

Martha Nussbaum és a kanti kozmopolitizmus

„Kant ist der Moses unserer Nation”
Hölderlin¹

A betű szerinti jelentése ellenére a „világpolgár” a kanti életműben terminusként is csak a Föld lakóira (az emberekre) vonatkozik;² a „Weltbürger” azonos az „Erdbürger”-rel.³ A nyomtatásban megjelent szövegek közül

DOI: 10.61901/Kellek.2024.71.12

A szerző a Jövőképesség Obszervatórium (MOME Alapítvány) kutatója.
E-mail: mcluhanmeister@gmail.com

Itt mondok köszönetet a Jövőképesség Obszervatóriumnak (MOME Alapítvány) a konferencián való részvételem támogatásáért.

- 1 Idézi Rémi Brague: Kant et la tentation gnostique. In S. Bacin – A. Ferrarin – C. La Rocca – M. Ruffing (szerk.): *Kant und die Philosophie in weltbürgerlicher Absicht: Akten des XI. Kant-Kongresses 2010*. De Gruyter, Berlin–Boston, 2013, 93–106, 94, <https://doi.org/10.1515/9783110246490.93>.
- 2 A „Weltbürger” nem terminusértékű használatán azokat az eseteket értem, amikor a jelentése megfelel a „mundanus” jelentésének (vagy abból eredeztethető), vagy pedig nincs erkölcsi-politikai tartalma. Lásd például AA II. 256, 363. (Immanuel Kant: Megfigyelések a szép és a fenséges érzéséről. Ford. Czeglédi András. In Uő: *Prekritikai írások [1754–1781]*. Szerk. Ábrahám Zoltán. Osiris Kiadó, Budapest, 2003, 285–336, 336; Immanuel Kant: Egy szellemlátó álmai, megmagyarázatnak a metafizika álmai által. Ford. Vajda Károly. In Uő: *Prekritikai írások*. Id. kiad., 445–510, 499). Terminusértékű használaton azt értem, amikor a *Weltbürger* egyértelműen megfelel a „kozopolita” szónak. Ebből a szempontból tanulságos *Az erkölcsök metafizikája*, mert e műben mindkét jelentésben előfordul a szó, s így jelentésszefüggésük is kirajzolódik. Vö. AA VI. 352, 473. (Immanuel Kant: *Az erkölcsök metafizikája*. In Uő: *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése. A gyakorlati ész kritikája. Az erkölcsök metafizikája*. Ford. Berényi Gábor. Gondolat Kiadó, Budapest, 1991, 295–614, 459. skk., 595.)
- 3 Lásd például AA VI. 352 (Kant: *Az erkölcsök metafizikája*. Id. kiad., 460). Arról, hogy az értelemről csak földi körülmények között beszélhetünk, lásd AA VII. 70. (Immanuel Kant: *A fakultások vitája*. Ford. Mesterházi Miklós. In Uő: *Történetfilozófiai írások*. Szerk. Mesterházi Miklós. Ictus Kiadó, Szeged, 1997, 335–455, 409.)

Az emberiség egyetemes történetének eszméjében (1784) bukkant föl először kifejezetten „kozmpolita” jelentésben a szó.⁴ A legátfogóbb halmaz itt az emberiség, amelyet elsőség illet meg az egyénhez képest, amennyiben „[a]z emberben (mint az egyetlen értelmes földi teremtményben) az észhasználatot célzó természeti adottságok csupán a nemben fejlődhetnek ki teljesen, nem az individuumban”.⁵ 1785-ben, *Az erkölcsök metafizikájának alapvetésében* ezt a legátfogóbb halmazt „egyáltalában véve minden eszes lény”⁶ jelenti (hiszen az erkölcsiség törvénye semmiképp sem köthető az emberi tapasztalathoz). A moralitás tekintetében tehát semmiképp sem szabhatja meg kizárólag a Föld a horizontunkat.

Az életmű egészét a kozmopolitizmus szempontjából áttekintő Otfried Höffe szerint Kant filozófiája univerzális kozmopolitizmusként értelmezhető. Mint kifejti,⁷ a kanti filozófia hét területen is kozmpolita szemléletű. A kultúrától a történelemig ráadásul ezeknek az önmagukban kozmpolita szemléletű területeknek maga az egysége, a rendszerszerű szemlélete is kozmpolita természetű. Ugyanez a megállapítás érvényes még három tekintetben: tartalmilag, módszertanilag és a motivációt illetően is. Sőt, szerinte *A tiszta ész kritikája*, „a metafizika metafizikája” Kant jól ismert politikai kozmopolitizmusának a kiterjesztését jeleníti meg, egyfajta „episztémikus kozmopolitizmust”. Továbbá a mű az ész elsődleges érdekét kiterjesztve úgy értelmezi, hogy az explicit erkölcsi kozmopolitizmust is

Korai, az ég általános természetrajzát taglaló kozmológiai művében felveti ugyan annak a lehetőségét, hogy más égitesteknek is vannak lakói (*Bewohner/Einwohner*, lásd AA I. 350–365), de ők nem polgárok (*Bürger*), azaz politikai közösséget alkotó vagy alkotni képes lények.

- 4 Immanuel Kant: Az emberiség egyetemes történetének eszméje világpolgári szemszögből. Ford. Mesterházi Miklós. In Uő: *Történetfilozófiai írások*. Id. kiad., 41–58. Kant a szövegben a „világegyetem rendszeres felépítéséről” is ír, miközben analógiát igyekszik vonni az égitestek és az emberi történelem mozgása között. (AA VIII. 27, uo. 54.) Az, hogy a kettő itt összekapcsolódik, önmagában jelzi az emberi történelem kozmikus szemléletének lehetőségét. A kozmikus aspektus és a kozmpolita szemléletmód közötti lehetséges átfedésekről lásd Robert B. Loudon: *Anthropology from a Kantian point of view: toward a cosmopolitan conception of human nature*. In Uő: *Kant's Human Being: Essays on His Theory of Human Being*. Oxford University Press, Oxford – New York, 2011, 78–90, 88. Első megjelenés: *Studies in History and Philosophy of Science, Part A*. 2008 (39):4, 515–522, <https://doi.org/10.1016/j.shpsa.2008.09.007>.
- 5 Kant: Az emberiség egyetemes történetének eszméje... Id. kiad., 45; AA VIII. 27.
- 6 Immanuel Kant: *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése*. Ford. Tengelyi László. Raabe Klett Kiadó, Budapest, 1998, 35; AA IV. 408.
- 7 Otfried Höffe: Kants universaler Kosmopolitismus. In V. Rohden – R. R. Terra – G. A. de Almeida – M. Ruffing (szerk.): *Recht und Frieden in der Philosophie Kants: Akten des X. Internationalen Kant-Kongresses*. De Gruyter, Berlin – New York, 2008, 139–156, 140. sk., <https://doi.org/10.1515/9783110210347.1.139>.

