

ről beszélünk, illő, hogy bár az ismertetés az esszéíróról szól, versszakok felidézésével végződjék:

„Magamra bízva és erőmre  
halál és élet szárnyai között  
lesem e csonttádermedt zöldbe  
rövid parancsotok, jó ösztönök. [...]

Egy kozmikus, szép sivatag képe  
ragyog köröttem ilyen reggelen,  
s nem is enyém, a föld kérdő reménye  
pislog, mint pipicsláng a szívemen.”

A vers címe MOST IS E JÁTSZMA; ennek a játszmának a tétjeit hordozza, viseli Takáts Gyula versben és prózában.

Csűrös Miklós

## NINCS ÉS LEGYEN

Hannah Arendt: Előadások Kant politikai filozófiájáról. In: Hannah Arendt:

*A sivatag és az oázisok*

Fordította Pató Attila

Gond–Palatinus, 2002. 380 oldal, 2690 Ft

„Bizonyos nehézségekkel kell számolnunk”, tudatja Arendt őszintén az ELŐADÁSOK legelső mondatában, „ha Kant politikai filozófiájáról akarunk beszélni”. Szám szerint egygel, de az jökora: azzal nevezetesen, hogy „Kant sohasem írt politikai filozófiát”.<sup>1</sup> Miről léssen akkor előadva itt? Mert az valószínűtlen, hogy majd’ száznegyven oldalon át fog taglalni a szerző olyasvalamit, ami nincs. Vagy talán mégis van? „Létezik kanti politikai filozófia, noha ilyet Kant, ellentétben más filozófusokkal, egyáltalán nem írt.” (271. sk.) Úgy van tehát, hogy nincs. Csavaros egy helyzet. De mire idáig jutott, az olvasó cinkosan mosolyoghat már. „Kant csak élete késői korszakában ébredt tudatára a politikum fogalmának – értesülhet ugyanis előzőleg –, amikor már sem ereje, sem ideje nem volt ahhoz, hogy kidolgozza az elméletet ebben a konkrét tárgyban.” Ám ezzel Arendt „nem azt akar[ja] mondani, hogy Kant, életének rövidsége miatt, elmulasztotta megírni a »Negyedik kritikát«, hanem azt, hogy a harmadik kritikának, Az ÍTÉLŐERŐ KRITIKÁJÁ-NAK [...] kellett volna

azzá a könyvvé válnia [should have become the book], amelyik egyébként hiányzik Kant hatalmas életművéből” (229. sk.; a magyar fordításban szereplő „kellett volna annak a könyvnek lennie” értelmetlen, ezért módosítottam – P. Z.).

Két kérdés vetődik fel itt (vagy egyazon kérdés negatív és pozitív oldalról). Először: miért nem azokból a művekből rekonstruálja Arendt Kant elméletét a politikáról, amelyek ténylegesen foglalkoznak e témával? Miért üdvözítőbb „sejtésszerűen megfogalmazni, milyen is lett volna Kant politikai filozófiája, ha elegendő erő és idő állt volna rendelkezésre megfelelő kifejtéséhez” (249.), mint szövegszerűen áttekinteni a kései oeuvre közvetlenül vagy közvetve politikai tárgyú részeit? Másodszor: miféle politikafilozófiai mondanó lappanghat vajon – ha kidolgozatlanul is, de legalább a „could have become” potenciáljával – Az ÍTÉLŐERŐ KRITIKÁJÁBAN, olyan ráadásul, amely más művekben nem fellelhető? Először-másodszor: hogyan értendő a premissza és a következtetés, hogy „mivel Kant nem írta meg politikai filozófiáját, ezért a legjobb módszer, hogy kitaláljuk, mit is gondolhatott e tárgyban, az, ha Az ESZTÉTIKA ÍTÉLŐERŐ KRITIKÁJÁ-HOZ fordulunk” (329.)?<sup>2</sup>

Olyan kaliberű politikai teóriát valóban nem alkotott, amely akár az ismeretelméleti-ontológiai, akár morálfilozófiai alapvetéshez volna fogható. A „nem írta meg” tézise mégis különösen hat, miután Arendt pár sorral előbb leszögezi: „Kant tényleges elmélete a politikai ügyeket illetően az örök haladás elmélete és a nemzetek szövetségi egyesítése volt avégett, hogy ez biztosítson politikai realitást az emberiség eszméjének.” (Uo.) E „tényleges elmélet”, amelyre Kant úgy az 1780-as évek közepétől egyre több energiát fordít – s amely korántsem merül ki persze „a politikai ügyek”-ben, hiszen a világpolgári egyesülés, valamint az alkotmány- és a nemzetközi jog vele összefüggő kívánalmaival az a már a következő német gondolkodói generáció felé mutató problematika jelentkezik, hogy képes-e az eladdig időtlen-statisz és a történeti események teleologikus uralására a természet vagy a gondviselés valamilyen titkos célzatát tétélezvén –, szóval a tényleges elmélet kiválóan összerakható Az ÍTÉLŐERŐ KRITIKÁJA nélkül. Ennek 83. paragrafus a témába vág ugyan, de csak azzal, hogy dióhéjban rekapitulálja a hat évvel korábbi programatikus értekezés, Az EMBERISÉG EGYETEMES TÖRTÉNETÉ-

