

Kant: „Az ítélőerő kritikája”¹

HERMANN ISTVÁN

A művészetben ugyanis nem pusztá kelle-
mes vagy hasznos játékszerrel, hanem az
igazság kibontakozásával van dolgunk.

Hegel

A gyakorlat magasabb rendű, mint az elmé-
leti megismerés, mert nemcsak az általános-
ság, hanem a közvetlen valóság rangja is
megilleti.

Lenin

Kant harmadik „kritikája”, mely nyomon követte az első két bírálatot, *A tiszta ész kritikáját* és *A gyakorlati ész kritikáját*, valóban fontos lépcsőfok maga is „az igazság kibontakozásában”. A kanti filozófia egész rendszerében, amely a maga korában a legfontosabb kísérlet volt abban az irányban, hogy a felvilágosodás filozófiai eredményeit német talajba ültessék át, ez a mű teremti meg az egységet. *Az ítélőerő kritikája* éppen ezért szinte átfogja az egész rendszert. Sajátos áthidaló hipotézis ez, amellyel Kant mintegy át akarja ívelni a műveiben megteremtett szakadékokat. Ebben a rendszerben az emberi lelki képességek, az emberi tudat valami hallatlan szétszakadozottságban jelent meg. Ahhoz tehát, hogy *Az ítélőerő kritikájának* ezt az áthidaló szerepét megértsük, mindenekelőtt meg kell vizsgálnunk az említett szakadék létrejöttének történeti és módszertani okait, ennek a szakadéknak a jellegét. Mi az oka annak, hogy *Az ítélőerő kritikájában* tárgyalt két filozófiai terület, az esztétikum és a természetfilozófia területe, a teoretikus megismerés és a gyakorlat közötti hézagot tölti ki? Mi az oka annak, hogy az ítélőerő az etikum és logikum között támadt ür megszüntetésére hivatott?

Ahhoz, hogy ezekre a kérdésekre válaszolni tudjunk, elemeznünk kell a kanti kísérlet egészét, teljes összetettségében és problematikusságában.

A felvilágosodás filozófiájának átültetési kísérlete

Kant — mint már említettük — legfőbb feladatának azt tekinti, hogy a felvilágosodás — és elsősorban a francia felvilágosodás — legfőbb vívmányait átfogalmazza a német szükségleteknek megfelelően. Németországban ugyanis a polgári fejlődés hátramaradottsága, az ipari és gazdasági fejlődés lassú üteme,

¹ A tanulmány a *Filozófiai Írók Tárában* megjelenő *Az ítélőerő kritikája* c. könyv bevezetőjének részlete.

valamint az ország széttagoaltsága következtében a felvilágosodás felvetette problémák egészen sajátos és különös tartalmat és színezetet nyertek. A részekre szakadt országban nem az objektív szükségletek, maga a társadalmi fejlődés, hanem egyes fejedelmek reprezentatív tendenciái határozták meg a kutatások irányát. S mivel egyfelől bizonyos alapvető kutatások szinte hozzátartoztak a különböző kiskirályok reprezentációjához, ugyanakkor ezeknek a kutatásoknak az érvényesítése az adott gazdasági helyzetben nem volt lehetséges, ezekben a német kisállamokban elmélet és gyakorlat olyan mértékben szembekerültek, hogy arra ritkán volt példa a világtörténelemben.

Persze Németországban is a polgárság osztályharcáról volt szó. Már Kant előtt megjelentek ennek az osztályharcnak olyan irodalmi dokumentumai, mint amilyenek az *Emilia Galotti* vagy a *Werther* voltak. Jellegzetes azonban az, hogy ez a lázadás, a polgári osztályharc lázadása elsősorban szentimentalizmus tendenciákban kapott kifejezést. Így az, ami Franciaországba a felvilágosodás egyik tendenciája volt csupán, Németországban központi irányává válik. Ez természetesen nem jelenti azt, hogy Németországban nincs más felvilágosító tendencia, igazán hatásosan azonban éppen a szentimentalizmus képviseli a polgári osztályérdekeket. Az érzelmek felszabadítása mint a polgári osztályharc ideológiai kifejeződése, mint olyan tendencia, amely központivá válik, önmaga is árulkodik arról, hogy itt egy gyenge polgárság osztályharcáról van szó, amely a maga igényeit elsősorban ezen a síkon képes kifejezésre juttatni. Ennek az a következménye, hogy Németországban az etikum és esztétikum szinte önálló harci területté válik, s ezek a szférák nem kapcsolódnak közvetlenül össze a filozófia és politika általános kérdésfelvetéseivel. Ebből következőleg haladó gondolkodás és művészet, amely a polgári osztályharcot objektíve kifejezi és a fejedelmi reprezentáció — ez a kettősség, amelyben a német kultúra mozog.

„A német nyomorúság” (Marx) mintegy meghúzódott az egyetemek néha kitűnő professzorai, a kitűnő könyvtárosok, színházszervezők és költők mögött. Ugyanaz az ország, amelyben Leibniz elsőként ismeri fel az infinitezimális számítás jelentőségét, ahol Lessing a *Hamburgi dramaturgiát* írja, ahol Goethe kezdi tudományos és költői tevékenységét stb. a fejedelmek támogatásával, a legelmaradottabb országok közé tartozik, ahol az elméletnek egyelőre semmi gyakorlati következménye nincs, és nem is lehet. Itt elmélet és zene, költészet és filozófia a gyakorlat szempontjából nem több, mint reprezentáció. Amíg francia földön az elmélet a publicisztikán keresztül viszonylag széles néprétegeket hat át, amíg ott a *Figaro házassága* a harmadik rend közvetlen ügye is, míg a közgazdászok elképzeléseit Necker — legalábbis részben — a gyakorlatban próbálja ki, addig a Rajnától keletre ennek nyoma sincs. Az elméletnek ezt a reprezentatív indítékát és támogatását a művésznek és tudosnak egyaránt különböző belső és megnyilvánult konfliktusokkal kell megfizetnie. A megnyilvánult konfliktusok nagy részét kitűnően jellemzi Mehring a *Lessing-legendában*, de hozzáfűzhetjük ehhez a filozófus Wolff menekülését, aki a cári udvarban talál menedéket, és Goethe itáliai utazását, amely részben menekülés volt a szűkös német viszonyokból.

Az elmélet és gyakorlat szükségszerű elszakadásának ebben a szituációjában, ahol a külföldi eredmények előbb kritikátlan, később kritikai átvétele van napirenden, ahol, mint Poroszországban, a filozófiának meglevő állapotok konzerválását kell szolgálnia — s ez fejeződik ki részben a leibnizi filozófiában —, rendkívüli nehézségekbe kerül a kor leghaladottabb és legkorszerűbb

filozófiájának átvétele. Már csak azért is így van ez, mert a francia materializmus nagy mértékben veszélyezteti azokat a politikai, világnézeti és vallási elveket, amelyeken a választófejedelmek uralma közvetlenül vagy közvetetten alapul. Az isten képzetének kiutasítása a világképből még Franciaországban is igen bonyolult harcokban ment végbe, s ugyanez vonatkozik egy forradalmi etika megteremtésének folyamatára is. Mindez Németországban csaknem lehetetlennek tűnik, hiszen itt nem Figaro, hanem legfeljebb Miller zenész országában vagyunk. Itt az a materializmus, amely Franciaországban a gyakorlattal valamilyen formában összefüggött, mint az orvostudománnyal La Mettrie-nél, vagy a gazdaságtannal Helvetiusnál, vagy az ipari munkával Diderot-nál, semmiféle talajra nem találhat.

Pedig a materializmus kifejlődésének feltétele nem más, mint valami fajta társadalmi gyakorlattal való kapcsolat. A materializmus egész története Thalészról és Démokritosztól kezdve egészen Diderot-ig világosan bizonyította ezt. A materializmusnak a gyakorlattal való összefüggése kiviláglik mindabból, ami Démokritoszt a metoikosz réteghez, Bacont a korabeli természettudományhoz, a descartes-i filozófia materialista oldalát a manufaktúra-munkához kapcsolja. Természetesen ez korántsem jelenti azt, hogy egyes esetekben a történelmi helyzet nem teremthet bizonyos kivételeket, mint pl. az epikureus filozófia esetében, amikor a materialista filozófia éppenséggel egy társadalmi ellentmondás kiküszöbölhetetlenségének eredményeképpen lép fel — annak következtében, hogy minden cselekvés csak rossz irányú lehet. Az ilyen egyes esetek azonban nem változtatnak azon, hogy a materializmus — még ha éppen a társadalmi gyakorlatot képtelen is kidolgozni — lényegileg fejlődőképes és folyamatszerűen átütő erejű csak akkor lehet, ha összefüggésben van az érzéki gyakorlattal. Legélesebben a francia felvilágosodásban látszik ez. Szigeti József Diderot-val kapcsolatban mutatja ki ezt a tendenciát. „Diderot az — írja —, aki legvilágosabban ismerte fel az ipar jelentőségét, aki legközelebb jár ahhoz, hogy a feudalizmus tojánhéját szétrepesztő új társadalom termelésének az alapját lássa benne. Ő volt az személy szerint, aki az Enciklopédia születésekor a 'gépi művészetek', mai szóval az ipari technika kérdéseit az Enciklopédia középpontjába állítja, aki a régi Chambers-féle Enciklopédiát azon az alapon tolja félre, hogy hiányzik belőle az új életnek ez a fontos ága.” (Lásd Diderot *Válogatott filozófiai művei*. Akadémiai Kiadó, 1951. XXVI—XXVII. o.)

Ez a gyakorlattal való mély összefüggés érteti meg azt is, hogy materializmusa, amely az érzéki gyakorlatot feltételezi, és a gyakorlatot lényegileg kizárólag az érzéki gyakorlatban látja, ennek a gyakorlatnak szükségleteiből kiindulva az egész elméletet főként az objektumra, az objektum objektivitásának bizonyítására s az itt felmerülő belső összefüggések bizonyítására szűkíti le. Ebben az értelemben bírálja a régi materializmust Marx, amikor hangoztatja: „Minden eddigi materializmusnak (Feuerbach materializmusát is beleszámítva) az a fő fogyatéka, hogy a tárgyat, a valóságot, érzékiséget csak az *objektum vagy a szemlélet* formájában fogja fel; nem pedig mint *érezki-emberi tevékenységet, gyakorlatot* nem szubjektívan. Ezért a *tevékeny* oldalt elvontan a materializmussal ellentétben az idealizmus — amely természetesen nem ismeri a valóságos, érzéki tevékenységet mint olyant — fejtette ki. Feuerbach érzéki — a gondolati objektumoktól valóban megkülönböztetett objektumokat akar: de magát az emberi tevékenységet nem fogja fel *tárgyi* tevékenységnek. Ennélfogva a „Wesen des Christentums”-ban csak az elméleti viszonyulást tekinti az

igazán emberinek, míg a gyakorlatot csak piszkos-zsidó megjelenési formájában fogja fel és rögzíti. Ennélfogva nem érti meg a 'forradalmi', a 'gyakorlati-kritikai' tevékenység jelentőségét." (Marx, *Tézisek Feuerbachról*. Marx — Engels *Művei*. 3. köt. Bp., 1960. 7. o.)

Más szóval, a régi materializmus a gyakorlatot csak mint érzéki tevékenységet képes felfogni. Természetesen ezt az érzéki tevékenységet feltételezi, de képtelen az érzéki tevékenységet, mint igazi emberi érzéki tevékenységet megragadni, vagyis mint az elmélet és közvetlen érzéki tevékenység egységét. Következésképpen előbukkan a régi materializmusnak a hibája, hogy nem tudja levezetni az emberi tudat és az emberi érzékelés közötti kapcsolatot. Másfelől az idealizmus nem tudja a gyakorlatot mint érzéki gyakorlatot megragadni, és pusztán elméleti alapon fogja fel. Így természetesen az elmélet aktív jellegét az idealizmus dolgozhatja ki kizárólag, de számára elzárva marad az út az érzékiség felé, amint a régi materializmus az érzékiség és elmélet közötti összefüggést volt képtelen elemezni. Ezekből az ellentmondásokból kiindulva kell megértenünk Kant filozófiáját.