felölelje. Ennélfogva Höffe a *TÉK* egészének kozmopolita olvasatára tesz javaslatot. Azaz a kanti kozmopolitizmus így valóban univerzális kozmopolitizmus volna (nem pedig a tudatfilozófiából táplálkozó „módszertani szolipszizmus”), ezért Höffe szerint „a globalizáció korában” Kant filozófiája fölöttébb üdvözlendő jelenség.⁸

Martha Nussbaum életművének szintén központi eleme a kozmopolitizmus, a kozmopolitizmus és a patriotizmus viszonyát tárgyaló tanulmányától⁹ az állatok jogaival foglalkozó könyvéig, melyben a több faj alkotta közösséget hirdeti meg.¹⁰ Univerzalizáló gondolkodásmódja miatt, melynek középpontjában az emberi méltóság egalitáriusan felfogott fogalma áll (s ennél fogva a hierarchikus méltóságfogalommal, illetve e fogalom teológiai aspektusával eleve nem is foglalkozik¹¹), Kant munkásságára Nussbaum az első nagy művétől kezdve¹² folyamatosan reflektál. Saját, a képességekre fókuszáló megközelítésmódját (*capabilities approach*) a kozmopolitizmus legjobb mai „helyettesítőjének” vagy „pótlékának” tekinti,¹³ ezért perspektívája önképe szerint a kozmopolita gondolat örököséé.

Nussbaumnak a (politikai jogigényekkel is együtt járó) emberi méltóság érvényesüléséhez szükséges képességekről összeállított listája¹⁴ kozmopolita szellemű annyiban, amennyiben elvileg a világon bárki joggal tarthat igényt arra, hogy a politikai közösség, amelynek tagja, biztosítsa ezeket, mivel (hacsak) ez nem veszélyezteti az adott politikai közösség stabilitását és kulturális identitását. Felfogása egybevág Höffének a

- 8 Uo. 140. Höffe szerint ráadásul ezeknek az önmagukban kozmopolita szemléletű területeknek maga az egysége, a rendszerszerű szemlélete is kozmopolita jellegű, s ugyanez a megállapítás érvényes még három tekintetben: tartalmilag, módszertanilag és a motivációt illetően is.
- 9 Martha C. Nussbaum: *Patriotism and Cosmopolitanism*. In M. C. Nussbaum – J. Cohen (szerk.): *For Love of Country: Debating the Limits of Patriotism*. Beacon, Boston, 1996, 2–17.
- 10 Martha C. Nussbaum: *Justice for Animals: Our Collective Responsibility*. Simon & Schuster, New York, 2022.
- 11 A méltóság fogalmáról adott rövid történeti áttekintésként lásd Michael Rosen: *Dignity: Its History and Meaning*. Harvard University Press, Cambridge, MA, 2012; Remy Debes: *Dignity*. In Edward N. Zalta – Uri Nodelman (szerk.): *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. 2023. <https://plato.stanford.edu/archives/spr2023/entries/dignity/>.
- 12 Martha C. Nussbaum: *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*. Cambridge University Press, New York, 1986/2001, <https://doi.org/10.1017/CBO9780511817915>.
- 13 Martha C. Nussbaum: *The Cosmopolitan Tradition: A Noble but Flawed Ideal*. Belknap Press, Cambridge–London, 2019, 144.
- 14 Lásd például Martha C. Nussbaum: *Toward a Globally Sensitive Patriotism*. *Daedalus*, 2008 (137):3, 78–93, 77. sk., <https://doi.org/10.1162/daed.2008.137.3.78>.

fundamentális antropológiai műnek tekintett *TÉK*-ről alkotott felfogásával. Höffe szerint azért szükséges a globalizáció korában éppen a kanti metafizikai programot folytatni, mert ma „láthatóan kultúrafüggetlen, nem etnocentrikus, hanem inter- és transzkulturálisan érvényes gondolkodásmódra” van szükség; röviden: az általa „episztémikus kozmopolitizmusnak” nevezett gondolkodásmódra.¹⁵ Nussbaum az Emberi Jogok Egyetemes Nyilatkozatában lát hasonló szemléletet testet öltetni, amennyiben az kifejezetten igyekezett elkerülni azt, hogy megfogalmazásmódja valamely konkrét – vallási vagy politikai – hagyományról árulkodjék.¹⁶ Ez önmagában azt sejteti, hogy Nussbaum nem tartja kielégítőnek a kanti kozmopolitizmust.

2019-ben megjelent könyvében¹⁷ Nussbaum nemes, de több szempontból elhibázott eszménynek nevezte a kozmopolitizmust, és a gondolati hagyomány bizonyos csomópontjait bemutatva fejtette ki az indokait. Mivel Kant kulcsszerepet játszott abban, hogy Nussbaum számára életre szóló filozófiai program lett a kozmopolitizmus témája, ezért a következőkben Kant-értelmezésének fő szempontjait igyekszem bemutatni, említett könyvéből kiindulva (noha nem tárgyalja benne külön Kantot, mivel korábban már a sztoicizmussal kapcsolatban foglalkozott vele¹⁸). Második lépésként azt mutatom be, milyen indítékokból válhatott kulcsfontosságúvá a kozmopolitizmus témája Nussbaum számára. Végül pedig a politikai értelemben vett kozmopolitizmus érvényesíthetőségének a problémáját érintem röviden.

I. Kozmopolitizmus egykor és ma

A kozmopolita gondolatnak a szinopéi Diogenésztől való eredeztetését elfogadó¹⁹ Nussbaum szerint a cinikus filozófusnak a származását tudakoló

15 Otfried Höffe: *Kants Kritik der reinen Vernunft. Die Grundlegung der modernen Philosophie*. Beck, München, 2004, 19. Ez azt is jelenti, hogy a kanti gondolkodásmódnak szerinte semmi köze a „módszertani szolipszizmushoz”, vö. Höffe: *Kants universalis Kosmopolitismus*. Id. kiad., 140.

