nem tudod, milyen korban lett szolgáló Hekubából? Mikor lett rabszolga például Craesus vagy Dáriusz anyja, vagy Platón vagy Diogenész?» Ezekkel a szavakkal int Seneca.”² Az Ész itt még a filozófiát, vagy a bölcsesség hangját képviseli, de nemsokára azonosul az Öröm hangjával.

A skolasztika utáni évszázadokat nevezhetjük a reformáció, a humanizmus vagy felvilágosodás századainak. Ha csak a szövegeket tekintjük, akkor azt mondhatjuk, hogy a kritika tulajdonképpen a skolasztikus gondolatmenet egyik mozzanatának emancipációja. A skolasztikus érvelésmenetek általában disputációszerűek. Az egyes alfejezetek címei mindig kérdések: Tudomány-e a teológia? Egységes tudomány-e a teológia? Magasabb rangú-e a teológia, mint más tudományok? Ezután a gondolatmenet három lépésből épül fel. *Először is* fősorakoztatjuk a lehetséges ellenérveket, vagyis a nemleges válasz evidenciáit. Ezek pedig a *Bibliából* és a filozófia történetéből (többnyire Arisztotelész filozófiájából) származnak. (Ezek kezelésében általában van egy bizonyos kontextusra való vakság; a mondatoknak csak kijelentő erejük van. Nincs eredeti szövegösszefüggés, a kontextust csak a most születő könyv vagy gondolatmenet teremti meg és ismeri.) *Másodszor* kissé megingatjuk az első lépés ellenérveit, szintén bibliai és filozófiai kijelentések alapján. (Azt sugallva, hogy mind a bibliai, mind a filozófiai tradíció

² Francesco Petrarca: „Orvosságok jó és balsors idejére”, in Vajda Mihály (szerk.) *Reneszánsz etikai antológia*, Gondolat Kiadó, 1984. 19. o. Fordította Kardos Tiborné.

heterogén.) Eddig a lépésig a disputáció teljesen nyitott, még mindkét lépésben megfogalmazott álláspontnak igazat adhatnánk. *Végül* az előbb megfogalmazott megingatásokat folytatva kiépítjük őket az ellenérvek cáfolatává. Így végső soron minden címbeli kérdésre igenlő választ fogunk (fogunk tudni) adni. Ez az eljárás egy séma erejére tesz szert, a sokáig nyitottnak tűnő gondolatmenet így biztosan torkollik bele a dogmatizmusba. A kritika ezért egy alapvető értelemben nem csak az ellenérvek emancipációját jelenti, hanem hozzátartozik az is, hogy az ellenérvek kibillentése vagy elbizonytalanítása is hatálytalanná válik. Így a címekben feltett kérdésekre többé nem tudunk igenlő választ adni: a dogmatizmus érvényét veszti.

A dogmatizmus megingatása először (a XVI. században) kísérleti jellegű gondolatmenetekben ölt testet; kötődik hozzá egyfajta játékoság, néha még humor is. Valamiképpen a közönség cinkosságára számítva a dogmatizmust még nem elvetni, csak megkerülni vagy kijátszani próbálják.³ De a XVII. században aztán már tudatosodik, hogy a dogmatizmus lebontása egyúttal hatalmas metodológiai úrt hagy maga után: a filozófia ettől kezdve (a konkrét elemzéseken túlmenően) mindig értekezés a módszerről is. És a módszer nem csak a disputáció hármasságát kerüli el, hanem az e hármasság mögött álló általános és szigorú szisztematikusságot is felfüggeszti. Ehelyett a modern és egzakt tudományok filozófiai hasznosíthatósága kerül előtérbe. A kritika így mindig rendelkezik módszertani aspektussal is.

Ez a filozófiai trend Kantnál érte el a maga csúcspontját, méghozzá két vonatkozásban: (1) Kant nemcsak fölfedezte a

³ A XVI. század elejének két fontos könyve a korabeli tudományos modell fényében ugyan „szélhámosságnak” számíthatott, de a bátorságuk még ma is lélegzetelállító. Rotterdami Erasmus a balgaság „dicséretéről” írt könyvet: ezek szerint a balgának mégiscsak igaza volt, legalább egy kicsit? A másik könyv Thomas Morus *Utópiája*, amely a társadalmi viszonyok kialakítását az emberi ész kompetenciájába vonja. Ezek szerint mi találhatjuk ki, pusztán az észre támaszkodva, hogy hogyan és milyen szabályok alapján akarunk együtt élni?

„kritika” fogalmának alapvető eszmetörténeti szerepét, hanem differenciált és reflektált választ adott az egzakt természettudományok filozófiai fölhasználhatóságára is, (2) és ugyanakkor a szisztematikát is elkezdte átértelmezni: *A tiszta ész kritikájának* első kiadásában (1781-ben) ennek, bár egyelőre még a háttérben, de már fontos szerepe volt; és amikor az 1780-as évek közepén Kant elkezdett gondolkodni a maga filozófiai rendszerén, a szisztematikát is elkezdte fölértékelni. És innen már csak egy „kis” lépést kellett megtenni addig, hogy a német idealizmus újra felfedezze a szisztematikát, és ezt helyezze a tudományos filozófiai elméletalkotás centrumába.⁴

Pécs, 2018. november 8.

Weiss János

⁴ A kötet az MTA-PTE Kritikai Tanulmányok Kutatócsoport és az ELTE BTK Újkori és Jelenkori Filozófia Tanszéke által közösen szervezett, *A kritika fogalma a XVII–XVIII. században* című, 2018. június 22-i konferencia anyagát adja közre.

SMRCZ ÁDÁM
A cinikus nevetés mint újkori ideológiakritika

0. Bevezetés

A filozófia meglehetősen hosszú ideig maradt adós a nevetés természetének vizsgálatával. Bár Arisztotelész a *De Partibus Animalium*ban úgy határozta meg az embert, mint aki az élőlények közül egyedül képes a nevetésre („μόνον γέλων των ζώων τον άνθρωπον” / „solus omnium animalium rideat”¹), észrevétele a filozófusok körében mégis sokáig süket fülekre talált csupán. Ez a sajnálatos tény két recepciótörténeti körülménnyel is magyarázható: (1) a fent említett szöveghely tanúbizonyossága szerint Arisztotelész azért tekintette az embert *nevető állatnak*, mert annak bőre vékonyabb más állatokénál, ennél fogva pedig érzékenyebben reagál a csiklandozásra. Mindezek fényében nem meglepő, hogy a nevetéssel foglalkozó skolasztikus irodalom jobbára a jelenség fiziológiai aspektusa iránt mutatott némi érdeklődést, vagyis aziránt, hogy mely fizikai ingerek képesek előidézni az arc eltorzulását, az idegek és izmok szabálytalan mozgását, vagy a lélegzetvétel ütemének megváltozását. Ezen egyoldalú fiziológiai vizsgálódást ugyanakkor az is magyarázhatja, (2) hogy a Filozófus *Poétikájának* második könyve – melyben feltehetően a nevetés nem fiziológiai okairól értekezett – köztudottan elveszett, a kommentátoroknak pedig nem állt rendelkezésére olyan forrás, melyhez fordulhattak volna.

Arisztotelésznek a nevetés természetét illető enigmatikus-sága a XVI. században kezdett először nyomasztóvá válni, ez az az időszak ugyanis, amikor egyre több jele mutatkozott a nevetés nem fiziológiai okaira való rákérdésnek. Szatirikus regényeiben például François Rabelais is több helyen hangsúlyozta,

¹ Arisztotelész: *Opera Omnia*, 6. kötet, Lipcse, Car. Tauchnitius, 1832. 95. o.; Aristotelis: *De Partibus Animalium & earum Causis*, 4. könyv, Párizs, Jacques Bogard, 1542. 48. o.

hogy a nevetésre való képesség az ember egyik elidegeníthetetlen tulajdonsága ([le] propre humain qui est rire²; *Mieux est de ris que de larmes écrire / Pour ce que rire est le propre de l'homme*³), mely megfogalmazás számos értelmező szerint a skolasztikus *proprium hominis* terminusra kívánt rezonálni,⁴ mégpedig azért, hogy felhívja a figyelmet a kérdés filozófiai jelentőségére. A *proprium* – a kor embere számára is közismert módon – olyan tulajdonságot jelentett, mely nem lényegileg tartozik ugyan hozzá valamely teremtett dologhoz, de szükségképpen következik az adott dolog lényegéből. Ennek értelmében a nevetés mint *proprium hominis* nem azt jelentette, hogy az embernek folyton nevetnie kellene ahhoz, hogy embernek minősüljön, ellenben képesnek kell lennie a nevetésre.

A „nevetés mint *proprium hominis*” szófordulat köszön vissza azokból a nevetéelméleti traktátusokból is, melyek a Rabelais utáni évszázad során igyekeztek választ találni a nevetés nem fiziológiai okaira.

[...] mivel a nevetés azon kedves öröm elsősorú jele [*principal signe de ce folâtre plaisir*], amit mindannyian felettébb kedvelünk [...], és ami mindannyiunkban közös, és [az erre való képesség] az emberek sajátja [*propre aus hommes*], ezért igencsak meg vagyok lepődve azon, hogy az okok szorgalmas kutatói mindezt megfedkeztek arról, hogy ennek az eredetét is megvizsgálják.⁵

Ahogy az a fenti idézetből is sejthető, az egyik legkorábbi nevetéelméleti traktátus szerzője, Laurent Joubert különbséget

² François Rabelais: *Oeuvres de Rabelais*, 2. kötet, Párizs, Garnier Frères, 1823. 371. o.

³ François Rabelais: *Oeuvres de Rabelais*, 1. kötet, Párizs, Lécivain et Toubon, 1861. 1. o.

⁴ Daniel Ménager: *La Renaissance et le Rire*, Párizs, Presses Universitaires de France, 1995. 19–23. o.; Barbara C. Bowen: *Enter Rabelais, Laughing*, Nashville, Vanderbilt University Press, 1998. 13–17. o.

⁵ Laurent Joubert: *Traité du Ris suivi d'un Dialogue sur la Cacographie Francaise*, Párizs, Nicolas Chesneau, 1579. 10. o.

tett immár az – Arisztotelésznél is látott – csiklandozás által kiváltott nevetés, és a könnyed dolgok (*choses vaines*) által kiváltott derű között. Az utóbbi fontosságát jelzi, hogy szerzőink egy terminológiai újítást is bevezettek a kora újkor során: a nevetést jelentő *risus* vagy *le ris* szavak mellett egyre inkább terminusértékűvé váltak a nevetés kiváltó okát jelentő *ridiculum* vagy *ridicule* szavak is. Ugyancsak a XVI. század második felétől kezdődően találunk olyan traktátusokat, amelyek immár kimondottan a nevetés természetét és annak kiváltó okait teszik vizsgálatuk tárgyává. Laurent Joubert korábban említett műve (*Traité du Ris*, 1579) mellett Celso Mancini (*De Risu ac Ridiculis*, 1591), Antonio Lorenzini (*De Risu eiusque Causis*, 1603), Elpidio Berrettario (*Phisici, et philosophi tractatus de risu*, 1603) írásait tartjuk számon. A fentiek közül ugyan Joubert műve vált igazán ismertté (a francia mellett latinul, spanyolul és angolul is megjelent), de a többi értekezésnek pusztán a létezése is azt jelzi, hogy a nevetés ekkoriban vált filozófiai érdeklődés tárgyává.⁶

Írásomban amellet kívánok érvelni, hogy a fent említett traktátusok nem csupán amiatt voltak úttörőek, mert a nevetést kiváltó okokat először tették vizsgálat tárgyává, hanem azért is, mert először tárgyalták elméleti síkon azt a jelenséget, amit *cinikus nevetésnek* nevezünk. Az antik cinikusok, mint az közismert, filozófiájukat nem spekulatív, hanem gyakorlati módon művelték, ami miatt többen nem is tekintették ténykedéseiket valódi filozófiai teljesítménynek az utókor során. Napjainkra azonban többen is kísérletet tettek arra, hogy rekonstruálják a cinikusok frivol vagy éppen vulgáris történetei mögött meghúzódó egységes nevetéselméletet.⁷ Állításom szerint egyes kora

⁶ Ménager: *id. mű*; Quentin Skinner: „Hobbes and the classical theory of Laughter”, in Tom Sorell, Luc Foisneau (szerk.) *Leviathan after 350 Years*, Oxford University Press, Oxford - New York, 2004. 139–166. o.

⁷ Mary Douglas: „Jokes”, in uő. *Implicit Meanings*, Routledge, New York, 1999. 146–164. o.; Hugh Roberts: *Dog's Tales – Representations of Ancient Cynicism in French Renaissance Texts*, Amsterdam, Rodopi, 2006.

újkori gondolkodók azon felfedezése, miszerint a csodálkozás (*admiratio*) döntő szerepet játszik a nevetés létrejöttében, végső soron a cinikus nevetéselmélet szándékolatlan rekonstrukciójához vezette el őket. Gondolatmenetem a következő nyomvonalon halad majd: (1) elsőként azt próbálom megvilágítani, hogy a cinikus nevetésnek miért van kitüntetett helye a különböző nevetéselméleti elgondolások között, majd ezt követően térek rá (2) a fent említett érzelem, a csodálkozás (*admiratio*) bemutatására. A csodálkozás – a tárgyalásra kerülő elméletek szerint – egyfajta kognitív disszonancia előidézésének eszköze lesz, ám ellentétben a kognitív disszonancia hagyományos, Festinger-féle elgondolásával, mely szerint hátrító mechanizmusok sokaságát vagyunk képesek segítségül hívni az efféle disszonanciák elnémítása érdekében, a kora modern csodálkozás éppen azért idéz elő disszonanciát, hogy az kritikai funkciót láthasson el: mindennek értelmében a nevetés akkor jelentkezik, ha a csodálkozás tudatossá teszi bennünk azt, hogy kettő vagy több ítéletünk ellentmondásban áll egymással.

1.1. Felsőbbrendűség-elméletek vs. összeférhetetlenségi elméletek

Mint már láthattuk, gondolkodók a kora újkor során kezdtek első ízben *rendszerszerűen* foglalkozni a nevetés elméletével, ez azonban mégsem azt jelenti, hogy a filozófiatörténet más korszakaiban teljes érdektelenség övezte volna a kérdést. Azon szórványos megjegyzések legnagyobb részét, melyek a nevetés nem fiziológiai aspektusaival foglalkoztak, napjainkban felsőbbrendűség-elméleteknek (*superiority theory*) szokás nevezni,⁸ melynek értelmében a nevetést az idézi elő, ha valamely tulajdonságunkat felsőbbrendűnek ítéljük mások valamely tu-

⁸ Vö. John Morreall: *Comic Relief: A Comprehensive Philosophy of Humor*, West Sussex, Wiley-Blackwell, 2009. 4–8. o.

lajdonságához képest. Ez az elképzelés húzódott meg már Platón *Philébosz*ának nevetés-kritikája mögött is (amely szerint a nevetést mindig más emberek hiányzó önismeretének látványa, és az emiatt támadó felsőbbrendűség-érzetünk váltja ki), de ezt láthatjuk Robert Burton *The Anatomy of Melancholy* (1621) című nagy hatású értekezésében is (ahol a nevetés az ostobák, a „*world of folly*” megvetésének a jele), az elmélet leghíresebb képviselője azonban mégis Thomas Hobbes volt, aki a hirtelen támadt önelégültség (*self-glory*) megnyilvánulásának tekinti az arc grimaszos elváltozásait.⁹

Függetlenül attól, hogy a felsőbbrendűség-elméletek helyességét ma már sokan bírálják, azt kevesen merik megkérdőjelezni, hogy a filozófiatörténet során ez volt a domináns nevetéseméleti paradigma. A következőkben mégis ezen utóbbi állítást helyességét vonom kétségbe, mivel, mint látni fogjuk, a korábban említett, kora újkori nevetéseméleti traktátusok sokkal inkább hasonlítanak azon álláspontra, amelyet napjainkban összeférhetetlenségi elméletnek (*incongruity theory*) szokás nevezni, és amely – állításom szerint – a cinikus nevetésemélettel is rokon.

Az (1) összeférhetlenségi elméletek legáltalánosabb fajtájának értelmében a nevetést az idézi elő, ha kettő vagy több össze nem illő dolgot vagy tényállást *tapasztalunk*. Mit értünk ez alatt? A jól ismert történet szerint például, amikor Nagy Sándor azt mondta a cinikus Diogenésznek, hogy kérhet tőle bármit, a filozófus válasza az volt: „Ne álld el előlem a Napot!”. Az összeférhetlenségi elméletek ezen legáltalánosabb fajtájának értelmében a fenti történetet azért tartjuk mulatságosnak, mert összeférhetetlennek ítéljük azt, ahogy egy nincstelen koldus a világ leghatalmasabb uralkodójával felesel. Eszerint tehát az összeférhetlenség a külvilág bizonyos tényeiben, jelen esetben pedig a felek társadalmi helyzetében érhető tetten.

⁹ Thomas Hobbes: *Leviatán*, Kossuth Kiadó, Budapest. 1999. 13–17. o.

Az összeférhetlenségi elméleteknek azonban elgondolható egy (2) speciálisabb formája is, melynek értelmében a nevetést előidéző összeférhetlenség nem a külvilág tényeiben keresendő, hanem a rájuk vonatkozó (elő)ítéleteinkben: ahhoz, hogy humorosnak találjuk a fenti történetet – mondják az elmélet képviselői – tacit módon már előzetesen el kellett köteleződnünk kettő vagy több, egymást kölcsönösen kizáró, vagy egymással összeférhetetlen ítélet mellett: például (p1.) a felek közötti társadalmi különbségek miatt Diogenész nagyobb tisztelettel kellene hogy adózzon Sándor irányába; miközben (p2.) mindketten emberek, ennél fogva nincs köztük számottevő különbség.¹⁰ A nevetés – ezen elgondolás értelmében – akkor merül fel, mikor mindezen – eddig tacit ítéleteink egy csapásra tudatunk homlokterébe kerülnek, és a köztük feszülő összeférhetlenség érzete egyfajta kognitív disszonanciát okoz.

1.2. A cinikus nevetéstudomány megegyezik az összeférhetlenségi elméletek speciális esetével

Az összeférhetlenségi elméletek ezen speciális fajtája azért képezi gondolatmenetünk sarkalatos pontját, mert egyes értelmezők szerint ugyanez az összeférhetlenségi elmélet húzódott meg a cinikus gyakorlat háttérében¹¹ (ha pedig ez az elgondolás helyes, akkor az már önmagában is annak a jele, hogy a felsőbbrendűség-elméleteket mégsem övezte teljes körű konszenzus a filozófiatörténet során).

A cinikusok közismert módon úgy gondolták, hogy a társadalmi normáknak való engedelmség helyett csakis a természet törvényei szerint vezetett élet (*κατά Φύσιν ζῆν*) tekinthető helyes életvitelnek. Ez az eredendően cinikus felismerés elsősorban későbbi filozófiai iskolák és mozgalmak (kiváltképp a

¹⁰ Douglas: *id. mű.*

¹¹ Douglas: *id. mű.*; Roberts: *id. mű.*

sztoikusok) tanításai által vált híressé. Ami azonban egyértelműen megkülönbözteti a cinikusokat más iskolák képviselőitől, az a sokak számára zavarba ejtő *humoruk*. Hegelt követve például Peter Sloterdijk is azt kifogásolta a *Kritik der zynischen Vernunft* című könyvében, hogy Diogenész a filozófiai diskurzust egyfajta „pantomim-filozófiával” váltotta fel, amely – lévén nem propozicionális természetű – megfelelő távolságból nézve ellenkezik a filozófiai diskurzus Platon óta megszokott rendjével: a cinikus bohóckodás szembemegy azzal, hogy két rivális álláspont közül a jobb kerüljön ki győztesen, és ezáltal a felvilágosodás ellenlábásává válik. Diogenészt azonban nem – Sloterdijk szerint sem – a pantomim-filozófiája miatt kell elmarasztalnunk, és a cinizmus egésze sem szükségképp destruktív jellegű: jóllehet, filozófiája *tartalmi részét illetően* Diogenész tényleg bűnösnek tekinthető amiatt, hogy a természet szerint vezetett életet az animális létformával azonosította, obszcén megnyilvánulásaival pedig polgártársait is arra buzdította, hogy ők is állatok módjára viselkedjenek; *formai szempontból* azonban a cinikus szabadszájúság (*παρρησία*) előidézte nevetés alkalmát adhat filozófiai tartalmak propozicionálissá tételére, és ezáltal az ideológiakritika eszközévé tehető. Az ideológiakritika Sloterdijk szerint nem más, mint „a tudattalan vizsgálata”, vagyis vitapartnerünk látens előfeltevéseinek explicitté tétele, ezáltal pedig „a megakasztott dialógus folytatása más eszközökkel”¹².

Eredeti kérdésünk úgy hangzott, hogy a cinikus nevetésnek miért van kitüntetett helye a különböző nevetéselméleti elgondolások között. A fenti rekonstrukciók fényében erre az a válasz adható, hogy a felsőbbrendűségi elméletekkel szemben, melyek a nevetést a nevető fél felsőbbrendűség-érzetéből származtatják (melynél fogva a legtöbben társadalmilag nemkívánatos gyakorlatnak tekintik a nevetést), a cinikusok úgy tartják, hogy a nevetés közben (1) különböző, egymásnak ellentmondó, vagy

¹² Peter Sloterdijk: *Kritik der zynischen Vernunft*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1983. 207. o.

egymással össze nem illő tacit (elő)ítéletek válnak tudatossá a nevetőben, (2) a nevetés ténye pedig a külvilág számára is nyilvánvalóvá teszi, hogy a nevető fél korábban elköteleződött ezen ítéletek mellett. A felsőbbrendűség-elméletek képviselőivel szemben tehát az összeférhetlenségi elméletek hívei (akik közé a cinikusokat is sorolhatjuk) úgy vélik, hogy a nevetés (1) ismeretelméleti szempontból hasznos (mivel hozzájárul a nevető fél önismeretének gazdagodásához azáltal, hogy az elméjében tudattalanul lappangó ítéleteket láthatóvá teszi a számára), valamint (2) társadalmi szempontból is jó szolgálatot tesz, mivel a nevető fél (elő)ítéleteit embertársai szemében is leleplezi.

2. Cinikus nevetés a kora újkorban, avagy a csúnya beszéd fölött érzett csodálkozás szerepe a nevetés létrejöttékor

Habár a cinikusok lehettek tehát az összeférhetlenségi elméletek első gyakorlati megvalósítói, mint már említettük, a nevetéssel kapcsolatosan semmilyen *elméleti* eszme-futtatást nem hagyott hátra Antiszthenész mozgalma. Állításunk szerint az első cinikus nevetés*elméletek* a kora újkorban láttak napvilágot. A sors iróniája azonban, hogy ezen nevetéselméletek egyáltalán nem az antik cinikus filozófiát kívánták rekonstruálni, hanem eredeti céljuk szerint Arisztotelész szórványos megjegyzéseit akarták csokorba fűzni a római retorikai hagyomány (vagyis Cicero és Quintilianus) által ránk hagyományozott (ámde ugyancsak meglehetősen szűkszavú) elméletekkel. A csokorba fűzés azonban – mint látni fogjuk – nem szolgálai kompilációt jelentett; helyenként olyan bírálatokat is megfogalmaztak az érintettekkel szemben, amelyeknek a mi szempontunkból is komoly jelentőségük lesz.

A mi szempontunkból egész pontosan két ilyen bírálat lesz érdekes: (1) a római rétoroknak köztudottan fenntartásaik voltak a „csúnya szavak” használatával szemben, ezen fenntartá-

sokat azonban nem mindenki osztotta a kora újkor során, aminek következtében pedig a cinikus szabadszájúság (*παρρησία*) pártfogóivá váltak; a második különös (2) bírálatuk a rétorok mellett Arisztotelésznek is szólt, e szerint mindannyian komoly hibát vétettek, amikor nem vették észre a csodálkozás (*admiratio*) konstitutív szerepét a nevetés létrejöttékor.

A római szónokoknak a nevetéssel kapcsolatos álláspontja egész röviden összefoglalható: a nevetést valamilyen csúfság látványa, vagy az arról szóló értesülés idézi elő, maga a jelölő azonban, mely e csúfságról hírt ad nekünk, nem lehet csúf.

A nevetés oka [*ridiculum*] a csúfságban [*turpitude*] és valamilyen szabálytalan alakban [*deformitas*] keresendő [...]. Kizárólag vagy leginkább azokon a dolgokon nevetünk ugyanis, amelyek valamilyen csúfságot jelölnek, ámde nem csúnyán [*non turpiter*] teszük ezt.¹³

Cicero később azt is hozzáteszi a fenti meghatározáshoz, hogy az említett csúfságot nem szabad, hogy sérülés (*laesio*) okozza, mert, ha egy sérülés által elcsúfított arcot látunk, az sokkal inkább szánalmat fog ébreszteni bennünk, semmint nevetésre sarkallna.

A meghatározás egyik része nagyjából konszenzuálissá is vált a kora újkor során: a már említett Laurent Joubert szerint például a nevetés oka abban rejlik, ha valami olyasmit látunk vagy hallunk, ami „csúf [*laide*], illetlen [*messeante*] és semmiképp sem méltó arra, hogy szánalmat [*pitié*] vagy együttérzést [*compassion*] ébresszen bennünk”¹⁴, míg a ravennai székhelyű Celso Mancini szerint

a nevetés tárgya és oka [*ridiculum*] [...] valamilyen bűn [*peccatum*] látványa, vagy olyan csúfságé [*turpitude*], mely nem jár fájdalommal, netán egy kisebb vétéké. [...] [A] nevetést olyan szabálytalan

¹³ Marcus Tullius Cicero: *De Oratore*, in uő. *De Oratore, Brutus, Orator*, Dillingen an der Donau, Ignatius Mayer, 1659. 158. o.

¹⁴ Joubert: *id. mű*, 16. o.

alak [*deformitas*] idézi elő, mely nem jár együtt a lélek vagy a test sebesülésével, ha ugyanis a csúfsághoz sérülés is társulna, akkor nem nevetésre fakadnánk, hanem inkább fájdalmat vagy szánalmat [éreznénk], mi több, néha mindez sírást vagy könnyeket csalna belőlünk elő. Ha tehát az a csúf arc, amely nem sebesülés folytán lett csúf, nevetést idéz elő, akkor az a sebesült arc, amit mondjuk megsebeztek, szánalmat fog ébresztetni.¹⁵

A problémát tehát a „*non turpiter*” kitétel jelentette. Nem tudható biztosan, de nem is kizárt, hogy kimondottan a cinikusoktól való elhatárolódás sarkallta Cicerot arra, hogy ezen megjegyzést megfogalmazza, helyenként ugyanis még a korai sztoikusoktól is hajlamos elhatárolódni a cinikusokkal való feltehető rokonságuk folytán.

Nem szabad a cinikusokra hallgatni, vagy azokra a sztoikusokra, akik még kvázi cinikusok [*paene cynici*] voltak, és akik megvetnek és kinevetnek dolgokat, hiszen mindazt, ami nem csúf, képesek vagyunk szavainkkal mégis felháborítóan beállítani, azokat pedig nevükön nevezhetjük, amik csúfak. Rabolni, csalni, megcsalni valakit csúf dolog, de ne oda nem illő módon [*obscene*] fejezzük ki ezeket. [...] Nekünk [...] a természetet kell követnünk [*naturam sequamur*], és mindattól tartózkodnunk kell, ami ellenkezik szemünk és füleink jóváhagyásával [*approbatio*].¹⁶

Az előbb említett Celso Mancini azonban figyelemre méltó módon bírálta Cicerót az obszcenitással és a csúnya szavak használatával szemben tanúsított ezen averziója miatt. A *De Risu ac Ridiculis* (1591) című értekezésének egy pontján azt fejtegeti, hogy a *non turpiter* kitétel nem csak fölösleges a nevetés meghatározásához, hanem általa Cicero egyenesen önellent-

¹⁵ Celso Mancini: „*De Risu ac Ridiculis*”, in *Celsi Mancinii Ravennatis De Somniis, ac Synesi per Somnia, De Risu ac Ridiculis, Synaugia Platonica*, Ferrara, Vittorio Baldini, 1591. 102–103. o.

¹⁶ Marcus Tullius Cicero: *De Officiis*, III. könyv, Párizs, Parvus, 1556. 69. o.

mondásba keveredik: Mancini szerint ugyanis egy meghatározás nem tartalmazhat semmi olyat, ami nem tartozik az adott dolog lényegéhez, de nem is hiányozhat belőle semmi, ami a dolog lényegéhez tartozik. Cicero meghatározása azonban szerinte nem tesz eleget ennek a követelménynek:

Fontoljuk meg Cicero előbb említett meghatározását. Úgy tartja, hogy a neveltség okai kizárólag, vagy leginkább azok a dolgok, amelyek csúfságot jelölnek, de nem csúf módon. Ehhez a meghatározáshoz először egy különbséget csatolt, mely által a dolog nevetésessé válik, jelesül azt, hogy ne sérülés által [*sine laesione*] legyen csúf [az adott dolog].¹⁷

Mancini úgy véli tehát, hogy a csúfság nemfogalom (*genus*), ennél fogva a csúfság önmagában még nem feltétlenül ébreszt nevetést a szemlélőjében. A nemfogalomhoz ezért tartozik egy *differentia specifica*, jelesül az, hogy a csúfságot ne sérülés okozza. Ez idáig rendben is volna, Mancini szerint azonban a *non turpiter* kitételrel Cicero az egész meghatározást tönkreteszi, ezáltal ugyanis eltöröltetik a nemfogalom, és csak a különbség marad meg, ami pedig önellentmondás:

ha ugyanis a csúfságot tekintjük nemfogalomnak, akkor a sebesülésnélküliség lesz a különbség. Ezt követően azonban, miközben Cicero bevezeti a különbséget, úgy tűnik, mintha megszüntetné [*abolere*] a nemfogalmat.¹⁸

A kérdés – szempontunkból – azért kulcsfontosságú, mert, ha Cicero meghatározása helyes, azzal nagyrészt sarokba szorítja a cinikusokat, ők ugyanis – mint az köztudott – nem riadtak vissza a csúnya beszédtől és a csúf mutatóványoktól. Ha azonban megnézzük, Mancini ellenérve tényleg fontos dologra mutat rá: amennyiben ugyanis a látható dolgok esetében a csúfság olyan nemfogalom, amely egy *differentia specifica* (*sine*

¹⁷ Mancini: *id. mű*, 105. o.

¹⁸ Uo. 105. o.

laesione) révén válik nevetségessé, miként Cicero gondolta, akkor a csúfság jelölői (tehát a csúnya szavak) is ezzel analóg módon kezelendők. Ennek értelmében a csúnya kifejezések még nem feltétlenül nevetségesek, hanem csak egy *differentia specifica* tehetné őket nevetségessé (mint mondjuk az, hogy ezen kifejezések ne okozzanak sérülést, vagyis ne legyenek bántóak). Cicero azonban tényleg nem egy efféle megszorítást vezet be, hanem egyetemesen állítja azt, hogy a csúnya kifejezések nem lehetnek nevetségesek. Mancini tehát helyesen veszi észre, hogy Cicero kategóriahibát vét, ezen észrevételével pedig – akarva vagy akaratlanul – a cinikusokat hozza helyzetbe Ciceroval szemben.

A csúnya szavak használatának legalizálása mellett azonban még egy fontos bírálatot is megfogalmaztak a kora újkori nevetélméletek szerzői antik elődeikkel szemben. Mancini például egyetlen rosszalló megjegyzést tesz csupán Arisztotelésszel szemben, az azonban annál nagyobb jelentőségű: hogy nem vette észre a csodálkozás [*admiratio*] konstitutív szerepét a nevetés létrejöttékor.

Fogalmam sincs, hogyan bocsájthatnánk meg azt Ciceronak, hogy a nevetés okainak [*de ridiculis*] vizsgálatakor elfelejtett említést tenni a csodálkozásról [*admiratio*] és az újszerűségről [*novitas*], melyek olyannyira fontosak [...], hogy ha elveszed őket, azzal a nevetés okát [*ridiculum*] is elveszed.¹⁹

¹⁹ Uo. 106. o. Mancini nem elsőként figyelt fel a csodálkozás fontosságára: előtte már Vincenzo Maggi is szinte ugyanezen szavakkal bírálta Cicerót: „Nem tudok eléggé csodálkozni azon, hogy Cicero, aki mellesleg egész sokat írt a nevetés okairól, miért nem tett említést sem a csodálkozásról, ami annak egyik oka [*una risus causa*]: ezt ugyanis észben kell tartanunk, mivel nevetés nem jöhet létre csodálkozás nélkül”. Vincenzo Maggi: *In Aristotelis Librum De Poetica Communes Explanationes*, Velenca, Vincentius Valgresius, 1550. 305. o.

Kétféle csodálkozás létezik ugyanis a szerző szerint: (1) amit becses dolgok [*res honesta*] idéznek elő; (2) amit olyan csúf dolgok, amelyek valamilyen sérülés okán lettek csúfak. Márpedig az utóbbi, vagyis a nevetést előidéző csodálkozás is olyan szerinte, ami lehetővé teszi azt, hogy valamit a megismerés tárgyává tegyünk (*ad constituendum objectum*), míg az előbbi – közismert módon – a filozófiai vizsgálódás (*inquisitio*) szükséges feltétele.

A megállapítás nem kis horderejű, ugyanis nem kevesebbet állít, mint hogy a nevetés képes lehet a filozófiai vizsgálódás közvetlen okává válni. Jóllehet ugyanis, hogy Arisztotelész és Cicero is a csúfság észleletét teszik meg a nevetés szükséges feltételének (és ezáltal mintha a felsőbbrendűség-elméletek felé látszanának közeledni), a csodálkozás mozzanatának bevezetésével Mancini sokkal inkább az összeférhetetlenségi elméletek felé közelít: a csodálkozást ugyanis valamilyen szokatlan dolog vagy tényállás észlelete hívja életre, ezen észlelet pedig további vizsgálódásra sarkallja azt, aki nevet.

3. Összegzés

Milyen tanulságokat vonhatunk le mindebből? Írásom első részében azt igyekeztem bemutatni, hogy az összeférhetetlenségi nevetéselméletek, azon belül pedig a cinikus nevetéselmélet egyrészt plauzibilisebben képes megragadni a nevetés természetét a felsőbbrendűség-elméleteknél, másrészt pedig, hogy ezen elméletek tükrében válik a nevetés igazán releváns filozófiai kérdéssé. A dolgozat második részében annak bemutatására tettem kísérletet, hogy a kora újkor során – amikor is első ízben mutatkozott filozófiai érdeklődés a nevetés nem fiziológiai okai iránt – valójában a cinikus nevetéselmélet – szándékos vagy szándékolatlan – rekonstrukciójára került sor antik auktorok explicit bírálata révén. Ennek egyik jele a cinikus szabadszájúság (*παρρησία*) – állításom szerint sikeres – legalizációja volt, a másik pedig a csodálkozás konstitutív szerepének felismerése a nevetés létrejötte során. Mindezek értelmében pedig a nevetés oka akár egy csúnya kifejezés is lehet annak érdekében, hogy az csodálkozást ébresszen a nevetőben, mely csodálkozás további vizsgálódásra készítheti őt a nevetés okát illetően. Mindez pedig komoly hasonlóságot mutat a cinikus nevetéselmélet azon rekonstrukcióinak eredményeivel, melyek szerint a nevetés célja a nevető fél önismeretének fejlesztése azáltal, hogy a nevetés okainak vizsgálata révén ráésszél saját korábban meghozott (elő)ítéleteire, valamint az, hogy a nevető fél (elő)ítéletei embertársai szemében is lelepleződjenek.

SCHMAL DÁNIEL

Richard Simon és a forráskritika problémája*

A *kritika* fogalomtörténetének modern kori gyökerei olyan talajba mélyednek, amelynek egyik legfontosabb rétegét az ókori nyelvek – elsősorban a görög és latin klasszikusok – tanulmányozása jelentette. Mint ismeretes, maga a *kritika* fogalom is a filológiai kutatások hellenisztikus hagyományából származik, eredetileg a helyes szövegváltozat megállapításának, a szövegromlás azonosításának technikai műveleteit jelentette. E hagyomány örököséként a XVI–XVII. századi humanista filológia széles körű kulturális szerepre és elismertségre tett szert. A könyvnyomtatás, az írni-olvasni tudás elterjedése nemcsak az információközlés új médiumával gyarapította a szellemi életet, de egyben azt is lehetővé tette, hogy a források minden olvasó számára hozzáférhetővé és ellenőrizhetővé váljanak. Bizonyos textusok így dokumentummá, olyan bizonyító erejű szöveggé váltak, amely összehasonlítást és önálló ítéletet tesz lehetővé az értő olvasó számára.

Niklas Luhmann a modernitást az elsőrendű megfigyelésekről a másodrendű megfigyelésekre történő áttéréssel azonosítja. Elsőrendű megfigyelésről beszélünk, amikor közvetlenül egy választott tárgy tulajdonságainak a megismerésére és leírására törekszünk. Másodrendű megfigyelés esetén nemcsak a tárgy tulajdonságait figyeljük meg és írjuk le, de azt a módot is, ahogyan mi magunk – egy adott pozícióból, meghatározott előfeltevésekkel – megfigyeljük és leírjuk a tárgyat. Luhmann megállapítása a kétféle megfigyelés és a modernitás viszonyáról a kritikai gondolkodás kora újkori szerepét is megvilágítja. A teológia területén – amint arra maga Luhmann is felhívja a figyelmet

* A tanulmány megírását az OTKA K 104574-es, 112542-es és 116234-es, valamint 120375-ös, 125012-es és 123839-es számú projektjei támogatták. A szöveg bizonyos részei – alaposan átdolgozva – átfedésben vannak a következő írással: „A tipológiától a tipográfiáig: A katolikus egzegézis dilemmái a kora újkorban”, *Pannonhalmi Szemle* 22, 2014/2. 22–35. o.

– e váltás a primér bölcsességről való lemondást jelenti, miután az írásanyaggal kapcsolatban olyan következetlenségek merülnek fel, amelyek „a megfigyelés módjának” problematizálását igénylik.¹ Az olvasónak nem elég az üzenettel foglalkoznia, ahhoz, hogy az üzenetet helyesen értse, a közlés módját kell megvizsgálnia. Nem más ez, mint az üzenetnek a szöveghez történő visszavezetése: az üzenet csak *szöveggként*, csak szövegeken *keresztül* férhető hozzá számunkra. Mi több, a szövegek mindig valamilyen materializált formában léteznek, így ki vannak téve a médiumok természetéből fakadó megsemmisülés, a szövegromlás, a polimorf hagyományozás esetlegességeinek. E belátások különös súllyal jelentek meg az egyik legnagyobb hatású katolikus filológus, Richard Simon (1638–1712) írásaiban. Az alábbiakban az ő munkássága kapcsán igyekszem megvilágítani a forráskritika, a kritikai gondolkodás és a modernitás egyes összefüggéseit.

I. A fordítás alapelvei

Richard Simon fő műve, *Az Ószövetség kritikai története* 1678-ban jelent meg először. Az egzegéta kiindulópontját az az észrevétel képezi, hogy a Szentírást idegen nyelveken, idegen korokban és kulturális közegben írták. Ha tehát a szóban forgó írás valóban szent szöveg, amelynek megértése döntő az emberi sors szempontjából, akkor e tény a lehető legpontosabb fordítás elkészítését, mindenekelőtt pedig annak megállapítását követeli, hogy melyek a Szentírás helyes fordításának alapelvei. *Az Ószövetség kritikai története* a következő alapelveket rögzíti:

- (1) A helyes fordításnak az eredeti szövegre kell támaszkodnia, ennek normája kell hogy döntsön a vitás kérdésekben. Vagyis az eredeti az a mérce – *kritérium* –,

¹ Niklas Luhmann: *A modernség megfigyelései*, Budapest, Gondolat, 2010. 52. o.

amelynek alapján az egyes értelmezéseket megítélhetjük.

Ez az első elv voltaképpen nem más, mint a „vissza a forrásokhoz” humanista parancsának alkalmazása a Bibliára. Azt állítja, hogy az írások eredeti formájukban, és nem a sorozatos szövegromlás által eltorzított alakjukban sugalmazottak.

- (2) Az eredeti szövegváltozat megállapításához történeti forráskritikára van szükség, mert a birtokunkban lévő kéziratok romlottak.

Simon úgy véli, „lehetetlen tökéletesen megérteni a szent könyveket, ha nem ismerjük előzőleg azokat a különböző állapotokat, amelyekben a szöveg különböző időpontokban és helyeken leledzett, s ha nem értesülünk egészen pontosan azokról a változásokról, amelyeken keresztül ment.”² Az autentikus változat megismerése tehát a szövegromlás azonosítását követeli: ez a kritika feladata.

- (3) Az eredeti többé nem elérhető.

Az ószövetségi könyvek egyéb forrásaival szemben Richard Simon a *hebraica veritast*, a héber eredetit részesíti előnyben.³ Ez azonban olyan mérce, amelyhez – mint mondja – nem tudjuk hozzámérni a mai fordításokat, mert a héber szöveg romlott állapotban maradt ránk. Simon igyekszik megmutatni, hogy a ma fellelhető héber nyelvű kéziratok számos hibát, grammatikai és tárgyi tévedést tartalmaznak. Ennek egyik oka a masszoréta

² Richard Simon.: *Histoire critique du Vieux Testament*, Paris, k. ny. n., 1680. (Első kiadás: 1678) *Préface* *2r. (A továbbiakban a műre a HCVT rövidítéssel és a kiadások évszámaival fogok utalni.)

³ Jacques Denis: *Richard Simon et Bossuet*, Caen, F. Le Blanc-Hardel, 1870. 19. o.

szöveg (7–10. sz.) bizonytalansága, amire a pontozott változatnál korábbi görög és egyéb ókori emlékek alapján figyelhetünk fel. Az autentikusnak tekintett masszoréta szöveg maga is interpretáció.

- (4) Az eredeti hiányában legfeljebb egy filológiailag rekonstruált, azaz „szubsztitútív” (az autográf szöveg helyett álló) eredetihez tudunk eljutni.⁴

Simon elvei egyrészt hitet tesznek az eredeti szöveg normatív funkciója mellett, másrészt „dekonstruálják” az eredet mítoszát, amennyiben világossá teszik, hogy ami számunkra elérhető, az nem „az” eredeti, hanem annak csupán egy racionális következtetésekkel helyreállított mása, egy rekonstrukciós modell. A továbbiakban erre a kikövetkeztetett grammatikai formák jelét alkalmazva *eredetiként* fogok utalni.

- (5) Nemcsak az originális szöveg nem található meg, de az *eredeti* is bizonytalanságokkal teli konjektúra csupán, hiszen az a gondos másolási gyakorlat, amelynek keretében manapság a Tóra zsinagógai használatra szánt tekerceit készítik és ellenőrzik, kései fejlemény.⁵

Richard Simon végkövetkeztetése negatív. Sem az eredeti, sem pedig az *eredeti* szöveg nem töltheti be a neki szánt normatív szerepet. Ahelyett, hogy *kritérionként* – az igaz és a hamis szétválasztására alkalmas eszközként – akár az egyik, akár a másik az értelmezések próbaköve lehetne, csak valószínűségekkel dolgozhatunk.

⁴ Vö. Martine Pécharman: „The ‘Rules of Critique’ – Richard Simon and Antoine Arnauld”, in R. Bod et alii (szerk.) *The Making of the Humanities*. Vol. I.: *Early Modern Europe*, Amsterdam, Amsterdam University Press, 2010. 331. o.

⁵ Vö. HCVT 1685. 132a–134b.

II. Az eredet méltósága

E negatív eredmény dacára az *eredet* mégsem üres fogalom. Pozitív szerepe van, amennyiben regulatív eszmeként részt vesz a helyes olvasat megállapításának folyamatában. Ezzel kapcsolatban három összefüggést érdemes kiemelni. (1) Az eredet eszméje a forrás ismeretének hiányában is lehetővé teszi, hogy az általunk birtokolt jelenkori szövegeket ne valamilyen időtlen igazság hordozóinak, hanem egy elveszett üzenet nyomainak tekintsük. E nyomok a maguk tényleges – gyakran fragmentált – valóságában gondos megtisztítást igényelnek, hiszen ha korlátozott formában is, de egyedül ezek biztosíthatnak hozzáférést az autográf szöveghez. Ugyanakkor (2) a fennmaradt emlékek nemcsak megmutatják, de el is fedik az eredetit, hiszen csupán másolatai, szövegromlásokkal eltorzított kópiái ennek. Óvatosság és szakmai hozzáértés híján torzító hatásaikat hajlamosak vagyunk az eredeti üzenet részének tekinteni. De akár úgy tekintjük őket, mint amelyek közvetett hozzáférést biztosítanak az autográf szöveghez, akár úgy, mint amelyek elrejtik előlünk, egy bizonyos: a létező iratok csak egy távoli eredet viszonylatában – ehhez az eredethez mérve – rendelkeznek értékkel. Egy fennmaradt kézirat annyiban számíthat csak az érdeklődésünkre, amennyiben az elveszett igazság helyett áll. Végül (3) a Simon-féle megközelítés szerint az eredeti azért is kitüntetett, mert az iránta tanúsított tisztelet készíti az olvasót arra, hogy gondosan azonosítsa mindazt, ami utólagos hozzáadás, betoldás vagy szerkesztési művelet a szövegben.

Simon e megfontolások szellemében egy olyan kiadásra tesz javaslatot a héber alapján, amely pontosan jelzi az eltérő olvasatokat, s amelyben a szerkesztő világosan megjelöli saját konjektúráit, és meg is indokolja azokat. A cél tehát a normatív *eredeti* hiányában a szubsztitutív szövegek egy olyan korpusza, amelyet különböző margináliák és lábjegyzetek vesznek körül, amelyhez kritikai apparátus és értelmező szöszedetek csatlakoznak. Simon tehát nem egyszerűen a rekonstrukció

végeredményét – a legjobbnak tartott szöveget – kívánja az olvasó elé tárni, hanem a helyreállítás folyamatát is szeretné láthatóvá tenni. A történeti forráskritika ebben az értelemben genetikus: láthatóvá, s ennél fogva ellenőrizhetővé teszi annak az üzenetnek a létrejöttét – a szöveg megkonstruálásának a *folyamatát* –, amely számunkra fontos jelentéseket hordoz.

Ez valóban áttérés a luhmanni értelemben vett másodrendű megfigyelésekre. A Simon által tervezett mű egyszerre prezentál primer jelentéseket, és mutatja meg, hogy e jelentések milyen feltételek mellett érvényesek, milyen körülmények között jutottak uralomra más lehetséges olvasatokkal szemben. A kritikai kiadás pusztán tipográfiai formájánál fogva is láthatóvá teszi az eredményhez vezető utat. Az *Ószövetség kritikai történetében* a kritika annak a tiszteletnek a jele, amellyel a kései olvasó adózik az interpolációk, a figyelmetlen átírások, az értelmezői beavatkozások, egyszóval az utólagos változtatások mögött sejtett eredetinek. A rekonstrukció margináliákkal és lábjegyzetekkel dokumentált folyamata, az *apparatus criticus*, az *indices*, az *errata* megannyi humanista főhajtás a szentnek tartott üzenet előtt.

III. Az alternatívák

Ha az értelmezés alapkövetelményeként rendelkezni is egy megbízhatóan rekonstruált *eredetivel*, ennek helyes fordítása Richard Simon szerint újabb akadályokba ütközne. A héber nyelv számos kétértelműsége és szemantikai bizonytalansága miatt ugyanis lehetetlen megállapítani a szöveg normatív jelentését.⁶ Richard Simon számára a héber nyelv egyik kitüntetett sajátossága az a tömörség, amely megszüntethetetlen kétértelműségek forrása. A „szent” nyelv első és legmeghökkenőbb ismérve a polisziémia. Erre az eredendő bizonytalanságra reagálnak az értelmezések, amelyek a szöveg történetét alkotják. A

⁶ Uo. 399. o.

szent szöveg teológiai olvasatai maguk is ahhoz az értelmezés-történethez tartoznak, amely az eredeti és közöttünk áll. Ha tehát az egzegézis célja az autentikus értelem megtalálása, akkor az évszázados teológiai interpretációkat is gondosan le kell választani az eredetiről.

A teológiai jelentések dekonstruálásának kiváló példája a *Genézis* első mondatainak elemzése. Simon a következőket mondja a *Biblia* jól ismert kezdő sorairól:

A *Genézis* első mondatainak a legáltalánosabb fordítása a következő: *Kezdetben teremtette Isten az eget és a földet*, amiből azt a következtetést vonjuk le, hogy minden a semmiből lett megalkotva. Ám ha figyelmesen megnézzük a héber szavakat, két másik grammatikailag helyes módja is adódik a fordításnak. Fordíthatjuk úgy, hogy *kezdetben, amikor Isten megteremtette az eget és a földet, vagy mielőtt Isten megteremtette az eget és a földet, [...] a föld alaktalan volt [...]*. [I]gy a *Genézis*nek e szavaiból éppenséggel nem vonhatjuk le azt a következtetést, hogy minden a semmiből lett ekkor megalkotva.⁷

A *Biblia* kezdő sorának egzegézise jól mutatja, hogy miként működik Simon keze alatt a filológia. A *Vulgata* a latin *terementi* igét használja, amire később gazdag dogmatikai értelmezések rakódtak. Simon láthatóvá tesz egy korábbi – a héber eredetiben és a hetvenes fordításban megőrzött – alternatívát, ami azonnal a latinhoz kapcsolódó teológiai értelmezés relativizálását is jelenti. Simon nem azt állítja, hogy az *ex nihilo* teremtés gondolata hamis, csupán arra mutat rá, hogy a szent szöveg számunkra elérhető, rekonstruált változata nem használható érvként e tétel mellett.

Simon ugyanakkor nemcsak a teológiai értelmezéseket igyekszik leválasztani az eredetiről, hanem – ezzel szoros összefüggésben – a tipológiai és allegorizáló írásmagyarázatokat is. Hagyományos megközelítés szerint a keresztyén olvasónak a *sensus literalis*, azaz a szöveg betű szerinti értelme felől kell

⁷ HCVT 1680. 407–408. o.

elkezdenie az olvasást, s innen kell lépésenként egyre felemelkednie a lelki értelem (a valódi szerzői szándék) felé. Simon szövegkritikai módszere az ellenkező irányba halad. Számára a betű szerinti értelem megállapítása nem a kiinduló-, hanem az ideális végpont, amelyhez éppen az allegorikus értelmezések eltávolításával juthatunk el, ezek ugyanis gyakran eltorzítják vagy semlegesítik a szó szerinti jelentést.

Összefoglalva elmondhatjuk, hogy a szövegkritikai módszer a hagyományozás ellenében, visszafelé olvassa a szöveget. Amíg az egymást követő nemzedékek újabb és újabb értelmezésekkel gazdagítják a hagyományt, addig az eredeti helyreállításának igénye dekonstruálja ezeket. Ugyanakkor az *histoire critique* nem annyira eltörli, mint inkább gondosan elkülöníti az értelmezés egymásra rakódó rétegeit, s ezeket a kritikai kiadás eszméjével összhangban ugyancsak a szöveg történetéhez tartozónak tekinti. Ezáltal megmutatja, hogy az egyes olvasatok történetileg kondicionáltak,⁸ s így ismét a felszínre hozza a hagyomány által háttérbe szorított vagy kizárt jelentéseket. Míg az egyes interpretációk – például a pontozott változat elkészítése – csökkentik a kétértelműséget, addig a kritikai olvasat visszaállítja a szöveg poliszémiáját. Láthatóvá teszi az alternatívákat, a választás helyeit, az érveket: a kritikai apparátus oly módon utasítja el azt, amit kizár, hogy eközben nem törli el az emlékét.

⁸ Az értelmezői hagyománnyal ellentétes irányban olvasva a szöveget kiderül, hogy az olvasási technikák maguk is történetileg kondicionáltak. Vö. *Histoire critique du texte du Nouveau Testament*, Rotterdam, Reinier Leers, 1689. 1. fejezet.

A Richard Simon által kidolgozott egzegetikai elvek szoros kapcsolatban állnak a modernitás kritikai vonulatával. Jól megfigyelhető ez a korszak egyik alapművében, Pierre Bayle *Történeti és kritikai szótárában* (*Dictionnaire historique et critique* 1697), amelyet joggal tekinthetünk a nagy francia *Enciklopédia* előfutárának. A tartalmi összefüggésektől eltekintve első látásra észrevehető, hogy Bayle szótára már külső megjelenésében is olyan szempontok alapján szerveződik, amelyek összefüggenek Simon egzegetikai elveivel. A szótár fóliáns méretű oldalain nem egyetlen szövegfolyam közli az információkat, hanem három, vizuálisan jól elválasztott szövegegység. A főszöveg az egyes szócikkek anyagát tartalmazza, s margótól margóig kitölti a lapot. Alatta kisebb betűkkel, két hasádba tördelve részletes kommentár vagy jegyzetanyag olvasható, amely a szócikk betűkkel megjelölt pontjaihoz kapcsolódik. Bayle filozófiai kontribúciója elsősorban ezekben a jegyzetekben található, melyek terjedelme többnyire jócskán meghaladja a szócikkét. Végül harmadik szövegtípusként a lap két oldalán – olykor az iménti két egység közé is betüremkedve – még kisebb méretű egységeket látunk, ezek margináliák formájában a hivatkozott szövegek pontos lelőhelyével, a releváns évszámokkal, vagy a többi textushoz kapcsolódó kisebb jelentőségű összefüggésekkel igazítják útba az olvasót.

E három szövegegység viszonyát bonyolult többszólamúság jellemzi, különbségük tehát korántsem mellékes. A szótár vastkos kötetei már tipográfiai megjelenésükkel is olyan olvasásmódot sugallnak, amelyben a figyelem nem rögzülhet egy kiemelt témára, folyamatos mozgásban kell hogy legyen a szótár primer tudásanyaga, valamint az ezt alátámasztó dokumentáció és a kritikai értékelés között. E felosztás a szótár címében szereplő „történeti és kritikai” jelleg következménye. A történetiség ugyanis nem csupán a szócikkek tárgyának historikus jellegére, hanem egyszersmind a bemutatás módszerére is utal: az olvasók számára folyamatosan jelezve van az út, amely ke-

resztül a főszöveg állításaihoz eljutottunk, s a szerzői argumen-táció lényeges eleme az az állandóan jelen levő – vizuálisan fo-lyamatosan jelzett – felszólítás, hogy az olvasó ellenőrizze az elhangzottakat, és ítéljen róluk. Ehhez a textushoz többszálú ol-vasás, olyan megértés tartozik, amely a szöveghez hasonlóan maga is rétegzett, s a figyelem fókusza mellett úgyszólván az olvasó perifériális látására is számít. Egyetlen pillanatra sem engedi, hogy a kijelentéseknek a tények és az igazolás kontex-tusához fűződő problematikus kapcsolata feledésbe merüljön.

A másodrendű megfigyelésekre való áttérést világosan szemlélteti, hogy miközben az egyes szövegegységek relatív súlya gyakran változik, az igazán lényeges tartalmak legtöbbször a jegyzetanyagra koncentrálnak. E körülmény arra invi-tálja a szótár olvasóját, hogy fordítson a tekintet megszokott irá-nyán, s a tárgyalt témák tágabb összefüggéseit, az adatok és az érvek természetét részesítse kitüntetett figyelemben. A törté-neti forráskritika reflexív tudomány: megfordítja a fókusz és a periféria viszonyát, pontosabban eszközöket kínál ahhoz, hogy a perifériát állítsuk a tekintet középpontjába. Jól érzékelteti ezt a reflexív nézőpontváltást Jean Mabillon, amikor a *De re diplomatica* Colbert-nek címzett ajánlásában kijelenti, hogy a napjainkban virágzó tudományok mind az ókor ajándékai, s immár egyetlenegy tudomány hever csupán műveletlenül: ma-gának az ókornak a tudománya. Noha a levél a régiségbűvár feladatát – az archívumok fáradságos kutatását – kevésbé di-csőséges tevékenységként írja le, mint maguknak a diplomaták-nak és a történészeknek a munkáját, Mabillon azt is világossá teszi, hogy az utóbbiak hitelessége az előbbieké függvénye.⁹ Ha a diplomatika nem végzi el a válogatás munkáját – a szó eredeti értelmében erre utal a *kritika* –, s nem üti rá a hitelesség pecsétjét a dokumentumokra, ezek jogi-politikai használata zavarok for-rásává válik. Noha a filológia pusztá segédtudománynak tűnik, Mabillon szavai egyértelműen jelzik, hogy a szövegjelentés

⁹ Jean Mabillon : *De re diplomatica libri VI.*, Paris, Ch. Robustel, 1709. (Eredeti kiadás: 1681.) *Epistola*. s.p.

csak azért játszhat főszerepet a diplomácia, a jog és a történet-tudomány színpadán, mert a kritikus már korábban elvégezte a maga munkáját a színpalak mögött.

Míndezek fényében Bayle úttörő vállalkozására úgy tekinthetünk, mint ennek a színpalak mögötti folyó munkának a láthatóvá tételére. Bayle voltaképpen Mabillon, a bencés iskola, a bolandisták és Casaubon kritikai módszerét ülteti át a filozófia, a teológia és számos más tudomány területére, mert felfedezi az eljárásban a filológián messze túlmutató argumentatív potenciált.

V. Kitekintés

Mint láttuk, az eredeti fordításának programja Richard Simon munkáiban az eredet mítoszának dekonstrukciójához vezetett. Simon meglepő módon üdvözli ezt a negatív konklúziót: „Mindaz, amit e tárgykörben az eddigiekben elmondtam, világosan bizonyítja, hogy a protestánsoknak nincsen alapjuk azzal kérkedni, hogy Isten szava, amelyet az írás tartalmaz, világos és a legkevésbé sem zavaros.”¹⁰

A sola scriptura elv Simon szerint nem tudja eljátszani a neki szánt szerepet, mert a szöveg megszüntethetetlenül többértelmű, s az eredet maga is megszüntethetetlenül történeti. Helytelen tehát, ha a protestánsok a *Szentírást* tartják a hit egyetlen mércéjének: „A katolikus egyháznak ezzel szemben – amelyik az Írás mellett a megbízható hagyományokat is elismeri a vallás alapelveként – nincsen oka szégyenkezni, ha beismeri, hogy a *Biblia* héber szövege különböző módokon értelmezhető a héber szavak többértelmősége miatt.”¹¹

A szent szövegek értelmezésével kapcsolatos kérdés tehát Simon szerint két egymástól jól elhatárolható, *de facto* és *de iure*

¹⁰ HCVT 1685. 415. o.

¹¹ Uo. 400. o.

mozzanatra osztható. A szövegkritika önállóvá válik, és elkülönül a hagyománytól, amennyiben *de facto* érvényes kijelentéseket tesz az írás állapotáról és a szavak lexikai jelentéséről. Ám vele szemben a tradíció is önállóvá válik, amennyiben a filológiai tényektől független, *de iure* kijelentéseket tesz a szöveg normatív értelméről. Ahogyan a protestantizmus radikális irányzatai eljutnak a tradíció nélküli szöveg eszményéig, úgy jut el Simon a *sola scriptura* elvét vitatva egy szöveg nélküli tradíció gondolatához. Ez derül ki abból a megjegyzéséből, amelyet a Timóteus-levél e verséhez fűz: „az igazság oszlopa és biztos alapja” (1Tim 3,15). Az apostol e kijelentéssel Simon szerint „azt akarta jelezni, hogy a vallási igazságot kizárólag az egyházban szabad keresni, amely egyedül van az írás birtokában, mert annak helyes értelmét birtokolja. Így még ha a *Biblia* egyetlen példánya sem létezne a világon, a vallás továbbra is megmaradna, mert továbbra is létezne az egyház.”¹²

A Richard Simon által kidolgozott bibliai egzegézist a korabeli vallási közeg – minden bizonnyal a szerző szándéka ellenére – olyan szubverzív jelenséggé érzékelte, amely szétmálasztja a szent szöveget, és felszámolja az üzenet integritását. Pierre Bayle a *Történeti és kritikai szótár* lapjain hasonló erővel alkalmazza a forráskritikai módszert minden megalapozatlan hiedelemmel szemben. Nála azonban egy olyan racionális diskurzus szilárdul meg a kritika eszközeivel, amely a kijelentéseket folyamatosan az eredetükre, az őket igazoló tényekre vonatkoztatja. Ha a bibliai szöveg tekintetében nem is, a mindennapi élet empirikusan felderíthető terepein elérhetőnek tűnt az eredet. Felderítése többszálú olvasási módszert kívánt, amely a figyelem reflexív megosztása révén képes egyszerre mozogni az első- és a másodrendű megfigyelések közegében. Ennek az attitűdnek vált félelmetes eszközévé a könyvnyomtatás. Ugyanakkor a kritikai olvasás képességének kialakítása a felvilágosodás olyan „aprómunkáját” igényelte, amely nemcsak az írni-ol-

¹² HCVT 1685. 489b.

vasni tudást tette elérhetővé, de olvasói közösségeket is formált, megteremtette az értelmezés normáit, az igazolás fórumait és eljárásrendjét. Ki hitte volna, hogy Richard Simon kételeyei egy mitikus eredettel kapcsolatban egyszer ezen a mindennapi terepen is aktuálisak lesznek? Ki hitte volna, hogy egy (joggal vagy sem) „igazság utáninak” nevezett korszakban, amikor egy bábelivé vált könyvtárban minden igazoló dokumentum és minden igazolás cáfolata is megtalálható, ismét elérhetetlen messzeségbe kerülhet a referencia egyértelműsége?

KOVÁCS ESZTER
„A féltékenységről, az uralkodóról és a kritikáról”
A kritika mibenléte Montesquieu-nél

Montesquieu nevét hallva nem feltétlenül a kritikai gondolkodás fogalma jut eszünkbe. *Gondolataim* című gyűjteményében azonban számos érdekes feljegyzés található a kritikáról, amelyek közül több *A törvények szelleméről védelme* című vitairat bizonyos részleteivel, főképp annak harmadik részével „rokonítható”. Jelen írásomban a kritika moralista szemléletű megítélésének kérdésében La Bruyère és Montesquieu gondolatainak közelségét vizsgálom, valamint „a kritikai szemlélet az igazság keresésében”-alapelv kapcsán szemügyre veszem Pierre Bayle Montesquieu-re tett ellentmondásos hatását. Végül a Montesquieu-re jellemző árnyaltan vagy élesen ironikus megnyilatkozások elemzésekor az önmérséklet és az önkritika szükségességére térek ki.