A polgárság a gyakorlatot természetesen mint a filozófia feltételét kezeli mindenütt és mindaddig, amíg szüksége van a filozófiai materializmusra. Így Franciaországban a felvilágosodás filozófiája olyan értelmű gyakorlaton nyugszik, amely alapjául szolgálhat a filozófiának általában és a materialista filozófiának különösen. De ennek ellenére maga a gyakorlat sohasem kerülhet a filozófia centrumába, hanem annak mintegy előfeltétele. A gyakorlat tehát elengedhetetlen előfeltevés, amelyből kinő egy, a gyakorlatot természetesnek tekintő filozófia, amely nem vizsgálja a gyakorlat kérdéseit központilag. Ez a filozófia nagyon is hallgatólagosan kénytelen elfogadni a gyakorlatot. A gyakorlat hallgatólagos elfogadásának eredményei a másik oldalon a gyakorlatról való hallgatás filozófiájába mennek át. Ez az a mozzanat, amely lehetőséget ad egyfelől a materializmus kétséges szenzualista irányú fejlődésére, másfelől a tényleges polgári gyakorlat idején és területén odavezet, hogy szkepticizmus támadjon fel az objektív valósággal kapcsolatban. Ebből a fejlődésből nő ki a hume-i gondolatvilág. A burzsoázia uralmának angliai megerősödése — az erőteljes polgári gyakorlat — mint egy uralkodó osztály gyakorlata váltja ki az új tendenciákat Hume-nál, s ráépül arra, hogy materializmus ebben az időben még mindig „hallgatólagos materializmus”, ha a gyakorlat kérdéséről van szó. Most már igen kevés filozófus van, akinek filozófiája annyira a gyakorlat felé törne, mint Hume-é. Csakhogy éppen a gyakorlatiasság és a polgárság szükségleteinek találkozása hozza szükségképpen létre szkepticizmusát. Hume-nak mint a már győztes polgárság gondolkodójának, aki igen szorosan a gazdasági gyakorlattal összefüggésben dolgozik, feltétlenül tagadnia kell olyan törvénytöréseket, mint az okság, hiszen a polgárság már olyan fokon ismeri — s fűzzük hozzá: gyakorlati okokból kénytelen is ismerni — saját gazdaságát, hogy abból, hacsak valamilyen filozófiai előfeltevés nem akadályozza meg, a polgársággal szemben álló következtetésnek kellene létrejönnie.

Hume például — amint ezt Marx megemlíti — világosan felismeri azt, hogy az áruk aránya és az országban levő pénz aránya között összefüggés van, hogy „az érme- és devizamennyiség egy országon belül az illető ország munkáját és áruit testesíti meg”. (K. Marx, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie* [A politikai gazdaságtan bírálatainak alapvonalai]. Berlin 1953. 754. o.) Az ilyen tételek materialista összefüggésbe ágyazva természetesen rendkívül forradalmasítóan hatnak, hiszen az oksági láncolat elismerése eseté-

ben itt egy kényszertendenciát ismerhetünk fel, amely a kapitalizmus durván kiszákmányoló lényegére mutat rá. Itt a kauzális sor nyomon követése ellen vagy a gazdasági kiindulópontok elvetése révén lehet védekezni, vagy pedig az okság agnosztikus tagadása révén. Éppen azért kell Hume-nak az agnoszticizmushoz folyamodnia, mert lényeges összefüggéseket pillantott meg. Azt, hogy mennyire világosan látja, hogy itt a társadalmi kapcsolatok felfedése lenne a filozófia feladata, világosan mutatja a következő fejtegetése.

„Az emberek minden társadalmi együttlétben annyira függnek egymástól, hogy alig található emberi cselekedetet, mely magában egészen befejezett volna, vagy melyet végrehajtanának anélkül, hogy némi vonatkozással ne volnának mások cselekedeteire, melyek nélkül a cselekvő nem érhetné el teljesen célját . . . Mennél inkább kiterjeszti az ember tevékenységét, mennél bonyolódottabbá válik másokkal való közlekedése, másoknak annál több oly önkényes cselekedeteire számít terveiben, melyek reménye szerint az illetők akaratánál fogva az ő cselekedeteit támogatni fogják”. (Lásd Hume, *Vizsgálódás az emberi értelemről*. Franklin, 1906. 77. o.) Mindebből láthatjuk, hogy itt mennyire a valóságos társadalom ontológiájáról van szó, ahol is Hume tagadja az okság létezését éppen azért, mert ha a törvényszerűségeket végigviszi, akkor kompromisszumot kötött osztálya számára rendkívül sikamlós talajra téved.

Ha Kant hangoztatja, hogy dogmatikus ábrándozásaiból Hume filozófiája ébresztette fel, akkor ezzel nem a két filozófus társadalmi helyzetének és problémáinak hasonlóságára derül fény. A hume-i szkepticizmus és agnoszticizmus logikus következménye egy győztes polgárság valóságos gyakorlatának. Itt a gyakorlat, mint gazdasági gyakorlat ellentmondásba kerül az elmélettel, amely szükségképpen sokkal kevesebbet árulhat el, mint amit a gyakorlat feltár. Itt a gyakorlat sokrétűsége kényszeríti ki a szkepszt. Kantnál viszont az a helyzet, hogy a gyakorlat szegénysége kényszeríti ki ugyanezt. Ahogy Hume-nál a szkepticizmus áthidalása a polgári gyakorlat sokrétűsége és az elmélet korlátozottsága közötti ellentétnek, úgy Kantnál a szkepszis áthidalása a rendkívül magas fokú felvilágosító igény jegyében létrejött elmélet és szűkös gyakorlat ellentétének. Vagyis ami Hume-nál a győztes polgárság az erős, de már kompromisszumot kötött burzsoázia filozófiája, az Kantnál a polgári gyengeség filozófiájába épül bele, amely nem képes saját mechanizmusának keresztülvitelére sem. Ami az egyiknél a gyakorlattól való és a belőle adódó következmények miatt föllépő félelem eredménye, a másiknál a gyakorlat hiányának eredménye.

Így a hume-i filozófiát a következőképpen jellemezhetjük erről az oldalról: a rendkívül erőteljes gyakorlat jegyében létrejött és azt kifejező filozófia, amely lemond — s éppen az osztálykompromisszum következtében mond le — a világnézeti általánosítások elmélyült kidolgozásáról. A kanti filozófia viszont ebben az értelemben a következő képet mutatja: az igazi közvetlen eleven gyakorlat kimarad vizsgálódásai köréből, de ugyanakkor rendkívül élesen kidolgozza a legáltalánosabb világnézeti kérdésfeltevéseket. A gyakorlat és világnézet elszakítása rokonítja a két filozófust egymással, de ez az elszakítás — a két különböző fejlődés eredményeként — más-más irányú. De akár a gyakorlat felől szakítjuk meg a világnézet felé való emelkedést, akár a világnézet felé való emelkedés felől szakítjuk meg a gyakorlatba való átmenetet: az eredmény csakis az agnoszticizmus lehet.

Természetesen ilyen helyzetben, amikor a gyakorlat ennyire messzemenően távoli lehetőség csupán, amikor egy filozófia ennyire elszakad a valóság-

tól, mint a kanti filozófia, annak más okai és alapjai is vannak. Ugyanis minden filozófia, amely a német polgárságnak ezt a gyakorlattól való elszakadottságát és gyengeségét fejezi ki, csak arra képes, hogy a gyakorlat igényeit elvont teológiai formában fejezze ki. Kant előtt Leibniz és Wolff, akiknek filozófiájából Kant kiindult, s Kant után Schelling és Hegel útja mutatják, hogy minden olyan filozófiának, amely egy gyakorlat nélküli polgárság elméleti megtámasztása kíván lenni, s ugyanakkor nem akarja elvetni a valóság objektivitását, szükségképpen objektív idealizmusba kell torkollnia. Leibniz kiindulópontja ezen a téren az objektív polgári lehetőségek számbavétele volt. Ezeket simította hozzá azokhoz a feltételekhez, amelyeket végeredményben a korabeli porosz állam nyújtott. Így Leibniz híres, már Voltaire által gúnyolt tétele, amely szerint ez a világ minden lehető világok legjobbika, semmi mást nem fejez ki, mint azt, hogy a polgárságnak az adott feudális keretek között kell megelégnie a maga helyét. Ezekbe az adott keretekbe éppen úgy beletartozik a nagy tervező, az isten képzetének elfogadása, mint ahogy az előre elrendezett harmóniatétele is.

Ugyanakkor azonban ezen az alapon tudományosan túl lehet lépni a newtoni mechanika világképén, amely nem ad helyet a dialektikus mozgás számára. Folytatni lehet még Poroszországban a spinozai „more geometrico” kérdésfeltevését a lényeg tekintetében, közeledni lehet a dialektika számos kérdéséhez már a kiindulópontban is. A leibnizi filozófia idealizmusa és teológiába ágyazottsága azonban semmiképpen nem felelt meg Kantnak, hiszen az előbbiekből eredően Leibniz azt hangoztatta, hogy az ideavilág objektivitását el kell ismerni. Kant valóban felébredt a hume-i szavak hallatára, s Hume elfogadása maga is lerombolta az egész idealista szükségyszerűség fogalomra alapozott Leibniz–Wolff-féle rendszert. Lerombolta az isten által megteremtett előzetes harmónia rendszerét. Így Hume szkepticizmusa nagyon is pozitíven befolyásolta Kantot, aki a felvilágosodás gondolatvilágát, amely nem tűrte meg az isten képzetet a természetfilozófiában, éppen a szkepticizmusból kiindulva állíthatta szembe a Leibniz és Wolff teremtette filozófiával.

Ezzel a hume-i szkepticizmus új környezetbe és összefüggésbe kerülve alapvetően megváltoztatja jellegét. Hume-nál a szkepticizmus elsősorban a materializmus ellen irányult, itt a szkepticizmus főként az objektív idealizmus ellen irányul. De éppen ez az objektív idealizmussal folytatott vita hozza létre Kant ingadozását idealizmus és materializmus között, amelyről Lenin a *Materializmus és empiriokriticismus*-ban beszél. Egyfelől ugyanis Kant elismeri a tudatunktól függetlenül létező objektív valóságot, s így a felvilágosodás szellemében szembehelyezkedik Leibniz és Wolff rendszerével. Másfelől azonban ezt a magánvaló dolgot megismerhetetlennek tartja, s így agnosztikusan jár el. Így kerül be a magánvaló fogalma Kant filozófiájába mint központi fogalom. De olyan középpont ez, amelyről Kant maga semmit sem tud elmondani, amelyről nem is lehet elmondani semmit sem. Így a leglényegesebb kérdésben megadja a felvilágosodás filozófiájának az elismerést. Viszont a gyakorlat hiánya következtében ezt azzal együtt teszi, hogy összekapcsolja ezt agnoszticizmussal, és így ismereteinket nem az objektív valóságból eredezteti, hanem merőben szubjektívnek tartja.

A kanti filozófia általános kérdésfeltevéseinek áttekintése

Kant ingadozása idealizmus és materializmus között részben annak köszönhető, hogy Kant — mint láttuk — a pusztán szemlélődő, csakis elmélet-

ben élő idealizmusnak a képviselője. Személyes élete, ez a rendkívül filiszteri élet, amelyben minden szabályosan zajlott le a felkeléstől kezdve az étkezéseken át a königsbergi egyetemi előadásokig és a sétáig, szinte determinálta őt arra, hogy a világtörténelem legelvontabb filozófiáját teremtse meg. Ez a filozófia elismeri ugyan a valóság létezését, de azt zárójelbe teszi az emberi gondolkodás számára, és utána teljesen idealista alapon konstruálja meg az egész filozófiai építményt. Ez a zárójel, amelybe Kant a valóságot teszi, az első kritikának, *A tiszta ész kritikájának* egyik alappillére. Ez a zárójel az emberi megismerés számára sohasem oldódik fel.

Kant filozófiájának kettős jellege azonban abból is kiviláglik, hogy számára ez a zárójelbe tétel kettős jelentőségű. Egyfelől ugyanis az anyag zárójelbe tételét jelenti, mint olyan dolog zárójelbe tételét, amelyről nincs értelme filozofálni, másrészt viszont ugyanez a filozófiai gesztus jelenti az istenképzet zárójelbe tételét is, amelyről szintén nincs értelme filozofálni. Ezzel az utóbbi vonással Kant ismeretelméletileg a francia materializmus nagy ateista eredményeinek félszeg, félnék, de ismeretelméletileg egészen határozott átplántálójává válik. S amint az anyag objektíve létezik, de csak mint noumenon, amelyet el lehet gondolni és semmit sem tudunk róla, úgy isten létének a kérdését is át lehet helyezni a noumenonba, amelyről semmit sem lehet megtudni, s így ezt a kérdést az emberi értelem számára értelmetlennek tartja.

Az emberi értelem csak szubjektív a priori, tehát a tapasztalatot megelőző kategóriákkal dolgozhat, és ugyanígy a priori szemléleti formákkal, mint a tér és idő.

Ahhoz, hogy a kanti filozófia alapvető kérdésfelvetéseit megértsük, figyelembe kell vennünk Kant természettudományos kiindulópontját, mert enélkül az apriorizmus érthetetlen marad számunkra. Kant számára a megismerés filozófiája a fizikára vonatkozó ismeretelmélet. Az egész gnoszeológia nem más számára, mint a fizikai világ megismerésének elmélete. Amíg Spinozánál és részben Leibniznél a „more geometrico”, a matematikai módszer uralkodik, addig azt mondhatnánk, hogy a kanti filozófiában az ismeretelméleti felépítés „more physico” történik. A geometriai módszerek ugyanis — amint azt a megelőző tapasztalatok világosan bizonyítják — vagy a materializmus valamilyen formájához vezetnek, vagy pedig az objektív idealizmushoz. Ha ugyanis matematikailag pontosan akarunk levezetni törvényszerűségeket, akkor vagy az anyagnak mint szubsztanciának feltevéséből kell ezeket a törvényeket következtetnünk, vagy pedig fel kell tenni egy olyan órásmestert, aki a világot a matematikai törvények ismeretében és azok szerint elrendezi, és így a kiszámított, előre elrendezett harmónia jegyében alkot.