NEK ESZMÉJE fő gondolatait. Az ELŐADÁSOK-ban Arendt csakugyan nem is támaszkodik a harmadik KRITIKÁ-ra, amikor fölillant ezt-azt Kant történet- és jogfilozófiájából. Más művek mérvadók számára, az iméntin túl olyanok, mint AZ EMBERI TÖRTÉNELEM FELTEHETŐ KEZDETE, AZ ŐRÖK BÉKÉRŐL, a MINDEN DOLGOK VÉGE, A FAKULTÁSOK VITÁJA. De ezek az írások önmagukért véve mérsékeltlen érdekesek, és az ELŐADÁSOK nem is azt akarja megmutatni, ahogyan bennük kibontakozik Kant tanítása a történelemtől, a jogról, az állam- és világpolgári közösségről: izgalmasabb – létező, ámbár meg nem írt – politikai filozófiáját „*úgy találhatjuk meg, ha az egész életműben keressük, s nem csak abban a néhány tanulmányban, amelyek általában e címszó alá szokás foglalni*” (272.).

Eltekintve most még attól, hogy Az ÍTÉLŐERŐ KRITIKÁJA kitüntetésével eme tág feladatmeghatározás hogyan egyeztethető össze, a „nem csak”-hoz társul némi nagyvonalúság. Van ugyanis egy szöveg, ráadásul az egyetlen „*az egész életműben*”, ahol Kant – dacolva erő- és időhiánnyal – explicite a politikáról és ennek a morálfilozófiához való viszonyáról ír, de amelyet Arendt meglepő módon negligál. Egyszer vagy kétszer utal rá, igaz, ám az okfejtés velejével nem törődik. Az ŐRÖK BÉKÉRŐL függelékének első része ez a szöveg, címe így hangzik: ERKÖLCS ÉS POLITIKA MEGFÉRHETETLENSÉGÉRŐL AZ ŐRÖK BÉKE SZEMSZÖGÉBŐL.<sup>3</sup> A „*politika*” itt „*alkalmazott jogtudomány*”-nak minősül (ÖB, 289.), s lévén a jogtan a tiszta gyakorlati ész törvényadásának leszármazottja, Kant egyenesen „a priori megismerhető politikát” emlegethet (ÖB, 300.). Politika és morál kapcsolatáról egyértelmű verdiktet mond: „*a politikai maximák [...] a jogi kötelesség tiszta fogalmából*” fakadjanak, „*a kellésből, amelynek elvét a tiszta ész a priori adja meg*” (ÖB, 301.). Ha az „*igazi politika [...] egy lépést sem tehet anélkül, hogy előbb ne hódolna az erkölcsnek*” (ÖB, 302.), úgy e közelítésben a politika igazi elméletének is azzal kell kezdődnie, hogy a politika semmiféle autonómiával nem bír, sőt saját elmélete sincs. A „*morál*” az, ami „*magában megáll, és szent*” (ÖB, 292., jegyzet), a politika csak a vétkes deviancia módján függetlenedhet tőle; ezért dönti el Kant a morális politikus és a politikus moralista – azaz a morált a politikának, illetve a politikát a morálnak fölébe helyező hatalomgyakorlók – konfliktusát az előbbi javára (lásd ÖB, 293. skk.).

Nagyon merev és szűk fogalma ez a politikanak. Merev, mert Kant tökéletesen alárendeli a politikát a tiszta erkölcsi törvénynek és a belőle dedukált közjogi szabályozásnak,<sup>4</sup> elvitatva tőle, hogy maga adhatná magának alapelveit, melyek célját (mire valóságát) is megszabják. Az „*állam- [értsd: alkotmány-] és nemzetközi jog*” olyasvalami, amit „*az ész diktál*” (ÖB, 295.), a politika e diktátum praktikus végrehajtása, s mozgásteret legfeljebb annyi lehet, hogy az amazzal ellentétes empirikusan fennálló alkotmányt és berendezkedést az észnek tetszővé reformálja (lásd ÖB, 295.). Önön működési körén kívül eső hivatást teljesít, instrumentális szerepre kényszerül lényegében, azt kell biztosítania a kormányzás eszközeivel, hogy a társadalom tagjai a jogállapot keretei közt optimálisan élhessenek az őket *a priori* módon megillető szabadsággal, egyenlőséggel és önállósággal.<sup>5</sup> Szűk pedig a fogalom azért, mert a politikum a hivatásos politikusoknak van fenntartva szigorúan. Csak az ő tevékenységük számít a szó kanti jelentése szerint politikai cselekvésnek, míg azok a polgárok, akik közvetlenül nem érintettek sem a törvények megalkotásában, sem a kormányzásban, kívül rekednek a politikán. S ha direkt-tevételesen mégis beavatkozni vágnak, az a lázadás vagy forradalom eseménye lesz, amelyet Kant különböző műveinek különböző helyein megannyiszor eltérő mint jogellenest és büntetendő.