16 Martha C. Nussbaum: *The Cosmopolitan Tradition*. Id. kiad., 4. sk.

17 Uo.

18 Lásd Martha C. Nussbaum: *Kant and Stoic Cosmopolitanism. Journal of Political Philosophy*, 1997 (5):1, 1–25, <https://doi.org/10.1111/1467-9760.00021>.

19 A gondolatot ugyanis eredeztethette volna Szókratésztől is, vö. Cicero: *Tusculanae disputationes*, 5.108.

kérdésre adott nevezetes válasza²⁰ jelentette az első lépést azon az úton, amely a célok birodalmának, illetve annak a kozmopolita politikának a kanti gondolatához vezetett, amely „nem a konvenció és osztály, hanem a szabad erkölcsi döntés által meghozott törvények uralma alatt fogja egyesíteni az egész emberiséget”. Diogenész, a görög férfi „nem hajlandó családi származásra, városra, társadalmi osztályra, de még a születésétől fogva szabad voltára vagy nemére hivatkozva sem meghatározni magát”; azzal pedig, hogy a világ polgáraként, s nem egyszerűen lakójaként határozta meg magát,

Diogenész olyan politikának vagy a politika olyan erkölcsi megközelítésének a lehetőségét is sugallja, amely mindannyiunk közös ember voltára, nem pedig a származási helyről, státusról, osztályról és nemi identitásról árulkodó, bennünket elválasztó jegyekre fókuszál.²¹

A méltóságnak ez a nem-hierarchikus, zsidó és görög, férfi és nő, szabad és nem szabad közti különbséget el nem ismerő felfogása²² a sztoikusoktól Rawlsig terjedő hagyományban komoly korlátozással is együtt járt Nussbaum szerint, hiszen rendre valamilyen kritérium (az erkölcsi belátás vagy az ész képessége) szabta meg, hogy ki is számít az emberek közössége tagjának – ez pedig hátrányosan érinti például a súlyos mentális fogyatékossággal élőket.²³ Másrészt pedig az Alexandrosszal való nevezetes találkozásáról szóló történetnek köszönhetően – Diogenész ugyanis csak annyit kér a minden kívánságát teljesíteni kész Alexandrosztól, hogy ne állja el előle a Napot²⁴ – az emberi méltóság egyenlőségen alapuló gondolata, valamint az a felfogás kapcsolódott össze Diogenésszel, hogy a méltóságot nem érintik a külső körülmények, tehát az erkölcsi személyiség külső, anyagi segítség nélkül is teljes.²⁵ Ebből következően a kozmopolita

- 20 Diogenész Laertiosz: *De vita et moribus philosophorum*, VI. 2. 63; *A filozófiában jeleskedők élete és nézetei*. Ford. Rokay Zoltán. Jel Kiadó, 2005–2007.
- 21 Martha C. Nussbaum: *The Cosmopolitan Tradition*. Id. kiad., 1. sk. Ez a motívum legkésőbb 1994-től, az első, kifejezetten a kozmopolitizmust tárgyaló írása (kötetben lásd Nussbaum: *Patriotism and Cosmopolitanism*. Id. kiad.) óta rendszeresen fölbukkan Nussbaum írásaiban.
- 22 Nussbaum több szövegében is kifejezetten rájátszik a Gal 3,28-ra, a kozmopolita hagyományba besorolva így a tarszoszi Pált is.
- 23 Martha C. Nussbaum: *The Cosmopolitan Tradition*. Id. kiad., 76.
- 24 Lásd Diogenész Laertiosz: *De vita et moribus philosophorum*, VI. 2. 38; *A filozófiában jeleskedők élete és nézetei*. Id. kiad.
- 25 Arisztotelészi megfogalmazással, melyre sokszor rájátszik Nussbaum: még a kedvezőtlen körülmények között is átragyog az erkölcsi szépség (Arisztotelész: *Nikomachoszi etika*, 1100b 30).

politika képviselői úgy látták, hogy a politikai közösségnek csakis a személy fizikai biztonságának a szavatolása a feladata, nem feladata viszont anyagi jellegű segítséget nyújtani a polgárai számára. (Egyes személyekre vonatkoztatva: senkinek sem szabad mások életére törnie, de nem is köteles senki sem anyagi segítséget nyújtani másoknak.) Ez utóbbi fajta segítségnyújtás Kant szerint „nem teljes kötelesség”, amelynek teljesítése ráadásul le is alacsonyítja a másikat.²⁶ A kötelességek e két csoportjának a megkülönböztetését Nussbaum Ciceróra vezeti vissza.²⁷

E gondolati hagyományban Nussbaum értelmezése szerint határozottan elkülönül és el is különítendő egymástól a kötelességek e két csoportja. Hamisnak, bár nyilvánvalóan nehezen elkerülhetőnek nyilvánítja ezt a sztoikus filozófiából eredeztetett dichotómiát, amely azt föltételezi, hogy „külső javak nem szükségesek a jó emberi élethez”, s ebből következően úgy tekinti, hogy a külső körülmények vagy érdektelenek a személyes integritás, a *méltóság* szempontjából, vagy pedig jellembeli fogyatékossgal van dolgunk. Szerinte a kedvezőtlen külső körülmények igenis kikezdi a méltóságot, mivel fokozatosan megfosztják az adott személyt az autonóm cselekvés képességétől. Ám ezt a dichotómiát mégis nehéz elkerülni: azt akarjuk ugyanis gondolni, hogy mindenkiben elidegeníthetetlenül megvan ez a méltóság, hiszen különben épp azt veszítené el, ami miatt joggal támaszthat igényt a segítségre. Méltóság híján ugyanis túlságosan is könnyen pusztán fizikai testnek tekintenénk az adott személyt, akivel kapcsolatban immár nem tudnánk, hogy miért is érdemli meg a támogatásunkat.²⁸ Nussbaum szerint ez a dichotómia még a *capabilities approach* felé egyébként az utat egyengető Adam Smith-t is a bűvkörében tartotta.²⁹

A fentebbiekhez hasonló megfontolások az államok egymás közötti viszonyaira, illetve az államok és az állampolgári jogokban nem részesülők (menekülők) problémájára is kiterjeszthetők. Ebből a szempontból Nussbaum szerint a kanti kozmopolitizmus alapvető fogyatékossgot