Kant, aki kénytelen a materializmust elkerülni, hiszen annak semmi talaja gyakorlat nélkül nincsen, és az objektív idealizmust el akarja kerülni, mert legalábbis a fizikai kutatás számára fel akarja szabadítani a valóságot, és ezért az isten ellen szegül, nem fogadhatja el a matematikai módszert és kidolgozza a filozófia fizikai módszerét. Mindebben ezen túlmenően még egy reális és nagyon is materialista törekvés rejlik, amely állandóan megbúvik a kanti filozófiában. A matematikai módszertől a fizikai felé való fordulás lépést jelent a konkrét anyagi valóság megismerése irányában. Így a kanti filozófiának általános elvont következtetéseivel szemben a fizikai kiindulópont előrehaladást mutat a konkrét jelenségek felé.

Így Kant filozófiája, természettudományos kiindulópontját tekintve, egyáltalán nem más, mint a newtoni fizika filozófiai megalapozási kísérlete.

A newtoni tételek azok, amelyek végeredményben teljesen figyelmen kívül hagyják a dolgok mibenlétét, a magánvalót, s csakis azt célozzák, hogy a lehető legnagyobb pontossággal megállapítsák a dolgok közötti viszonyokat. Ezek a viszonylatok Newtonnál nem magukból a tárgyakból erednek, hanem bizonyos alaptörvényeket teljesítenek be. Kant azután a newtoni objektív idealizmus helyére a szubjektív idealizmust teszi, és a teret és az időt a legnagyobb határozottsággal gondolkodásunk természetéből vezeti le.

Jellemző arra, hogy a kanti ismeretelmélet számára mennyire a fizika módszertana a fontos, hogy Kant *A tiszta ész kritikájával* nem az ész, hanem az értelem törvényeit dolgozza ki. Vagyis azokat a tapasztalati megalapozás nélkül is általánosan érvényes és szükségszerűen helytálló tételeket és a természettudománynak azokat a legfelsőbb törvényeit, amelyeket a természet metafizikájának lehetne nevezni. Mivel azonban a fizika kategóriái matematikailag leírhatók — legalábbis többségükben —, ezért az ismeretelmélet nem terjedhet túl az emberi megismerésbe, a fizikai megismerésbe beletartozó dolgokon, vagyis azon, amit matematikailag meg lehet ragadni. Így ezért Kant a tényleges természettudományból kizárja a pszichológiát és a kémiát (megjegyezzük, hogy ezek a tudományok még ebben az időben mint tudományok nem léteztek, s ez menti Kant eljárását) mint pusztán leíró tudományokat, amelyeket ennek megfelelően nem kell filozófiailag megalapozni.

Így tehát láthatjuk azt, hogy Kant apriorizmusa kettős forrásból áll elő. Egyfelől a gyakorlat nélküli német valóságba akarja Kant átvinni a francia felvilágosodás gyakorlatból eredő eredményeit és vívmányait, kiűzve a tudományból az istent. S itt nagyobb következetességgel jár el, mint egyes francia elődei, akik, mint pl. Voltaire, a newtoni fizikából deisztikus következtetéseket vontak le, és feltették az első mozgató létezését. Másfelől viszont ismeretelméletileg meg akarja alapozni a newtoni fizikát.

Mindennek jegyében egyfelől zárójelbe kell tennie a materializmust, másfelől szembe kell fordulnia az előtte uralkodó objektív idealizmussal már csak azért is, mert ezt igen nehéz összeegyeztetni egy fizikai világgéppel. Viszont ez a filozófiai alapvetés szűknek bizonyult a tudományok egész sora számára, s így Kant hiába teremtett meg egy filozófiai világgépet — ismeretelmélete elől zárva maradtak mindazok a problémák, amelyeket egyéb tudományok vetnek fel. A fizika viszont a maga newtoni formájában olyan tudomány, amelyben elképzelhető hipotézis (természetesen ez a hipotézis korlátozott), az, hogy azok a formák, a gondolkodásunk természetéből eredő szemléletek, amelyekben felfoghatjuk — ismét csak gondolkodásunk kategóriái alapján — a valóságos dolgok egymáshoz való viszonyait, de sohasem magukat a dolgokat. Így válik nála tér és idő a transzcendentális esztétikában pusztán szemléleti formává, másfelől a kategóriák így válnak nála pusztán szubjektív elvekké a transzcendentális dialektikában.

S mindez annak érdekében történik, hogy a newtoni fizikának az istent kizáró, a világegyetemből kiutasító magyarázatot adjon. De éppen ezért történik az is, hogy ezek a szemléleti formák, kategóriák nem velünk született eszmék, mint Leibniznél, ami az objektív idealizmus megalapozása lenne, hanem az emberi értelem működésének módozatai. Éppen ezért fontos Kant számára, hogy az értelem ne csak a priori analitikus ítéleteket alkosson, amelyek nem teremtő erejű ítéletek, hanem teremtőképes szintetikus ítéleteket is. Enélkül ugyanis az emberi ész tevékenysége csak meglévő eszmék boncolgatása lenne, vagyis fel kellene tételezni a velünk született eszméket.

Viszont, ha az értelem a priori módon a maga szerkezete révén képes új és kiindulópontjánál többet mondó ítéletek alkotására, logikai alapon, akkor bizonyítva van az, hogy az emberi értelem alkotó jellegű, hogy ehhez az értelmi fejlődéshez nem kell feltétlenül felvennünk a velünk született eszméket, sem a tapasztalatból nem kell kiindulni. A tapasztalat természetesen számításba jön Kantnál a kategóriák és a szemléleti formák használatakor, de csak a jelenségszféra kiindulópontjaként, nem pedig mint magának az értelemnek és az értelmi kategóriáknak a teremtője.

Így a metafizika elleni fellépésben, amely kétségtelenül felvilágosító jellegű, Kant végül is ahhoz a furcsasághoz jut el, hogy nála az isten és az anyag egy szintre helyeződve kizáratnak a vizsgáldóság köréből. Ezek kimaradnak az értelmi elgondolások közül, és az értelem, vagyis az emberi megismerés számára csak a jelenségvilág van nyitva a newtoni értelemben. Így azután ki kell zárni a természet világából mindazt, ami megzavarja ezt a jelenségvilágot, ki kell zárni a kémiát, a biológiát, a pszichológiát, az antropológiát és a társadalmat, koncentráltan a fizikára kell irányítani tekintetünket, s akkor megteremtjük a filozófiát a fizika módszerével, mint ahogyan Spinoza ezt geometriai módszerrel tette. Külön kérdés, hogy ez a módszer a valóság egésze számára már Kant saját principiumai szerint is szűknek bizonyul. S Kant azt is jól látja, hogy ez a módszer, bármennyire logikusan épüljön is fel, végeredményben belső szférájában is kibékíthetetlen ellentmondásokhoz, antinómiákhoz vezet. — A lényeg az, hogy a kor fizikai világgépének megvan a megfelelő német filozófiája, amely alkalmas arra, hogy newtoni alapon teoretizáljunk minden gyakorlat nélkül.

Így az idealizmus és materializmus közötti ellentmondás Kant filozófiáján belül valóban azzal az eredménnyel jár, mint ezt Jakoby igen szellemeesen megjegyezte: „Kant rendszerébe nem lehet belépni a realizmus (értsd materializmus — H. I.) feltevése nélkül, de ezzel a feltevéssel nem lehet megmaradni benne.” A gyakorlat ugyanis, amelyet Kant kiküszöböl, az anyagot; a megismerhetetlen, csak elgondolható, csak nomenonként megjelenő anyagot magánvalóból nekünk valóvá tenné. Ezáltal azonban felborulna az egész kanti építmény. Ebben az esetben kiderülne, hogy a Kant által szubjektívnek tartott kategóriák magának az anyagnak, a valóságnak objektív tulajdonságai. Csakhogy ha gyakorlat nincs, akkor az anyagot zárójelbe kell tenni. Ebben az esetben az anyagból nem vezethetők le bármilyen közvetettség árán sem a kategóriák, hanem szükségképpen az emberi értelem berendezéséből kell őket származtatni, még akkor is, ha végeredményben szélsőséges ellentmondásokba kerülnek egymással. Kant azonban — mint láttuk — semmiképpen nem oldhatta fel a zárójelét.

Így teremtődik meg egy egészen különös filozófia. Ez a filozófia természettudományos szempontból semmi másra nem alkalmas, mint a newtoni fizika gyakorlattól elszakított elméleti megértésre és megmagyarázásra. Ez fejeződik ki abban, hogy Kant a megismerőképeségek közül elsőnek az értelmet tárgyalja, amelynek a priori alapelve a törvényszerűség. Ezt az alapelvet pedig kizárólag a természetre lehet alkalmazni. Ennek eredménye, hogy szükségképpen felmerül más megismerőképeségek lehetősége, amelyek a valóság más területeire érvényesek. Ezért Kant végeredményben egyetlen módszerrel közeledhetik minden egyes általa feltételezett megismerőképeséghez a kritikaival. Meg kell rajzolni az egyes megismerőképeségek érvényességi körét és határait. Meg kell állapítania, mire alkalmazhatók, és mire nem, és elsősorban

meg kell határozni azokat a területeket, ahol az általa említett és tárgyalt fel-fogóképesség hatásköri túllépést követ el.

Így az értelem nem foglalkozhat a magánvaló dologgal és az istennel mint noumenonokkal, csak a phaenomenonnal. Ezért az értelem vizsgálódási körén ezek túlesnek. Persze ennek ellenére — amint ezt Kant maga is igen jól tudja — ezek a képzetek léteznek. Ezért, miután az emberi értelem elől elzárta ezeket a képzeteket, kijelöli helyüket az erkölcsben. Így kezd formálódni az, amit Hegel gúnyosan kanti lélekzsáknak nevezett. Formálódik pedig annak eredményeként, hogy a kanti filozófia nem a természet és társadalom általános törvényszerűségeinek általánosítását igyekezett megadni, hanem kizárólag egyetlen természettudományos területnek a fizika területének, s azon belül is egyetlen elméletnek, a newtoninak. Ez annyira szigorúan következetes nála, hogy itt még saját fiatalkori elméletét az égítetek keletkezéséről is figyelmen kívül hagyja. Amennyire a newtoni elméletre adott körülmények között ráhúzható volt a kanti ismeretelmélet, annyira nem lehet azt más területen a legcsekélyebb módon sem érvényesnek tekinteni, sem pedig a fizika egészére nem lehet érvényesnek tartani. Nem véletlen, hogy a fizika Einstein — Planck-féle forradalma a múlt század végén meghúzta még az újkantizmus lélekharangját is.

De Kant maga is tudja, hogy ez a filozófia szűkös. Látja, hogy amit ő A tiszta ész kritikájában kidolgozott, nem vonatkozik, és nem is vonatkozhat a filozófia egészére, hanem kizárólagosan annak egy részére, mégpedig az értelemre. Tehát még több lelki képességet kell felvennünk ahhoz, hogy valami mást is meg lehessen magyarázni, mint a fizikai világot. Így azután a megismeréshez a legkülönbözőbb lelki képességek szükségesek, szinte minden különálló területnek rendelkeznie kell a maga sajátos lelki képességeivel, amelynek megvannak a maga főtörvényszerűségei, s ez a képesség csak bizonyos területeken alkalmazható. Így azután ebben a lélekzsákban, amelynek nincs valószínű pszichológiai kiindulópontja, amely lényegében a kanti módszertan szülötte, fel lehet lelteni minden valóságos dolognak megfelelő a priori alapelveket is, amelyet nem tartalmazhat más, mint egy egészen különálló lelki képesség.

Itt azonban meg kell állnunk egy pillanatra. Természetesen igen sok filozófiában felmerült már pozitív vagy negatív formában a lelki képességek egymáshoz való viszonyának problémája. De talán még soha nem fordult elő ez olyan széttagoltságban és szétválasztottságban, mint éppen a kanti filozófiában. Ugyanis például az objektív idealizmus számára egészen természetes az emberi lelki képességek egysége. Az emberi tudat természetének egységét itt nem biztosíthatja más, mint a teleológia egysége, amelyet isten rendezett el. Az emberi tudat nem más itt, mint az isteni egység visszfénye, és így az ember a maga lelki képességeit ebből az egységből bontakoztatja ki.