Az ELŐADÁSOK-ban Arendt elsiklik Az ŐRÖK BÉKÉRŐL függelékének politikakoncepciója fölött, vitába sem száll tehát vele. Szerencsés ötlet volt viszont egy kötetben megjelentetni magyarul az ELŐADÁSOK-at, valamint a MI A POLITIKA? című rövid feljegyzést és az el nem készült BEVEZETÉS A POLITIKÁBA vázlatait. Mert az utóbbiakból kitűnik, hogy Arendt valami egészen mást ért politikán – valami lazábbat és tágabbat –, mint Kant, s ez az ELŐADÁSOK tekintetében is releváns. A rövidség kedvéért legyen szabad néhány idézetre szorítkozni. A BEVEZETÉS-nek a „*görögök*” a főszereplői, akik „*azon politikai eszközök alkalmazását, amelyekkel a politikai tér kialakítható, egyáltalán nem ismerték el legitim politikai tevékenységként*”; ezek „*a politikai tér védelmére, kialakítására vagy tágítására szolgáló eszközök [...] éppenséggel nem politikaiak*”, csupán „*a politikum fenomenájához tartozó peremfenoménák*”, melyekben „*nem maga a politikum*” mutatkozik meg (71. sk.). A „*politikum* [...] szabad-

sága”, szintén a görög poliszbán, „sokak jelenlététől és egyenjogúságtól függ”, s „a politikum e szabadságának [...] a legkevesebb köze sincs a mi akarat szabadságunkhoz” (120.). Továbbra is a görögöknél, a szabadság a politikának nem rajta kívüli rendeltetése vagy célja, hanem immanens értelme, éltető elve és megvalósításának tere (e distinkcióhoz lásd például 43., jegyzet). „Itt a politikum értelme, de nem a célja az, hogy az emberek szabadságban, erőszak, kényszer és hatalom nélkül érintkezzenek egymással, egyenlők az egyenlőkkel, akik [...] minden ügyet az egymással megbeszélés és a kölcsönös meggyőzés révén intéztek.” (56.)

Szinte csak a név közös: tartalmilag a politika gyökeresen mást jelent Kant és Arendt számára. Az ÖRÖK BÉKÉRŐL függelékében a nevezett „eszközök alkalmazására” korlátozódik tulajdonképpen, még ha Kant nem degradálhatja is azokat „peremfenoménekké”, mivelhogy nála nem létezik relátumuk, az önelvű „politikai tér” centrálfenoménye (legalábbis ilyen néven nem, ez lényeges lesz mindjárt). Az „egymással megbeszélés és a kölcsönös meggyőzés” kívül esik azon, amit ő politikai tevékenységnek tart. Egy másik aspektusból pedig a politikai tevékenység mint céljához viszonyul a szabadsághoz, ám szabadságon itt nem a köz ügyeinek kényszermentes megvitatása értendő, hanem elsődlegesen olyasvalami, aminek nagyon is van köze „a mi akarat szabadságunkhoz”: erkölcsi maximák érvényesítése a társadalmiság korlátozó feltételei közepette. S kimutatható még egy útképzési pont. Kantnál az ész hivatott elgondolni az embereknek a köztársasági alkotmány szerint való ideális társadalmi együttlétezését, amely ily módon a morálfilozófia lecsapódása. Antropológiai tekintetben ez annyit jelent, hogy amiként A GYAKORLATI ÉSZ KRITIKÁJA az embernek mint embernek, mint a transzcendentális szabadság szubjektumának a fogalmához szabja az egyetlen és univerzális, a priori érvényes erkölcsi törvényt – elvonatkoztatva minden empirikus (lokális, történeti, pszichológiai, neveltetésbeli) tényezőktől, s válalva az ezzel járó végletes formalizálást –, úgy az innen levezetett jog-, állam- és politikaelméletnek is az ember mint ember fog a középpontjában állni. A MI A POLITIKA? markáns – sőt indulatos, de meggyőző – oppozíciója szerint „a teológia és a filozófia mindig az emberrel foglalkozik”, a „politika” ellenben „az emberek”-re fi-

gyel, „az emberek pluralitásának tényén nyugszik” (21.): „eleve a relatív egyenlőség, s nem a relatív különbözőség figyelembevételével szervezi az abszolút különbözőket” (25.), azaz elutasítja az egész nyugati hagyomány uniform emberfogalmát, mint aminek az emberek csak esetlegesen – és negligálhatóan – individualizált esetei volnának. Kant azonban, akárha direkte Arendttel vitáznék, a következőket veti az említett politikus moralisták szemére, akik az ész törvényadása alól kivonható praxist folytatnának: „azzal hengegnek, hogy ismerik az embereket”, miközben „az embert nem ismerik” (ÖB, 295.). Az állam a politikusokon keresztül mint az emberhez kell(ene) hogy viszonyuljon minden egyes polgárához. Az észfilozófia követelménye ez – a morál felől az etikoteológia irányába nyitó észfilozófiáé ráadásul –, s logikusan az is tükröződik benne, hogy az emberek társadalmi szabad cselekvéséről e filozófia csak egy abszolút, minden empirikustól eloldott emberfogalom alapján beszélhet.