A részletes vizsgálatot megelőlegezve elmondhatjuk, hogy Montesquieu általános vélekedése a kritikáról, hogy bírálni könnyebb, mint hinnénk, a kritika indítéka gyakran a hiúság, célja a mások feletti felsőbbrendűség fitogtatása, a bírált mű gondolatmenetének kikezdése. Az önkényesség a kritika mozgatórugójává válhat, mintegy eluralkodhat a kritikuson. Az analógia a szenvedélyeknek a hatalom gyakorlásában betöltött szerepével egyértelmű, ezért érdemes megállnunk a mérsékelt-ség fogalmánál is. Montesquieu szerint a bírálatban önuralmat és önmérsékletet kellene tanúsítanunk, mert csak az ilyen kritika szolgálhatja a tudást. A bírálat módjában nem minden megengedhető: Montesquieu a kritika jogában is korlátozza a szabadságfogalmat, mert ha bárki bármit írhatna más műveiről, ugyanúgy nem teremtődne meg a gondolkodás szabadsága a Szellem Köztársaságában, mint ahogy az államban sem lenne szabadság, ha bárki bármit megtehetne kénye-kedve szerint.

Mindamellet a montesquieu-i kritikafogalom, legalábbis *A törvények szelleméről* megjelenése előtt, teljesen klasszikusnak tűnhet: a kritika a véleményalkotás művészete (*art de juger*),

amelyben kompetenciaként ízlésre, jártasságra és helyes ítélőképességre van szükség. Az ízlés azonban nehezen megragadható, ráadásul a definiálhatatlan szellem (*esprit*) részeként értelmezhető. Ezáltal körben forgunk, hiszen a kritika tárgyai maguk is a szellem alkotásai (*ouvrages de l'esprit*), melyeket szellemünk révén ítélünk meg. Közelebbi kapaszkodót a posztumusz megjelent *Esszé az ízlésről* rövid meghatározása adhat: „A szellem egyfajta nem (*genre*), amelynek számos alfaja (*espèces*) van: a géniusz, a józanész, a megkülönböztető képesség, a helyes ítélőképesség, a tehetség, az ízlés.”¹ Hogyan töltődhet fel azonban az esztétikai megközelítés politikai vonatkozásokkal az életmű utolsó szakaszában? Mielőtt erre rátérnénk, érdemes néhány kitérőt tennünk.

A kritikáról írott mű?

Egyes hagyatékban maradt szövegtöredékek, kéziratos feljegyzések arra engednek következtetni, hogy Montesquieu írt egy esszét a kritikáról. Ez az írás azonban nem maradt fenn, hiányában a kritikáról alkotott gondolatmenet az életmű különféle szöveghelyeiből rakható össze mozaikként. Tanulmányom címe a szintén megkezdett, de befejezetlenül maradt *A féltékenység története* (*Histoire de la jalousie*), illetve *Az uralkodókról* (*Des Princes*) című írásokra utal. A be nem fejezett műveket tovább sorolhatnánk: *Kanti levelei*, *Franciaország története*, *A boldogságról*.² Nem árt azonban elővigyázatosnak lennünk az utalásokkal szemben: a *Gondolataim* egyes bejegyzéseiből láthatjuk például, hogy a tervezett Franciaország-történet valamiféle ironikus-

¹ Montesquieu: „Esszé az ízlésről”, in Barta-Kovács Katalin – Szécsényi Endre (szerk.) *A tudom-is-én-micsoda fogalma. Források és tanulmányok*, Budapest, L'Harmattan, 2010. 76. o. Fordította Balázs Péter és Harkányi András.

² Catherine Volpilhac-Auger: „Montesquieu, l'œuvre à venir”, *Revue Montesquieu*, n° 4, 2000. 5–25. o.

szatirikus munka lett volna, nehéz tehát megállapítani egy olyan mű célját, amely nem maradt ránk végleges formában.

A *Gondolataim* 510–513. bejegyzései a *Fragmentumok, melyek nem kerültek be a kritikáról írott művembe* címet kapták. Itt olvashatjuk két ironikus hasonlat kíséretében azt a visszatérő elképzelést, mely szerint bírálni könnyebb, mint védekezni, hiszen a szerző gondolatmenete könnyen megbontható.

A kritikusok helyzeti előnye, hogy kiválaszthatják ellenségüket, a gyenge pontot keresik, nem a védett oldalról támadják, és ellentmondást keresve, ha többre nem is jutnak, legalább problémássá teszik azt, amit a másik biztos tényként állított. [Legnagyobb szellemeink is olyanok, mint az amazonok fiai, akik születésük után azonnal megcsonkításra ítéltettek.] Olyanok, mint a rossz hadvezérek, akik, ha nem tudnak elfoglalni egy országot, megmérgezik vizét.³

A kritikáról szóló esszére tett másik utalás az 1006. bejegyzés végén található, amely a tudományok és művészetek fejlődéséről szól. Montesquieu elmarasztalja a franciák szellemi hiúságát, akárcsak „az ítéletalkotás dühét” (*fureur de juger*) és „a szatíra örületét” (*fureur pour la satire*), hiszen e két düh eredménye az, hogy „megsokasodtak nálunk az olyan írások, melyek kétféle rossz hatással is bírnak: szárnyát szegik azoknak, akik tehetségesek, és tápot adnak azok ostoba rosszindulatának, akik nem azok”.⁴

³ Montesquieu: „Gondolataim”, in uő. *A törvények szelleméről védelme. Gondolataim*, Budapest, L’Harmattan, 2016. n° 511, 237. o. Fordította Kovács Eszter.

⁴ Montesquieu: „Mes Pensées”, in uő. *Œuvres complètes*, XIV–XV. kötet, előkészületben (a fordításrészlet a kézirat új átíratán alapul).

A kritika moralista megítélése és a történeti kritika gyakorlata: La Bruyère és Pierre Bayle

A XVIII. századi vitakultúrában a kritika erősen negatív megítélése XVII. századi moralista hagyományra támaszkodik. Érdekes gondolatokat találhatunk a kérdésről La Bruyère *Jellemrajzaiban*, „*A szellem alkotásairól*” című részben (1688). La Bruyère, bár helyenként a kritika elfogadása mellett érvel, Montesquieu-t megelőzve szkeptikus, olykor akár cinikus a kritikával szemben, hiszen annak valódi indítéka a hiúság és az önszeretet. Montesquieu egyik korai írása, *Az őszinteség dicsérete* (*Éloge de la sincérité*, 1717) szerint az önszeretet következménye az a fajta önáltatás, amely alkalmasabbá tesz bennünket mások hibáinak bírálására, mint sajátjaink felismerésére. Ez a gyarlóság azonban ekkor még az erkölcsi hanyatlás következményének tűnik számára, szemben valamiféle mitikus, tiszta és helytálló őszinteséggel szemben.

Az emberek túl közléről nézik magukat ahhoz, hogy olyanak lássák saját énjüket, amilyen. Mivel erényeiket és bűneiket csak a mindent megszépítő önszereteten keresztül ismerik, saját magukat illetően mindig megbízhatatlan tanúk és romlott bírák. Így hát azok, akik tudták, hogy az ember természeténél fogva mennyire eltávolodik az igazságtól, s azt tették bölcsességgé, hogy az igazságot adják tudtára, sokkal inkább bölcssek voltak [mint a sztoikusok]. Szép filozófia, amely nem spekulatív ismeretekre korlátozta magát, hanem az őszinteséget gyakorolta! Még szebb lenne, ha némely hamis szellem nem vitte volna túl messzire, az értelem határain túl, s túlzó szabadság által nem sértette volna meg az illendőséget.⁵

La Bruyère gondolatai a kritikáról azonban nemcsak ezzel a Montesquieu-írással rokoníthatók, hanem a *Gondolatokban* vissza-visszatérő megjegyzésekkel is. La Bruyère szerint egy

⁵ Montesquieu: „*Éloge de la sincérité*”, in uő *Ceuvres complètes*, VIII. kötet, Oxford, Voltaire Foundation, 2003. 133. o.

szerzőnek szerényen, de önérzettel kell fogadnia a műveiről kapott dicséretet és kritikát; a tanácsot vagy bírálatot elutasító szerző pedánsnak (*pédant*) minősül. Aki hiúságból bírál, értéket rombolhat le: „A kritika gyakorlásának öröme megfoszt bennünket attól az örömtől, hogy nagyon szép dolgok elevenen hatást tegyenek ránk.”⁶ A kritika pedig akár megsemmisíthetné a megbírált alkotást: „Aligha akad olyan jól kivitelezett mű, amely ne foszlana szét a kritika közepette, ha szerzője minden bírálójának hinne, akik valamennyien kivennék belőle az általuk legkevesebbre tartott részt.”⁷ Az elhibázott olvasási módon való élcéldés La Bruyère-nél Montesquieu-höz hasonlóan markáns:

Az ostobák elolvasnak egy könyvet, s nem értik; a középszerű szellemek úgy vélik, tökéletesen értik, a nagy szellemek időnként nem teljesen értik: homályosnak találják azt, ami homályos, világosnak, ami világos; a széplelkek viszont azt akarják homályosnak találni, ami nem az, s azt nem akarják megérteni, ami nagyon is érthető.⁸

La Bruyère-nél találunk továbbá egy gondolatot, amely szintén megjelenik Montesquieu-nél: az igazságtalan vagy méltánytalan kritika megrontja a közönséget, és negatívan befolyásolja későbbi ítéleteit.

A kritika gyakran nem is tudomány, hanem mesterség, s nagyobb szükség van hozzá egészséges gondolkodásra, mint szellemre, munkára, mint képességre, jártasságra, mint géniuszra. Ha olyan ember mond bírálatot, akiben kevesebb az ítélőképesség, mint az olvasottság, és az csak bizonyos fejezetekre irányul, megrontja az olvasókat s még az írókat is.⁹

⁶ Jean de La Bruyère: „Des ouvrages de l'esprit”, in uő. *Les Caractères* (1688), Amsterdam, 1763. 112. o.

⁷ Uo. 115. o.

⁸ Uo. 119. o.

⁹ Uo. 136-137. o.

Azt is mondhatnánk, hogy Montesquieu La Bruyère nyomában, bár nem feltétlenül közvetlen hatása alatt, a kritikát mint az *amour-propre* irodalmi manifesztációját leplezi le.

Ezt a hagyományt érdekesen árnyalja a Bayle nevéhez köthető történeti kritika. Bár Montesquieu *A törvények szelleméről* vallást érintő könyveiben megpróbálja hatástalanítani Bayle paradoxonjait, Bayle fiatalkori és talán későbbi gondolkodására is vitathatatlanul hatott. Lorenzo Bianchi vélekedése szerint Montesquieu a racionális és elfogadható kritika ideáljában Bayle tolerancia-elvét képezi le.¹⁰ Bayle kritikafogalma azonban minden bizonnyal radikálisabb, mint Montesquieu-é: mint ahogy Yves-Charles Zarka megállapítja, Bayle egy teljesen szabad kritikai helyzetet képzelt el, a szellem olyan köztársaságát, ahol mindenki szabadon élhet bírálati jogával, ha a másikat tévedésen éri. Zarka értelmezése szerint ez csakis apolitikus állam lehetne, mert a politika nem engedhetné meg a kritika ilyen szabadságát.¹¹

Bayle azonban *A törvények szelleméről* vallást érintő részében negatív és veszélyes figuraként jelenik meg.

Bayle úr, miután minden vallást megsértett, besározza a keresztény hitet: azt merészeli állítani, hogy igazi keresztények nem alkothatnának életképes államot.¹² Miért nem? [...] Ha a kereszténység elvei mélyen bevésődtek a lélekbe, kimondhatatlanul erősebbek lennének, mint a monarchia hamis becsülete, a köztársaság emberi erényei és az önkényuralom szolgálalkú félelme.¹³

¹⁰ Lorenzo Bianchi: „L’auteur a loué Bayle, en l’appelant un grand homme: Bayle dans la *Défense de L’Esprit des lois*”, in Catherine Larrère (szerk.) *Montesquieu, œuvre ouverte? (1748–1755), Cahiers Montesquieu*, n° 9, 2005. 110–115. o.

¹¹ Yves-Charles Zarka: „L’idée de critique chez Pierre Bayle”, *Revue de Métaphysique et de Morale*, n° 4, „La critique jusqu’à Kant”, 1999. 522. o.

¹² Lásd Pierre Bayle: *Continuation des Pensées diverses sur la comète* (1682), § 124, „En quel sens le Christianisme est propre ou non à maintenir les sociétés”, Rotterdam, Reinier Leers, 1705. 596–602. o.

¹³ Montesquieu: *De l’esprit des lois*, in uő. *Ceuvres complètes*, II. köt., Paris, Gallimard, 1951. XXIV. fejt., 6. könyv, 719. o. (saját fordításban).

A *Gondolatok*ban Montesquieu Bayle valláskritikájára is elítélően reagál: „Mi sem lehet könnyebb, mint mások érzéseit lerombolni, így hát Bayle a legkönnyebb úton jutott a hírnévig.”¹⁴ Az, hogy Montesquieu a vallásos meggyőződést érzésnek, s nem tudásnak tulajdonítja (*le sentiment religieux*), a teológiai viták bizonytalanságára is rámutat. Mi lenne a helyzet azonban egy olyan szerzővel, aki Bayle-hez hasonlóan – a híres vélekedés szerint¹⁵ – visszaélt szellemével? A kérdésre *A törvények szelleméről védelme* egyik elmés megállapítása adhat feleletet, amelyben Montesquieu megválaszolja a névtelen janzenista bíráló azon vádját, hogy nagy emberként méltatta Bayle-t: „Ha a Szerző ezernyi sértést mondott volna Bayle-nek, abból nem következne sem az, hogy Bayle jól érvelt, sem az, hogy rosszul: csupán azt a következtetést lehetne levonni ebből, hogy a Szerző képes sértéseket mondani.”¹⁶

A kritika kétféle megközelítése Montesquieu-nél

A *Gondolataim* című gyűjtemény első kötetében, tehát az 1734 előtt lejegyzett töredékekben Montesquieu az irodalomkritikáról, az ízlés alapján történő véleményalkotásról elmélkedik. Mint ahogy Christophe Martin megállapítja, a régiek és

¹⁴ Montesquieu: „*Gondolataim*”, n° 989, 222. o.

¹⁵ Bayle paradoxonjait és polemikus állításait (inkább legyünk ateisták, mint bálványimádók, igazi keresztények nem alkothatnának életképes államot) többen cáfolni próbálták, arra hivatkozva, hogy Bayle rosszra használta szellemét. Az egyik korai példa erre Isaac Jaquelot *Examen de la Théologie de Mr. Bayle* (Amsterdam, François L'Honoré, 1706) című válasza.

¹⁶ Montesquieu: „A törvények szelleméről védelme”, in uő. *A törvények szelleméről védelme. Gondolataim*, Budapest, L'Harmattan, 2016. Fordította Kovács Eszter. 25. o.

modernek vitáját érintő mintegy negyven bejegyzésben Montesquieu már az ítéleteket akarja megítélni.¹⁷ Gyakran a vitát mérséklő, kiegyensúlyozó megállapítást tesz, többször hangsúlyozza, hogy az ízlés és az erkölcsök változása megváltoztatja esztétikai ítéletünket. Természettudományos, teológiai vagy filozófiai viták esetén azonban a bírálatok nem ízlésünket követik, hanem a helyes ítéletalkotásnak kell alapjukul szolgálnia. Az igazság keresésének akadálya lehet az elfogultság, az intolerancia, a hitbeli és világnézeti különbségek. Ismétlődő szempont ebben a kérdésben a láncszerűség: a szerző gondolatmenetét nem szabad önkényesen megbontani, hanem összefüggésében kell megítélni. Nem szabad továbbá kilépni az adott tudományból, és más meggyőződések birtokában bírálni a célba vett művet.

A *Gondolatok*ban a Régiek és Modernek vitájától függetlenül is előfordulnak a kérdésnek szentelt bejegyzés-sorozatok. Montesquieu a kritikus/kritikai gondolkodás céljáról érdekes megállapítást tesz az 1289. bejegyzésben:

A bírálatokkal segíteni kell egymást, nem lerombolni egymás műveit: az igazat, a jót, a szépet keresni, megvilágítani vagy természetes voltában visszatükrözni a fényt (visszatükrözni és visszaadni a fényt). Elhomályosítani valamit csak véletlenül szabad.¹⁸

Jól ismert tudás-metaforáról van szó, ahol a kétféle világosságnak – a bírálat alá vett mű és az azt bíráló szöveg világosságának – egyaránt az a feladata, hogy az igazságra világítson rá, és nem szabad árnyékot vetniük egymásra. A kritika nem lehet továbbá öncélú támadás, és még a tehetség sem legitimálja az igazságtalan szatírárt: „Akadt arra példa, hogy írók oly gyaláza-

¹⁷ Christophe Martin: „Une apologétique moderne des Anciens: la Querelle dans les *Pensées*”, *Revue Montesquieu*, n° 7, 2004. 68. o.

¹⁸ Montesquieu: „Gondolataim”, 239. o.

tos röpiratokkal támadtak egymásra, hogy senkinek akkora tehetséget a természet nem adhatott, amely felmentené tettének méltatlan volta alól.”¹⁹

Ám mi az, amit ízlésünk tart szépnek, és mi az, amit ítélőképességünk tart helyesnek? Montesquieu-nél számos további érdekes fejtegetést találunk erről a kérdésről. Ha valamit meg akarunk ítélni, saját magunkat is meg kell figyelnünk. A kritikában találkozunk az érzés és a gondolat, a benyomás és a racionálisan formált vélemény, amelyek együtt alkothatnak valamilyen egészséges ízlést:

Egész életemben határozottan kedvemre voltak a Régiek művei. Miután több, napjainkban íródott kritikát olvastam a Régiekről, csodáltam ugyan ezeket a kritikákat, de továbbra is csodáltam a Régieket. Megfigyeltem saját ízlésemet, hogy nem lehet-e afféle beteges ízlés, amelyre nem szabad hagyatkozni. De minél jobban vizsgálgattam, annál inkább úgy találtam, hogy igazam volt, ha ugyanazt gondoltam, mint amit éreztem.²⁰

Azonban kinek az ízlése mérvadó, ha a szellem alkotásait ítéljük meg? Az ízlés és a szellem fogalmának képlékenysége miatt a kérdés gyakorlatilag megválaszolatlan marad. Montesquieu elismerését az irodalomkritika kevés alkotása vívja ki, ideálja láthatóan a méltányos igazságossághoz társuló őszinteség.

Cid. A Francia Akadémia kritikája²¹ a darabról e műfaj legszebb példája, szigorú, mégis magával ragadó. Ez az az eset, ahol a morál megkövetelte, hogy, mielőtt arra gondoltak volna, hogy a kritika mivel tartozik a közönségnek, arra kellett gondolniuk, mivel tarto-

¹⁹ Uo., n° 1293, 240. o.

²⁰ Uo., n° 131, 212. o.

²¹ Jean Chapelain: *Sentiments de l'Académie Française sur la tragi-comédie du Cid*, Paris, J. Camusat, 1638.

zik Corneille-nek, s talán mondhatjuk, a nagy Corneille-nek. Itt látjuk egyszerre a mű szépségének dicséretét s hibáinak kritikáját, mindkettőt oly keresetlenül.²²

Megronthatja-e a kritika a szellem alkotásait, s ha igen, miként? A bírálatok sokasodása Montesquieu számára mintha az írásművek egységének megbontását és szétforgácsolódását hozná magával: a fogalom ilyen értelemben erősen negatív, a kritika eluralkodása az alkotás felett a dekadens korok szellemi termékének tűnik.

Azzal, hogy többet vártunk el a szerzőktől, a kritikusok dolgát könnyítettük meg.

A legkevésbé sem megengedhető a költészet hibáit vetni a költők szemére, a metafizika nehézségeiért a metafizikusokat, a fizika bizonytalanságaiért a fizikusokat hibáztatni, a mértan száraz voltáért a mértantudósokat okolni.

Manapság mindenki részesül azokból a kincsekből, amelyek valaha csak keveseké lehettek, de erről a kevésről azt gondoljuk, hogy minden a miénk. Egy aprócska arany a bölcsek kövének tűnik, és a szétosztott javakkal – mily csodálatra méltó dolog – mindenki túl gazdagnak hitte magát; a Szellem Köztársasága olyan lett, mint Athén, ahol a szegényeket többre tartották, mint a gazdagokat.²³

A megbontott láncolat, a tekintély látszatát keltő, ám célt tévesztett bírálat elutasítása azonban nem a *Gondolataim* című gyűjteményben épül fel összefüggő gondolatmenetté, hanem *A törvények szelleméről védelme* harmadik részében, amely már nem a tételes ellenvetésekről, hanem a bírálat módjáról szól. A megközelítés azonban itt is negatív előjelű: Montesquieu a rossz, vagyis elhibázott kritikából indul ki, és innen jut el oda, milyen lenne az elfogadható kritika. A tényeket megkerülő vagy megmásító hívság leleplezése a vitairatban végig erősen

²² Montesquieu: „Gondolataim”, n° 1299, 240. o.

²³ Uo., n° 1542, 241–242. o.

jelen van. A cáfolat alaptétele, hogy vallási kritikával közelíteni egy jogelméleti munkához eleve elhibázott.

A vitairat harmadik része ironikus felvetéssel indul: a Szerző (Montesquieu) nem bírálói elképzelése szerint írta a könyvét, azok pedig úgy tesznek, mintha jobban értenének a témához, mint maga a Szerző. Helyes ítéletalkotáshoz azonban az ilyen megközelítés nem vezethet.

Ez az érvelési mód nem jó, mert bármilyen jó is a könyv, amellyel szemben alkalmazzák, olyan rossz könyvnek tüntetheti fel, amilyen rossz könyvet csak el lehet képzelni, és bármilyen rossz is a könyv, amellyel szemben alkalmazzák, olyan jó könyvnek tüntetheti fel, amilyen jó könyvet csak el lehet képzelni.²⁴

A gondolatmenetet megbontó érv helytelen vagy elhibázott, ha a szövegtől és annak lineáris láncolatától a kritikus elrugaszkodik, vagy – még rosszabb – a legevidensebb értelmet elhagyva kicsavart értelmet tulajdonít a szerző állításainak.

Amikor egy szerző szavai vagy írásai, vagyis szavainak leképződése által fejt ki gondolatait, az értelemmel ellenkezik az, hogy a külső jeleket elhagyva próbáljuk megtalálni gondolatait, hiszen azokat csak ő ismeri; ennél is nehezebb eset az, ha gondolatai jók, de rosszakat tulajdonítanak neki.²⁵

A bírálatban pedig elvárható volna a racionalitás: „Amikor egy szerző ellen írunk, és indulatosan támadjuk, tényekkel kell bizonyítani a minősítéseket, és nem minősítésekkel a tényeket.”²⁶ Montesquieu azzal kezdte vitairatát, hogy a janzenista bíráló akarata ellenére kényszeríti teológiai vitába, amelyhez ő nem is ért, lévén jogtudós és politikai író, nem teológus. A harmadik rész utolsó bekezdéseiben visszatér ehhez.

²⁴ Montesquieu: „A törvények szelleméről védelme”, 53. o.

²⁵ Uo. 53–54. o.

²⁶ Uo. 54. o.

A teológiának megvannak a határai, megvannak a maga kifejezései, mert az igazságok, amelyeket tanít, ismertek, így a szerzőknek ahhoz kell magukat tartaniuk, és meg kell akadályozni, hogy attól eltérjenek. Ez az a terület, ahol a szellemnek nem szabad kitejlesednie, ezért – mondhatni – erődítményt építenek köré. De csúfot üzünk a világból, ha ugyanezzel az erődítménnyel akarnánk körbefogni azokat, akik az embert érintő tudományokról értekeznek. A mértan elvei nagyon is igazak, de ha az ízlést érintő dolgokban alkalmaznánk őket, magát az ész tennék ésszerűtlenné. Semmi nem fojtja el jobban a tanokat, mint az, ha mindent a tudós köpenyébe öltöztetünk, hiszen azok, akik mindig tanítani akarnak, komolyan akadályozzák, hogy mások tanuljanak; nincs az a szellem, akit ne szűkítenék be, ha milliányi hiábavaló kétkedést aggatnánk rá. Még ha a világ legtisztább indítékai vezetnénk is bennünket, akkor sem figyelhetnénk többé arra, hogy megfelelően mondjuk el, ha arra kényszerítenek, hogy kételkedjünk, mert állandóan attól kellene félnünk, hogy rosszul mondjuk, és így, ahelyett, hogy gondolatainkat követnénk, csak azokat a kifejezéseket keresnénk, amelyek elkerülik bírálóink aprólékos figyelmét. Béklyót tesznek ránk azzal, ha minden egyes szónál azt mondják: ügyeljen, hogy el ne bukjon, mert, bár saját kedve szerint akar beszélni, én azt akarom, hogy úgy beszéljen, mint én.²⁷

Úgy tűnik, Montesquieu végül részben elveti azt a fajta önvizsgáló, öncenzúrázó szándékot, amelyet *A törvények szelleméről* megírása során tanúsított, és melynek meggyőző bizonyítéka a könyv kéziratának, valamint 1748-as és 1757-es nyomtatott változatának összehasonlítása. Ez a kézirat ugyanis igazolja, hogy Montesquieu könyvének volt, illetve lehetett volna egy provokatívabb változata. *A törvények szelleméről védelme* záró része szerint azonban a „bírálat béklyóját” le kell rázni, a várható kritikára pedig gondolni sem szabad, lévén fenyegetése megtörhetné a gondolatok ívét.

Felmerülhet bennünk a kérdés, hogy Montesquieu mennyiben ad filozófiai megközelítést a kritikáról. Abból, hogy a szem-

²⁷ Uo. 57. o.

pontrendszerek összeegyeztethetlenségét, a gondolati rendszerek átjárhatatlanságát hangsúlyozza, következik, hogy egy-egy alkotást csak hozzáértő bírálhat jogosan és ő is kizárólag hozzáértésének keretein belül. Ebben az értelemben a kritika a már megszerzett tudás folyománya, célja a tudás további árnyalása, helyes indítéka azonban nem lehet a tudás fitogtatása. A szerzői gondolatmenet integritásának és az igazság keresésének védelme ezért is lesz a személyes védekezés alapja. A kritikafogalom ugyanakkor bizonyos mértékben a szerzőség kérdéséhez kapcsolható, lévén a szerzői önérzet kerül szembe a bírálattal. Jól tudjuk, hogy Montesquieu próbált elébe menni a kritikának, és elkerülni, hogy művét felforgató szándékkal vádolják. Azt is tudjuk, hogy e kísérlete eredménytelen volt, és művét a polémia elkerülésének deklarált szándéka ellenére is polemikusnak találták. Ha azonban az öncenzúra ily kevésbé védhette meg a támadásoktól, akkor Montesquieu felvetése, mely szerint a szellem és az ízlés ítéleteiben mindig is marad valami önkényes és kiszámíthatatlan, igazolódott.

GÁLOSI ADRIENNE

**A kritika szabadsága és az ízlés szabályai – liberalizmus
és klasszicizmus Shaftesbury művészeti írásaiban**

Anthony Ashley Cooper (1671–1713), Shaftesbury harmadik grófja rendszerint úgy szerepel a történeti könyvekben, mint a briteknél megjelenő modern esztétikai gondolkodás egyik kiinduló alakja, aki úgy vált modern esztétikai fogalmak és attitűdök előkészítőjévé, hogy természetesen az esztétika terminust nem ő hozta forgalomba. Ebben az írásban azon értelmezőihez csatlakoznék, akik gondolkodásának eklektikussága miatt annak átmeneti jellegét hangsúlyozzák. Kétségtelen, Shaftesbury a kritika, a szellem szabadságát, a mindent szabadon megkérdőjelezés fontosságát (amit a cambridge-i neoplatonisták már megalapoztak) a korban ritka mértékű liberalizmussal hirdeti, főként a szellemesség és az élcelődés kapcsán, elsősorban *Sensus Communis* című munkájában.¹ Ám ha *Second Characters or the Language of Forms*² címmel összegyűjtött művészeti írásait tanulmányozzuk, akkor működésében figyelhetjük meg, hogy ténylegesen milyen elvek alapján és az ízlés szabadságának milyen teret engedve gyakorolja Shaftesbury a kritikának a művészetekre vonatkozó részét. Ezen írások persze nem modern, a mai értelemben vethez már igen hasonlító művészetkritikák, e

¹ Lord Shaftesbury: *Sensus Communis – Esszé a szellem és a jó kedély szabadságáról*, Budapest, Atlantisz, 2008. Fordította Harkányi András.

² A *Second Characters* szövegei 1711 és '13 között íródtak Nápolyban. A beteg szerző korábbi írásainak újrendezése mellett új kötetben is dolgozott, amely a bevezető mellett négy esszéből állt volna – *A Letter Concerning Design, A Notion of the Historical Draught of Hercules, The Picture of Cebes, Plastics* –, ezek közül három befejezett, egyik még életében (1713), egy másik poszthumusz (1732) megjelent, a leghosszabb, melyet a legfontosabbnak szánt – *Plastics* címmel – igen vázlatos maradt. A szöveget kiadásra Benjamin Rand 1914-ben rendezte össze. Anthony, Third Earl of Shaftesbury: *Second Characters or the Language of Forms*, Benjamin Rand (szerk), Cambridge, Cambridge University Press, 1914.

műfaj kibontakozását és egyben intézményesülését nem vitatnám el Diderot 1759-cel kezdődő Szalon-kritikáitól. Annak ellenére, hogy inkább a XVII. század végi klasszicista művészet-elméletekhez állnak közel e szövegek, mindenképpen kiváló példát nyújtanak arra, hogy bennük a művészetről való kritikai beszédmód egy fontos állomását, a műértő, *connoisseur* vagy *virtuoso* sajátos művészethez való viszonyát megfigyeljük. Ezt Wessely Anna egy kiváló angol nyelvű tanulmányában már elemezte, így erre csak a jelen gondolatmenethez szükséges mértékig térek ki.³

Shaftesburyvel mint művészettheoretikussal nem foglalkoznak sokan, mivel nincs rendszeres, önálló festészetelmélete, és amit mond, az nagyjából, de csak nagyjából, megfelel a klasszicista konvencióknak. Tehát nem azért érdekes művészeti írásait forgatnunk, hogy azokból szokványos klasszicista ízlésítéleteit kiolvassuk (ez talán nem volna túl nehéz feladat), hanem hogy ezen ítéleteket, és az itt megfogalmazott elveket írásainak tágabb kontextusába helyezzük, hiszen nem véletlen, hogy Shaftesbury nem az Akadémiára, hanem a filozófiára hatott. Azt szeretném megvizsgálni, hogy a kritika szabadságának általános liberális meghirdetése hogyan fér meg a preskriptív művészeti kritikával, amely egyrészt előírja az alkotónak a szabályokat, másrészt megszabja a befogadónak, hogy mit kell a műben értékelnie.

Tehát a kritika e meghatározott fogalmának megvilágítása a célom, és ezt három kérdés megválaszolásával igyekszem megtenni: azt kívánom közelebbről megnézni, hogy 1. miből, azaz az emberre vonatkozó milyen alapeszmékből kiindulva, 2. mi ellen és 3. miért, vagyis milyen pozitív cél elérése érdekében kell a kritikának a maga feladatát ellátnia, és hogy e kritikai „harc” során mennyiben kell a csapatoknak előre betanult zárt

³ Anna Wessely: „The Knowledge of an Early Eighteenth-Century Connoisseur: Shaftesbury and the Fine Arts”, *Acta Historiae Artium Academiae Scientiarum Hungaricae*. Tomus 41. 1999/2000. 279–309. o.

alakzatban mozogniuk, és mennyiben küzdhet mindenki saját modorában.

Kezdjük onnan, hogy mit is jelent a gyűjtemény címe: *Second Characters or the Language of Forms*? A Bevezetőben Shaftesbury azt mondja, hogy akár szójátékként is olvashatjuk a címet, hogy tudniillik ezen írások tárgyai a „mellékszereplők”, a másodlagos karakterek (*underparts*), kik a drámában arra szolgálnak, hogy a főszereplők karakterét segítsenek még jobban felszínre hozni, megérteni.⁴ Ebből azonnal az derül ki, hogy a művészetek másodlagos, alárendelt szerepet játszanak a történelem nagy drámájában, ahol a társadalom filozófiai, főként morális kérdései a főszereplők. Ez a *Characteristicks*⁵ tárgya, ami elé így, a második után, akár a „first” jelzőt is kithetnénk. A *Languages of Forms* alcím is tartalmazza ezt a másodlagosságra való utalást, hiszen Shaftesbury neoplatonista metafizikájában a formálónak ontológiai elsőbbsége van a megformálttal szemben; ismerjük híres megfogalmazását: „a valóban szép nem az, amit széppé tettek, hanem mi széppé tesz”.⁶ A művészet több, mint forma nélküli anyag, de mivel nem rendelkezik saját cselekvőképességgel, a formálás erejével, így alárendelt a formáló formához, az elme alakító képességéhez képest. Vagyis a művészeti forma és annak különböző „nyelvei”, pontosabban jeltípusai, másodlagos, közvetett módon ábrázolják, hogy mi az Igaz, a Jó, a Szép és a boldog emberi élet, amelyekről felvilágosítani elsősorban a filozófiai társalgás feladata.

Annak ellenére, hogy neoplatonista metafizikája okán mellékszerepet oszt a művészetekre, a szerző vállalkozása éppen arra irányul, hogy „összefonja, úgymond egymásba szöje a moralitást és a művészetet, a legmagasabb rendű szépséget és az

⁴ Vö. Shaftesbury: *Second Characters*, 14. o.

⁵ Anthony, Third Earl of Shaftesbury: *Characteristicks of Men, Manners, Opinions, Times*, Indianapolis, Liberty Fund, 2001. E mellett természetesen a *Characteristicks*nek több modern kiadása is rendelkezésre áll.

⁶ Anthony, Third Earl of Shaftesbury: „A moralisták. Filozófiai rapszódia”, in Márkus György (szerk.) *Brit moralisták a XVIII. században*, Budapest, Gondolat, 1977. 222. o. Fordította Fehér Ferenc.

alárendeltet; annak magasrendű és szigorú, és ennek pontos és a maga nemében szigorú elveit.”⁷ Oldalakon keresztül újra és újra mentegetőzik, hogy miért fordul ilyen „könnyű”⁸, „súlytalan”, sőt „közönséges” tárgyhoz, amely csak „közönséges örömeket” kínálhat.⁹ Legnyomósabb érve a mellett, hogy a művészetekkel való foglalkozás nemcsak a műértő/*virtuoso* furcsa magánhobbija, az, hogy az övéhez hasonló képességek kiművelésének minden úriember számára oly magas a tétje hogy Shaftesbury már nemcsak egy specializált tudás birtokosát, hanem az általa megcélzott *Bildungsideal* képviselőjét illeti a *virtuoso* névvel.¹⁰ Sőt, a *Soliloquy*-ban úgy fogalmaz, hogy „[...] a virtuosók tudománya és magának az erénynek a tudománya bizonyos értelemben egy és ugyanaz a tudomány.”¹¹ E helyen tolakszik előre a fenti hármas kérdéscsoportból az ellenfél kérdése, hogy tudniillik kikkel szemben kell a kritikának harcolnia, kiket kell meggyőznie arról, hogy a képzőművészetekkel való foglalatosság nem a közönséges élvezetek közé tartozik?

Shaftesbury a *virtuoso* jelentéstartományának alakulástörténetében is átmeneti helyen áll: a század folyamán egyértelműen elválik egymástól a műértés és a kritika – emlékezzünk Lessing *Laokoónj*ának első részére, ahol Lessing világosan megkülönbözteti érdeklődésük irányát.¹² Ám itt még összefonódik a két

⁷ Shaftesbury: *Second Characters*, 9. o.

⁸ Vö. Uo. 15. o.

⁹ Vö. Uo. 18. o.

¹⁰ Vö. Shaftesbury: *Sensus Communis*, 30. jegyzet, 117–118. o. Shaftesbury ezen írása is a *Characteristicks* gyűjteményben nyerte el végső formáját, ahol a szerző keresztthivatkozások egész rendszerével egészítette azt ki. A mű magyar kiadása teljességében közli a más művekben olvasható és itt kiegészítésként újra hivatkozott részeket, így e jegyzetekre utalok, melyekben a hivatkozott részek eredeti helye is megtalálható.

¹¹ Uo. 40. jegyzet, 126. o.

¹² Gotthold Ephraim Lessing: „Laokoón”, in uő. *Válogatott esztétikai írásai*, Balázs István (szerk.) Budapest, Gondolat, 1982. 193. o. Fordította Vajda György Mihály.

tevékenység. Shaftesbury a *virtuoso* fogalmáról a kuriózumok gyűjtőgetője, sőt „az antikvárius mint a régiségek kutatója” értelmet is igyekszik leválasztani, és „a kiművelt szemű és ízlésű műbíráló” értelmet adja neki. A *virtuoso* mint antikvárius ellen sokan viseltetnek a korszakban ellenszenvvel, kicsinyes bíbelődésnek látják a tárgyak iránti lelkesedését a szellem emelkedettebb, irodalmi vonzalmaihoz képest, ami a finom úriemberhez így nem is méltó.¹³ Shaftesbury se rest, ha az apróságok megszállott gyűjtőgetőjét ostorozhatja, ugyanolyan életidegen tevékenységet lát ebben, mint a szórszálhasogató, szerzetesi célakba zárt filozófiában.¹⁴ És ahogy az utóbbi akkor nyeri el jogosultságát, ha közfeladatot tölt be, ugyanúgy a művészetekkel való foglalatосkodás is csak mint eleven, ható erő tesz szert fontosságra. Tehát a kritika a *virtuoso* szűk, antikvárius értelme ellen irányul, és egyben azon társadalmi csoport ellen, amelynek tagjai minden a képzőművészetekkel való mélyebb foglalkozást mint ilyet lenéznek.

Tudja – írja még mindig a bevezetőben Shaftesbury –, azt kockáztatja, hogy veszít rangjából azzal, hogy feladja a korábbi, az emberiség legfontosabb kérdéseivel való foglalkozást az ilyen „könnyű tanulmányok” kedvéért, mégis, mondja, abban bízik, sikerül a művészetek kínálta örömeket 1. spekulatívabbá tennie, 2. ítéletekre alapoznia és 3. alkalmasabbá tennie az ízlésre.¹⁵

Tehát a *virtuoso*/műértő tevékenységének át kell mennie a racionalitás e hármas tisztítótüzén, és akkor szűk hernyóruháját levetve előbújhat a ragyogó *virtuoso*, az emberideál. A kritika feladata természetesen csak némi értelmezői erőszakkal bontható három részre, még akkor is, ha Shaftesbury külön említi

¹³ Az 1680-as évektől a *virtuoso* nevetség és bírálat tárgya lett. Szatíra is íródott a *virtuosóról*, és gyűjtőszenvedélyét egyáltalán nem tartották a nemes és művelt ember számára igazolható tevékenységnek. Erről lásd Wessely: *id. mű.*, 46. jegyzet, 308. o.

¹⁴ Vö.: Shaftesbury: „A moralisták”, 73. o.

¹⁵ Vö. Shaftesbury: *Second Characters*, 13. o.

őket, hiszen a második, az ítéletekre hozatal az első, a spekulatívabbá tétel konkretizációját, míg a harmadik ennek eredményét jelöli. Azonban mégis mesterségesen külön tartanám őket, és mindegyiket a kritika egy-egy funkciójához kötném, melyek természetesen szintén szorosan összetartoznak, és amelyek egyben arra a kérdésre is választ adnak reményem szerint, hogy mi az a programeszme,¹⁶ amelyért a kritikának harcba kell szállnia.

Miért kell spekulatívabbá tenni a művészetekkel való foglalkozást? Nem magától értetődő ez az igény, hiszen Shaftesbury a szép felismerését velünk született képességnek tartja. A „belső érzék” (*internal sensation*) fogalmát pont azért szokták az esztétikai tapasztalás térnyeréseként értelmezni, mert a racionalitás bevonása nélkül képes dönteni a szép és a morálisan helyes kérdésében is. Az alakzatok szépségét azonnal, velünk született módon képesek vagyunk felismeri: „Alighogy a szem megnyílik az alakokra, a fül a hangokra, a szépség tüstént jelentkezik, a bájt és harmóniát felismerjük és elismerjük [...] egy belső szem tüstént különbséget tesz közöttük, s látva elkülöníti a szépet és formást, a vonzót és csodálatost a formátlantól, torzótól, gyűlöletestől vagy megvetendőtől.”¹⁷ Jól ismertek *A moralisták* valamint az *Értekezés az erényről és az érdemről* szöveghelei,¹⁸ ahol Shaftesbury az ellen érvel, hogy a szép és a jó meg-

¹⁶ A „programeszme” Norbert Hinske kifejezése a felvilágosodással kapcsolatban. Vö. Norbert Hinske: „Die tragenden Grundideen der deutschen Aufklärung. Versuch einer Typologie”, in Raffaele Ciafardone (szerk.) *Die Philosophie der Aufklärung. Texte und Darstellung*, Stuttgart, Reclam, 1990. 407–458. o.

¹⁷ Shaftesbury: „A moralisták”, 228–229. o.

¹⁸ Shaftesbury: *Értekezés az erényről és az érdemről*, Budapest, Helikon, 2004. Fordította Anoit Judit. I. könyv, II. rész 3.§ „Az indulatokban megérzi a finomat és a durvát, a kellemeset és kellemetlent; és ugyanolyan valóságosan és világosan megtalálja a szépet és a rútat, a harmóniát és a disszonanciát itt, mint bármely zenei műben, vagy az érzékel-

ítélése csupán vélemény, melyet a divat és a nevelés befolyásol-
nak leginkább. „A mintának, szabálynak és mértéknek min-
denki birtokában van: de midőn ezt a dolgokra alkalmazzák,
összevisszaság keletkezik, a tudatlanság túlsúlyra jut, az érdek
és szenvedély zavart nemzenek.”¹⁹

Tehát egyfelől azért kell spekulatívabbá tenni a művészet-
kritikát, azért nem elég az érzékelés által közvetített minőségről
való intuitív döntésünk, mert hiába van meg bennünk inná-
taként a helyes ítéletre való képesség, az vagy csak a felszínen
marad, vagy eltévedhet. Másfelől a szépség idea volta is ezt kí-
vánja meg: mivel a szépség forrása az, ami a forma mögött van,
így hatása is csak akkor képes túlemelkedni azon, ami állati ré-
szünk kielégítését jelenti, ha spekulatív módon is viszonyulunk
hozzá – szemléljük, ítéljük, vizsgálat tárgyává tesszük –, vagyis
a szépség valódi élvezetéhez csak annak *megértésén* át vezet az
út.²⁰ A *Second Characters*ben Shaftesbury úgy fogalmaz, hogy
amennyiben csak a tetszés (*fancy*)²¹ az alapja vonzalmunknak,
akkor valóban csak önmagunkra érvényes, szubjektív véle-
ményt tudunk mondani. Azonban az ilyen racionálisan nem
igazolható ítéletekkel szemben idővel mégis a spekulatív, sza-
bályok figyelembe vételével meghozott, tehát objektívnek te-
kinthető ítéletek kerekednek felül, amelyek alapján a művek
megítélése egybehangzóan, valódi értékük szerint fog történni

hető dolgok külső formájában és megjelenésében. [...] Ezért, aki ta-
gadja a dolgok fennköltisége és szépsége iránti közös és természetes
érzékét, azt egyszerűen képmutatónak tartja mindenki, aki megfele-
lően vélekedik a kérdésről.” 22. o.

¹⁹ Shaftesbury: „A moralisták”, 229. o.

²⁰ Vö. uo. 234–235. o.

²¹ A „fancy” igét a fordítók néha magyarul úgy adják vissza, hogy
„szépnek képzelni”. Lásd például Shaftesbury: „A moralisták”, 221. o.
E helyen azonban, úgy látom, a fancy pontosan a racionálisan meg
nem indokolt tetszést jelenti. Lásd Merriam Webster: fancy: a liking
formed by caprice rather than reason. [https://www.merriam-
webster.com/dictionary/fancy](https://www.merriam-webster.com/dictionary/fancy) Utolsó megtekintés: 2018. 10. 20.

– foglalja össze a kanonizáció folyamatát, amelyre Poussin a példája.²²

Szécsényi Endre a belső érzék (*internal sensation*) fogalmában a modern esztétika egy kitüntetett pontját látja, amennyiben „az ideák, a legmagasabb létezők és a hangsúlyozottan érzéki tapasztalat világa benne egybeesni látszanak, vagy legalábbis felcserélhetők.”²³ Azonban amikor a művészetekről konkrétan beszél Shaftesbury, azt látjuk, hogy a pusztá észlelés kiváltotta érzés számára megalapozatlan szeszély (*caprice*).²⁴ Szécsényi is hangsúlyozza, úgy gondolja, Shaftesbury talán tudatosan használja ki a „sense” kettős jelentését, tehát azt, hogy az érzékelhető egyben az intellektuálisan megragadhatót is jelenti. A *Plastics*ben a mellérendelés azonban hierarchiává válik, és nem az érzékelés kiváltotta tetszés javára: „Ez nem a je ne sais quoi, amire a művészetben járatlanok és az idióták mindent redukálnak. Ez nem a »dokei«, a nekem tetszik, neked tetszik. De miért tetszik? Ha nem értelem és igazság által, elutasítom a tetszést, nem tetszik saját tetszésem [fancy]...”²⁵

A szöveg számos pontján előkerül a szín kérdése, amelynek kapcsán szintén világosan kiderül, hogy annak, aki helyesen akar ítélni, szembe kell mennie akár saját tetszésével is. A szín az érzékekhez szól, csábító, hajlamos a természetesség, vagy a történeti igazság határain túlmenni a pusztá érzéki tetszés kiváltása kedvéért – például mikor az apostolok úgy néznek ki, mint a mai lordok²⁶ –, és a befogadónak ennek határozottan ellen kell szegülnie. A Herkules-tanulmányban írja, hogy ha ugyanazzal a szemmel nézzük is a festményeket, mint hölgye-

²² Vö. Shaftesbury: *Second Characters*, 13. o.

²³ Endre Szécsényi: Lord „Shaftesbury’s »Aesthetic Freedom«”, in Ferenc Hörcher and Endre Szécsényi (szerk) *Aspects of the Enlightenment: Aesthetics, Politics, and Religion*, Budapest, Akadémiai Kiadó, 2004. 173. o.

²⁴ Vö. Shaftesbury: *Second Characters*, 13. o.

²⁵ Uo. 144. o.

²⁶ Vö. uo. 50. o.

ink színes ruháit, azért ítéletünknek nem szabad ehhez igazodnia.²⁷ A szöveget pedig ezzel zárja: „[...] semmi nem végzetesebb se a festészet, se az építészet, se a többi művészetek számára, mint az a hamis élvezet, amelyet az kelt fel, ami azonnal hat az érzésekre, ahelyett, hogy következtetések és reflexió útján az elme tetszését keresné, és a gondolatok, az ész kielégítése vezérelné.”²⁸ Én tehát hajlanék arra, hogy a hangsúlyt a racionális ítéletek felé billentsem, de kétségtelen, hogy egészét tekintve ész és érzék együttműködésének tételezése határozza meg Shaftesbury filozófiáját.

A kritika mint a mű befogadásának spekulatívabbá tétele azon túl, hogy a szépség elmélyült élvezetéhez segíti a figyelmes befogadót is, elsősorban arra szolgál, hogy a felületes véleményalkotókat helyes irányba terelje. A kritikának ezt a funkcióját *mediatívnak* nevezném, mert közvetítenie kell egyszerre két irányba is: az első csoportot nevezzük közönségesen úgy, hogy azok, akiknek rossz az ízlésük. Úgy tűnik, Shaftesbury szerint a szépség velünk született eszméje a gyakorlatban csak arra elegendő, hogy e fogékonyság által mindenki vonzódjon valamiféle szépséghez, ám ez a vonzalom sokszor az alsóbbrendű szépségben talál kielégülést. Ahogy írja: „mindenki a maga gráciáját hajszolja, s a maga ilyen vagy olyan alakot öltő Vénuszának udvarol. [...] A kísértet ilyen vagy olyan alakban mindenképp kísértetni fog.”²⁹ Ezért, ahogyan a Soliloquy-ban kifejti, ellenkezésünket legyűrve kell tekintetünket elfordítani a csiricsárétól és vonzódásunkat az ész fennhatósága alá helyezni.³⁰ Mindebből az látszik, hogy a szépség eszméje csalfa Vénusz, aki érzékiségének csábruháiba öltöztetve megtévesztő hasonmásként alantasabb szolgálóit küldi az emberek közé,

²⁷ Vö. uo. 61. o.

²⁸ Uo.

²⁹ Shaftesbury: *Sensus Communis*, 76. o. Itt beszél arról, hogy „az életünk egészét átható arányok és mértékek” mindenhol megvannak, akár még a „pusztán mechanikus” szépségek terén is, pl. ezért tervezgetik a kerti parcellákat.

³⁰ Vö. uo. 42. jegyzet, 128. o. illetve 47. jegyzet, 132. o.

míg ő szolid pasztell dresszben a Parnasszuson filozófus barátjaival társalog.³¹ Azt persze ne gondoljuk, hogy Shaftesbury nagyon messze tekintene saját társadalmi pozíciójához képest. A rossz ízléssel szembeni kritikája nem a vulgárisnak szól, hanem az általa annyira elítélt udvari ízlésnek és magatartásnak.³²

A másik csoportot, akik felé a közvetítés munkáját a kritikának el kell végeznie, nem azok alkotják, akiknek ízlése rossz, hanem, szélsőségesen fogalmazva, azok, akiknek nincs. Arról a társadalmi csoportról van itt szó, akikről már a *virtuosók* megvetése kapcsán szóltam, akik a képzőművészetekkel való foglalatosságot nem tartják elég emelkedettnek a szellem más munkáihoz képest. Ők, mondja Shaftesbury, nagyon is megszokták, hogy a magasabb területeken ítéletet alkossanak. Mivel a művészetek kérdései is mind elszakíthatatlanok a moralitás kérdéseitől, így az intellektuális kritika feladata az ő számukra az, hogy egy olyan területen gyakoroltassa velük a helyes ítéletalkotást, ahol nem annyira megcsontosodottak, s az itt formált ítéleteik természetesen analógok lesznek morális ítéleteikkel.³³

Tehát spekulatívnak kell lennie a kritikának, nem az egyéni tetszés benyomásain kell alapulnia, hanem ítéleteit elvekkkel kell megalapoznia. Ezek bemutatását Shaftesbury a *Herkules a válaszüton* (*The Hercules of Prodicus*) című kép mint modell alap-

³¹ A tréfán túl Vénusz ruhájával arra utalok, hogy Shaftesbury kifejezetten szabályként adja meg a színek tompításának feladatát, hogy ne azok érzéki ereje uralkodjon a képen.

³² Erről sokan írtak már, itt nincs mód részletezni, csupán egyetlen példával támasztanám alá a *Second Characteristicks*ből, hogy bizonyos képek nem festői kvalitásaik hiánya miatt nem tetszenek Shaftesburynek, hanem az azokon megjelenített gesztusok és modor vannak ellenére. „[...] csinos hercegek és hercegnők képei a játékboltban [...] kitalált, hamis, affektált gesztusok és arckifejezések: nem a meghajlás vagy a (szobába való) belépés természetes módja.” Shaftesbury: *Second Characteristicks*, 114–115. o., 128–129. o.

³³ Vö. „A Letter Concerning Design”, in Shaftesbury: *Second Characters*, id. kiad. 23. o.

ján végzi el. Ezen írás kitűnő példája annak, hogyan fogalmazódnak meg, nagyrészt persze francia mintára, vagy néhol azokkal vitázva, a kialakuló műkritika racionalizált elvei.³⁴ Diktikus szövegről van szó, címe az is lehetne, hogy „Tanács egy festőnek”, az *Advice to an Author* című írás mintájára. Célja megmutatni, hogyan képes, sőt hogyan kell az ábrázoló művészetnek összetett morális tartalmakat egyértelműen közvetítenie. Ez is „diktált” kép, Shaftesbury Paul de Mattaeis-t bízta meg a kép megfestésével, majd ennek alapján írta meg esszéjét.³⁵ Meglepőnek tarthatjuk, hogy milyen szorosan fogja Shaftesbury a festő ecsetét, és milyen precizitással szabályozza az értékelést is. Ahogy megfogalmazza: „Maga a művészet szigorú, szabályai kérlelhetetlenek.”³⁶ Ha a művészetek feladatát a legmagasabb pontra helyezzük a filozófia mellé, akkor bizony a műveknek előbb a tú fokán kell átmenniük ahhoz, hogy odáig felérjenek. Egy hosszabb tanulmányban lehetne csak helyet adni ezen elvek értelmezésének, itt csak felsorolásukra szorítokozom.³⁷ 1. egység, 2. *decorum*, 3. harmónia, 4. hatás.³⁸ Mivel a

³⁴ Itt hosszan lehetne beszélni arról, hogy például Dubos-val szemben hogyan vitatja el Shaftesbury az érzéstől a döntés jogát, mi az, ami a franciák által preferált báj fogalmában számára elfogadhatatlan, vagy hogy ízlése mily kevés francia művészt ismer el, vagy hogy kedvelt festői között az uralkodó tendenciával ellentétben miért szerepel Michelangelo.

³⁵ A szöveg közös nyelvükön, franciául született, ezért is franciául jelent meg először 1712 novemberében a *Journal des Sfavants*-ban.

³⁶ Shaftesbury: *Sensus Communis*, 47. jegyzet, 133. o.

³⁷ Talán négy nagy egységbe rendezhetők, a *Plastics* töredékeiben Shaftesbury a festészet öt alkotóelemét írja le, amelyek nem közvetlenül feleltethetők meg az ítéletek elveinek, egy-egy elem több elv alatt is megfontolásra kerülhet. Hasonlóan kategorizálja Shaftesbury elveit Steegman, ám ő öt kategóriát különít el, az általam a hatás elveként összegezettet ő a cél és az érzés szabályaira bontja. Vö. John Steegman: „Shaftesbury's Second Characters”, *College Art Journal*, Vol. 9, No. 3. 1950. 260–264. o.

³⁸ Csak egy-egy rövid példával utalnék e szabályok, elvek tartalmára Shaftesburynél: Az egység követelménye azt jelenti, hogy tér, idő és

művészet feladata a morális tartalom érzéki formába öntése, ezért a művészet nem lehet egyszerűen a külső forma utánzása, ily módon nem is minden mű képes arra, hogy a morálisan igaznak formát adjon, és így lényegi értelemben széppé váljon. Erre a történeti festészet képes, amely szerinte egyedül alkalmas arra, hogy formában megjelenítve, az ábrázolás módján tegye ugyanazt, amit a filozófia fogalmilag tesz. Tehát a *Herkules a válaszáton* a tökéletes kép, mivel témájában is azt jeleníti meg, ami minden művészet célja: a morális választás drámájában ad eligazítást.³⁹

Mivel a külső forma utánzása nem elegendő a belső megmutatására, ezért kifejező formát kell az ábrázolásnak találnia: „A festészetben a morális tartalom nem igazán a formában keresendő [...], hanem a fellépésben, a jellegben, a mozdulatban [...], ezek azok, amiket a festészet teljes egészében mint mozgást mutat, ahol a cselekvés, a szenvedély, az érzelmek megmutathatók.”⁴⁰ Ha megnézzük az általa diktált Herkules képet, látjuk, Shaftesbury nem feltétlenül nagy, dinamikus mozgásra gondol, hanem olyan pillanatra, amikor a szenvedélyek és érzelmek konfliktusban állnak egymással.⁴¹ Azt a feladatot, hogy a kritikát elveken nyugvó ítéletekre kell alapozni, annak *kontemplatív*

cselekvés egysége uralkodjon a képen, ennek értelmében torznak tartja az olyan ábrázolást, amelyen egy szereplő különböző időkben jelenik meg. A *decorum* betartása többek között azt jelenti, hogy erőszak nem lehet az ábrázolás tárgya. Beszél a pápai művészet ellen is, nem tetszik neki a sok keresztre feszítés, mártírság ábrázolása. A harmónia azt jelenti, hogy egy tekintettel be kell tudni fogni a képet, és célja is azonnal világos kell legyen. A tájképet nem tartja ilyennek. A hatás szabálya pedig leginkább arra vonatkozik, hogyan kell az érzéki hatást visszafogni, tompítani.

³⁹ Ahogyan Kierkegaard számára Mozart Don Giovannija a tökéletes opera, mert tárgya, az érzéki zsenialitás egyben a zene abszolút tárgya.
⁴⁰ Shaftesbury: *Second Characters*, 98. o

⁴¹ Itt mintegy dramaturgiai magyarázza el, mutatja be azt, amit az egység vagy konzisztencia elvével ír le, megelőlegezve ezzel Lessing „termékeny pillanat” fogalmát.

funkciójával kötném össze. Arról van itt ugyanis szó, hogy a szigorú racionális elvek, szabályok által kijelölt keskeny útról nem letérve mégsem egyszerű mechanikus *check-listet* kell ellenőriznünk, amelynek végeztével mint sikereset kipipálhatjuk a művet. A mű elveknek való megfelelése és ezek felismerése, azonosítása a kritikában nem cél, hanem eszköz arra, hogy a műalkotás keltette legmagasabb rendű gyönyörig jusson el a befogadó.

A művészet szemlélete és élvezete Shaftesburynél, mint láttuk, úgy válik „közönséges örömből” magasrendűvé, ha a pusztá tetszésen felülemelkedve a lényegi szépség tapasztalataig jut el. Ez a tapasztalat tehát az érzéki szemléletből indul ki, majd elvek alapján a mű kontemplációja útján elér egy olyan tartományba, ahol közvetlen egységben mutatkozik meg szellemi és érzéki. A művészetnek ezek azok a pillanatai, amikor a néző, természetesen az irodalmi hagyomány és a mű elveinek birtokában, valóban eljuthat arra a szintre, mintegy eddigi fázisai jutalmául, ahol érzéki percepció és diszkurzív gondolat közti választóvonal tényleg elmosódik. „[G]ondolat és érzés közössége, kölcsönös megvilágítás [information], örömteli.”⁴² A szellemnek ezt az állapotát ugyan itt nem nevezi rajongásnak, azonban lényegében, úgy látom, megegyezik azzal. Főszereplők és mellékszereplők (*second characters*) itt is kiegészítik egymást: A rajongás pozitív, „derék és hitelt érdemlő”⁴³ formája egyrészt jelenti a filozófus ihletettségét, amely Isten közvetlen érzéséhez, vagy mondjuk úgy, az univerzum belső értelemösszefüggésének intuitív megértéséhez vezet,⁴⁴ és mint ilyennek igen nehéz precíz nyelvi artikulációját adni, példa erre Theoklész természethimnusza *A moralistákból*.⁴⁵ Ezzel analóg a

⁴² Shaftesbury: *Second Characters*, 93. o.

⁴³ Shaftesbury: „A moralisták”, 219. o.

⁴⁴ Vö. Ernst Cassirer: *A felvilágosodás filozófiája*, Budapest, Atlantisz, 2007. 395. o. Fordította Sheer Katalin.

⁴⁵ Shaftesbury: „A moralisták”, 183. o.

műalkotás keltette gyönyör, amely közvetve, a formán keresztül szintén a rend, a harmónia, az arányok szemléletéből táplálkozik; a közvetlen lelkesültségtől indul és megfelelő nyelvet, racionalitást kell találnia „az ábrázolás igazságának” (*plastic truth*)⁴⁶ leírására.⁴⁷ Tehát a rajongás a lélek egy olyan különösen fogékony állapotát írja le, melyben a filozófus végső igazságok megragadására képes; a műértő/*virtuoso* racionalitáson át-eresztett lelkesültsége az ábrázolás igazságához és ezen keresztül a lényegi szépséghez képes eljutni. Ha a műalkotásban szemlélt rend, harmónia, arányosság lényegében azonos azzal, amelyet a filozófus is csodál, a mű kontemplációja egyenesen vezet az erény kontemplációjához, ezen keresztül pedig annak kiműveléséhez, a rend és a harmónia szeretetéhez a társadalomban.

És ezzel elérkeztünk a kritika harmadik feladatához és céljához, amelyet e feladatot elvégezve betölteni hivatott, valamint e ponton érthetjük meg azokat az alapeszméket is, amelyeken az egész kritikai projekt egyáltalán alapulhat. Abból a megfogalmazásból, hogy szigorú elvek alapján nyugvó ítéletekkel kell a művészetekkel való foglalkozást alkalmassá tenni az ízlésre, világossá válik, hogy az ízlés nem kizárólag a művészetekhez kötődik, annál jóval szélesebb a tartománya, amelybe a képzőművészetek is bekerülhetnek,⁴⁸ ha alkalmassá tettük erre őket. Ezt a feladatot kell elvégeznie az eddig bemutatott spekulatívabbá tételnek. Vagyis az ízlés itt nemcsak esztétikai, hanem nevelési fogalom, végső soron a morális élethez szükséges képességek összefoglalása. Shaftesbury mindig is eleve morális,

⁴⁶ Shaftesbury: *Second Characters*, 98. o.

⁴⁷ Ennek példaként leírja, hogyan jut el a befogadó Cupido alakjának érzékelésétől ábrázolásbeli igazságának megértéséig. Wessely Anna meggyőzően bizonyítja, hogy ez a folyamat ugyanazt a három fázist, szintet járja be, mint amit a modern művészetelméletek mint a műértelmezés szintjeit leírnak. Vö. Wessely: *id. mű*, 289. o.

⁴⁸ „Az ízlés szerepét még a művészetekben is elismerjük, amelyek pedig pusztán a külső báj és szépséget utánozzák [...]” Shaftesbury: *Sensus Communis*, 40. jegyzet, 125. o.

társadalmi keretben tárgyalja a művészeteket, és vice versa, a társas viselkedés kérdéseit tárgyalja a művészetek keretében. Így aztán az ízlés kiművelése, beleértve immár a művészetek közegét is, a legfontosabb életprogrammá válik, „A nagy feladat [business] életünkben, vagy inkább az egész életben, ízlésünk korrekciója.”⁴⁹ A kritika mint e korrekció eszköze tehát a filozófia mellett a legfontosabb küldetést kapja; az ízlés és az erénynek gyakorlása, nyilvánosság előtti folytonos próbájuk az egész társadalom finomodásának záloga. Ezért nevezném a kritika ízlésneveléshez kötődő funkcióját *konstitutív*nak, mert ez a folytonos korrekciós munka hozza létre az udvarias, finom (*polite*) társadalmat. Az ízlésnevelés közösségben gyakorlandó individuális folyamat, amelynek során az egyesek finomítása által változik az egész közösség.