A felvilágosodás korabeli materializmus megint csak egy absztrakt természeti egységet tételez fel. A valóság, a gazdag természeti valóság belső egységéből következik az emberi tudat egysége is, hiszen az emberi tudat ezt az egységes valóságot tükrözi vissza. Természetesen az emberi tudat a legkülönbözőbb formában, lehetőségek stb. között képezi le a valóságot, de maga a valóság diktálja az emberi képességek sokféleségét és fejlődését, s a valóság egysége ilyen módon végső fokon az emberi tudat egységét is biztosítja. Az a valóság azonban, amely Kantnál létezik, megismerhetetlen, semmiféle egységet nem biztosíthat az emberi tudat számára. De ugyanígy nem biztosíthat semmiféle egységet az isten sem, akinek létét Kant ki akarja kapcsolni az emberi megismerésből.

Mivel Kant szerint élénk csak a jelenségek tárulnak, s ezeket is csak szubjektíve tudjuk felfogni, a lelki képességek egysége levezethetlenné válik. Egészen különböző lelki képességekre van szükség ahhoz, hogy a valóságra alkalmazható legyen a tudat. Így minden jelenségterület számára legalább egy lelki képességet kell megadni, különben a filozófia Kantnál lehetlenné válnék az illető területtel kapcsolatban. Ezért ha Kant tárgyal egy valóságterületet, akkor annak ki kell dolgoznia a megfelelő lelki képességet éppen azért, mert az emberi tudatvilág egységének megrajzolásához a valóságos gyakorlatból kellene kiindulnia. Ennek elmulasztása csakis lélekszákot hozhat létre. A dialektikus materializmus számára ilyen problémák azért nem léteznek, mert a dialektikus materializmus az emberek elé táruló valóságnak és az emberi gyakorlatnak természetes egységéből indul ki. Így az emberi tevékenység egyetemessége s ennek a tevékenységnek társadalmisága válik alapjává az emberi tudat belső egységének.

Látjuk tehát, hogy Kant kiindulópontjának ellentmondásossága következtében, teremtett egy olyan problémát, amellyel később meg kell birkózni. A lélekszákon lehet gunyolódni vagy lehet elvetni, de mégis jár bizonyos előnyökkel. Ugyanis minden rosszban lévén valami jó, éppen a lélekszákjelleg teszi lehetővé azt, hogy Kant egy fordított irányban és arányban, de mégis kidolgozza az emberi tudat egységén belüli különbségeket, a tudat sajátos területeit és kategóriáit. Így a kanti rendszerben levő nagy hiányosság egy más szempontból igen komoly eredményekhez juttatja a kritikai filozófiát. Így válik Kantnál központi problémává a tudat egyes résztendenciáinak beható elemzése.

Kant maga nagyon jól érzi azt, hogy ismeretelméletéből teljesen hiányzik az emberi gyakorlat. Így a következő lelki képesség, amelynek megvizsgálását céljául tűzi ki, éppen a gyakorlat vizsgálata. De milyen gyakorlat az, amelyet Kant feltételez? Mint ez az előbbiekből — úgy gondoljuk — világosan kitűnt: ez a gyakorlat Kant számára nem is lehet az eleven érzéki gyakorlat, vagyis a valóságos emberi praxis. Kant az egész emberi gyakorlatot legfeljebb az etikumban, az etikai magatartásban látja. S mint az ismeretelméletben a fizikai világ csak egy része volt a megismerhető — és megismerendő — világnak, és Kant csak erre koncentrált, úgy a gyakorlat vizsgálatában, *A gyakorlati ész kritikájában* Kant az emberi gyakorlatot leszűkíti az etikai cselekvésre, az emberi erkölcsiségre.

Azt természetesen Kant igen világosan látja, hogy az etikum a megismeréshez képest külön szférát jelent. Ennek a különleges szférának az a fő jellegzetessége, hogy — amint ezt már Hume-nél láttuk — lehetetlen tagadni, hogy összefügg az emberek közötti viszonyokkal általában, s ebből következően nem lehet a megismeréstől mereven elszigetelni. Persze ha Kant a gyakorlat totalitásából indulna ki, ha világosan látná azt, hogy a társadalmi munka jelenti minden ember lelki képesség és viszonylat alapját, világos lenne számára a megismerés és az etikum valódi összefüggése. A kanti filozófia számára azonban éppen a gyakorlat a gyenge oldal, és még a gyakorlatot, az emberi élet morális gyakorlatát is úgy kell megkonstruálnia, hogy ennek az ég világon semmi köze ne legyen az eleven gyakorlathoz. Így végeredményben Kantnál a „more physico” elv végighúzódik még az etikán is. Az etikát úgy konstruálja meg, hogy az éppen olyan formálisan és mechanikusan legyen érvényes, mint az ismeretelmélet tételei érvényesek a mechanika törvényeire. Továbbá az etikában is arra törekszik a königsbergi filozófus, hogy az etikát éppen úgy

kiragadja a társadalmi élet ontológiájából, mint ahogyan azt a fizikával meg lehetett tenni, és az egyedi eseteket éppen úgy a legáltalánosabb mozgástörvényekre vezesse vissza, amint arra példát nyújtott az ismeretelméletben.

Így *A gyakorlati ész kritikája*, a második „kritika” legalább annyira elvont és nem gyakorlati, mintha a „tisza ész” problémáit elemezné Kant. Ez a bírálat végül is abba a formális normába torkollik, hogy „cselekedj úgy, hogy cselekedted normává válhassék mindenki számára”. Ez az ún. kategórikus imperativus, amely ki akarja kapcsolni a társadalmi helyzetek egyediségét, amely abszolút formális jellegű, kétségtelenül a rousseau-i morálfilozófia leggyengébb oldalának német átültetése a maga külsőlegességében. Ez már nem az ész, hanem az értelem parancsa Kantnál (hiszen, ha az értelemhez tartoznék, akkor a kérdésfelvetés ismeretelméleti jellegű lenne), és egyben az emberi szabadság megvalósulása. Az etikumnak ez a merev elválasztása a megismerés területétől és az egész gyakorlati tevékenység korlátozása erre a parancsra azzal, hogy nem veszi számba azt, hogy egyén és nagy társadalmi célok között számos közvetítő elem, intézmény stb. van, elvonatkoztat magától az erkölcsi tartalomtól. Így válik formalistává minden olyan etika, amely a társadalomból általában és nem konkrét társadalomból vezeti le az ember erkölcsiségét.

Ez a formalizmus abból ered, hogy Kant, a német kispolgárság filozófusa, az emberi cselekvést csak formálisnak tarthatja, hiszen a polgárság gyakorlata Németországban nem több, mint az új formák betartásának és kialakításának követelése. (Csak zárójelben jegyezzük meg, mint ezt a tételt bizonyító konkrét példát, hogy az *Ármány és szerelem* Miller Lujzájának tragédiája azért következik be, mert kikényszerítik tőle egy levél megírását, valamint azt is, hogy esküt tegyen arra, hogy a levél kikényszerítettségét nem árulja el senkinek. Ő pedig megtartja esküjét, úgy jár el, mintegy három évvel megelőzve a kanti gyakorlati ész bírálatát, mintha ismerné a kategórikus imperativuszt.)

Végeredményben ez az erkölcs nem más, mint a polgári erkölcs maga a maga formalizmusában, s elsősorban Németország tehetetlen polgárságának erkölce. Ennek maximális teljesítménye az, hogy Miller, a zenész, kidobja a lakásából a kancellárt, de eszébe sem jut, hogy a kancellárt esetleg a kancellári hivatalból is ki lehetne dobni. De ezzel a formalizmussal Kant egyben a polgári morál későbbi tendenciáit is előlegezi. Ez a polgári erkölcs nem más, mint a játékszabályok formális betartásának megkövetelése: a közerkölcs és magán-erkölcs teljes szétválasztása. A későbbiekben, a negyvennyolcas forradalmak bukása után ez az erkölcsstan a legtermészetesebben hódít. A közerkölcsben minden jogosult, hiszen ott egy magasabb indítékú észparancs követésről van szó, amíg a magán-erkölcs rigorozitásának eszméit a polgárság legalábbis formálisan fenntartja.

Kantnak ez a rigorózus, rendkívül szigorú erkölcsstana, amely már szinte aszkétikus jellegű, és mélyen összefügg a protestantizmussal, tehát nem véletlenül éli másodvirágzását negyvennyolc után. A kategórikus imperativuszból a polgárság olyan normát talál, amelyhez legalább is a magánéletben tarthatja magát. Ez a szűkös erkölcsstan kívül rekeszti az erkölcsi szférán az egész polgári gyakorlatot, s így ott aztán, a nem kimondottan etikai szférában szabad a vásár. Mivel nem a gyakorlatot, hanem csakis a morális gyakorlatot tárgyalja, s ezen belül is csak magán-erkölcsi érvennyel, a kanti etika igen szűkössé válik. Hiszen az embereknek nem morális, hanem valóságos gyakorlatuk van, s ennek a valóságos gyakorlatnak van egy etikai oldala. Etikát csak ezzel a gyakorlattal

összefüggően lehet kidolgozni. Ez a szűkös és éppenúgy rigorózus erkölcsan, amely eltekint az ember egész érzéki lényétől, vágyaitól és törekvéseitől — s ennek alapját igen sokan pl. Franz Mehring (lásd Mehring, *Zur Geschichte der Philosophie*. Prága 1933. 58 és köv. o.), helyesen látják részben Kant életvitelében — ismét csak logikusan jut el az erkölcs és boldogság merev szembeállításához. A boldogság ugyanis nemcsak a szabadságot, hanem az ember érzéki lényének megelégedettségét is tartalmazza. Így feltétlenül el kell jutnia oda, hogy az ember a történelmi fejlődés folyamán az ész és az ész parancsai segítségével egyre szabadabbá válik, de ennek fejében egyre inkább le kell mondania a boldogságról. Mindebből számunkra most az a legfontosabb, hogy lásuk: a kanti etika a maga filiszteri jellege következtében, fizikai mechanikus módszere következtében kihagyja a számításból a konkrét élő és lélegző embert. Nemcsak az emberi megismerőképességet kapcsolja ki az etikából, hanem kikapcsolja egyben az emberi értékvilágot is s az ember valóságos konkrét lényét. A kanti etikának ez az oldala, amelyet ki kellett domborítanunk, mert enélkül nem lehetne megérteni *Az ítélberő kritikájának* kérdésfeltevését.

Van azonban a kanti etikának még egy olyan mozzanata, amely nagy szerepet játszik abban, hogy *Az ítélberő kritikájának* létre kellett jönnie. Ez a magánvaló problémájához kapcsolódik. A magánvaló ismeretelméleti megismerhetetlenségének kulcsa — mint láttuk — abban van, hogy Kant a gyakorlatot kiküszöböli a filozófiából. Most már akármilyen — ha még oly privát — gyakorlat szemügyre vétele esetén is el kell tűnnie a magánvaló dolog megismerhetetlenségének. Ezt a következtetést Kant valóban le is vonja az etikában. Itt már eltűnik a magánvaló megismerhetetlenségének a különállása. Eltűnik, mégpedig olyan módon, hogy a magánvalót Kant ismét szubjektivizálja, és behelyezi az emberek természetébe, azonosítva a magánvaló dolgot a szabadsággal. A szabadság pedig legott létrejön, ha a kategorikus imperativusznak engedelmessé válik.

De amint a materialisták az etika területére lépve tüstént idealistákká váltak, úgy az istent kizáró idealisták az etika területén hirtelen istenért kiáltoznak, mert számukra az etikumot nem biztosíthatja más. Különbözőteljeséggel elképzelhetetlen számukra az etikum, amelyet egy érzékfeletti szubsztrátumnak kell biztosítani. Ha nem maga a társadalmi valóság válik az etikum alapjává, nem lehet mást tenni, mint feltételezni egy olyan objektív lényt, amely a parancsot, a kategorikus imperativuszt belénk helyezte. Így az isten léte Kantnál, éppen úgy, mint etikus példaképénél, Rousseau-nál is, az egyedüli lehetséges biztosítéka annak, hogy a rendkívül korlátozott, a konkrét mozgástól elszakított, pusztán az erény formalizmusára épített etikának valamilyen objektív érvényt lehessen adni. Így a polgári filozófia, amely már eljutott az istenképzet kiküszöböléséhez az egyik oldalon, még egy jakobiniztikusan elvont erkölcsanban is, még egy aszkétikus erkölcsanban is kénytelen visszahozni az isten képzetét, éppen az erkölcsan teljes aszkétizmusa miatt.

Így azután Kant, aki elválasztotta az etikát a megismeréstől, továbbá mindezeket az emberi érzéki lényétől, az ellentmondásoknak egész sorozatával kerül szembe. Adva van egy ismeretelmélet, amely az objektív valóságot megismerhetetlennek jelenti ki, amely kiküszöböli a gyakorlatot, amely kiküszöböli az istent, amely nem veszi tekintetbe az ember érzéki lényét, valóságos tudatát. Továbbá van egy etika amely a valóságosan megismerhetetlent megismeri, amely valamilyen gyakorlatot feltételez, amely tételezi az istent, de

amely még mindig nem veszi tekintetbe az ember valóságos konkrét lényét, ahol a filozófia még mindig ember nélküli filozófia marad. Továbbá van egy megismerőképességünk, amely alkalmas a fizikai világ megismerésére, és egy megismerőképességünk, amely alkalmas irányítani bennünket a magánérkölcsterületén, a megismerőképesség, illetve a megkívánóképesség, de ezek között semmiféle kapcsolat nincsen.