26 Lásd AA IV. 421. sk., AA VI. 448.

27 Nussbaum: *The Cosmopolitan Tradition*. Id. kiad., 2. fejezet. Nussbaum az ókori szerzők közül általában is elsősorban – a sztoicizmus hagyományát is közvetítő – Ciceró Kantra gyakorolt hatását emeli ki. Klaus Reichra támaszkodva (Reich: Kant and Greek Ethics. *Mind*, 1939 (48):191, 338–354, <https://doi.org/10.1093/mind/XLVIII.191.338>; 1939 (48):192, 446–463, <https://doi.org/10.1093/mind/XLVIII.192.446>) megmutatja, miképp hatott a *De officiis* Kantra a kategorikus imperatívusz általános természettörvény- és emberiség-formulájának összekapcsolásában vagy a világpolgári jog eszméjének a megfogalmazásában.

28 Nussbaum: *The Cosmopolitan Tradition*. Id. kiad., 53.

29 Uo. 175.

mutat. Grotius világrendről alkotott komplex felfogásának egyik alternatívájaként jelenik meg itt a kanti (illetve rawls-i), alapvetően nemzetállamokban gondolkodó felfogás, amely nem képes kezelni a migráció vagy a környezetvédelem minden államot érintő, az együttműködésüket igénylő problémáját.³⁰ Nussbaum szerint ennek az oka is a méltóság sztoikus eredetű felfogásában keresendő, hiszen míg a nemzetek közössége többé-kevésbé konszenzusra tud jutni az ún. első generációs, képtelen ugyanerre a második generációs emberi jogokat illetően.³¹

II. A kozmopolitizmus nyomában

Nussbaum már az első nagy művében³² reflektál Kantra, és pedig elsősorban abból a megfontolásból, amely a kötelességek (illetve jogok) említett két alapvető csoportjáról alkotott elképzeléshez, illetve általában az emberi jogok képességekre fókuszáló felfogásához vezetett. Mint a 2. kiadás előszavában írja a szerző, a *Fragility of Goodness* azt vizsgálta,

[...] milyen szerepet játszik a tragikus költők, Plátón és Arisztotelész etikai gondolkodásában az, hogy az ember ki van téve a jó- és balszerencsének [...], és elsősorban arra a szakadékra fókuszált, mely elválasztja azt, hogy valaki jó személy, attól, hogy sikerül-e kiteljesedett, azaz olyan emberi életet élnie, amelyet kiváltképpen az erényes tevékenység jellemez. (A címben szereplő „jóság” tehát elsősorban *eudaimoniaként* értendő, nem pedig „a jellem jóságaként”).³³

Ha pedig a kettőt szakadék választja el egymástól, az azt jelenti, hogy az erényes cselekvéshez Nussbaum szerint nem elegendő önmagában a

30 Uo. 137.

31 Uo. 18. skk. Míg Nussbaum korábban az észen, nem pedig a patriotizmuson alapuló politikát képviselő gondolkodónak tekintette Kantot (vö. Kant and Stoic Cosmopolitanism. Id. kiad., 3.), és ő maga is az emberi jogok elsődlegességét hirdette a nemzetállamhoz való kötődéshez képest (vö. Nussbaum: Patriotism and Cosmopolitanism. Id. kiad.), addig itt tárgyalt könyvében az emberi jogok garantálóját látja a nemzetállamban. A nemzetállamok szuverenitását és autonómiáját szerinte az igazolja, hogy ezek a társadalmi entitások képesek garantálni az állampolgári jogok tiszteletben tartását. (Nussbaum: Toward a Globally Sensitive Patriotism. Id. kiad., 81.)

32 Nussbaum: *The Fragility of Goodness*. Id. kiad.

33 Uo. 6.

jó jellem, hanem gyakorlásának vannak bizonyos külső feltételei: ahhoz, hogy képes legyen valaki erényesen és emberi méltóságát is megőrizve cselekedni, nem ütközhet eleve külső akadályokba. Ebből következik szerinte a sztoicizmus egyik nagy fogyatékosága, és pedig a külső körülmények fontosságának az el nem ismerése. (Ha ugyanis elsősorban a lélek számít, a belső szabadság a fontos, akkor a külső szabadság hiányának indifferensnek kell lennie, így a rabszolgaság állapotának is – hiszen külső körülmény nem gyakorolhat hatást a személyes méltóságra –, azaz a sztoikus gondolkodók nem utasítják el eleve a rabszolgaság intézményét.) Nussbaum szerint tehát egy jól berendezett politikai közösségben kétféle kötelességnek kell érvényesülnie: egyrészt az igazságosság, másrészt az anyagi segítség kötelességének. Ez előrevetíti azt a későbbi gondolatot, hogy a *capabilities approach* egységben kezeli az első és a második generációs emberi jogokat, azaz a politikai és polgári szabadságokat, valamint a gazdasági és szociális jogokat.³⁴

A könyv azt vizsgálja, hogy a görög etikai gondolkodás miképp akarja elérni az ész segítségével, hogy a jó emberi élet jó volta ne legyen kitéve a szerencsének: tükhé az, ami csak megtörténik az adott személylyel, olyan esemény vagy körülmény, amely nem az ő aktív közreműködésének köszönhetően következett be vagy alakult ki.³⁵ Elvileg akkor lenne kiküszöbölhető a *tükhé*, ha a cselekvő képes lenne teljes mértékben irányítani az egész életét (de legalább annak fontosabb elemeit), kiküszöbölve függését a külső tényezőktől. Itt pedig két kérdés vetődik föl: 1. Mit gondolnak a tárgyalt szerzők, mennyi szerencsével vagyunk képesek emberhez méltó módon együttélni? 2. Mennyi szerencsével *érdemes* és *szükséges* együttélnünk ahhoz, hogy olyan életet éljünk, amely a legjobb és a legértékesebb az ember számára? Ennek a kérdésfeltevésnek, mint a szerző hangsúlyozza, van történeti dimenziója, hiszen a kérdés fontos volt a tárgyalt görög szerzők számára, miként fontos és releváns a mi számunkra is; ám bizonyos periódusokban egyáltalán nem volt az, sőt, nem is számított igazi kérdésnek. Nussbaum szerint ennek az elsődleges oka a kanti etika rendkívüli hatása, hiszen a kantiánusok meggyőződése szerint létezik egy olyan tartomány, jelesül az erkölcsi érték tartománya, amely teljesen immunis a szerencse forgandóságára, amelyen nem ejtenek sérülést a *tükhé* támadásai (sőt, amely talán nem is képes sérülést elszenvedni tőlük) – röviden: bármi történjék is a világban, az nem érinti a jó akarat erkölcsi értékét. Továbbá a kantiánusok szerint az erkölcsi érték

34 Lásd például Martha C. Nussbaum: *Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Membership*. Belknap Press, Cambridge–London, 2006, 284.