Ahogy az ember, ugyanúgy egy homogén emberiség vagy emberi nem oltárán sem kívánja Arendt az embereket fölládozni. Ez is magyarázhatja, miért kevés számára „Kant tényleges elmélete a politikai ügyeket illetően”, amelyben „az örök haladás” és „a nemzetek szövetségi egyesítése” biztosítana „politikai realitást az emberiség eszméjének”. A haladásban kibontakozó emberiség gondolata – Arendt szerint, de szerinte Kant szerint is – ellentmond az individuum „méltóságának”, mert ez „megköveteli, hogy az ember (mindenki közülünk) a maga különösségében legyen látható” (360.), márpedig a *Gattung* progressziójának filozófiai optikáján keresztül nem látszhat ekként. Lehetne vitatkozni azon, mennyire osztaná Kant a megállapítást, hogy „a haladásba vetett hit ellenkezik az emberi méltósággal” (361.). AZ EMBERI TÖRTÉNELEM... utolsó mondatában ezt írja: „legyünk elégedettek a Gondviseléssel, s egészében az emberi dolgok menetével, amely nem a jótól a rossz felé, hanem a rosszabbtól fokozatosan a jobbhoz fejlődik, s mindenkinek természet adta hivatása, hogy ehhez a haladáshoz a maga területén, erejéhez képest hozzájáruljon”.<sup>6</sup> Maga Arendt mindenesetre irtózik az efféle teleológiai elkötelezettségtől. A MI A POLITIKA? elején „förtelmes abszurditás”-nak nevezi a „menekül[ést] a történelem szükségyszerűségébe”, mondván, a nyugati filozófiában az emberekre orientált „politika átalakítása vagy helyet-

tesítése” megy végbe „a történelem által”, oly módon, hogy „a világtörténelem elképzelése révén az emberek sokfélesége egy emberi individuumban olvad össze, amit még ezután is emberiségnek neveznek” (24.).

De mi köze akkor ennek Kanthoz? Nem kevesebb, mint hogy Arendt rábukkan nála egy alternatív emberfogalomra, s ezzel együtt egy alternatív politikafelfogásra is, amely elkülönül mind az alkalmazott jogtan, mind a történelmi haladás elméletétől. A negyedik előadás szerint Kant morálfilozófiája – s hozzátehető: belőle táplálkozó politikakoncepciója – az emberrel foglalkozik mint autonóm erkölcsi önmeghatározásra képes lényvel; történeti teleológiája az emberi nemmel vagy az emberiséggel, mely „alá van vetve a »történelemnek«, a természet tervének”; ám harmadszor léteznek Kantnál az emberek is, mint „földhöz kötött, közösségben élő [...], a sensus communisszal, a közösség iránti érzékkel felruházott lények”, akik mindenképpen rászorulnak „mások társaságára” – s róluk szól „Az ÍTÉLŐERŐ KRITIKÁJÁ-*nak első része*” (264.).

Ennyiből persze nem világos még az ESZTÉTIKA politikafilozófiai relevanciája. Ismét segíthet azonban a BEVEZETÉS, ahol Arendt többször is hivatkozik Kantra, és pedig nem vitázón, hanem saját politikafogalmának megerősítése végett. Elég e helyt csak két utalást kiemelni. Az ítélet nem okvetlenül valamely bevett, netán szentesített mércéhez viszonyítja a különöst, hanem „jelenthet valami egészen más is, nevezetesen akkor, amikor valami olyannal konfrontálódunk, amit még sohasem láttunk, s amihez még semmiféle mérce nem áll rendelkezésünkre” (35.). S ezt „a mérce nélkül való ítélet”, amely, *nota bene* annak záloga is, hogy szükség esetén megdőlhessenek az abszolutizált mércék s a belőlük kerekített „pszeudo-elméletek” és „mindent megmagyarázó ideológiák”, ezt az ítéletet „jól ismerhetjük az esztétikai vagy az ízlésítéletek esetében, amelyekről – mint Kant mondta – »disputálni« éppen nem lehet, de annál inkább lehet vitatkozni róluk és megegyezésre jutni bennük” (uo.).<sup>7</sup> Egy másik alkalommal Arendt az arisztotelészi *phronészt* említi, mint amivel az emberek politikai ügyekben képesek „megszerezni és megtartani a lehető legnagyobb áttekintést mindazon lehetséges álláspontok és szempontok fölött, amelyekből az adott tényállás szemlélhető és megítélhető”, majd közvetlenül ezután utal az ESZTÉTIKA 40. paragra-

rafusának fő tézisére: az ízlésítélők „a kibővített gondolkodásmód” révén érhetik el a konszenzust, úgy, hogy „mindenki más helyében gondolkodnak” (119. sk., ill. ÍK, 219.).