Így ír erről maga Kant: „A természetfogalmak révén történő törvényadás az értelem útján történik, és teoretikus. A szabadságfogalom révén történő törvényadás az ész révén történik, és pusztán praktikus. Az ész csakis a praktikusban lehet törvényadó: [a természet] teoretikus ismerete szempontjából csak (mintegy törvénytközlően az értelem közvetítésével) adott törvényekből, következtetések révén vonhat le eredményt, mely törvények mégis mindig megmaradnak a csak természetnél.” (L. Első bevezetés Az ítélőerő bírálatához II.) Majd később még világosabban: „De az, hogy e két különböző terület — mely nem a törvényadásban, de az érzéki világban szüntelenül korlátozódik — nem képez egyet, onnan ered, hogy a természetfogalom tárgyait a szemléletben, de nem magukbanvaló dolgokként, hanem pusztán jelenségekként teszi elképzelhetővé, viszont a szabadságfogalom, mely tárgyában egy magábanvaló dolog, nem lehet a szemléletben elképzelhető.” (Uo.)

*Az ítélőerő kritikája mint a Kant teremtette lelki
képességek közötti szakadék áthidalási kísérlete*

Mivel a két lelki képesség, az ész és az értelem között semmiféle átmenet nem lehetséges, a két terület között nincsen semminemű reális kapcsolat, Kant nehéz helyzetbe kerül. Ezen a königsbergi filozófus úgy segít, hogy megírja a harmadik „kritikát”, amelyben átmenetet akar teremteni a két képesség között, hogy valamilyen módon mégis biztosítsa az emberi egységet. S mi más biztosíthatná ezt az egységet, mint maga az ember az antropológiai teljességében. S ha a gyakorlatot mint egységet biztosító tényezőt nem vettük fel kiindulópontnak, akkor ebből logikusan következik, hogy semmiféle más módon nem is lehet megtalálni ezt az egységet, mint ezen az alapon.

Ha valaki figyelmesen követte eddigi fejtegetéseinket, világosan fogja látni, hogy Kantnál a lelki képességek széttagolásának lélektelensége mögött mi rejlik. Ennek titka az, hogy éppen azért képtelen az embert mint konkrét érzéki lényt felfogni, mert számára a gyakorlat pusztán teoretikus aktivitás. De hiába kísérli meg Kant azt, hogy egyfelől megteremtse az értelem filozófiáját és ezzel az ismeretelméletet, másfelől megalkossa az ész filozófiáját az etikumot, ha hiányzik és menthetetlenül hiányzik az ember a maga szenvedélyeivel, affektusaival, érzelmeivel és érzékiségével. Továbbá Kant a maga korának magas tudományos színvonalán állva nem nyugodhat bele abba, hogy éppen itt kiiktasson egy területet. Ugyanis bizonyos tudásokról, mint a földmérésről még nyugodtan kijelentheti azt, hogy nem igazi tudás, mert a tudománynak pusztán korolláriumához tartozik, de magát az antropológiát nem számíthatja ilyen tudások közé. Azt világosan látja, hogy sem az antropológiát, sem pedig a biológiát nem lehet egyszerűen levezetni a fizikából úgy, amint azt a kémiával és a földméréssel tette (vö. Első bevezetés utolsó bekezdésével ahol

Kant a többi között ezt írja: „Tehát éppoly kevésbé tartozik a tiszta geometria problémáinak megoldása annak (a filozófiának — H. I.) egy különös részéhez, vagy a földmérés éppoly kevésbé érdemi meg egy gyakorlati geometria nevét, hogy így különböztessük meg a tiszta geometriától, mint a geometria egy második részét, ahogyan és még kevésbé lehet a kísérletek és megfigyelések mechanikai vagy kémiai művészetét a természettan praktikus részének tartani”).

Így azután Kant számára világossá válik, hogy itt egy egészen új mozzanatról van szó, amelyet nem lehet az erkölcsi elvekből levezetni. Hogyan lehetne ugyanis erkölcsi elvekből levezetni azt, hogy nekem valami tetszik, hogy bennem az jó benyomást kelt, gyönyört ébreszt? Csak úgy, ha az etikám nem olyan, mint Kanté, vagyis ha nincs kizárva belőle az élvezet, a boldogság, a jókedv. Ha viszont az etikám független a tetszéstől és nem-tetszéstől, a konkrét tárgyakkal kapcsolatban felmerülő reakcióktól, amelyek spontán jellegűek is az első pillanatban, akkor természetesen az esztétikumot el kell szigetelni az etikumtól.

Így jön azután létre Kantnál mintegy közvetítőelemként az értelem és az ész között az ítélőerő. S így szerepel a gyönyör és kedvetlenség érzése mint közvetítő a megismerő és megkívánóképeség között, az értelem törvényalkotása és az ész parancsai között. Így az ítélőerő hivatása az, hogy valamilyen módon helyreállítsa a Kant által szétdarabolt emberi totalitást. Éppen ebből a szempontból érthetjük meg azt, hogy miért oszlik *Az ítélőerő kritikája* két olyan részre, amelyeknek egymáshoz látszólag semmi közük nincs és nem is lehet. Az első rész ugyanis az esztétikai ítélőerő kritikáját nyújtja, tehát tárgya az esztétikum, vagy ahogy ez Kantnál felmerül: a szépség. A másik rész a teleológiai ítélőerő bírálata, amelynek tárgya a természet filozófiája, mégpedig az organikus természet, vagyis a biológia szférájának filozófiája. Soha még Kant előtt, sem Kant után nem jutott filozófusnak, sem senki ember fiának eszébe, hogy ezt a két egymástól különböző heteronóm területet egyetlen közös megismerőképeség alá próbálja rendelni. Ugyanis mi köze van az esztétikának a biológiához? Úgy gondoljuk, hogy reális gondolkozással csak igen távoli, mégpedig a lényeg szempontjából elhanyagolható összefüggést vagy közösséget lehet a két terület között megállapítani. Kantnál is úgy tűnhetik a fölültes szemlélő előtt, hogy az esztétika és a biológia szféráját valahogyan kihagyta a két előbbi „kritikájából”. Viszont nagyon is ragaszkodott a hármassághoz, mint ez az első bevezetéshez fűzött utolsó megjegyzéséből kiderül: „Elgondolatónak találják sokan, hogy felosztásaim a tiszta filozófia terén majdnem mindig háromrésziiek. Ez azonban a dolog természetéből következik. Ha a priori kell történnie egy felosztásnak, akkor az vagy *analitikus* lesz az ellentmondás tétele alapján, és akkor mindenképpen két részes (Quodlibet ens est aut A aut non A) (bármilyen létező vagy A vagy nem A) vagy pedig *szintetikus*: és ha ebben az esetben a priori, nem pedig a priori fogalomnak megfelelő szemléletből, *fogalmakból* kell levezetni, akkor aszerint, ami a szintetikus egységhez általában megkövetelhető — ti. 1. feltétel 2. egy feltételezett 3. a fogalom mely a feltételezett a feltételével való egyesüléséből ered — a felosztásnak szükségképpen trichotomikusnak kell lennie”.

Itt is a dolog természetéről magáról van szó egy egészen más értelemben. Kant ugyanis itt nem a formák rabjaként menekül ilyen önkényességbe. Azért jutott el erre a következtetésre, mert itt, amennyire transzcendentális és apriorisztikus módszertana megengedte, természetszerűen a konkrét embertől akart kiindulni. Hiszen csak a konkrét ember teremtheti meg az egységet a szétszakadozott lelki képességek között. Így Kantnál az esztétika kérdés-

feltevése egyáltalán nem esztétikai jellegű, sőt mi több nem is általában filozófia jellegű, hanem lényegileg antropológiai természetű.

Más esztétikáknak ilyen kérdései vetődnek fel: Mi a szép? Vannak egyes esztétikák, amelyek azt kérdik: hogyan lehetséges művészet? Ismét mások így kérdeznak: mi az esztétikum köre? Kant kérdésfeltevése az: hogyan lehetségesek ízlésítéletek, mi az ízlésítélet első mozzanata? S ebben az eddigieket át nem gondoló olvasó számára valóban megdöbbentő kérdésfeltevésben benne rejlik Kant egész kiindulópontja az esztétika terén. Elsősorban antropológiai oldalról akarja megalapozni az esztétikai szférát. Így bizonyos értelemben azt kell mondanunk hogy Kant nemcsak a Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen (Megfigyelések a szép és a fenséges érzéséről) című munkájában foglalkozott az esztétika előtanulmányaival *Az ítélőerő kritikáját* megelőzően, hanem az *Antropológiájában* is. O. Schlapp ismeri fel elsőnek, anélkül hogy levonná a megfelelő következtetést: Kant éppen az antropológiáról való gondolkodása közben jutott el az esztétikai problémákhoz. (Lásd O. Schlapp, *Kants Lehre vom Genie und die Entstehung der Kritik der Urtheilskraft* (Kant tanítása a lángészről és az Itélőerő kritikájának keletkezése) Göttingen 1901. 115. o.) Kizárólag ezen az alapon válik érthetővé az, hogy miért tárgyalja Kant az esztétikát ugyanazon megismerőképességen belül, mint a biológia filozófiáját. Ugyanis az antropológiai kiindulópont rokonítjegy-mással a két lényegében elütő szférát.

Mielőtt egy-két konkrét alapkérdést megvizsgálunk *Az ítélőerő kritikájá*-val kapcsolatban, éppen az itt felmerülő kérdést kell tisztáznunk. Van-e jogsultsága az antropológiai szempontnak az esztétikával kapcsolatosan? Az idealizmus alapján az antropológiához való menekülés szükségszerű eredmény akkor, ha az idealizmus következtében végiggondolt módon antinómiákhoz vezet. Igen jellemző ebből a szempontból az, hogy Kant után megtörtént ez a Husserl-iskola esetében is, amely antropológiai iskolává lett, sőt Nicolai Hartmann is élete végén egészen hasonló okokból az antropológia felé fordult, s az ő iskolája is, amint ezt Arnold Gehlen példája is mutatja, antropológiai jelleget öltött.

Természetesen külön kérdés azonban az, hogy az antropológia kiutat jelent-e az idealizmus számára, és ismét más kérdés az, hogy jogosult-e arra, hogy az esztétikát lényegileg antropológiai-pszichológiai kiindulópontok alapján tárgyalja. A szubjektív idealizmus, amely tagadja a visszatükrözés, a mimézis alapvető tényét, ha esztétikát akar létrehozni: csakis ilyen kiindulópontú lehet. De túlmenően a szubjektív idealizmus szükségszerű követelményén is, hangsúlyoznunk kell, hogy ebben a kiindulópontban van egy igen lényeges részizagság. Ugyanis a művészet és minden esztétikai élvezet lényeges sajátossága az, amint Lukács György kimutatta (lásd *A realizmus problémái. A művészet és az objektív igazság* című tanulmányt, Hungária 19—65. o.), hogy sohasem szakadhat el az ember antropológiai lényétől. Más szóval az az esztétikum mindig a szépségen keresztül hat, és másképpen nem is hathat. Következésképpen, amikor az esztétikum megragadja az objektivitás lényegét, amikor műalkotássá válik, csakis az ember érzéki lényére építhet.

Másfelől azonban az antropológiai kiindulópont az idealizmusban mindig annak eltakarására szolgál, hogy az idealizmus éppen szóban forgó fajtája képtelen a történetiséget megragadni az esztétikai szférán belül. Így a történelmi problémafelvetést itt mindenütt antropológiai általánosítások helyettesítik. Ez természetesen azzal a következménnyel jár, hogy nem az esztétikum,

mint esztétikum kerül a tárgyalás középpontjába, hanem a szépség, amely szűkebb is, tágabb is az esztétikum területénél. Az esztétikum valóban hozzákötődik az érzéki világhoz, s ennyiben az idealizmusnak igaza van, ha antropológiai kiindulópontú, az esztétikum azonban nem csupán az ember antropológiai lényéhez kötődik. Maga az ember antropológiailag-történetileg fejlődik, s ami a legfontosabb: az antropológiai szférában még csak az esztétikai élmény feltételét lehet tetten érni, s nem magát az esztétikumot a maga lényegében s teljességében. Az esztétikum mélyen összefügg az ember történeti lényével. Tehát nem az emberrel általában, hanem a történeti emberrel, az ember történetiségével.