35 Nussbaum: *The Fragility of Goodness*. Id. kiad., 3.

minden másfajta értéktől határozottan megkülönböztetendő, és messze fontosabb bármelyik másiknál.³⁶

Nussbaum problémafelvetésének az erkölcsi mércéink, normáink eredetére és igazolására irányuló kérdésfeltevés perspektívájából van tétje. Mint könyve második kiadásának előszavában kifejti, divatos vállalkozás lett a különböző szempontokból kudarcosnak tekintett felvilágosodás alternatíváit a görögségben keresni. Ő maga három szerzőt emel ki: Friedrich Nietzschét, Bernard Williamst és Alasdair MacIntyre-t. Ezek a szerzők szerint elégedetlenek voltak „az észen és elven alapuló” politikával, s úgy gondolták, hogy a görög polisz tudna alternatív paradigmát kínálni a számunkra, mivel az kevésbé az észen, mint inkább a közösségi szolidaritáson alapul.³⁷ MacIntyre azért különösen fontos Nussbaum számára, mert az erényetika képviselőinek antikantiánus csoportjához tartozik (a másikat pedig az utilitarizmussal elégedetlen gondolkodók alkotják³⁸), aki *Az erény nyomában* című művében³⁹ (1981) azt taglalta, hogy kudarcot vallott a felvilágosodásnak az erkölcsiség igazolására irányuló vállalkozása: sok, nyilvánvalóan nem erkölcsi maxima is átmegy az általánosíthatóság tesztjén. Mindenekelőtt pedig Nussbaum tendenciájában relativistának tartja a MacIntyre nevével fémjelzett, az arisztotelészi-tamási erkölcsfilozófián alapuló erényetikát: az erényetika szerint az, hogy valamely társadalmi gyakorlat etikailag jó-e, az adott gyakorlatot követő helyi közösség ítéletén múlik.⁴⁰ Ez a fajta lokalitás az ő perspektívájából egyben egy nyilvánvaló észellenességgel is összekapcsolódik,⁴¹ hiszen míg a gyakorlati tudás lehet lokális, az ész nem, arról nem is beszélve, hogy szerintem maga a terminus is félrevezető („kategóriahiba”), hiszen az utilitárius és a kanti etika művelői is foglalkoznak az erényekkel.⁴²

36 Uo. 4.

37 Nussbaum: Kant and Stoic Cosmopolitanism. Id. kiad., 1. Ezzel szemben a racionális érvelés alulértékelt fontosságát hangsúlyozza a polisz és a tragédia szempontjából is, azaz a kontinuitást a polisz és a filozófusai között (s így a filozófusok és a tragikus költők között is).

38 Nussbaum: *The Fragility of Goodness*. Id. kiad., xxv. sk.

39 Alasdair MacIntyre: *Az erény nyomában. Erkölcselméleti tanulmány*. Ford. Sz. Biróné Kaszás Éva. Osiris Kiadó, Budapest, 1998.

40 Martha C. Nussbaum: Non-Relative Virtues: an Aristotelian Approach. In M. C. Nussbaum – A. Sen (szerk.): *The Quality of Life*. Oxford University Press, Oxford, 1993, 242–269, 243, <https://doi.org/10.1111/j.1475-4975.1988.tb00111.x>.

41 Martha C. Nussbaum: Virtue Ethics: A Misleading Category? *The Journal of Ethics*, 1999 (3):3, 163–201, 169, <https://doi.org/10.1023/A:1009877217694>.

42 Lásd uo. 169, 200. Ebből a szempontból különös jelenség, hogy sem Nussbaum, sem MacIntyre nem foglalkozik magával a kanti erénytannal.

Az erényetikával Nussbaum a *Fragility of Goodness* második kiadásához írt előszavában is számot vet, éspedig kifejezetten a felvilágosodás védelmében. Miközben tehát maga is egy, a kanti alternatívájaként felfogható erkölcsfilozófiát vagy -filozófiatörténetet igyekszik felvázolni, föltehetőleg elsősorban MacIntyre munkásságának a hatására kénytelen felülvizsgálni és némileg módosítani a Kanthoz és általában a felvilágosodáshoz fűződő viszonyát.⁴³ S ha MacIntyre számára az etika története – a homéroszi előzményeket leszámítva – az arisztotelészi erényfelfogással kezdődik, akkor Nussbaum számára (hallgatólagosan adotttnak fogadva el a Szókratésztól a sztoikusokig gondolatilag egymást követő filozófusok soráról alkotott felfogást)⁴⁴ a sztoikusoktól: őket kiindulópontul választva tud megrajzolni egy, a Hugo Grotiuson és Adam Smith-en át a mai politikai liberalizmusig és a képességekre fókuszáló megközelítésmódig húzódó ívet.⁴⁵ A *méltóság* fogalmának központi szerepe és univerzalista felfogása miatt Kantnak központi szerepet kellett kapnia e gondolati hagyomány végiggondolásában.⁴⁶ Ez pedig, ahogyan Nussbaum maga is beszámol róla, a bizonyos politikai filozófiai problémák iránti érdeklődéssel is együtt járt.