Kant ízlés- és Arendt politikaelmélete váratlanul intim kapcsolatba kerül ily módon. A poliszbeli cselekvésnek ugyanis, amely Arendt számára mintául szolgál az amúgy diverz, de a politika autonóm-önérvényű voltát egyaránt tagadó római, keresztény és modern elgondolások kívánatos meghaladásához, éppen az a sajátossága, hogy résztvevői a köz ügyeinek megvitatásában és a közös világ így folytatott alakításában realizálják szabadságukat. „Mindazt, ami objektív, önmagából kiindulva senki nem tudja adekvát módon a maga teljes valóságában megragadni, mert az számára mindig csak abban az egy perspektívában mutatkozik meg és tárul fel, amelyik megfelel a világban elfoglalt álláspontjának, s ahhoz kötődik”; „a sokak számára közös [...] csak annyiban érthető, amennyiben sokak képesek beszélni róla, és képesek véleményüket, perspektívájukat egymással megosztani, egymás ellenében érvényesíteni. Csakis az egymással beszélés szabadságával születik meg egyáltalán a világ.” (70.)

Az így koncipiált politikum nagyon távol van attól, amit Kant ért politikán, másrészt csakugyan közelinek látszik ahhoz, amilyenek az ESZTÉTIKA bizonyos helyein az ízlésítélés mutatkozik. A szépről ítélvén az embernek függetlenítenie kell magát a privát érdekektől, tetszésének konstitutív jegye a másokkal való megoszthatóság, ugyanakkor nem hagyatkozhat fogalmi kritériumokra – objektív „mérce nélkül” dönt tehát, nem tárgyi igazságot mond ki –, így az egyetértés lehetőségéért a közös érzék interszjektív képessége szavatol: általa „az ítéelő a maga ítéletét mások nem annyira valóságos, mint inkább pusztán lehetséges ítéleteihez igazítja, s belehelyezkedik mindenki másnak a pozíciójába, amihez csupán el kell vonatkoztatnia a korlátoktól, melyek saját megítéléséhez esetleges módon tapadnak” (ÍK, 218. sk.). Ezt a kulcsfontosságú helyet Arendt is idézi (348. sk.), s miután szerinte „a politika az emberek pluralitásának tényén nyugszik” (21.), örömmel idézhetné azt a követelményt is, hogy „az ízlésítélet a maga érvényében ne egoisztikus legyen, hanem [...] szükségképpen pluralisztikus” (ÍK, 201.). A pluralizmus az emberek sokféleségét, pontosabban ennek filozófiai elismerését feltételezi, s az ízlés szubjektumát tényleg lehetetlenség azonos módon

kezelní akár a tapasztalatelmélet transzcendentális énjével, akár a tiszta morál noumenális alanyával, lehámozva róla partikuláris egyéniségét (vagy mindenesetre lehetetlenségnek tűnik; a jelen recenzió nem bocsátkozhat bele abba, hogy az ESZTÉTIKA bizony törekszik ilyesmire). Nyilvánvaló továbbá egyfajta strukturális hasonlóság a politikai cselekvés mint „*egymással beszélés*” és a kibővített gondolkodásmód gyakorlása között, még ha csak *negatív* tekintetben is: amikor „*túllép a [...] szubjektív privát feltételeken [...], és saját ítéletére egy általános álláspontból reflektál (melyet csak úgy tud meghatározni, hogy mások álláspontjára helyezkedik)*” (349., ill. ÍK, 220.), akkor az ítéelő a maga korlátozott perspektíváját nem valamilyen objektíve kikényszeríthető, azaz tőle függetlenül fennálló belátás javára adja föl (hogy a háromszög szögeinek összege 180 fok, vagy hogy a tehén kérődzik, ez nem lehet ízléskérdés), hanem nyitottá válik a kölcsönös megvitatás iránt, rajta keresztül pedig egy olyan interszubjektív-konszenzuális tudás iránt, amely jellemben különbözik az elméleti fogalmak és szabályok által determinált ismeretektől, valamint a szokások, hitek vagy ideológiák által szankcionált elképzelésektől.

A kanti ízléstan politikafilozófiai jelentőségének felfedezésével és az esztétikai megvitatás politikai vetületének meggyőző bemutatásával az ELŐADÁSOK újat hoz AZ ÍTÉLŐERŐ KRITIKÁJA recepciótörténetébe. Azaz hogy nem teljesen újat, mert még a BEVEZETÉS utalásaitól eltekintve is, az 1954-es MÚLT ÉS JÖVŐ KÖZÖTT hatodik, A KULTÚRA VÁLSÁGA című tanulmánya hosszan ír már minderről.<sup>8</sup> Maga a felfedezés megvan tehát jóval korábban. De A KULTÚRA VÁLSÁGA és a BEVEZETÉS sem nem elmélyült ESZTÉTIKA-olvasatok, sem arra nem törekednek, hogy AZ ÍTÉLŐERŐ KRITIKÁJÁT összevessék-szembeítsék Kant más írásaival, s így hozzák ki győztesként politikafilozófiai fronton. Sokkal inkább van szó bennük arról, hogy Arendt a maga felfogásának illusztrálásaképpen hivatkozik az ESZTÉTIKA egy-két passzusára. Az ELŐADÁSOK vállalkozása egyszerre szerényebb és ambiciózusabb ennél. Szerényebb, mert Arendt itt nem tolakodik saját nézeteivel, nem ezeket akarja megelőlegezve látni Kantnál. És ambiciózusabb, mert ehelyett a kanti életművön belül próbál olyan összefüggésekre rámutatni, amelyek annak politikai tárgyú részeit

kapcsolatba hozzák a direkte nem politikafilozófiai töltetűnek szánt ízléstannal.