Ebben az értelemben az antropológiai kiindulópont árulkodik Kant egész filozófiai építményének egyik alapvető gyengeségéről. Kant ugyanis teljességgel feladja, s mivel az objektivitást elveti, természetesen fel is kell, hogy adja a régi, még Arisztotelésznél megfogalmazódott filozófiai álláspontot, amely szerint az ember zoón politikon, tehát társadalmi lény. Ehhez a zoón politikon elképzeléshez, idealista oldalról Hegel és materialista oldalról Marx — még ha nem is kimondottan, de az egész életművön végigvezetve — teljes határozottsággal hozzáfűzik azt, hogy az ember nemcsak zoón politikon, hanem zoón historikon is. Vagyis az ember társadalmi-történelmi lény. Így az ember minden érzéke, tehát antropológiailag megrögzített tulajdonságai is történelmileg fejlődnek. Persze ezen túlmenően az emberi lélektan az emberi tudat, amelyre az esztétikai élmény irányul, még mozgékonyabban történeti, és változó, mint az érzések. Így két különböző ütemű történeti szféra az, amivel az esztétikai hatás kapcsolatba kerül. Így az ember esztétikai érzéke történelmileg fejlődő és változó, egyre gazdagodó érzék.

Kant persze — álláspontjából következően — egyetlen pillanatra sem képes arra, hogy itt a valódi összefüggést mutassa be és fejtse ki. Ugyanis azt kellene kimutatnia, amire lényegileg csak utalások vannak nála, hogy az esztétikum antropológiai kötöttsége csak kezdete az esztétikumnak és annak lényege sokkal mélyebben van. Ehhez azonban az esztétikumot a valóságos emberi történelmi fejlődésből kellene levezetnie. Ennek a történeti fejlődésnek leírása vagy legalábbis hisztorikus szemléletű érintése helyett Kantnál itt legfeljebb megindulások vannak, amit módszerének a valósággal való és belső ellentmondásai kényszerítenek ki. Ilyenkor aztán Kant utal egy felsőbbrendű megismerőképességre, az intelligibilisre, de az ember antropológiai lényének az esztétikummal való sokoldalúan dialektikus kapcsolatát már képtelen feltárni.

Mindez — mint láttuk — könyörtelen szükségszerűséggel következik a gyakorlatnak abból a szűkös felfogásából, amely a gyakorlatot kizárólag az erkölcsre szorítja le. Ennek a korlátozásnak, valamint Kant szubjektív idealizmusának legsúlyosabb következménye az, hogy Kant legfeljebb a lelki képességek egymás mellé sorakoztatásáig juthat el. Így bármennyire is kapcsolatot akar teremteni az ítélőerő révén értelem és ész között, etikum és megismerés között, végeredményben nem a megismerőképességek egymásból való történeti levezetése történik meg itt, hanem csak a kritikai filozófiában támadt űrt tölti be, nevezetesen az antropológia és a biológia területén mutatkozó hiányokat kísérli még kiküszöbölni az ítélőerő segítségével. Így azonban az ítélőerő által megteremtett kapcsolat a két első értelmi képesség között csak pusztán logikai konstrukció maradhat.

Logikai konstrukció marad annak ellenére is, hogy az esztétikum valóban komoly szerepet tölt be a megismerés és a gyakorlat közötti kapcsolatban.

Hiszen valóban a művészet egy bizonyos vonatkozású megismerés eredményeit popularizálja, népszerűsíti (anélkül, hogy ez volna az egyetlen vagy fő feladata), s bizonyos esetekben valóban a gyakorlatba való áttételben is segítséget nyújt. Másfelől a művészet a gyakorlat problémáit először tükrözi vissza úgy, hogy ez mint tárgyasított visszatükrözés a tudományos elmélet számára is közvetíti a gyakorlat eredményeit. Itt tehát gyakorlat és művészet közötti kölcsönhatás két irányú mozgásban jelentkezik. Ezekben az esetekben azonban nem egyszerűen megismerésről, hanem a társadalmi megismerés totalitásáról van szó, s nem etikai gyakorlatról, hanem a társadalmi gyakorlat totalitásáról.

Az idealizmus, amely a valóságot és az emberi megismerést lényegileg csak szembeállítani tudja, s amelynek számára lét és tudat abszolút ellentétet jelentenek, természetesen az esztétikában látja meg egyedül a két szubszancia közötti kapcsolat lehetőségét. A valóságban azonban lét és tudat, amint erről Lenin beszél, csak ismeretelméleti szempontból jelentenek abszolút ellentétet, ontológiai vagy egyéb szempontokból ez az abszolút ellentét nem létezik. Így a dialektikus materializmuson belül, a materialista módon egységesen felfogott valóságon belül nem kell szakadékokat áthidalni az esztétikum segítségével. Viszont az idealizmusnak még legfejlettebb formáiban is számolnia kell a szakadékhidálás feladatával. Nagyon jellemző ebből a szempontból, hogy éppen ezt a tendenciát dicséri meg Hegel is akkor, amikor a kanti esztétikáról beszél: „Ez az alap (az esztétikáé — H. I.) legáltalánosabb meghatározása szerint az, hogy a művészeti szépen olyan középhelyzetet ismertek fel, amely feloldja s az egységre visszavezeti a magában véve absztrakt, nyugvó szellemnek és a — külsőleg megjelenő, vagy mint szubjektív érzés és kedély, benső — természetnek ellentétét és ellentmondását. A kanti filozófia ezt az egyesítőpontot már nemcsak szükségletnek érezte, hanem határozottan fel is ismerte és a képzet elé hozta.” (Lásd Hegel, Esztétikai előadások. I. köt. Ford.: Zoltai Dénes, Akadémiai Kiadó, 1952. 56—57. o.)

Így tehát az, ami az idealizmus számára az abszolút ellentétek feloldásának szüksége, a materializmus számára inkább a megkülönböztetés, az elkülönítés szükségleteként marad meg, s természetesen a történelmi fejlődés kibontakoztatása alapján történik. Az ilyen differenciák megrajzolásának legfőbb módszere az egységes gyakorlat történelmi totalitásából való kiindulás, ahol is a gyakorlat lényege a valóság történelmi átalakítása. De éppen a disztinkciók terén, amelyeket az idealizmus dolgozott ki, sokat tanulhatunk Kanttól és különösen leggazdagabb művéből, *Az ítélőerő kritikájából*.

Ahhoz, hogy az ítélőerő kritikájának valóságos funkcióját megérthessük, még egy pillantást kell vetnünk arra a helyzetre, mely a német művészetben *Az ítélőerő kritikájának* megírása idején uralkodott. Ennek a vizsgálatnak szükségességét sok szempontból kétségbe lehet vonni, elsősorban annak alapján, ami benne él a köztudatban, hogy Kant lényegileg egészen járatlan volt a művészetben s ezen belül különösen kora művészetében. A valóságban azonban, amint ezt a Kant-előadásokról készült egyetemi jegyzetek alapján Schlapp megmutatja (i. m. 403. o. l.), Kant kitűnően ismerte Gottsched, Klopstock, Lessing, Herder és Wieland műveit. Másfelől a kor német művészete nemcsak *Az ítélőerő kritikája* szempontjából igen fontos és perdöntő kérdés, hanem a mű közvetlen hatástörténete szempontjából is. Ezen a területen a nagyon is nem praktikus Kant rendkívül praktikusnak mutatkozik. A kanti esztétika ugyanis teljes mértékben megfelel a kor német művészete elé állított feladatoknak.

Az a kor, amelyben *Az ítélőerő kritikája* megjelenik, a Heine által művészi korszaknak nevezett periódus. Ennek a korszaknak jellegzetessége az, hogy a művészek mintegy sánctáborba vonulnak, s ebben a sánctáborban védik magukat a kor Németországában az összes káros hatásoktól, azoktól a szörnyű körülményektől, amelyeket a német mizéria okoz. A német irodalomnak ez a „sziget” jellege, elszakítottasága magától a valóságos német fejlődéstől a szó konkrét értelmében, természetesen a lényeg tekintetében nem jelent elszakadást a kor német problémáitól, hiszen enélkül nem születhetnék meg egy nagy irodalom. Jelenti azonban azt, hogy a német irodalom kényszerű módon lemond ebben az időszakban a politikai gyakorlatról és a felvilágosodás egész Európán áthömpölygő eszméit egy sziget keretébe zárja be. Ezen a szigeten azután a szépség és harmónia kultusza uralkodik. Ez a kultusz egyaránt jelent harcot a német elmaradottsággal és a kapitalizmus elemberteleitől, embert széttagoló és művészetellenes hatásával.

Kant fő sajátosága ebben a tekintetben abban áll, hogy mint a polgárság gondolkodója az emberi megosztottságot és szétdaraboltságot közvetlenül adott létezőnek tekinti, de hatalmas erőfeszítéseket tesz az emberi egység helyreállítására. S éppen az esztétikában kísérli meg ennek az egységnek a megkonstruálását. Az ő esztétikája éppen úgy tükrözi ezt a kísérletet, az utolsó nagy polgári kísérletet az egyszer már szétdaraboltan látott ember egységének elméleti helyreállítására, mint ahogyan tükrözi a kor német esztétikai szférájának sziget jellegét. Az elszigetelési tendencia és az egységteremtő tendencia ugyanannak a törekvésnek két oldala a kanti módszertanban, s ezért előbb leválaszt, majd egységet mutat be akkor, amikor az esztétikai szféráról beszél. Ez az „elszigetelés” a német művészi szigetnek éppen úgy ideológiája, mint ahogyan az emberi egység helyreállítására való törekvés összévág a harmónia-eszménnyel. Ezt a problémát feltétlenül fel kellett vetnünk, mielőtt *Az ítélőerő kritikájának* egyes részletproblémáit elemeznénk, annak ellenére is, hogy a hatástörténettel kapcsolatban ismét szólni fogunk erről a kérdésről. Ugyanis ennek az összefüggésnek áttekintése nélkül kevésbé volna érthető a kanti kérdésfelvetések egészen sajátos módszertana. Ezt a kapcsolatot igen világosan mutatja az is, hogy mennyire szükségzerű az antropológiai érdeklődés ebben a korszakban, amit világosan bizonyít Goethe-nek egy Winckelmannal foglalkozó fejtegetése:

„... mert az önmagát egyre fokozó természet végső terméke a szép ember. Bár ritkán hozhatja csak létre, mert eszméinek nagyon is sok feltétel szegül ellene, és még az ő mindenhatósága számára is lehetetlen sokáig megmaradnia a tökéletességben... Ezzel szemben most fellép a művészet; mert miközben az ember a természet csúcán áll, önmagát ismét valami egész természetnek tekinti, amelynek újra csúcsot kell kihoznia magában. Evégből fokozza magát, miközben minden tökéletességgel és erénnyel átítadódik, választékosságot, rendet, harmóniát és jelentést hív segítségül...” (idézi: Lukács, *Goethe és kora*. Hungária, é. n. 202—203. o.) Látni fogjuk a továbbiakban, hogy az itt Goethe által kifejlesztett elemek, az antropológiai kiindulóponttól kezdve egészen az „új csúcsockig és az erénnyel való átítatottságig” szerepet játszanak a kanti esztétikában — természetesen a kanti megfogalmazásokban és viszonylatokban. De a motívumok azonossága tagadhatatlan, s így a kanti esztétika megértéséhez szükséges tekintetbe venni a művészi korszak jellegzetességeit.

Tehát *Az ítélőerő kritikájának* fő érdeme az, hogy az embert mint érzéki lényt természetellenesen negligáló ismeretelmélettel és még természetelle-

nesebben negligáló etikával szemben, az embert állítja középpontba. Éppen azt az emberi egységet akarja helyreállítani, amely szükségképpen megbomlott az előző két kritikában. S ha az *ítélberő kritikáját* úgy fogjuk fel, mint azt a művet, amelyben kísérlet történik arra, hogy egy lelki képesség segítségével az etikum kategóriáit alkalmazzuk az értelem vagyis az ismeretelmélet tárgyaira, akkor látni fogjuk, hogy Kant elmélete nagyon is egybeesik a művészi korszak költőinek törekvéseivel. S noha Kant előfeltevései már a polgári világból erednek, míg Goethe és Schiller előfeltevései nagyobb részben — legalábbis esztétikai téren — az antikvitásból (részben Winckelmann közvetítésével), és számukra előfeltétel az, ami Kantnál az esztétikum eredménye és egy kellés, de mégis ez a gondolati közösség és érintkezés teszi lehetővé azt, hogy *Az itélberő kritikája* legalábbis egyik alaptendenciájában, a művészi korszak egyik jellegzetes esztétikájává váljék.

Az esztétikai itélberővel kapcsolatos problémák

a) Az érdek kikapcsolásának értelmezése

Kant jó ideig nagyon húzódozott az esztétikai kérdések felvetésétől. Ennek nyilván az volt az oka, hogy Kant ismeretelméletileg csak a legáltalánosabb fogalmakat közelíti meg, az etikában is az a törekvése, hogy az egység és a különöséget elkerülve az egyes ember cselekvéseit a legáltalánosabb parancsokra, valamint az észfogalomra vezesse vissza. Így mindaz, ami nem egészen általános, kívül esik a gondolatkörén. *A tiszta ész kritikájának* első kiadásban még azt mondja az esztétikai ítéletekről, hogy „lehetetlen a szép kritikai megítélését észelvek alá rendelni és a szép szabályait tudományá tenni, mert az elgondolt szabályok vagy kritériumok — forrásuk alapján — pusztán empirikusok, és sohasem felelhetnek meg a priori törvényeknek, amelyek alapján ízlésítéletünknek a priori kellene irányulnia”.