43 Ennek legfontosabb oka valószínűleg a jogok, s kifejezetten az emberi jogok problémája: MacIntyre kifejezetten szkeptikusan viszonyul hozzájuk, a felvilágosodás erkölcsisége igazolására irányuló programjának a kudarcát látja manifesztálódni bennük (bírálat a Ronald Dworkin ellen irányul). A *The Fragility of Goodness* első kiadásában Nussbaum még nem reagált a munkásságára, ám a *Whose Justice?*-ről már írt kritikát, vö. Martha C. Nussbaum: Recoiling from Reason (review of Alasdair MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality?*). *New York Review of Books*, 1989:December 7, 36–44, melyben főleg a pozíciójából levezethető relativizmus miatt bírálta MacIntyre-t. MacIntyre érdemben nem foglalkozott Nussbaum munkásságával, ám az emberi méltóság fogalmáról 2021-ben tartott előadása (*Human Dignity: A Puzzling and Possibly Dangerous Idea?* Notre Dame Fall Conference, <https://www.youtube.com/watch?v=V727AcOoogQ>) mintha kifejezetten Nussbaum felfogása ellen irányulna, amennyiben tartalmatlan fogalomként ábrázolta az 1981-ben írott művében még nem említett fogalmat. Lásd még Arthur Schopenhauer: *Über die Grundlage der Moral*. Meiner, Hamburg, 2007 (1840), 64. sk.

44 Vö. Diogenész Laertiosz: *De vita et moribus philosophorum*, I, prooem. 15; *A filozófiában jeleskedők élete és nézetei*. Id. kiad.

45 E hagyomány kiindulópontjaként inkább kínálkozik a szükséglet szenvedő Diogenész, mint Szókratész.

46 Ebből a hagyományból Nussbaumnál gyakorlatilag kimarad a középkor, azért, mert az emberi méltóságnak kifejezetten a nem-hierarchikus felfogását igyekszik nyomon követni (Nussbaum: *The Cosmopolitan Tradition*. Id. kiad., 3). A méltóságról és a jóakaratról alkotott kanti felfogás középkori/keresztény aspektusait illetően lásd például Charles Taylor: *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*. Cambridge University Press, Cambridge, 1989, 366. sk.

III. Az ember, a szükséglet szenvedő és méltósággal felruházott lény

A *tükhének* a képességekre fókuszáló megközelítéssel (*capabilities approach*) szorosan összefüggő témájához⁴⁷ szervesen kapcsolódik a *szükséglet* problémaköre, amelyet Nussbaum nem sokkal a *Fragility of Goodness* első kiadását követően tematizált Arisztotelészhez kapcsolódva és kifejezetten Marxra, a *Gazdasági-filozófiai kéziratokra* hivatkozva.⁴⁸ Mivel a szükségletek „negatív képességek”, melyek kielégítése társadalmi átalakulást kíván,⁴⁹ ezért ezzel a megközelítésmóddal szükségképpen együtt jár az érdeklődés az elosztás problémái iránt. Ez azt jelenti, hogy a szükséglet fogalma az emberi méltóság „mindenen átragyogó” fogalmát kiegészítő fogalom lesz. Az ember egyszerre „szükséget szenvedő és méltósággal felruházott” lény.⁵⁰

A kozmopolitizmus Diogenész alakjához kötődő sztoikus felfogása azonban Nussbaum értelmezése szerint nem csak abból a szempontból hiányos, hogy figyelmen kívül hagyja a képességek (és a szükségletek) problémáját, hanem abból a szempontból is, hogy szűkre szabottan definiálja a kozmosz polgárainak a halmazát. Diogenész ugyanis azon az úton jelenti az első lépést, amely a célok kanti birodalmához (vagy vallási fogalommal: Isten országához) vezet, azaz a minden *racionális* lényt egyesítő morális közösséghez, illetve a kozmopolita politikához, amelyet az jellemez, hogy nem a konvenciók vagy osztályok által megszabott, hanem a szabad erkölcsi döntés által meghozott törvények révén egyesíti az emberiséget.⁵¹ Birodalmon azt érti Kant, hogy „különböző eszes lények között törvények teremtenek rendszeres kapcsolatot”, s „[m]inthyogy a törvények szabják

47 Vö. Katie Ebner-Landy: A Critique of Martha Nussbaum's Liberal Aesthetics. *Political Theory*, 2024 (52):3, 374–403, <https://doi.org/10.1177/00905917231194734>.

48 Martha C. Nussbaum: Nature, Function, and Capability: Aristotle on Political Distribution. In J. Annas – R. H. Grimm (szerk.): *Oxford Studies in Ancient Philosophy*. Supplementary Volume 1988. Clarendon Press, Oxford, 1988, 145–184.

49 Patricia Springborg: Aristotle and the Problem of Needs. *History of Political Thought*, 1984 (5):3, 393–424, 394.

50 Martha C. Nussbaum: Political Animals: Luck, Love, and Dignity. *Metaphilosophy*, 1998 (29):4, 273–328, 273, <https://doi.org/10.1111/1467-9973.00099>. Nussbaum később nemcsak az elosztás szempontjából, hanem a képességeket illetően is kifejezetten összekapcsolta Arisztotelészt és Marxot, arra hivatkozva, hogy ők képesek orvosolni a sztoicizmusnak a méltóság fogalmát illetően adódó fogyatékosságait azzal, hogy az emberi méltóságot közvetlenül a természet világának a részévé teszik, és „nem tételeznek éles választóvonalat a racionalitás és egyéb képességek között”. (Nussbaum: *Toward a Globally Sensitive Patriotism*. Id. kiad., 352.)

51 Nussbaum: *The Cosmopolitan Tradition*. Id. kiad., 2.

meg a célok általános érvényét, ezért [...] valamennyi cél összessége (az eszes lényeké mint magukban való céloké [...]) egymással rendszerezett összefüggésben gondolható el, vagyis célok birodalmaként [...].”⁵² Következésképpen azok az embertársaink, akik valamilyen fogyatékoságuk miatt nem rendelkeznek az ész képességével, nem lehetnek tagjai a célok birodalmának, s így legitim volna őket eszközként kezelni, megfosztva őket a méltóságuktól.⁵³

Kant szerint ugyanis csak a *homo noumenont*, a személyként értett embert, az erkölcsi-gyakorlati ész szubjektumát illeti meg elidegeníthetetlen méltóság, a *homo phaenomenont*, azaz az embert a természet rendszerében nem.⁵⁴ A kategorikus imperatívusz ú. n. emberiségformulája a bevettnek számító értelmezés szerint nem egyszerűen a másik ember, hanem a benne rejlő „ember mivolt”, azaz a racionális természet célként kezelését parancsolja meg.⁵⁵ Vagyis úgy tűnik, a *homo sapiens* fajhoz tartozó egyedek közül csak a racionalitás képességének a teljes birtokában levőkre alkalmazható az „ember” megnevezés. Márpedig az ész, a racionalitás képességét elfogadni a világon átívelő emberi közösséghez tartozás és a méltóság kritériumaként egyet jelent az e kritérium szerint fogyatékosnak minősülő embertársaink kizárásával ebből a közösségből.