Shaftesbury perspektívája nincs túl az egyénen, az nem egy kollektív szubjektum, akire a program irányulna, nála az individuum a hordozója az eszmének. Kritikája emancipáció-elvű kritika, amelynek tartalma még nem az ember teljes önteremtése, ahogyan az a felvilágosodásban kibomlik, hanem a mindenben természettől meglévő pozitív lehetőségek kibontása. Ennek pedig szabadon kell megtörténnie, nem lehet indoktrináció, hanem az egyén önálló ítéletalkotásaként kell végbemennie, mert „[e]gyedül az érvelő okoskodás gyakorlata tehet valakit gondolkodóvá.”⁵⁰ A valódi észhez saját belátás, önálló gondolkodás kell; a „*cognitio philosophica*”,⁵¹ az összefüggések önálló megragadása a garanciája annak, hogy ne ész nélkül filozofáljunk, miközben filozófiai, vagy ízlésbeli kérdéseket tanulmányozunk. Ennek keretét hivatott megadni a szabad társalgás, amelyet a *Sensus Communis*ban védelmez. A csiszoltság-

⁴⁹ Shaftesbury: *Second Characters*, 114. o

⁵⁰ Shaftesbury: *Sensus Communis*, 17. o.

⁵¹ „*Cognitio philosophica*” vs. „*cognition historica*”: Christian Wolff különbségtétele a pusztá tényismeret és az összefüggések önálló megragadása között.

nak, az élet egészét átfogó jó ízlésnek azért a szabadság a feltétele, mert az egyén saját belátásai, a szabad társalgás során alakuló, de önállóan hozott ítéletei járulhatnak csak hozzá ahhoz, hogy az egész közösség gyarapodjon finomság terén. Vagyis, úgy látom, hogy Shaftesburynél e tág ízlésfogalomban lényegében benne van az, ami később a század folyamán mint az általános emberész igénye lesz fontos, hogy tudniillik bár mindenki hordozza az ízlés lehetőségét, de senki adott ízlése nem reprezentálja teljes egészében az egyetlen helyes ízlést, ezért a legjobb, ha egymás „hegyes szögleteit és durva éleit ledörzsölve”⁵² mindenki beleteszi a magáét a közösbe. Ugyanakkor ne téveszük szem elől azt, ami miatt Shaftesbury ily bátran teszi ki az ízlés kérdéseit akár az élcelődésnek is. Azért lehet, és ahogy fent láttuk kell is mindent szabadon megvitatni, azért nem végzetes veszedelem a tévedés és a helytelen ítélet, mert az ész önszabályzó. „A szellem ugyanis önmaga orvossága.”⁵³ Amennyiben utat engedünk a szabad eszmecserének, úgy idővel a helyes ítéletek fognak felülkerekedni – Poussin vagy Guilio Romano a mennyben, míg Bernini a pokolban nyeri el méltó helyét, Shaftesbury meggyőződése szerint egyszer és mindenkorra. Azért kell az ízlésről vitázni, azért van szükség a nyilvánosságra, a sajtószabadságra stb., hogy az eltérő ítéletek egymást korrigálják. Olyan konszenzuális modellről van itt szó, amely a tudomány monologikus véleménydiktatúrájával szemben az egyenlők közti véleménycserére alapozódik.

De ne feledkezzünk meg róla, hogy Shaftesbury számára csak a helyes irányba történő korrekció, és nem az esetleges közös tévelygés merül fel lehetőségként. Úgy látom, e téren is köztetes – és nem következetes – pozíciót foglal el: Az ízlésre való képesség nem kiváltság, mindenkiben megvan, csupán eltérő fokban, mert hiszen az előítélet, érdek stb. mind korlátozzák azt. Ám bármennyire is a szabad társalgás biztosítja a keretét

⁵² Shaftesbury: *Sensus Communis*, 13. o.

⁵³ Uo. 12. o.

annak, hogy például előítéleteinktől megszabaduljunk, e társalgás alapja mégis az egyetlen helyes ízlés, amelyről nem egyszerűen a gyakorlat dönt – e vélemények dialógusán alapuló ízléskultúrának metafizikai alapja van. Tehát Shaftesbury az univerzális normákról, az ember által csak megértett, de nem teremtett belső mértékekről nem mond le, az ízlést végső soron mégsem szolgáltatja ki a szkepszisnek, így a relativizmusnak – a véleménycsere valódi feladata a vélemények szabályozása. Vagyis nála még nem arról a körkörösségről van szó, hogy a kritika megteremti az ízlést, ami viszont létrehozza a kritika szabályait. Nemcsak az ítéletek viszonylagos egybecsengése az, amely normákat hoz létre, melyek aztán fokozatosan módosulhatnak – ez majd Hume álláspontja lesz –, hanem e mértékek *a priori* adottak. A Lawrence Klein által Shaftesburyre használt „diszkurzív szabadság” fogalom,⁵⁴ véleményem szerint, csak akkor állja meg a helyét, ha nem terjed túl azon az egyébként nagyon is radikális változáson, hogy intellektuális kérdések (viszonylag)⁵⁵ szabad kommunikációs térbe kerülnek. A közvélemény, a közösen kialakított ítélet fontosságával Shaftesbury tisztában van, és ezért kell azt a „változatlan, egyetértésre számító és igaz ízlés” (*invariable, agreeable, and just Taste*)⁵⁶ alapján

⁵⁴ Lawrence E. Klein: *Shaftesbury and the Culture of Politeness. Moral Discourse and Cultural Politics in Early Eighteen-Century England*, Cambridge, Cambridge University Press. 1994. valamint uő: „Politeness and the Interpretation of the British Eighteenth Century”, *The Historical Journal*, Vol. 45. No. 2. 2002. dec. 869–898. o.

⁵⁵ Arról, hogy mikor, milyen közegben, milyen okból, milyen gátakat kell szabni e diszkurzív szabadságnak, lásd Shaftesbury: *Sensus Communis*, 21. o.

⁵⁶ „Miscellaneous Reflections III.”, in Shaftesbury: *Characteristicks*. https://oll.libertyfund.org/titles/813#Shaftesbury_5989_270 Utolsó megtekintés 2018. 10. 20.

„értőn segíteni és irányítani”⁵⁷, hogy az ízlés és a morál konszenzusán alapuló társadalom jöjjön létre.⁵⁸

Látjuk, a művészet esztétikai fogalmai szoros kapcsolatban vannak a közösség életformájával, beszédmódjával, szabadságról kialakított elképzeléseivel. Ennyiben a politika mint a közösségi viszonyformák rendje esztétikai, tehát itt is igazolást nyer, hogy az ízlésfilozófiák rendre politikai filozófiák. És ezzel nagyon aktuális kérdésekhez érkeztünk, megvizsgálhatnánk, hogy Shaftesbury mint kultúrfilozófus, aki a kulturális emancipációnak egy (korlátozott) programját képviseli, milyen politikai emancipációval számol – legalább közvetve. Ennek is kerete lehetne Szécsényi Endre „esztétikai szabadság” fogalmának értelmezése, ami, az eddigiekből világos kell legyen, nem lehet azonos a művészi szabadsággal. Tehát azt a kérdést kellene feltenni, hogy mit jelent e művészet nélküli esztétika, milyen szabadságformát kínál, és ez mennyiben lehet a politikai emancipáció eszköze.

⁵⁷ Shaftesbury: *Second Characters*, 22. o

⁵⁸ A „helytelenül irányított társas szellem” veszélyeiről – pártoskodás, fanatikus vallási és politikai csoportosulás – lásd például Shaftesbury: *Sensus Communis*, 54. o.

LUDASSY MÁRIA
Színikritika mint politikai filozófia
Rousseau levele d'Alembert-hez

Fodor Géza emlékének ajánlom

A d'Alembert-levelet Rousseau és az enciklopédisták közti szakítás szimbolikus gesztusaként szokták értelmezni. Ami a nyilvános szakítást illeti, ez igaz is, de a szellemi szétválás már *A tudományokról és a művészetekről* szóló értekezéssel megtörtént, hiszen az *Enciklopédia* fő célja a mesterségek és a tudományok haladásának összefoglalása, míg Rousseau *Első értekezése* arról szól, hogy ez a haladás végzetes az erkölcsi fejlődés szempontjából, és vissza kell térni abba a korba, amikor a fiatalok még nem „mosolyogtak a haza és hit szavak hallatán”.¹ Ám ez az *Értekezés* még a Diderot-val való barátság idejéből való – közismert, hogy Rousseau a vincennes-i börtönben raboskodó barátja meglátogatása közben bukkan a dijoni akadémia pályázataira –, és Diderot is ötletekkel segítette Jean-Jacques próbálkozását, a regényeit kedvtelve a *lui* és *moi*, az ő és én párbeszédésként megfogalmazó filozófustól nem volt idegen az *Enciklopédia* kötelező haladás-hitével ellentétes eszmék végiggondolása sem. Az *egyenlőtlenség eredetéről* szóló értekezés már mélyebb filozófiai ellentétet vetít előre: Rousseau szerint a természeti állapotban az emberek nem voltak sem jók, sem rosszak, azaz nincs olyan természeti/erkölcsi törvény, mely mindig és mindenütt érvényes erkölcsi normákat közvetít az ember felé. Márpedig ez a jusnaturalista hitvallás – rövid naturalista-nihilista gondolat kísérleteit leszámítva – mindvégig Diderot legmélyebb meggyőződése maradt, amit éppen az *Enciklopédia* V. kötetében, a *Droit naturel* (Természetjog) cikkében fogalmaz meg nagy morális pátozzsal. Mellesleg ebben a kötetben még Rousseau is

¹ Jean-Jacques Rousseau: *Értekezés a tudományokról és a művészetekről*, in uő. *Értekezések és filozófiai levelek*, [Budapest], Magyar Helikon, 1978. 31. o. Fordította Kis János.

szerepel az *Économie politique* (Politikai gazdaságtan) cikkkel, ami igencsak szembement az enciklopédisták *laissez-faire* felfogásával, lévén, hogy a pénz- és piaccgazdálkodás kiküszöbölését és „az erényt uralkodóvá tevő politika” kizárólagosságát hirdette. (Diderot ezt a gikszert úgy küszöbölte ki, hogy később egy *Oeconomie politique* cikket rendelt egy, a szabad kereskedelem védelmét szorgalmazó szerzőtől.) Ha igaz, hogy a *pitié*-ről, a természetes szánalomérzetről szóló passzust Rousseau Diderot tanácsára vette be a *Második értekezés* szövegébe (ez a fogalom az ugyanekkor írt *A nyelvek eredetéről* szóló esszében nem szerepel), akkor úgy tekinthetjük, hogy a filozófus-barát egy utolsó kísérletet tett arra, hogy a genfi polgárt visszatartsa – no nem a moralizáló kultúrkritika, hanem a hobbesiánus politikai filozófia útján. Mert *Az egyenlőtenség eredetéről* fő mondandója nem „a négykézláb járás” természeti állapotának dicsőítése, ahogy ezt Voltaire máig ható levélpropagandájában hirdette – az már inkább, amit Voltaire maga-magának írt Rousseau-t kommentáló margináliáiban: „íme egy koldusfajzat filozófiája, aki azt szeretné, hogy a szegények kirabolják a gazdagokat!”² – , hanem annak a természetjogi tradíciónak a felrúgása, amely a sztoikus morálfilozófiától a keresztény teológiai tanításon keresztül az újkori társadalmi szerződéselméletekig arra szolgált, hogy az aktuális hatalom *ne* tehessen meg bármit az emberrel, mert annak veleszületett erkölcsi érzületei (később: elidegeníthetetlen emberi jogai) vannak. Rousseau a filozófiai szakítás dokumentumának *A társadalmi szerződésről* első változatában megfogalmazott szöveget szánta *Az emberi nem egyetemes társadalmáról*, mely a „kozmpolitá filozófusok” ellenében azt hirdette, hogy *nincs* egyetemes erkölcs, csak etnokulturális és/vagy politikai közösségek léteznek, melyek történelmi tradícióikban vagy pozitív törvényeikben fogalmazzák meg azt, amit az adott konkrét közösségnek egy és oszthatatlan erkölcsi

² G. R. Havens: *Voltaire's Marginalia on the Pages of Rousseau*, Columbus, Ohio State University, 1933.

és politikai törvényként kell elfogadni.³ Rousseau *A társadalmi szerződésről* végső változatából kihagyta ezt a kíméletlen kozmopolitizmus-kritikát: talán mert maga is túl radikálisnak találta a „csak azután lettünk emberek, hogy már állampolgárrá váltunk”⁴ fordulatát, vagy csak azért, mert ezt a kemény jogpozitivistá koncepciót a Diderot-val való személyes szakítás után már nem akarta erőltetni. A d’Alembert-nek írt levél kultúra-koncepciója azonban egyszerre előfeltételezi és implikálja azt a politikai filozófiát, melyet *A társadalmi szerződésről* a totális hatalomátruházási felfogástól az állampolgári hitvallásig hirtet.

A d’Alembert-levél talán legfontosabb része Molière *Mizantropjának* elemzése, legalábbis ezt hatja át a legőszintébb fájdalom, mely túlmutat azon a személyes sértettségérgyzenen, hogy az elidegenülő-félben lévő hajdani barát nem őt, a genfi polgárt, hanem az egyre inkább nyílt ellenséggé váló Voltaire tervét – Genf republikánus erkölcsiségét, a monarchiák bűneit behurcoló színház alapítását – támogató d’Alembert-t bízta meg az *Enciklopédia Genf* címszavának megírásával. Az 1757-es esztendő nem világnézeti válság Rousseau számára, de annak végleges belátása, hogy az enciklopédisták táborától több választja el, mint a régiek és modernnek felújított vitája vagy a luxusapológiák és luxuskritikák közhelyei. Lehet-e, kell-e együtt élni a jelen bűnös berendezkedésével, össztársadalmi hasznot hinni vagy hazudni a hatalommal való kooperáció kérdésében – mint ezt az *Enciklopédia* több cikke és a felvilágosult despotizmus koncepciója sugallja –, avagy a totális elutasítás álláspontjára helyezkedvén kihívni magunk ellen nemcsak az aktuális hatalom haragját, hanem az annak megreformálását a modernitás nevében szorgalmazó filozófusok többségének ellenszenvét is? Alceste és Philinte párbeszéde az *Embergyűlölőben* Rousseau és

³ Jean-Jacques Rousseau: „A társadalmi szerződésről”, in uő. *Értekezések és filozófiai levelek*, id. kiad. 616. o. Fordította Kis János.

⁴ Uo.

Diderot dialógusát modellálja: „Ó Diderot, Diderot, fájdalommal látom Önt szüntelenül a rossz emberek társaságában, akik észrevétlenül meg fogják rontani az Ön szívét, és arra kényszerítik az enyémet, hogy mindörökre elszakadjak Öntől!”⁵ Egyébként a rossz ember, Grimm, a politikai morál szempontjából valóban rossz volt: a felvilágosult uralkodók számára szállította az uralmukat fényező filozófusokat, Voltaire-t II. Frigyes, Diderot-t II. Katalin udvarába, és amikor kiderült, hogy Rousseau erre a szerepre alkalmatlan, mindent megtett ellehetetlenítése érdekében. Engem személyes elégtétellel tölt el, hogy halála előtt Diderot is rájött a *Correspondance littéraire* szerkesztőjének eme kettős ügynöki mivoltára és részben rehabilitálta Rousseau-t, akinek filozófiájával továbbra sem értett egyet, de a zsarnoksággal szembeni szent szövetségben (amelyre Lengyelország felosztása ébresztette rá) egy oldalon álltak. 1757 azonban a végzetes eltávolodás éve: „Kedves Rousseau-m, jól tudom, hogy bármit fog tenni, a lelkiismerete lesz a tanú. De vajon ez a tanú egymaga elegendő-e, lehetséges-e mindig semmibe venni a többi embert?”⁶ Ennek a levélváltásnak az *Embergyűlölő*beli megfelelője Alceste kategorikus kijelentése: „Légy őszinte, és csak a becsületre adj / Ne mondj ki szót, mely nem szivedből fakad!” Mire Philinte válasza, amely már tükrözi a társasági megfelelés minimumát: „De amíg köztük élsz, csak irányít a látogat, / Némi sima külsőt szokásaink kívánnak.”⁷

Erre Rousseau a d’Alembert-levélben válaszol: „alapjában véve nem ismerek senkit, aki nagyobb ellensége volna az embereknek, mint az, aki mindenkinek barátja, aki mindig, mindenkitől el van ragadtatva, folyvást bátorítja a gonoszakat, és bűnös elnézésével hízeleg a rossz hajlamoknak [...]”⁸ Ám a moralizáló kritika hamarosan társadalom- és politikafilozófiai

⁵ 1757. március 23.

⁶ 1757. október 23.

⁷ Molière: „Embergyűlölő”, in uő. *Összes színművei*, II., 40. és 41. o. Fordította Szabó Lőrinc.

⁸ Jean-Jaques Rousseau: „Levél d’Alembert-nek”, in uő. *Értekezések és filozófiai levelek*, id. kiad. 356. o. Fordította Kis János.

ellenétté radikalizálódik, és innen már nincs visszaút, nem lehetséges a megbékélés:

Ez a Philinte játssza az okos embert a darabban; egyike ama becsületes nagyvilági embereknek, kiknek az elvei sokszor hasonlítanak a gazfickók elveihez, a nyájas, mértéktudó embereknek, akik mindig úgy találják, hogy minden jól van, mert az az érdekük, hogy semmi ne legyen jobb, akik mindig mindenkivel elégedettek, mert nem törődnek senkivel, akik a megrakott asztal mellett azt hangoztatják, hogy a nép nem éhezik, akik tömött erszénnyel a zsebükben méltatlankodnak amiatt, hogy egyesek a szegények érdekében szónokolnak, akik gondosan elrekeszelt házukból panaszszó nélkül nézik végig, hogy az egész emberiséget meglopják, kifosztják, legyilkolják, lemészárolják, tekintve, hogy Isten igen dicséretes szelidséget adott nekik a mások balsorsának elviselésére.⁹

A felvilágosult tolerancia ekképp halálos sebet kap Rousseau gyilkos iróniájától, hasonlóképpen a felvilágosodás korabeli nyilvánosság két kitüntetett helyszíne, az erkölcsnemesítő színház és a filozófiai szalonok. Mindkettő a Philinte-féle finom, felvilágosodott világfiak kedvenc terepe, a közösség illúziójával kecsgetető kollektív magány terrénuma. „Azt képzeljük, hogy összegyűlünk a színházban, pedig ott különülünk csak el igazán: megfeledezünk barátainkról, szomszédainkról, hozzátartozóinkról, mesék kötik le érdeklődésünket, holtak balsorsát siratjuk és kacagunk az élőkön.”¹⁰ A híres-hírhedt katarzisz is fonákul működik. Amikor belépünk a színházba, természetes erkölcsi érzékünk még borzad Phaedra vagy Médea rémtettei hallatán, ám a tragédia láttán, a szerelmi szenvedély mindent elsöprő erejével azonosulván, együtt érzünk a gonosz elkövetőkkel, és átlépünk az ártatlan áldozatokon. A látszólag az erény diadalával végződő tragédiák hatásmechanizmusa

⁹ Uo. 357. o.

¹⁰ Uo. 333. o.

sem más: „Hiába maradt Titus római, magányosan áll elhatározásával: a nézők mind nőül vették Bérénice-t.”¹¹ A zsarnokgyilkos hősök sem járnak jobban: míg a néző passzív *voyeur*ként követi Brutus bátor tettét, megfélelkezik a létező zsarnokságról, sőt végignézve a színházi előadást szinte úgy érzi, hogy már maga is megölte a zsarnokot, tehát nincs több teendője a társadalomban.

Még veszedelmesebb a bűnös nagyság csábítása: „Mit számít bűn és erény, feltéve, hogy sikerül a nagyság látszatát keltetni?”¹² A színpadon a hazaáruló Catilina és a zsarnok Caesar az igazi hős, Cicero és Cato komikus iskolamesterként prédikálják a hazafias erény szépségét. „De ilyen az ízlés, amelynek a színpadon hízelegni kell, ilyenek a tanult század erkölcei. Csak a tudást, a szellemet, a merészséget csodáljuk; neked, ó nyájas és szemérmes erény, nincs becsületed közöttünk. Milyen vakok is vagyunk e nagy felvilágosodásban!”¹³

35 év múlva, 1793-ban, midőn már Robespierre révén Rousseau eszméi domináltak a francia forradalom kultúrpolitikájában, a d’Alembert-levélhez hasonlatos érveléssel tiltották be a *Mizantróp* előadását: azzal, hogy „nevetségessé teszi az erényt”. A király kivégzése után a zsarnokgyilkos retorika, a Brutus-kultusz még kötelező volt. Ám egy évvel később – kiváltképp Camille Desmoulins Tacitus-parafrázisának hála – már másfajta áthallása volt a zsarnokgyilkosság dicsőítésének: be is tiltották a *Caesar halála* című tragédiát.

Ám Rousseau-nak, ha elveti a modernek fensőbbségének elvét és a felvilágosodás filozófusainak haladáshitét, magyarázatot kell adnia arra, miképp lehetett az athéni demokráciában a színház a politikai kultúrának, a polgárok erkölcsi nevelésének szerves része. Mert ez a színház nem szórakozás volt, hanem politikai kötelezettség, a participatív demokrácia komplemen-

¹¹ Uo. 372. o.

¹² Uo. 345. o.

¹³ Uo. 346. o.

ter eleme a színelőadásokon való részvétel, a tragédiákból történő erkölcsi tanulság levonása, a szatírájátékokban bemutatott hibák kollektív kikacagása. „Ha a görögök megtúrték a színházat, csak azért, mert a nemzeti hagyományokat képviselte.”¹⁴ Azonban még jobb, ha minden metafizika és mimézis nélkül – ahogy majd Robespierre fogalmaz floráli beszédében: „az okoskodás nehézkes segítsége nélkül”¹⁵ – teszik a jót és kerülik a rosszat. Erre azonban nem a filozófusaira büszke Athén, hanem a faragatlan Spárta katonai demokráciája a pozitív példa. Rousseau Plutarkhoszt idézi, aki leírja, hogy a színházban az athéni fiatalok nem adták át a helyüket egy öreg embernek, akin az itt vendégeskedő spártai ifjak segítettek. „Ó jaj, kiáltott fel az aggastyán, fájdalommal a hangjában, az athéniak tudják, hogy mi a becsület, mégis a lakédaimóniaiak gyakorolják. – Íme az új filozófia és a régi erkölcs.”¹⁶

A régi erkölcsök elpusztításában nem annyira az új filozófia, nem is az előítéletek lerombolásában élenjáró színház, a szokások szentségét nevétségessé tevő modern életforma a fő bűnös, hanem e három együtt, amit Rousseau nőuralomként, a nemek közti végzetes szerepcsere kárhuzatos következményeként él meg. A színház ennek az erkölcsromboló hatásmechanizmusnak klasszikus terepe: a modern világban amúgy is mindenki szerepet játszik – lásd ennek remek leírását, Saint Preux párizsi élménybeszámolóját az *Új Héloise*-ban – ám míg régebben a lány-szerepeket játszó fiúk csak szexuális eltévelyedések asszociációt kelthettek, a nadrágszerepben tetszelgő színésznök már az egész társadalom erkölcsi széthullását jelképezik. „A szerelem: nőuralom. Okvetlenül a nők szabják meg törvényeit, mert a természet rendje szerint övék az ellenállás, s ezt az ellenállást a

¹⁴ Uo. 351. o.

¹⁵ Robespierre: „A vallási és erkölcsi eszményekről, kapcsolatukról a köztársasági elvekkel, és a nemzeti ünnepekről”, in uő. *Elveim kifejtése*, Budapest, Gondolat, 1988. 455.o. Fordította Nagy Géza.

¹⁶ Rousseau: „Levél d’Alembert-nek”, 350. o. Kiemelések az eredetiben.

férfiak csak úgy törhetik meg, hogy feláldozzák a szabadságukat.”¹⁷ Az egyszerű nép körében még nem történt meg ez a tragikus fordulat – Rousseau ideálja, amennyiben *Az egyenlőtlenség eredetéről* természeti állapot leírásának hihetünk, inkább Babbits *Cigánydalának* képlete: „Mezőn hogyha lányra lelsz, / meg sem kérded, úgy ölelsz”. Ám a felvilágosult kor megköveteli nemcsak a női szépség előtt hódoló középkori lovagiasság erejéit, hanem a női szellemnek bókoló torz értékrend elfogadását is. „A társaságban a nők alapján véve nem tudnak semmit, bárha mindenk fölött ítélnének is; de a színházban a szerzők kegyéből a férfiak tudásának tudóivá, filozófussá lesznek, és nemüket tulajdon képességeikkel semmisítik meg [...]”¹⁸ A férfias nők és az elnőiesedett férfiak társadalma nemcsak nem képes kivívni a szabadságát, de ami még rosszabb: már nem is kívánja azt. A „tökéletes bűnösség” ezen állapotában még hasznos is lehet a színház: amíg az előadást nézik, legalább maguk nem bűnöznek. Amíg a színházban tapsolnak Don Juan csábításainak, nincs módjuk barátaik feleségének elcsábítására, lányának megrontására (persze a páholyok sötét hátsó fertálya még ezt sem zárja ki). Párizsban már visszafordíthatatlanul ez a látszatvilág uralkodik, „a színház az egész világ” modern fel fogása diadalmaskodott. Éppen ezért kell mindenáron megakadályozni e mentalitás meghonosítását Genfben, melynek szellemét még Kálvin kőkemény, a magánélet minden mozzanatát ellenőrző *Institúciói* határozták meg. Ezek nem zárják ki az igazán férfias foglalatosságokat – vadászat, ivászat –, sőt még a pletykás női kézimunka-egyletek meglétét sem. Megengedik a vidám falusi mulatságokat, a májusfa alatt daloló lányok és szilaj táncokat ropó parasztleányek ártalmatlan erotikáját. Csak a nemek szerepcseréjét, a tudós nők lábánál filozofáló elnőiesedett férfiak világát utasítja el Rousseau, mint a felvilágosodás nők vezetete szalonjaiban minduntalan felsülő és csak a megaláztatottság élményét őrző vesztes. (Persze a *Vallomásokból* azt is

¹⁷ Uo. 366. o.

¹⁸ Uo. 368. o.

tudjuk, hogy inaskorában mit szenvedett a vad, verekedő kamasztársaitól, akiket most ideálként idéz a kollégiumok kifinomult, de a honvédelemben biztos kudarcot valló tanulói ellenében...)

Ezeket a népdalos, népi táncos multságokat az ugyanebben az évben írt *Új Héloise*-ben idézi meg Rousseau a színházak kozmopolita kultúrideája ellenében – majd később, egyik utolsó művében, *A lengyel kormányzatról* szóló elmélkedéseiben, a népi hagyományokat és a történelmi tradíciókat őrző, és a romlott Európa felvilágosodásától elzárkózó, a szokások szentségét tisztelő lengyel nemzetnek adott tanácsaiban (1773). Ám az igazi ideál Spárta, ahol nem a participatív demokrácia, az agora permanens politikai vitafóruma határozza meg a közösséget konstituáló erőt – mely megfér a színházak közéleti szerepével –, hanem a katonaság nyílt erődemonstrációja, ahol minden polgár katona, és ahol természetesnek tekintik, hogy „az idegen és az ellenség szinonim szavak.” „De ne áltassuk magunkat, Spárta nem születhetik újra a kereskedelem és a nyereségvágy kebelén.”¹⁹

Rousseau ideális köztársaságában megszűnik a magánélet, „üvegből vannak a házak falai”. Minden polgár privátszférája nyitott kell legyen polgártársai számára – az elítélt és megvetett kukucskáló színház a mindennapokban szentesítve van –, ám az ünnepnapokat a hatalmas tömegrendezvények látványossága fényezi. Itt nincsenek passzív nézők: a tömeg minden tagja főszereplő, aki önmagát szemléli a „színpompás” felvonulások során. „[I]ntézzétek úgy, hogy maguk a nézők legyenek a látványosság, hogy ők maguk legyenek a szereplők, és mindenki önmagát pillantsa meg, önmagát szeresse a többiekben, mert így tökéletesebb lesz az egység közöttük.”²⁰ *A társadalmi szerződésről* ekkortájt fogalmazott első verziója szerint minden polgár a „*moi commun*”, a közösségi én megkülönböztethetetlen része

¹⁹ Uo. 387. o.

²⁰ Uo. 450. o.

lesz, a szubjektum és az objektum azonossága, mint néző és nézett egysége, megvalósul az állami ünnepek felvonulásaiban, csakúgy, mint a politikai életben, ahol az „empirikus nép” mindenki akaratára széthulló pluralizmusa megsemmisül az egy és oszthatatlan népszuverenitás tévedhetetlen általános akaratában.

GRÓSZ ESZTER
Kultúra és elidegenedés problematikája
Rousseau-tól A felvilágosodás dialektikájáig¹

Mind a kultúra mind az elidegenedés fogalma nagy múltra tekint vissza a filozófia történetében. Rousseau kultúrára vonatkozó kritikája leírható az elidegenedés fogalma segítségével. Ebben az esetben azonban meg kell különböztetnünk egymástól az elidegenedés rousseau-i és marxi koncepcióját. Ebben az esszében arra szeretnék kísérletet tenni, hogy ezt a megkülönböztetést Freud segítségével hajtsam végre. Az elidegenedés rousseau-i koncepciójának a freudi pszichoanalízis kultúrára vonatkozó fogalmaival való interpretálása jól ábrázolhatóvá teszi a marxi és a rousseau-i koncepció különbségeit. Ez az interpretálási mód ugyanakkor a pszichoanalízis fogalmait is társadalomfilozófiai összefüggésbe helyezi. Ezáltal kimutathatóvá válik, hogy a kritikai elmélet kezdeti szakaszában az elmélet pszichoanalízis felé fordulásával és Marxtól való távolodásával valójában egy Rousseau-hoz való visszalépést is megfigyelhetünk az elidegenedés fogalma tekintetében.

Mint ismeretes, Rousseau hajtotta végre az egyik legmarkánsabb kultúrára vonatkozó kritikát. Ebben a kritikában az elidegenedés mint társadalomfilozófiai probléma jelenik meg. *A Javított-e az erkölcsökön a tudományok és a művészetek újjáéledése?*² című munkájában Rousseau a kultúra problematikáját a tudományoknak és a művészeteknek a szubjektumtól, vagyis a belső, természetes éntől való eltávolodásaként és saját szükségleteitől való „elidegenedéseként” írja le. Ez az elidegenedés

¹ Az előadás szöveges változatát a konferencián elhangzott észrevételek hatására jelentősen átdolgoztam. Ezúton is szeretnék megköszönni minden hozzászólást, különösen Weiss János, Olay Csaba és Czétány György észrevételeit.

² Jean-Jacques Rousseau: „Javított-e az erkölcsökön a tudományok és a művészetek újjáéledése?” In uő: *Politikafilozófiai írások*, Budapest, Atlantisz Kiadó, 2017, 7–40. o. Fordította Kis János.

mint a szabadsággal szembeni zsarnoki erő, mint rabszolgaság jelenik meg:

[...] a tudományok, az irodalom és a művészetek, e nem kevésbé zsarnoki, és talán még hatalmasabb erők virágfüzérékkel borítják az emberekre vert vasláncot, elfojtják bennük azt az érzést, hogy eredetileg szabadnak születtek, megszerettetik velük a rabszolgaságot, és azzá teszik az embereket, amit civilizált népnek szokás nevezni. A szükséglet emelte a trónusokat, s a tudományok és a művészetek szilárdítják meg őket.³

A szabadság akarása, Babel tornyának gögje, a hiúság, a fényűzés, a hübrisz a kultúra eltorzulásának oka. A degenerálódott kultúra a fényűzés, a festmények, a szobrok, a spektakulum világa. A reprezentáció és a megnevezés, az ész és a nyelv válsága ez. Az eszme szétszóródik, megsokszorozódik ebben a kultúrában, az igazságot elfedik a körmönfont érvek. Eszméinket és elveinket úgy váltogatjuk, mint a ruhát, attól függően, hogy éppen milyen társaságba keveredünk. Nincsen már mérce, erény, eszme, amihez tarthatnánk magunkat, „erkölcseink terén csalóka egyformaság uralkodik”,⁴ hiszen az elidegenedés totálissá válik és a szubjektum belsejéig hatol. Ezért lesz ilyen körülmények között elvileg is megismerhetetlen a másik ember és ezzel önmagunk is.

Már nem is merünk olyannak mutatkozni, amilyenek vagyunk, s valahányszor az emberek, a társadalomnak nevezett nyáj tagjai, egyforma körülmények közé kerülnek, mindnyájan egyformán cselekszenek ennek az örökös kényszernek a súlya alatt, hacsak erősebb indítékok másfelé nem térítik őket. Így hát soha nem tudjuk igazán, kivel van dolgunk; hogy a barátomat megismerjem, ki kell várnom a nagy alkalmat, tehát addig kell várnom, míg késő nem lesz, hiszen éppen az ilyen alkalmakkor volna fontos ismer-nem őt.⁵

³ Uo. 13. o.

⁴ Uo. 14. o.

⁵ Uo. 13-14. o.

Az embernek csak állása, foglalkozása van, ez határozza meg egzisztenciáját: fizikusok, vegyészek, csillagászok, költők, zenészek, festők, de nincs többé polgár. Az embernek nincsen lényegi szubsztanciája, melyhez visszatérhetne, csak a haszon, az érdek, a szükséglet motiválja, a szükségletekkel azonban a „*nép megannyi láncot ver magára*”.⁶

Persze Rousseau nem kér ebből a valóságból, mint remete individuum hátat próbál fordítani ennek a világnak; ugyanakkor mint társadalomfilozófus új világot épít, melyben kiúrtja a valóság elviselhetetlen, elidegenedett állapotait, és a saját kívánságaival pótolja őket, egy közelebről soha meg nem határozott eszmével, a Freud által leírt óceáni érzéssel, átéléssel. Ezért írhatja Freud, hogy „közülünk mindenki valamely ponton hasonlóan viselkedik, mint a paranoid, egy számára elviselhetetlen felét a világnak vágyképzettel korrigálja, és ezt a tévhitet bevezeti a realitásba.”⁷

Rousseau kultúrára vonatkozó kritikája a Freud által leírt két tényezőtől fakad: egyrészt a felfedezőutak előrehaladásával a korabeli emberek képet kaptak a „primitív népekről”, melyek egy egyszerű, igénytelen, boldog élet megtestesítőiként jelentek meg a számukra, melyet tévesen a bonyolult kulturális követelmények hiányának tulajdonítottak. Másrészt a kulturális ideál meg nem valósulása miatt érzett csalódás volt e kritika forrása: nevesül, hogy a tudományos és technikai fejlődés nem tette boldogabbá az embereket.⁸ Ez utóbbi miatti csalódás érhető tetten Marxnál is, mikor a kommunista utópiát pont ennek a kettőnek összehangolódásaként írja le, az egyéni és a kulturális fejlődés egyenes arányosságaként, minden egyes individuumnak a nembeliséggel való egyesüléseként.

⁶ Uo. 12. o. lábjegyzet. A kiemelés tőlem: G. E.

⁷ Sigmund Freud: „Rossz közérzet a kultúrában”, in uő. *Esszék*, Budapest, Gondolat Kiadó, 1982. 345. o.

⁸ Vö. uo. 350–351. o.

Rousseau az elidegenedés folyamatát fordított arányosságként mutatja be: *lelkünk abban a mértékben romlott meg, ahogy a tudományok és művészetek közeledtek a tökély állapota felé.*⁹ A kultúra önellentmondása abban áll, hogy mi magunk hozzuk létre a tudományokat és a művészeteket, amelyekkel a természetet legyőzve önmagunk fölé emelkedünk, ezután azonban az emberi fejlődésben az állatvilágból való kiemelkedés szükségszerű lépése után nem tudunk visszatérni teljesebb éhünkhöz, nem történik meg egyfajta re-szubjektivizáció. A probléma abban áll, hogy megrekedünk az elidegenedés állapotában, de ez az állapot Rousseau-nál, akárcsak Marxnál, csak egy állomása a fejlődésünknek. Az értekezés első részének első sorai azonnal bemutatják a kulturális fejlődés ideális képét: „Felemelő és szép látvány, ahogy az ember tulajdon erőfeszítései révén válik ki úgyszólván a semmiből [...], és ami még nagyobb és még nehezebb dolog, visszatér önmagába, tanulmányozni önmagát és természetét, hivatását és kötelességeit.”¹⁰ Ebből adódóan téves az a megkülönböztetés a rousseau-i és a marxi elidegenedésfogalom között, hogy Rousseau-nál nem beszélhetünk az elidegenedés pozitív meghatározásáról. Ugyanakkor döntő különbség, hogy míg Rousseau-nál az elidegenedéstől elméletben meg lehet szabadulni (az igazi belső morál, az emberi lényeg felszabadításával), addig Marxnál a szép, új világ magából az elidegenedésből fog kibomlani.¹¹ A kultúra ideális útja Rousseau-nál a szubjektívtól halad az objektív felé, majd onnan vissza egy társadalmiasított szubjektívbe, vagy, ami ugyanaz, a társadalmi létezés transzcendenciájaként feltűnő létezésbe, amely soha nem esik egybe a természeti léttel, még akkor sem, hogyha Rousseau zavaró módon

⁹ Vö. “Rousseau: Javított-e az erkölcsökön a tudományok és a művészetek újjáéledése?” 16. o.

¹⁰ Uo. 12. o.

¹¹ A másik nagy különbség természetesen, hogy Marxnál elidegenedésről csak a kapitalista körülmények között beszélhetünk.

mindig megpróbálja elfedni, elmosni a kettő közötti különbséget – ez jelentené talán Rousseau-nál a vágyképzet realitásba való bevezetését.¹²

Ugyanezt a szubjektívbe az objektívbe, majd onnan vissza egy „másik” szubjektívbe vezető utat járja be az *Új Héloïse* minden egyes hőse, ahogy azt Heller Ágnes kimutatja.¹³ Azt kell tehát első lépésben megvizsgálni, hogy hogyan történik meg a rousseau-i elképzelésben az első mozgás a szubjektívtól az objektív felé, majd pedig egy második lépésben Rousseau megoldását kell elemezni az objektívtól a szubjektív felé vezető „visszaúton”. Ki kell mutatnunk a döntő különbségeket a kétféle szubjektum között, és megvizsgálni ennek a visszafelé kanyarodó útnak a transzcendentális szabadság és az empirikus természet egyesüléséhez vivő pályáját.

Miből is állna tehát ez a kiválás a semmiből, az ember önmaga fölé emelkedése; egyáltalán: hogyan jelenik meg az ember mint önmaga, a vadember a rousseau-i elképzelésben? Az *Első értekezés* első kiadásának címlapján Prométheusz és a szatír jelenete látható. Ebben a jelenetben Prométheusz (mint a tudományok, az emberek nyugalmára törő rosszindulatú isten) rászól a tüzet csókolgatni akaró szatírra, hogy meg fogja égetni magát. Freud a tűz megfékezését az első kulturális tettek egyik legfontosabbjaként tartja számon, és a következőket jegyzi meg:

Mintha az ősember hozzászokott volna, hogy mikor tűzzel találkozott, infantilis örömét azzal elégítse ki, hogy vizelete sugarával kioltsa. A rendelkezésünkre álló mondák alapján a kígyózó, fel-felmagasodó lángok eredeti fallikus felfogásához nem fér kétség. A tűzoltás vizeléssel [...] tehát olyan volt, mint egy férfival folytatott szexuális aktus, a férfi potencia élvezete a homoszexuális

¹² Marxnál persze nincsenek ilyen ellentmondások, ugyanis nála a természeti ember, azaz az első szubjektum nem is létezik, vagy legalábbis Marx értelmetlennek tartja a kérdést, hiszen az ember a legszigorúbb értelemben társadalmi lény, csak társadalomban válhatunk emberré.

¹³ Heller Ágnes: „Rousseau és az Új Héloïse”, in uő. *Portrévázlatok az etika történetéből*. Budapest, Gondolat Kiadó, 1976.

versengésben. Aki erről az örömről először mondott le és megkímélte a tüzet, magával vihette és szolgálatába kényszeríthette. Azzal szelídítette meg a tűz természeti erejét, hogy elfojtotta saját szexuális izgalmának tüzeit. E nagy kulturális győzelem tehát ösztönlemondás jutalma volna.¹⁴

Persze az *Új Héloïse* egész problematikája felhúzható egy ilyen értelmezés mentén, melyben a kultúra ösztönlemondás jutalmaként értelmeződik. Júlia és St. Preux egyesülésének akadálya az apa, vagy ami ugyanaz: a feudális rendi társadalom. Az apa elleni agresszió elfojtása hozza létre az erényt (vagy felettes ént). Minél hevesebb az ösztön, melyről lemondunk, annál nagyobb lesz az agresszió, amit befelé fordítunk, a felettes én vagy lelkiismeret annál szigorúbb lesz, a bűnösség érzése elhatalmasodik, így az ösztönlemondás táplálja a lelkiismeretet és további ösztönlemondásokat követel. Ezért lesznek az *Új Héloïse* hősei egyre erényesebbek és erényesebbek, vagyis egyre agresszívebbek és agresszívebbek. Júliánál egészen a halálig fokozódik ez a befelé forduló agresszivitás. Ugyanez az agresszivitás, amikor kifelé fordul, dicsőséges forradalomként jelenik meg.

Az *Új Héloïse* ilyen értelmezésében, ahogy azt Heller Ágnes kimutatja, persze csakis társadalmi erényről beszélhetünk, hiszen az erény társadalmi produktum lesz. Ez az erény tehát nem természetes erény, de mégis a természetes ösztönből táplálkozik. Ahogy Freudnál is erősz és a halálösztön mindig csak együtt és egyszerre jelentkezhetnek, mint ahogy tudomány, kultúra és erény is csak egyszerre, egymással dialektikus viszonyba lépve jelentkeznek. Szinte a végtelenségig lehetne tagítani ennek az apóriának a két oldalát, szabadság és természet, szükséglet és szenvedély, megnevezés és metafora, a *Második értekezés*, szemben az *Esszé*vel, rendszer és heterogenitás, értelem és érzelem, írás és ének, éhség és szerelem, Rameau és Rousseau stb. Rousseau vadembere vagy termé-

¹⁴ Freud: *id. mű* 354. o. 12. lábjegyzet.

szetes állapota „egy tükörkép és reflexió nélküli nárcizmus fikciója, a lét és létezés imaginárius pontja, az ember történelmi eredete”.¹⁵ Ebből a biológiai-természeti létből, ahol még ösztönösen halljuk a természet hangját anélkül, hogy ez tudatosulna bennünk, csak az ész, a nyelv, az értelem, a kultúra kiépítésével tudunk kitörni, csak ezáltal válik létünk számunkra való lété. Az őskáosz a tökéletes integráltság magzati állapota, mikor még az istenekkel egy fedél alatt aludtunk. Persze ide nem tudunk és nem is akarunk visszamenni, hiszen ez egyet jelentene az önmegsemmisítéssel. Talán éppen ide menekül Júlia. Halála épp azt fejezi ki, hogy lehetetlen visszamenni ebbe a természetes állapotba, csak a halálban nincs társadalmiság, és csak ott szerethet büntudat nélkül. Halála egyben lemondás az eredeti természeti állapotba való visszatérés éltben való realizálásáról. Ez azt mutatja, hogy le kell győzni a természetes, a tiszta ember képét, hogy ezáltal engedjünk szabad utat az ember egy új fogalmának.

Arra a kérdésre, hogy milyen feltételek között születhet meg egy ilyen új ember, Rousseau az *Emil*ben próbál meg választ adni.¹⁶ Ahogy az *Új Héloïse* értelmezése kapcsán láthattuk, nem lehetséges visszatérni a természeti állapotba és ez nem is lehet célunk. Éppen ezért Emil nevelése sem a természetes állapotok között történik, hanem mesterséges környezetben. A nevelő mint felettes én folyamatosan manipulálja a neveltet, miközben megpróbálja megvédeni a külső világ, a rossz kultúra befolyásától és annak feszültségkeltő hatásától, a többi embertől, a könyvektől, még a nyelvtől is, amennyiben lehetséges, és persze önmagától is. A vágyképzet beépítése a realitásba, a reálissal való új viszony kialakításának kísérlete első sorban magára a nevelőre vonatkozik. Hogyan találjunk egy

¹⁵ Pethő Bertalan: „Konfrontációk IV. Rousseau vs. Derrida”, in uő. *Előmerközések posztmodern csatározásokhoz: két tételben*, Platón Kiadó, Budapest, 1995. 119. o.

¹⁶ Jean-Jacques Rousseau: *Emil, vagy a nevelésről*, Budapest, Tankönyvkiadó Vállalat, 1965. Fordította Győry János.

kultúrától független nevelőt vagy felettes ént? Az *Emil* hipotetikus alapköve, hogy fel kell tételeznünk, hogy találtunk egy ilyen „halandót”. Emil nevelésének első fázisa azt a célt tűzi ki, hogy legyőzzük a prométheuszi, természetet uraló emberképet, és elismerjük az emberi irányítás korlátait a természet felett. Ezért kap Emil nevelésében nagy szerepet a munka és a munka használati értéke annak cserértékével szemben, mely gyakran Robinson-hasonlatokban kerül kifejezésre. De ennek a nevelésnek a célja nem a természet védelme, hanem az emberé, aki csak ezen a módon élhet békében önmagával és őrizheti meg természetes énjét, hiszen csak így nézhetünk szembe saját halálunkkal és fogadhatjuk el azt. Ez a „béke” azonban maga is tevékenység, nem pedig statikus állapot. A nevelő védelme tehát azt jelenti, hogy sztoikus rezignáltsággal fogadjuk el kiszolgáltatottságunkat a külső természettel szemben, miközben képesek vagyunk legyőzni saját belső frusztrációinkat, a haragunkat például – ez az *Emil*ben a tanulsága Thetisz és Akhilleusz történetének is.¹⁷

Emil tehát két fronton vívja küzdelmét: egyrészt a külső világgal szemben, másrészt pedig saját magán belül, akárcsak Freudnál az ego, melynek ahhoz, hogy meg tudja őrizni egységét, meg kell védenie magát mind a külső, mind a belső természet ellen. Emil nevelőjének feladata, akárcsak a felettes énné, hogy Emilt a lehető legkisebb feszültségekkel és konfrontációkkal eljuttassa a társadalomba, ezért lesz a nevelés első fázisában Akhilleusz a növendék modellje. Ez a modell azt tanítja meg, hogy hogyan ne viselkedjünk, ha a szükségszerűséggel konfrontálódunk. Ebben az értelemben tehát, ahogy azt Patrick J. Deneen interpretálja,¹⁸ a nevelés első fázisa negatív nevelés, melynek emblematisztikus figurája Akhilleusz, míg a

¹⁷ Ezt a hasonlatot fejt ki Patrick J. Deneen az *Emil*ről szóló tanulmányában: „The Harrowing of Rousseau’s Emile”, in uő. *The Odyssey of Political Theory*, Lanham, Rowman & Littlefield Publishers, 2000. 131–167. o.

¹⁸ Uo.

második, pozitív szakasz egy Zsófián keresztül, azaz a szerelem segítségével végrehajtott ugrás Odüsszeusz modelljéhez. Emilnek el kell hagynia Zsófiát, mivel túlságosan kötődik hozzá (akárcsak Akhilleusz Briszeiszhez és Patrokloszhoz), ezt bizonyítja Emil őrjöngése Zsófia hamis halálhírére, ami nem áll összhangban a halál sztoikus elfogadásával. A nevelés eme második szakaszának célja, hogy Emil szabad polgárrá váljon. Ehhez azonban meg kell járnia az alvilágot, azaz a nagyvilágot, akárcsak Odüsszeusznak, hogy onnan szabadként, azaz olyan anonim polgárként térjen haza, aki nem kötődik sem egyik, sem másik földhöz, sem gazdagsághoz, sem szegénységhez, sem családhoz, sem szerelemhez, aki mindenütt szabad, még a szolgátságban is, aki ugyanakkor képes együtt élni a polgárokkal, de sohasem lesz csak egy közülük.

Emil nevelésének célja tehát, hogy összeegyeztessük ember és polgár nevelését, azaz ember és kultúra konfliktusát. Ez a konfliktus azonban, mivel Emil inkább arra lett nevelve, hogy ember legyen, mintsem polgár, továbbra is ott munkál Rousseau írásaiban. A végső gyógymódot végül csak a magány nem emberi, hanem inkább isteni létmódja tudja biztosítani, csak ebben a létmódban szabadulhatunk meg mindenfajta függőségtől és szükséglettől. Rousseau írásainak ez a végső kifutása mintha azt mutatná, hogy akárcsak Freudnál, Rousseau-nál sincs kiút ember és kultúra konfliktusából. De Rousseau az *Emil*ben még egy olyan elméletet próbál kidolgozni, amely összeegyezteti az individuum és a polgár szféráját.

Az Emilhez hasonló mesterséges társadalmi utópia rajzolódik ki az *Új Héloïse* kertjének leírásában, „ez a kert csak a vadság látszatára törekszik, egy irányított természet, amelynek közép-pontjában nem a természet, hanem az ember áll, [melynek alkotói] egy emberi természet kialakítására törekednek.”¹⁹ Ez a kert így természet és ember marxi anyagcseréjének ideális képét mutatja.

¹⁹ Heller Ágnes: *id. mű*, 197. o.

Ezért a harmóniáért azonban a rousseau-i elképzelésben folyamatosan dolgoznunk kell, tevékenykednünk, kertészkednünk, így áll ellentétben az elidegenedett társadalom passzivitásával, mely leginkább abban fejeződik ki, hogy a burzsoá elfogadja azt, amit készen talál, sőt jól is érzi magát benne.

Ezért lesz döntő fontosságú, hogy az *Új Héloïse* főhőse folyamatosan szenved, szinte élvezzi a szenvedést, hiszen csak ezen a szenvedésen, a kultúrában való rossz közérzeten keresztül vásárolható meg egy új, szebb világ kiépítése, mint ahogy a proletariátus előnye és forradalmi potenciálja is csak abban áll, hogy ez az osztály szenved az elidegenedett körülmények között. Bár a proletariátus marxi elképzelésében, Rousseau hőseivel szemben, ez a szenvedés pátoz nélküli, éppen az elidegenedés körülményei között létrejövő elembertelenedésük teszi lehetővé, hogy önmaguk megszüntetésével egyben megszüntessék a kapitalizmust is, mely kapitalizmusnak magának ez az elidegenedett, elembertelenedett proletariátus lesz az előfeltétele. (Másik feltétele természetesen a burzsoázia, így a fausti értelemben vett rossz újra és újra előkerülő meghatározó elem a marxi elképzelésben, akár a burzsoáziának mint szükségszerűségnek, akár a proletariátus szenvedésének és önmaga megszüntetésének, akár pedig általánosságban az elidegenedésnek a pozitív szerepére gondolunk a marxi elméletben).

A rousseau-i értelemben vett szenvedés ősképe Jézus szenvedése és keresztútja, mely szenvedés végpontja a nyers hús keresztre feszítése és a transzcendencia megváltása. Ez a transzcendencia Rousseau-nál már nem egy ágostoni értelemben vett Istenre utal, hanem önnön megvilágosodására, az átélésre, erre az óceáni érzésre. Nem a vallást, hanem csak a vallás funkcióját emeli be a realitásba, nem a transzcendenciát, pusztán az az utáni sóvárgást, amely nélkülöz minden hitet vagy vallásosságot. Ahogy Heller Ágnes rámutatott,²⁰ Júlia vallásossága az *Új Héloïse-ban* ájtatosságként, fanatizmusként mutatkozik

²⁰ Heller Ágnes: *id. mű*, 203.o.

meg, az elidegenedett világ következményeként megszülető vallásos szükséglet, a teljesen értelmét veszített világban vergődő egyén kétségbeesése, részegség, ópium. Az átélésben azonban szív és szellem másfélesége egyesül az alanyban, habár összeegyeztethetetlenek egymással, mint ahogy a nyelvben is az individuális létező és az általános idea érintkezik. Így azonban az átélés igazának már csak önmaga lesz a mércéje és erőszakként áramlik a cselekvésbe, az elfojtott vágy agresszió alakjában tör be a realitásba, hogy megváltoztassa azt. Ez az elfojtott vágy vagy eszme azonban mindenkinek más. Ahogy Ludassy Mária rámutatott, „a mindenkinek tetsző zene illúzió Rousseau szerint”, avagy másképpen: „a multikulturális különbözőség tiszteletben tartása nem egyeztethető össze az emberi jogok egyetemességének tiszteletével.”²¹ Ezért Rousseau felől nézve a marxi világkommunizmus is illúzió, csak kis szigeteket, kis világokat hozhatunk létre. Ez az egyik nagy különbség a rousseau-i és a marxi elképzelés között²², ezt a

²¹ Ludassy Mária: „Magánhangzók és matematika. Rousseau és Condorcet történelemfilozófiája nyelvelméletük tükrében”, *Holmi* 2002/1. – <http://www.holmi.org/2002/01/ludassy-maria-maganhangzok-es-matematika> (Letöltés dátuma: 2018. 05. 05.)

²² Tamás Gáspár Miklós *Telling the truth about class* című tanulmányában más szempontok szerint állítja szembe egymással Rousseau-t és Marxot, Rousseau-t mint az egalitárius, újraelosztó megközelítés forrását mutatja be – Nancy Fraser-féle értelemben kiemelve ennek a megközelítésnek az igazságtalanságot megerősítő (affirmatív) káros jellegét –, míg Marxot a transzformatív tengelyen helyezi el, melyben rálehetünk az egész társadalmi struktúra átalakítási lehetőségére, szemben a rousseau-i elképzeléssel, mely csak egyfajta talpára állított Robin Hood-i változást (feudális helyett polgári rend) eredményez. Ugyanakkor a tanulmány végkövetkeztetésében az osztályhegemonia megszűnésével (és az osztály mint kizárólag gazdasági valóság létrejövésével) maga ez az ellentétpár (transzformatív-affirmatív, avagy elismerés-újraelosztás) is érvényét veszti. Vö. Tamás Gáspár Miklós: „Telling the truth about class”, https://platypus1917.org/wp-content/uploads/tamasgm_tellingthetruthaboutclass.pdf (Letöltés dátuma: 2018.05.16.)

különbséget Marxszal úgy fogalmazhatnánk meg, hogy lehetetlen a kapitalizmussal párhuzamosan kis szigeteket létrehozni, hiszen csak a kapitalizmus által és annak vállán állva jöhet létre a kommunizmus. Pontosabban Marxnál nem lehetségesek ilyen szigetek, még a társadalmi magány értelmében sem, még akkor sem, ha ezek a szigetek maguk is társadalmi produktumok a rousseau-i elképzelésben, mivel Marxnál az ember önmön lényegét, ahogy látja, csak az áruval szembeni elidegenedési pozíciójából artikulálja. A másik nagy különbség, amely az elsővel összefügg, hogy míg Marx szerint az elidegenedést csak azon a ponton lehet megszüntetni, amikor már az elviselhetetlenségig fokozódik, mivel csak ezen a ponton fog mindenki egyszerre fellázadni, mintha azt várná, hogy a szörnyű vég majd magától alakul át egy korszakalkotó kezdetté, addig Rousseau szerint a megoldás inkább a szükségletek korlátozása lenne egyfajta társadalmi tisztítókúráként.

A szükségletek korlátozásának rousseau-i megoldásával kapcsolatban azonban felmerül a kérdés, hogy mely szükségleteket kell korlátozni, és mely szükségleteket elégítsük ki és fejlesszük. A másik, és talán még fontosabb probléma pedig, ahogy arra Rahel Jaeggi és Robin Celikates rámutatott, hogy ha az elidegenedés totálissá válik, akkor az a szubjektum belsejéig hatol egy hamis tudatot létrehozva, mely immunis a válótanságra. Így azonban az elidegenedés problematikája egyben a kritika problémája is, mert ezáltal az elidegenedési teória is immunis lesz és kritizálhatatlan, hiszen ebben az integrációban nem csak az ember lesz elvileg is megismerhetetlen, ahogy arra már Rousseau kapcsán utaltam, hanem a proletariátus mint osztály is elveszíti a maga forradalmi potenciálját, és ezzel Feuerbach tizenegyedik tézise értelmében megkezdődik egy re-filozofálási folyamat.²³ Az elidegenedésnek ezt a totálissá válását először Lukács György fogalmazta meg, és megfogalmazása kiindulópontul szolgált a Frankfurti Iskola kritikai

²³ Rahel Jaeggi – Robin Celikates: *Sozialphilosophie. Eine Einführung*, München, C. H. Beck, 2017. 83–84. o.

elméletének is. Azonban az elidegenedésnek ez a totalizálása és az eldologiasodás mint strukturális adottság bemutatása tartalmaz még egy immanens Marx-kritikát, annak ellenére, hogy Lukács arra törekszik, hogy a *Történelem és osztálytudat*ot mint Marx-interpretációt mutassa be. Marx elidegenedés-fogalmának ugyanis elsődleges törekvése, hogy azt a gazdaság egy adott formájának (a bér munkának) egy sajátos jelenségeként ábrázolja. Az elidegenedés koncepciója a kritikai elméletben azonban teljesen elválik a kapitalizmus történeti koncepciójától, és természeti jelenséggé kerül bemutatásra.²⁴ Ebben az értelemben azonban nemcsak természetes én és kultúra egyénben megjelenő freudi konfliktusára nyúlik vissza, hanem mindenekelőtt a rousseau-i értelemben vett elidegenedésfogalomhoz és -problematikához is.

A *felvilágosodás dialektikájának* Odüsszeusz bolyongásairól szóló fejezete így párhuzamba állítható *Emil* nevelési fázisaival. Akárcsak Emilnek, Odüsszeusznak is meg kell szabadulnia a maga tudattalan-ösztönszerű belső természetétől ahhoz, hogy kiemelkedjen a mitikus világból. A felvilágosodásnak ki kellett volna vezetnie az emberiséget a maga kiskorúságából, azonban maga a felvilágosodás folyamata szisztematikusan eltávolítja a felvilágosodást saját céljától, hiszen ebben a racionalizálási folyamatban, a belső, természetes én feláldozásával pont az

²⁴ Erre hívja fel a figyelmet Weiss János is: *A felvilágosodás dialektikája* már maga is a marxi koncepciótól való távolodást képviseli. Erre utalnak az 1944-es és az 1947-es változat közötti fogalmi elmozdulások is: a „termelési viszonyok” helyébe a „gazdaság formái”, az „osztályuralom” helyébe az „uralom”, a „kizsákmányolás” helyébe az „elnyomás”, a „monopólium” helyébe az „ipar” kerül. Vagyis a konkrét marxi társadalomkép helyébe egy univerzális civilizációkritikai koncepció lép. Vö. Weiss János: „A felvilágosodás dialektikájától a későkapitalizmus kritikai elméletéig”, *Magyar Filozófiai Szemle*, 2006/4. <http://filozofiaiszemle.net/wp-content/uploads/2017/10/Weiss-János-A-felvilágosodás-dialektikájától-a-későkapitalizmus-kritikai-elméletéig.pdf> (Letöltés dátuma: 2018. 05. 26.)

veszik el, ami többé teszi az életet a puszta önfenntartásnál.²⁵ Ezen a ponton ismét idézhetjük Rousseau-t: „Felemelő és szép látvány, ahogy az ember tulajdon erőfeszítései révén válik ki úgyszólván a semmiből [...], és ami még nagyobb és még nehezebb dolog, visszatér önmagába, tanulmányozni önmagát és természetét, hivatását és kötelességeit.” Ez a visszatérés azonban nem csak Rousseau-nál, hanem *A felvilágosodás dialektikájában* is problematikus, közösség és individuum apóriája, ahogy azt Whitebook kiemeli,²⁶ belülről áttörhetetlen, csak egy utópia segítségével kivitelezhető. Az *Emil* esetében ez egy olyan elnyomó felettes én (nevelő) lenne, aki ugyanakkor képes megvédeni növendéke természetes énjét azzal egyidejűleg, hogy felkészíti a társadalmi létre. Rousseau tehát olyan köztes megoldást próbál kidolgozni az *Emilben*, amelyben a pszichés integráció (a nevelő révén) megőrzi represszív jellegét, de ugyanakkor mégis elvezeti az ént a szabadsághoz. Adorno és Horkheimer szerint azonban az én minden esetben negatív módon elnyomó én marad. Rousseau élete végén mégis (*Magányos sétáló álmodozásai, Vallomások*) egy „isteni” magányba menekül, mint ahogy *A felvilágosodás dialektikájában* is csak a Lótuszevők szigetén nincs uralom (a földművelés előtti állati lét), ezzel azonban mindkét esetben a

²⁵ A Felvilágosodás dialektikájában lévő Odüsszeusz-fejezet egyik elsődleges inspirációs forrása Patrick J. Deneen tanulmánya szerint („Escaping the Dialectic: Vico, the Frankfurt School, and the Dialectic of Enlightenment” in uő: *The Odyssey of Political Theory*, id. kiad. 169–210. o.) Giambattista Vico munkássága, aki a mítoszt, a társadalmat és történelmet elválaszthatatlanul összefonódónak tekintette. *A felvilágosodás dialektikája* a vicói gondolatokból radikálisabb következtetéseket levonva azt vizsgálja, hogy hogyan nyomjuk el ezt a mítoszt, és éppen ezáltal hogyan térünk vissza hozzá abban az értelemben, hogy maga a modern racionalitás is mítikus struktúrát vesz fel.

²⁶ Joel Whitebook: „The marriage of Marx and Freud: Critical Theory and psychoanalysis”, <https://www.psychologytoday.com/sites/default/files/Marriage%20of%20Freud%20and%20Marx.pdf> (Letöltés dátuma: 2018. 06.15)

történelem előtti, természetes ember elérhetetlen víziójához való menekülés rajzolódik ki.