Két fő motívumra összpontosít e célból. Az egyik a néző pozíciójának kitüntetett volta. Eminens álláspont ez *először* a világtörténelmi eseményekkel szemközt, mert aki elfoglalja, az képes a fejleményeket a haladás perspektívájában szemlélni, ugyanakkor a résztvevőtől, az aktívan involváltaktól eltérően kívül tartja magát a haladás mozgásán: tartozik is tehát az emberiséghez, meg nem is. Ilyen eseménynek tekinti Kant a francia forradalmat, amely – ahogyan A FAKULTÁSOK VITÁJA második szakaszának 6. és 7. pontjában írja – empirikus bizonyossággal szolgál az emberiségnek a jobb felé való haladására. De valójában nem a régi hatalom erőszakos megdöntése e bizonyosság, nem maga a forradalom, hanem fogadtatása, az, hogy a történések sodrán kívül álló nézők entuziasztikus egyetértéssel adóznak neki és rajta keresztül a köztársasági alkotmánynak, *saját* morális diszpozíciójukról téve tanúságot ezáltal.<sup>9</sup> Arendt kardinális jelentőséget tulajdonít e szövegrészletnek, s innen vonja meg azt az analógiát, amely indokoltá teszi az ESZTÉTIKA beemelését a politikafilozófiai kontextusba. A francia forradalomnak „*nem a cselekvők alkották [...] a megfelelő nyilvános terét, hanem a helyeslő szemlélők*”, ami párhuzamba állítható azzal, ahogyan *másodsor* a befogadók a műalkotásokat értékelik: „*Az esztétikai ítéelőerő kritikája [...] analóg problémával kerül szembe*”, midőn azt tárgyalja, „*hogyan viszonyul a művészeti tárgyak alkotása [értsd: a művész tevékenysége] az ízléshez, amely ítéletet mond és dönt róluk*” (319.).

Merész analógia ez; kérdés, mennyire hordképes. Tény, hogy Kant nem produkció-, hanem recepcióesztétikát ír, következésképp a mű és a benne manifesztálódó alkotói zsenialitás nagyságára nézvést a befogadók konszenzuális helyeslése a döntő. Az Arendt összekapcsolta két szituáció között mégis nehéz harsány egyezést látni. Bármily fontos is a recepció, azért az elfogadás *magában a műben* tételez értéket, és *magát az alkotót* tekinti emez érték megteremtőjének, a forradalom mint forradalom ellenben – Kantnál legalábbis – közjogilag, tehát morálisan is elítélendő, részesei büntetendők, s nézői magukat ünneplik nagy lelkesedésükben. Továbbá, hogy az analógia plauzibilis legyen a résztvevő-néző kettősség

szerint, kénytelen arra szűkülni, hogy egy előadás esetében a szereplők parciális látásmóddal és tudással rendelkeznek, míg a befogadónak áttekintése van az egészről (lásd 319. és 329. sk.). Végül Arendt még hamis képet is rajzol az esztétikai reflexióról, bár bizonyosan akaratlanul teszi, az analógia hevében. „Csak azt ítélnem [...] szépek vagy rütnak, vagy valaminek a kettő között, ami a megjelenítés [representation] során érint meg és hat rám, vagyis amikor a közvetlen jelenlét immár nem gyakorolhat rám hatást. (Azaz amikor már nem vagyunk érintettek, miként az a néző, aki nem vett részt a francia forradalom tényleges tetteiben.)” (340.) Az ESZTÉTIKA egyetlen sorával sem igazolható, amit a 10–12. előadás sulykol, nevezetesen, hogy „a képzelőerő művelete” révén „olyan tárgyakról alkotunk ítéletet, amelyek már nincsenek jelen” (343.), tehát hogy e képesség funkciója a tér- és/vagy időbeli távolságba tolt tárgy újramegjelenítése, re-prezentációja volna, kiiktatandó a szemléleti felfogás közvetlenségét. Lehet persze ítélni a korábban látottnak-hallottnak-olvasottnak az emlékezetbe idézésével, de az aktuális jelenlét hiányát Kant sehol nem mondja a recepció feltételének. A közvetlen érzéki benyomáson (a kellemességen/kellemetlen ségen) való felülemelkedés csakugyan követelmény az ESZTÉTIKA szerint, ez azonban magával az ítéelőerő reflexív eljárásával történik meg, a képzelőerőbeli szintézis (Kantnál paradigmátikusán képi-látványszerű) tartalmának az értelemre való vonatkoztatásával. Hogy a reflexió kognitív – habár tárgyi ismeretet nem eredményező – aktusában az elme distanciálódhassék az érzéklettől, ehhez nem szükséges a tárgy materiális távolléte.