Az emberi méltóság kanti és nussbaumi felfogásának konfliktusa feloldhatónak látszik, ha elfogadjuk az érzelmek kognitív elméletét, azaz ha az érzelmeket leíró értelemben racionálisaknak, a külvilág tárgyairól és jelenségeiről alkotott értékítéleteknek tekintjük,⁵⁶ hiszen míg az vitatható, hogy ki milyen mértékben rendelkezik a racionalitás képességével, az érzelmek senkitől sem látszanak elvitathatónak. (Sőt, ebből a

52 Kant: *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése*. Id. kiad., 51; AA IV. 433.

53 Az is következik azonban ebből, hogy más, az ész képességével rendelkező lények – angyalok és ördögök – viszont lehetnek tagjai a célok birodalmának. Következésképpen az „eszes lény” nem az embert határozná meg közelebről (*differentia specifica*), hanem azt a nemet, amelybe másokkal együtt az emberi faj is beletartozik (*genus proximum*). Erről lásd Schopenhauer: i. m., 29. sk. A problémáról általában lásd Hendrik Klinge: *Die moralische Stufenleiter: Kant über Teufel, Menschen, Engel und Gott*. De Gruyter, Berlin–Boston, 2018, <https://doi.org/10.1515/kant-2020-0035>. A szerző szerint nem egyszerűen a „más eszes lények”, hanem a más eszes és morális lények problémája fontos filozófiailag. S bár Kant sehol nem fejt ki részletesen idevágó gondolatait, a mesterséges intelligencia alkalmazásának problémái (milyen erkölcsi kódexet kövessenek?) új perspektívába helyezhetik különös, Schopenhauer által képtelenségnek nyilvánított megfogalmazását.

54 AA IV. 434. sk.

55 Lásd például Jens Timmermann: *Kant’s Groundwork of the Metaphysics of Morals: A Commentary*. Cambridge University Press, New York, 2007, 96.

56 Jason Brennan: What if Kant Had Had a Cognitive Theory of the Emotions? In Rohden és mások: i. m., 219–228, <https://doi.org/10.1515/9783110210347.4.219>.

szempontból az ember és az állat közötti határvonal is elmosódik.) Ha pedig a kanti erkölcsfilozófia és empirikus pszichológia valóban hozzáigazítható Nussbaum felfogásához, akkor a Nussbaum által a mindenkit megillető méltóság jegyében átértelmezett sztoikus hagyomány is összhangba hozható a felvilágosodás Kant által képviselt erkölcsfilozófiai programjával.⁵⁷

IV. Exkurzus: Kant és a sztoikus hagyomány

Erre az összhangba hozásra Nussbaum először a kifejezetten a Kantra gyakorolt sztoikus hatásokat elemző írásában tett kísérletet: diagnózisa szerint ugyanis Kant és a sztoikusok között jelentős különbség mutatkozik a szenvedélyek elméletét és a teleológiát illetően.⁵⁸

Az előbbi szempontból, értelmezése szerint Kant a pályafutása során végig úgy látta, hogy a szenvedélyek a természet, a kultúrát megelőző állapot jelenségei (Nussbaum ezzel kapcsolatban említi Ágoston hatását).⁵⁹ Ettől eltérő felfogásuknak köszönhetően a sztoikusok jobban tudják kezelni, sőt a (köz)jó szolgálatába is tudják állítani a szenvedélyeket. A szenvedélyek a sztoikusok szerint ugyanis bizonyos fajta értékítéletek, azaz a dolgokról alkotott, valamilyen értékkel terhelt felfogás jóváhagyását jelentik. Ennélfogva a szenvedélyek neveléssel, felvilágosító tevékenységgel átalakíthatók. Ha ellenben merőben természeti adottságnak tekintjük, akkor csakis elfojtani lehet őket. Nussbaum szerint ez a kanti felfogásból látszólag elkerülhetetlenül következik, ám az erkölcsről és politikáról alkotott átfogó elképzeléseinek a minimális módosításával Kant a szenvedélyek kezelésének sztoikus elképzelését is elfogadhatta volna.⁶⁰

57 Azt, hogy ez nem egyszerű feladat, jelzi, hogy az *Upheavals of Thought* (Martha C. Nussbaum: *Upheavals of Thought: The Intelligence of Emotions*. Cambridge University Press, Cambridge, 2001) szerzője egy képzeletbeli, több filozófusból (így Kantból is) összegyűrt Ellenfél (*Adversary*) ellenvetéseivel szemben fejti ki az álláspontját. A Héber Szentírásban ez a bizonyos Ellenfél a Sátán (lásd Jób 1–2). Azt illetően, hogy Kant átfogó erkölcsi/politikai elképzeléseivel összeegyeztethetőnek tartja a szenvedély sztoikus(-spinozai) elemzését, lásd Nussbaum: *Kant and Stoic Cosmopolitanism*. Id. kiad., 21.

58 Uo. 5.

59 Uo. 19.

60 Uo. 21. Az e gondolatmenetben megfogalmazottakat fejtette ki bővebben Nussbaum itt: *Political Emotions: Why Love Matters for Justice*. Belknap Press, Cambridge–London, 2013.

Az utóbbi problémát illetően Nussbaum a teleologikus gondolkodással kapcsolatos kétértelműséget emeli ki *Az örök békéről* című tanulmányra fókuszálva. Az *Első toldalék: az örök béke garanciájáról* című szakaszt⁶¹ elemezve arra a különös jelenségre hívja fel a figyelmet, hogy miközben Kant sztoikus fogalmakkal gondviselésről és sorsról beszél, Lucretius egy fordulatát is idézi, márpedig az Epikurosz dicséretét hirdető római költőtől (*Az ég általános természetrajza* ihletőjétől) mi sem állt távolabb, mint a teleologikus gondolkodás. Nussbaum szerint ez a konfliktus annak a jele, hogy e politikai tárgyú írásában Kant a sztoikus gondviseléseközpontú vallás mellett kötelezi el magát, bár megszorítással: a gondviselés legfeljebb „gyakorlati posztulátum”. A konfliktusnak ez a fajta feloldása azért fontos Nussbaum számára, mert így Kant olyan gondolkodóként láttatható, aki megőrzi a sztoikus erkölcsi gondolkodás magvát, miközben szigorú értelemben nem köteleződik el a ma vállalhatatlannak számító teleologikus gondolkodásmód mellett. Vagyis a tanulmány elején emlegetett nietzscheánus gondolkodók (Nietzsche, Williams és MacIntyre) ellenében sztoikus elemekkel átitatott kortárs Kantot lehet fölmutatni a felvilágosodás védelmében.