Miután láttuk, hogy mind *A felvilágosodás dialektikája*, mind pedig a rousseau-i stratégia zsákutcába visz, felmerül a kérdés, hogy hogyan oldható meg az elidegenedés problémája. Az elidegenedés kritizálhatatlanságának problémája csak abban az esetben szüntethető meg, ahogy azt Rahel Jaeggi és Robin Celikates *Társadalomfilozófia* című könyvükben kifejtik, ha az elidegenedést mint viszonyt tesszük a kritika tárgyává. Az elidegenedés ebben az esetben nem a természettel való kapcsolat hiányát írja le, hanem a minőségét. Így a kritika tárgya hangsúlyeltolódáson esik át: már nem azt vizsgáljuk, hogy mitől idegenedtünk el, vagyis a rousseau-i paradigmában nem azt kérdezzük, hogy miben különbözünk a természetes, a vad embertől, az első szubjektumtól az objektum felé vezető utat véve szemügyre (ez lenne *A felvilágosodás dialektikájának* odüsszeusi útja is), hiszen ez amúgy is lehetetlen, mivel, ahogy Freud írja „a fejlődés korai fázisai semmilyen szempontból nem maradnak fenn, beleolvadnak a későbbibe, melyhez az anyagot szolgáltatják”²⁷. Sokkal inkább az objektumtól a re-szubjektivizáláshoz (az elsajátításhoz) vezető út akadályainak formáit kell a kritika és a vizsgálat tárgyává tennünk. Az elsajátítás, ahogy arra fentebb is utaltam, ezért csak úgy lesz értelmes fogalom, ha mint tevékenységet, folyamatot fogjuk fel, annak, ha tetszik, rousseau-i értelmében. Hiszen az elidegenedés teljes leküzdése a szabadság absztrakt fogalmához vezetne el, és ily módon a szabadság azt jelentené, hogy az ember magáévá tudja tenni azt, amit csinál, és azokat a feltételeket, amelyek között csinálja, egy folyamatos tevékenység, a termelés, a produkció keretei között.²⁸

²⁷ Freud: *id. mű*, 335. o.

²⁸ Az elsajátításnak egy ilyen dinamikus fogalmához közelít Czétány György is *A „közös” kategóriája A német ideológiában* című tanulmányában. In Fülöp Nóra et al. (szerk.) *Elidegenedés és emancipáció. Karl Marx és a Gazdasági-filozófiai kéziratok*, Budapest, L’Harmattan, 2016. 94–103. o.

CSUKA BOTOND
„*a direct avenue to the heart of man*”
Kames kritikafogalma és „*az emberről szóló tudomány*”

„*The proper study of mankind is man.*”
Pope

Henry Home, Lord Kames *Elements of Criticism*¹ című műve a skót felvilágosodás legátfogóbb kritikai munkája, amely hatásában egyaránt meghatározónak bizonyult a brit és az amerikai kritika és retorika, valamint a német filozófiai esztétika számára is. A tanulmányban két releváns kontextus feltérképezése révén világítom meg Kames kritikafogalmának fő vonásait. Első lépésben tisztázom Kames művének viszonyát az *esztétika* új filozófiai diszciplínájához: rámutatok, hogy Kames elméletét nagyon hamar inkorporálta a korabeli esztétika, továbbá azt állítom, hogy az *Elements* ettől függetlenül is indokoltan nevezhető esztétikának, ugyanis az emberi *érzékenységből* (*sensibility*) vezeti le alapelveit. Második lépésben Kames kritikakoncepcióját „*az emberről szóló tudomány*” (*science of man*) számos diskurzust egybecsomózó vállalkozásán belül pozicionálok. A kritika antropológiai megalapozása Kames szerint egy tudományos kritika ígéretét hordozza, ám ennél is fontosabb, hogy a művészeti vizsgálódások jelentőségét abban látja, hogy *esztétikai apparátusunk anatómiája* révén inherens részét képezik az emberi természet tudományának.

„*Esztétika*”

„Manapság kizárólag a németek jelölik az esztétika szóval azt, amit mások az ízlés kritikájának neveznek” – írja nem kevés rosszállással Kant *A tiszta ész kritikájában*, mielőtt az esztétika

¹ Henry Home, Lord Kames: *Elements of Criticism*, 1–2. kötet, szerk. Peter Jones, Indianapolis, Liberty Fund, 2005.

transzcendentális rekonfigurálásába kezd.² Kant megjegyzése, noha leegyszerűsíti a történeti folyamatokat, valami jelentősre mutat rá a modern nyugati filozófiai esztétika kezdeteit tekintve. Kant egyfelől egyszerűsít, amennyiben az új diszciplína a baumgarteni nyitányt követő évtizedekben számos, egymással versengő programra bomlik szét, azaz korántsem kezelhetjük monolit vállalkozásként azt, „amit a németek az esztétika szóval jelölnek”. A megjegyzés másfelől revelatív, amennyiben rámutat, hogy az új német filozófiai diszciplína nagyon hamar különféle diskurzusokat inkorporált, többek között a britek „empirikus pszichológiájára” alapozott ízléskritikát is.

Utóbbi folyamatban nem kevés szerepet játszott Henry Home, Lord Kames, a skót felvilágosodás egyik legszelesebb érdeklődésű és műveltségű elméje, a korabeli csiszolt társaságok egyik központi alakja, akinek átfogó életműve a jog- és valásfilozófiától a skótok „*common sense*” iskolájának ismeretelméletén keresztül a mezőgazdaságig és más hasonló, kifejezetten gyakorlati problémákig ível, és e különféle szempontok felől igyekszik előmozdítani – összhangban a skót felvilágosodás ideológiájával – a korabeli állapotok javulását.³ Kames 1762-ben adja ki *Elements of Criticism* című, eredetileg háromkötetes szövegét, a XVIII. századi brit kritika hatalmas összegzését, amelyet a megjelenést megelőző – mások mellett Hume, Hogarth, Burke vagy Gerard műveivel fémjelzett – évtizedben dolgoz ki, és amely még a szerző életében hat, részben bővített kiadást él meg.

Az 1763-as német fordítást követően Kames munkája mint az esztétikai benyomásokat elemző brit „pszichológiai esztétika” reprezentatív darabja jelenik meg német területeken. 1768-ban Friedrich Justus Riedel például már a műalkotásokat

² Immanuel Kant: *A tiszta ész kritikája*, Budapest, Osiris, 2009. B 36, 76. o. Fordította Kis János.

³ Kames életéhez, munkásságához és a korabeli kontextushoz bevezetőként lásd William C. Lehmann: *Henry Home, Lord Kames, and the Scottish Enlightenment. A Study in National Character and in the History of Ideas*, Springer Science – Business Media, Dordrecht, 1971.

elemző „objektív” arisztotelészi, valamint a szigorú fogalmi analízisekkel operáló baumgarteni programok mellett a „home-i utat” említi az esztétika harmadik, „szubjektív”, a befogadó észleleteit elemző lehetőségeként.⁴ Persze Riedel víziója az új diszciplínáról kevésbé tűnhet reprezentatívnak, a szerző nevét mégiscsak Herder könyörtelen kritikája véste be az esztétika historiográfiájába. Herder egyértelműen elveti az esztétika ilyen feldarabolását, mondván, az új tudománynak – és erre éppen Kames említi példának – mindhárom említett orientációt ötvöznie kell.⁵ Az azonban Herder szemében sem tűnik kérdésesnek, hogy Kames munkája az esztétika diszciplínájának egy lehetséges – noha Herder számára nem elfogadható – útja. Sok példát sorolhatnék még Kamesnek a korai esztétikára tett meghatározó hatását bizonyítandó, többek között a mi Szerdahely György Alajosunkat, aki 1778-as *Aestheticájában* – feltehetően Riedel és Sulzer közvetítésének köszönhetően – döntő helyeken épít Kamesre,⁶ ami azt is jól mutatja, hogy az 1770-es években virágzó „iskolaesztétika” számára sokkal mérvadóbb az ízléskritika, mint az esztétika eredeti baumgarteni programja.⁷ Ezzel szépen vissza is jutottunk oda, ahol kezdtük – Kant talán mégsem túlzott olyan nagyon: az esztétika új diszciplínája nagyon korán és különösebb probléma nélkül magába építette a korabeli (ízlés)kritikai diskurzust.

Természetesen azt is fontos szem előtt tartanunk, hogy a teoretikus belátásokon túl Kames vállalkozásának végső soron az ízlés, és rajta keresztül a társias viselkedés előmozdítása a célja,

⁴ Vö. Friedrich Justus Riedel: *Ueber das Publicum. Briefe an einige Glieder desselben*, Jena, Christian Henrich Cuno, 1768, Erster Brief, 3–18. o.

⁵ Vö. Johann Gottfried Herder: „Critical Forests: Fourth Grove”, in uő. *Selected Writings on Aesthetics*, Princeton – Oxford, Princeton University Press, 2006. 188. o. Fordította és szerkesztette Gregory Moore.

⁶ Vö. Szerdahely György Alajos: *Aesthetica, avagy a jóízlés tudománya a tudományok és a szépművészetek rendszeréhez igazítva*, Debrecen, Debreceni Egyetemi Kiadó, 2012. 41. o. Fordította Balogh Pirooska.

⁷ Vö. Nagy Endre: *A magyar esztétika történetéből. Felvilágosodás és reformkor*, Budapest, Kossuth, 1983. 31.o.

ekképpen az *Elements* művészetkritikai vizsgálódásai szervesen ágyazódnak Kames munkásságába.⁸ A korabeli állapotok javítása és a szépművészeti ízlés kiművelése közötti összefüggés, érvel Kames, a vizuális és auditív gyönyörök iránti fogékonyság kiművelésében áll, amelyek pedig – minthogy középutt állnak a többi érzék „organikus benyomásai” (azaz magában az érzékszervben érzett gyönyör) és a testi benyomást nélkülöző, „tisztán intellektuális gyönyörök” között – a moralitás és a valóság magasabb rendű gyönyöröi felé vezetik az elmét.⁹ Kames másik érve szépen illeszkedik a *mérséklet* korabeli modelljébe:¹⁰ a kritika harmóniát teremt érzelmi ökonómiánkban azáltal, hogy „mérsékli önző indulatainkat” és „erőszakos szenvedélyeinket”, továbbá a nagyobb fokú érzékenységet eredményező ízlés révén „felélénkíti” a szimpátiához hasonló „társias indulatokat”,¹¹ „az örömeik és bánkódások, remények és félelmek kommunikációját”.¹² Ezáltal a kritika, írja Kames, „az erkölcs nagy támasza [...]: az építészetben vagy kertművészetben lévő szépből, illőből, elegánsból és díszesből nyert helyes öröm [just relish] szép előkészület arra, hogy a jellem és a magatartás terén ugyanezen minőségekben leljünk hasonlóan helyes örömet.”¹³

⁸ A Kames jogi és kritikai szövegei közötti lehetséges összefüggésekhez lásd például Beth Innocenti Manolescu: „Kames’s Legal Career and Writings as Precedents for *Elements of Criticism*”, *Rhetorica*, Vol. XXIII/3 (2005), 239–259. o.

⁹ Kames: *Elements of Criticism*, 1. kötet, 14–15. o.

¹⁰ Vö. Horkay Hörcher Ferenc: „A mérséklet filozófiája a skót felvilágosodásban”, in uő. (szerk.) *A skót felvilágosodás*, Budapest, Osiris, 1996. 295–462. o.

¹¹ Kames: *Elements of Criticism*, 1. kötet, 15. o.

¹² Uo. 16. o.

¹³ Uo. (Kiemelés tőlem: CS. B.) Ennek útja, amint Kames később kifejti, abban áll, hogy „begyakoroljuk” (*exercise*) az „erényes diszpozíciót”: a műalkotásokkal való érzelmi elköteleződéseink során morális érzelmeink és ítéleteink gyakorlása „hozzászoktat bennünket az erényhez” (uo. 77. o.).

A skót felvilágosodás esztétizált morálfilozófiájának vagy moralizált esztétikájának kontextusában persze korántsem meglepő, hogy az ízléskritika – a művészeti tapasztalattal együtt – a társiasság „szép előkészületeként” betagozódik a civilizálós folyamatba, noha az figyelemreméltó, hogy Kames ezt a hagyományosan a művészeteknek tulajdonított funkciót *magára a kritikára* ruházza át.

Kames művészek esztétikaként való értelmezése persze nem csupán a korszak esztétikájának önértelmezése felől igazolható, hanem az esztétika későbbi historiográfiájában kirajzolódó esztétikafogalom alapján is, amely a XVII–XVIII. század protoesztétikai (ízlés)kritikája és az esztétikai diskurzus(ok) között a diszciplináris kereteken túlmutató kontinuitást vél felfedezni. Jól ismertek az esztétikatörténeti narratívák, amelyek a modern nyugati esztétika születését nem az esztétikának nevezett diszciplína létrejöttéhez, hanem egy átfogóbb eszmetörténeti átrendeződéshez vagy egy új diskurzushoz kapcsolják, és amelyek persze markánsan eltérnek attól függően, hogy mit állítanak ennek az új diskurzusnak a középpontjába. A teljesség igénye nélkül: egy újfajta tapasztalatomódra¹⁴ és a vele összefüggő fogalmak és képességek megjelenésére (ízlés, szépérzék, képzelőerő stb.), a szépművészet modern fogalmának kirajzolódására, a szép szubjektivizálódására, az esztétikai trifurkációjára (szép, fenséges, új), a szubjektivitás új felfogásának, vagy egy új, modern ideológiának a felemelkedésére mind-mind nagyhatású elbeszélések épültek.¹⁵ Ezek a narratívák értelemszerűen legalább annyira kötik a modern esztétika megjelenését

¹⁴ A tapasztalat-narratíva újrafogalmazásának legújabb nagyszabású kísérlete Paul Guyer esztétikatörténete, amely a modern „filozófiai esztétika” történetét az esztétikai tapasztalat különféle koncepciói mentén (igazság, érzés, játék) rajzolja föl. Lásd Paul Guyer: *A History of Modern Aesthetics*, 1–3. kötet, Cambridge, Cambridge University Press, 2012.

¹⁵ A modern filozófiai esztétika eredetvidékének legismertebb jellemzéseihez lásd Paul Guyer: „The Origins of Modern Aesthetics: 1711–

francia, illetve brit forrásokhoz, mint a hagyományosan Leibniztől Baumgartenig ívelő német tradícióhoz.¹⁶

Az *Elements* megítélésében szembeötlő változások figyelhetők meg: noha az újabb történeti kutatásban a Kamesre irányuló figyelem eltölpül például a Shaftesbury, Hutcheson vagy Burke műveinek szentelthez képest,¹⁷ Wilhelm Dilthey 1892-es, az esztétika három történeti szakaszáról írott esszéjében, amelynek nagy érdeme, hogy igen korán – jóval, például, Cassirer előtt – felismeri a britek szerepét az esztétika keletkezéstörténetében, még Kames „kiemelkedő művét” tekinti „a szépre irányuló legérettebb és legátfogóbb XVIII. századi [pszichológiai] vizsgálódásnak”. Ha e megjegyzésekhez hozzávesszük, hogy Dilthey Kames munkájának minden „logikai és szisztematikus gyengesége” ellenére teszi ezt,¹⁸ valószínűsíthető, hogy Dilthey választása az *Elements* reprezentatív vagy összegző karakterének tulajdonítható.¹⁹

35”, in Peter Kivy (szerk.) *The Blackwell Guide to Aesthetics*, Malden, MA – Oxford – Carlton, Blackwell, 2004. 16. o.

¹⁶ A korabeli komplex tudásáramlásnak a nyelvi vagy nemzeti hagyományokra történő ilyen felszabdalása persze erősen kérdéses.

¹⁷ Érdekes, hogy újabban Kames esztétikája a kortárs művészetfilozófia specifikus problémái mentén került inkább elő. Ehhez lásd Eva Dadlez: „Ideal Presence: How Kames Solved the Problem of Fiction and Emotion”, *The Journal of Scottish Philosophy*, 2011/1. 115–133. o. Peter Kivy: *Once-Told Tales. An Essay in Literary Aesthetics*, Oxford, Wiley Blackwell, 2011, 127–135. o.

¹⁸ Wilhelm Dilthey: „The Three Epochs of Modern Aesthetics and Its Present Task”, in uő. *Selected Works*. 5. kötet: *Poetry and Experience*. Szerk. Rudolf. A. Makkreel – Frithjof Rodi, Princeton, Princeton University Press, 1985. 192. o. Fordította Michael Neville.

¹⁹ Az *Elements* – mint egy diskurzus „végső virágzása” – ennyiben hasonló elbírálásban részesül Guyerél is. Vö. Guyer: *A History of Modern Aesthetics*, 1. kötet, 176. o. A sok helyen visszatérő kritika, miszerint Kames számos állítása (a szerző öntudatos kijelentései ellenére) nélkülözi az eredetiséget, megtalálható továbbá Hipple nagy hatású könyvében is. Vö. Walter John Hipple, Jr.: *The Beautiful, the Sublime, and the*

A Kames elméletével szembeni fenntartások részben magyarázhatók a már Dilthey által is megfogalmazott kritikával, miszerint az *Elements* nélkülözi a szisztematikusságot, amelyet Kames kortársai közül már Herder felvetett: Kames műve, írja Herder, sokkal inkább „tapasztalatok, megfigyelések és a lélekhöz kapcsolódó jelenségek rengetege”, amelyben „az alapvető fogalmak nem kapnak fokozatos kifejtést.”²⁰ Ez persze nem csorbítja Kames érdemét éles megfigyelőként vagy remek stilsztaként, sem műve „rengetegének” gazdagságát. Azonban van egy sokkal érdekesebb, mintegy séta közben elejtett megjegyzése Herdernek: Kames munkája, állítja, nem művészetelmélet. Meglehetősen furcsa kijelentés ez egy olyan mű kapcsán, amely több vaskos kötetet szentel a művészeteknek. A kijelentés mögött nem pusztán a költészet és Shakespeare a műben megfigyelhető túlsúlya, vagy a vizuális művészetek Kames általi elhanyagolása bújik meg. Kames, írja Herder, valójában „érzékeny természetünket, nem pedig a dolgokban rejlő szépséget kívánja vizsgálni”,²¹ és nem kívánja a szépművészetek általános elméletét sem fölépíteni.

Herdernek, mint általában, ebben is igaza van, de azt hiszem, ennél többet is állíthatunk: a herderi kijelentés ugyanis kiterjeszthető a XVIII. századi brit ízléskritikai vagy (proto)esztétikai diskurzus majdnem egészére.²² A Shaftesbury írásaival (1711), Addison nagy hatású esszéivel (1712), majd Hutcheson

Picturesque in Eighteenth-Century British Aesthetic Theory, Carbondale, The Southern Illinois University Press, 1957. 113. o.

²⁰ Herder: *id. mű*, 276–277. o.

²¹ Uo. 277. o.

²² Felesleges megjegyezni, hogy korántsem homogén hagyományról van szó. James Shelleynek a belső érzék, képzelőerő és asszociáció elméletek elkülönítésére tett javaslatát jól ismert: James Shelley: „18th Century British Aesthetics”, in Edward N. Zalta (szerk.) *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2014 Edition), <http://plato.stanford.edu/entries/aesthetics-18th-british/> (Utolsó meglátogatás: 2018. 10. 10.)

filozófiai vizsgálódásával (1725) kibontakozó hagyomány elsődleges célja ugyanis nem a műbírálat filozófiai megalapozása, és végképp nem egy általános érvényű művészetfilozófia kidolgozása. Az ember esztétikai tapasztalatainak és fogékonyságának, a társadalmi konszenzus ígéretét hordozó problémának: az ízlés közös mércéjének, a társiasság, kifinomultság és csiszoltság kiművelésének vehikulumaiként felfogott művészetek működés módjának az elemzése során a fő kérdés mindvégig az, hogy miként működik az emberi természet, miért így és nem másként vagyunk „megcsinálva” (*designed*) – nem véletlen a *teleologikus magyarázatok* jelenléte e diskurzuson belül.²³ A szóban forgó „esztétikai elméletek” különös figyelemmel fordulnak az emberi érzékelés, érzések, érzelmi válaszok, képzelő- vagy ítélőerő (ízlés), azaz, röviden, az ember *esztétikai* apparátusát adó *érzékenység* (*sensibility*) felé, egybeforrasztva mindazt, amit e fogalom magával vonz: az észlelés fiziológiáját, az érzelmi reakciók pszichológiáját, az idegek medicináját, az ízlés kritikáját, az együttérzés morálfilozófiáját, valamint a kifinomult társiasság politikáját – mindezt az isteni tervezettségbe kódolt bölcsesség és gondviselés háttere előtt.²⁴ A herderi megjegyzés révén ilyen módon át is sodródtunk az *Elements* másik releváns kontextusához, „az emberről szóló tudományhoz”.

²³ Annak ellenére, hogy az *Új Organon* (II. 2) számúzte a cél-okokat a tudományos vizsgálatokból, Bacon megtúrta azokat az emberi cselekvést érintő vizsgálódások területén. Talán nem független ettől, hogy az emberi természet morális és esztétikai aspektusainak XVIII. századi vizsgálatát áthatják a cél-okok köré szerveződő teleologikus magyarázati struktúrák. Vö. Jacquelin Taylor: „The Idea of a Science of Human Nature”, in James E. Harris (szerk.) *The Oxford Handbook of British Philosophy in the Eighteenth Century*, Oxford, Oxford University Press, 2013. 66. o.

²⁴ Az érzékenység fogalmának a korszak „tudományos kultúrájának” és „kognitív modelljének” átrendeződésében betöltött döntő szerepéhez lásd Stephen Gaukroger: *The Collapse of Mechanism and the Rise of Sensibility. Science and the Shaping of Modernity, 1680–1760*, Oxford,

„Az emberről szóló tudomány”

Látszólag összhangban a hagyományos „konstrukciós” paradigma és az új esztétika „percepció” paradigmája közötti jól ismert vízválasztóval,²⁵ Kames tudatosan szembeállítja saját, *modern* vállalkozását a korábbi klasszicista kritikával, René Le Bossu 1675-ös, az epikus költeményről szóló értekezését említve annak reprezentánsaként.²⁶ Kames azonban érvelésében ezt a szembeállítást egyáltalán nem az esztétikai tapasztalat „érdeknélküliségére” vagy az esztétikai autonómiájára, és végképp nem a szépművészet autonómiájára hivatkozva teszi, amely fogalmak mentén számos korábbi történeti narratíva húzott választóvonalat „kritika” és „esztétika” közé. Kames azzal vádolja a Le Bossu-féle kritikai gyakorlatot, hogy a művésznek kizárólag a régiek tekintélyére hagyatkozva ír elő technikai instrukciókat, és hogy nem meri a maga értelmére támaszkodva felkutatni, vajon „megfelelnek-e, s ha igen, mennyiben, ezek a szabályok az emberi természetnek”,²⁷ noha pontosan az utóbbi képezi a „kritika valódi forrását”.²⁸

A klasszicista poétikákkal szemben Kames tehát a modernnek kritikájától *antropológiai megalapozást* követel meg, vagyis azt, hogy a művészet előállításának és értékelésének alapelveit

Clarendon Press, 2010. Az érzékenység orvosi, neurofiziológiai és kulturális vonatkozásaihoz lásd George S. Rousseau: *Nervous Acts. Essays on Literature, Culture and Sensibility*, New York, Palgrave Macmillan, 2004.

²⁵ Vö. M. H. Abrams: „Addisontól Kantig: modern esztétika és az irányadó művészet”, *Jelenkor*, 1997/5. 501–520. o. Fordította Mánfai Alice.

²⁶ Az angol fordítás: René Le Bossu: *Monsieur Bossu's Treatise of the Epick Poem*. London, Printed for Tho. Bennet, 1695. Fordította W. J.

²⁷ Kames: *Elements of Criticism*, 1. kötet, 18. o.

²⁸ Uo.

az emberi természetből, pontosabban az *emberi érzékenység alapelveiből*, az észlelés, valamint az érzelmek és a szenvedélyek törvényszerűségeiből vezessék le.²⁹ Műve bevezetőjében Kames leszögezi, hogy célja „vizsgálat alá vonni az *emberi természet érzékeny részét*, felkutatni azon tárgyakat, melyek természettől fogva kellemesek, és azokat is, melyek természettől fogva kellemetlenek; és felfedezni ezáltal, amennyiben erőnk engedi, a *szépművészetek valódi alapelveit*.”³⁰

Az emberi érzékenység tapasztalaton és megfigyelésen alapuló feltérképezése révén, érvel magabiztosan Kames, a kritikus birtokába jut „egy olyan alapszabotnak, melyen állva bárki ízlését alávethetjük okfejtésünknek és ítéletünknek: amennyiben megfelel alapelveinknek, biztonsággal kijelenthetjük, hogy helyes, máskülönben pedig, hogy helytelen, netalán szeszélyes.”³¹ Kames nem késlekedik levonni a következtetést: „A szépművészetek ezáltal, amiként az erkölcs, *raciónalis tudománnyá* válnak, és, amiként az erkölcs esetében is, lehetővé válik, hogy a kifinomultság magas fokán műveljék őket.”³² A klasszicista poétikával való szembefordulás alapja tehát nem más, mint hogy Kames saját kritikai projektjét mint „*raciónalis tudományt*”, azaz mint az új empirikus tudományok kritériumaival összhangban lévő experimentális vizsgálódást látja.

Ha mindeközben figyelembe vesszük, hogy az így felfogott kritika az *emberi érzékenységből* (az érzékelés és érzések esztétikai apparátusából) levezetett művészeti elveket mutatja fel, talán nem túlzás azt állítani, hogy a kamesi kritika nagyon is *esztétikai kritika* vagy a *kritika esztétizálása*, abban az értelemben, hogy a műalkotásokban (is) megtestesülő különféle esztétikai

²⁹ Uo. 17–18. o.

³⁰ Uo. 14. o. A kiemelés tőlem: CS. B.

³¹ Uo. A kritika alapelveinek az emberi érzékenységből való levezetése természetesen feltételezi, hogy Kames szerint az ízlés (és a vele szorosan összekapcsolódóként tétélezett morális érzék) „az emberi természetben gyökerezik, és minden emberben közös elveknek rendelődik alá” (uo. I. kötet, 14. o.).

³² Uo. A kiemelés tőlem: CS. B.

minőségek (szép, fenséges stb.) mibenlétét és hatékony működését a *befogadó érzékenységre* kifejtett hatás felől vizsgálja (gyakran magukat e minőségeket is érzelmekként határozva meg), a kritikát pedig az *érzékenység korabeli tudománya* felől helyezi új, antropológiai alapokra.³³

Kames érzelem-központú megközelítését elemezve Dilthey úgy fogalmaz, hogy „Kames egyszerű természetes korrelációt tételezett fel az esztétikai benyomás során fellépő érzelem és az esztétikai tárgy vagy folyamat specifikus tulajdonsága között”, ami ahhoz vezette, hogy az affektív reakciókat mint „az esztétikai élvezet valódi locusát” értelmezze.³⁴ Újabban Rachel Zuckert megvilágító módon „*normatív esztétikai naturalizmusként*” jellemezte Kames megközelítését, melyben az emberi természet teleologikus és normatív felfogására alapozva „az esztétikai értékek az emberi természetet uraló általános törvények felől kapnak magyarázatot”.³⁵

Időzzünk el röviden Kames első fejezeténél, hogy lássuk, miben is áll ez a normatív esztétikai naturalizmus, azaz hogy miként épülnek kritikai alapvetések Kames asszociacionista episztemológiájára. Az első fejezetben Kames észleleteink és ideáink³⁶ menetét (*train*) elemézi, kijelentve, hogy azt az „egymásra következés” természetes (mert univerzális) törvénye

³³ Az *Elements* módszere jól tükröződik struktúrájában is: Kames először lefekteti az „emberi természet érzékeny részének” törvényszerűségeit, megvizsgálva az „észleleteink és gondolataink menetét” uraló elveket (I. fejezet) illetve – nagyobb nyomatékkal – érzelmeink és szenvedélyeink okait (II. fejezet). Második lépésben, a mű nagyobbik részében, ezek alapján vizsgálja a szépművészetek (a költészet, festészet, szobrászat, zene, kertművészet és építészet) létrehozásának és értékelő-élvező befogadásának kritikai elveit.

³⁴ Dilthey: *id. mű*, 193. o.

³⁵ Rachel Zuckert: „Kames’s Naturalist Aesthetics and the Case of Tragedy”, *The Journal of Scottish Philosophy*, 2009/2. 147. o.

³⁶ Kames megkülönböztet „elsődleges” és „másodlagos” észleleteket, és utóbbiakra szűkíti az idea terminust. Eszerint az „eredeti észleletek”

(*law of succession*) uralja: az egyes észleleteinkkel és ideáinkkal együtt fellépő észleletek és ideák a tárgyak közötti oksági, térbeli, időbeli stb. *relációk* hatására, és azoknak megfelelően jönnek létre. Az ideáink menetét meghatározó relációk tehát a „kapcsok, amelyek észleleteinket egyetlen összefüggő láncolattá egyesítik”.³⁷

Hume szkeptikus megközelítésétől eltérően azonban Kames a külvilág dolgai közé helyezi e relációkat, melyek között ráadásul természetes hierarchiát vagy rendet állít föl, megkülönböztetve „elsőrangú” és „másodlagos” („járulékos”) relációkat. Az ideák „természetes menete” szintén ezen erősebb vagy gyengébb relációk szerint alakul. Ideáink e „természetes” egymásra következésében pedig, és most ez a fontos, *örömünket leljük*: „Olybá tűnik, hogy a természet úgy alkotott meg minket, hogy örömünket leljük a rendben és az összekapcsoltságban [*connection*].”³⁸ Mellékesen jegyzem meg: itt van a skót felvilágosodás morál- és társadalomfilozófiájának *esztétikai* magja. „Ha egy tárgy a megfelelő összekötetés révén kerül elénk, e körülmény folytán egyfajta gyönyörre figyelünk fel önmagunkban.”³⁹ Az esztétikai érték, más szóval, nem az egyes tárgyakban, hanem *relációikban* rejlik.

A kamesi megközelítés világos módon magában hordozza egy esztétikai naturalizmus normatív belátásait: a mindnyájunkban feltételezett „rend iránti érzék” révén észlelt gyönyör az észleleteink és ideáink menetét uraló renden alapszik, és minthogy utóbbi összhangban van a külvilágban található dolgok közötti relációkkal, esztétikai érzékünk tulajdonképpen *a természet rendjével* áll összhangban. Innen már csupán egy lépés

az elmében egy dolog közvetlen észlelése során jönnek létre, míg a másodlagos észleletekként meghatározott ideák Kamesnél „egy tárgy zavaros, másodlagos észleletei” (uo. 2. kötet, 732. o.), amelyeket vagy az emlékezet, vagy a képzelőerő, vagy a képi vagy nyelvi reprezentáció közvetve hoz létre az elmében (uo. 737. o.).

³⁷ Kames: *Elements of Criticism*, 1. kötet, 31. o.

³⁸ Uo. 26. o.

³⁹ Uo.

ennek kiterjesztése a művészetekre vonatkozó kritikai elvekre: „Valamennyi, ideáink természetes menetéhez igazodó műalkotás kellemes, és valamennyi műalkotás, mely megfordítja ezen irányt, kellemetlen számunkra. Ennélfogva szükséges, hogy minden műben, akárha organikus rendszerek lennének, a részek szabályos elrendezése és kölcsönös összekapcsoltsága álljon fenn.”⁴⁰ Kames tehát asszociáció-elmélete vezeti a klasszicista egység a sokféleségben újragondolásához: a részeknek a főtémához és egymáshoz is az ideáink áramlását meghatározó relációkkal összhangban álló módon kell kapcsolódniuk.⁴¹ Kames oly módon is klasszicista ízlésének alátámasztására használja föl asszociáció-elméletét, hogy a szépség konstituensei között az egység, arány és rendezettség mellett az *egyszerűséget* említi, szemben a „tékozló díszítményekkel” és „művi kifinomultsággal”, kora irodalmi műveinek „zsúfoltságával”, melyek éppen az ideák megfelelő – *egyszerű és természetes* – relációit zilálják szét.⁴²

Rövid példánk után térjünk most vissza Kames „racionális kritika” koncepciójára. A kritika tudományos alapokra helyezésének szándékával persze nincs egyedül: az irodalomkritika szűkebb területéről angliai kortársai közül például a korszak kritikus-fejedelmét, Samuel Johnstont idézhetném, aki számos esszéjében jelentette be annak szükségességét, hogy a kritika szabályai szabaduljanak fel a „szeszélyek” és „szokások” esetlegessége és a „despotikus múlt” tekintélye alól, és hozassanak

⁴⁰ Uo. 27. o.

⁴¹ Vagy amint Paul Guyer fogalmaz: Kames szerint „a művészet akkor gyönyörködtet, ha az észleleteknek és az ideáknak ugyanolyan *fújta* rendezett áramlását teremt meg, mint a természet tapasztalata.” Guyer: *A History of Modern Aesthetics*, 1. kötet, 184. o. Kames szigorú, többek között Vergiliust is elmarasztalja, amiért Aeneas alvilági utazása nincs kellőképpen előkészítve, és tartósan megakasztja a fő cselekményt. Vö. Kames: *Elements of Criticism*, 1. kötet, 29. o.

⁴² Kames: *Elements of Criticism*, 1. kötet, 147. o.

összhangba a „természet rendjével és az elme működésével”.⁴³ Kames esetében azonban többről van szó, mint a kritika felszabadítása az előítéletek alól az ész által: a kritika feladata nem pusztán és nem elsősorban a művek és releváns minőségeik működésmódjának megértése, hanem az emberi érzékelés, érzelmek és ítéletek törvényszerűségeinek feltárása. Mint fentebb láttuk, Kames antropológiai alapokból vezeti le kritikai elveit, azonban maguk a művészetek is elvezethetnek az emberi természet gazdagabb megértéséig. A kritika feladata eszerint végső soron abban áll, hogy a művészeti vizsgálódások révén elvezessen *az emberi érzékenység tudományához*:

a szépművészetek alapelvei egyenes utat nyitnak az emberi szívhez. A vizsgálódó elme a kritikából, elfoglaltságaink legkellemebbjéből kiindulva és nem ütközve akadályba haladása közben természetünk érzékeny részének mélyébe hatol, és észrevétlenül beható tudás birtokába jut az emberi szívet, vágyakat és cselekvésünk lehetséges indítóokait illetően, oly tudomány birtokába, mely az általa elérhetőek közül az ember számára a legnagyobb fontossággal bír.⁴⁴

Amire itt Kames világosan utal, és ahová az érzékenységfogalom révén, számos kortársával együtt, integrálja a kritikát, nem más, mint a skót felvilágosodás nagy vállalkozása, *„az emberről szóló tudomány”*.⁴⁵ Az emberi természet tudományának tapasztalaton és szigorú megfigyelésen alapuló módszertani kritériumait Hume és kortársai a baconi tapasztalati tudományokra hivatkozva adják meg, de persze a közvetlen modell a

⁴³ Samuel Johnson: *„Rambler no. 156”*, [1751] in uő. *Selected Writings*, Peter Martin (szerk.), Cambridge, The Belknap Press of Harvard University Press, 2009. 195. o.

⁴⁴ Kames: *Elements of Criticism*, 1. kötet, 32. o.

⁴⁵ Ez a kontextus azt is jelenti, hogy nem állják meg a helyüket a Costelloéhoz hasonló historiográfiai megközelítések, melyek a korabeli esztétikai hagyományt „függetlennek” és „szuverénnek” tételezik. Vö. Timothy M. Costelloe: *The British Aesthetic Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press, 2013. 5. o.

newtonizmus.⁴⁶ A természettudományos nyelv és módszer alapzatán eltérő felfogások léteznek arról, mi is képezné az emberi természet valódi tudományát: az emberi fejlődés történeti szakaszainak végigkövetése, az emberi együttélés gazdasági és politikai törvényszerűségeinek megállapítása, az emberi test titkait felszínre hozó fiziológia és anatómia, vagy, ennek analógiájára, az elme részeinek és folyamatainak feltárása – Hume híres megfogalmazásában: „az elme anatómiája”.⁴⁷ Az „elme anatómiája” természetesen felöleli az észlelésen túl a morális és esztétikai érzékenységünket biztosító belső érzekeink vizsgálatát is.⁴⁸ E felfogások együttélésére (és együttműködésére)⁴⁹ jó példa Kames életműve is: az elme anatómiáját az emberi érzékenység tudományához vezető *Elements*, „az emberi faj” szoká-

⁴⁶ Hogy pontosan milyen értelemben beszélhetünk a skót felvilágosodás kontextusában newtonizmusról, persze egyáltalán nem egyszerű. Ehhez lásd Tamás Demeter: *David Hume and the Culture of Scottish Newtonianism*, Leiden – Boston, Brill, 2016.

⁴⁷ A magyar fordításban sajnos nem jelenik meg a fordulat, lásd azonban az eredetit: „Let us, therefore, apply this method of enquiry, which is found so just and useful in reasonings concerning the body, to our present anatomy of the mind, and see what discoveries we can make by it.” David Hume: *A Treatise of Human Nature*, A Critical Edition, David Fate Norton – Mary J. Norton (szerk.), Oxford, Clarendon Press, 2007, 2.1.12. 1. kötet, 211–212. o.

⁴⁸ A britek emberről szóló tudományához, különös tekintettel a morális és esztétikai érzekek vizsgálatához, lásd Taylor: *id. mű.*

⁴⁹ Az együttműködésre jó példa, amint arra Karl-Heinz Schwabe rámutat, hogy az ízléskritika antropológiai megalapozása Hume-nál a pszichológiai vizsgálatódás mellett felöleli a történeti-kulturális kontextus feltárását is. Lásd Karl-Heinz Schwabe: „‘Science of man’ und ‘Criticism’: Zur anthropologischen Grundlegung der Ästhetik bei David Hume und Henry Home, Lord Kames”, *Aufklärung* 14. (2002), 246. o.

sainak, erkölcsének, társadalmi intézményeinek és tudományainak „természettörténetét” pedig a *Sketches of the History of Man* (1774) című *magnum opus* tartalmazza.⁵⁰

Korábban Kames unokatestvére, Hume méltatta az emberről szóló tudománynak Locke, Shaftesbury, Mandeville, Hutcheson és Butler nevéhez kapcsolt megújulását mint valamennyi tudomány egyedüli szilárd alapját és tökéletesedésük feltételét.⁵¹ Néhány tudomány azonban, mutat rá Hume, „szorosabb és bensőségesebb kapcsolatban” áll az emberi természettel: a logika és a politika mellett „a morált és a műbírálatot [*Criticism*]” említi, mint amelyek „vonzalmainkkal [*tastes*] és érzelmeinkkel [*sentiments*] foglalkoznak”.⁵² Bár az *Értekezés* elején Hume beharangozza, hogy vizsgálódását, amennyiben sikeres lesz, kiterjeszti a morál, a politika és a kritika területére is, „ami teljessé teszi majd az emberi természetről szóló értekezésemet”,⁵³ sajnos, mint tudjuk, a mű „halvaszületetten hagyta el a nyomdát.”⁵⁴ Ez persze nem jelenti, hogy a Hume-szövegekből ne lenne rekonstruálható egy antropológiailag megalapozott esztétika, azonban Kames az első, aki a „*Criticism*” terminussal

⁵⁰ A második kiadás kezdő bekezdése sokatmondó: „Az emberi faj minden szempontból érdekfeszítő tárgy, s ekként valamennyi korban a filozófusok vizsgálódásának fő tárgyát képezte. Az elme képességeit és a szív indulatait már fölfedezték, azonban a faj története, a vadság állapotából a civilizáció és fejlődés legmagasabb fokáig tartó előrehaladása még hiányzik.” Henry Home, Lord Kames: *Sketches of the History of Man*, James A. Harris (szerk.), Indianapolis, Liberty Fund, 2007. 1. kötet, 11. o.

⁵¹ Vö. David Hume: *Értekezés az emberi természetről*, Budapest, Gondolat, 1976, 17. o. Fordította Bence György.

⁵² Uo. 16–17. o. Ezen a ponton világossá válik, hogy a „*Criticism*” szó helyén a magyar fordításban szereplő „műbírálat” meglehetősen félrevezető: Hume az ízléskritika sokkal tágabb területére utal.

⁵³ Uo. 13. o.

⁵⁴ David Hume: „Saját életem”, in uő. *Összes esszéi*, Budapest, Atlantisz, 1992. 1. kötet, 12. o. Fordította Takács Péter.

jelölve valamennyi művészetre kiterjedő, antropológiai megalapozottságú szisztematikus értekezést nyújt, az ízléskritikát az emberről szóló tudományba integrálva.⁵⁵

Az esztétikai elméletek – noha nem a kritikafogalom égisze alatt, és nem a művészetekre fókuszálva – Kamest megelőzően is fontos részét képezték az emberi természet tudományának.⁵⁶ Az erény és szépség észlelésének „sebészi” elemzésén keresztül Shaftesbury az elme és a szenvedélyek „benső anatómiáját” kívánja feltárni,⁵⁷ és nem véletlenül indítja Hutcheson sem *Vizsgálódásának* a széperzéket középpontba állító első értekezését a következő mondattal: „Nincs része a filozófiának, mely nagyobb jelentőséggel bírna, mint az emberi természetről, s annak különböző erőiről és diszpozícióiról való igaz tudás.”⁵⁸ Hasonlóképpen az emberi érzékenység tudománya az, amelyhez Burke *Filozófiai vizsgálódásának* newtoniánus módszertanával hozzá kíván járulni a szép és a fenséges „létrehozó okaiként” azonosított fiziológiai folyamatok feltárása által.⁵⁹ Kames közvetlen környezetéből pedig Adam Smith retorikáról és belletrisztikáról tartott előadásaira utalnék itt, amelyek az emberi

⁵⁵ Hume antropológiai esztétikájának elemzéséhez és Kames pozíciójához (különös tekintettel Hume szenvedélyelméletére a tragédia-problémára) lásd Schwabe: *id. mű*

⁵⁶ Vö. Taylor: *id. mű*.

⁵⁷ Anthony Ashley Cooper, Lord of Shaftesbury: *Értekezés az erényről és az érdemről*, Budapest, Helikon Kiadó, 2004, 63. o. Fordította Aniot Judit.

⁵⁸ Francis Hutcheson: *An Inquiry into the Original of Our Ideas of Beauty and Virtue*, szerk. Wolfgang Leidhold, Indianapolis, Liberty Fund, 2004, 7. o. Idézett cikkében Taylor például részletesen elemzi Hutcheson esztétikáját mint az emberi természet tudományának egyik kiemelkedő példáját. Vö. Taylor: *id. mű*.

⁵⁹ Vö. Koen Vermeir – Michael Funk Deckard: „Philosophical Enquiries into the Science of Sensibility: An Introductory Essay”, in uók. (szerk.) *The Science of Sensibility: Reading Burke's Philosophical Enquiry*, New York, Springer, 2012. 3–56. o.

elme működését kifejező tárgyként tekintenek a beszéd kommunikációs helyzeteire és az irodalmi művek elveire.⁶⁰

Kames munkájához hasonlóan tehát a fenti írások is pontosan azt teszik az esztétikai tapasztalat és érzékenység vizsgálata kapcsán, amit Hume az emberről szóló tudomány céljaként és módszereként említ: a vizsgálódásnak eszerint az „elme erőire és tulajdonságaira” kell irányulnia azáltal, hogy „megfigyeljük azokat a sajátos hatásokat, amelyeket a különböző körülmények és helyzetek váltanak ki a szellemben.”⁶¹ Az említett (ízlés)kritikai munkákban a „tapasztalati módszer” ilyen „gondos és szigorú alkalmazása”⁶² révén megfigyelt „körülmények és helyzetek” a természetben vagy a művészetben megtapasztalható „esztétikai” körülmények és helyzetek, melyek során a különböző minőségek hatást fejtenek ki az emberi érzékenységre, az ember esztétikai apparátusára – legyen az ízlés, belső érzék (Shaftesbury, Hutcheson), érzelmi reakció (Hume, Kames), vagy az idegrostok (Burke).

Kames műve egyrészt az addigi belátások átfogó összegzése, másfelől azonban figyelemreméltó, hogy a fent említett elődeivel szemben az elemzés középpontjába nála a műalkotásokkal való érzékeny (esztétikai) találkozásaink kerülnek: mintha a *művészeti tapasztalat* válna az esztétikai tapasztalat paradigmaticus modelljévé, míg ezt korábban elsősorban a természeti látványok nyújtották.⁶³ Kames elemzései mindazonáltal nem pusztán művészeti alapvetések megfogalmazását teszik lehetővé, hanem végső szándékuk szerint az emberi természetet leegyszerűsítő „utópikus rendszerek” kritikájához is elvezetnek. Kames „racionális kritikája” az ember érzékeny termé-

⁶⁰ Adam Smith: *Lectures on Rhetoric and Belles Lettres*, J. C. Bryce (szerk.), Indianapolis, Liberty Fund, 1985.

⁶¹ Hume: *Értekezés*, 18. o.

⁶² Uo.

⁶³ Köszönöm Szécsényi Endrének, hogy erre a fontos hangsúlyeltolódásra felhívta a figyelmem.

szetének „bonyolult gépezetét” hivatott feltárni, a „tények” pedig egy „részben önző, részben társias” lényre mutatnak.⁶⁴ Az érvelés mögött mindvégig ott munkál az emberi érzékenységekben inherens társiaság felmutatása – ezzel összefüggésben pedig az érzékenység művészet általi kiművelése révén az ember és a társadalom fejlesztésének célja.⁶⁵

Talán nem hiábavaló egybegyűjteni e rövid rekonstrukció legfontosabb belátásait: az *Elements of Criticism* történeti jelentősége nem merül ki a század elejétől kibomló brit ízléskritikai hagyomány összegzésében (jelentős hangsúlyeltolódással a művészetek irányába), hiszen legalább ennyire fontos, hogy közvetíti is azt az esztétika új közege felé, melyben Kames elmélete maga is az új diszciplína versenyképes programjaként tűnik fel. Kames saját szándékait szem előtt tartva látnunk kell, hogy az általa felépített „racionális kritikát” azon az alapon szegezi szembe a klasszicista poétikákkal, hogy a művészet alapelveit az emberi érzékenységből vezeti le. Ugyanakkor Kames antropológiai kritikájában maguk a művészeti elemzések is az érzékenység gazdagabb megértéséhez hivatottak hozzájárulni, ami által a kritika az emberről szóló tudomány részévé válik. Mindez nem csak arra mutat rá, hogy Kames munkájának általános művészetelméletként történő értelmezése anakronisztikus, hanem hogy a korabeli „esztétikai elméletek” nem zárhatóak valamiféle szuverén „esztétikai hagyományba”. Noha észlelhető e terület specializálódása és autonómiaigénye, ezek az elméletek az ember *esztétikai apparátusát*, valamint annak különféle *funkcióit* vizsgáló filozófiai és tudományos vállalkozásba ágyazódnak, végső összefüggéseik pedig sosem válnak el teljesen az esztétikai apparátus rendeltetése kapcsán játékba hozott *tervezettséget* érintő teológiai kontextusoktól. Vagy rövidebben: a művészetek anatómiája az emberi érzékenység anatómiájának rendelődik alá.

⁶⁴ Kames: *Elements of Criticism*, 1. kötet, 33. o., 41. o.

⁶⁵ Lásd Zuckert: *id. mű*, 150. o.

HORVÁTH ZOLTÁN

Elítélés vagy ítélet: „a kritika kora” és a kritikai filozófia

Írásomban a konferencia felhívásához¹ közvetlenül kapcsolódva három abban említett filozófus gondolatai nyomán két élesen eltérő elképzelést szeretnék felvázolni a „kritika” lényegére vonatkozóan. Először a kifejezetten kritikainak mondott összetevőt vetem össze egymással Bacon és Descartes módszereiben. Azután fölidézem, miként gondolta Kant meghatározni és filozófiájának középpontjába állítani a *kritika* fogalmát. Mindkét esetben arra mutatok rá, hogy a baconi bírálatot a másik két szerző nem állja ki, Bacon szerint filozófiájuk alapjaikban volna elítélendő. Ez ellentétben áll mind a baconi módszer Kant általi pozitív megítélésével, mind egy olyanféle összhanggal, amelyet e három filozófus között esetleg látni vélünk a megelőlegezett, illetve fogalmilag megragadott felvilágosodás tekintetében. Ezért végezetül azt igyekszem tisztázni, hogy ez utóbbit Kant határozottan (karteziánus módon) az *önálló gondolkodáshoz* köti, nem pedig a tudáshoz.

1. A baconi idolumok és Descartes „ködképei”

Idézek tehát a felhívásból:

Descartes és Bacon is a filozófia mint diszciplína újraalkotására törekedtek. [...] Ők vetették föl először, hogy a filozófiának »tudománnyá«, méghozzá szigorú tudománnyá kellene válnia. A filozófia ilyen körülmények között úgy jelenik meg, mint a kritikát kiállt tudás, vagyis a módszeres tudás. Azt mondhatnánk, hogy ez az eljárás Descartes-nál a módszeres kétely, Baconnál viszont az idolumok bírálata.²

¹ „A kritika fogalma a XVII. és XVIII. században” – konferencia felhívás.

<http://phil.elte.hu/pipermail/mafla/2018/002963.html>

² Uo.

Ebből kiindulva arra kérdezek rá elsőként, hogyan mutatkozik meg a „kritika” e fogalmában a két filozófus módszereinek *különbsége*.

Baconnál ez a kritika, vagyis a „ködképek” bírálata *alapvetően negatív*, a tudományok megújításának „romboló része”. Az idolumok „végleges szétosztatásá[ra]”, „gyökeres kipusztítására” törekszik.³ Fussunk végig a híres hasonlatokon. Kezdjük most a „barlang” ködképeivel, mert velük kapcsolatban inkább csak óvatosságra int Bacon: igyekezzen elfogulatlan maradni az ember egyéni természetének hajlandóságai, neveltetése, szokásai ellenére.⁴ A legtöbbször hangoztatott vád a „törzs” idolumát, vagyis az embernek azt a neméből fakadó tévedését éri, hogy az *elvontságokhoz* vonzódva rögtön *általános elvekhez* rohan, hogy megnyugvást találjon, mert azok *hirtelen felfogása* lenyűgözi elméjét.⁵ Ám észleletei nem a világegyetem, hanem *ön-maga hasonlatosságára* jönnek létre, így értelme csak „görbe tükre” a tárgyaknak: „saját természetét a dolgok természetével összekeverve eltorzítja és meghamisítja a dolgokat”.⁶ A „piac” ködképei a szavak: a társas élet során kialakult szóalkotás „a többség értelmi képességéhez igazodik és az átlagos értelemnek leginkább szembetűnő vonalak mentén érinti a valóságot”, ami szintén hozzájárul a helytelen elvonatkoztatásokhoz.⁷ A *közvetlen benyomások* ugyanis látszólagos túlsúlyban vannak az anyag érzékeinket közvetlenül nem érintő finomabb módosulásaihoz képest és hasonlóképpen félrevezetik az emberi értelmet, mint a *mechanika gyakorlata*, amely elhiteti vele, hogy a természet egé-

³ Francis Bacon: *Novum organum I.* – Új Atlantisz, Budapest, Nippon Kiadó, 1995. 16. o., 65. o. Fordította Csatlós János és Sarkady János.

⁴ Uo. 17. o., 22-24. o.

⁵ Uo. 10-11. o., 20. o., 37. o., 70. o.

⁶ Uo. 17. o.

⁷ Uo. 25-26. o.

szében is úgy kapcsolódnak össze és válnak szét a testek, ahogyan az *emberi elme és kéz művei*.⁸ Utóbbi már a természetfilozófia hibájaként a „színház” idolumaihoz tartozik, ahonnan a különféle filozófiai elméletek bírálatán túlmenően emeljük most ki a *bizonyítási módszerek* elítélését. „Cáfolatokkal nem vesztegetjük az időt, hiszen nemcsak a régi elveket és fogalmakat, hanem a bizonyítás formáit sem ismerjük el.” „Sem elvileg, sem bizonyítási módszerek tekintetében nem értünk velük egyet, azért semmi alapja nincs köztünk az érvelésnek”.⁹

Arra gondolhatnánk, Descartes valami hasonló úton indul el nézeteinek gyökeres és általános „fölforgatásával” az *Első elmélkedésben*.¹⁰ Ám ha ezt az utat baconi álláspontonról nézzük végig, akkor először is a *cogito* éppenséggel egy „hirtelen” felismerés, amely „lenyűgözi elméjét” és „megnyugvást” nyújt neki a bizonyosságot illetően, amelynek nyomán rögtön a *legáltalánosabb igazságkritériumhoz* „rohan”, a világos és elkülönített belátáshoz (*Második elmélkedés*). Továbbá az *érvelés* nagyon is szokásos módszereivel bizonyítja Isten létezését és a kritérium isteni garanciáját az igazságra, melynek során Bacon által haszontalannak ítélt *hagyományos fogalmakat* használ (*Harmadik és Ötödik elmélkedés*). Másrészt a *kételyből nem következik tagadás*, csupán az ilyen belátást nélkülöző ítéletek igazságának felfüggesztése (*Negyedik elmélkedés*).¹¹ Mi több, az *Elméldések* kezdetén általánosságban kétségbe vont tudásformákat a végére igazoltnak vehetjük, legalábbis *megismerő képességeink* immár megalapozott *megbízhatóságának* szintjén (*Hatodik elmélkedés*).¹² Mindezen túl (nyilván erre is építve) Descartes éppen azt tartja helyes módszernek a természetfilozófiában, ha azt, ami az érzékelhetetlenül kis testekben történik, „annak példájára ítéljük meg, amit az általunk érzékelt testekben látunk történni, s ha ezen

⁸ Uo. 21. o., 32. o., 8. o.

⁹ Uo. 15. o., 27. o.

¹⁰ René Descartes: *Elméldések az első filozófiáról*, Budapest, Atlantisz, 1994. 25. o. Fordította Boros Gábor.

¹¹ Uo. 74. o.

¹² Uo. 107. o.

a módon adjuk az okát mindennek, ami a természetben előfordul". A mesteremberek által készített gépek igenis sokat segítettek neki, aki nem ismer el semmiféle különbséget azok és a természet által összeállított „gépezetek” között.¹³

Milyen értelemben mondhatjuk tehát e két filozófusnál, hogy „a kritikát kiállt tudásra” épül a tudomány? A Bacon-féle elítélő, megsemmisítő jellegű kritika után a helyes út szerinte is a legtágabb általánosságokig jut majd el, de a tapasztalatokat nem csupán futólag érintve, hanem rendszeresen és lépésről lépésre elmélyedve benne.¹⁴ Ennek során kaphatnak szerepet a kísérletek ellenőrzésére azok a „legalacsonyabb rendhez tartozó” fogalmak, valamint a közvetlen érzékelés tapasztalatai, amelyek jól meghatározottak vagy legalábbis „nem túlságosan megtévesztők”.¹⁵ Ezzel szemben a Descartes-féle kritika, ha azon a kételkedés módszerét értjük, inkább megítélő és tisztázó szándékú: eleve olyan közvetlen tapasztalatot keres és talál is a kritika után, amely semmiképpen sem lehet megtévesztő. Nézetének „fölforgatása” így vezet azon kritérium megelégséhez, amelyen „valami szilárdat és maradandót” hozhat létre a tudományok területén.¹⁶ Ám mindez baconi mércével jól láthatóan az idolumok legjellemzőbb példáinak sora.

2. Kant „ködképei”

Kezdjük ismét a felhívás szövegének fölidezésével. A német idealizmus korára a megélnékülő nyilvánosságban „a kritika és a kritikairás fontos irodalmi műfajjá vált. Ezt a megélnékülést sokáig nem követte semmiféle reflexió, a kritika általános lényegének tisztázása csúszott. [...] Aztán 1781-ben megjelenik A

¹³ René Descartes: *A filozófia alapelvei*, Budapest, Osiris, 1996. 128. o., 130. o., Fordította Dékány András. Saját kiemelésem: H. Z.

¹⁴ Bacon: *id. mű*, 12. o.

¹⁵ Uo. 10. o., 22. o., 27. o.

¹⁶ Descartes: *Elmélkedések az első filozófiáról*, 25. o.

tiszta ész kritikája, amelynek már a címe mutatja, hogy a »kritika« a filozófiai fogalmak közé emelkedett”. Milyen értelemben és szándékkal gondolta Kant a kritikát a filozófiai fogalmak közé emelni? Ez a következő kérdésünk.

„Korunk éppen a kritika kora, a kritikáé, melynek mindenek alá kell vessék magukat”¹⁷ – írja *A tiszta ész kritikája* előszavában. Kimondottan utal a vallásra és a törvényhozásra, melyek kivonni akarván magukat e kritika alól azt a gyanút ébresztik önmagukkal szemben, hogy nem állnak meg az ész szabad és nyilvános vizsgálódása előtt. Mármost az állítólag „mindent szétzúzó”¹⁸ filozófus *Kritikái*, azon túl, hogy végérvényesen kijelölik a *tudomány biztos útját*, kimutatják a *morális törvényhozás feltétlenségét*, arra alapozva pedig igazolják a *vallás két fő hittételét* is.¹⁹ Immár megállnak az ész szabad és nyilvános vizsgálódása, azaz a kritika „ítélőszéke” előtt. Mindhárom eredmény az *elvonatkoztatás* és az *általánosítás* szüleménye. Az erkölcsiség a törvény *univerzalitása* folytán feltétlen, Isten létezése és a lélek halhatatlansága a tiszta gyakorlati ész által *posztulált*, a természet-tudományokat pedig *dedukciók* alapozzák meg. A *Kritika* nemcsak elfogadja és alkalmazza, de még felépítésében is követi az *arisztotelészi logikát*, és baconi perspektívából szinte provokatívak Kant matematikai elnevezései is a tiszta értelem alaptételeire (axiómák, anticipációk, analógiák, posztulátumok). A bizonyítások a Bacon által elmarasztalt *tiszta értelmi fogalmak vezérlő* szerepét mutatják meg a tapasztalatban és a természetben (amelynek pedig „fortélyossága lépten-nyomon kijátssza” az

¹⁷ Immanuel Kant: *A tiszta ész kritikája*, Budapest, Atlantisz, 2004. 19. o. lábjegyzet. Fordította Kis János.

¹⁸ Moses Mendelssohn kifejezése Kantra, habár saját bevallása szerint nem mondható, hogy egyszersmind megfontolt ítélete is. Lásd Moses Mendelssohn: „Morgenstunden, oder Vorlesungen über das Dasein Gottes”, in *Moses Mendelssohn's gesammelte Schriften*. Zweiter Band, Leipzig, F. U. Brockhaus, 1843. 235. o.

¹⁹ Nyilvánvaló, hogy az elsőt az első *Kritika* bizonyítja, a másodikat a második, ám az is látnivaló, hogy a harmadikat *mindhárom*.

érzékeket és az értelmet)²⁰, s a legfőbb premissza Kantnál is a „gondolkodom” *puszta képzete*. A másik oldalról kifejezetten az érzéki szemléletre épít; akármilyen „görbe tükre” is az *emberi értelem és érzéki képzet* a dolgok természetének, ebben a világ-egyetemben csakis általuk látjuk a tárgyakat.

Ilyen eredménnyel jár tehát Kantnál a kritika általános lényegének tisztázása, a filozófiai fogalmak közé emelkedése. A kritika *ítélőszék*, feladata a tiszta ész forrásainak, határainak, hatókörének meghatározása. Ami benne negatív, a határok megvonása és átlépésük leleplezése, az is szigorú bizonyítást követel.

Nos, hogy egy-egy mű végső ítéletekhez akar előreszaladni, megelőzve az emberiség közös tudásának fokozatos gyarapodását, ráadásul gondosan megválogatott hagyományos fogalmak keretében és kifejezetten az arisztotelészi logika szabályai szerint bizonygatva – ez már önmagában mintapéldája a Bacon-féle idolumoknak. Ám Kant filozófiája és kritikafelfogása egyenesen nyílt kiállítás és hitvallás a „ködképek” mellett.

3. Kritika mint felvilágosodás Kant szerint

A fenti módon kihegyezett ellentétet mindenképpen szembeítenünk kell a ténnyel, hogy Kant Bacon szavait választja mottóként *A tiszta ész kritikájának* második kiadásához és a természettant illetően vele kezdi a „gondolkodásmód forradalmának” nevezetes leírását az *Előszó*ban. S valóban, ha „a tudomány biztos útját” szándékozik a metafizika elé követendő példaként állítani, akkor igazán indokolt ez a hivatkozás.²¹ Sőt, szabályos párhuzamot vélhetünk látni a két filozófusnál az emberi tudás történetének felfogásában, melyet szépen meg is rajzolhatunk egy-egy idézettel.

²⁰ Bacon: *id. mű*, 9. o.

²¹ Kant: *A tiszta ész kritikája*, 30. o, 27. o.

Nagymértékben visszatartotta a tudományos haladást – írja Bacon – az ókor tisztelete és a nagy filozófusok tekintélye.

Azonban ez a megtisztelő vélemény az ókorról igen elhamarkodott, sőt a fogalomhoz sem nagyon illik. Ókornak valójában csak a világ öregkora tekinthető, ez pedig inkább rámondható napjainkra, mint a világ ifjúságára, az ókoriak idején. Igaz, ha napjainkhoz mérjük, az a kor ókor volt, és nálunk öregebb, de ha a világhoz, akkor új, és nálunk fiatalabb. Márpedig amint nagyobb élettapasztalatot és érettebb ítéletet várunk az öregebb embertől, mint a fiatalától – hiszen szélesebb körű és több tapasztalatban volt része, többet látott, hallott és gondolkozott –, éppúgy nagyobb eredményeket illene várnunk a magunk korától is, mint a megelőző koroktól (legalábbis, ha ismernénk és hajlandók volnánk próbára tenni saját erőnket), mert közben érettebb korba lépett a világ, és számtalan kísérlettel és megfigyeléssel gazdagodott.²²

Jogosnak tűnhet emellé állítani a híres kanti meghatározást:

A felvilágosodás az ember kilábalása maga okozta kiskorúságából. Kiskorúság az arra való képtelenség, hogy valaki mások vezetése nélkül gondolkodjék. Magunk okozta ez a kiskorúság, ha oka nem értelmünk fogyatékoságában, hanem az abbeli elhatározás és bátorság hiányában van, hogy mások vezetése nélkül éljünk vele. Sapere aude! Merj a magad értelmére támaszkodni! – ez tehát a felvilágosodás jelmondata.²³

Lássuk például, hogyan látják ezt az eszmei rokonságot a „kritikai elmélet” úttörői. Bacon nevével kezdődik és végződik *A felvilágosodás dialektikájának első, A felvilágosodás fogalma* című tanulmánya (az *Előszó* szavai szerint „a későbbiek teoretikus alapja”). Horkheimer és Adorno persze nem a természetnek „engedelmeskedő” módszert, hanem a természet fölötti hatalmat hangsúlyozzák nála. A felvilágosodás célja mindig is az

²² Bacon: *id. mű*, 51. o.