Kétségek merülnek fel a második motívummal, a nyilvánossággal kapcsolatban is. Kant „a politikai szabadságot [...] »az ész minden kérdésben való nyilvános használatának szabadsága[ként]« határozza meg az egész életműben” (287., első kiemelés Arendttől). E meghatározás a FELVILÁGOSODÁS-tanulmányból való, s érdemes előzményét is idézni. „Egy közösség csak lassan juthat el a felvilágosodáshoz. Egy forradalom megbuktathatja ugyan a személyes despotizmust, a kapzsi és uralomvágyó elnyomást, de soha nem eredményezi a gondolkodásmód igazi reformját; hanem egyszerűen csak a régiék helyett új előítéletek pórázára fűzi a tudattalan tömeget. E felvilágosodáshoz azonban semmi egyéb nem kell, csak szabadság;

annak is a legártalmatlanabb fajtája: nevezetesen az ész minden kérdésben való nyilvános használatának szabadsága.”<sup>10</sup> A nyilvános észhasználat megkülönböztetik mind a szűken vett, a hivatásoknak fenntartott politikai tevékenységtől, mind az alattvalók számára a politikai beavatkozás tevéleges eszközeként megmaradó forradalomtól, ugyanakkor joggal nevezhető politikai cselekvésnek, hiszen a „közösség” érdekét tartja szem előtt. Kérdés azonban, mennyire hozható kapcsolatba az ízlésítélés-sel. Való igaz, hogy a publikus jelleg az utóbbinak is sajátja, akárcsak az egész kritikai gondolkodásnak. A számtalanszor leírt kantói tétel szerint az ítéelő szükségszerűen igényt tart mások csatlakozására, azaz mintegy felkínálja nekik ítéletét, s rajtuk, az ő reakcióikon mérheti le, kellőképpen felülemelkedett-e a saját álláspontján. De bármennyire érvényes is a fenti szerkezeti hasonlóság, hogy tudniillik az ízlésvita és a politikai megtárgyalás egyaránt olyanfajta belátásokat enged, amelyek nem vezethetők le objektív alapokból, ez még csak negatív igazolása jellegbeli összetartozásuknak.

A pozitív indoklással Arendt adós marad. Adós marad az ELŐADÁSOK-ban, és adós marad A KULTÚRA VÁLSÁGÁ-ban is, habár ott törekszik rá. A művészeti „alkotások annyiban kétségkívül megegyeznek a politika »termékeivel«, a szavakkal és a tettekkel, hogy valamiféle nyilvános teret igényelnek, ahol megjelenhetnek és láthatóvá válhatnak; tulajdon létüket, a megjelenést, csakis egy mindenkori számára közös világban teljesíthetik be”.<sup>11</sup> Ennyiben kétségkívül fennáll az egyezés. De hiába meggyőző a BEVEZETÉS-ben is képviselt álláspont, hogy politikailag a szavak éppúgy cselekvésnek minősítendőek, mint a tettek (lásd 66. skk.), ám homályos, hogyan konvertálható, ha egyáltalán, cselekvéssé az esztétikai megvitatás. „A kultúra és a politika [...] összetartozik, mert nem a tudás vagy az igazság, hanem az ítélet és a döntés forog kockán: a közélet szférájáról és a közös világról alkotott vélemények megfontolt kicserélése és az a döntés, hogy milyen cselekvésre van benne szükség, s hogy mostantól kezdve milyen arculata legyen, milyen dolgok jelenjenek meg benne.”<sup>12</sup> A mondat első fele újra csak a negatív kritérium szerint társítja a kultúrát és politikát – mindkettő elhatárolandó a tudástól és az igazságtól, amelyen Arendt itt az objektíve, az interszubjektív konszenzus nélkül tudható

és igazat érti –, míg a második pozitív érvet hoz ugyan, ám ezt egyszerűen nem lehet az ESZTÉTIKÁ-ra vonatkoztatni.

Hogy „*milyen arculata legyen*” a világnak, ez ügyben Kantnál nem az ízlés az illetékes, nem ez a *per definitionem* érdek nélküli ítélni tudás, hanem ama nyilvános észhasználat. S aki ilyenre vállalkozik, az – mint a fenti idézet után olvasható – részint kilép a társadalomban betöltött feladatköréből, részint, és ez a fontosabb, „*tudósként*” cselekszik.<sup>13</sup> Tudósként nem a szaktudományosság értelmében, de tudósként annyiban, hogy az adott kérdéssel kapcsolatos saját álláspontját az ész álláspontjára cseréli föl. Az ész pedig – tetszik, nem tetszik – szupraindividuális: ítélőszéke előtt nem a megoly kibővített egyéni gondolkodásmódok vektora számít, hanem a racionális beláthatóság, eldönthetőség. Egy műalkotás viszont – tetszik, nem tetszik – épp ennek szegül ellene. Kant óvatosabb is, mint Arendt. Nem állítja, hogy az esztétikai megvitatás és kifizása hasonlószerű volna a racionális mérlegeléssel és eredményével. Csak annyit mond, hogy „*az ízlés lehetővé teszi mintegy az erőszakos ugrás nélküli átmenetet az érzéki ingertől a habituális morális érdekekhez*” (ÍK, 286., kiemelés tőlem – P. Z.), ami dekódolva és meghosszabbítva így értelmezhető: esztétikai ítéletek alkotásakor a befogadó feladni kényszerül idioszinkretikus – bár statisztikailag talán sokak által osztott – megrögzöttségeit, miáltal képessé válhat arra, hogy az amúgy nem esztétikai hozzáállást igénylő erkölcsi és politikai ügyekben is fölébe emelkedjék a maga szűk önérdékű pozíciójának. És ez elég is alkalmasint. Az ESZTÉTIKA legnagyobb részét a 49. paragrafus, ahol Kant arról ír, hogy a zseniális műalkotások szubverzív hatásúak, mert olvasójuk, nézőjük, hallgatójuk képtelen lefedni őket bevett-bejáratott fogalmaival. Viszont képtelen is megmaradni eme fogalmainál, kénytelen most már másképp elgondolni „*a halált, az ürgységet és minden bűnt, valamint a szerelmet, a dicsőséget és más efféléket*” (ÍK, 241.). Ilyenfajta revízióra késztet Dosztojevszkij például. De ki akarná vajon A FÉLKEGYELMŰ, az ÖRDÖGÖK vagy A KARAMAZOV TESTVÉREK szerint berendezni a szociális világot? A Nagy Inkvizítor története – csodálatos olvasmány – durván szembemegy a felvilágosodás észprojektjével.