Ugyanennek a műnek második kiadásában ez a tétel már sokkal óvatosabb megfogalmazásban található. Itt már csak arról beszél, hogy a szépség megítélésének forrásait nem lehet meghatározott a priori ítéletek alapján tárgyalni. Végül is *Az itélberő kritikájának* megírására tehát nem speciális esztétikai érdeklődés, hanem az előbb említett problémák kényszere vitte rá. S éppen ezért válik számára az a priori ízlésítéletek lehetősége a kiinduló kérdéssé, mégpedig úgy, hogy szerinte az esztétikai tárgy a gyönyör és a kedvetlenség érzését kelti fel. Következésképpen Kant kikapcsolja a tárgyalásból a szépség objektív alapját, és az esztétikai ítéletet pusztán szubjektívnek tartja. S ez nemcsak rendszeréből érthető meg, hanem abból, hogy átveszi a szokványos esztétika előítéletét, amely az esztétikumot azonosítja a szépséggel. Ez az azonosítás természetesen feltétlenül idealizmushoz vezet. S már itt is hangsúlyoznunk kell, hogy Kant számára az előbbiekkal összefüggésben a szépségről alkotott ítéletek első forrása a természet, s ennek következtében a természeti szépet előbb tárgyalja, mint a művészetet, ami megint mélyen összefügg ezzel a szubjektívizmussal.

Az ilyen fajta kérdésfelvetés okát már az előbbieken megkíséreltük megvilágítani. Kant állandó igénye az apriorizmusra természetszerűen nem is tesz lehetővé mást, mint egy szubjektív kiindulású esztétikát. Az antropológiai kiindulópont pedig szükségessé teszi a gyönyör és kedvetlenség érzésének

vizsgálatát. De éppen az idealista kiindulópont nem magyarázhatja meg közvetlenül azt, hogy Kant számára miért elsődleges a természeti szépség a művészivel szemben. A materializmusban ugyanis a természeti szépségből való kiindulás a mechanikus tükrözéelmélet következménye. Vonatkozik ez Csernyisevskijre és Diderot-ra egyaránt.

Kantnál viszont a tükrözés kategóriája csak a művészet problémájánál merül fel, közvetetten és alkalmilag. Hogy Kant mégis a természeti szépséget tárgyalja elsőnek, ennek az az oka, hogy egyéni lélektanilag a természeti szép élménye úgy tűnik, mintha megelőzné a művészeti szépséget. Így Kant ezen a téren is elfogadja a felvilágosodás kiindulópontját. Ennek a kapcsolatnak azonban nemcsak pozitív jelentősége van. Éppen úgy ahogyan a felvilágosodás képtelen volt az esztétikumot a gyakorlat totalitásából levezetni, a gyakorlatot még inkább elszegényítő Kant természetszerűleg még képtelenebb volt erre, s így a természeti szépség élménye — mint olyan, amelyben a gyakorlat közvetlenül nem játszik szerepet — nála előtérbe kell hogy kerüljön. A kétféle élmény — természeti és a művészeti szépség egymáshoz való viszonyát nem szabad hierarchikusan vagy akárcsak időbeli egymásutániság keretében felvetnünk. Az ember esztétikai érzékét az ember társadalmi tevékenysége s ezen belül munkatevékenysége termeli ki. Igen hosszú folyamatnak kell tekintenünk azt az utat, amelyet az emberi nem megtesz addig, amíg az egyszerű mimézisből, amely sokszor mindenféle mitikus kultusszal keveredik, eljut az esztétikumig; amely természetesen nem az ember antropológiailag vele született tulajdonsága. Az összemberi gyakorlat s ezen belül a mimézis gyakorlata is nagymértékben hozzájárul ahhoz, hogy kialakuljon az esztétikai érzék, amely képessé tesz a szépség — akár a természeti, akár a művészeti szépség — felismerésére, illetve megteremtésére. A szépségeszmény sem függ tehát össze közvetlenül az ember antropológiai lényével, hanem minden ízében történeti, s ezért a szépségideál maga is állandóan változik. (Ismét hangsúlyozzuk, hogy a szépségideál csak vonatkozásban áll az esztétikummal, de nem azonos vele.) Ezért azt mondhatjuk, hogy mindazok a mai esztéták, akik az ember esztétikai érzékének és tevékenységének levezetését a természeti szép tárgyalásával kezdik, vagy a felvilágosodás esztétikájához vagy Kanthoz csúsznak vissza, mivel nem rajzolják meg az esztétikum valódi dialektikáját, a konkrét esztétikai gyakorlatot.

Így azután a kanti esztétika vizsgálatai a tetszés és nem tetszés vizsgálataival kezdődnek, s teljesen szubjektivistá jellegűek. Az esztétikai ítélet sajátosságát Kant mindenekelőtt abban látja — szokott kritikai módszerének megfelelően —, hogy a tetszés csak akkor esztétikai jellegű, ha nem függ össze érdekekkel. Ez az érdeknélküliség az esztétikai ítéletben a vulgáris magyarázatok szerint elsősorban és csupán azt jelentené, hogy Kant tagadja az esztétikum osztálymeghatározottságait. A valóságban azonban itt egy más területen pozitív mag rejlik. Kantnál ez a kategória ugyanis arra szolgál, hogy az esztétikumot egyfelől leválassza az etikumról, másfelől a tartalmatlan érzékiségről. A csak az érzékiségben, a „puszta érzékekben” tetszetős dolgokat Kant kellemesnek nevezi. A kellemes és szép ilyen elválasztása azért igen nagy jelentőségű, mert itt többről van szó, mint „az irokez Sachem” esetéről, akinek Párizsban semmi sem tetszett jobban, mint a lacikonyha. A kellemességtől való elválasztás nemcsak azt jelenti, hogy esztétikailag számba nem jövő ítéleteknek jelentjük ki azokat, amelyek ilyeneket mondanak ki; ez a hús szép, mert jó lenne megenni, hanem kimondja azt is általában, hogy semmi köze az esztétikumhoz annak, ami a puszta érzéki színvonalon tetszetős.

Így ez a meghatározás kivonja az esztétikum köréből azokat a jelenségeket, amelyek az első pillanatra, az első hatásra tetszetősnek tűnnek, de valójában ennél a közvetlen érzéki hatásnál semmilyen mélyebb tartalmuk nincsen. Az antropológiai esztétikának, mint amilyen a Kanté, nagyon kell hangsúlyoznia ezt a negativitást, hiszen maga az antropológiai kiindulópont semmi biztosítékot nem nyújthat ez ellen a téves értékelés ellen. Így ezen az alapon záródik ki Kantnál az esztétikai szférából a giccs is. A giccs jellegzetessége az, hogy az első pillanatban kedvező érzéki benyomást kelt, a kellemesen hangzó dallamok vagy a szép tájak képe révén hat, s mégis a legesztétikátlanabb dolog.

Az érdeknélküliség megkövetelése azonban nem pusztán a csak érzéki élvezetet okozó tendencia ellen irányul, nemcsak erről választja le ezzel Kant az esztétikumot, hanem a morálról is. A moralizáló szempont, pl. Rousseaué is, idegen az esztétikai ítélettől. Kétségtelen az, hogy Rousseau művészetellenessége plebejus talajból táplálkozott, a francia filozófus ugyanis azért utasította el a művészet létjogosultságát, mert „a nagyok hiúsága a nép verejtékét olyan nélkülözhető dolgokra pazarolja” (lásd 2. §). A valóságban ilyen szempontok, amelyek már régebben vallási oldalról, pl. az őskereszténységben, majd később az eretnek mozgalmakban felmerültek, esztétikailag teljesen jogosulatlanok. Jellemző, hogy ez a moralizáló szempont polgári plebejus szemléletű művészeknél egészen a legutóbbi időkig felmerül, s még Tolsztojnál is komoly szerepet játszik.

Az ilyen moralizáló érvek hangsúlyozása az osztálytársadalmak korában azzal járt, hogy a művészetet elutasították, s így ebből is látható, hogy ez a kérdésfeltevés messze jár az esztétikumtól. Igaza van tehát Kantnak abban, amikor ilyen értelemben kikapcsolja az esztétikából az érdeket. Ez természetesen nem jelenti, és nem is jelentheti az érdekek minden fajtájának kikapcsolását az esztétika szférából. A jelző nélküli érdek Kantnál a moralizáló ítéletre vonatkozik, és a pusztán kellemesre mint olyanra, amelynek valóban nincsen szerepe és nem is lehet az esztétikai ítéletben. A pusztá kellemesség esztétikai elfogadása ugyanis azt jelentené, hogy az esztétikumban hatalmas szerepet juttatunk az egyesnek, holott az egyes színvonalán érvényes az a tétel, hogy „de gustibus non est disputandum”, vagyis az ízlésekről nem lehet vitatkozni. Más szóval akkor az ízlés egyénileg változnék. Másfelől a morális megítélés egy rousseau-i-kanti értelemben az esztétikai ítélet normatív általánosságát jelenti, ami nem adna semmiféle fejlődési és változatossági lehetőséget az esztétikumnak, amelynek pedig éppen ez az egyik legjellegzetesebb vonása.

Ha valaki elfogulatlanul olvassa *Az ítélőerő kritikáját*, feltétlenül feltűnik neki a következő: Kant a mű elején, ahol a maga kritikai analitikus módszerével jár el, főként a leválasztást helyezi előtérbe. Itt elszigeteli az esztétikai ítéletet az egyéb filozófiai szféráktól, hogy habár szubjektíven, de mégis külön speciális törvények alapján ragadhassa meg az esztétikum lényegét. Ennek okát láttuk már az előbbieken. Azonban a gondolatmenetben előrehalad — éppen úgy, ahogyan a *Tiszta ész kritikájához* viszonyítva az esztétikai ítéletekkel kapcsolatban általában megváltoztatta a véleményét —, az anyag objektív gazdagsága szinte rákényszeríti arra, hogy később ugyanazokat a kategóriákat, amelyeket egyszer már átvizsgált s mint az esztétikum számára értékteleneket elvetett, még egyszer átvizsgálja. Így mindazok, aki a közkeletű Kant-esztétika-képből indulnak ki, és fellapozzák *Az ítélőerő kritikájának* 41. és 50. paragrafusát, meglepetéssel vehetik tudomásul, hogy Kant érdektelenség-kategóriája mennyire messze esik az újkantiánus érdektelenség kategóriától.

Ezekben a paragrafusokban ugyanis arról beszél, hogy a szépséghez intellektuális és empirikus érdek kapcsolódik. Mi kényszeríti rá erre a korrekcióra, kiegészítésre Kantot? Elsősorban az, hogy észreveszi a következőt: ha az esztétika ennyire szubjektív kiindulópontú, akkor hiába dobja ki az ingereket és a szubjektív érzékiséget az esztétikai szférából, semmi sem biztosíthatja az esztétikai ítélet objektivitását.

Hiába kísérli meg Kant azt, hogy a szubjektivitástól menekülve feltételezzon egy közös érzéket, egy tudatot általában, egy „sensus communis”-t, amely biztosítja az esztétikai ítéletek érvényességét. Ezek az ítéletek szubjektívek maradnak mindaddig, amíg eredetei álláspontját mereven érvényesíti. Ebben az értelemben igaza lenne Herdernek, aki a *Kalligonében*, Kanttal vitázó esztétikai írásában így ír: „Elég szegénységi bizonyítványa a kritikai filozófiának az, ha az, ami neki tetszik, nem gyönyörködteti, ami gyönyörködteti, azt nem tudja becsülni, amit becsül, az nem tetszhet neki, s nem is gyönyörködteti, sem nem tetszhetik neki”. Kantnál azonban ezeknek a kategóriáknak megvan a maguk határozott értelmük. S így egyre közeledve az esztétika szféra gazdagságához, ugyanazokat a kategóriákat, amelyeket a mű elején Kant még elutasított, mint nem esztétikaiakat, a mű végén nem általánosan, hanem különös jelzős formában visszaveszi. S itt az előbbiekből következően a jelzők szerepe igen fontos. A mű elején Kant érdektől és fogalomtól mentes esztétikai ítéleteket követel meg, a mű végén egy bizonyos fajta érdeket és fogalmat az esztétikai ítéleten belül egyenesen megkíván. Mindez mutatja azt, hogy ami Kant szerint absztrakt értelemben kívül esik az esztétika szférán, konkrét értelemben mégis hozzátartozik.