²³ Immanuel Kant: *Történetfilozófiai írások*, Szeged, Ictus, 1997. 15. o. Fordította Mesterházi Miklós, Vidrányi Katalin.

volt, állítják, hogy a mítoszokat megdöntő tudás révén úrrá tegye az embereket. Bacon, e „könyörtelen haladás” „heroldja” ennek jegyében „[m]egveti a tradíció követőit” és a régi metafizika kategóriáit is mítoszokként, a színház idolumaiként leplezi le. Az általa elgondolt „boldog házasság” az emberi értelem és a dolgok között „patriarkális jellegű: a babonát legyőző értelemnek kell a varázs alól feloldott természet felett uralkodnia”, és ma „Bacon utópiája, hogy gyakorlatilag parancsoljunk a természetnek, globális méretekben valósult meg”.²⁴

Ugyanezt az irányt követik megállapításaik Kant filozófiájáról. Részben idézik a felvilágosodás-definíciót, hozzátéve, hogy a „mások vezetése nélkül” való gondolkodás az ész által vezetett értelem, amely az egyes ismereteket rendszerré illeszti össze, biztosítván az ész önfenntartó uralmát a természet fölött a sematizmus és a teleológia révén. „A felvilágosodás értelmében a gondolkodás egy egységes, tudományos rend megteremtése, és a ténybeli ismeret elvekből való levezetése”. A tények azonban a *gyakorlathoz* tartoznak, jelzik az egyes szubjektum kapcsolatát a természettel mint *társadalmi* objektummal. Innen a kanti meghatározás végső értékelése: „A felvilágosodás értelmezésében vett rendszer a megismerésnek az az alakja, amely a legjobban boldogul a tényekkel, a leghatékonyabban támogatja a szubjektumot a természet fölötti uralkodásban. Elvei az önfenntartás elvei. A kiskorúság arra való képtelenségnek bizonyul, hogy valaki fenntartsa önmagát.”²⁵

Itt persze e felvilágosodás-kritikából csak az alapjául szolgáló felvilágosodásfogalom érdekel bennünket és az, ami abban kritikai. Bacon esetében ez valóban egyértelmű: a különféle *idolumok* hátráltatják a tudományok megújításának munkáját,

²⁴ Max Horkheimer – Theodor W. Adorno: *A felvilágosodás dialektikája*, Budapest, Gondolat – Atlantisz (Medvetánc), 1990. 16. o., 19–22. o., 61–62. o. Fordította Bayer József, Geréby György, Glavina Zsuzsa, Vörös T. Károly.

²⁵ Uo. 103–105. o.

ezért a *tudás akadályai*ként részletes és alapos tárgyalásra szorulnak, hogy az értelmet felvértézhessük ellenük,²⁶ és végre „érettebb korba” léphessünk.

Állítom azonban, hogy Kantnál egészen más a felvilágosodás eszméje. Az értelem „vezetése”, a „magad értelmére támaszkodni”, illetve az értelmet *használni* az eredetiben (*sich bedienen*, háromszor is abban a rövid bekezdésben²⁷) – már ez is inkább a descartes-i programot idézi, melynek kiindulópontja a *cogito*, vagyis a *tudat*, nem a *tudás*.²⁸ Emellett Kant szövegeiben a *sapere aude* kifejezés azon a két helyen, ahol még előfordul (az *Opus postumum* jegyzetei között), a bölcsességre, a *sapientiára* és az „ismerd meg önmagad” parancsára vonatkozik: légy bölcs, eszedet igazi, feltétlen céljaidra használd. Még szembe is állítja a *scientiával* annyiban, hogy a legfőbb célt (parancsot) mindenki tudja, nem szükséges hozzá tudomány.²⁹

Természetesen még többet nyomnak a latban azok a szöveg-helyek, ahol Kant megjelent írásokban tisztázza a felvilágosodás fogalmát. Két évvel a felvilágosodás-esszé után egy másik tanulmányban például így:

Öngondolkodásnak [*Selbstdenken*] nevezzük azt, ha az igazság legfőbb próbakövét önmagunkban (azaz saját eszünkben) keressük, s az önálló gondolkodás e maximája a *felvilágosodás*. Ez egyáltalán nem foglal magában olyan sokat, mint ahogy azok képzelik, akik a *felvilágosodást* az ismeretekben látják: mivel a felvilágosodás tulajdonképpen az emberi megismerőképesség használatának negatív alapelve, s gyakran előfordul, hogy aki különösen bővelkedik ismeretekben, használatukban a legkevésbé sem felvilágosodott. A

²⁶ Bacon: *id. mű*, 16. o., 18. o., 64. o.

²⁷ *Kants Gesammelte Schriften (Akademie-Ausgabe)*, Berlin, Walter de Gruyter, 1902-. VIII. 35. o. [A továbbiakban: AA]

²⁸ *Tudásról* már annak világos és elkülönített belátása után beszélhetünk, hogy Isten létezik és nem téveszt meg (lásd Descartes: *Elmélkedések az első filozófiáról*, 85–87. o. és Descartes: *A filozófia alapelvei*, 31–32. o., 38. o.).

²⁹ AA XXI. 117. o, 134. o.

saját eszünkkel élés semmi egyebet nem jelent, mint azt, hogy valahányszor el akarunk fogadni valamit, föltesszük magunknak a kérdést: vajon ajánlatos-e az elfogadás alapját vagy az elfogadott tételtől következő szabályt észhasználatunk általános alapelvévé tennünk. Ezt mindenki kipróbálhatja önmagán, s azt fogja látni, hogy e vizsgálatnál pillanatok alatt elillan babona és rajongás, még ha különben egyáltalán nem rendelkezik is azokkal az ismeretekkel, amelyekkel e kettőt megcáfolhatná. Mert pusztán az ész *önfenntartásának* maximáját alkalmazza.³⁰

Az ész *önfenntartásának* maximája tehát még messze nem az ismeretek rendszere vagy akár csak annak előírása. A „mások vezetése nélkül” való gondolkodás alapelve „negatív”, amennyiben pusztán *saját magunknak* tesszük föl a kérdést igencéljeink maximáinak általánosíthatóságáról. A kiskorúság az erre való képtelenség – ám ez mint értelmünk fogyatéksége nem szerepelt a definícióban, hanem csakis mint az „elhatározás és bátorság hiányának” folyamánya.

Kant szilárd álláspontja, hogy saját eszének használatát „mindenki kipróbálhatja önmagán”. Nem kell meglepődnünk, ha az *önálló gondolkodás (Selbstdenken)* maximáját megtaláljuk a *közönséges emberi értelem* három szabálya között Az *ítélőerő kritikájában*, ám a fentiek után azon sem, hogy ugyanazokat az *Antropológiában* a *bölcsesség* felé vezető előírásokként adja meg.³¹ Közülük a minket érdeklő első maxima az előítéletmentes gondolkodásmódé is:

arra vonatkozik, hogy az észnek sohasem szabad passzívnak lennie. Az e passzivitásra, tehát az ész heteronómiájára való hajlam esetén beszélünk *előítéletekről*; s minden előítéletek legnagyobbika az, ha valaki úgy jeleníti meg a természetet, mint amely nincs alá-

³⁰ Kant: *Történefilozófiai írások*, 39. o., lábjegyzet.; AA VIII. 146. o. lábjegyzet.

³¹ Immanuel Kant: „Pragmatikus érdekű antropológia”, in uő. *Antropológiai írások*, Budapest, Osiris/Gond-Cura Alapítvány, 2005. 123. o., 161. o. Összeállította és fordította Mesterházi Miklós.

vetve azoknak a szabályoknak, amelyeket az értelem a maga lényegi törvényével a természet alapjául tesz meg – vagyis a *babona*. A babonától való megszabadulást hívjuk *felvilágosodásnak*; [...] mivel abból a vakságból, amelyet okoz, sőt egyenesen megkövetel, különösen jól megismerzik az ember szükséglete a másoktól való vezettetésre, tehát az ész passzivitásának állapota.³²

A „felvilágosodás” fogalmához külön lábjegyzetet fűz Kant. Eszerint „a gondolkodásmódbeli (s különösen a nyilvános gondolkodásmódbeli) pusztán negatív jelleget – mely a tulajdonképpeni felvilágosodást jelenti – szükségképpen igen nehéz megteremteni és fenntartani”, mert mindig megmarad a törekvés az értelmünket meghaladó tudásra, akárcsak az alaptalan ígéretet e tudásvágy kielégítésére. Pedig, „hogyan eszével ne maradjon passzivitásban, hanem mindenkor törvényadó legyen önmaga számára: ez egészen könnyű az olyan embernek, aki csak a maga lényegi céljainak akar megfelelni”.³³

Kant láthatóan a gondolkodásmód általa leírt és előírt *kritikai* fordulatát tartja a babonától való megszabadulás felvilágosodásának, amely szerint az emberi elme „*gondolkodásunk alkotta*” (*selbstgedachte*) kategóriái konstituálják magát a természetet is, annak legáltalánosabb törvényei tekintetében.³⁴ Ennek megfelelően a „mások vezetése” korántsem csak vallási vagy politikai vezetőkre vonatkozhat, hanem éppenséggel a „magában valónak” hitt természet tudósaira is. Továbbá esztétákra, művészekre vagy éppen zsenikre, hiszen a „közönséges” *önálló* (valamint a *kibővített*, mindenki álláspontjára helyezkedő, illetve a *következetes*, az első két maximát összekapcsolva gyakorlati) gondolkodás szabályai e helyen csak analógiát nyújtanak az ízlés alapelveként szolgáló *sensus communis* eszméjéhez.

³² Immanuel Kant: *Az ítélőerő kritikája*, Szeged, Ictus, 1997. 219. o. Fordította Papp Zoltán; AA V. 294. o.

³³ Uo. lábjegyzet.

³⁴ Kant: *A tiszta ész kritikája*, 169. o, B 167.

Eszünket nemcsak a lényegi céljairól való áltudás és ígéret fenyegeti passzivitással, hanem az is, ha a külső vagy a belső természet ismerete cáfolni véli fő céljait és öntörvényadását.

Mindennek fényében a következőképpen egészül ki az életkorokra hivatkozó metafora Kantnál. „A tiszta ész terén az első lépés, mely annak gyermekkorát jellemzi, a *dogmatizmusé*”. A második lépés „a tapasztalat iskoláját kijárt ítélőerő óvatosságáról tanúskodik”, amely „az ész *cenzuráját*” alkalmazza, vagyis „az ész tényeit vizsgálatnak és szükség esetén korholásnak veti alá”, s ennek folytán „*kételyt* ébreszt az elvek mindenmű *transzcendentális* használata iránt”. Nyilvánvalóan ezt az adott helyen Hume szkepszisére utaló, de akár a baconi idolum-kritikára is érthető lépést kell az ész ifjúkorának tekintenünk. Ám ez „még távolról sem az egész mű befejezése”: „szükséges még egy harmadik lépés is, melyet csupán az érett, férfias ítélőerő képes megtenni”. Ez volna az ész *kritikája*, amely magát az észet és annak tiszta *a priori* ismeretekre, tehát biztos tudásra, tudományra való *alkalmasságát* is értékeli, ám másfelől *bizonyítja tudatlanságát* bizonyosfajta kérdésekben, azaz megszabja *saját* határait.³⁵

Eszerint tehát a hagyomány kritikája, de még a tudományos tudás sem jelentik az érett kor ítéleteit, azt majd az ész *önkritikája*, a „szcinetifikus önismeret”³⁶ hozza meg. Ha az ember ki is lábalt természetes kiskorúságából, a maga okozta kiskorúságból még nem. A „kritika kora” még nem az önkritikáé, és nem is az önállóan gondolkodó individuumé, hanem – ha szabad nekem is játszanom a hasonlattal – sokkal inkább a „kortárs csoporté”, legyen az a tudományos közösség vagy a művelt közönység nyilvánossága.

Éppen ezért a gyakran ideálnak tekintett fiatalság és sok nagy tudású örökifjú bálvány számára e kanti ködkép talán nem is más, mint a „tiszta ész” visszavágyódása gyermekko-

³⁵ Uo. 597–598. o.

³⁶ Uo. 659. o.

rába, mikor a vallás és a morál védőbástyájának álmodta magát.³⁷ S rá is hibáznának öntudatlanul, hiszen mikor Kant külön műben készül számot adni a metafizika haladásáról e három stádiumon keresztül, akkor a harmadikat – mely „a teológiáé” – nem véletlenül nevezi az út „gyakorlati-dogmatikus” befejezésének.³⁸

³⁷ Uo. 658. o.

³⁸ Immanuel Kant: „A vallás a puszta ész határain belül”, in uő. *A vallás a puszta ész határain belül és más írások*, Budapest, Gondolat, 1974. 374. o., 390 skk. o. Fordította Vidrányi Katalin.

WEISS JÁNOS
Séták Kant „kritika“-fogalma körül

Amikor még egyszer végigsétáltam a városon, néhány sajtós változásra lettem figyelmes, amelyek már korábban is föltűntek nekem, úgyhogy nem tudok ellenállni annak, hogy az erre vonatkozó megjegyzéseimet közzétegyem.”¹

Valahogy így szeretnék most én is sétálni a kanti filozófiában, a kritika fogalmát középpontba állítva. A *Grimm-szótár* szerint a „Kritik” (kritika) szó, görögül *κριτική*, latinul *ars critica* a XVII. században jelent meg, és a XVIII. században terjedt el a német nyelvben, méghozzá francia közvetítéssel. A francia írásmódtól való elszakadásra is csak lépésről lépésre került sor; a kiejtés pedig mind a mai napig őrzi a francia eredet nyomait. Nagyon általános értelemben a „szakszerű ítélet és megítélés művészetéről” van szó, amely elsősorban a tudományok és a művészetek vonatkozásában használható, és egészen nyilvánvalóan összefügg az ekkoriban megélénkülő kulturális nyilvánossággal, a szalonok világával, az újság- és folyóiratpaccal.

I.

A kulturális nyilvánosságban a „kritika” elsődlegesen a műíró tevékenységét jelöli. A XVIII. század közepére már elterjedt az az általános vélekedés, hogy a műírást mindenekelőtt a feddés és a szidalmazás szenvedélye vezérli. De Lessing szerint ezt csak a gyenge és közepes írók látják így. „Ezek az urak, akik a kritika minden ítéletét szörnyűséges inkvizíciónak kiáltják ki, különös követelményt fogalmaznak meg. Azt állítják, hogy a műíróknak csak a művek szépségeit szabadna

¹ Ludwig Tieck: „Peter Lebrecht”, in uő. *Werke*, 1. kötet, München, Hanser Verlag, 1963. 152–153. o.

föltárniuk, és ezek hibáit inkább el kellene kendőzniük.”² Lessing erre úgy válaszol, hogy valóban különbséget lehet tenni „romboló” és „produktív” (negatív és pozitív) kritika között. Miközben a kritika alapvetően mindig romboló, és ez alól csak két szempont nyújthat kivételt. *Egyrészt*, ha a műtész olyan művekről ír, amelyek kiválósága nem vitatott; ezek minden bizonnyal a kanonizált, régi korokban megszületett művek. (Mínta Lessing azt mondaná, hogy a kanonizált művek hibáitól ugyan el lehet tekinteni, de hibátlan alkotások nincsenek. Néhány évtizeddel később Goethe majd ezt írja: „Hogy mennyi hamisságot hozott ránk Shakespeare és különösen Calderón, a költészet égboltjának e két roppant fényessége miként lett számunkra lidérclobogás, a jövő irodalmárainak történeti kutatásaira tartozik.”)³ *Másrészt*, ha a műtész kimondottan ajánlani akarja a művet, vagyis egyfajta pedagógiai szándék vezérli. Az első szempontot a tárgy határozza meg, a másodikat az intenció. Így van egy speciális tárgyunk és egy speciális intenciónk, amely a produktív kritikát legitimálja; a teljes visszamaradó terület azonban a negatív kritika körébe tartozik.

² Gotthold Ephraim Lessing: „Briefe, die neueste Literatur betreffend”, in uő. *Werke*, 5. kötet, München, Hanser Verlag, 1970. 68–69. o.

³ Johann Wolfgang Goethe: *Wilhelm Meister vándorévei*, Budapest, Európa Könyvkiadó, 1983. 521. o. Fordította Tandori Dezső. – És persze ne feledkezzünk meg Goethe néhány évtizeddel korábbi rajongásáról sem: „Shakespeare színpada szépséges panoráma, mely az idő láthatatlan fonalára fűzi fel a világ történelmét. Plánumai a szó közönséges értelmében nem plánumok, de színdarabjai egytől egyig ama titkos pont körül forognak (melyet még egyetlen filozófus sem látott meg, s nem definiált), hol énünk sajátlagossága, akaratunk feltételezett szabadsága összeütközik a nagy egész törvényszerű menetével. Ám romlott ízlésünk olyannyira elhomályosította látásunkat, hogy szinte egy új teremtés kellene bennünket e homályból kivezetni.” Johann Wolfgang Goethe: „Shakespeare emléknepjára”, in uő. *Irodalmi és művészeti írások*, Budapest, Európa Könyvkiadó, 1985. 9. o. Fordította Görög Livia.

Már Lessing is beszél arról, hogy a „kritika” az alkotó önkorlátozásának, önfegyelmzésének formájában beléphet az egyes alkotásokba is.⁴ Goethe pedig úgy látja, hogy a „kritika” az egész irodalom meghatározó alkotóeleme: „Minden nemzetnek aszerint mér a kritikája, amennyire kiválóak, jelesek, vagy derekasak a maga alkotásai.”⁵ Ezt talán úgy érthetjük, hogy egy olyan országban (illetve egy olyan közösség irodalmi életében), amelyben sok jeles és kiváló mű van, a kritika is szigorúbb lesz. De érthetjük úgy is, hogy a jeles és a kitűnő művek létrejötte már egy fejlett és magas szintű kritikai „üzemet” feltételez. Ebből kiindulva lehetségessé válik, hogy a kritikából kiindulva egy általános művészetelméleti-esztétikai koncepciót hozzunk létre. Ez a lehetőség azonban már Baumgarten *Esztétikájában* is megghiúsul. Arra a lehetséges ellenvetésre, hogy az esztétika azonos a kritikával, a szerző a következőképpen válaszolt: „a) van logikai kritika is, b) a kritika bizonyos fajtája az esztétika részét képezi, c) e rész számára pedig úgyszólván elengedhetetlen, hogy valamilyen előzetes fogalma legyen az esztétika többi részéről”.⁶ Bármilyen talányos is legyen a megfogalmazás, egy valami biztos: a kritikának be kell épülnie az esztétikába, alá kell vetnie magát az esztétikának.

⁴ Lessing ezt írja Christoph Martin Wieland *Briefe von Verstorbenen an hinterlassene Freunde* című könyvéről: „Ez a mű Wieland úr tollából származik, aki olyan termékeny szellem, hogy poétikai szüleményeinek sokfélesége már csaknem előítéletként léphetne fel azok belső értéke ellen, ha a kritika Istene nem állna mindig a jobbán [...]” Gotthold Ephraim Lessing: „Rezensionen”, in uő. *Werke*, 3. kötet, München, Hanser Verlag, 1970. 194. o.

⁵ Johann Wolfgang Goethe: „Maximák és reflexiók”, in uő. *Irodalmi és művészeti írások*, id. kiad. 763. o. Fordította Tandori Dezső. Sajnos az eredeti mondat sem sokkal világosabb: „Keine Nation hat eine Kritik als in der Maße, wie sie vorzügliche, tüchtige und vortreffliche Werke besitzt.” Johann Wolfgang Goethe: *Berliner Ausgabe*, 18. kötet, Berlin, Aufbau Verlag, 1972. 628. o.

⁶ Alexander Gottlieb Baumgarten: *Esztétika*, Budapest, Atlantisz Kiadó, 1999. 13. o. Fordította Bolonyai Gábor.

Lessing még legalább egymást kiegészítőkként próbálta értelmezni őket:

Egy mű kiválósága nem az egyes részletek szépségére épül; ezeknek a szépségeknek egy szép egészet kell kitenniük, vagy a befogadó csak dühös rossz érzéssel fogja olvasni őket. Csak akkor, ha az egészet feddhetetlennek ítéli, mondhat le a kritikus a hátrányos földarabolásról, és szemlélheti a művet úgy, ahogy a filozófusnak a világot kell szemlélnie. De ha az egész nem tesz ilyen kellemes hatást, ha nyilvánvalóan látható, hogy a művész belefogott valamibe, anélkül, hogy tudta volna, mit is akar csinálni, akkor már nem kell ilyen jószívűnek lennünk [...].⁷

Miután Lessing azt állította, hogy (szinte) minden műalkotásban vannak hibák, az esztétika hatóköre nagyon leszűkült; és most már azt is tudjuk, hogy a hibák a művek egészlegességének megteremtésében jelentkeznek. Ha most egy pillanatra fölfüggesztjük azt a tézist, hogy nincsenek tökéletes műalkotások, akkor azt mondhatjuk, hogy Lessing felfogásában az esztétika a már minden kritikán felül álló nagy kanonizált művekkel foglalkozik, a kritika pedig az esztétika sajátos előkészítője lesz.

II.

Közben azonban a filozófiában történt valami: Leibniz nagyszabású kísérletet tett a „kritika”-fogalom filozófiai transzformációjára. Pedig Leibnizet egészen más dolgokért szokták dicsérni: „A világ iránti lelkesedés alátámasztása komplex matematikai fogalmak segítségével, ez a világ reneszánszsal kezdődő igazolásának csúcspontja – még akkor is, ha ez az

⁷ Gotthold Ephraim Lessing: „Briefe, die neueste Literatur betreffend”, 68–69. o.

egészséges emberi értelem számára doktrinernek tűnik [...].”⁸ Az *Újabb értekezések az emberi értelemről* című művében Leibniz *A szavak tökéletlenségéről* című fejezetben beszél kimerítően a kritikáról. A tárgyalásra kerülő locke-i gondolat a következő: „Beszéltünk már a szavak kettős használatáról. Az egyik az, hogy a szavak gondolatainkat feljegyzik, hogy ezzel segítsék emlékezetünket, s velük mintegy önmagunkkal beszélgetünk. A másik az, hogy gondolatainkat a szavak révén másokkal közölhetjük.”⁹ A kritika feladata a szavak tökéletlenségének korrekciója. „A kritika nagyrészt a szavak jelentése és az írók – főként a régi írók – interpretálása körül forog.”¹⁰ A kritika így azonos a szövegkritikával: a feladat a művek átfogó megítélése és a szavak jelentésének rekonstrukciója (vagyis a fogalomhasználat pontosítása és rögzítése). Ehhez Leibniz mintegy felsóhajtva teszi hozzá: „Mindez jól mutatja a *kritika* hasznát és kiterjedését, bár egyes, máskülönben eszes filozófusok kevésre tartják, s hányaveti módon megvetéssel beszélnek a *rabbizálásról* és általában a *filológiáról*.”¹¹ Nem tudjuk, kire utalhat Leibniz; azt azonban sejthetjük, hogy bár többes számot használ, nagy valószínűséggel csak egy szerzőre gondol, aki a filológiával azonosított kritikát a rabbik tevékenységéhez hasonlította.

Leibniz mást mond, mint később Lessing: a kritika feladata igenis a klasszikus művek olvasása és értelmezése. Bár már Leibniz is végrehajt egy bizonyos transzformációt: a kritikának a klasszikus művek tanulmányozásától a szavak jelentésének tisztázása, vagyis a filozófia fogalmi nyelvének meghatározása felé kell elmozdulnia. Ebbe az irányba mutat a következő passzus: „Azt is látjuk, hogy a kritikusok sokáig fognak még munkájukhoz ígéretes anyagot találni, s jól tennék, ha nem

⁸ Vittorio Hösle: *Eine kurze Geschichte der deutschen Philosophie*, München, C. H. Beck Verlag, 2013. 63. o.

⁹ Gottfried Wilhelm Leibniz: *Újabb értekezések az emberi értelemről*, Budapest, L'Harmattan Kiadó, 2005. 314. o. Fordította Boros Gábor és mások.

¹⁰ Uo. 316. o.

¹¹ Uo.

apróságokkal bíbelődnének, noha jól tudom, hogy időnként az apróságokon áll vagy bukik, hogy a kritikusok felfedeznek-e fontosabb ismereteket.”¹² Mintha Leibniz is azt sugallná, hogy a kritika értelmezésében fordulatra van szükség: a filológiától a filozófiai terminológia tisztázásáig kell eljutni.

Ezt követően a „kritika” fogalma a könyv záró részében bukkan fel újra, amelyben Leibniz a „tudományok rendszerét” tekinti át. Ezek a tudományok még mindannyian a metafizika részdiszciplínái. Leibniz (Locke nyomán) alapvetően háromféle tudománnyal számol: a fizikával (természetfilozófiával vagy ontológiával), a gyakorlati filozófiával (etikával) és végül a logikával, vagyis a jelek tanával. Még Locke-tól idézi: „E három fajta, a fizika, az etika és a logika olyan, mint az értelmi világ három nagy tartománya, teljességgel elválasztva és elkülönítve egymástól.”¹³ Ezzel a szubsztanciális felosztással azonban az a baj, hogy tulajdonképpen mindegyik diszciplína magában foglalja az összes többi, ezért Leibniz a felosztásnak princípiumokból való levezetését ajánlja. Eközben a felosztás struktúráját nagyjából érvényben hagyja: a természetfilozófiának megfelel a szintetikus-teoretikus, az etikanak az analitikus-gyakorlati megközelítés, a logika feladata pedig a terminusok tisztázása. A legutóbbi „valójában nem más, mint egyfajta *reper-torium*, amely vagy szisztematikus [lehet] – azaz a terminusokat bizonyos kategóriák szerint [rendezi el] – vagy alfabetikus, a tudósok közt elfogadott nyelvnek megfelelően.”¹⁴ Ez pedig azonos a kritikával, vagy azzal, amivé a kritikának válnia kellene. És Leibniz egy ugyan nem eléggé hangsúlyos helyen, de mégis csak kimondja: „a tudományokat [nem] lehet tárgyalni anélkül, hogy az alkalmazott terminusokat ne definiálnánk”.¹⁵ Így a logika – ha az alapelve felől tekintjük –

¹² Uo.

¹³ Uo. 517. o.

¹⁴ Uo. 520. o.

¹⁵ Uo. 518. o.

tulajdonképpen egybeesik a kritikával. Most már visszatérhetünk Baumgarten talányos kijelentéséhez: „van logikai kritika is”.¹⁶ Talán éppen erről van szó, miközben a „logikai kritika” helyett ugyanolyan joggal mondhatnánk „kritikai logikát” is. De mindenestre a logika mint kritika egyszerre a filozófia legfelső szintje, és ugyanakkor előfeltétele is mindenemű filozófiának (vagy talán inkább: filozofálásnak).

Baumgarten a *Metafizika* című, Kant által is használt tankönyvében a filozófiai tudományoknak egy másfajta szisztematikájából indul ki: ontológia, kozmológia, pszichológia, Isten-tan. Ez a felosztás újra szubsztanciális, nem a princípiumok felől közelít az egyes diszciplínákhoz. A kritika és vele együtt a logika is elveszti a maga centrális helyét; de ugyanakkor Baumgarten tesz egy másik fontos lépést is: a kritika maga nem tartozik a filozófiába, és a filozófiára (legalábbis egy tételesen megírt tankönyv esetében). Ugyanakkor a kritika *alapjául* szolgáló képesség, a „megítélő képesség” a pszichológia fontos, de közel sem kitüntetett része. A pszichológián belül Baumgarten olyan képességeket tárgyal, mint: képzelőerő, elmeél, emlékezet, költői képesség, előrelátó képesség, értelem, ész és megítélő képesség. Ez az utóbbi lenne a kritika (a kritika művelésének) alapja. „A megítélőképesség törvénye a következőképpen szól: *ha egy dolog sokféleségét vagy összeillőként vagy össze nem illőként ismerjük fel, akkor egyúttal a tökéletességét vagy a tökéletlenségét ismerjük fel.*”¹⁷ Baumgarten itt Lessinggel vitatkozik, aki szerint a kritika akkor kezdődik, amikor valamilyen össze nem illőséget konstatálunk. Az összeillőség az esztétikába tartozik. De mivel Baumgarten az esztétikát egészen másképp határozta meg, ezért ezzel a különbségtevással már nem tudott mit kezdeni.

¹⁶ Alexander Gottlieb Baumgarten: *Esztétika*, 13. o.

¹⁷ Alexander Gottlieb Baumgarten: *Metaphysik*, Jena, Dietrich Schlegelmanns Reprint, 2004. 139. o.

III.

Kant nem törődött a művészetkritikával (annak elméletével és gyakorlatával); ő is úgy érezte, hogy a kiépítendő esztétika éppen ennek elfojtását követeli meg. De ugyanakkor Kant sokat köszönhet a kritikafogalom filozófiai transzformációjának. És ennek funkcióját nem a filozófiai terminológia pontosításában látta, hanem ezt tovább próbálta általánosítani. *A tiszta ész kritikája* kapcsán (amikor még nem tudjuk, hogy lesz folytatás) ezt írja: „kritikám értekezés a módszerről, nem magának a tudománynak a rendszere; mindazonáltal magába foglalja a metafizika teljes vázlatát [...]”.¹⁸ Kant persze itt elsődlegesen a saját könyvéről beszél, de ha kicsit visszalépünk, akkor a mondatot úgy is értelmezhetjük, hogy a kritika (tulajdonképpen) értekezés a módszerről. Descartes ezt írta: „Nem elég ugyanis, hogy valakinek jó esze legyen; a fő dolog az, hogy azt jól használja. [...] Akik csak nagyon lassan haladnak, de mindig az egyenes utat követik, sokkal tovább érhetnek, mint azok, akik szaladnak, de eltávolodnak az egyenes úttól.”¹⁹ A gondolkodás módszeressége tehát nem jelent mást, mint a megfontolt haladást egy úton.

Az „út” metaforája Kantnál is fontos szerepet kap: ő a tudomány (a tudományosság) „biztos útról” beszél.²⁰ A módszeres észhasználat, vagyis a kritika célja, hogy rátérjünk a tudomány „biztos útjára”. Ehhez pedig nem a filozófiai fogalmak megtisztítására van szükség, hanem egy sokkal általánosabb tudományos modell érvényesítésére. Ezt a modellt eleddig a matematikusok és a természetkutatók dolgozták ki és

¹⁸ Immanuel Kant: *A tiszta ész kritikája*, Budapest, Atlantisz Kiadó, 2009. 36. o. Fordította Kis János.

¹⁹ René Descartes: *Válogatott filozófiai művek*, Budapest, Akadémiai Kiadó, 1980. 167–168. o. Fordította Szemere Samu.

²⁰ Immanuel Kant: *A tiszta ész kritikája*, 31. o.

alkalmazták. Ők „[m]egértették, hogy az ész [a megismerő-képesség] csak azt látja be, amit maga hoz létre, a saját terve szerint; hogy állandó törvények útmutatását követve, ítéleteinek elveivel elől kell járnia, rászorítván a természetet, hogy [az ő] kérdéseire [válaszoljon].”²¹ A kritika így a legáltalánosabban azt jelenti, hogy az ész (vagy általában a megismerő-képesség) önmagát vizsgálja, és a saját ismereteit próbálja igazolni.²² (Így tehát – úgy tűnik – a lehetséges jelentés-aspektusok között már nem szerepel a „megítélés”, az „elítélés” vagy a „visszautasítás”.)

Az ily módon körvonalazott „kritika” fogalmának azonban van két meghatározó aspektusa: *egyrészt* tartalmilag ez a tudományosság modellje, amit Kant transzcendentalitásnak is nevez. A transzcendentalitás ugyan rokon a transzcendencia szóval, de mégsem az érzékeken túli világra utal, hanem egy előzetes világra: a tapasztalatnak a szubjektumban elhelyezkedő mélystruktúrájára.²³ (Most eltekintek – illetve levezetettnek tekintem – a „kritika” szónak azt a használatát, amely Kant bizonyos megfogalmazásai alapján pedig alapvetőnek tűnik: „a spekulatív ész használatában soha [ne merészkedjünk] túl a tapasztalat határain”.²⁴ Kant ebben az összefüggésben beszél arról, hogy a „kritika” szó jelentése nem lehet kizárólag negatív. „Mivel korlátozza az ész spekulatív használatát, ennyiben *negatív* ugyan, de mivel ily módon elhárítja az ész gyakorlati használatát korlátozó vagy azt teljes megsemmisítéssel fenyegető akadályt, ennyiben nagyon fontos, *pozitív* haszon származik belőle.”)²⁵ *Másrészt* a kritika jelenti a korábbi kanonizált iskolafilozófiától való elhatárolást. Azt tudjuk, hogy

²¹ Uo. 30. o.

²² Lásd Otfried Höffe: *Immanuel Kant*, München, C. H. Beck, 2000. 48. o.

²³ Otfried Höffe: *Kants Kritik der reinen Vernunft. Die Grundlegung der modernen Philosophie*, München, C. H. Beck, 2011. 58. o.

²⁴ Immanuel Kant: *A tiszta ész kritikája*, 37. o. (Kant ezen a helyen maga is a kritika „első hozadékáról” beszél.)

²⁵ Uo.

ezek az iskolafilozófiai művek döntően a leibnizi koncepcióra (vagyis a racionalizmusra) épültek. Ebbe az összefüggésbe ágyazhatjuk bele Kant híres megjegyzését: „Nyíltan bevallom: sok évvel ezelőtt *David Hume* ébresztett fel dogmatikus szendergésemből, és a spekulatív filozófia terén folytatott vizsgálódásaimnak merőben új irányt szabott.”²⁶ A kritika tehát valami ilyesmi lenne: felébreszti az embert a dogmatikus szendergéséből.

A tudományosság Kantnál – ugyanúgy, mint Leibniznél – a kritikához kötődik. De ez most nem a logikán belül, és nem a logika feladataként jelenik meg, hanem olyan modellként, amely a különböző tudományokban másképp és másképp jelenik meg. Mellesleg az is feltűnik, hogy Kant a különböző tudományokat már nem a metafizika keretei között helyezi el. A logika ugyan már régen rálépett a tudomány biztos útjára, ám a maga sikerét a korlátozottságának/korlátoltságának köszönheti, annak, hogy elvonatkoztat a megismerés minden tárgyától. „Így aztán a logikában az értelemnek [a megismerőképességnek] kizárólag önmagával, és önnön formájával van dolga.”²⁷ A matematika és a fizika (természettan) is *a priori* határozza meg a maga tárgyát, de itt mégis szintetikus ismeretekkel van dolgunk (bár ezúttal nem szeretnék belebonyolódni az „ítéletek” elméletébe). „Ameddig csak az emberi ész [megismerőképesség] története elér, a matematika már a legősibb időkben, a csodálatra méltó görögöknél a tudomány biztos útjára lépett.”²⁸ (Legkésőbb Eukleidész *Elemek* című műve óta.) Mindenesetre az embernek az a benyomása, hogy Kant itt a matematikát az alkalmazásain és a fizikán keresztül szemléli. Ezután következik a metafizika, amely azonban még nem tudomány. „A metafizikához mind ez ideig

²⁶ Immanuel Kant: *Prolegomena minden leendő metafizikához, amely tudományként léphet majd fel*, Budapest, Atlantisz Kiadó, 1999. 12. o. Fordította John Éva és Tengelyi László. (A fordítást módosítottam: W. J.)

²⁷ Immanuel Kant: *A tiszta ész kritikája*, 28. o.

²⁸ Uo. 29. o.

nem volt oly kegyes a sors, hogy ráléphetett volna a tudomány biztos útjára.”²⁹ És éppen ez lenne a feladat: a metafizika tudománnyá tétele, a metafizika tudományos alakjának megteremtése. És ez történik (illetve történjen) meg a kritikán keresztül.

IV.

A művészetkritikában rejlő jelentésaspektus kiiktatása után a kanti „kritika” koncepciójának legnagyobb érdeme, hogy kijelölte a maga ellenfogalmát, a dogmatizmust. (Így vélekedett Adorno az 1962-63-as előadásaiban.) Kant minden bizonnyal még bizonyos tantételekre gondolt, a kodifikált filozófiára, vagy a korabeli iskolafilozófiára. *A tiszta ész kritikája* mind-ezekben szeretne átlépní: ő maga a szabadság filozófiája. Mindazonáltal Adorno két fontos kitágítást javasol a kanti koncepcióhoz képest. – *Egyrészt* arra hívja fel a figyelmet, hogy a „dogmatikus” szón sajátos belső dinamikával rendelkezik.

Ha egyszer eltekintenek a dogma eredeti terminológiai jelentésétől mint szilárd hittartalomtól, akkor a dogmának vagy a dogmatikusnak ez az alakja a filozófia különböző szintjein mindenkor azoknak a filozófiai elképzeléseknek az összességéként határozható meg, amelyek annak a gondolkodásnak az elért konzekvenciájával szemben, amelyben föllépnek, többé nem tarthatók.³⁰

Ha most e megállapítás fonákjára pillantunk, akkor azt mondhatjuk, hogy a „kritika” mindig magában rejti a modernitás és az újszerűség felhangját is. És már ebből is látszik, hogy ami most újszerű, valamikor majd maga is dogmatikus lesz. „Ebben az értelemben a filozófia egész történelmét arra tett (mindig előrehaladó, de bizonyos értelemben mindig hiábavaló

²⁹ Uo. 31. o.

³⁰ Theodor W. Adorno: *Philosophische Terminologie I und II*, szerk.: Henri Lonitz, Berlin, Suhrkamp Verlag, 2016. 345. o.

és zátonyra futó) kísérletként értelmezhetjük, hogy megszabaduljon a maga dogmatikus elemeitől.³¹ És persze észrevehetjük: így tulajdonképpen nem is a dogmatikusság, hanem inkább a kritika fogalmát dinamizáltuk.³² – És *másrészt* át is léphetjük a dogmatikusságnak ezt az elméleti és elmélet-történeti jelentését: „Minden filozófiában a dogmatikus az, ami visszamarad, ami szembeszegül a saját mozgásának következményeivel, mint neki külsődlegessel, megmerevedettel, adottal, vagy áthagyományozottal.”³³ 1962-63-ban aligha vette észre bárki is, hogy Adorno itt Lukács *Történelem és osztálytudat* című művére utal, pontosabban annak arra a gondolatára, mely szerint ezek az adottságok és áthatolhatatlanságok mint a társadalmi eldologiasodás mozzanatai kerülnek be az elméletekbe. („A tudat eldologiasodott struktúrájából jött létre a modern kritikai filozófia.”³⁴) Így a kritika olyan filozófiai megközelítés, amely az eldologiasodás ellen irányul, vagy másképp fogalmazva: amelynek mindig van emancipációs irányultsága.

A séta végén megállapíthatjuk: „immár csak a *kritika* útja marad nyitva.”³⁵ A megállapítás erejéből persze egy kicsit levon, hogy sétánk során eleve a „kritika” fogalmát állítottuk a középpontba.

³¹ Uo. 346. o.

³² A kritika a filozófiatörténeten belül így nagyon közeli rokonságba kerül azzal, amit Adorno a történelemfilozófiai elemzésekben „felvilágosodásnak” nevezett.

³³ Theodor W. Adorno: *id. mű*, 345. o.

³⁴ Georg Lukács: *Geschichte und Klassenbewusstsein*, Neuwied, Luchterhand Verlag, 1968. 287. o.

³⁵ Uo. 663. o.

CZÉTÁNY GYÖRGY
Kant és a szubjektum problémája

A következőkben *A tiszta ész kritikájának* egy antinómiájára szeretnék rámutatni. Ám ez az antinómia nem a Világ, hanem az Én fogalmát érinti. Olyan ellentmondás ez, amely túlmutat az ész dialektikáján, és egészen az értelem dedukciójáig ér. A tanulmányban tehát a tiszta ész kritikájának immanens kritikáját kívánom nyújtani, elsősorban a *Dedukció-fejezet* és a *Paralogizmus-fejezet* összefüggéseinek elemzése alapján. Mivel Kant a második kiadásban mindkét fejezetet jelentős mértékben átírja, a két kiadást külön tárgyalom. Mindehhez azonban először az ész és az értelem alapelveit kell tisztáznunk.

A tiszta ész kritikája az önmagát megítélő ész kritikája. Tétje az ész önismerete. Az ész saját képességei vizsgálatakor megkülönbözteti önmagától az értelmet, amely a szemléletben adott sokféleségnek ad egységet szabályai, a kategóriák által. Az első kiadásban Kant az értelem három szintézise között tesz különbséget. Ezek: a képzet apprehenziója a szemléletben, reprodukciója a képzeletben és rekogníciója a fogalomban.¹ Ehhez a lélek három képessége vagy készsége társul: az érzéki sokféleséget átfutó érzék, a sokféleséget egy képben apprehendáló és azt reprodukáló képzelőtehetség, valamint az appercepció.² Az appercepció „tiszta, eredendő, változtathatatlan tudat”, a sokféleséget egy képzetben összekapcsoló lélek, amely tudatára ébred e funkciója azonosságának.³ Szükségszerű és egyetemes azonosságát épp a szintézisben képes *a priori* módon bizonyítani. „*A priori* módon tudatában vagyunk önmagunk egyetemes azonosságának minden olyan képzet vonatkozásában, mely valaha is megismerésünkhöz tartozhat, mint ami minden képzet lehetséges voltának szükségszerű feltétele”.⁴ Az értelem

¹ Immanuel Kant: *A tiszta ész kritikája*, Budapest, Atlantisz, 2004. (a továbbiakban *TÉK*). 669–674. o. A 98–106. Fordította Kis János.

² *TÉK* 679–680. o. A 115–116.

³ *TÉK* 674. o. A 107.

⁴ *TÉK* 680. o. A 116.

nem más, mint annak tudása, ahogy az appercepció egysége a kategóriák által szabályt ad a képzeteknek.

A második kiadás *Dedukció-fejezetének* középpontjába már egyetlen értelmi szintézis, az appercepció szintetikus egysége kerül.

[A] sokféleség összekapcsolódását (*conjunctio*) [...] a képzetalkotó tevékenység spontaneitása végzi el, s mivel ezt a tehetségünket az érzékelőképességtől megkülönböztetendő, értelemnek kell neveznünk, ezért – akár tudatosan végezzük, akár nem, akár a szemléletben adott sokféleségbe visz összefüggést, akár különféle fogalmak közé, s legyen bár az előbbi esetben akár érzéki, akár nem érzéki a szemlélet – minden összekapcsolás értelmi művelet, melyet a szintézis általános megnevezéssel jelölünk.⁵

Az értelem „nem egyéb ama képességnél, hogy *a priori* kapcsolatokat teremtsünk, és adott képzetek sokféleségét az appercepció egysége alá rendeljük.”⁶ Az összekapcsolás „a szubjektum öntevékenységének aktusa [*ein Actus seiner Selbsttätigkeit*]”.⁷ Az értelem és a szubjektum itt tehát egyértelműen szinonimákként jelennek meg.

Mínthogy az értelem nem képes működését saját empirikus fogalmain túlmutató elvek alapján rendszerezni, ezért az ész feladata a megismerés valamilyen elven alapuló összefüggésének egységesítő szabályozása. Az ész tárgya az értelem, illetve az a mód, ahogy az értelem a jelenségekre irányul.⁸ Ahogy a dialektika függelékében olvashatjuk, az ész

egy bizonyos célra irányítja az értelmet, ahonnan nézve ez utóbbi valamennyi szabályának nyomvonala egyetlen pontban fut össze. Ez a pont nem egyéb ideánál (*focus imaginarius*), tehát az értelem fogalmai valójában nem belőle indulnak ki, mínthogy teljességgel kívül esik a lehetséges tapasztalat határain, mindazonáltal nyújt

⁵ TÉK 143. o. B 129–130.

⁶ TÉK 147. o. B 135.

⁷ TÉK 144. o. B 130.

⁸ TÉK 532. o. A 664–665 = B 692–693.

nekik valamit: a lehető legtágabb kiterjedés mellett a lehető legnagyobb egységet biztosítja számukra.⁹

Ehhez van szüksége az észnek feltétlen fogalmaira, a transzcendentális ideákra mint a tapasztalat regulatív elveire. A feltétlen fogalom a feltételek összességének szintetikus egységét jelenti.¹⁰ Ha a transzcendentális ideák a feltételek összességének konstitutív elveként jelentkeznek, akkor transzcendens elveknek bizonyulnak. Ám csak az ideák használata az, ami túllép minden lehetséges tapasztalaton, nem pedig maguk az ideák. Az ideák tehát e használat alapján minősülnek illúzióknak.¹¹

Hogyan képződnek az ész feltétlen fogalmai, ideái? Az ész alapvető működésmódja a következtetés, vagyis az elvekből kiinduló, következtetés alapján történő ismeretszerzés.¹² A következtetés során valamilyen viszonyt alkotunk a feltételesek között. A transzcendentális analitikában (az értelmi ítéletek kapcsán) háromféle viszonyfogalommal találkozunk: „Az ítéletekben való gondolkodásnak bármely viszonya vagy (a) a predikátum viszonya a szubjektumhoz, vagy (b) az alap viszonya a következményhez, vagy (c) a felosztott ismeret és a felosztás révén nyert összes rész viszonya egymáshoz.”¹³ A három következtetési módot ez alapján a következőképp lehet meghatározni.

1. A kategorikus következtetés két fogalom egymáshoz való viszonya, egy predikátum hozzárendelése egy szubjektumhoz (pl. „Caius halandó”). Ennek logikai alapelve az ellentmondás tétele, amely szerint nem vonatkozhatnak ugyanarra a szubjektumra ugyanabban a vonatkozásban egymásnak ellentmondó predikátumok. A kategorikus következtetések szintetikus egysége maga a szubjektum.

⁹ TÉK 517. o. A 644 = B 672.

¹⁰ TÉK 318. o. A 323 = B 379.

¹¹ TÉK 516–517. o. A 643 = B 671.

¹² TÉK 302. o. A 299–300 = B 355–356.

¹³ TÉK 121. o. A 73 = B 98.

2. A hipotetikus következtetés két ítélet viszonya egymásból való következésként. Például: „Ha létezik tökéletes igazságosság, akkor a javíthatatlan gonosztevő elnyeri büntetését”. Logikai alapelve az elégséges alap tétele, vagyis az, hogy minden igaz ítéletnek kell legyen elégséges alapja. A hipotetikus következtetések szintetikus egysége az egymást megalapozó feltételek teljes sorozata.

3. A diszjunktív következtetés két vagy több ítélet egymáshoz való viszonya logikai szembeállításaként, ahol az egyik ítélet tartománya kizárja a másikat. Együtt viszont kitöltik a voltaképpeni ismeret tartományát (azaz kölcsönösségi viszonyban vannak). Például: „A világ vagy vakvéletlen folytán létezik, vagy belső szükségszerűségből, vagy valamilyen külső ok használatára.” Logikai alapelve a kizárt harmadik elve, miszerint mindent vagy állítani, vagy tagadni kell. A diszjunktív következtetések szintetikus egysége a szétválasztott meghatározások totalitása.

A transzcendentális ideák minden feltétel feltétlen szintetikus egységére irányulnak. Eszerint az alábbi három transzcendentális idea között tehetünk különbséget:

1. a *kategorikus szintézist* végrehajtó feltétlen egység, a predikátum nélküli szubjektum, az Én;
2. egy sor feltételes tagjainak *hipotetikus szintézise*, a jelenségek alkotta sor feltétlen egysége, a Világ;
3. egy rendszer elemeinek *diszjunktív szintézise*, a gondolkodás valamennyi lehetséges tárgyának feltétlen egysége, Isten.¹⁴

¹⁴ TÉK 325–326. o. A 333–335 = B 390–392. A háromféle viszony szerinti ítélet, valamint a logikai alapelvek közötti összefüggésről Kant egy 1789. május 19-i keltezésű, Reinholdnak küldött levelében ír. Immanuel Kant: *Briefwechsel, Auswahl von Otto Schöndorffer*, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1972. 391. o.

Az észeszmék eredete tehát az értelmi viszonykategóriák (a szubjektum, az okság és a kölcsönviszony) feltételei összességének feltétlen szintézise. A továbbiakban csak az Én ideáját elemzem a *Paralogizmus-fejezet* alapján. Az Én a valamennyi fogalmunkat kísérő öntudat.¹⁵ Az Én arra utal, hogy minden gondolkodás egy tudathoz tartozik, egy tudat számára való gondolkodás.¹⁶ Az Én, mint az ész minden ideája, problematikus idea. A problémának nincs megoldása, ami azt jelenti, hogy az ideáról nem alkotható képzet.¹⁷ Az Én csak az önmagára vonatkoztatott képzetek révén ismerhető meg, vagyis csupán jelenségként, empirikus szubjektumként. A predikátum nélküli szubjektumról nem alkotható képzet. A feltételes predikátumok feltétlen szintetikus ideája egy megismerhetetlen *noumenon*.¹⁸ Az ész paralogizmusa, látszatkövetkeztetése abból fakad, hogy az Én regulatív elvét konstitutív fogalomként használja. Ez azonban nem más, mint az Én ideájából eredő transzcendentális illúzió.¹⁹

Azonban ahogy korábban láttuk, a *Dedukció-fejezet* az értelem szintetikus elveként szintén az Ént tárta fel. Amellett tehát, hogy a szubjektum problematikus idea, egyúttal, mint az „Én gondolkodom” képzete, minden tapasztalat lehetőségfeltétele. E kettősség tisztázása érdekében a *Paralogizmus-fejezet*ben Kant különbséget tesz racionális pszichológia és empirikus pszichológia között. Míg az empirikus pszichológia tárgyai az Énhez empirikus jelenségként kapcsolódó predikátumok, a racionális pszichológia egyedüli anyaga az „Én gondolkodom” mint pusztán logikai egység, minden empirikus tartalom nélkül. Az „Én gondolkodom” tételből levont következtetések csak az értelem transzcendentális használatát tartalmazhatják.²⁰ Az értelmi kategóriák funkciója a szemléleti sokféleség tapasztalati

¹⁵ TÉK 334. o. A 346 = B 404.

¹⁶ TÉK 331 o. A 342 = B 400.

¹⁷ TÉK 321. o. A 328 = B 384.

¹⁸ TÉK 334. o. A 346 = B 404.

¹⁹ TÉK 338–339. o. B 410–411.

²⁰ TÉK 331–335. o. A 342–348 = B 400–406.

egységének konstituálása. Ezért amennyiben ezeket a kategóriákat az „Én gondolkodom” tételre alkalmazzuk, arra már jelenésként tekintünk. Ahogy Kant a B-paralogizmusban írja: „a kategóriák szubjektuma nem nyerhet fogalmat önmagáról mint a kategóriák objektumáról azáltal, hogy elgondolja a kategóriákat, mert csak úgy gondolhatja el őket, ha alapjukul teszi meg tiszta öntudatát, melyet pedig meg kellene határoznia.”²¹

Kant mégis arról ír, hogy az „Én gondolkodom” tételből bizonyos transzcendentális predikátumok következnek.²² Ezek azok az értelmi fogalmak, amelyek a pusztá feltétlen egységet alapozzák meg, minden lehetséges észlelés egységét. Ezt mind a négy kategóriacsoportban megtalálhatjuk. Az első kiadás a következő fogalmakat sorolja fel:

1. a viszony feltétlen egysége a szubzisztencia, avagy az állandóság;
2. a minőség feltétlen egysége az egyszerűség;
3. a mennyiség feltétlen egysége az egyediség, avagy a személyiség;
4. a modalitás feltétlen egysége önmaga létezésének tudata.²³

Vagyis a transzcendentális szubjektum egyedi egyszerű önazonos állandó létező, ámde mindez pusztán egy logikai egységre utal, az appercepció spontán szintetikus egységére. Az Én képzetének egyszerűsége és önazonossága csak a megismerés feltételeire vonatkoztatva érvényes.²⁴ Mivel az Én a belső érzék tárgya, ezért képzete egyben időben állandóként jelentkezik. A *Prolegomena* szerint az állandóság mint a tapasztalat feltétele bizonyított, ámde nem önmagában, hanem pusztán a tapasztalat céljaira. Ezt a bizonyítást mint az idő állandóságának bizonyítását *A tiszta ész kritikája* a tapasztalat első analógiájaként tartalmazza.²⁵ Az állandóság tehát megint csak pusztán

²¹ TÉK 346. o. B 422.

²² TÉK 332. o. A 343 = B 401.

²³ TÉK 726–727. o. A 403–404.

²⁴ TÉK 544. o. A 682–683 = B 710–711.

²⁵ Immanuel Kant: *Prolegomena minden leendő metafizikához, amely tudományként léphet majd fel*, Budapest, Atlantisz, 1999 (a továbbiakban

az Én képzetére vonatkozik, az Én maga lehet akár az állapot pillanatonkénti átadása is (mint bizonyos buddhista elméletekben – tehetjük hozzá).²⁶

A második kiadásban az Én transzcendentális predikátumainak tekintetében a hangsúly azon van, hogy az „Én gondolkodom” tételből kell logikailag kibontani a benne foglalt, analitikus tételeket. Ezek – megint csak az egyes kategóriacsoportoknak megfelelően – a következők:

1. Én a gondolkodásban mindig szükségképp szubjektum vagyok.
2. Az appercepció Énje minden gondolkodásban logikailag egyszerű szubjektum.
3. Énem azonos önmagával.
4. Megkülönböztetem önmagam mint gondolkodó lény egzisztenciáját más, rajtam kívül létező dolgoktól.²⁷

A transzcendentális predikátumok tehát hasonlóak az első kiadásban feltártakhoz. Azonban valóban analitikus tételekről van itt szó? Lehetséges a kategóriák *a priori* alkalmazása? Ha a vizsgálódásunkat a negyedik, modális transzcendentális predikátumra szorítjuk, akkor a kérdés így hangzik: vajon *létezik-e* a transzcendentális szubjektum? Mit értünk ez esetben „létezés” alatt?

Prolegomena). 109. o. 47. §. Fordította John Éva és Tengelyi László. A TÉK első kiadásának bizonyítása szerint (amelyet a második kiadás még egy bekezdéssel kiegészít) minden jelenségként adódó sokféleség az időben van meghatározva, méghozzá vagy az egymásutániség, vagy az egyidejűség időbeli viszonyaként. Apprehenziójuk szukceszszív, vagyis változó, ezért mindkét időbeli viszony megragadása feltételez valami állandót és változatlant, aminek módosulásaiként azok megragadhatók. Az állandóság a jelenségek időviszonyainak korrelátuma, minden időmeghatározás szubsztrátuma, az észleletek minden szintetikus egységének feltétele. A bizonyítást lásd TÉK 209–214. o. A 182–189 = B 224–232.

²⁶ TÉK 701. o. A 363–364 és lábjegyzet.

²⁷ TÉK 336–337. o. B 407–409.

A *Paralogizmus-fejezet* elején (amely mindkét kiadásban szerepel) Kant leszögezi, hogy az „Én gondolkodom” tételt a racionális pszichológia csak problematikus értelemben használja – tehát oly módon, mint egy eszmét –, amely csak létezése lehetőségét tartalmazza, nem pedig e létezés észlelését.²⁸ A két kiadás között megjelent *Prolegomena* 46. paragrafusának lábjegyzetében viszont a következőt olvashatjuk: „az appercepció képzete – az én – [...] nem egyéb, mint a létezés minden fogalom nélküli érzése [*Gefühl eines Daseins ohne den mindesten Begriff*] és csupán annak képzete, amire minden gondolkodás vonatkozik.”²⁹ A transzcendentális szubjektum önmaga létezésének érzése, mely minden fogalmi kategóriát megelőz, lévén azok szintetikus egysége. Némileg ezzel összhangban találunk a második kiadásban egy lábjegyzetet, amelyben az „Én gondolkodom” tétel olyan empirikus ítéletként jelenik meg, amely magában foglalja az „Én létezem” ítéletet („*Das Ich denke [...] hält den Satz, Ich existiere, in sich*”). Kapcsolatuk nem következtetés, nem egy *ergo*-viszony (hisz ez azt jelentené, hogy a „Minden, ami gondolkodik, létezik is” tételből indulunk ki). Az „Én létezem” tétel *azonos (identisch)* az „Én gondolkodom” tétellel. Az „Én létezem” ítélet azonban pusztán egy meghatározatlan empirikus szemléletet vagy észleletet fejez ki, mivel a létezést állító ítélet érzetet feltételez. Ugyanakkor megelőzi a tapasztalatot („*geht vor der Erfahrung vorher*”).³⁰

[A] létezés [*Existenz*] itt még nem kategória, mivel a kategória nem valamiféle meghatározatlan objektumra vonatkozik, hanem kizárólag olyan objektumra, melynek fogalma birtokunkban van, s melyről tudni szeretnők, hogy adott-e ama fogalmon kívül is, vagy sem. A meghatározatlan ismeret itt valami olyan reálisat jelent, ami csak a gondolkodás egyáltalán mint gondolkodás számára van adva, tehát nem mint jelenség, de nem is mint magában való dolog (*noumenon*), hanem mint valami, ami valósággal létezik, s amit a

²⁸ TÉK 335. o. A 347, B 405.

²⁹ *Prolegomena* 108. o. 46. §. lábjegyzet.

³⁰ TÉK 346. o. B 422–423. lábjegyzet.

„Gondolkodom” ítélet mint létezőt jelöl meg [*was in der Tat existiert, und in dem Satze, ich denke, als ein solches bezeichnet wird*].³¹

Az „Én gondolkodom” tételben foglalt Én sem nem jelenség, sem nem magában való, hanem valami harmadik, a gondolkodás „intellektuális képze” önmagáról. „Mert vegyük észre, midőn empirikus ítéletnek nevezem az »Én gondolkodom« ítéletet, ezzel nem kívánom azt mondani, hogy a benne foglalt Én empirikus képzet [*empirische Vorstellung*] volna; merőben intellektuális képzet ez [*vielmehr ist sie rein intellektuell*], hiszen a gondolkodáshoz egyáltalán mint gondolkodáshoz tartozik.”³² Az intellektuálist el kell különíteni az intelligibilistól: az intelligibilis az önmagát tárgyá tevő ész, ami csak gyakorlati eszként, az erkölcsi törvényben tesz szert bizonyosságra, míg az intellektuális az önmagára mint minden tárgyasulás alapjára irányuló gondolkodás. E gondolkodás fogalom nélküli, és mégis értelmi létezőként érzi magát mint az appercepció szintikus működését.

Pár oldallal később, a *Paralogizmus-fejezet* végén Kant visszatér ahhoz a gondolatához, miszerint az „Én gondolkodom” ítélet empirikus ítélet, mely magában foglalja az „Én gondolkodva létezem” tételét. Itt azonban már azt írja, hogy e tétel empirikus szemléleten alapul.

A „Gondolkodom” ítélet azonban, amennyiben azt jelenti ki, hogy „Gondolkodva létezem” (*ich existiere denkend*), nem pusztá logikai funkció, hanem a szubjektumot (mely egyszersmind objektum is) a létezés (*Existenz*) vonatkozásában határozza meg, és nem állítható föl a belső érzék közreműködése nélkül; a belső érzékben adott szemlélet pedig soha nem mint magában való dolgot tárja elénk az objektumot, hanem pusztán mint jelenséget. Ez a tétel tehát már nem csupán a gondolkodás spontaneitását tartalmazza,

³¹ Uo.

³² Uo.

hanem a szemlélet receptivitását is, azaz önmagam elgondolását ugyanezen szubjektum empirikus szemléletére vonatkoztatja.³³

Az ezt megelőző idézet épp azt tagadta, amit ez az idézet kimond: hogy az „Én gondolkodom” tételbe foglalt létezés állításában a szubjektum már jelenséggként adott. Itt tehát az ész egy újabb antinómiájával van dolgunk, ezúttal a pszichológia területén. Ez az apró inkonzisztencia azonban egy jóval nagyobbat hordoz magában. Ugyanis az antinómia az értelmet is érinti, és vele az emberi megismerés legelső alaptételét, az appercepció szintézisét. Hiszen immár kérdéses, hogy az appercepció szintetikus egységéből analitikusan kibontható a létezés predikátuma. Ezt a gyanút erősíti meg az ontológiai istenérv kritikája. Ott azt olvassuk, hogy *minden* létezést állító mondat (*jeder Existentialsatz*) szintetikus, és ezt minden eszes lénynek (*jeder Vernünftige*) el kell ismernie.³⁴ Száz tallér fogalmának elgondolása által csak annyit gondolok el, hogy e tárgy összhangban van a megismerés feltételeivel. Létezésének (*Existenz*) elgondolásával viszont a tárgy a tapasztalat egészének összefüggésében jelenik meg.³⁵ Azonban Isten ideája létezésében problematikus idea – ahogy a lélek ideája is.

Mégsem véletlen, hogy a lélek esetében újra és újra felbukkan létezésének állítása. A három észideát Kant nem egy szinten kezeli. Az Én nem pusztán idea. Regulatív használata, mely egységet visz a tapasztalatba, egyszersmind az appercepció szintetikus egysége. Kant a tapasztalat lehetőségfeltételét, az érzéki sokféleség szintézisét a szubjektum öntevékenységének aktusaként határozza meg. Viszont ugyanez a szubjektum, mint az ész feltétlen fogalma, az egyik transzcendentális idea. A transzcendentális ideák, melyek túlmutatnak a tapasztalaton, az értelem működésének szabályozását szolgálják. Ám az érte-

³³ TÉK 351. o. B 429–430.

³⁴ TÉK 484–485. o. A 598 = B 626.

³⁵ TÉK 486–487. o. A 600–601 = B 628–629.

lem épp a szubjektumnak a tapasztalatra vonatkozó szintetizáló tevékenysége. Az appercepció szintetikus egysége annak az emberi megismerésnek a princípiuma, amely alapján az ész-eszme konstitutív és regulatív használata között egyáltalán különbséget tehetünk. Az ész egyszerre ismeri meg magát problematikus ideaként és az appercepció szintetikus egységeként. Az Én egyszerre *focus imaginarius* és a tapasztalat lehetőségfeltétele. Az értelem egyszerre az, amit az ész feltétlen ideáinak regulatív használata szabályoz, és az appercepció szintézisét konstituáló feltétlen szubjektum. Az észideák az értelem viszonykategóriáiból származnak, viszont maga az értelem mintha az egyik észideák konstitutív használata volna. Az ész működésének regulatív elve már eleve a szubjektum konstitutív elve által meghatározott. „Transzcendentális szubjektum” és „transzcendens szubjektum” nem ugyanazt jelentik, de alapvető összefüggés van közöttük. Az antinómia végső soron abban áll, hogy a szubjektum transzcendentális ideájának regulatív használata ellentmondásba kerül a megismerés lehetőségfeltételeként értett transzcendentális szubjektum ideájának konstitutív használatával. Az ellentmondás abból fakad, hogy Kant a feltétlen ideát a tapasztalaton túllépő, transzcendens ideaként definiálja, miközben a tapasztalat lehetőségfeltételeit csak egy feltétlen ideával alapozhatja meg.