## Jegyzetek

1. Arendt: A SVATAG... 225. A kötet tartalmazza még A KÉPZELŐERŐ című szemináriumi vázlatot, valamint Mesés Péter fordításában a MI A POLITIKA? és a BEVEZETÉS A POLITIKÁBA című töredékeket. A továbbiakban a zárójelben lévő oldalszámok e kötetre vonatkoznak.
2. AZ ESZTÉTIKAI ÍTÉLŐERŐ KRITIKÁJÁ-N AZ ÍTÉLŐERŐ KRITIKÁJA első része értendő (§§ 1–60.), amelyre innen kezdve ESZTÉTIKA néven hivatkozom. A KRITIKÁ-ból (Ictus, Szeged, 1997) a későbbiekben ÍK rövidítéssel idézek.
3. Kant: AZ ÖRÖK BÉKÉRŐL. In: TÖRTÉNETFILOZÓFIAI ÍRÁSOK. Fordította Mesterházi Miklós. Ictus, Szeged, 1997. 225–333. Itt: 288. A továbbiakban: ÖB.
4. AZ ERKÖLCSÖK METAFIZIKÁJÁ-ban Kant kifejti a jogelvekkel összhangban lévő alkotmányok és az állam üdvének lényegét, majd befejezésül leszögezi: „*hogy erre az állapotra törekedjünk, azt az ész a categoricus imperativussal teszi kötelezővé számunkra*”. Kant: AZ ERKÖLCSÖK METAFIZIKÁJÁNAK ALAPVETÉSE, A GYAKORLATI ÉSZ KRITIKÁJA, AZ ERKÖLCSÖK METAFIZIKÁJA. Fordította Berényi Gábor. Gondolat, 1991. 423.
5. „*A polgári állapot [...], merőben jogállapotként tekintve, a következő a priori elvekre épül: 1. A társadalom minden tagjának mint embernek a szabadságára. 2. Alattvalóként mindenki mással való egyenlőségére. 3. Polgárként a köz minden tagjának önállóságára.*” Kant: AMA KÖZÖNSÉGESEN HASZNÁLT SZÓLÁSRÓL, HOGY EZ TALÁN IGAZ AZ ELMÉLETBEN, ÁM A GYAKORLATBAN MIT SEM ÉR. Fordította Mesterházi Miklós. In: TÖRTÉNETFILOZÓFIAI ÍRÁSOK. 166–212. Itt: 186.
6. Kant: AZ EMBERI TÖRTÉNELEM FELTEHETŐ KEZDETE. Fordította Vidrányi Katalin. In: TÖRTÉNETFILOZÓFIAI ÍRÁSOK. 87–103. Itt: 103.
7. Arendt itt AZ ÍTÉLŐERŐ KRITIKÁJA 56. paragrafusára utal, ahol Kant azt írja, hogy az ízlésről nem lehet vitatkozni (*disputieren*), azaz ítéleteinek helyessége nem dönthető el objektív kritériumok szerint, viszont lehetséges azokat megvitatni (*streiten*); lásd ÍK, 268.
8. Arendt: A KULTÚRA VÁLSÁGA. In: MÚLT ÉS JÖVŐ KÖZÖTT. Fordította Módos Magdolna. Osiris–Readers International, 1995. 204–232., különösen 218–231.
9. Lásd Kant: A FAKULTÁSOK VITÁJA HÁROM SZAKASZBAN. Fordította Mesterházi Miklós. In: TÖRTÉNETFILOZÓFIAI ÍRÁSOK. 335–455. Itt: 422. skk.
10. Kant: VÁLASZ A KÉRDÉSRE: MI A FELVILÁGOSODÁS? Fordította Vidrányi Katalin. In: TÖRTÉNETFILOZÓFIAI ÍRÁSOK. 13–22. Itt: 16.
11. Arendt: A KULTÚRA VÁLSÁGA. 225.
12. I. m. 230.
13. Kant: VÁLASZ A KÉRDÉSRE... 17.

Papp Zoltán