V. Vonzások és választások

A sztoikus kozmopolitizmusnak mindenképpen szembe kell néznie egy jól ismert dilemmával. Ha a kozmosz polgáraiként elsősorban az ész képességével rendelkező lények közösségéhez, az emberiséghez tartozónak kell tekintenünk magunkat, és ennek kell meghatározni viselkedésünket és cselekedeteinket, akkor a bizonyos személyekhez vagy közösségekhez fűződő kitüntetett kötelékek ellentétesek a kozmopolita elvvel.⁶² Ennek az elvnek az érvényesítése azonban sem általában a sztoikusok, sem Kant számára nem volt magától értetődő. Nussbaum ebben az összefüggésben Hieroklészre hivatkozik,⁶³ aki szerint emberi

61 Kant: *Az örök békéről*. Ford. Mesterházi Miklós. In *Uő: Történetfilozófiai írások*. Id. kiad., 278–286.

62 A patriotizmus és az emberi jogi liberális szemlélet konfliktusa kapcsán MacIntyre (Is Patriotism A Virtue? In C. A. J. Coady – Igor Primoratz [szerk.]: *Military Ethics*. Ashgate, Burlington, 2008, 187–204, 189, 202) úgy fogalmazott, hogy a patriotizmus és a liberális személytelenség moralitása szükségképpen összeegyeztethetetlen egymással.

63 Nussbaum: *Kant and Stoic Cosmopolitanism*. Id. kiad., 9.

viszonyainkat tíz koncentrikus kör segítségével ábrázolhatjuk: a legbelső kör azonos a saját elménkkel, a legkülső pedig az emberi faj egyedeit öleli föl. A feladat minden egyes ember számára a köröket a középpont felé összehúzni (*oikeiósizis*).⁶⁴ Erkölcsi kötelesség tehát elsajátítanunk a legtágabb kör iránt érzett felelősség képességét, ám számolnunk kell azzal, hogy a valóságban minél kisebb sugarú a kör, annál nagyobb felelősséget érez az egyes személy az adott körbe tartozók iránt. Kant ezt a konfliktust a jóakarat és a jótett végrehajtása (*Wohllollen – Wohltun*) megkülönböztetéssel oldja fel: míg az előbbi egyetemes, az utóbbinak a foka a közelség szerint változik. A mások iránti, az erényből fakadó kötelességeink kétfélék lehetnek: amelyek teljesítésével másokat a lekötöztettségünk tesztünk, illetve amelyek teljesítésével nem következik be ez a helyzet. Ezeket a kötelességeket a *szereket*, illetve a *tisztelet* érzései kísérik.

A kötelességekkel kapcsolatos törvényekről (nem pedig a természettörvényekről) beszélve, és pedig az emberek egymáshoz fűződő külsőleges viszonyára vonatkozókról, olyan erkölcsi (intelligibilis) világba tartozóként szemléljük magunkat, amelyben a (Földön élő) eszes lények kapcsolatát – a fizikai világ analógiájára – a *vonzás* és a *taszítás* szabja meg.⁶⁵

Közös bennük, hogy lévén erkölcsi kötelességek, nem kikényszeríthetőek.

A kötelességekről írott művében Cicero az igazságosságot (*iustitia*) és a jótékonytságot (*beneficentia*) nevezi meg a közösségeket összetartó két legfontosabb erényként.⁶⁶ Nussbaum értelmezése szerint ezek az erények ugyanannak az erénynek (az átfogóbb értelemben vett igazságosságnak) a két aspektusa,⁶⁷ így következtetlenségnek tartja Cicero felfogását, amely szerint bár tudatában vagyunk annak, hogy egyetlen nagy emberi közösséghez tartozunk, de véges lényekként elkerülhetetlenül rangsorolunk, sőt helyénvaló is rangsorolnunk, hiszen bizonyos fajta segítséget bizonyos személyeknek inkább meg tudunk adni, mint másoknak, s ezért ezek inkább a mi kötelességeink, mint másokéi.⁶⁸ Vagyis Nussbaum számára a mindenkit egyaránt megillető méltóság elvéből az következik, hogy az igazságosságból fakadó kötelességek és a

64 Steiger Kornél (szerk.): *Musonius Rufus és Sztoikus Hieroklész töredékei; Kebész táblaképe*. Ford. Steiger Kornél. Gondolat Kiadó, Budapest, 2019, 143.
65 AA VI. 451. sk
66 *De officiis*, I. 20
67 Nussbaum: *The Cosmopolitan Tradition*. Id. kiad., 24.
68 Uo. 21.

jótekonyság kötelességei nem választhatók el egymástól, sőt, értelmetlen az elválasztásuk.⁶⁹

Mivel pedig a kötelességek és jogok két csoportja nem elválasztható egymástól, fontossági rangsort sem lehet felállítani közöttük. A kötelességek teljesítése (a jogok érvényesítése) minden esetben anyagi ráfordítást igényel a politikai közösség részéről. S míg a nussbaumi értelemben vett kozmopolitizmus üdvözlí a jogoknak (és a jogok generációinak) a sokasodását, a szűkösség körülményei között mindig kérdés marad, hogy milyen sorrend érvényesüljön a teljesítésükben – és az a politikai közösség melyik szegmentumának a feladata –, ha érték az emberi jogokat szavatolni hivatott politikai közösség stabilitásának a megőrzése.

69 Atkins szerint Cicero nem is választja el olyan élesen őket egymástól, mint ahogyan Nussbaum sugallja. Jed W. Atkins: Patriotism and Cosmopolitanism in Cicero's *De Officiis*. In R. Woolf (szerk.): *Cicero's 'De Officiis': A Critical Guide*. Cambridge University Press, Cambridge, 2023, 203–223, 218. sk., <https://doi.org/10.1017/9781009049375.016>.