Kant a *Paralogizmus-fejezet* befejezésében a következőket írja: „A racionális pszichológiában lappangó dialektikai látszat azon alapul, hogy összekeverik az ész (a tiszta intelligencia) ideáját a gondolkodó lény teljességgel meghatározatlan fogalmával.”³⁶ Mintha időnként Kanttal szemben is felhozható lenne ez a vád. E határozatlanság talán magyarázatot ad arra is, miért épp az appercepciót tárgyaló *Dedukció-fejezet* és a lélek eszméjét tárgyaló *Paralogizmus-fejezet* az a két rész, amelyen Kant a legnagyobb változtatásokat végzi el a második kiadás során.

Nem az következik vajon mindebből, hogy a metafizika nem kerülheti el ideái konstitutív használatát? Ha viszont így van,

³⁶ TÉK 349. o. B 426.

akkor a feladat nem az ideáknak regulatív használatukra való korlátozása, hanem épp ellenkezőleg, annak vizsgálata, hogy miképpen konstituálják *együtt* az ideák a valóságot. Ezt az elemzést azonban anélkül kellene véghez vinni, hogy eközben a transzcendentális ideák közül bármelyiket is kiemelnénk – legyen ez akár a szubjektum ideája, akár bármelyik másik eszme.

BLANDL BORBÁLA
A természettudomány metafizikája
és a kritikai természettudomány

A tanulmány címében szereplő metafizika és természettudomány viszonyát, amikor Kant filozófiájáról van szó, éppen fordítva szoktuk érteni, mint ahogyan itt szerepel. Nem az a kérdés, hogy van-e a természettudománynak metafizikája, hanem az, hogy tudománnyá tehető-e a metafizika (és ha a válasz igen, akkor abból adódik rögtön a következő kérdés: A tudománnyá tett metafizikát a természettudomány módján kell-e elképzelnünk, vagy pedig egy sajátos, csupán önmagát tartalmazó halmaz részeként: metafizikatudományként, amelyik egyetlenként a tudományok közül kizárólag az /emberi/ észhasználatra vonatkozhat). Az világos, hogy *A tiszta ész kritikájának* legfontosabb kimondott célja a metafizika tudományosságának biztosítása (a tudomány metafizikai megalapozása pedig következménye lesz az előbbinek). Kant *A tiszta ész kritikája* első kiadásához írt előszavában így ír a metafizikáról:

[...] az itt kifejtendő [...] metafizika az egyedüli minden tudomány között, melynek reménye lehet rá, hogy rövid időn belül, és bár az erők egyesítését, de kevés fáradozást kívánó munkával [...] beteljesedésre jut, az utódok számára nem hagyva más teendőt, mint hogy *didaktikus* modorban mindent a tan elgondolásának megfelelően helyezzenek el anélkül, hogy a tartalomban bármi gyarapodást hozhatnának.¹

Majd ezek után:

Remélem, magam adhatom közre „A természet metafizikája” címen, a tiszta (spekulatív) ész rendszerét, mely terjedelemre rövi-

¹ Immanuel Kant: *A tiszta ész kritikája*, Budapest, Atlantisz, 2004. (a továbbiakban TÉK), 24. o. Fordította Kiss János.

debb volna a jelen *Kritika* felénél, tartalmát tekintve azonban hasonlíthatatlanul gazdagabb lenne, hiszen itt elsősorban ama metafizika forrásait és feltételeit kellett megmutatnom, és egy tökéletesen elgajosodott talajt megtisztítanom és elegyengetnem. Itt a *bíró* türelmét és pártatlanságát várom az olvasótól, ott azonban a *segítőtárs* jó szándékát és együttműködését; mert hiába adjuk elő a kritikában a rendszerhez szükséges *elvek* összességét, magának a rendszernek a kimerítő voltához még az is hozzátartozik, hogy a levezetett fogalmak hiánytalanul rendelkezésre álljanak; ám ezeket nem lehet a priori módon, egyetlen rámutatással megadni, hanem lépésről lépésre kell fölmutatni őket, egyiket a másik után. Ugyanígy, miként a kritika a fogalmak egész *szintézisét* kimerítette, a metafizika annak a további követelménynek kell eleget tegyen, hogy éppilyen kimerítően elvégezze az *analízis* feladatát is, ami azonban nem nehéz, és inkább szórakozás, mint munka.²

Úgy tűnik, hogy az 1781-es előszóban, ahol egyébként a dedukció szubjektív és objektív oldaláról szóló híres passzus is található („[...] e meglehetősen elmélyült elmélkedéseknek azonban két oldala van. Az egyik a tiszta értelem tárgyaira vonatkozik, *s a priori* fogalmainak objektív érvényességét kell feltárnia és felfoghatóvá tennie [...] A másik arra fut ki, hogy magát a tiszta értelmet vegyük szemügyre, lehetőségeit és azokat a megismerőképességeket, amelyeken nyugszik, tehát hogy a tiszta értelmet szubjektív vonatkozásban vizsgáljuk”³), a kritikát és a metafizikát kizárólag a módszerük különbözteti meg egymástól. A kritika „a tiszta észből merített vagyonunk rendszerezett lajstroma”⁴, és a szintézis módszerével dolgozik, a metafizika pedig nem lenne más, minthogy a kritika által feltárt elvek alapján az analízis módszerével felkutatjuk az összes levezetett észfogalmat. Első intuíciónk azonban az, hogy a kritika és a metafizika fenti megkülönböztetése legalábbis analógiás viszonyban van a közvetlen kontextusában álló – az „A dedukció” szubjektív és objektív oldalának megkülönböztetéséről

² TÉK 24–25. o.

³ TÉK 22. o.

⁴ TÉK 24. o.

szóló – mondatokkal, hiszen nem sok további fogódzót találunk *A tiszta ész kritikájának* első előszavában a kritika és a természet később kifejtendő metafizikája közti különbséggel kapcsolatban. A *Prolegomenában* azonban Kant részletesebben ír az észkritika és a (kritikai) metafizika egymáshoz való viszonyáról:

A kategóriák egy már kész táblázata [...] több finom megfigyelésre ad módot. [...] Az ilyen megfigyelések mind nagy haszonnal járnak. Ha ezenfelül valamennyi *predikabilét* is felsoroljuk, melyeket csaknem teljes számban megtalálhatunk minden jó ontológiában (például Baumgartenében), és a kategóriák alá rendezett osztályokba soroljuk őket [...], akkor így létrejön a metafizikának egy merőben analitikus része, amely még egyetlen szintetikus tételt sem tartalmaz. Ez az analitikus rész a második (szintetikus) rész elé bocsátható, s körülhatároltsága és teljessége folytán nemcsak hasznos lehet, hanem rendszerszerűsége ezenfelül bizonyos szépséget is kölcsönözhet neki.⁵

Ha egymásra olvassuk e két idézett szöveghelyet, azt kapjuk, hogy *A tiszta ész kritikája* első előszavában „a természet metafizikája” néven említett eljövendő tudomány nem lenne más, mint az összes lehetséges predikabiliák felkutatása (analitikus rész) és a kategóriáknak megfelelő rendbe való sorolása (szintetikus rész), vagyis a fogalmi világ egyszerre teljes és teljességgel rendszeres (az ész rendszerének megfelelő) feltárása. Ez a metafizika tehát egy elképzelt leibnizi metafizika lenne – a világ teljes mértékben intellektualizált megragadása (amit egyébként Kant az *Analitika* függelékében a reflexiók fogalmak helytelen használatára vezet vissza).

A feltételezett analitikus metafizika *A tiszta ész kritikája* első előszavában nem a baumgarteni katalógus-ontológiához áll közel, hanem a természet metafizikája név alá sorolódik. De nem

⁵ Immanuel Kant: *Prolegomena minden leendő metafizikához, amely tudományként léphet majd fel*, Budapest, Atlantisz, 2004. 97. o. Fordította John Éva és Tengelyi László. A rendszerszerűség és a szépség viszonya, illetve a filozófiai esztétika és a művészeti kritika kettőse kapcsán lásd a jelen kötetben Kővári Sarolta írását!

ez az egyetlen jel, amely arra utal, hogy egyfajta „metafizikai természetismeretről”, méghozzá az ész nem empirikus önmegismeréséről van szó: Kant itt a „felfedezés” szót használja, amely azonban a tárgymegismerés sajátja. És valóban, itt legalábbis az allúziók szintjén mintha nem lenne egyértelműen zárva az introspekció, az ész kvázi-empirikus önmegismerésének lehetősége, amelynek tiltása az antropológiai tárgyú szövegek egyik visszatérő témája.

A kritika és a metafizika fogalmaiból azonban nincsen közvetlen átjárás a természet megismeréséhez. A „természet metafizikája” helyett *A tiszta ész kritikájában* inkább az észhasználat metafizikájáról beszélhetünk, amely persze nem más, mint a *Dialektika* függelékében tárgyalt (szintén kettős), az ideák egységén és a képességek egységén (az alapvető képesség problematikus eszméjén) keresztül vezető út, a konstitutív és regulatív észhasználat végső soron teleológiai konstrukciója. Végül ez utóbbit fejt ki Kant az *Ítéelőző kritikájában*, jelentős módosításokkal. Kezdve azon, hogy többé már nem az ész képességéhez tartozik a regulatív és konstitutív használat lehetősége, hanem az ítéelőző aktusa lesz; egy másik, talán még meglepőbb változás pedig az, hogy a konstitutív működésmód lényegében felszívódik a három különböző képesség(használat), a tiszta ész, a gyakorlati ész és az ítéelőző között. Pedig a *Prolegomenában* még mintha éppen a képességek konstitutív használata lenne a természetmegismeréshez vezető királyi út, amennyiben értelmünk lenne az, ami szabályt ad a természetnek, lehetővé téve annak megismerését. Arról nem is beszélve, hogy ezen a módon csak a teleológia fogalmának közbeiktatásával válik működőképpé a rendszer, ami – pusztán a józan észhasználatunkra támaszkodva – akár a természetmegismerés gátjával is szolgálhat, már amennyiben természet alatt nem az érzékszerveink és felsőbb megismerőképességeink rendszerén átszűrt tapasztalatokat szeretnénk érteni. Ezt a problémát Michelle Grier a transzcendentális dialektikáról szóló 2001-es könyvében hozzávetőlegesen a következőképpen fogalmazta meg: „jóllehet a

tapasztalat transzcendentális törvények hatálya alatt álló rendszer, az empirikus törvények hatálya alatt álló partikuláris tapasztalatok szisztematikus egységére is szükség van, hogy a tapasztalat egységét biztosítsuk”⁶ Ezzel a problémával a transzcendentális dedukcióhoz érkezünk vissza, vagyis ha úgy tesszük, az általában vett természet metafizikájához. De mi a helyzet a természettudomány metafizikájával?

A tiszta ész kritikája és Az ítélőerő kritikája megjelenése között írja meg Kant kritikái „tudomány metafizikáját”, a *A természettudomány metafizikai kiinduló elveit*. A szöveg viszonylag kevéssé hivatkozott a Kant-szakirodalomban, hiszen nem tartozik a transzcendentálfilozófiai alapvetések közé, recepciója csupán az utóbbi időben virágzott fel.⁷ Az írás felfogható úgy is, mint egy sajátos Newton–Leibniz vita végigjátszása, a fizika metafizikai alapra helyezése. Metafizika alatt azonban itt nem *A tiszta ész kritikája* első előszavában tárgyalt „természet metafizikáját” kell értenünk, hiszen nem csupán az általában vett természetről, hanem a természettudomány metafizikai elveiről lesz szó. És ezeknek az elveknek összeköttetésben kell állniuk a természet megismerésével, bár ezt csak a kanti metafizika közvetítésével tehetik meg.

A Kiinduló elvek Előszavában ezt találjuk:

[...] a tulajdonképpeni természettudomány [előfeltételezi] a természet metafizikáját. Ez ugyan mindig csak olyan elveket tartalmaz, amelyek nem empirikusak (hiszen emiatt viseli éppen a metafizika

⁶ Michelle Grier: *Kant's Doctrine of Transcendental Illusion*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001. 289. o.

⁷ Csak két, viszonylag friss és rendkívül alapos monográfiát megemlítve: Konstantin Pollok: *Kants Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft: Ein Kritischer Kommentar*, Meiner, Hamburg, 2001. és Michael Friedman: *Kant's Construction of Nature: A Reading of the Metaphysical Foundations of Natural Science*, Cambridge, Cambridge University Press, 2013.

nevet), de mégis képes arra, hogy vagy akár bármilyen meghatározott tapasztalati tárgyra való vonatkozás nélkül, tehát az érzékelhető világ egyik vagy másik dolga természetének meghatározatlan vizsgálatánál azokról a törvényekről szóljon, amelyek a természet fogalmát egyáltalán lehetővé teszik, és ekkor a természet metafizikájának *transzcendentális* részét alkotja; vagy a dolgok egyik vagy másik fajtájának különös természetével foglalkozik, amelyekről rendelkezünk ugyan empirikus fogalommal, csakhogy olyan módon, hogy azon kívül, ami ebben a fogalomban van, semmilyen más empirikus elvre nem lesz szükségünk a megismeréséhez (például egy anyag vagy egy gondolkodó lény empirikus fogalmát veszi alapul, és a megismerésnek azt a körét keresi, amelyre az ész a priori képes ezekkel a tárgyakkal kapcsolatban); és ezért az ilyen tudományt még mindig a természet metafizikájának, nevezetesen a testi vagy a gondolkodó természet metafizikájának kell neveznünk, csak ez már nem általános, hanem *különös* metafizikai természettudomány (fizika vagy pszichológia), amelyben a transzcendentális elveket érzékelésünk tárgyainak két fajtájára alkalmazzuk.⁸

Kant tesz még egy megszorítást a természet e második, különös metafizikájával kapcsolatban: csupán annyi lehet benne a tudomány, mondja, amennyi a matematika. Hiszen az empirikus fogalom megkonstruálásakor, amelyre aztán tudományt kell majd építenünk, nem indulhatunk ki tetszőleges empirikus tényekből: a tudomány alapjául szolgáló empirikus ténynek a priori tiszta szemléleten kell alapulnia – ilyen megkonstruálható tiszta szemléletet pedig csak a matematika képes nyújtani számunkra.

Kant a *Kiinduló elvek*ben két példát is hoz a nem matematizálható, ennél fogva nem tudományképes ismeretterületre: az egyik példája a kémia:

„Amíg [...] az anyagok kémiai egymásra hatására nem találunk olyan fogalmat, amelyik megkonstruálható lenne, vagyis

⁸ Immanuel Kant: *A természettudomány metafizikai kiinduló elvei*, Budapest, Áron, 2018. 8. o. Fordította Blandl Borbála.

amíg nem adhatók meg a részek egymáshoz való közeledésének vagy távolodásának törvényei, amelyek szerint például a sűrűségük mértéke vagy hasonlók, a mozgásaik, következményeikkel együtt a térben a priori szemléletessé és megjeleníthetővé teszik (ez olyan követelmény, amelyet nehezen teljesíthet valaha is), addig a kémia nem lesz több szisztematikus művészetnél vagy kísérleti tanításnál, sohasem válik azonban tulajdonképpeni tudománnyá, mert az elvei pusztán empirikusak, és nem teszik lehetővé a szemléletben való a priori megjelenítést, minek következtében a kémiai jelenségek alaptételei lehetőségük szerint a legkevésbé sem tehetők fogalmivá, mert alkalmatlanok a matematika alkalmazására.⁹

A másik példája az empirikus pszichológia, azonban ezt nem pusztán a megkonstruálható empirikus fogalmak hiánya miatt zárja ki a tulajdonképpeni természettudományok köréből, hanem jelenségeinek rögzíthetetlensége miatt:

De az empirikus lélektan még a kémiának mint szisztematikus tagoló-művészetnek vagy kísérleti tudománynak sem érhet soha a nyomába, mert a belső megfigyelés sokfélesége benne csupán a gondolati felosztás révén különül el, de nem marad fenn elkülönülten és tetszés szerint újból összekapcsolva; még kevésbé fogja egy másik gondolkodó szubjektum alávétetni magát kísérletező szándékunknak, és maga a megfigyelés is befolyásolja és megmáskítja a megfigyelt tárgy állapotát. Ezért a belső érzéknek sohasem lehet több, mint történeti, és amennyire csak lehetséges, szisztematikus természettana, azaz a lélek természetének leírása, de nem lehetséges lélektudomány, sőt, még csak pszichológiai kísérletten sem.¹⁰

Láthatjuk, hogy Kant csupán egyetlen tudományt tekintett tulajdonképpeni természettudománynak: a matematizált fizikát, a rostán a kémia, és – nem meglepő módon – a pszichológia sem ment át. Ez annyiban tekinthető pozitív eredménynek,

⁹ Uo. 9. o.

¹⁰ Uo. 10. o.

amennyiben a fizikával (a megfelelő metafizikai alapok kidolgozása esetén) megnyílik az esély legalább egy valóban megismerő természettudomány létrehozására – az persze már más kérdés, hogy a kritikai metafizikára alapozott természettudomány képes-e többet mondani számunkra annál, hogy hogyan kell kinéznie a fizika törvényeinek, és így a fizikai világmindenségnek ahhoz, hogy a jelenleg megszokott módon létezni tudjunk benne.

BOROS BIANKA
A teleológiai ítélőerő valódi antinómiája

Bevezetésül

Az antinómiákat a kanti kritika egyik legfontosabb eszközének tekinthetjük. Ebben a tanulmányban egy ritkábban emlegetett antinómiáról, a teleológiai ítélőerő antinómiájáról lesz szó. Körülötte számos homályos, félrevezető szöveghely található, melyek különböző értelmezésekre adtak lehetőséget. A szöveget követve nemcsak az válik kérdésessé, miben áll a valódi antinómia, hanem az is, hogy az antinómia egyáltalán létezik-e? A tanulmányban a lehetséges interpretációk két fő csapásirányának rekonstruálása mellett arra is kitérek, hogy a rendelkezésre álló magyar fordításokban tetten érhető-e valamelyik értelmezés, majd magam is állást foglaltok azzal kapcsolatban, hogy miben áll a teleológiai ítélőerő valódi antinómiája.

Mindenekelőtt fel kell idéznünk a *meghatározó és reflektáló* ítélőerő közti különbségtételt. A meghatározó ítélőerő sematikusan jár el, kiindulópontja az általános, nem rendelkezik saját, az objektumokról való fogalmakat megalapozó elvekkel. Az egyest az értelem törvényei alá szubszumálja, így törvényei között nem is áll fenn az antinómia veszélye. Az általános természettörvényekről van szó, melyeket az értelem ír elő, mint a tapasztalat lehetőségfeltételeit. A különös empirikus törvények végtelen sokféleségébe azonban az értelem nem képes rendszert vinni. Ezen a ponton kap szerepet a reflektáló ítélőerő. A reflektáló ítélőerő számára nem áll rendelkezésre az általános. Kiindulópontja a különös, saját törvényt kell alkotnia a maga számára, melynek segítségével a különöstől az általánosig felemelkedhet. Ekkor alkotja meg a célszerűség fogalmát is, mely egyfajta szubjektív szükségszerűséget jelöl. Mindennek alapjául szolgáló kiinduló elve szerint a különös tapasztalatok aggregátumát rendszerként kell tekinteni, hogy a megismerés elő-

rehaladhasson. Várakozási horizontját az a gondolat adja, miszerint a természet nem kaotikus, hanem strukturált, benne szabályokat találunk.

Eljött az ideje, hogy idézzem a szöveghelyet, ahol Kant a teológiai ítélőerő problematikáját megfogalmazza. Itt rögtön két tétel-ellentétel párt is találunk, az első a következő (Papp Zoltán fordítását idézem):

Az ítélőerő *első maximája* ez a tétel: a materiális dolgok és formájuk létrejöttét mindig úgy kell megítélni, mint ami pusztán mechanikai törvények szerint lehetséges.

A *második maxima* az *ellentétel*: a materiális természet némely alkotása nem ítélhető meg úgy, mint ami pusztán mechanikai törvények szerint lehetséges (megítéléséhez a kauzalitásnak egy egészen más törvényére, nevezetesen a végokok törvényére van szükség).

Kant ezután így folytatja:

Ha ezeket a kutatás számára szolgáló regulatív alaptételeket konstitutív, maguknak az objektumoknak a lehetőségére vonatkozó alaptételekké változtatnánk át [figyeljük meg, hogy a feltételes mód árulkodó – megjegyzés tőlem, B. B.], akkor a következőképpen hangoznának.

Tétel [ezek már nem maximák lesznek – megjegyzés tőlem, B. B.]: materiális dolgok létrejötte mindig csak mechanikai elvek szerint lehetséges.

Ellentétel: a materiális dolgok némelyikének létrejötte nem lehetséges pusztán mechanikai törvények szerint.¹

¹ Immanuel Kant: *Az ítélőerő kritikája*, Budapest, Osiris, 2003. 306. o. Fordította Papp Zoltán. Ahol jelentős eltérés található, idézem Hermann István fordítását és az eredetit is, egyéb esetekben Papp Zoltán fordítására hivatkozom.

Az első „antinómia” (értsük ezt a kifejezést egyelőre idézőjelben) regulatív alaptételekből áll, melyek a dolgok megítéléséről szólnak, míg a másik „antinómia” konstitutív alaptételeket tartalmaz, azaz az objektumok lehetőségéről szól.

A konstitutív alaptételek a meghatározó ítélőerő számára szolgálnak objektív elvekként. A meghatározó ítélőerőről azonban tudjuk, hogy nincs saját törvényadása, így a második antinómia nem lehet az ítélőerő antinómiája, csupán egy az ész törvényadásán belüli ellentétet fejezhet ki. Antinómiáról viszont csak akkor beszélhetnénk, ha a *tételt* és az *ellentételt* is bizonyítani tudnánk, ez azonban nincs így egyik esetben sem, mivel mindkettőnek empirikus tartalma van. Utóbbi kijelentéssel a *tétel* esetében nem minden interpretátor ért egyet (róluk a későbbiekben még lesz szó), Kant azonban egyértelműen ezt állítja.²

A szöveghely, mely a legtöbb fejtörést okozza az értelmezés számára, röviddel az antinómiák megfogalmazása után következik. A következőkben ebből a szövegrészből kiindulva követem végig az ítélőerő antitetikájának lehetséges értelmezéseit.

1.) *Antinómia: volt, nincs – az első értelmezés*

Az eredeti szöveg így hangzik: „Was dagegen die zuerst vorgetragene Maxime einer reflektierenden Urteilskraft betrifft, so enthält sie in der Tat gar keinen Widerspruch.”³ A szöveghely Hermann István fordításában: „Ami viszont a reflektáló ítélőerő először említett maximáját illeti, az valóban semmiféle ellentmondást nem tartalmaz.”⁴ Míg Hermann fordítása közelebb áll a német eredetihez, s láthatóan semleges marad, Papp Zoltán hozzáfűz egy apró, ámde jelentős kiegészítést, elterelve

² Vö. uo.

³ Immanuel Kant: *Kritik der Urteilskraft, Werkausgabe in 12 Bänden – X*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1974. 337. o.

⁴ Immanuel Kant: *Az ítélőerő kritikája*, Budapest, Akadémiai, 1979. 355. o. Fordította Hermann István.

ezzel a figyelmet a megfogalmazás furcsaságáról. Első pillanásra a látszólag értelmetlen mondat ártatlan korrekciójáról van szó, hisz az hiányosnak tűnik, nem adja meg, *mivel szemben* nem tartalmaz az első maxima ellentmondást. Papp fordításvariánsa így hangzik: „Ami viszont a reflektáló ítélőerő elsőként megadott két maximáját illeti, ezek közt valójában egyáltalán nincs ellentmondás.”⁵ Papp ezzel a betoldással – ahogy az angol fordítók: John Henry Bernard és James Creed Meredith⁶ is teszik – az antinómia Cassirer és Edwing⁷ által preferált értelmezését támogatja, s egyben elfedi az eredeti szöveg visszásságát.

Amennyiben sem az első, sem a második két tétel között nem áll fenn ellentmondás, csak egy kérdés marad: hol található az antinómia? Erre egy másik, szintén vitatott értelmű szöveg helyben találják meg a választ: „Tehát a tulajdonképpeni fizikai (mechanikai) és a teleológiai (technikai) magyarázatmód maximái közti antinómia látszata teljes egészében abból adódik,

⁵ Kant: *Az ítélőerő kritikája*, 2003. (Papp) 306. o. (Kiemelések tőlem – B. B.)

⁶ „On the other hand, as regards the first-mentioned maxims of a reflective Judgement, they involve no contradiction in fact.” Immanuel Kant: *Critique of Judgement*, London, Macmillan, 1914. 295. o. Fordította John Henry Bernard.

„On the other hand, looking to the maxims of reflective judgement as first set out, we see that they do not in fact contain any contradiction at all.” Immanuel Kant: *Critique of Judgement*, Oxford, Oxford University Press, 1952. 2007. 215. o. Fordította James Creed Meredith.

Velük ellentétben Werner S. Pulhar jelzi saját (értelmező) közbevetéseit: „But if we consider instead the two maxims of a power of judgement that reflects [i.e., the first thesis and antithesis above], the first of those two maxims does in fact not contradict [the second] at all.” Immanuel Kant: *Critique of Judgement*, Indianapolis/Cambridge, Hackett Publishing Co., 1987. 267. o. Fordította Werner S. Pluhar.

⁷ Vö. Ernst Cassirer: *Kants Leben und Lehre*, Berlin, Bruno Cassirer, 1921. 369. o. Alfred Cyril Ewing: *Kant's Treatment of Causality*, London, Routledge & Kegan Paul, 1924. 228. o. Idézi: Peter McLaughlin: *Kants Kritik der teleologischen Urteils kraft*, Bonn, Bouvier Verlag, 1989. 101. o., ugyanitt lásd az interpretáció további képviselőit (121. lábjegyzet).

hogy a reflektáló ítélőerő alaptételét összetévesztik a meghatározó ítélőerő alaptételével [...].”⁸ Az eredetiben: „*Aller Anschein einer Antinomie zwischen den Maximen der eigentlich physischen (mechanischen) und der teleologischen (technischen) Erklärungsart beruht also darauf: daß man einen Grundsatz der reflektierenden Urteilkraft mit dem der bestimmenden [...] verwechselt.*”⁹ Az *antinómia látszata* ebben az esetben a másodikként megfogalmazott tétel-ellentétel párra utal: ha felismerjük, hogy ezek egyike sem konstitutív alaptételekként használható, hanem pusztán regulatív elvekként (ahogy az első tétel-ellentétel párban felírtuk), a látszólagos ellentmondás megszűnik, az antinómia-veszélyt elhárítottuk, hiszen az első két maxima között – mint mondtuk – nem áll fenn még az ellentmondás látszata sem.

Létezik egy alternatív megoldás – fő képviselői Bruno Bauch és Kuno Fischer¹⁰ –, mely szintén nem ismeri el az ítélőerő antinómiájának létezését. Eszerint a fent idézett bekezdésben Kant arra utal – s ez egyben a látszólagos antinómiá(k) megoldásának útja is –, hogy akkor járunk el helyesen, ha a mechanikai kauzalitás elvét konstituív, a célszerűség elvét pedig regulatív értelemben értjük. Antinómia két esetben állhat elő: akkor, ha a mechanikai kauzalitás elvét regulatívként értjük (s a célszerűség regulatív elvével állítjuk szembe), vagy ha a célszerűség elvét konstitutívként értjük (s a mechanikai kauzalitás konstitutív elvével állítjuk szembe). Kuno Fischer szavaival: „Ha felteszszük, hogy bármelyik két maxima ugyanazon ítélőerő számára érvényes, az antinómia megoldhatatlan lesz.”¹¹

Intuitíve az álláspont ellen szól, hogy úgy tűnik, mintha az antinómiák felállításával Kant szándékosan össze akart volna

⁸ Kant: *Az ítélőerő kritikája*, 2003. (Papp) 308. o. (Kiemelés tőlem – B. B.)

⁹ Kant: *Kritik der Urteilkraft*, 339. o. Kiemelés tőlem – B. B.

¹⁰ Vö. Kuno Fischer: *Geschichte der neueren Philosophie*, Bd. 5, Heidelberg, Winter Verlag, 1899. Bruno Bauch: *Immanuel Kant*, Berlin/Leipzig, Göschen, 1917.

¹¹ Fischer: *id. mű*, 492. o. Saját fordításom: B. B.; Vö. Bauch: *id. mű*, 442. o., 445. o. Idézi McLaughlin: *id. mű*, 103. o.

zavarni minket. Az antinóma mint megszokott kritikai eszköz alkalmazását ebben az esetben szinte csak az esztétikai ítélőerővel való párhuzam, a művön belüli szimmetriára való törekvés indokolná. Nagyobb gond azonban, hogy a mechanikai kauzalitás elvét ezek az értelmezők azonosnak veszik az általános kauzalitástörvénnyel, figyelmen kívül hagyva, hogy Kant rögtön az antinómiák utáni bekezdésben felhívja a figyelmet a mechanikai kauzalitás tételének bizonyíthatatlanságára, melyet empirikus tartalma indokol.

A zavart részben az okozhatja, hogy míg a mechanikai kauzalitás elvének használata az értelemhez igazodik, az organikus létezők különös tapasztalata az ész, a cél gondolatát, a végokok képzetét hozza játékba.¹² A tétel esetében tehát hajlamosak vagyunk a tapasztalat második analógiájából kiindulni (miszerint minden eseménynek kell, hogy legyen oka), s ebből származtatni a mechanikai kauzalitás (sokkal speciálisabb) elvét, majd azt konstitutív értelemben használni. A mechanikai kauzalitás tétele azonban csak regulatív meghosszabbítása lehet a kauzalitás konstitutív kategóriájának.¹³ Sem a mechanikai kauzalitás elve, sem a célszerűség elve nem használható konstitutív elvként. Bár Kant az *Anfangsgründé*ben kimutatja a mechanikai magyarázati mód szükségességét, azt nem a természet egészére vonatkozóan teszi, hanem pusztán a fizika mechanika részére vonatkozóan.¹⁴

A szöveghelyet, melyben Kant a második tétel-ellentétel párról egyértelműen kijelenti, hogy azok – empirikus természeti törvényekről lévén szó – nem bizonyíthatóak, s pusztán

¹² Vö. Kant: *Az ítélőerő kritikája*, 2003. (Papp) 305. o.

¹³ Ehhez bővebben lásd Felix Hagenström: „Worin besteht Kants Antinomie der teleologischen Urteilskraft? Anmerkungen zu §§ 69–71 der Kritik der Urteilskraft”, *Incipiens* 2013/1. 37–61. o. 43–44. o.

¹⁴ Immanuel Kant: *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, Alois Höfler (szerk.), C. E. M. Pfeffer, Leipzig, 1900. 82–83. o. A mű idén jelent meg magyar nyelven, Blandl Borbála fordításában. Immanuel Kant: *A természettudomány metafizikai kiinduló elvei*, Budapest, Áron Kiadó, 2018. Fordította Blandl Borbála. 101. o.

regulatív elvként használandóak,¹⁵ a német neovitalisták¹⁶ úgy értelmezik, hogy Kant az *Ítéleőrő kritikájában* feladja a kauzalitás konstitutív elvként való alkalmazását, ezáltal újabb lépést téve a vitalizmus, a nyílt teleológia felé. Véleményük szerint ennek az útnak a betetőzése történik az *Opus Postumum*ban. Jegyezzük itt meg, hogy az *Opus Postumum* bármilyen értelmezést támogathat annak fényében, amit az előzményekről gondolunk. Emellett, ha visszagondolunk a szabadságantinómiára, ahol kauzális determinizmus és szabadság ellentétbe kerülésekor Kant a szabadság védelmében sem választja a könnyebbik utat, kérdéses, hogy miért hajlana rá pusztán az organizmus magyarázatának kedvéért.¹⁷

Visszatérve a fentiekben kifejtett *első értelmezésre*, ki kell emelnünk annak néhány – a második értelmezés kialakulását motiváló – ellentmondását. Kant egyértelműen tisztázza, hogy az első antinómia – mivel az ész törvényadásán belüli ellentét-ről van szó – nem tekinthető az *ítélőőrő* antinómiájának; de nem tekinthető *antinómiának* sem, mivel tételeit, mint empirikus természeti törvényeket, az ész nem tudja bizonyítani.¹⁸ Az első értelmezés képviselői ugyanakkor úgy tűnik, mégis antinomikusnak tekintik a konstitutív elvek viszonyát, mely majd *az ér-zéken túliban* oldható fel. Álláspontjuk szerint a tételek regulatív elvekként problémamentesen fennállhatnak egymás mellett, így magának *az ítélőőrőnek* nem létezik antinómiája. Az utóbbit megalapozó szöveghely (melyből kiindultunk), azonban egy-részt nem csak így értelmezhető, másrészt pedig nem lesz igaz egyszerűen attól, hogy Kant ezt állítja¹⁹ – a kijelentést márpedig valódi bizonyítás nem követi.²⁰ Ezt Hegel is látja, de ő úgy érti

¹⁵ Vö.: Kant: *Az ítélőőrő kritikája*, 2003. (Papp) 306. o.

¹⁶ Vö. pl. Wilhelm Ernst: *Der Zweckbegriff bei Kant und sein Verhältnis zu den Kategorien*, Berlin, Reuther & Reichard, 1909. 64–68. o.

¹⁷ Ehhez bővebben lásd McLaughlin: *id. mű*, 105. o.

¹⁸ Vö.: Kant: *Az ítélőőrő kritikája*, 2003. (Papp) 306. o.

¹⁹ Vö. McLaughlin: *id. mű*, 109–110. o.

²⁰ Ennek bővebb kifejtését lásd a következő fejezetben.

Kantot, mint aki az első antinómiában lévő ellentmondást egyszerűen nem vette észre.²¹ Ami pedig az antinómia konstitutív és regulatív nyelvhasználat megkülönböztetése révén történő feloldását illeti, ha az antinómia megoldása már ezen a korai ponton megszületett volna, nem csak a 71. § címe (*Előkészület a fenti antinómia megoldásához*) volna értelmetlen, hanem a *Dialektika*-rész további fejezetei is feleslegesek lennének.²²

²¹ „Ennek az antinómiának a kanti feloldása ugyanaz, mint általában a többieké: hogy tudniillik az ész nem tudja bebizonyítani sem az egyik, sem a másik tételt, mert a dolgok lehetőségéről a természetnek pusztán empirikus törvényei szerint *nem lehet meghatározó apriori elvök* –, hogy ennél fogva továbbá a kettőt *nem objektív tételnek*, hanem *szubjektív maximának* kell tekinteni, hogy *én egyrészt* mindenkor valamennyi természeti jelenségről a pusztán természeti mechanizmus elve szerint gondolkodom, hogy azonban ez nem akadályoz abban, hogy *alkalmi indítékből* egyes természeti formákat egy *másik maxima* szerint, nevezetesen a végcél elve szerint *nyomozzam* – mintha ez a két *maxima*, amely egyébként csak az *emberi ész* számára szükséges, nem állna ugyanabban az ellentétben, mint azok a *tételek*.” G. W. F. Hegel: *A logika tudománya*, II. rész, Budapest, Akadémiai Kiadó, 1979. 338. o. Fordította Szemere Samu. (G. W. F. Hegel: *Wissenschaft der Logik*, Zweiter Teil, Berlin, Akademie-Verlag, 1971. 389. o.)

²² Vö. Eric Watkins: „Die Antinomie der teleologischen Urteilskraft und Kants Ablehnung alternativer Teleologien (§§ 96–71 und §§ 72–73)”, in Otfried Höffe (szerk.) *Immanuel Kant. Kritik der Urteilskraft*, Berlin, Akademie Verlag GmbH, 2008. 241–248. o. 254. o.

Ezúton is szeretnék köszönetet mondani Horváth Zoltánnak, aki felhívta a figyelmemet az első értelmezés legújabb variánsára, mely Marcel Quarfoodtól származik. Quarfood a két értelmezés összebékítésén fáradozik. Ennek megfelelően komolyan veszi a fenti ellenvetéseket. Úgy gondolja, a második értelmezésnek igaza van abban, hogy a maximák központi jelentőségűek az antinómia szempontjából, illetve abban is, hogy nem szabad figyelmen kívül hagynunk a szöveg struktúráját. Értelmezése viszont annyiban az elsőhöz hasonló, hogy a konstitutív elveknek, illetve azok regulatív elvekkel való helyettesítésének (a második értelmezésénél) nagyobb szerepet szán. Érdekessége, hogy bevezeti regulatív (R) és konstitutívként értett regulatív (RC) elvek

2.) A valódi antinómia nyomában – a második értelmezés

Az elsőként tárgyalt vitatott szövegrész azonban másféleképpen is értelmezhető, ahogy teszi azt például Eric Watkins, Felix Hagenström és Peter McLaughlin. Mint említettük, a német eredetiben (ahogy a Hermann-fordításban is) mindössze annyi szerepel, hogy az első maxima nem tartalmaz ellentmondást. „Was dagegen die zuerst vorgetragene Maxime einer reflektierenden Urteilstkraft betrifft, so enthält sie in der Tat gar keinen Widerspruch.”²³ A második értelmezés kétségtelen előnye, hogy komolyan veszi a kanti sorokat, képes azokat korrekció nélkül elfogadni, nem bírálja felül a szerzőt. McLaughlin sorraiból némi felháborodás is kiérezhető, mikor megemlíti, hogy egyes értelmezők a szöveg szó szerinti értelmének ellentmondó (s meglátása szerint emellett nyilvánvalóan hibás) megállapítást tulajdonítanak Kantnak.²⁴ A kétségtelenül különös megfogalmazású kanti sorokat Eric Watkins, csakúgy, mint Hagenström,²⁵ az előző bekezdéssel összefüggésben olvassa, melyben Kant a konstitutív alaptételekről ír.²⁶ Hagenström értelmezésében a szöveg arra utal, hogy az első regulatív tétel mint pusztá maxima nem kérdőjelezi meg az előző bekezdés konklúzióját

megkülönböztetését, ahol (R) eltérő elveket, magyarázati módokat jelel, míg (RC) esetében az ítélet már meghatározottságot is involvál. Quarfood egyetért az első értelmezéssel abban, hogy az antinómiát megszüntethetjük a regulatív és konstitutív elvhasználat közötti megkülönböztetés tisztázásával. Vö. Marcel Quarfood: „The Antinomy of Teleological Judgment: What It Is and How It Is Solved”, in Eric Watkins – Ina Goy (szerk.) *Kant's Theory of Biology*, Berlin, De Gruyter, 2014. 167–184. o.

²³ Kant: *Kritik der Urteilstkraft*, 337. o.

²⁴ Vö. McLaughlin: *id. mű*, 109. o.

²⁵ Vö. Hagenström: *id. mű*, 48–49

²⁶ Vö. Watkins: *id. mű*, 248. o.

(„a dolgok pusztán empirikus természeti törvények szerinti lehetőségét illetően nem rendelkezhetünk semmilyen apriori meghatározó elvvel”²⁷), vagyis nem mond neki ellent. Az utána következő mondat („Mert, ha azt mondom, hogy [...]”²⁸) objektiv állítás és maxima közötti lényegi különbséget magyarázza. A következő sorok pedig a két maxima egyszerre fennállásáról szólnak, az olyan fordulatok, mint a „nem akadályoz meg abban” „nem szünteti meg”²⁹ azonban nem jelentik ki a viszony problémamentességét, vagy a két elv minden további nélküli, ellentmondásmentes összeegyeztethetőségét. A második értelmezés hívei szerint a valódi antinómiát az első tétel-ellentétel pár írja le.

Felmerül a kérdés, hogy mit kezdünk a korábban említett másik kérdéses szöveghellyel, mely szerint az antinómia *látszata* az elvek regulatív és konstitutív használatának tisztázatlanságából ered. Az „Aller Anschein einer Antinomie”³⁰, azaz az *antinómia bármiféle látszata*³¹ (Hermann-nál „az antinómia minden látszata”³²) helyett Papp fordításában „az antinómia teljes egészében abból adódik”³³ szövegmegoldással él. Míg Papp fordítása ehelyütt is az elsőként vázolt antinómia-értelmezésbe simul bele, Hermanné továbbra is neutrálisabb, közelebb áll az eredetihez, s ezáltal többféle interpretációs lehetőségnek enged teret.

A szövegrész úgy is érthető, mint ami a *látszólagos* antinómia előzetes felfedésére utal. Ennek tisztázása után már a *valódi* antinómiára koncentrálhatunk.³⁴ Ebben az értelemben a 71. §, ahogy a címe is mutatja, valóban pusztá *előkészület az antinómia megoldásához*. Amennyiben tisztázzuk, melyik tétel melyikkel

²⁷ Kant: *Az ítélőerő kritikája*, 2003. (Papp) 306. o.

²⁸ Uo.

²⁹ Uo. 307. o.

³⁰ Kant: *Kritik der Urteilskraft*, 337. o.

³¹ Saját fordításom: B. B.

³² Kant: *Az ítélőerő kritikája*, 1979. (Hermann) 357. o.

³³ Kant: *Az ítélőerő kritikája*, 2003. (Papp) 308. o.

³⁴ Vö. Hagenström: *id. mű*, 54. o.

áll párban, nem akarjuk többé a célszerűség elvét mint regulatív elvet a mechanikai kauzalitás elvével mint konstitutív elvvel ütköztetni. Emellett azt is belátjuk, hogy míg a célszerűség elve regulatív maximaként helyes alaptétel, vagyis állításával nem lépünk ki az érzéki világból, addig objektív elvként (mint amely az ész ír elő, és mint amelynek a meghatározó ítélőerő csupán aláveti magát) már elhamarkodott, bizonyíthatatlan alaptétel. A második – meglátásom szerint konzekvensebb – értelmezés szerint tehát a valódi antinómia a két regulatív elv öszeegyeztetésében áll.

Az első interpretáció hívei a két maximát pusztán eltérő magyarázati módokként értik, módszertani ajánlásokként, melyek nem kizárják, épp ellenkezőleg, kölcsönösen kiegészítik egymást. Hagenström egyértelműen elutasítja a maximák komplementárisaként való felfogását, és azzal érvel, hogy a *müssen* és a *können* szükségszerűséget, illetve lehetőséget fejez ki. Ennek értelmében a célszerűség elve regulatív maximaként nem csupán módszertani elv, hanem „egy ismeretelméleti szükségszerűség kifejeződése, mely az organikus megítélésének *előfeltétele*.”³⁵

Ha még egy pillantást vetünk az antinómiák szerkezetére, feltűnik, hogy bár eddig lépten-nyomon mechanizmus és teleológia közötti ellentétről beszéltünk, *formálisan* mindkét antinómiában a mechanizmusról szóló két kijelentés ütközik össze. Sőt, a két konstitutív elv megfogalmazásában egyetlen szó sem esik teleológiáról, s a regulatív elvek esetén is csupán zárójelben.³⁶ Tehát a regulatív tétel egy általános szükségszerűséget

³⁵ Uo. 52. o. Saját fordításom B. B.

³⁶ Ehhez bővebben lásd: McLaughlin: *id. mű*, 110. o.

Emellett az eredeti szövegben a két regulatív tétel alanya közti különbségre is érdemes odafigyelnünk. Míg a tételben létrehozás vagy produkció (Erzeugung, Produktion), addig az ellentételben alkotások vagy produktumok (Produkte) szerepelnek. Ahogy McLaughlin rávilágít: az alanyváltás is kifejezi, hogy bizonyos természeti alkotások felől közelítve fogunk nehézségekbe ütközni, mivel azok mechanikai elvekkel nem magyarázhatóak. McLaughlin: *id. mű*, 99. o.

fejez ki, hisz mechanikai elvek nélkül nem lehetséges természettudomány, a regulatív ellentétel (a zárójeles, teleológiára vonatkozó rész nélkül) pedig egy partikuláris lehetetlenséget, azaz azt, hogy a mechanikai elv egymagában bizonyos természeti alkotások magyarázatához nem elégséges.³⁷ A zárójelben hozzáfűzött teleológiai elv akkor kap szerepet és ütközik össze a mechanikai elv alkalmazásának szükségszerűségével, miután a regulatív ellentételről is beláttuk, hogy igaz.

Úgy gondolom – s ez a második interpretációt valló szerzők útja is –, a *valódi* antinómia abból adódik, hogy a két elv összeegyeztetése mindenképp szükséges. Mégpedig azért, mert a teleológiai létrejövés és a természeti mechanizmus fogalma *egyidejűleg* szükségesek ahhoz, hogy természeti alkotásról beszélhessünk.³⁸ Összehangolásukat ugyanakkor – megismerőképességünk szerkezetéből adódóan – nem tudjuk elvégezni. A „fenti antinómia” szókapcsolatot a 71. § címében (*Előkészület a fenti antinómia megoldásához*) tehát úgy értem, mint ami 70. § utolsó bekezdésére utal:

Eközben nyitott kérdés marad,³⁹ hogy vajon magában a természet számunkra ismeretlen belső alapjában nem függ-e össze esetleg egy elvben a fizikai-mechanikai kapcsolat és a célkapcsolat ugyanazon dolgok esetében. Csupán annyit állítunk, hogy *eszünk nem képes a kétfajta kapcsolatot egy elvben egyesíteni*, s hogy ezért az ítélőerő [...] mint reflektáló ítélőerő [...] arra kényszerül, hogy bizonyos

³⁷ Vö. Hagenström: *id. mű*, 50. o.

³⁸ Vö. Kant: *Az ítélőerő kritikája*, 2003. (Papp) 343. o., 350–351. o. McLaughlin megfogalmazásában: „Az ítélőerő antinómiája nem pusztán azáltal jön létre, hogy Kant elődeinek dogmatikus posztulátumait regulatív posztulátumokként átveszi, hanem azáltal, hogy a regulatív elveket a természeti cél esetében (és csakis ott) alkalmaznunk *kell*.” McLaughlin: *id. mű*, 117. o. Saját fordításom: B. B.

³⁹ Hermann-nál: „miközben meghatározatlan marad”. Kant: *Az ítélőerő kritikája*, 1979. (Hermann) 356. o. Az eredetiben: „wobei es als unausgemacht dahingestellt wird”. Kant: *Kritik der Urteilkraft*, 338. o.

természeti formák lehetőségének alapjául egy, a természeti mechanizmusétól eltérő elvet gondoljon el.”⁴⁰

Kant rámutat, hogy annak *szükségyszerűsége*, hogy mindent a mechanikai elv szerint ítéljük meg és ennek *lehetetlensége* az organizmusok esetében nem objektív, hanem szubjektív természetű. A két regulatív maxima *szükségyszerűségének* (az ebből adódó természetes dialektikának) alapja az emberi megismerőképesség természetében rejlik.⁴¹

Ahhoz ugyanis, hogy ítéletet alkothassunk, szükségünk van egy általános törvényszerűsége, csak fogalom által vagyunk képesek az egyedit felismerni, az elkülönülten adott jelenséget az értelemnek össze kell kötnie, hogy ismeretet alkothasson és a megismerés során tételek, fogalmak feltételezésére szorulunk, melyekről – és ez fontos kritikai kitétel! – nem mondhatjuk, hogy *megfelelnek* a tárgyaknak. Kant szavaival:

Ami pedig az itt vizsgált kérdést illeti, hasonlóképp egyáltalán nem találnánk különbséget a természeti mechanizmus és a természet technikája, azaz a benne meglévő célkapcsolódás között, ha értelmünk nem olyan fajtájú volna, hogy az általánostól kell a különös felé haladnia, amiért is az ítélőerő a különös tekintetében nem képes célszerűséget megismerni, tehát nem tud meghatározó ítéletet alkotni anélkül, hogy ne lenne megadva számára egy általános törvény, mely alá a különöst szubsumálhatja.⁴²

⁴⁰ Kant: *Az ítélőerő kritikája*, 2003. (Papp) 307. o. (A kiemelés tőlem – B. B.)

⁴¹ McLaughlin szavaival: „Amennyiben pl. az organizmusok mégis mechanikailag magyarázhatónak bizonyulnának, tehát nem természeti célok lennének (és feltéve, hogy nincs másik jelölt erre a posztra), akkor a második maxima nem volna szükségzerű, nem »készletnének rá a különös tapasztalatok« [A Kant-idézet németül belesimul a szövegbe, így a fordítását ennek megfelelően módosítottam – B. B.], és nem is létezne antinómia.” McLaughlin: *id. mű*, 115. o.

⁴² Kant: *Az ítélőerő kritikája*, 2003. (Papp) 324–325. o.

Tehát a mechanikai és teleológiai magyarázati mód ellentéte nem magában az objektumban rejlik, hanem gondolkodásunk *diszkurzív* voltából ered. Mindez azonban nem zárja ki, hogy a két elv objektíve is összeegyeztethető legyen egy magasabb elvben, mely az *érzéken túliban* tételveződhet.⁴³ A második interpretáció álláspontja az antinómia feloldását illetően Hagenström összefoglalásában így hangzik:

Az antinómia kritikai feloldása végső soron annak belátásán nyugszik, hogy a szubjektív-regulatív elvek között ellentmondás áll fenn, melyek mindenkori szükségszerűsége az emberi értelemben gyökerezik és melyek – a természet célszerűségének transzcendentális elve szerint, mely ezen elvek használatát eleve lehetővé teszi – összeegyeztethetők egymással. Maga a természet célszerűségének elve értelmünk sajátosságain alapszik [...].⁴⁴

A második értelmezés számára az első értelmezés igazságmagva abban rejlik, hogy a reflektáló és meghatározó ítélőerő közötti különbségtételt (melynek eredményeképp az ún. *látzólagos* antinómia eltűnik) mindvégig folyamatosan szem előtt kell tartanunk. A *valódi* antinómia viszont olyan antinómia, mely megismerési képességünk milyenségéből adódóan számunkra *látszik* antinómiának – ennyiben látszat, *számunkra* azonban nagyon is *valódi*. A két elv összeegyeztetéséről szól, melyet – a dolgok mint természeti célok megítélésének esetében – szükségszerű megtennünk.⁴⁵ A kritika tehát itt is megismerőképességünk határait és jellegzetességeire hívja fel a figyelmet.

⁴³ Vö. Uo. 333–334. o.

⁴⁴ Hagenström: *id. mű*, 59. o. Saját fordításom B. B.

⁴⁵ Vö. Kant: *Az ítélőerő kritikája*, 2003. (Papp) 335. o.

Befejezésül

Összefoglalva tehát az első interpretáció szerint a teleológiai és a mechanikai magyarázati mód összeegyeztetése nem problematikus. Ha fogalmi tisztázással kikerüljük a konstitutív és regulatív elvek összemosásából eredő *látszatantinómiát*, nincs további antinómia; a második értelmezés szerint viszont, míg konstitutív és regulatív elvek lehetséges összemosásából eredő bonyodalmak *csupán* látszatantinómiát alkotnak, a *valódi* antinómiát a teleológiai és mechanikai magyarázati mód összeegyeztetése jelenti. Az organikus létezők kutatása során azonban szükségszerűen úgy kell eljárunk, mintha az ebből eredő antinómia megoldható lenne, holott a mi korlátolt értelmünk számára ez nem lehetséges.

Papp Zoltán fordítói döntése, amennyiben a fentiekhez kiindulásul választott kanti mondatot hiányos mondatként értjük, érthető és igazolható. „Végül tisztázni kellett azokat a mondatokat – szerencsére nincs sok belőlük –, amelyek nyelvileg értelmetlenek, mert hiányosak, [...] mert Kant nem egyeztet [...], ilyenekkel találkozva a kontextusból és más szöveghelyek alapján igyekeztem rekonstruálni a legvalószínűbb verziót.”⁴⁶ Hiba volna azonban úgy tennünk, mintha egyértelműen Kant felejtette volna ki a betoldást a mondatból, részben azért, mert a szöveg – a maga első pillantásra hiányosnak tűnő mondatával együtt is – értelmes egészet alkot; legfőképp pedig azért, mert a szöveg eredeti formájában egészen mást mond nekünk a teleológiai ítélőerő antinómiájának (miben)létéről. Hermann István fordítása azáltal, hogy semlegesebb, a némethez közelebb álló módon adja vissza a szöveget, annak belső ellentmondásaival együtt – mindezért persze olvasmányosság tekintetében nagy árat fizet – nyitva hagyja a lehetőséget a második interpretáció számára is.

⁴⁶ Papp Zoltán: „Utószó”, in Kant: *Az ítélőerő kritikája*, 2003. (Papp) 416–417. o.

Bár Papp (és az angol fordítók) értelmező betoldása (egy helyett két maxima⁴⁷) látszólag egyetlen ráncot hivatott kivasalni a szöveg szövetén, valójában oda vezet – s ez egyben a megoldás zsenialitásáról is árulkodik –, hogy minden azelőtt problémásnak tűnő szöveghely észrevétlenül belesimul a szövegbe. Papp fordítási megoldása azáltal, hogy elfedi az eredeti szöveg visszásságait, a teleológiai ítélőerő antinómiájának (miben)létét tekintve egyúttal állást is foglal, megfosztva az olvasót az értelmezés dilemmájától, s elzárva az utat a második interpretációtól.

⁴⁷ „Ami viszont a reflektáló ítélőerő elsőként megadott két maximáját illeti, ezek közt valójában egyáltalán nincs ellentmondás.” [Kiemelések tőlem – B. B.] Kant: *Az ítélőerő kritikája*, 2003. (Papp) 306. o.

KŐVÁRI SAROLTA
Esz­tétika és transzcendentális kritika

Írásomban azokból a sorokból szeretnék kiindulni, amelyekkel Kant *Az ítélőerő kritikája* első kiadásának előszavát zárja:

Ezennel befejezem tehát teljes kritikai tevékenységemet. Hala­déktalanul hozzákezek majd a doktrinális vizsgálódásokhoz, hogy előrehaladott koromtól elnyerjem az e szándékhoz még valamelyest kedvező időt. Magától értetődik, hogy a doktrínán belül az ítélőerőnek már nem jutott külön rész, mivel esetében a kritika tölti be az elmélet szerepét; a további feladatot ezért – annak megfelelően, ahogyan a filozófia elméletire és gyakorlatira oszlik – a természet metafizikája és az erkölcsök metafizikája jelenti.¹

A kritikai filozófia programja tehát *Az ítélőerő kritikájával* lezárult, és Kant tovább léphet a természet és az erkölcsök metafizikájának tanulmányozásához, melyek számára a kritika, azaz a transzcendentális filozófia² megtisztította a terepet.

Ez a felfogás nagyjából megfelel a már *A tiszta ész kritikájá­ban* megfogalmazott elképzelésnek: a kritika propedeutika, amelynek feladata a metafizika előkészítése, vagyis a Kant előtti metafizika túlzott igényeinek visszaszorítása, és egy új, a tudomány biztos útját járó metafizika lehetőségének megterem­tése, mely metafizika tárgyát tekintve a természet és az erkölcsök metafizikájára oszlik,³ és a kritikával együtt alkotja a filo­zófia egészét: „a természet és az erkölcsök metafizikája, s kivált

¹ Immanuel Kant: *Az ítélőerő kritikája*, Budapest, Osiris – Gond-Cura, 2003. 76. o. Fordította Papp Zoltán.

² Kant *Az ítélőerő kritikájában* szinonimként használja a kritika és a transzcendentálfilozófia fogalmát (vö. pl. uo. 179. o. és 203. o.), ellen­tétben *A tiszta ész kritikájával*, ahol a transzcendentális filozófiát a transzcendentális kritika kiteljesedett változataként írja le. Lásd Imma­nuel Kant: *A tiszta ész kritikája*, Budapest, Atlantisz, 2004. 69–71. o. B 25–28. Fordította Kis János. Hasonlóan: A 13–14.

³ Vö. uo. 653–654. o. Igaz, Kant itt azt is megemlíti, hogy a metafizika a „tiszta filozófia” átfogó megnevezéseként is használható, amely így

a merészen szárnyaira kelő ész előzetes (propedeutikai) kritikája teszi ki mindazt, amit a szó igazi értelmében filozófiának nevezhetünk.”⁴ A *gyakorlati ész kritikájával*, majd *Az ítélőerő kritikájával* a filozófiának a propedeutikai része bővül ki, illetve válik teljessé, az erkölcsök és a természet metafizikájának, vagyis a gyakorlati és az elméleti filozófiának a megírása továbbra is feladat marad.⁵

magában foglalja a kritikát is (vö. uo. 653. o.). Ám amennyiben a metafizika szemben áll a kritikával, úgy viszonyuk a fönt leírtaknak megfelelő (vö. uo.).

⁴ Uo. 659. o. Az idézett szakasz része már a mű első kiadásának is (A 631). (A kritika előkészítő szerepéről lásd még: uo. 19-20. o., 24. o., 36. o., 69. o., a metafizika felosztásáról az erkölcsök és a természet metafizikájára lásd még uo. 48. o.) Kant *Az erkölcsök metafizikájának alapvetésében* is hasonlóan mutatja be a filozófia rendszerét (vö. Immanuel Kant: „Az erkölcsök metafizikájának alapvetése”, in uő. *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése. A gyakorlati ész kritikája. Az erkölcsök metafizikája*, Budapest, Gondolat, 1991. 14. o. és 18. o. Fordította Berényi Gábor.), itt azonban a természet és az erkölcsök metafizikáját más-más kritika, az elsőt „a tiszta spekulatív ész már elvégzett bírálata”, a másodikat „a tiszta gyakorlati ész kritikája” alapozza meg. (Uo. 18. o. Kiemelés az eredetiben.)

⁵ Vö. *Az ítélőerő kritikája* már idézett helye mellett Immanuel Kant: *A gyakorlati ész kritikája*, Budapest, Osiris – Gond-Cura Alapítvány, 2004. 16. o. Fordította Papp Zoltán. Lásd még ehhez: Jochen Bojanowski: „Kant über das Prinzip der Einheit von theoretischer und praktischer Philosophie”, in Otfried Höffe (szerk.) *Immanuel Kant: Kritik der Urteilskraft*, Klassiker Auslegen, Berlin, Akademie Verlag, 2008. 23–24. o. Az első kritika helyét a rendszerben így módon a három kritika együttese veszi át. Az átstrukturálódásra Kant maga is utal azáltal, hogy – ahogy Reinhard Brandt felhívja rá a figyelmet – *Az ítélőerő kritikája* előszavában a tiszta ész kritikája megnevezést már nem kizárólag az első kritika megjelölésére, hanem a három kritika együttes megnevezésére is alkalmazza, míg az első kritika tárgyaktól közelebből az értelem, nem pedig az ész vizsgálatát jelöli meg. Vö. Reinhard Brandt: *Die Bestimmung des Menschen bei Kant*, Hamburg, Felix Meiner

Az írásom kezdetén *Az ítélőerő kritikájából* idézett sorok azt mutatják, hogy a metafizika Kant szerint doktrína, mely alapvetően különbözik a kritikától. Kritika és doktrína szembeállításán szintén megtalálható már *A tiszta ész kritikájában* is, melynek bevezetője szerint a kritika olyan előzetes vizsgálatot jelent, amely a tévedések kiigazítására tör, míg a doktrína kifejtett tan, amely az ismeretek gyarapítását szolgálja.⁶ Más szavakkal: a kritika a transzcendentális vizsgálatot, a tárgyak megismerésmódjának vizsgálatát, a doktrína pedig magát a tárgyakra irányuló vizsgálatot jelöli.⁷ Ebbe az összefüggésbe illeszkedik, hogy Kant a kritikát diszciplínának nevezi: a kritika „negatív, intő célzatú tanítás”⁸, amely a tévedésektől óv meg, és amely nem gyarapítja ismereteinket.⁹ Ugyanakkor a kritika a doktrína számára nagy mértékben meghatározó, hiszen „magában foglalja a metafizika [azaz a doktrína] teljes vázlatát, mind ami határait, mind ami belső tagolódását illeti.”¹⁰ Az előkészület tehát megadja a későbbi tudomány kereteit, a metafizika és a kritika viszonya leírható a vázlat és a kifejtett tan viszonyaként is, amelyben a kifejtettséget éppen a kritika teszi lehetővé a metafizika számára.¹¹ *Az ítélőerő kritikájában* Kant a doktrínát és a kritikát már inkább az elsőként említett kritérium (a megismerés módjára és a megismerés tárgyaira vonatkozó vizsgálat) által különíti el egymástól,¹² bár továbbra is fenntartja, hogy a kritika meghatározó a később kidolgozandó doktrína számára.¹³

Verlag, 2007. 497. o. A kanti filozófia rendszeréről, a kritika és a metafizika viszonyáról lásd még Blandl Borbála a kötetben szereplő tanulmányát!

⁶ Kant: *A tiszta ész kritikája*, 69. o.

⁷ Vö. pl. uo. 69–70. o.

⁸ Uo. 565. o.

⁹ Vö. uo. 563–565. o.

¹⁰ Uo. 36. o.

¹¹ Vö. uo.

¹² Vö. Kant: *Az ítélőerő kritikája*, 85. o. és uo. 104–105. o.

¹³ Vö. uo. 338. o.

A két jelzett terület közül *Az ítélőerő kritikája* szerint az esztétika teljes egészében a transzcendentális kritika területén helyezkedik el. A kritika hármasságának (értelem, ész és ítélőerő hármasságának) a doktrinális kutatás oldalán dualitás (természet és erkölcs kettőssége) felel meg; az ítélőerő nem jelöl ki olyan birtokot, amelyet a metafizika területén tanulmányozni kellene.¹⁴ Az a momentum, hogy a kritika immár három részre oszlik, nem ingatja meg Kantnak azt a korábbi elgondolását, mely szerint a metafizika két területen, az erkölcs és a természet területén fejthető ki. Ezzel kapcsolatban megjegyzendő, hogy *Az ítélőerő kritikájában* nemcsak a teleológiai ítélőerő kritikája irányul a természetre, hanem az esztétika is elsősorban a természeti széppel és fenségessel foglalkozik, és a művészet vizsgálata ehhez képest benne másodlagos, vagyis, bár a kritika célja a transzcendentális vizsgálat, az a tartomány, amelyre a kritika által tanulmányozott megismerőképeség, az ítélőerő irányul, elsősorban a természet. Mindez azt jelenti, hogy minden, ami az esztétikáról filozófiailag elmondható, Kant szerint benne foglaltatik *Az ítélőerő kritikája* című könyvben, a szép és a fenséges természet, valamint a szép művészet tárgyai ezen túlmenően filozófiailag nem ragadhatóak meg. A filozófiai esztétika tehát transzcendentális kritika.

Mint ilyen, az esztétika a tárgyak megismerésének módját, nem pedig magukat a tárgyakat vizsgálja, ily módon a tárgyról nem, csak megismerésük módjáról nyújt új ismereteket. Kant szerint a transzcendentális vizsgálatnak „azt kell megmutatnia, hogy e megismerőképeségek mennyiben rendelkezhetnek akár elméleti, akár gyakorlati módon használt, de

¹⁴ Pedig például *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése* fentebb (a 4. lábjegyzetben) említett helye alapján ezt várhatnánk. Ha a tiszta spekulatív ész bírálata a természetfilozófiát, a tiszta gyakorlati ész bírálata pedig a morálfilozófiát készíti elő (vö. Kant: „Az erkölcsök metafizikájának alapvetése”, 18. o.), akkor az ítélőerő kritikája a metafizika egy harmadik területét vonhatná maga után. Ehelyett azonban Kant *Az ítélőerő kritikájában* a három kritikát együtt tekinti a metafizika előkészítőjének, mint már említettem.

egyaránt *a priori* elvekkel.”¹⁵ Az esztétika a megismerőképeségek közül nyilvánvalóan az ítélőerő vizsgálatához tartozik, emellett lényegi vonatkozással bír az öröm és az örömtelenség érzésére: „esztétikai ítélőerőn azt a képességet értjük, hogy a formális (szubjektívnek is nevezett) célszerűségről az öröm vagy örömtelenség által ítéljünk”.¹⁶ Vagyis az esztétikai ítélet (azaz az ízlésítélet) az érzésben (az öröm vagy az örömtelenség érzésében) születik meg, a fogalmak közvetítésétől függetlenül, és ezáltal különül el *Az ítélőerő kritikájának* másik tárgyától, a természeti célszerűségtől, amelyet „az értelem és az ész által (logikailag, fogalmak szerint)” ítélünk meg¹⁷.

Az így felfogott esztétika az idézett előszó szerint nem érinti az ízlésről és a művészetéről folytatott viták terepét, az „ízlés kultúráját”, ahogy Kant fogalmaz.¹⁸ „Az ízlés képességét mint esztétikai ítélőerőt az alábbiakban nem az ízlés képzése és művelése céljából vizsgáljuk (mert az ízlés kultúrája, akárcsak eddig, ezentúl is megy a maga útján minden ilyen kutatás nélkül is), hanem pusztán transzcendentális szándékkal” – írja.¹⁹ A transzcendentális kritika tehát nem azzal az igénnyel lép fel,

¹⁵ Kant: *Az ítélőerő kritikája*, 105. o.

¹⁶ Uo. 103. o.

¹⁷ Uo.

¹⁸ Uo. 76. o. A XVIII. század esztétikáiban az ízlés fogalma kiemelt helyet töltött be, de nem kizárólag és nem is elsődlegesen a művészeti szép tárgyaira irányult, hanem a természet és a művészet mellett az erkölcsre, az illemre, a társas életre, a társadalomra és a vallásra is kiterjedt az életviszonyok esztétizálásának eszközeként. Lásd erről Radnóti Sándor: *Jöjj és láss! A modern művészetfogalom keletkezése. Winckelmann és a következmények*, Budapest, Atlantisz 2010. 336–365. o. Kant némelyik példája mutatja, hogy ő is ennek a kultúrának a gyermeke. Vö. pl. Kant: *Az ítélőerő kritikája*, 126. o., ahol a ruha, a ház és a virág a szép példái, melyek mindegyike köthető a társasági élethez, bár a közhírséghöz tartozhat a művészeti szép, az utolsó pedig a természeti szép körébe is. (E példáért ezúton is köszönet Grósz Eszternek!) *Az ítélőerő kritikájában* azonban döntően a természet és a művészet az ízlés általi megítélés tárgyai.

¹⁹ Uo. 76. o.

hogy az esztétikát mint ízlélméletet megalapozza. A kritika megalapozó igénye a metafizikára irányul, ennek építménye válhatna ingataggá az ítélőerő elhanyagolásával²⁰ – hiszen *Az ítélőerő kritikája* a doktrinális kutatást készíti elő. Az ítélőerő kritikájára a transzcendentális kutatás, vagyis a propedeutika kiteljesítése miatt van szükség: mivel az ítélőerő kapcsán is feltételezhetünk egy *a priori* elvet, a kritika feladatához tartozik ennek az elvnek a kitapogató és elemzése, hiszen ez a feladat az *a priori* tartományának teljes feltérképezésében áll.²¹

Kant idézett, a transzcendentális filozófiát az ízlés kultúrájától elhatároló kijelentése részben persze magán az ízlés természetén, az ízlés rögzíthetlenségén, objektív szabályoktól való függetlenségén nyugszik: az ízlés számára nem írhatóak elő kényszerítő erejű elvek, hiszen az ízlés „determinálhatóság és esetlegesség határmezsgyéjén” helyezkedik el.²² Az ízlésítélet a megismerési ítéletekhez hasonlóan általános helyeslésre tart igényt, habár objektív alapja nem adható meg – éppen ez az ellentmondás alkotja az ízlés antinómiáját. Az esztétika tehát nem lehet előíró jellegű, hiszen sem a szép megítélése, sem létrehozása nem foglalható egyszer s mindenkorra adott törvények alá, az ízlés kiműveléséhez pedig egy vizsgálat, amely nem tudja a tetszés kritériumait megadni, nehezen járulhat hozzá.

Bár a transzcendentális kritika nem írhatja elő, és nyilvánvalóan nem is kívánja előírni az ízlés kritériumait, más tekintetben az ízlés kritikájának elvégzése még érinthetné az „ízlés kultúrájának” terepét, és nem egészen világos, miért nem lép fel Kant azzal az igénnyel, hogy erre a szférára hatást gyakoroljon. Habár az ízlés nem művelhető ki objektív szabályok által, mégis: úgy tűnik, joggal várhatnánk, hogy az ízlés kritikája hozzáad valamit az „ízlés kultúrájához”, ezen belül is

²⁰ Vö. uo. 74. o.

²¹ Vö. uo. 74–76. o.

²² Papp Zoltán: *Elidőzni a szépnél. Kant esztétikájáról*, Budapest, Atlantisz, 2010. 263. o.

a művészetek tanulmányozásához, különösen mivel Kant *Az ítélőerő kritikájának* dedukciójában néhány erre a területre tartozó kérdést (a zseni, a művészetek hierarchiája) is taglal.²³

Kant a dedukcióban a transzcendentális kritikával egy mássik, szintén az ízlésre vonatkozó kritikafogalmat is szembe helyez: az ízlés kritikája művészetként és tudományként is lehetséges. Tudományként űzve az ízlés kritikája a transzcendentális kritikával egyezik meg, művészetként azonban ettől elkülönül:

Az ízlés kritikája [...] annak művészete vagy tudománya, hogy szabályok alá foglaljuk és feltételei tekintetében meghatározzuk azt a kölcsönös viszonyt, amely egy adott megjelenítésben (előzetes érzetre vagy fogalomra való vonatkozás nélkül) az értelem és a képzelőerő közt fennáll, tehát e két képesség harmóniáját vagy diszharmóniáját. *Művészet* az ízlés kritikája akkor, ha ezt csak példákön mutatja be; ellenben *tudomány*, ha az ízlés által való megítélés lehetőségét a nevezett képességeknek általában véve mint megismerőképességeknek a természetéből vezeti le.²⁴

A transzcendentális filozófia mint tudomány a megismerőképességet és ennek egy *a priori* elvét vizsgálja, míg a művészetként felfogott kritika empirikus területen mozog és „a szép művészet alkotásait bírálja”, miközben nem kérdez rá az általa használt empirikus szabályok lehetőségére.²⁵ A példák, amelyekkel a művészetként értett ízléskritika beérni kénytelen, csupán empirikus szabályok létrehozását teszik lehetővé, míg vele szemben tudományként az ízléskritika éppen azt vizsgálja, ami

²³ Ezeknek a kérdéseknek a tárgyalása eleve elkülönül a voltaképpeni dedukciótól, és Kant velük olyan témákat érint, amelyek a korabeli, a filozófiai esztétika iránt érdeklődő közönség érdeklődésére számot tarthattak. Vö. Christel Fricke: „Kants Deduktion der reinen ästhetischen Urteile”, in Otfried Höffe (szerk.) *Immanuel Kant: Kritik der Urteilskraft*, id. kiad. 121. o.

²⁴ Kant: *Az ítélőerő kritikája*, 200. o.

²⁵ Uo. 200–201. o.

az ízlés terén a tapasztalattól független, és ez az *a priori*ra való irányulás biztosítja tudományos jellegét.²⁶

A két terület tehát jól elkülöníthető egymástól, ennek ellenére érintkezik is egymással: az ízlés transzcendentális kritikája az ízlésítéletek működését tárja föl, a művészetként tekintett kritika ellenben az ízlésítéleteket alkalmazza, de ezek lehetőségfeltételeivel nem foglalkozik; a Kant által végzett elméleti kutatás ellenben éppen ezeket a feltételeket tárja föl. A műbírálathoz az előszó szerint ugyanakkor nem szorul rá erre a tevékenységre, attól függetlenül is folytatható. A transzcendentális kritika mellett mindenesetre a műbírálathoz is a művészetekről folytatott diskurzus része, csakhogy ez az eddig elmondottak értelmében nem filozófia, és nem is tudomány. Mint az empiria területére korlátozódó marad ki a filozófia területéről.

A műbírálathoz megjelenése a kritikai filozófia horizontján jól láthatóan a kritikafogalom megkettőződését jelenti *Az ítéelőerő kritikájában*. Kurt Röttgers mutat rá arra, hogy történetileg a művészetkritikaként értett kritika fogalma szolgált Kant általában vett kritikafogalmának alapjául, így *Az ítéelőerő kritikájában* művészeti és tudományos kritika elválasztásában a

²⁶ Tudomány és művészet hasonló fogalma jelenik meg már *A természettudomány metafizikai kiinduló elveiben* is. „Tulajdonképpen tudománynak csak azokat nevezhetjük, amelyek bizonyossága apodiktikus; az az ismeret, amelyik pusztán empirikus bizonyosságot tartalmazhat, csupán nem tulajdonképpen úgynevezett tudás.” (Immanuel Kant: *A természettudomány metafizikai kiinduló elvei*, Budapest, Áron Kiadó, 2018. 6. o. Fordította Blandl Borbála.) Az idézetben „tudásként” aposztrofált ismeretek rendszeres kifejtéséről Kant elismeri, hogy (korlátozott értelemben) tudománynak nevezhetőek, mivel azonban az apodiktikus bizonyosságot nélkülözik, tudomány helyett a „szisztematikus művészet” elnevezést javasolja rájuk (vö. uo.). Ez arra vet fényt, hogy Kant szemében a művészet nem kizárólag a szép művészeteket jelenti, hanem legalább ennyire a tudománnyal szembenálló, kevésbé bizonyos ismeretformákat is.

művészeti oldalon Kant korai, kritikára vonatkozó elgondolásai bukkannak fel újra.²⁷ Röttgers megmutatja, hogy a kritika már 1763/64-ben a tudománnyal ellenpontozva jelent meg Kant feljegyzéseiben, mégpedig éppen empirikus jellege miatt.²⁸ Röttgers rekonstrukciója szerint „[a] kritika általános struktúráját Kant itt abban látta, hogy észismeret empirikus fogalmakból: benne a technikai értelemben vett általános szabályok mindig tapasztalatból származó absztrakciók az »alkalmazásban«.”²⁹ A kritika tehát alapértelemben az empirikus ismeretek megközelítésmódja, ez azonban idővel változik: Kant teljes kritikai rendszere köztudottan a transzcendentális kritika köré épül; ám a kritika tudománytól való elhatárolása tovább él még a fentebb tárgyalt, doktrinális és kritikai közt húzódó szembeállításban is. A törésvonalak azonban máshol helyezkednek el, mint korábban, miután van olyan kritika, amely az *a priori*-val foglalkozik. Az új határ a tárgyakra és a megismerésre vonatkozó vizsgálat között húzódik.

Az *ítélőerő kritikájának* dedukciójában Kant ennek ellenére a transzcendentális kritikát, mint láttuk, tudományként ítéli meg, és a tudományosság kritériumát az *a priori*-ra vonatkozó vizsgálatban jelöli meg. A kritika és a tudomány fogalmaiban mutatkozik némi zavar. Kant a mű 44., *A szép művészetről* címet viselő paragrafusában ismét érinti a problémát:

A szépnek nincs tudománya, hanem csak kritikája, és úgyszintén nincs szép tudomány, csak szép művészet. Hiszen a szép tudományában, ha léteznék, tudományosan, vagyis bizonyító alapok segítségével kellene megállapítani, hogy valami szépnek tartandó-e vagy sem; tehát a szépről alkotott ítélet, ha a tudományhoz tartoznék, nem ízlésítélet volna. Ami pedig a szép tudományt illeti, nyilvánvaló képtelenség, hogy egy tudomány mint tudomány szép legyen. Egy ilyen tudományban, ha alapokat és bizonyítékokat

²⁷ Kurt Röttgers: *Kritik und Praxis. Zur Geschichte des Kritikbegriffs von Kant bis Marx*, Berlin – New York, Walter de Gruyter, 1975. 48. o.

²⁸ Vö. uo. 25–26. o.

²⁹ Uo. 26. o.

keresnénk, be kellene érniünk ízléses megfogalmazásokkal (*bonmot-
kkal*).³⁰

A tézis második fele, mely szerint a tudomány kritériuma nem lehet a szépség, mai fogalmaink szerint is könnyen elfogadható, ugyanakkor fényt vet tudomány és művészet abszolút szembenállására: a művészet csak ízlésítéleteknek, azaz szubjektív ítéleteknek alávetett, így sohasem lesz bizonyítható, míg a tudomány lényege éppen a biztos tudás. A művészet – illetve az esztétikai ítélet alá eső természet – jellege határozza meg a maga vizsgálatát is: a művészet (és a szép vagy fenséges természet) tárgyai nem ragadhatóak meg törvények aleseteiként, ezért nem lehetnek *tudományos* vizsgálat tárgyai. A tudomány, a művészet és a kritika fogalmai azonban itt több részre hullanak, illetve összekuszálódnak a transzcendentális kritika státuszából, valamint ennek a tudományhoz fűződő viszonyából adódóan. A nem egészen egyértelmű megfogalmazásokból az a kép rajzolódik ki, hogy a műbírálat Kant szemében empirikus mivolta miatt egy tágabb értelemben vett művészet fogalma alatt kaphat helyet, míg a transzcendentális kritika a tudományosság igényével lép fel, és teljesíti annak (egyik) kritériumát (*a priori* jellegű), de mivel nem gyarapítja a tárgyakra vonatkozó ismereteinket, a doktrínához viszonyítva mégsem tudomány, így valahol a tudomány és a művészet között helyezhető el.

A transzcendentális kritika azáltal emelkedik a műbírálat fölé, hogy a megismerőképességekre irányul, vagyis az ízlésítéletek létrejöttének lehetőségeire reflektál, de *objektíve* általános érvényű *a priori* szabályt az ízlésítéletekre nézve nem tud megadni, lévén az ízlésítéletek eleve szubjektívek. Röttgers szerint a kanti transzcendentális észkritika *radikális* kritika abban az értelemben, hogy nem előre meghatározott szabályokat alkalmaz, hanem olyan szabály alapján ítél, amelyet magának kell

³⁰ Kant: *Az ítélőerő kritikája*, 220. o.

az általa végzett vizsgálat során megtalálnia.³¹ Az esztétikában azonban nincs ilyen szabály, amelyet fel lehetne tárni; ahogy Papp Zoltán is rámutat: míg az első két kritikában a kategóriák, az alaptételek és a morális törvény „megadhatták» a tapasztalat és az erkölcsi cselekvés általánosan használható formulá«-it”, *Az ítélőerő kritikája* csak a „közös érzékre” hivatkozhat.³² A transzcendentális kritika itt azt mutatja föl, hogy nincs *meghatározott* általános kritérium, amely alapján az ízlésítélet meghozható és igazolható, ám ennek ellenére az ítélet általános érvényűsége elvárható: ez a probléma jut kifejezésre az ízlés antinómiájában is, melynek Kant, eltérően az első kritikában az antinómiákkal kapcsolatban folytatott eljárásától, egyértelműen a feloldására törekszik.

Kant most nem azért tárja föl az antinómiát, hogy feltárja vele az ész, illetve az emberi gondolkodás határait, sokkal inkább egy érzékelt probléma megoldására törekszik: annak magyarázatára, hogy bár az ízlés általános elve nem adható meg, az ízlésítéletek mégsem privátítéletek, hanem mindenki helyeslésére igényt tartanak. Alfred Baeumler szerint éppen ez, „a szubjektív objektivitásának problémája” a kanti esztétika alapproblémája, melyet a kor esztétikáitól örökölt.³³ Ez a probléma, ahogy Baeumler rámutat, a tág értelemben vett kritika számára is nehézséget jelent: „Mert mi más a kritika – írja Baeumler –, mint megítélés egy olyan általános álláspontból, mely nem *törvényen*, hanem *törvényszerűsége*n alapszik? Minden kritika arra a lehetőségre épül, hogy fel lehet venni olyan álláspontot, mely minden megítélő számára *közös* lehet, ám *anélkül, hogy fogalmilag rögzített lenne.*”³⁴ Ez a meghatározás talán nem érvényes a kritika valamennyi formájára, de arra,

³¹ Vö. Röttgers, *id. mű* 39–40. o.

³² Papp Zoltán, *id. mű* 337. o.

³³ Alfred Baeumler: *Az irracionalitás problémája a XVIII. századi esztétikában és logikában* Az ítélőerő kritikájáig, [Budapest], Enciklopédia Kiadó, 2002. Fordította V. Horváth Károly. 255. o. Lásd még uo. 266. o.

³⁴ Uo. 273. o.

amelyet Kant *Az ítélőerő kritikájában* műkritikaként ír le, biztosan az. A transzcendentális vizsgálódás pedig az antinómia feloldásával megadja az általános érvényűség kritériumát, így a transzcendentális kritika mégis az ízlés kultúrájának megalapozójaként jelenik meg, annak ellenére, hogy az ízlés kiművelése továbbra sem célja.

Az antinómia feloldása, az ízlésítéletek fogalmakon, ámde meghatározatlan fogalmakon való alapulása Baeumler szerint az általános új felfogását jelenti, melyben az általános éppen azért, mert nem szigorú törvényszerűség, melynek a különös csak esete, engedi érvényre jutni a különöst a maga saját-szerűségében. Új fogalma szerint az általános ideális egység, mely a különös révén mutatkozik meg. E felfogás a példaszzerűség fogalma által ragadható meg: az egyes esetek olyan általános szabály példáiként jelentkeznek, amelyet nem tudunk megadni, a példák azonban ezt a szabályt maradéktalanul képviselik.³⁵ Ez azt jelenti, hogy bár az ízlésítéletek alapja *a priori*, az összehasonlításoknak és az empirikus szabályok ezekből történő absztrahálásának az ízlésről való beszédben van relevanciája. „Az ízlésítéletek »gyűjtemény«-e és az abból adódó szabályok soha nem *vezethetnek a priori* elvhez. Ám ez nem is céljuk. A filozófiai esztétika csupán azt igyekszik igazolni, hogy *a priori* elven *alapulnak*.”³⁶ A megalapozást az ítélőerő transzcendentális kritikája adja meg, az empirikus összehasonlítások pedig az „ízlés kultúrájára” tartoznak.

Az ízlésítéletek alapja mindenesetre szubjektív: „Egy meghatározott objektív ízléselvet, melynek alapján irányítani, ellenőrizni és bizonyítani lehetne az ízlés ítéleteit, teljességgel lehetetlen megadni, ha azt akarjuk, hogy az ítéletek az ízlés ítéletei legyenek.”³⁷ Az ízléshez *per definitionem* hozzá tartozik egyfajta rögzítetlenség és szabadság, melynek a művészetek létrehozásának oldalán a zseni tevékenységének szabadsága felel meg.

³⁵ Vö. uo. 278–281. o.

³⁶ Uo. 281. o.

³⁷ Kant: *Az ítélőerő kritikája*, 258. o.

Ahogy a tetszés nem egy általános elvnek egy egyedi esetre történő alkalmazását jelenti, ugyanúgy nem alkothat a zseni sem előre meghatározott szabályok szerint. A művészet létrehozása azonban nem is egészen szabályok nélküli: „A zseni az a tehetség (természeti adomány), amely a művészetnek a szabályt adja.”³⁸ A zseniben mintegy a természet alkotóereje tör elő, ám a zseninek is szüksége van egyrészt technikai tudásra, másrészt példákra, hogy alkotását megvalósíthassa. A műalkotás létrehozásához szükséges technikai szabályok tanulhatók és tanulandók, és a korábbi műalkotások is mintaként szolgálnak az alkotó számára, szabályok ezekből az alkotásokból is absztrahálhatóak.³⁹

A „széptudományok” névvel illetett tudományok ebben a vonatkozásban nyerik el jogosultságukat.

Az elterjedt *széptudományok* kifejezés – írja Kant – kétségkívül arra az igen helyes felismerésre vezethető vissza, hogy a szép művészet a maga teljes tökéletességében sok tudományt követel meg, így a régi nyelvek, a klasszikusnak számító szerzők, a történelem, az ókor stb. ismeretét; s emiatt a szavak összecserélésével széptudományoknak nevezték el ezeket a történeti tudományokat, ami azért történhetett, mert ezek a szükséges előkészítést és alapot jelentik a szép művészethez, s részben azért is, mert magukban foglalják a szép művészet (az ékesszólás és a költészet) alkotásainak ismeretét is.⁴⁰

Ezek a történeti tudományok a transzcendentális kritika és a műkritika mellett a művészetről való beszéd harmadik lehetőségét jelentik, olyan megszólalását, amely a két másiktól eltérően nem kritika, és a fentebb elmondottak értelmében nem is tudomány, hiszen tárgya nem *a priori*, habár Kant velük kapcsolatban a tudomány elnevezést nem vitatja. Ez pedig arra vet fényt, hogy a tudomány fogalmával kapcsolatban kevésbé

³⁸ Uo. 222. o.

³⁹ Vö. uo. 224–226. o.

⁴⁰ Uo. 220. o.

szigorú, mint azt a művészetként és tudományként felfogott ízléskritika elkülönítése után várnánk. Annyi mindenesetre bizonyos, hogy ezek a történeti tudományok nem a filozófiához tartoznak, lévén empirikusak, és másfelől nem is művészetek – a széptudományok kifejezés éppen ez utóbbi miatt nem alkalmazható rájuk. A művészetek történeti megközelítéséről, illetve az elmúlt korok művészetének megértését lehetővé tevő ismeretekről van szó, melyek a művészeti alkotások létrehozásához szükséges előképzettséget is megadják. Mindez azonban Kant szerint már nem tartozik az esztétika területére, amely *Az ítélelőerő kritikájában* eleve nem a művészetekről, hanem a szépről és a fenségéről szóló diskurzusként határozódik meg.

HANKOVSKY TAMÁS
„Ha ezt felismerte volna, kritikája
tudománytanná vált volna”
Kant és Fichte vitája a kritikáról

1. A kritika megítélése a XVIII. század utolsó éveiben

Tanulmányom címe egy Kantra vonatkozó Fichte-idézet 1812-ből, amely komoly várakozást ébreszthet. Mégsem vállalkozhatom most annak részletes megválaszolására, hogy mit kellett volna Kantnak felismernie ahhoz, hogy eljusson a tudománytanig. Ez ugyanis Fichte kései, már a XIX. századra eső filozófiájának tárgyalását igényelné, ráadásul valami olyasmit kellene kifejtennem, amit a jelen kötet által tárgyalt időszakban valószínűleg maga Fichte sem ismert még fel teljesen. Inkább arról a megkülönböztetésről lesz szó, amelyet ő és mások már a XVIII. század legutolsó éveiben is tettek egyfelől a tudománytan, a metafizika, a transzcendentális filozófia vagy egyáltalán a filozófia, másfelől a gyakran alacsonyabb rendűnek tekintett kritika között.

A kritika leértékelődését az eredményezte, hogy a kanti filozófia egészével együtt egyre inkább meghaladottnak tűnt.¹ Ezekben az években „Kant szinte teljesen eltűnt a szakmai diskusszióból, és a transzcendentális filozófiát már csak Fichtére hivatkozva tárgyalták,”² őt ugyanis még olyan értő olvasók is, mint Schelling, Hölderlin vagy Hegel, a transzcendentális filozófia beteljesítőjének tartották. Ugyanennek a véleményének adott hangot Jacobi is, amikor 1799 márciusában kelt Fichtéhez írt levelében kijelentette: „Minden alkalommal elmondom, és kész vagyok nyilvánosan megvallani, hogy önt a spekulatív ész igazi Messiásának tartom”. [... A] „spekulatív ész zsidói közül

¹ Lásd a szerkesztő megjegyzéseit in *Kant's Gesammelte Schriften*, Herausgegeben von der Königlich-Preussischen Akademie der Wissenschaften, XIII. kötet, Berlin – Leipzig, de Gruyter, 21922. 545. o.

² Peter Rohs: *Johann Gottlieb Fichte*, München, Beck, 1991. 121. o.

önt kiáltom ki az ő királyuknak, és követelem a csökönyösöktől, hogy ekként ismerjék el, a königsbergi Keresztelőt pedig csak az ön előfutárának tekintsék.”³ Ebben az idézetben nem az a figyelemre méltó, hogy az akkoriban éppen ateizmussal vádolt Fichtét Krisztushoz hasonlítja. Alig tíz évvel korábban Reinhold ugyanígy járt el Kanttal kapcsolatban, aki szerinte „a tiszta ész evangéliumát”⁴ hozta el, és akinek „száz év múlva akkora tekintélye lesz, mint Jézusnak”.⁵ Jacobi hitvallásában az az érdekes, hogy még tíz év sem telt el, és Kant már csak az igazi Messiás előfutárának tekintélyére tűnt méltónak a szemében.

2. A kritika mint előmunkálat és megalapozás Kantnál

Mennél inkább szaporodtak az efféle állásfoglalások, a közönség annál inkább kíváncsi lett volna Kant véleményére is. Ő pedig hosszas unszolás után 1799 augusztusában ki is adott egy *Nyilatkozatot*, amelyben élesen elhatárolódott Fichtétől. Leg-

³ Friedrich Heinrich Jacobi: „Levél Johann Gottlieb Fichtéhez (1799. 03. 3–21)”, in Johann Gottlieb Fichte: *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, szerk. Reinhard Lauth et al. Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1962–2010. (Továbbiakban: GA) III, 3, 226. o. és 227. o. Mikor Jacobi a levelet önálló kötet formájában publikálta, az előszóban megvallotta, hogy nyugtalanítják a Kantról tett „gondatlanul odavetett, ámbár nem megfontolatlan ítéletei” (Jacobi: „Levél Fichtéhez”, 224. o.), például, hogy a transzcendentális filozófia szempontjából csak előfutárnak nevezte. Kifejezte reményét, hogy addig is a kontextusnak megfelelően értelmezik a szavait, amíg egy újabb írásban alá nem támasztja őket, és megjegyzi, hogy a „jelen esetben nyilvánvalóan az előfutár az előkelőbb” (uo.).

⁴ Carl Leonhard Reinhold: *Briefe über die Kantische Philosophie*, 1. kötet, Leipzig, Göschen, 1790. 104. o.

⁵ Idézi Schiller egy Körnerhez írt levelében (Weimar, 1787. augusztus 29.) in *Schillers Briefwechsel mit Körner. Von 1784 bis zum Tode Schillers*, szerk. Karl Goedeke, 1. kötet, 2. rész, Berlin, Veit, 1847. 162. o.

alább annyira reagált magára a tudománytanra, amelyet „teljesen tarthatatlan rendszernek” minősített,⁶ mint azokra az állításokra, amelyek kettejük gondolkodásáról egy bizonyos Buhle *A transzcendentális filozófia vázolata* című könyvének recenziójában olvashatók.

A Fichte iránt elfogult anonim recenzens nemcsak megkülönbözteti egymástól a kritikát és a transzcendentális filozófiát, hanem azt is állítja, hogy Kant érdemei főképp az előbbivel kapcsolatosak. Előbb Buhlét idézi, akinek saját bevallása szerint „semmi nehézséget nem jelentett felfogni, hogy Kant, mint a transzcendentális filozófia eszméjének feltalálója, teljes terjedelmében meg is valósította ezt a filozófiát.” Majd így folytatja: „Különös, hogy a szerző, mint a legtöbb kantianus, a kritika megalkotójáról nem akarja elhinni, hogy pusztán a transzcendentális filozófia propedeutikáját, nem pedig e filozófia rendszerét magát dolgozta ki.”⁷ Nos, ezt nemcsak Buhle és a kantianusok, hanem maga Kant sem akarta elhinni.

Felfoghatatlan számomra az az elrugaszkodott ötlet – írja a *Nyilatkozatban* –, hogy azt a szándékot tulajdonítsák nekem, hogy pusztán a transzcendentális filozófia propedeutikáját, nem pedig magát e filozófia rendszerét akartam kidolgozni. Ilyen szándék soha meg sem fordult a fejemben, hiszen éppen én dicsértem *A tiszta ész kritikájában* a tiszta filozófia befejezett egészét mint igazsága legvilágosabb jelét.⁸

⁶ Immanuel Kant: „Erklärung in Beziehung auf Fichtes Wissenschaftslehre”, in *Kant's Gesammelte Schriften*, Herausgegeben von der Königlich-Preussischen Akademie der Wissenschaften, XII. kötet, Berlin – Leipzig, de Gruyter, 21922. 370. o.

⁷ [Anonim]: [Recenzió Johann Gottlieb Buhle Entwurf der Transcendental-Philosophie című művéről], *Erlanger Literatur-Zeitung* 1799. 1. 19. 58. hasáb.

⁸ Kant: „Erklärung in Beziehung auf Fichtes Wissenschaftslehre”, 370–371. o. Kant némiképp átalakítja a vádat, mielőtt válaszol rá. A recenzens csak azt állította, hogy nem dolgozta ki a transzcendentális filozófia rendszerét, Kant viszont amellett érvelt, hogy törekvése egy ilyen rendszerre irányult, nem annak a propedeutikájára.

A Kant által ténylegesen elvégzett munka mibenlétének megítélését nehezíti, hogy a recenzens, Kant és – mint látni fogjuk – Fichte szóhasználata nincs teljesen összhangban egymással. Nem véletlen, hogy Fichte a *Nyilatkozatra* adott nyilvános válaszában úgy vélte, „vitánk csak a szavakról folyik”.⁹ Az én célom azonban most éppen az, hogy bemutassam, mit jelöltek ők ketten a „kritika” szóval, ami más fogalmak figyelembevételét is igényli. A fogalmak kavargásának példájaként hadd idézzek még egy helyet a recenzióból. Mikor a recenzens hozzákészül, hogy ünnepélyesen felszólítsa Kantot, nyilatkozzék a tudománytanról, így ír: „A transzcendentális filozófia első tanára Kant, és a kritikai tan legkitűnőbb terjesztője Reinhold; ám maga az első transzcendentális filozófus vitathatatlanul Fichte. Fichte kivitelezte a Kritikában lefektetett tervet, és szisztematikusan megvalósította a Kant által sejtetett transzcendentális idealizmust.”¹⁰ Reinholdnak nyilván azért kellett a kritikai tant terjesztenie, mert – mint a következő mondatban a recenzens újra kijelenti – ez volt az, amit Kant megalkotott. Mivel azonban Fichte az ő „legérdemesebb tanítványa” volt, Kantnak a transzcendentális filozófia tanárának is kellett lennie, ami nehezen egyeztethető össze azzal, amit szintén a következő mondat állít, hogy Fichte volt „a transzcendentális filozófia megalkotója”.¹¹

Milyen viszonyban van tehát egymással a kritika és a transzcendentális filozófia, megalkothatta-e Kant az egyiket anélkül, hogy a másikat is megalkotta volna? *Nyilatkozatának* már idézett helye is jelzi, hogy Kant elfogadta az általa kidolgozni kívánt rendszer megjelöléseként a „transzcendentális filozófia” kifejezést. Ez összhangban van azzal, hogy fő műve szoros kapcsolatot állapít meg a transzcendentális filozófia és a kritika tu-

⁹ Johann Gottlieb Fichte: „Levél Friedrich Wilhelm Joseph Schellinghez (1799. 09. 12. körül)”, in *GA III*, 4, 76. o.

¹⁰ [Anonim]: [Recenzió]. 61. hasáb.

¹¹ Uo.

dománya között. „A transzcendentális filozófia a tiszta ész valamennyi elvének rendszere. Maga a kritika kizárólag azért nem azonos még ezzel a transzcendentális filozófiával, mert csak úgy válhatna teljes rendszerré, ha magában foglalná az egész *a priori* emberi megismerés kimerítő analizisét is.”¹² Később pedig ezt olvassuk: „A tiszta ész kritikája ily módon mindazt magában foglalja, ami a transzcendentális filozófia sajátja, s e kritika azonos a transzcendentális filozófia tökéletes ideájával, de még nem maga e tudomány, mert az analizis során csupán addig a pontig megy el, ameddig ez okvetlenül szükséges a szintetikus *a priori* ismeretek hiánytalan megítéléséhez.”¹³

Kant azért beszél tehát a *Nyilatkozatban* e filozófiai rendszer kidolgozásának pusztán a szándékáról, és azért nem mondja, hogy már ki is dolgozta azt – amivel élesebben utasíthatta volna vissza a recenzens „elrugaszkodott ötletét” –, mert a kritikai trilogia elkészülte, sőt a címük szerint is metafizikát tartalmazó művei megírása után is maradt feladat az analizis számára. Azért hivatkozhat mégis érveként a tiszta filozófiára mint befejezett egészre, mert a még hiányzó analizis elvégzése abban az értelemben nem volna ismeretbővítő tevékenység, hogy messzebbre tolná ki a tudás határait, mint ahova a kritika helyezte. A rendszer további kiépítése csak ezeken a határokon belül történhet. Így a transzcendentális filozófia rendszere a kritikai munka elvégzése után befejezett is, és nem is, hiszen gazdagodhat ugyan, de nem bővíthet.¹⁴

A recenzens két egymással összefüggő dolgot állított a Kant által „megalkotott” kritikáról. Azt, hogy nem rendszer, és azt,

¹² Immanuel Kant: *A tiszta ész kritikája*, Budapest, Atlantisz, 2004. 70. o. (B 27) Fordította Kis János. A fordítást módosítottam: H. T.

¹³ Uo. 71. o. (B 28) A fordítást módosítottam: H. T. Vö. uo. 69. o. (B 25)

¹⁴ A kritika és a rendszer egymáshoz való viszonyáról lásd: Horváth Zoltán: „A kritikai filozófia önreflexiója a tiszta gyakorlati ész primátusának vezérfonalán”, in Blandl Borbála – Gulyás Péter – Marosán Bence (szerk.) „*A margók előadója voltam*”. Emlékkötet Munkácsy Gyula tiszteletére, (Világosság könyvek 5), [Csömör], Tudástársadalom Alapítvány, 2011. 144–147. o.

hogy pusztán propedeutika. Az eddigi elemzés azt mutatja, hogy az előbbi állítás csak bizonyos értelemben igaz, és ennek megfelelően az utóbbi sem lehet teljesen az. Ha a rendszer kivétel nélkül minden alapvető és levezetett állítás, illetve fogalom megfelelő viszonyokba állított összessége, akkor a kanti kritika nem rendszer; ha viszont rendszeren csak az összesség belső szerkezetét meghatározó elemeket és ezek kapcsolatait értjük, akkor egy rendszert jelenít meg. Hiszen a transzcendentális filozófia „tervét *architektonikusan*, azaz elvekből kiindulva”¹⁵ vázolja fel, és „mindazt magában foglalja, ami a transzcendentális filozófia sajátja”.¹⁶ Ezért nem pusztá propedeutika, hanem a transzcendentális filozófia szerves része.¹⁷ Jóllehet „célja nem az, hogy gyarapítsa, hanem csupán az, hogy kiigazítsa tudásunkat, és próbakő gyanánt szolgáljon minden *a priori* ismeretünk értékes vagy értéktelen voltának eldöntéséhez”,¹⁸ miközben így ítélik, az értékes ismeretek körének kijelölésével megvonja a tiszta filozófia határait. A kritika tehát Kantnál két értelemben is a transzcendentális filozófia alapja. Egyrészt, mert forrásait, határait, módszerét,¹⁹ ideáját²⁰ és tervét²¹ körvonalazza, másrészt, mert egyetlen elvből kiindulva,²² vagyis rendszerbe foglalva meg is ad jó néhányat alapvető állításai közül.

¹⁵ Kant: *A tiszta ész kritikája*, 70. o. (B 27)

¹⁶ Uo. 71. o. (B 28)

¹⁷ Vö. Kant: *A tiszta ész kritikája*, 653. o. (B 869) és 659. o. (B 878). Vö. Armin G. Wildfeuer: *Praktische Vernunft und System. Entwicklungsgeschichtliche Untersuchungen zur ursprünglichen Kantrezeption Johann Gottlieb Fichtes*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1999. 29–30. o.

¹⁸ Kant: *A tiszta ész kritikája*, 69. o. (B 26)

¹⁹ Uo. 36. o. (B XXII)

²⁰ Uo. 71. o. (B 28)

²¹ Uo. 23. o. (A XIX), 70. o. (B 27)

²² Uo. 23. o. (A XIX)

3. A kritika mint utólagos reflexió Fichténél

A recenzens túlságosan is elfogult volt Fichte irányában ahhoz, hogy az ő Kantra vonatkozó árnyalt álláspontját képviselhesse. Fichte ugyanis sokkal kisebb különbséget látott saját filozófiája és Kanté között, mint a recenzens. Nem mondta volna, hogy Kant csak a kritikának, vagyis a transzcendentális filozófia propedeutikájának volt a megalkotója, és hogy így, mivel a transzcendentális filozófiát ő, Fichte alkotta meg, Kant nem tett többet, mint hogy propedeutikát írt az ő filozófiájához. Attól kezdve, hogy 1793 végén rátalált a tudománytanra, egyfajta hármasság határozta meg a criticizmushoz fűződő viszonyát, „amely abban áll[t], hogy bírál[t]a, egyszersmind tökéletesíteni és beteljesíteni is kíván[t]a Kantot, magát mégis, vagy éppen ezért alapvető egyetértésben tud[t]a vele.”²³ Fichte annak ellenére, hogy már 1795-től újra meg újra arról értesült, hogy Kant nincs jó véleménnyel a tudománytanról, és annak ellenére, hogy a *Nyilatkozat* nyíltan, nyersen, nem is mindenhol korrekt módon kritizálta, tanárának szólította,²⁴ és mindvégig mesterének tartotta Kantot. Ha azoknak a kortárs és modern értelmezőknek van igazuk, akik szerint az ő filozófiája más paradigmát testesít meg, mint Kanté,²⁵ akkor ezt Fichte jó ideig nem vette észre. Újra és újra kijelentette, „hogy soha nem lesz képes olyat mondani, amire közvetlenül vagy közvetetten, világosan vagy

²³ Manfred Zahn: „Fichtes Kant-Bild“, in Klaus Hammacher – Albert Mues (szerk.) *Erneuerung der Transzendentalphilosophie im Anschluß an Kant und Fichte. Reinhard Lauth zum 60. Geburtstag*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1979. 485. o.

²⁴ Johann Gottlieb Fichte: „Levél Immanuel Kanthoz (1798. 01. 1.)“, in GA III, 3, 104. o.

²⁵ Jürgen Stolzenberg: „»Ich lebe in einer neuen Welt«. Zum Verhältnis Fichte – Kant“, in Rudolf Langthaler – Michael Hofer (szerk.) *Kant und die Folgen. Die Herausforderung in Ästhetik, Ethik und Religionsphilosophie*, Wien, New Academic Press, 2017. 125–127. o. és 138–139. o.

homályosan ne utalt volna már *Kant* is.”²⁶ Hogy rendszere „nem más, mint a kanti rendszer. Vagyis: a dolognak ugyanazt a szemléletét tartalmazza, de módszerében teljesen független a kanti kifejtéstől.”²⁷ Hogy a tudománytan „teljes összhangban van a kanti tannal, és nem más, mint a jól értelmezett kanti tan.”²⁸ Ez utóbbi megfogalmazásban a „jól értelmezett” kitétel arra utal, amit máskor úgy fejezett ki, hogy jóllehet a kanti filozófia betűje mást mond, mint a tudománytan, szellemét a tudománytan tökéletesen ragadja meg. Kant a *Nyilatkozatban* ezt a közkeletűvé vált megkülönböztetést is elutasította: „ezennel újfent kijelentem, hogy a Kritikát valóban betű szerint kell érteni”.²⁹ Ez azonban Fichtét nem ingatta meg, és egy Schellingnek írt levélben újra kijelentette, hogy „teljesen meg vagyok győződve róla, hogy a kanti filozófia, ha nem úgy értik, ahogyan mi értjük, totális értelmetlenség.”³⁰

Fichtének szüksége volt arra, hogy jobban érthesse Kantot, mint ő érti saját magát, mert máskülönben nem állíthatta volna a sok tekintetben nyilvánvalóan különbözőnek tűnő filozófiájuk alapvető azonosságát. Ezzel együtt többre vágyott, mint hogy helyesen *interpretálja* mesterét. Bizonyos pontokon korrigálni akarta őt, máshol a Kant által elmulasztott levezetéseket

²⁶ Johann Gottlieb Fichte: „A tudománytan, avagy az úgynevezett filozófia fogalmáról. Meghívóirat gyanánt a szerzőnek az e tudományról tartandó előadásaihoz”, in Felkai Gábor: *Fichte*, Budapest, Kossuth, 1988. 186. o. Fordította Felkai Gábor. A fordítást módosítottam: H. T. (GA I, 2, 110. o.)

²⁷ Johann Gottlieb Fichte: „Első bevezetés a tudománytanba”, in uő. *Válogatott filozófiai írások*, Budapest, Gondolat, 1981. 20. o. Fordította Endreffy Zoltán. (GA I, 4, 184. o.)

²⁸ Johann Gottlieb Fichte: „Második bevezetés a tudománytanba”, in uő. *Válogatott filozófiai írások*, id. kiad. 73. o. Fordította Endreffy Zoltán. (GA I, 4, 221. o.)

²⁹ Kant: „Erklärung in Beziehung auf Fichtes Wissenschaftslehre”, 371. o.

³⁰ Johann Gottlieb Fichte: „Levél Friedrich Wilhelm Joseph Schellinghez (1799. 09. 20.)”, in GA III, 4, 85. o.

szertette volna pótolni, és főleg azáltal kívánta beteljesíteni és egyúttal érthetővé és vitathatatlaná tenni a transzcendentális filozófiát, hogy egyetlen végső alapra vezeti vissza az egészet. Úgy látta, a kanti filozófia legfőbb hibája az, hogy egységes alap híján elméleti és gyakorlati félre esik szét, és még a sokszor felpanaszolt érthetlensége is azzal magyarázható, hogy nincsenek megadva a premisszái, amelyekből állításai következnek. Ezt a gondolatot több levelében is megfogalmazta:³¹

Kant filozófiája voltaképpen a mindenestül helyes filozófia, de csak eredményeiben az, nem az alapjait tekintve. Egyre inkább csodálkozom ezen a páratlan gondolkodón. Azt hiszem, olyan géniusza van, amely anélkül nyilatkoztatja ki számára az igazságot, hogy annak alapjait is feltárná! Röviden: úgy hiszem, pár év múlva olyan filozófiánk lesz majd, amely ugyanolyan evidens lesz, mint a geometria.³²

Mondanom sem kell, hogy Fichte nem Kanttól remélte ezt az evidens filozófiát, hanem maga kívánta kidolgozni. Bizonyára azért adott magának erre hosszú éveket, mert nem gondolta, hogy az, amit Kant már megírt, és ahogyan megírta, minden változtatás nélkül ráhelyezhető lesz arra az alapra, amely az én=én tétel formájában ekkorra már körvonalazódott is szá-

³¹ Pl. „Kant vagy olyan látnoki képességgel rendelkezik, amely alapjainak tudatosítása nélkül tárja fel neki az igazságot, vagy saját korát nem tartotta alkalmasnak arra, hogy közölje vele ezeket az alapokat, esetleg szerényen le akart mondani arról, hogy már életében elnyerje azt az emberfeletti tiszteletet, amelyben előbb vagy utóbb úgyis része kell, hogy legyen. Johann Gottlieb Fichte: „Levél Friedrich Immanuel Niethammerhez (1793. 12. 6.)”, in *GA III*, 2, 20–21. o. Vö. Johann Gottlieb Fichte: „Levélfogalmazvány Johann Friedrich Flatthoz (1793. november vagy december)”, in *GA III*, 2, 18. o.

³² Johann Gottlieb Fichte: „Levél Heinrich Stephanihoz (1793. december közepe)”, in *GA III*, 2, 28. o. A geometriai párhuzamhoz vö. Johann Gottlieb Fichte: „Levélfogalmazvány Ludwig Wilhelm Wloemerhez (1793. november)”, in *GA III*, 2, 16. o.

mára. Diagnózisa szerint ugyanis a kanti filozófia nemcsak a levegőben lóg, de még csak nem is igazi rendszer, vagyis „még nincs olyan állapotban, mint egy tudomány”.³³ Rendszerré éppen azáltal válna, ha tételei – a kanti „eredmények” – egyetlen alapelvben függenének össze, amely bizonyosságot kölcsönözne nekik, és a levezetésük rendjének megfelelő hierarchikus viszonyokat teremtené közöttük.

Három különböző álláspontot látunk tehát a kritikával kapcsolatban. *Kantnál* a kritika alapja és váza, és mint ilyen tartalmát tekintve része is egy rendszernek, amelyben tételek és fogalmak hiánytalan sora tölti ki a vázponatok közötti teret. „A kritika és a rendszer így nem lényegileg különbözik egymástól, hanem csupán az ész rendszerének kétféle kifejtési módját tesztelik meg, amelyek közül az utóbbi a levezetések teljessége révén kitüntetett.”³⁴ A *recenzens* vitatta, hogy a kanti kritika rendszer volna, ugyanakkor alkalmasnak tartotta arra, hogy propeudeutikája, egyfajta alapja legyen egy rendszernek. A korai *Fichte* szintén vitatja, hogy rendszer volna, ugyanakkor nem is egy jövőendő rendszer alapjaként, hanem építőanyagaként tekint rá. Azáltal akarja rendszerré formálni, hogy megfelelő módon megalapozza. Ezt a munkát azonnal meg is kezdte, amint 1793 végén megtalálta az alkalmasnak ítélt alapot, az „én=én” tételt, amely mintegy szintetizálta a Kantnak tulajdonított felismerést, hogy a filozófiai „vizsgálatnak a szubjektumból kell kiindulnia”, a Reinholdnak tulajdonítottal, amely szerint annak érdekében, hogy a filozófia szigorú tudomány lehessen, „a vizsgálatot egy alaptételből kiindulva kell elvégezni”.³⁵

³³ Fichte: *Levélfogalmazvány Flatthoz*, 18. o.

³⁴ Wildfeuer: *Praktische Vernunft und System*, 30. o.

³⁵ Reinhold és Kant szerepéről vall a következő levélrészlet. „Ön, ugyanúgy, ahogy Kant, valami olyasmivel ajándékozta meg az emberséget, amit az örökre meg fog őrizni. Kant felfedezése az volt, hogy a vizsgálatnak a szubjektumból kell kiindulnia, az Öné pedig az, hogy a vizsgálatot egy alaptételből kiindulva kell elvégezni.” Johann Gottlieb Fichte: „Levél Carl Leonhard Reinholdhoz (1795. március-április)”, in Johann Gottlieb Fichte és Carl Leonhard Reinhold levelezése, *Magyar*

Fichte ezt a rendszert nemcsak tudománytannak hívta, hanem előszeretettel nevezte metafizikának és transzcendentális filozófiának is. A kezdet kezdetétől tartózkodott viszont a kritika megnevezéstől. Ennek az lehetett az oka, hogy Kant szóhasználata szerint a kritika mégiscsak propedeutikája is volt valami másnak, a rendszernek, Fichte pedig éppen ezt a rendszert akarta létrehozni, pontosabban még teljesebben kidolgozni, mint Kant tette, így nem lett volna szerencsés kritikának hívnia. Mivel azonban a tudománytan mint rendszer Fichte elképzelése szerint nem szorul propedeutikára, főleg nem olyan jellegűre, mint amit Kantnál a kritika valósít meg, a propedeutikával együtt lemondhatott a „kritika” szóról is. A tudománytan ugyanis, mivel egy feltételen, mindenki számára evidens alaptételből indul ki, magában hordja az alapját, és nem igényel további megalapozást.

Néhány évvel később, 1798-ban Fichte mégis három jól ismert bevezető jellegű művét is kritikaként határozza meg. Ezek közül egyiknek: *A tudománytan, avagy az úgynevezett filozófia fogalmáról* címűnek a második kiadásához írt előszavában a kritika dióhéjnyi elméletét is megfogalmazza, ami arra is alkalmas ad számára, hogy Kant fő művét értékelje. Mindenekelőtt különbséget tesz a kritika és a filozófia között, amelyet itt metafizikának nevez.³⁶ A metafizika nem a magukban való dolgok

Filozófiai Szemle 48. (2004) 1-2. 60. o. vö. uo. 67. o. Fordította Weiss János. (GA III, 2, 282. o. vö. uo. 275. o.) Következő levelében Fichte ehhez még hozzát teszi: „Nekem nem volt más dolgom, mint hogy Kant felfedezését [...] és az Önét összekössem egymással, és ebben a tekintetben az érdemeim igen csekélyek.” Johann Gottlieb Fichte: „Levél Carl Leonhard Reinholdhoz (1795. 04. 28.)”, in *Fichte és Reinhold levelezése*. 73. o. (GA III, 2, 315. o.)

³⁶ Egy nagyjából ugyanebben az időben tartott előadásban ezt a megkülönböztetést így élezi ki: „Azok a kifejezések, hogy kritikai filozófia és kritikai filozófus hamarosan feleslegessé válnak, mert a kritika nem filozófia [...]. Nem létezik kritikai filozófia, csak filozófia, minden jelző

tana, hanem mindannak genetikus levezetése, ami a köznapi tudatban előfordul, vagyis a természetes tudatot magyarázza. A kritika viszont a metafizikát magyarázza. Ezért „éppen úgy viszonyul a metafizikához, ahogy az viszonyul a természetes értelem szokásos nézeteihez.”³⁷ A kritika tehát meta-metanyelvet beszél.³⁸ Ahogyan a metafizika különbözik a természetes tudattól és feltételezi azt, ugyanúgy különbözik a kritika a metafizikától és fel is tételezi a metafizikát, így elvileg csak azután valósulhat meg, hogy a metafizika már kidolgozásra került.³⁹

Hogyan lehet mégis, hogy Kantnál *A tiszta ész kritikája* már egy metafizikai rendszer kidolgozása előtt megszülethetett? Fichte szerint ennek két oka van. Először is sok minden van ebben a műben, ami valójában nem kritika, hanem metafizika, így aztán, ami valóban kritika benne, az erre a metafizikára vonatkozhat, és ahogy kell, a metafizika kritikáját valósíthatja meg. Fichte úgy látja, hogy a metafizika és a kritika ilyen keveredése Kant esetében – de ugyanúgy a „tudománytan eddig kidolgozott változatai”⁴⁰ esetében is – elkerülhetetlen volt, hiszen az a metafizika, amelyről itt szó van, nem a tőlünk független, hanem a számunkra való lét filozófiája és „ez a szokatlan gondolkodás-

nélkül.” (Johann Gottlieb Fichte: „Vorlesungen über Logik und Metaphysik als populäre Einleitung in die gesammte Philosophie“, in *GA* IV, 1, 190. o.)

³⁷ Johann Gottlieb Fichte: „Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre oder der Sogenannten Philosophie“, in *GA* I, 2, 159. o.

³⁸ Érdekes módon egy helyen Kant is a metafizika metafizikájaként említi *A tiszta ész kritikáját*, illetve a benne foglalt kritikát. Vö. Immanuel Kant: „Levél Marcus Herzhez (1781. 05. 11. után)“, in *Kant's Gesammelte Schriften*, Herausgegeben von der Königlich-Preussischen Akademie der Wissenschaften, X. kötet, Berlin – Leipzig, de Gruyter, 21922. 269. o.

³⁹ Vö. Peter Baumanns: *Fichtes Wissenschaftslehre. Probleme ihres Anfangs. Mit einem Kommentar zu § 1 der „Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre“*, Bonn, Bouvier, 1974. 103–104. o.

⁴⁰ Fichte: „Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre“, 160. o.

mód csak a hozzákapcsolt kritikai figyelmeztetések segítségével számíthatott valamelyes befogadásra”.⁴¹ Kant műve és a tudománytan ebből a szempontból csak az arányok tekintetében különbözik. Míg az előbbiben több a kritika, az utóbbiban több a metafizika.⁴² A másik ok, amiért Kant már azelőtt *A tiszta ész kritikája* címen írhatott könyvet, hogy kidolgozta volna a metafizika rendszerét, abban keresendő, hogy ő azt is kritikának hívta, ami valójában metafizika. A fogalmak ilyen összekeveredése abból fakad, hogy a metafizika és a tulajdonképpeni kritika munkája analóg. Míg a metafizika a természetes tudatot vizsgálja, a kritika azt a mesterséges tudatot, amely a természetes tudatról a filozofálás közben születik (például, amikor elgondolom a falat, és közben arra reflektálok, hogy elgondolom a falat). Fichte szerint a tudat így létrejövő „kettős sorának” nem kellően gondos elkülönítése vezet Kantnál a metafizika és a tulajdonképpeni kritika összekeveredéséhez, amit fel is ró neki.

Ha a tudat két sorát nem keverjük össze, akkor a kritika mindig a metafizika kritikájaként tűnik fel. A metafizika persze nem egyszerűen a tudat működéséről szóló riport, hanem rendszer, mert amit leír, annak is megvan a maga rendje, amely az én természetében gyökerezik – ezért szól a rendszer alaptétele az énről. Így ha a filozófus jól végzi a dolgát, munkájának gyümölcse a kritika segítségével is rendszer lesz. A kritika tehát se a filozófiai rendszerrel, se annak propedeutikájával nem azonos. „A magát metafizikának aposztrofáló tudománytan”⁴³ számára a kritikának csak kétféle haszna lehet. Először is, „hogy a tudás anyaga szempontjából mutassa be a tudománytan, illetve a közönséges tudás, valamint az e tudás álláspontján lehetséges tudományok viszonyát”. Másodsor, segíthet helyes fogalmat kialakítani a rendszerünkről, megvédeni a félreértésektől, és

⁴¹ Uo.

⁴² Fichte: „Vorlesungen über Logik und Metaphysik“, 193. o.

⁴³ Fichte: „Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre“, 160. o.

nagyban előmozdíthatja a befogadását. Ebben a megközelítésben a transzcendentális és a közönséges gondolkodás viszonyát a forma szempontjából vizsgálja, vagyis leírja azt a nézőpontot, amelyről a transzcendentálfilozófus minden tudásra tekint, valamint elméjének hangoltságát a spekuláció során.”⁴⁴

4. Zárszó

Mivel Fichte a tudományt az alaptételében megragadott énré mint önmagában megálló alapra építette, és ezért rendszerének kidolgozása közben nem érezte szükségét, hogy a kritikára mint propedeutikára támaszkodjon, Kant szemszögéből nézve annak a veszélynek tette ki magát, hogy túllép azokon a határokon, amelyeket a kritika a metafizikai vizsgálat számára kijelöl. Ezért is mondta Kant a *Nyilatkozat*ban, hogy a Fichte fogalmai szerinti metafizikában egyáltalán nincs kedve részt venni.⁴⁵ Pedig csak így érthette volna meg, amit Fichte a tudománytan folytonos tökéletesítése közben lassanként belátott, hogy „nem pusztán annak kell lehetségesnek lennie, hogy az én valamennyi képzetemmel együtt járjon, mint Kant mondja, hanem annak is, hogy én kép vagyok [...]. Ha ezt felismerte volna, kritikája tudománytanná vált volna.”⁴⁶

⁴⁴ Uo.

⁴⁵ Kant: „Erklärung in Beziehung auf Fichtes Wissenschaftslehre“, 370. o.

⁴⁶ Johann Gottlieb Fichte: [Vom Verhältniss der Logik zur wirklichen Philosophie, als ein Grundriss der Logik, und eine Einleitung in die Philosophie], in *GA II*, 14, 90. o.

ULLMANN TAMÁS
A kanti kritika kritikája és a nyelv*

A racionalista gondolkodás alapvető meggyőződése szerint minden emberi elme ugyanazon gondolkodási törvények alapján működik, vagyis a mindnyájunkban megtalálható gondolkodási szabályok univerzális érvényűek. Ha ez így van, akkor a nyelvi megformálás csupán esetleges külsőség a gondolkodáshoz képest és nincs lényegi szerepe az emberi szellem működésében. Nem véletlen, hogy például Kantnál szinte semmilyen szerepet nem játszik a nyelv.¹ A felvilágosodás hagyományával szembeforduló gondolkodók azonban éppen a nyelv és a népszellem gondolkodásra gyakorolt hatását hangsúlyozzák. Hamann, Herder, Humboldt és a romantika nagy jelentőséget tulajdonít az organikus egészként felfogott nép nyelvének és kultúrájának. Az emberiséggel szemben az individualitásában megragadott nép ugyanazt a különbséget fejezi ki, mint az univerzális gondolkodási szabályok absztraktságával szemben az egyedi nyelv és kultúra eleven individualitása. Ez utóbbinak azonban nem csak az a következménye, hogy felértékelődik a kulturális hagyomány (népdal, népköltészet, a nép őstörténete, mítoszai stb.), hanem van egy nagyon konkrét nyelvfilozófiai következménye is: ezek a szerzők úgy vélik, hogy a nyelv lényegi módon meghatározza a gondolkodást.

* A tanulmány megírását az NKFIH 112542, 120375 és 129261 számú pályázata támogatta.

¹ Ahogy Herdertől kezdve többen is rámutatnak, a kanti rendszerben megvan a nyelv „helye”, csak éppen ott nem a nyelv, hanem pl. a transzcendentális sematizmus van. Lásd Kelemen János: *Nyelv és történetiség a klasszikus német filozófiában*, Budapest, Akadémiai, 1990.

A nyelv mint az ész organonja

A felvilágosodás racionalizmusa ellenében fellépő és Kant kritikizmusát bíráló német gondolkodók szerint a nyelv egészséges rendszer, amelynek alanya nem az egyéni beszélő, hanem a beszélők közössége, vagyis a nép. Egy nyelv nem részleteiben különbözik egy másik nyelvtől, hanem egészében, mivel minden részlet az egészet fejezi ki. És ugyanígy elmondható az is, hogy minden egyes nyelvi megnyilvánulás esetén az egész nyelv lép működésbe. Akár a legegyszerűbb mondatban is az egész tükröződik, hiszen a nyelv egymáshoz kapcsolódó és egymásra vonatkozó jelek és különbségek szövedéke. Ez a gondolat egyfelől megelőlegezi Saussure felfogását a nyelv rendszerszerűségéről (az elemek nem a valóság elemeivel korrelálnak, hanem egymással függnek össze és a rendszer egészét fejezik ki egy adott szempontból), másfelől arra utal, hogy egy nyelv szerkezete lényegi hatással van az adott nyelvet beszélők gondolkodásmódjára.²

Herder szerint egy nyelv organikus egész, amely kifejezi a nemzet lelkületét, génuszát vagy szellemét. A mindenkori anyanyelv, amelybe beleszületünk, meghatározza a gondolkodásmódunkat és a világnézetünket. Már Hamann írásaiban megjelenik az a felfogás, hogy „az egész gondolkodási képesség a nyelven alapszik”.³ Sőt, bizonyos filozófiai problémák is a nyelv meg nem értéséből származnak, mivel a nyelv „az ész egyetlen, első és utolsó organonja és kritériuma”⁴. A kanti filozófia – minden nagyszerűsége ellenére – azt a hibát követi el, hogy analitikusan szétbontja elemeire az ész képességeit, majd megpróbálja megmagyarázni, hogy a heterogén képességek,

² A korszak nyelvfilozófiai gondolkodásáról átfogó képed ad Kelemen János: *A nyelvfilozófia rövid története*, Budapest, Áron, 2000. (Lásd különösen a *Német „Sprachphilosophie”* című fejezetet, 121–154. o.)

³ Johann Georg Hamann: „Metakritika az ész purizmusáról”, in uő. *Válogatott filozófiai írásai*, Pécs, Jelenkor, 2003. 266. o. Fordította Rathmann János.

⁴ Uo. 264. o.

például az érzékiség és a fogalmi gondolkodás hogyan tud egymáshoz kapcsolódni. Hamann szerint Kant nem csupán megfelelnek a nyelvről, hanem nem veszi észre, hogy a nyelv már eleve képes arra, hogy a megismerés két törzsének közös gyökere legyen. Hamann talán ez utóbbi gondolatával előlegezi meg legvilágosabban azt, amit később a filozófia nyelvi fordulatának nevezünk. A nyelv nem pusztán kifejezi az ész gondolati tartalmait, hanem a nyelv az alapja szemlélet és gondolkodás összekapcsolhatóságának. „A szavaknak tehát van *esztétikai* és *logikai* képességük. Mint látható és hallható tárgyak, elemekkel együtt az *érzékiséghez* és a *szemlélethez* tartoznak, ám *alkalmazásuk* és *jelentésük* szelleme szerint az *észhez* és a *fogalmakhoz*. Következésképpen mind tiszta és empirikus *szemléletek*, mind pedig tiszta és empirikus *fogalmak*.”⁵ Talán senki sem fogalmazta meg ilyen egyértelműséggel, hogy a nyelv nem csak általában közvetít szemlélet és fogalom között, hanem a nyelv – a szavak kettős természete révén – konkrétan is elvégzi ezt a munkát.

A kanti purizmus legfőbb hibája az, hogy megpróbálja az emberi ész függetleníteni mindenfajta hagyománytól, szokástól és a nyelvtől. Vagyis Kant az emberi ész univerzális és történelemfeletti jellegét hangsúlyozza, Hamann pedig ezzel azt állítja szembe, hogy a mindenkori konkrét emberi ész nagymértékben meghatározza a közösségi lét, a tradíció, a történetiség és legfőképpen a nyelv, mint mindezek hordozója. Ez az egész problémakör hiányzik a felvilágosodás univerzalista hagyományából.

Ha ez így van és a gondolkodás nem valamiféle absztrakt, transzcendentális mezőben zajlik, merőben függetlenül a nyelvi megformálás módjától, akkor ebből logikusan következik, hogy a nyelv nem csupán kifejezőeszköze, hanem formáló és meghatározó közege a gondolkodásnak. Azt tudom elgondolni és megtapasztalni, amit a nyelvem elgondolni és megtapasztalni enged.

⁵ Uo. 268. o.

A nyelv mint világszemlélet

Ezt a Hamann és Herder által megkezdett gondolati irányt viszi tovább Wilhelm von Humboldt, immár konkrét nyelvtudományi vizsgálódásokra alapozva. A nyelv működése Humboldt szerint nem merül ki a „megismert valóság ábrázolásában”, vagyis a nyelv alapvető jellemzője nem a leírás és a megnevezés. A nyelvek különbözősége „nem a hangok és jelek, hanem maguknak a világszemléleteknek [*Weltanschauungen*] a különbözősége”.⁶ A nyelv nem egyéni alkotás és nem is az egyéni gondolkodás kifejeződése, hanem társadalmi alkotás és éppen társadalmi jellege révén tudja összekötni a nemzet kulturális jellegét az egyéni gondolkodással. A gondolkodást a népszellem határozza meg, amely egyfelől azonos a nyelvvel, és amelynek a nyelv másfelől mintegy a külső megjelenése.

Ennek a gondolatnak az egyik alappilléret Humboldt-nak az a szilárd meggyőződése adja, hogy a nyelv nem elemek halmaza, hanem organikus egész. „Mínt hogy a nyelv egy szerves lény közvetlenül kiáradó lehelete, annak érzéki és szellemi érvényét tekintve egyaránt osztozik valamennyi organikus lény természetének azon sajátosságában, hogy minden egyes alkotóeleme csak a többi alkotóelem révén, az összes pedig csupán egyetlen, az egészet átható erő révén állhat fenn.”⁷ Az organicitás nem csupán tág értelmű és általános metafora, hanem Humboldt nyelvszemléletének lényegét fejezi ki: a nyelv *rendszer*, és a rendszeren belül minden elem csak a többihez való viszonyában érthető.⁸ A másik gondolati alappillér úgy fogalmazható meg, hogy minden nyelvnek van egy sajátos formája,

⁶ Wilhelm von Humboldt: „A nyelvek összehasonlító tanulmányozása a nyelvi fejlődés különböző korszakaival összefüggésben”, in uő. *Válogatott írásai*, Budapest, Európa, 1985. 59. o. Fordította Rajnai László.

⁷ Uo. 34. o.

⁸ „A nyelvben semmi sem elszigetelt, minden elem valami egész részeként jelenik meg.” Uo. 46. o. Ez a gondolat korábban már Schellingnél

ami hatással van a gondolkodásra. Ezt nevezi Humboldt „belső nyelvi formának”. Ez alapján lehet különbséget tenni a különböző nyelvek között: a nyelvek nem egyszerűen más szemantikai rendszeren keresztül vonatkoznak a valóságra, más szóval nemcsak a jelentések társadalmi és kulturális tagolása határozza meg a gondolkodást, hanem a nyelv belső formája, vagyis grammatikája, de még inkább a „logikája” is.⁹ „A nyelv lényege abban áll, hogy a jelenségek világának anyagát a gondolatok formájába önti; törekvése teljes egészében formális.”¹⁰ E két alaptétel alapján jut Humboldt arra a következtetésre, hogy a nyelv és a gondolkodás összefüggése sokkal szorosabb annál, ahogy azt a racionalizmus és a felvilágosodás képes volt elgondolni.

Éppen ezért a nyelv eredetének a kérdését sem lehet leegyszerűsítve és naiv módon feltenni, értelmetlenek azok a kérdések, hogy mik lennének egy nyelv első szavai, majd azok hogyan egészülnek ki más szavakkal stb. Ha nyelvről beszélünk, akkor csakis egy organikus és rendszerszerű egésről beszélhetünk, aminek az eredete is csak egészlegesként gondolható el.

is határozott formában megmutatkozik. „Magának a nyelvnek a belső konstrukciójában minden egyes dolgot az egész határoz meg; nem lehetséges olyan egyes forma vagy egyes beszéd, amelyet nem az egész követelt meg.” F. W. J. Schelling: *A művészet filozófiája*, Budapest, Akadémiai, 1991. 185. o. Fordította Révai Gábor.

⁹ Hogy itt a grammatikánál általánosabb értelemben szerepel a forma, azt a következő megjegyzés teszi érthetővé: „a nyelv formáján semmiképp sem az úgynevezett grammatikai formát értjük csupán. [...] A nyelvek formájának a fogalma a beszéd szerkesztésének szabályainál, sőt, még a szóképzésnél is jóval tágasabb területet ölel fel, amennyiben ez utóbbin bizonyos általános logikai kategóriáknak, a hatásnak, a hatás eredményének, a szubsztanciának, a tulajdonságnak stb. a gyökökre és alapszókra való alkalmazását értjük. Elsősorban maguknak az alapszókra a képzésére alkalmazható a nyelvi forma fogalma.” Wilhelm von Humboldt: „Az emberi nyelvek szerkezetének különbözőségéről és ennek az emberi nem szellemi fejlődésére gyakorolt hatásáról”, in uő. *Válogatott írásai*, id. kiad. 87–88. o.

¹⁰ Humboldt: „A nyelvek összehasonlító tanulmányozása”, 49. o.

„A nyelv nem is keletkezhetett másképp, mint egy csapásra, vagy hogy pontosabban fejezzük ki magunkat, létezése minden pillanatában meg kell lennie benne annak, ami egészszé teszi.”¹¹ Egészként működik és egészként jön létre. Ugyanezért elmondható, hogy a nyelv nem elszigetelt elemekből áll, hanem mindig egészként van „jelen”. „A nyelvben semmi sem elszigetelt, minden elem valami egész részeként jelenik meg.”¹² És a felvilágosodásnak az a gondolata sem elfogadható, hogy a nyelv használata valamiképpen az emberi értelem meglétéből lenne levezethető. Humboldt szerint ugyanis nyelv és értelem elválasztathatlanok. „A nyelvet [...] úgy kell tekintenünk, mint ami az emberben közvetlenül adva van, ugyanis ha mint az értelemnek a tudat világosságában véghezvitt művét fogjuk fel, nem tudjuk megmagyarázni.”¹³ „A nyelv feltalálásának igazi nehézsége nem annyira több, egymásra vonatkozó viszony mellé- és alárendelésében rejlik, hanem inkább annak az egyszerű értelmi aktusnak a megfejthetetlen mélységében, amely a nyelv akár csak egyetlen elemének megértéséhez és létrehozásához egyáltalán szükséges.”¹⁴

Az egészszlegesen nyelvfelfogásnak különleges következményei vannak. Nem csak a nyelv egésze működik rendszerszerűen, hanem a nyelv *egésze* áthatja a gondolkodás *egészét*. Éppen ezért egy sor klasszikus szétválasztást újra kell gondolni ennek a felfogásnak a tükrében. A belső és a külső, a szubjektum és az objektum, a szemlélet és a fogalom, de még a tárgy és az észlelés elválasztása is megkérdőjeleződik. Vegyük szemügyre sorban, hogyan alakítja át Humboldt nyelvelmélete a klasszikus kanti szembeállításokat.

Szubjektum-objektum. A szubjektivitásban keletkező gondolat csupán a nyelv révén válik valamiféle objektív érvényű alkazzattá. A nyelv egyszerre belső és külső. Belső, amennyiben az

¹¹ Uo. 33–34. o.

¹² Uo. 46. o.

¹³ Uo. 45. o.

¹⁴ Uo. 47–48. o.

egyéni gondolkodás hordozója, és külső, amennyiben bármit is mondok, azt a már meglévő és tőlem már eleve független nyelv működtetésével teszem. Ahogy Humboldt kifejezi: „a nyelvbe felvett gondolat a lélek számára objektummá válik, és ennyiben mint tőle idegen hat rá.”¹⁵ Annak a mozgásnak a kulcsa, hogy a szellem önmagához képest külsővé válik, majd visszatér önmagához, amennyiben ezt a külsőt mint saját alkotását szemléli, a nyelv. A nyelv az a közeg, amelyben külső és belső – hegeli kifejezéssel – dialektikus viszonya kialakulhat és megvalósulhat. A gondolkodás tárgyra vonatkozását a nyelv közvetíti, sőt a nyelv teszi lehetővé.

A szubjektív tevékenység objektumot képez a gondolkodásban, mert a képzetek semmiféle fajtája nem fogható fel úgy, mint egy már meglévő tárgy pusztán receptív szemlélése. [...] A képzet tehát áthelyeződik a valódi objektivitásba anélkül, hogy ezáltal kirekesztődne a szubjektivitásból. Erre csak a nyelv képes [...]. Ezért ha teljességgel eltekintünk is az ember és ember közötti kommunikációtól, a beszéd szükséges feltétele még a teljes magányban is az egyén gondolkozásának.¹⁶

Ez a megállapítás már megelőlegezi Wittgenstein privát-nyelv-érvét, amely szerint ahhoz, hogy a belsőben elnevezzek egy képzetet, például nevet adjak egy érzésnek, már az egész nyelvnek (az érzelmek grammatikájának és ezen keresztül a nyelv egészének) készen kell állnia. A nyelv tehát közvetít belső és külső, tudati és tárgyi között, vagyis ahogy Humboldt nevezi, szubjektivitás és objektivitás között, mégpedig azáltal, hogy a nyelv mindkettő egyszerre. Az objektív valósághoz képest valami nem létező, vagyis emberi alkotás, de olyasmis, aminek semmiképpen sem olyan a létmódja, mint a tárgyaké. Az emberi belsőhöz, vagyis az öntudat élményszerű, transzcen-

¹⁵ Humboldt: „Az emberi nyelvek szerkezetének különbözőségéről”, 111. o.

¹⁶ Uo. 98–99. o.

dentális és fenomenális világához képest azonban külső és objektív, valami, ami független az egyéni ember értelmi és tudati tevékenységétől, és ami úgy van már eleve adva, mint a külvilág dolgai. „A nyelv szubjektivitásként áll a megismerhetővel szemben, viszont az emberrel szemben objektív.”¹⁷ Más szóval a nyelv „szubjektív” a megismerendő objektív valósággal szemben, de az egyes ember tudatával szemben „objektív”. Közvetít a szubjektív és az objektív oldal között, de transzcendentális értelemben minden bizonnyal meg is előzi ezt az elválasztást.

Szemlélet és fogalom. A nyelv közvetítő szerepe más szempontból is fontos ennek a korszaknak a gondolkodásában. Ahogy már említettük, Hamann veti fel először azt a gondolatot, hogy a nyelv egyszerre szemlélet és fogalom: „a szavak mind tiszta és empirikus *szemléletek*, mind pedig tiszta és empirikus *fogalmak*”.¹⁸ Vagyis azon az architektonikai helyen, ahol Kant a sematizmust helyezte el, mint a szemlélet és a fogalom közötti közvetítést, ott Hamann és Humboldt szerint nem a lélek mélyén rejtőző, de kifürkészhetetlen művészet rejlik, hanem maga a nyelv.¹⁹ A nyelv az, ami egyszerre fogalom és szemlélet. Hiszen a gondolkodásunk mindkét nagy funkcióját, a fogalmi gondolkodást és a receptivitáshoz kötött szemléletet is a nyelv alapozza meg. Ezt Humboldt úgy fogalmazza meg, hogy „a nyelv egyszerre képmás és jel”.²⁰ A nyelvnek magának van meg az a különleges képessége, hogy egyszerre tud képi, szemléleti és absztrakt, nem szemléletes módon is működni. Az előbbiből lesz a költői és szónoki beszéd, az utóbbiból a hétköznapi és tudományos nyelvhasználat. Ám ez a megkülönböztetés az egyes

¹⁷ Humboldt: „A nyelvek összehasonlító tanulmányozása”, 60. o.

¹⁸ Hamann: *id. mű*, 268. o.

¹⁹ Herder 1799-es művében kijelenti, hogy Kant sémái tulajdonképpen nem mások, mint a szavak. Lásd Herder: *Verstand und Erfahrung – Eine Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft*, Berlin, Aufbau-Verlag, 1955. 134. o.

²⁰ Humboldt: „Az emberi nyelvek szerkezetének különbözőségéről”, 62. o.

szavak szintjén is fennáll: a szó egyszerre képes a szemléletes tartalmat és az absztrakt jelentést mozgásba hozni. Sőt, maga a szó nem is más, mint e kettő közös gyökere, vagy eredete.

Ezen a ponton egy rövid kiegészítést tennék, mert úgy gondolom, hogy mind Hamann, mind Humboldt megfogalmazásában összemósodik a szavakhoz tartozó „szemléletiség” két lehetséges értelme. Hamann például nem egyszerűen úgy fogalmaz, hogy a szavaknak a fogalmi oldala mellett van szemléleti oldala is – hiszen ez magát a képzetet is jellemezheti, alkalmasint a nyelvtől függetlenül. Hamann megfogalmazása ennél konkrétabb: „Mint látható és hallható tárgyak, elemeikkel együtt az *érzékiséghez* és a *szemlélethez* tartoznak, ám *alkalmazásuk* és *jelentésük* szelleme szerint az *észhez* és a *fogalmakhoz*.”²¹ A szavak tehát nemcsak szemléletes tartalmakat hordozhatnak (ha hallom az „asztal” szót, akkor felsejlenek a tudatomban az asztallal kapcsolatos szemléleti tartalmak: Kant kifejezésével az asztal sémája alapján létrehozom az asztal belső képét), hanem a szavak maguk is érzéki dolgok, „látható és hallható tárgyak”, érzéki létük szorosan kapcsolódik jel-létükhöz. Azért fontos ez a különbség, mert a fogalommal szembeni szemléleti tartalom még utalhat valami szubjektív tapasztalati összefüggésre (ahogy én tapasztaltam eddig az asztalokat), ám a látható és hallható tárgyakként értett szavak nem egyszerűen fizikai események, hanem *jelek*, amelyek egyértelműen valamilyen szubjektív tapasztalattól független objektivitásra utalnak.

Produkcó és produktum. Humboldt gondolkodásának az egyik legfontosabb belátása az, hogy egy nyelv nem absztrakt elemek virtuális halmaza, vagyis „nyelvi tárgyak” együttese. Ahogy az elme nem dolog, hanem működés, ugyanúgy elmondható, hogy a nyelv nem jelszerű dolgok halmaza, hanem működés. Ez a megkülönböztetés jelentős perspektívaváltást jelent: ha a nyelvet a megjelölés és megnevezés funkciója felől vizsgáljuk, akkor produktumnak tekintjük. Ahhoz, hogy képesek legyünk ebből a perspektívából kimozdulni – és ennek a

²¹ Hamann: *id. mű*, 268. o.

korszaknak a nagy gondolkodói ebben a tekintetben ugyanazt az utat követik, vagyis szakítanak az instrumentalista megközelítéssel –, ahhoz a nyelvre is másként kell rápillantanunk. Ezt Humboldt mindenkinél világosabban kifejezésre juttatja:

A nyelvet nem annyira holt produktumnak, mint inkább produkciónak kell tekintenünk, inkább el kell vonatkoztatnunk attól, amit mint a tárgyak megjelölése és a megértés közvetítése művel, s ehelyett tüzetesebben a nyelvnek önnön belső szellemi tevékenységével szorosan összefonódott eredetével kell foglalkoznunk, s a nyelv és a szellemi tevékenység kölcsönös egymásra hatásával.²²

Ha a nyelvet csupán „holt produktumnak” vesszük, akkor úgy fogjuk fel, mint megnevezések és grammatikai szabályok együttesét, mint lexikális információhalmazt. Ekkor szavakra és szabályokra tördeljük szét a nyelvet, ami persze szükséges eszköz egy nyelv leírásához, de nem meríti ki magát a nyelvet. Azt is tekintetbe kell vennünk Humboldt szerint, hogy a nyelv hogyan hatja át teljesen a szellemet, és hogy a szellem hogyan jelenik meg a nyelvben. Ekkor pedig „a nyelv nem mű (*ergon*), hanem tevékenység (*energeia*)”.²³ Valójában nem a produktum, hanem a produkció aspektusa felől értjük meg a nyelv működésének egész filozófiai jelentőségét. Ekkor a nyelv annak mutatkozik, ami: a szellem egyik működési módjának. A szellem működési módjai pedig, vagyis a beszéd, a gondolkodás, a tapasztalás elválaszthatatlanok egymástól.

Humboldt olyannyira fontosnak tartja produkció és produktum megkülönböztetését, hogy különös következtetések sorát vezeti le belőle. Ezek közül talán a legfontosabb a tárgyra vonatkozó észlelésünkre vonatkozik. A nyelv nem csupán az egyes tárgyra vonatkozó fogalmainkat alakítja ki (ekkor még nem lépünk túl a nyelv megnevező funkcióján), hanem egyáltalán a nyelv teszi lehetővé, hogy képzetek ingatag

²² Humboldt: „Az emberi nyelvek szerkezetének különbözőségéről”, 80. o.

²³ Uo. 83. o.

sokféleségét az objektív tárgyészlelés formájává alakítsuk át. „A nyelv produktumának vizsgálata sem támasztja alá azt az elképzelést, hogy a nyelv pusztán a már önmagukban észlelt tárgyakat jelöli. [...] Ahogy a nyelv nélkül nincs fogalom, a lélek számára tárgy sem létezik enélkül, mert hiszen minden külső tárgy is csak a fogalom révén kapja meg önnön teljes lényegiségét.”²⁴ Nemcsak a kulturális világ, hanem ezen keresztül még a tárgyak objektívnek tekintett világa is függ a nyelv használatától. Azért tudunk tárgyakat észlelni, vagyis tárgyi létezőket más tárgyaktól elkülöníteni és ezeket a tárgyi létezőket szemléleti azonosságukban megtartani az időben, mert rendelkezünk nyelvvel. A nyelv teszi lehetővé, hogy a képzeteket rögzítsük az elménkben: nyelv nélkül talán nem is lennének képzeteink, de ha lennének is, szétesnének tarka-barka sokféleséggé. Vagyis nem azért van nyelv, hogy megnevezzük a dolgokat, ahogy a nyelv megnevező funkciójából kiinduló „naiv” nyelvszemlélet gondolja, hanem éppen fordítva: azért vannak tárgyak (és rögzített képzetek), mert van nyelv.

Ez a gondolat már Herdernél megjelenik. Az ember sajátos képességeinek elrendeződését Herder *Besinnung*-nak nevezi, ami jelent eszmélést, reflexiót, megfontolást, s ami egyszerre tartalmazza az ember képességeinek sajátos elrendeződését, vagyis azt, amit belülről érznek, kívülről pedig nyelvnek nevezzük. „A megfontolásnak [*Besinnung*] ebben az állapotában, mely reá jellemző, és amikor első ízben működött szabadon ez a megfontolás (reflexió), az ember feltalálta a nyelvet.”²⁵ Ész és nyelv tehát elválaszthatatlan. A nyelv nem valamiféle külsődleges adalék a sajátos lelki elrendeződéshez (ahogy Kant gondolta), a nyelv és a *Besinnung* valójában egy és ugyanaz a funkció. Az ember

²⁴ Uo. 105. o.

²⁵ Johann Gottfried Herder: „Értekezés a nyelv eredetéről”, in uő. *Értekezések – levelek*, Budapest, Európa, 1983. 209. o. Fordította Rajnai László.

[r]eflexiónak adja tanújelét akkor, ha azoknak a képeknek egész álomszerű lebegéséből, melyeket érzékei elvonultatnak előtte, öszsze tudja szedni magát egy vigyázó pillanatra, önként el tud időzni egy képnél, tisztán, nyugodtan tud ügyelni rá, és ismertetőjegyeket tud megkülönböztetni avégből, hogy ez az a tárgy és semmi más. [...] A megfontolásnak ez az első ismertetőjegye a lélek szava volt. Ezzel megtörtént az emberi nyelv feltalálása.²⁶

Hiszen mi egy ismertetőjegy? Valójában nem egy reprezentáló kép, nem is valamiféle emlékezetben őrzött részlet, hanem „egy belső, emlékeztető szó”²⁷, ami lehetővé teszi, hogy valamit kiemeljünk a háttérből és rögzítsük. Az ismertetőjegy felismerése és megőrzése a figyelem és az emlékezet számára valójában már egyfajta nyelvi megnevezés, nem pedig a megnevezést lehetővé tévő előzetes kognitív aktus. Egy dolog ismertetőjegyének felismerése, az ész használata és a belső emlékeztető tehát szorosan összetartoznak. A korszak nyelvfilozófiájának talán legradikálisabb gondolata az, hogy a nyelv nem csak organikus egész, nem csak kifejezi a nép szellemét, hanem egyáltalán a nyelv teszi lehetővé, hogy képzeink legyenek (hogy gondolkodjunk) és hogy tárgyakat észleljünk (vagyis világunk legyen és ne csak pusztá érzéki környezetünk).

A gondolat alakító szerve

Ugyanúgy, ahogy a transzcendentális filozófia megközelítése bizonyos értelemben ugrás a gondolkodás történetében, vagyis egy olyan új aspektus megjelenése, amely azelőtt nem létezett és amely meghaladja a korábbi gondolkodás (a racionalizmus és az empirizmus) perspektíváit, ugyanígy elmondható, hogy a gondolkodás nyelvi meghatározottságának ez a határozott és következetes állítása is új perspektívát nyit meg a filozó-

²⁶ Uo. 210. o.

²⁷ Uo. 212. o.

fia számára. Humboldt (Hamann és Herder gondolatait követve) nem egyszerűen azt állítja, hogy a gondolatok nyelvi kifejezésre utaltak és a nyelvi megformálás hatással van a gondolat megjelenésére. Ez csupán valamiféle gyengített változata lenne ennek a nyelvi fordulatnak. Humboldt egyenesen azt állítja, és azt próbálja sokféle aspektusában alátámasztani, hogy a gondolatok csak a nyelv közegében, vagyis a nyelvi tevékenységben születnek meg. A nyelv tehát nem a gondolat kifejező eszköze, nem csupán valamiféle szerszám vagy jel, ennél mélyebb az összefüggés. „A nyelv a gondolat alakító szerve.”²⁸ Azt hiszem, Humboldt nyelvfilozófiai fordulatának nincs ennél találóbb kifejezése. A gondolkodás persze tágíthatja a nyelv képességeit, feszegetheti határait és igyekezhet új kifejezési formákat találni új gondolati tartalmaknak, de ez semmit sem változtat azon, hogy maga a gondolkodás a nyelvbe ágyazott, és még azt a törekvését, hogy meghaladja a nyelv „korlátait”, még ezt is a nyelv hordozza. „Az értelmi tevékenység – folytatja Humboldt –, mely teljesen szellemi, teljesen belső és bizonyos tekintetben nyomtalanul elmúló, a beszédben a hang által külsővé és érzékileg észlelhetővé válik. Ezért e tevékenység és a nyelv egy és elválaszthatatlan.”²⁹

Úgy gondolom, hogy Humboldt újítása nem abban ragadható meg, hogy a nyelv azonos egy nép szellemével (vagyis kulturális életvilágának kategoriális és erkölcsi tagolódásával), hanem sokkal inkább abban, hogy a nyelv mindennemű gondolati folyamat „alakító szerve”. Nem csupán párhuzamos a gondolkodással, vagyis nem csupán az mondható el, hogy a nyelv és a gondolkodás kölcsönösen egymásra utaltak – ez bizonyos értelemben tautológia. Humboldt szerint egyenesen a nyelv révén gondolkodunk. Ennek következtében pedig egy konkrét nyelv mindig is meg fogja határozni a gondolkodásunkat. És a nyelv nemcsak az aktuális gondolat alakító szerve, hanem bizonyos

²⁸ Humboldt: „Az emberi nyelvek szerkezetének különbözőségéről”, 95. o.

²⁹ Uo. 95. o.

értelemben előkészíti a rákövetkező gondolatokat is. „A kimondott megképzí vagy előkészíti a kimondatlant.”³⁰

Nyelv és gondolkodás szoros kapcsolatának az állítása két gondolatot foglal magában, és e kettőt érdemes megkülönböztetnünk: (1) a gondolkodás általában függ a nyelvtől, és (2) a gondolkodás függ a konkrét anyanyelvtől. A tézis általános oldala azt mondja ki, hogy a gondolkodás egész egyszerűen nem választható el a nyelvtől, amely nem pusztán kifejezi és hordozza, hanem alakítja a gondolati tartalmakat. És mivel mindig egy konkrét nyelven gondolkodunk (az anyanyelvet mindig magunkkal hordozzuk), ezért minden bizonnyal a konkrét anyanyelvünk nagyon is befolyással van a gondolkodásunkra.³¹ Ez utóbbi empirikusan vizsgálható kérdés. Az előbbi azonban filozófiai jelentőségű probléma: ha a nyelv a gondolkodás alakító szerve, akkor bizonyos filozófiai problémákat is a nyelv működésének elemzése felől lehet megértenünk. Más szóval az ész kritikája helyett, vagy legalábbis az ész kritikája mellett a nyelv kritikáját is ki kell dolgoznunk.

³⁰ Humboldt: „A nyelvek összehasonlító tanulmányozása”, 34. o.

³¹ „A gondolkodás pedig nem csupán általában a nyelvtől függ, hanem bizonyos fokig minden egyes meghatározott nyelvtől is.” Uo. 54. o.

TÁNCZOS PÉTER
**Kritikai szemléletváltás egy generációs „elhallgatás”
tükrében – Johann Elias Schlegel közvetett hatása
Friedrich Schlegel kritikafogalmára**

1. Friedrich Schlegel hallgatása

Friedrich Schlegel, a német kora romantika jeles alakja hátrahagyott műveiben a filozófiai, irodalmi és művészeti hagyomány feltűnően sok képviselőjére reflektál: az alapvetően szét-tartó és fragmentált életműből összességében közel teljes és mindenképpen jellegzetes képet kapunk a releváns tradíció főbb alakjairól. Esszéiben, tanulmányaiban, töredékeiben és különböző jegyzeteiben az antikvitástól a kortársakig szinte minden fontos szereplőre kitér, még ha az említések jellege és kontextusa esetről esetre igencsak eltérő is: egyesek munkásságát alapos elemzésnek veti alá, míg másokat csupán röviden elmarasztal egy-két ironikus megjegyzés révén. Annál meglepőbb tehát, hogy a filozófiai-esztétikai közelmúlttal sokat foglalkozó Friedrich Schlegel munkáiban alig-alig említi meg a XVIII. század közepének jeles kritikusat, esztétikai teoretikusát és drámaíróját, Johann Elias Schlegelt, a saját nagybátyját.

A ritka szöveghelyek egyikét, ahol Friedrich Schlegel utal egykori rokonára, a *Geschichte der alten und neuen Literatur* című 1815-ös előadássorozatában találjuk meg. Itt a német nyelvvelés és költészet viszontagságos múltjáról írva kitér arra, hogy a helyzetet nehezítette a potenciális úttörők korai halála.¹ Tipikusnak mondható, hogy nagybátyját ezeknek a fiatalon elhunyt reménységeknek a sorában említi meg, de éppúgy az is jellemző Friedrichre, hogy a rokont mintegy csak mellékesen,

¹ Friedrich Schlegel: „Geschichte der alten und neuen Literatur”, in Ernst Behler et al. (szerk.) *Kritische Friedrich Schlegel Ausgabe (KFS)*, VI. kötet, München – Paderborn – Wien, Verlag Ferdinand Schöningh, 1961. 368. o.

utolsóként tünteti fel: az adott helyen leginkább Ewald Christian von Kleistnek, a nevesebb Heinrich von Kleist szintén költő rokonának érdemeit ismerteti.² Felettébb szokatlannak tűnik, hogy a sok tekintetben azonos érdeklődésű, korszakos jelentőségű családtagját ennyire kevés figyelemre méltatja.

Hozzá kell persze tenni, hogy az alig harminc évesen elhalálozott Johann Eliásról a XVIII. század végére szinte teljesen megfeledkezett a filozófiai-esztétikai közélet: majd csak a XIX. század második felében kezdik újra felfedezni a munkáit, látanak hozzá irodalomtörténeti és elméleti jelentőségének tematizálásához.³ Ugyanakkor az teljesen kizártnak tekinthető, hogy Friedrich a korabeli recepció hiányosságai miatt ne ismerte volna nagybátyja írásait, mivel a Schlegel család már akkor is kitartóan őröködött Johann Elias emléke fölött. A tragikus sorsú író-kritikus állandó témája volt a családi levelezésnek, Friedrich másik nagybátyja, Johann Heinrich sajtó alá rendezte összegyűjtött műveit, míg a harmadik testvér, Friedrich apja, a szintén költő, teoretikus és műfordító Johann Adolf is gyakran emlékezett meg fivérééről.⁴ Így tehát Friedrichnek legalább felületesen ismernie kellett Johann Elias munkáit; írói-kritikusi érdemeivel, irodalomtörténeti jelentőségével pedig nagyon is tisztában kellett lennie. Továbbra is kérdés tehát, hogy minek tudható be ez a nagy hallgatás.

² Heinrich Kleistnek a rokonához, Ewald Kleisthez való viszonya több szempontból is párhuzamba állítható Friedrich Schlegelnek Johann Eliáshoz fűződő kapcsolatával (hasonló intellektuális törekvések, féltekenyeggel vegyes elismerés stb.), de Schlegeléknél az életrajzi analógia már nem áll fenn. A két Kleist közötti párhuzamhoz lásd: Günter Blamberger: *Heinrich von Kleist: Életrajz*, Pozsony, Kalligram, 2015. 22–23. o. Fordította Földényi F. László.

³ Latzkó Hugo: *Schlegel János Illés mint esztétikus és kritikus*, Budapest, Franklin Társulat, 1898. 43. o.

⁴ Zoltai Dénes: „Romantikus kamaszévek”, in August Wilhelm Schlegel – Friedrich Schlegel: *Válogatott esztétikai írások*, Budapest, Gondolat, 1980. 21. o.; Werner Schubert: „Einleitung”, in Johann Elias Schlegel: *Ausgewählte Werke*, Weimar, Arion Verlag, 1963. 9. o.

Friedrich Schlegel a testvéreivel egy több generációja irodalommal, műfordítással és esztétikai kérdésekkel is foglalkozó, protestáns lelkészcsaládba született. Miközben az irodalmi-filozófiai érdeklődés tekintetében Friedrich is követte a családi tradíciót, a protestáns hagyományhoz mégis meglehetősen problematikus volt a viszonya: a fiatalkori lázadástól az 1808-as katolizálásig fokozatosan felszámolta ez irányú kötődését. Ez azonban nem lehet kizárólagos ok a hallgatásra. Friedrich teoretikus munkáira igenis hatással voltak a családtagok, például az Indiában elhunyt fivérének, Karl Augustnak köszönhetően kezdett el igazán érdeklődni az indiai nyelv iránt, hogy aztán majdnem két évtizedes munka után megírja *Über die Sprache und Weisheit der Indier* című nyelvtörténeti értekezését.⁵ A jóval ismertebb August Wilhelm, a „másik” Schlegel fivér pedig korai irodalmi és elméleti érdeklődésének irányát szabta meg; a kilencvenes évek második felében a testvérek számos közös munkát publikáltak. Bár kétségtelen, hogy Friedrich már igen korán igyekezett elhatárolódni a család protestáns literátori hagyományától és az azzal járó lelkeszi mentalitástól, Johann Eliastról, a jelentős kritikusról így sincs különösebb oka hallgatni. Adja magát persze az a kissé rosszmájú feltételezés, hogy Friedrich alapvetően féltékenységből nem emlegeti nagybátyját: a család fekete báránnyaként a fiatal zseni szerepét magának vindikálta, ezen a címen nem akart osztozni egy rég halott nagybáccsival.⁶ Ennél a cinikus értelmezésnél azonban nyomósabb

⁵ Bradley L. Herling: *The German Gita: Hermeneutics and Discipline in the German Reception of Indian Thought, 1778–1831*. New York – London, Routledge, 2006. 117. o.

⁶ Megjegyzendő, hogy Johann Elias Schlegelre érdeklődését, műfordítói tevékenységét, irodalmi munkásságát tekintve inkább a másik unokaöcs, August Wilhelm ütött. Vö. Roger Paulin: *The Life of August Wilhelm Schlegel, Cosmopolitan of Art and Poetry*, Cambridge, Open Book Publishers, 2016. 14. o. Így tehát akár azt is feltételezhetjük, hogy mivel Friedrich nem osztotta egykori nagybátyja ambícióit, egyszerűen hidegen hagyta annak munkássága.

okokat és érveket is fel lehet hozni: például a két szerző fogalmi és teoretikus háttérének nagymértékű különbségét.

2. Az elméleti háttér különbségei

Johann Elias Schlegel a schulpfortai gimnázium elvégzése után Lipcsébe ment jogot hallgatni, ahol az egyetem profeszszora, Johann Christoph Gottsched a szárnyai alá vette, támogatta írói-kritikai ambícióit, lapjában közölte írásait.⁷ Ekkor már javában dúlt a lipcseiek és svájciak vitája a német színház felvirágoztatásáról, és Gottsched próbálta támogatójaként megnyerni a fiatal drámateoretikust.⁸ Johann Elias azonban nem kötelezte el magát egyértelműen tanára mellett, mivel néhány fontos kérdésben (például a nemzeti irodalomhoz való viszonyában,⁹ a drámai szabályok megítélésében¹⁰ vagy egyes konkrét ízlésítéletekben) közelebb állt a svájciak álláspontjához, és állandó levelezést tartott fenn a másik tábor vezérével, Johann Jakob Bodmerrel is.¹¹ Drámaesztétikai nézeteit tehát ebben a viszonyrendszerben lehet elhelyezni, míg általános filozófiai be-

⁷ Annak ellenére megtörtént a gyors közeledés, hogy Johann Elias testvére, Johann Adolf emlékei szerint eleinte mindketten fenntartásokkal viseltettek Gottscheddel szemben. Vö. Elizabeth M. Wilkinson: *Johann Elias Schlegel: A German Pioneer in Aesthetics*, Oxford, Basil Blackwell, 1945. 5. o.

⁸ Latzkó: *id. mű*, 37. o.

⁹ Michael Schumann: „Arminius redivivus: Zur literarischen Aneignung des Hermannsstoffs im 18. Jahrhundert”, *Monatshefte*, 89. (1997), 2. 136–137. o.

¹⁰ Horst Steinmetz: *Das deutsche Drama von Gottsched bis Lessing: Ein historischer Überblick*, Stuttgart, J. B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung, 1987. 54–61. o.

¹¹ Latzkó: *id. mű*, 40–41. o.

látásaiban, módszerében – nem függetlenül Gottsched hatásától – Christian Wolff munkáira támaszkodott, az ő demonstratív technikáját próbálta saját munkáiban is alkalmazni.¹²

Ezzel szemben Friedrich Schlegel gondolkodását abban az időszakban, amikor a maga sajátos műkritika-koncepcióját kidolgozta, leginkább az éppen kibontakozó német idealizmus fogalmisága határozta meg, még ha mások mellett olyan gondolkodók is erősen hatottak rá ekkoriban, mint Platón vagy Spinoza. Friedrich Schlegel kritikafelfogása lényegesen más, mint a Johann Elias által is reprezentált megközelítés: a kritikában a művek reflektív hatványozását, azok lehetőségeinek végtelen kibontását meglátó koncepció lényegében mást vár el a műbírálattól,¹³ mint a szabályok betartását számonkérő, Johann Elias által követett megoldás.¹⁴ Leginkább talán ez az eltérő teoretikus attitűd lehet az oka annak, hogy Friedrich Schlegel nem tudott igazán mit kezdeni nagybátyja munkáival, és nem is akart foglalkozni velük. Ugyanez lehet a magyarázata a téma relatív szakirodalmi elhanyagoltságának is: bár temérdek szöveg tárgyalja Friedrich Schlegel kritikakoncepcióját, és bőven akad (ha

¹² Johann Elias Schlegel elméleti jelentősége, főleg a hasonlóság filozófiai-esztétikai fogalmának kidolgozása nem érthető a wolffiánus iskola és különösen Gottsched hatásától függetlenül. Lásd: Alfred Baeumler: *Az irracionalitás problémája a XVIII. századi esztétikában és logikában* Az ítélőerő kritikájáig, [Budapest], Enciklopédia, 2002. 155–156. o. Fordította Horváth Károly. Valamint: Wilkinson: *id. mű*, 52–55. o.

¹³ Walter Benjamin: *A műkritika fogalma a német romantikában*, Budapest, Gond-Cura Alapítvány – Palatinus, 2004. 90–91. o. Fordította Ábrahám Zoltán.

¹⁴ Sokszor megtévesztők lehetnek az idősebb Schlegel-generáció és a fiatalabb közötti tematikus-motivikus átfedések, hiszen a látszólag analóg gondolatok sokszor egészen más feltevéseket rejtenek maguk mögött. Erre példa lehet a Friedrich Schlegel és apja, Johann Adolf műfajelmélete közötti csalóka analógia; lásd Peter Szondi: „Friedrich Schlegel műfajelmélete”, in uő. *A filológiai megismerésről: Peter Szondi válogatott írásai*, Budapest, Gondolat, 2017. 58–59. o. Fordította Ráczi Gabriella.

súlyához mérten talán nem is elegendő) Johann Eliasra vonatkozó szakirodalom, kettejük hatástörténeti kapcsolata gyakorlatilag érintetlen terület – a két jelentős szerzőt szinte mindig külön tárgyalják. A recepció hallgatása nem tűnik olyan szokatlannak, ha figyelembe vesszük az elméleti alapállásbeli különbségeket, illetve természetesen Friedrich feltűnő némaságát.

Ennek ellenére nem állíthatjuk azt, hogy Friedrich ne reflektált volna arra a kritikai hagyományra, amelynek egyik jeles képviselője a nagybátyja volt. Miközben koncepciója nem értelmezhető a kanti kritikafogalomtól vagy például a kanti és fichte reflexió-terminustól függetlenül, a viszonylag hosszabb lélegzetvételű munkáiban mégis a közelmúlt német kritikai hagyományához képest határozza meg magát: ezekben az írásokban a még mindig domináns kritikai attitűddel próbál kezdeni valamit, ahhoz képest pozicionálja a maga romantikus felfogását.¹⁵ Ennek az elhatárolódó, ám sok tekintetben elismerő eljárásnak egyértelműen Gotthold Ephraim Lessing a kulcsfigurája.

3. Friedrich Schlegel Lessingről

Friedrich feltehetően először 1792-ben kezdi el Lessing műveit olvasni, majd 1795 után, a hátrahagyott művek megjelenését követően válik igazán intenzívvé az érdeklődése Lessing iránt.¹⁶ Jénai éveiben számos töredékben foglalkozik Lessing

¹⁵ Walter Benjamin kiemeli, hogy éppen a kora romantikusok hatására szilárdult meg a „műkritika” fogalma a „műítéssel” szemben, leváltva a szabályok szerinti ítélkezés felvilágosodáskori, bírósági tárgyalásra hajazó paradigmáját. De Schlegelék legalább ennyire elhatárolódtak a *Sturm und Drang* kritikai „szkepticizmusától” is. Lásd Benjamin: *id. mű*, 68. o.

¹⁶ Robert Leventhal: „Lessing und die Aufklärung”, in Johannes Endres (szerk.) *Friedrich Schlegel Handbuch: Leben – Werk – Wirkung*, Stuttgart, J. B. Metzler, 2017. 34. o.

alakjával, műveivel és gondolataival, s közben 1797-ben megírja *Über Lessing* című esszéjét is, amelyben az összetett, sokrétű és „kimeríthetetlen” életművet hátrahagyó Lessing érdemeit diszciplináris rendben tárgyalja, egyfajta kritikai előképként mutatva be őt.¹⁷ Érdekes, hogy a még forradalmi szemléletű Schlegel itt Lessinget magát is forradalmi szellemként aposztrofálja.¹⁸ Az 1801-es *Charakteristiken und Kritiken* válogatásába bekerülve aztán ez a szöveg Schlegel kritikai munkáinak egyik mintadarabja lesz olyan szerzőkről szóló más írások társaságában, mint Goethe, Schiller, Herder vagy Forster.¹⁹

Schlegel 1804-ben megjelentet egy háromkötetes Lessing-válogatást, amelyet kísérőszövegekkel és kommentárokkal lát el.²⁰ Bár ebben több, később önállóan is kiadott Lessingről szóló szöveg kapott helyet, esetünkben az eredetileg a kötetek előszavaként szolgáló *Vom Wesen der Kritik* című esszé az igazán releváns. Lessing szerteágazó munkásságában az összetartó erőt Schlegel itt a kritikai tevékenységben fedezi fel: az előd jelentőségét lényegileg kritikai attitűdjében leli meg, hiszen Lessing bármihez is fogott, az végül kritikához vezetett.²¹ Schlegel tehát Lessing alapvető kritikai szerepének tárgyalásán keresztül akarja bemutatni – a címnek megfelelően – a kritika lényegét.²²

¹⁷ Friedrich Schlegel: „Über Lessing”, in uő. *Werke in zwei Bänden*. I. kötet, Berlin – Weimar, Aufbau-Verlag, 1980. 104. o.

¹⁸ Uo. 106. o.

¹⁹ Johannes Endres: „Charakteristiken und Kritiken”, in *Friedrich Schlegel Handbuch*, id. kiad., 101 o., 111. o.

²⁰ Andreas Arndt – Jure Zovko: „Einleitung”, in Friedrich Schlegel: *Schriften zur Kritischen Philosophie, 1795–1805*. Hamburg, Felix Meiner Verlag, 2007. LV. o.

²¹ Friedrich Schlegel: „Vom Wesen der Kritik”, in Schlegel: *Schriften zur Kritischen Philosophie...*, id. kiad., 151. o.

²² Friedrich Schlegel korábbi álláspontjához képesti teoretikus elmozdulásainak rekonstruálásához lásd: Margaret R. Higonnet: „Organic Unity and Interpretative Boundaries: Friedrich Schlegel's Theories and Their Application in His Critique of Lessing”, *Studies in Romanticism* 19. (1980), 2, 178–179. o.

Ebben az írásában az irodalmi művekről alkotott kritikai vélemények történetét a görögöktől a maga koráig veszi végig, abból a problémából kiindulva, hogy miként lehetséges az, hogy számos tudományos vívmányunk, elméleti belátásunk ellenére még mindig nem tudunk olyan érett ítéletet alkotni a műalkotásokról, mint a görögök annak idején.²³ A német kritika fokozatos kibontakozása kapcsán Lessinget mint úttörő egyéniséget méltatja, helyenként pedig jelzi, hogy milyen téren hagyott maga után beváltatlan ígéreteket. Schlegel végül a kritikát a filozófiai és történeti gondolkodás között helyezi el: a kritika az, ami nélkül sem a történeti megismerés, sem a filozófiai megértés nem működőképes, így karakterizáló erejénél fogva a kritikának kell majd a két területet egyesítenie.²⁴ Jó kritika csak a két diszciplínára egyformán támaszkodva születhet: a XVIII. század wolffiánus alapokon álló német kritikáját korrigálni kellene, ki kéne egészíteni és részben módosítani a történeti áttekintéssel. Ilyen történeti mintaként azt a Sir William Jonest állítja az olvasó elé, akinek a kutatási eredményeire négy év múlva nagyban támaszkodik majd indiai nyelvtörténeti munkájában.²⁵ Bár Lessing alapvetően példaként állhat a kor kritikusi előtt, a Schlegel által kitűzött célokat ő sem tudja elérni.

4. Johann Elias Schlegel és Lessing

Friedrich Schlegel Lessinget jellemezve sok olyan vonásra kitér, amely tulajdonképpen igaz lenne Johann Eliasra is. Ilyen például az önmagával is szembe forduló protestáns szellemiség,²⁶ amelyet Lessing kapcsán méltat; s habár Johann Elias

²³ Schlegel: „Vom Wesen der Kritik”, 151–153. o.

²⁴ Uo. 160–161. o.

²⁵ Uo. 159. o.

²⁶ Friedrich Schlegel: „Vom Charakter der Protestanten”, in uő. *Schriften zur Kritischen Philosophie...*, id. kiad., 183. o.; Zoltai: *id. mű*, 21–22. o.

maga nem volt lelkész, hanem írói tevékenysége mellett elsősorban jogi-diplomáciai karrierjét építgette a haláláig, a Friedrich által leírt protestáns karakter rá is illik. A fiatalabb Schlegel a protestantizmus lényegét a polemikus szellemben találta meg, szerinte az igazi protestánsok minden törekvését és tettét ez az általános vitakészség határozza meg.²⁷ Ez a megállapítás teljességgel érvényes Johann Eliasra is, aki gondolatai többségét kortársaival polemizálva alkotta meg. Éppúgy igaz rá a Lessing által képviselt újabb protestánsoknak a humanitás, a tolerancia és a felvilágosodás eszméi iránti őszinte elköteleződése is.²⁸ Friedrich azonban egyúttal jelzi a fenntartásait is: a protestantizmus negatív vallás, a filozófia vallása, amelynek analizáló tevékenységét a költői pozitív vallásnak, a katolicizmusnak kell a szintézis szintjére emelnie – ezért a szólásszabadság iránt elkötelezett Lessing mégis egy meghaladandó állomást reprezentál.²⁹ Ez a tiszteletteljes elhatárolódás legalább annyira szól a családi közegnek, mint Lessingnek, így aztán a nagybácsi is abszolút beleillik a képbe. Friedrich rendre nagy jelentőséget tulajdonított Lessing antikvitás iránti fogékonyságának és filológiai attitűdjének is: ez a már Schulpfortában kitént, latinul és görögül kiválóan tudó, az antik szerzőket behatóan ismerő Johann Eliasra is igaz volt – sokszor éppen az tette lehetővé, hogy jóval idősebb mestere, Gottsched fölé kerekedjen, hogy ellentétben vele első kézből ismerte a mintaként kezelt görög drámákat.³⁰ Friedrich folyamatosan hangsúlyozta Lessing német nyelvű kultúráért végzett munkáját, a német műkritika terén elért eredményeit: ez is igaz Johann Eliasra is, hiszen a nemzeti sajátosságokat figyelembe vevő színjátszás egyik első szorgalmazója, a német kritikai irodalom fontos alakja volt.

²⁷ Schlegel: „Vom Charakter der Protestanten”, 181. o.

²⁸ Uo. 186. o.

²⁹ Sara Ann Malsch: *The Image of Martin Luther in the Writings of Novalis and Friedrich Schlegel: The Speculative Vision of History and Religion*, Bern, Herbert Lang, 1974. 86–87. o.

³⁰ Latzkó: *id. mű*, 36–37. o.

Bár lehetne még sorolni az ehhez hasonló potenciális átfedéseket, a számuk gyarapodásával önmagában az összefüggés meggyőzőereje nem növekszik, hiszen Friedrich feltehetően nem véletlenül választotta reprezentáns alaknak Lessinget: bizonyára számos más korabeli szerzővel is találni ilyen egybeeséseket. Sokkal érdekesebb, hogy maga Lessing is regisztrálta ezeknek a hasonlóságoknak a jó részét: Johann Elias Schlegelre fontos előfutáraként tekintett, akire igen gyakran hivatkozott, és akit rendkívül elismerő és barátságos stílusban emlegetett.

A *Levelek a legújabb irodalomról* című szövegében úgy ír Johann Elias Schlegelről, mint aki eddig a legnagyobb dicsőséget szerezte a német színháznak, majd részletesen ismerteti az akkoriban hozzáférhető köteteit.³¹ A *Hamburgi dramaturgia* meghirdetésében pedig azon kesereg, hogy Johann Elias kénytelen volt Dániába menni, és a dán színház fellendítésével foglalkozni, mivel német területen erre nem volt fogadókészség.³² Ezek után egyetértőleg idézi azt a megállapítását, hogy az igazán művészi színjátszáshoz állandó, bevételtől független fizetéssel kell ellátni a színészeket. Ugyanebben a művében azzal a meglátással kapcsolatban, hogy az angolok annak ellenére jobban betartják az arisztotelészi szabályokat (főleg a helyszín egységének elvárását), mint a franciák, hogy ők explicite nem is törekednek erre, szintén elismeri Johann Elias elsőbbségét, és hosszan idéz a dán színházról szóló értekezéséből.³³ A *Hamburgi dramaturgiá*ban Lessing akkor is az elődjére támaszkodik, amikor a színművek karaktereinek történetietlenségéről ír: a költőnek nem kell tökéletesen leképeznie a valóságos személyt,

³¹ Gotthold Ephraim Lessing: „Levelek a legújabb irodalomról”, in uő. *Válogatott esztétikai írásai*, Budapest: Gondolat, 1982. 126. o. Fordította Bendl Júlia.

³² Gotthold Ephraim Lessing: „Hamburgi dramaturgia”, in uő. *Válogatott esztétikai írásai*, id. kiad., 378. o. Fordította Timár Ilona.

³³ Uo. 426. o., 666. o.

hanem a valóságosság fenntartása mellett a mű céljaihoz igazodva szabadon eltérhet a mintától.³⁴

Miközben az eseti kritikai észrevételeket, a konkrét műformákat illető belátásokat Lessing egyetértőleg idézi, Johann Elias wolffiánus háttérű általános esztétikai koncepciójával nem igazán foglalkozik. Feltehetően az így értett elméletalkotót már nem tisztelte annyira benne, elég, ha csak arra gondolunk, hogy milyen frivol stílusban gúnyolódik Gottscheden ugyanezért.³⁵ Johann Elias gyakran Lessingéhez hasonló filológiai megalapozású, kritikai éleslátással megfogalmazott észrevételeket tesz műveinek deduktív struktúrája ellenére; Gottsched számára viszont Lessing nem talál ilyen mentséget. Lessing tehát elsősorban nem az elméletalkotót, hanem a gyakorló kritikus tisztelte elődjében.

Nagy vonalakban igaznak tűnik, hogy Friedrich Schlegel Lessingről írva általában arról a hagyományról is nyilatkozott, amelyet a nagybátyja is képviselt, s a legtöbb olyan vonás, amelyet Lessing erényeként tudott be, Johann Eliásra is érvényes. Többnyire mind a kritizált, mind a dicsért jellemzők igazak mindkét szerzőre. Semmiképpen sem szeretném azonban azt állítani, hogy Friedrich szándékosan és tudatosan rejtette nagybátyja alakját Lessing mögé: sokkal valószínűbb, hogy a rokona és a közte lévő számottevő fogalmi és metodológiai különbség miatt eszébe sem jutott Johann Eliásról írni, ám a Lessing által képviselt tendenciát bemutatva elképzelései óhatatlanul szinkronba kerültek a rokonról alkotott meglátásokkal.

Korábban már röviden szót ejtettem a lessingi–schlegeli kritika pozitív vonásairól Friedrichnél. A továbbiakban azonban inkább a különbségekre koncentrálnék: jellemzően ezek olyan vonások lesznek, amelyekben Johann Elias elmarad Lessing

³⁴ Latzkó: *id. mű*, 68–69. o., Johann Elias Schlegel: „Shakespeare und Andreas Gryph”, in Johann Elias Schlegel: *Ausgewählte Werke*, Weimar, Arion Verlag, 1963. 466. o.

³⁵ Lessing: „Levelek a legújabb irodalomról”, 127. o.

mögött. Első körben érdemes azt megnézni, hogy hol húzódnak a gyakorló kritikus, Johann Elias affirmálásának határai.

5. Johann Elias mint kritikus

Az első ilyen fontos különbséget a már említett *Vom Wesen der Kritik* című esszéjében találjuk meg. Lessing ugyan nem váltja be tökéletesen a hozzá fűzött reményeket, azonban olyan ígéretes tendenciát képviselt Friedrich Schlegel szemében, amelyet a német kritika sajnos nem folytatott. Lessing egyik igazi érdeme, hogy Friedrich szerint neki sikerült kikeveredni a leibniz-wolffi filozófia uralma alól, kritikai gyakorlatában egy idő után már nem alkalmazta annak belátásait.³⁶ Ilyen módon nem kötötte a kezét az a racionális pszichológia és szisztematikus-deduktív forma, amely Schlegel szerint lehetetlenné teszi a mű adekvát befogadását.³⁷ Ezzel szemben Johann Elias rövid élete végéig megmaradt a wolffi iskola hívének, sőt érett műveiben egyre inkább szisztematikusán járt el, míg Lessing a Friedrichnek jobban tetsző szabadabb, elmés, esszéisztikus formát preferálta. Bár maga Lessing sem emelkedhetett fel teljesen a történelem és a filozófia kritikában való összekapcsolásáig, Johann Elias alapvetően megragadt a deduktív módszerben, így a filozófia túlsúlya jellemezte munkáját, ahogyan a kor német kritikusaik többségéét is.³⁸ Hozzá kell persze tenni, hogy összehasonlító elemzéseiben, konkrét műveket tárgyaló bírálataiban sokkal kevésbé játszik szerepet ez a deduktív forma. Ez rögtön át is vezet minket Friedrich Schlegel egy másik kritikai észrevételéhez.

³⁶ Schlegel: „Vom Wesen der Kritik”, 156–157. o.

³⁷ Uo. 156. o.

³⁸ Ernst Cassirer: *A felvilágosodás filozófiája*, Budapest, Atlantisz, 2007. 416–424. o. Fordította Scheer Katalin.

Lessing nem véletlenül dicséri a gyakorló kritikust Johann Eliasban, hiszen Johann Elias abban, hogy a teoretikus preconcepciókat háttérbe szorította a konkrét elemzésekben, hasonlóképpen járt el, mint maga Lessing is a későbbiekben. Ez a módszertani kettősség megosztja az interpretátorokat: egyesek az idősebb Schlegel teoretikus belátásait méltatják,³⁹ mások éppen ezeket irtanák ki a munkáiból.⁴⁰ Annyi bizonyos, hogy azt, amit Friedrich Schlegel Lessing egyik nagy érdemének tekintett, hogy elkezdte kigyomlálni a költészetből a hozzá nem tartozó, inautentikus elemeket, Johann Eliasra is érvényesnek tarthatjuk.⁴¹ A műalkotásnak nagyobb fokú autonómiát adva például szembeállt a történeti hitelesség irreleváns elvárásával, de fellépett azzal a követéssel szemben is, hogy a műnek a lehető legnagyobb mértékben hasonlítani kell a valóságra.⁴² *A görög költészet tanulmányozásáról* című írásában Friedrich szembeállt a „kritikai anatómia” eljárásával, amely a műalkotást szétboncolva olyan belső hibákat, ellentmondásokat keres, amelyek az adekvát befogadás során nem is tűnnek fel – így ez egy a poézistól idegen, lényegileg inadekvát módszer.⁴³ Schlegel szerint

³⁹ Legkövetkezetesebben ezt az álláspontot talán Alfred Baeumler képviseli, aki J. E. Schlegel esztétikai érdemeit jórészt a leibnizi-wolffi alapok továbbgondolásában látta, lásd: Baeumler: *id. mű*, 155–157. o. Általában elmondható, hogy akik inkább a teoretikus szerzőt keresik benne, azok szisztematikus gondolkodóként becsülik, például Elizabeth M. Wilkinson, aki Lessingnél következetesebb elméletalkotónak tartja őt. Lásd: Wilkinson: *id. mű*, 104. o.

⁴⁰ Ezt az álláspontot képviseli a J. E. Schlegelről szóló egyetlen magyar nyelvű monográfia szerzője, Latzkó Hugo, aki szerint Schlegelben inkább az élesszemű kritikust kell látnunk, aki az iskolafilozófiai alapok ellenére lett nagyszerű esztéta; lásd Latzkó: *id. mű*, 32–35. o., 74–75. o., 86. o.

⁴¹ Schlegel: *Vom Wesen der Kritik*, 158. o.

⁴² Johann Elias Schlegel: „Abhandlung von der Nachahmung”, in Johann Elias Schlegel: *Ausgewählte Werke*, id. kiad., 486–488. o.

⁴³ Friedrich Schlegel: „A görög költészet tanulmányozásáról”, in August Wilhelm Schlegel – Friedrich Schlegel: *Válogatott esztétikai írások*, id. kiad., 186. o. Fordította Tandori Dezső.

ebbe a hibába Lessing is beleesik, de amennyiben ez rá igaz, úgy Johann Eliasra is áll.

Érdeemes talán még egy olyan Lessing-kritikát kiemelni az *Athenäum-töredékekből*, amely érvényes lehet Friedrich nagybátyjára is. Itt Szimonidészről írva ismét utal történelem és filozófia összetartozására:⁴⁴ Friedrichnek épphogy imponál a költészetnek és a festészetnek az a sejtelmes megfeleltetése, amelyet Lessing a *Laokoón*-ban semmitmondó és félrevezető állításnak nevez.⁴⁵ Ennek kapcsán Lessing éppen Johann Eliasnak arra a belátására támaszkodik, amely szerint minden művészeti ágban a maga anyaga szerint kell utánozni a tárgyát, így a festésztől néma beszédet, a költésztől beszédes képeket elvárni merő értelmetlenség.⁴⁶ Friedrich a történeti szempontok figyelmen kívül hagyását veti Lessing szemére némiképp jogtalanul, ugyanis Lessing (és Johann Elias) nem Szimonidészt, hanem a rá hivatkozó modern szerzőket bírálja.

6. Johann Elias mint elméletalkotó

Ahogy már korábban szó volt róla, a kritikai gyakorlat hasonlóságainál és különbségeinél jóval nehezebb az összevetés az elméleti írások terén. Ahogy Lessing sem tudta afirmálni Johann Elias egyébként a korban megszokott teoretikus beállítódását, úgy ez Friedrich számára még kevésbé tűnhetett reális lehetőségnek. Ha van azonban valami, amit mindenképpen ki

⁴⁴ August Wilhelm Schlegel – Friedrich Schlegel: „Athenäum-töredékek”, in uők. *Válogatott esztétikai írások*, id. kiad., 327. o. Fordította Tandori Dezső.

⁴⁵ Gotthold Ephraim Lessing: „Laokoón avagy a festészet és a költészet hatáiról”, in uő. *Válogatott esztétikai írásai*, id. kiad., 194. o. Fordította Vajda György Mihály.

⁴⁶ Johann Elias Schlegel: „Schreiben an den Herrn. N. N. über die Comödie in Versen”, in Johann Elias Schlegel: *Ausgewählte Werke*, id. kiad., 408–412. o.

kell emelni az idősebb Schlegel teóriái közül, akkor az az utánzás-felfogása. Johann Elias először a komédiák rímes verselését védve látott neki a téma kidolgozásának: vitatta, hogy csak azért ne lehetne verselni a vígjátékban, mert az életszerűtlen. Minden művészeti ág a maga jellegzetes anyagával utánozza a valóságot: a költészetnek ez az anyag a vers.⁴⁷ A továbbgyűrűző vita hatására megírta első értekezését az utánzásról, amelyben amellettt érvel, hogy a művésznak joga van eltérni a valóságtól, amennyiben ez az eltérés jobban gyönyörködtet, mint a valóság, vagy ha a szemlélő képzetei nem egyeznek meg a valósággal, sőt még akkor is, ha a tökéletes természetűség visszatetszést keltene a befogadóban.⁴⁸ Ezt követően 1742-ben megírta az addigi munkáit betetőző *Abhandlung von der Nachahmung* című dolgozatát, amelyben összegzi és továbbfejleszti addigi meglátásait. Ebben a leginkább szisztematikus, wolffi-gottschedi nyelvet használó munkájában teljesen eredeti módon megalkot egy filozófiai igényű hasonlóság-konceptiót,⁴⁹ amelyet következetesen szembeállít az azonossággal (ahogyan majd később Nietzsche is).⁵⁰ A hasonlóság nem tökéletlen azonosság nála, hanem a részek hasonlósága, amely nem feltétlenül jelenti a mintául vett előkép (*Vorbild*) és az utánzat (*Nachahmung*) általános hasonlóságát.⁵¹ A tökéletes utánzás korlátot szab a hasonlóságnak, méghozzá a gyönyör mértéke szerint.

⁴⁷ Uo. 412–413. o.

⁴⁸ Johann Elias Schlegel: „Abhandlung, dass die Nachahmung der Sache, der Man nachahmet, zuweilen unähnlich werden müsse”, in Johann Elias Schlegel: *Ausgewählte Werke*, id. kiad., 479–481. o.

⁴⁹ Johann Elias Schlegel: *Abhandlung der Nachahmung*, 490–492. o.; Baeumler: *id. mű*, 155. o.

⁵⁰ Friedrich Nietzsche: „Az új felvilágosodás”: *Jegyzetfüzetek az Így szólott Zarathustra keletkezésének idejéből*, Budapest, Osiris, 2001. 64. o. Fordította Zsámboki Mária, Kurdi Imre és Porcsin Judit.

⁵¹ Herbert Rowland: „Imitation, Pleasure, and Aesthetic Education in the Poetics and Comedies of Johann Elias Schlegel”, *Goethe Yearbook* XVII. (2010), 17., 304–305. o.

Bár lehet találni a két Schlegel elméletében látszólagos analógiákat, az eltérő háttér miatt ezek félrevezetőek lehetnek. Például Friedrich is ír az érzéki valóságtól eltérő kép utánzásáról, azonban egyértelmű, hogy nála alapvetően winckelmanni ihletésről van szó, hiszen ő egy ösképszerű minta követését állítja elénk ideálként.⁵² Friedrich eleve elveti azt a fajta fiziológiai-pszichológiai gyönyörkonceptiót,⁵³ amely Johann Elias elméletének egyik garanciája: az esztétikai önállósághoz, a szép autonómiájához mindketten egészen máshogy közelítenek. Ami teoretikus téren mégis egyfajta gyenge analógiát teremthet közöttük, hogy Johann Elias hasonlóság-fogalma fontos állomást jelent a mindenhol analógiákat kereső elmeél felértékelésében, amely Friedrich filozófiájában majd rendkívüli jelentőséggel fog bírni, és a megismerés egyik kitüntetett módja lesz.⁵⁴ Összegezve elmondhatjuk, hogy Johann Elias kritikai munkássága mértékkel, de hatott Friedrichre – paradox módon azonban elsősorban és bizonyíthatóan csak lessingi közvetítéssel.

⁵² Friedrich Schlegel: „A görög költészet tanulmányozásáról”, 172–173. o.

⁵³ Például a már többször idézett, kritika lényegéről szóló esszéjében, vö. Friedrich Schlegel: „Vom Wesen der Kritik”, 156. o.

⁵⁴ Egyrészt előkészítő szereppel bírhatott a műkritikai gyakorlat és a filozófiai megismerés közötti fogalmi átfedés létrehozása tekintetében, másrészt a hasonlóság fogalmának filozófiai kidolgozása nagyban hozzájárulhatott az elmeél, a szellemesség analogizáló módszerének teoretikus legitimitásához. Például: Friedrich Schlegel: „Kritikai töredékek”, in August Wilhelm Schlegel – Friedrich Schlegel: *Válogatott esztétikai írások*, id. kiad. 217. o. Fordította Tandori Dezső.