Még érdekesebb azonban az, hogy azt a Kantot, aki még a gyakorlati észből, az etikából is kikapcsolta a társadalmiságot, itt a valóságos tények nyomása rákényszeríti arra, hogy figyelembe vegye a társadalmiságot. A szépséggel kapcsolatos esztétikai érdekről pl. megállapítja a következőt:

„Empirikusan érdekessé a szép csak a *társadalomban* válik: és ha felteszszük, hogy az embernek a társadalomhoz való ösztöne természetes, az erre való alkalmasság és hajlam a *társaságban* élő ember mint társadalomra meghatározott teremtményigényéhez, tehát mint a *humanitáshoz* tartozó sajátság járul, akkor nem hiányozhat az sem, hogy az ízlést mint mindannak megítélő képességét kelljen tekinteni, aminek segítségével *érzéseinket* mindenki mással közölhetjük, egyszóval mint annak elősegítőjét, ami mindenki hajlamát elvárja”. (41. §) S valóban, mindaddig szükség van az érdek kikapcsolására az esztétikai ítéletből, amíg az esztétikumot elválasztva a társadalomtól szubjektívnek tekintjük. De maga az esztétikum általános közölhetősége, az esztétikai ítélet általános érvénye is a társadalomra utal. Így ha egy más vonatkozásban is, de felmerül *Az ítélőerő kritikájában* az érdekfogalommal kapcsolatban mondottak korrekciója.

Az érdekfogalom igazi tartalmát valóban nem biztosíthatja semmi más — akár a művészetekkel, akár a természettel kapcsolatban —, mint maga a társadalmiság, az ember társadalmisága, és semmiképpen sem az ember önmagában. Az „embernek önmagában” mint kategóriának sincs értelme, és egy nem létező lénynek természetesen semmi szüksége nincs esztétikai élvezetre. Így ebben az értelemben pusztá antropológiai szempontból tekintve a művészetnek éppen úgy nem volna értelme, mint ahogyan nem lenne értelme a pusztá moralitás szempontjából sem. Persze Kant maga is megjegyzi, megjídvén a társadalmiság feltevésétől, hogy „ez az indirekt, a szépséghez a

társadalom iránti hajlamból járuló érdek, számunkra nem fontos itt” (uo.), hiszen csak azt vettük szemügyre, ami az „ízlésítéletben a priori”. De azt is tudja, hogy „ha már fel kellett fedni egy az ízlésítélettel összefüggő érdeket, akkor az ízlés felfedné megismerőkéességünk egy átmenetét az érzéki élvezettől az erkölcsi érzéshez”. De Kant már utólag ijedezik, előbb ki kellett mondania az empirikus, vagyis társadalmi érdeket az ízléssel kapcsolatban.

Ugyancsak — de a természeti szépre korlátozva — beszél Kant egy másik, az ízléssel kapcsolatos érdekről is. Ezt intellektuális érdekeknek nevezi (lásd 42. §). Szerinte az intellektuális ítélőerőnek van meg az a szerepe, hogy „a priori meghatározzon egy tetszést, mely törvénné tehető mindenki számára anélkül, hogy ítélőünk valamilyen érdeken alapulna, de mégis létrehoz egy ilyen érdeket. Az előbbi itéletben fellépő gyönyört és kedvetlenségét az ízlés, az utóbbit a morális érzés gyönyörének és kedvetlenségének nevezzük” (i. h.). Így azután szétfoszlik a kanti érdek nélküli tetszésről szótt olyan legenda, mintha a kanti esztétika a *l'art pour l'art* első elméleti megalapozása lenne. Ennek helyében ott találjuk az intellektuális érdek fogalmát, amely semmiképpen nem egyeztethető össze a „poésie pure” fogalmával, hanem ebben az értelemben már közel kerül a társadalmiság és az emberi gyakorlat teljes összefüggésben megfogalmazott marxista esztétikában is szerepet játszó gondolathoz. S ezen még az sem változtat, hogy Kant, kiindulópontja alapján, a mű végéig makacsul ragaszkodik az érdeknélküliség feltételéhez az esztétikai ítélet esetében. De ennek az érdeknélküliségnek a tartalma most már, az előbb említett paragrafusok fejtegetései után, csupán arra korlátozódik, hogy elválassza az esztétikumot a pusztá kellemestől és a katexochén morálistól.

Természetesen meg kell jegyeznünk azt, hogy Kantnál a művészet önállóságának hangsúlyozása egészen más funkciót tölt be, mint később az ún. *l'art pour l'art*. A művészet különálló szférájának kijelölése ebben az időszakban ugyanis nem pusztán történelmi előrelépés, hanem egyben a „sánctábor” ideológiának, a költészet önvédelmének is jelentős eszköze. Ez a védelem a kor feudális uralkodóival és kor politikájával szemben elősegítette a művészeti fejlődést. Bizonyos azonban az is, hogy Kantnál, ha nincs is szó a *l'art pour l'art*-ról, hiszen éppen az intellektuális érdek bevezetése mutatja, hogy Kant milyen irányban gondolta a megoldást, mégis van egy pont, amelybe az újkantianusok (természetesen a königsbergi gondolkodó eredeti tendenciáit elferdítve) belekapaszkodhattak. Kantnál ugyanis az érdeknélküliség és az érdek dialektikája valóban az esztétika egyik fontos problémája. Viszont ez a dialektika Kantnál nem eléggé szerves. Ilyen módon nyílik lehetőség arra, hogy később a Kant-magyarozók és követők ezt a nem-szerves dialektikát szétbontva, annak pusztán egyik oldalát kiemelve és misztifikálva teremtsenek Kantból előfutárt a *l'art pour l'art* számára. Amint azonban bizonyos, hogy a kanti dialektika hézagossága, szervetlensége erre lehetőséget ad, úgy az is bizonyos, hogy maga Kant sohasem jutott volna el a XIX. század második felének polgári laposságáig, s felettébb elbámult volna azon, hogyha az ő filozófiájára hivatkozók elméleteit olvasta volna.

Kantnak, aki filozófiájának egészét, mint a felvilágosodás rousseau-ista vonalának átplántálója és jó német filiszter, egyaránt az etikára építi, végül is annyira nem célja az esztétikumnak az etikumtól való elválasztása, hogy az ő megfogalmazása szerint a szép nem más, mint az erkölcsi jó szimbóluma. Az esztétika legfontosabb záróköve nála az 59. paragrafus, ahol már a következő megállapításhoz jut el: „Nos azt mondom: a szép az erkölcsi jó szimbóluma:

s csak ebből a szempontból (tehát olyan vonatkozásban, ami mindenki számára természetes, s amit mindenki más számára kötelességként tehetünk) tetszik azzal az igénnyel, hogy mindenki helyesli, aminél is a kedély tudatában van a pusztá érzéki benyomások okozta gyönyör iránti fogékonyságon túlmenő megnemesedésnek és felemelkedésnek is, és ezt a más értéket ítélőerejének hasonló máxája alapján becsüli. Ez az *intelligibilis*, mire, mint hogy az előbbi paragrafusban utaltunk rá, az ízlés kitekint . . .” Vagyis az erkölcsi szférától az esztétikait elszigetelő Kant végül is az esztétikait, ha nem is közvetlenül, de közvetetten az etikai szférával rokonítja.

Kant esztétikájának ez az ellentmondása azután igen szorosan összefügg azzal, hogy Kantnál a társadalmiság csak utólagos korolláriumként kapcsolódik be az esztétikai szférába. Ugyanis a művészet valóságos tárgya és anyaga a reálisan és objektíven létező emberi társadalom, illetve a társadalom és a természet anyagcseréje folytán létrejövő és változó viszony ember és természet között. Így a társadalmi gyakorlat nem egy morális értelemben, hanem egész gazdagságában, belekerül az esztétikum szférájába, s az esztétikai szférán belül el nem hanyagolható. Természetesen abban Kantnak nagyon is igaza van, hogy maga a morál nem tárgya a művészetnek, az esztétikumnak. Csupán a középkori moralitások írói, vagy később egyes esetekben a moralitás álláspontján álló írók kísérelték meg azt, hogy a moralitást magában tegyék meg a művészet tárgyául. Példa erre Tolsztoj, akit ez az elmélet vezetett — szerencsére ritkán — egyszerű tándrámák megírásához.

A valóságban azonban sem a moralitás, sem az erkölcsiség, sem az erkölcsi szokások önmagukban nem lehetnek művészi tárgygyá. Kant nagyon jól érezve ezt, beszél arról az intelligibilisről, amelyre csupán irányul az esztétikai tevékenység. Sőt mi több, a szépséget szimbolikusan fogja fel éppen azért, hogy maga az etikai szféra csak elgondolható legyen, nem pedig tárgy, hogy az esztétikumban csak szimbolikusan lehessen ábrázolni, nem pedig közvetlenül. A valóságban azonban a művészet módszere nem tekinthető szimbolikusnak általában, hanem a maga területén nagyon is konkrét. Így Kant a maga rendszerén belül csak a szimbolizmus feltevésével képes megközelíteni azt, ami a valóságban konkrét s nem egyszerűen morális jellegű.

Ennek a kérdésnek az a sajátága, hogy az esztétikai szféra valóban kapcsolatban van a morállal, de csak igen közvetetten.

A közvetítő elem a történelmi-társadalmi fejlődés. A morál és a történelem fejlődésmenete azonban felettébb divergens. A történelmi fejlődés és az erkölcsfejlődés nagyon egyenlőtlenek. A konkrét erkölcsiség, az etikum mindig a konkrét történelmi követelmények és az ezekkel összefüggő erkölcsi követelmények egybejárásából áll. A marxizmus klasszikusai nagyon mélyen különböztették meg egymástól a konkrét történelmi szempont és a világtörténelmi szempont igazságát. Például a polgárságnak konkrét történelmi szempontból van igaza a feudalizmussal szemben, amikor a kapitalizmus felé tart, a parasztságnak — az összes parasztmozgalmakban felmerülő egyenlősítési tendenciájával — egy világtörténelmi szempontból van igaza.

Az etikum nem más, mint a konkrét történelmi és világtörténelmi szempontok harcának eredője, dialektikus egysége. Így hangsúlyoznunk kell azt, hogy a morál és történelmi mozgás, helyesebben a történelmi mozgás és a morál (mert a morál mindig a konkrét történelmi mozgás alapján alakul és fejlődik) dialektikus játéka jelenti a művészet általános tárgyát. Ez realizálódik helyenként a moralitás és legalitás ellentétében, mint az *Antigoné*ban, a történetileg meg-

haladott tendenciák új moralitással összefüggő legyőzésében, mint a shakespeare-i vígjátékokban stb.

Tárgyunktól igen messze vezetne, ha itt kifejténénk a műalkotások tárgyfelfvetésének ezt az alapproblémáját. De hangsúlyoznunk kell, hogy Kant problémafelvetésében éppen ennek a belső problematikának a keresése rejlik. S ha ő az etikai meghatározottságot elsősorban a természeti szép élményénél hangsúlyozza azon az alapon, hogy „a művészet virtuózai” igen sokszor nem feddhetetlen erkölcsű emberek, akkor ez két okból történik. Egyfelől a filiszter kifogásait halljuk itt a művészek ifjúkori „bohémiaja” ellen, másfelől Kant kiindulópontjának tévessége is indokolja ezt, mert ő itt sem az objektív műveket, hanem az egyént vizsgálja meg. Miután azonban mélyebben vizsgálja meg a zseni és a művészeti szép fogalmát, végül is a szépség egészére kiterjeszti a morális jó szimbolikus jellegét. S ha Kant csak szimbolikus formában tudja is itt kifejezni azt, amit mi úgy jelöltünk meg, hogy az esztétikai tárgy nem más, mint az etikum maga, vagyis a történelmi mozgás és a konkrét moralitás egymásbajátszása, végül mégis ezt kell megközelítenie az adott valóság alapján.

Igy tehát elmondhatjuk, hogy Kant kísérlete az esztétikának az etikától való elhatárolására azzal végződik, hogy az esztétikumot — egy nem közvetlen, hanem elvont közvetett módon — az etikum szolgálatába állítja, ahelyett, hogy tárgyat jelölné még. Ezzel lényegileg a felvilágosodás gondolkörén belül marad, noha abból a dialektika irányában igyekszik kitörni. Ha Lessing a színpadot végül is a nézők erkölcsi iskolájának fogja fel, akkor a kanti gondolkör csak kezdeteiben különbözik ettől. Így azután egyáltalán nem tekinthetjük véletlennek azt, hogy ezt a problémát Schiller, a német költő kiindulva a kanti filozófiából általában és a kanti esztétikából különösen a következőképpen fogalmazza meg. Nem elég tehát szerinte, hogy az értelemnek minden felvilágosodása csak annyiban érdemel figyelmet, amennyiben visszahat a jellemre, ez a felvilágosodás bizonyos értelemben éppen a jellemből származik, „mert a fejhez való utat a szív révén kell megnyitni. Az érzékelőképeség kiképzése tehát a kor sürgős szükséglete . . .” (lásd: *Über die ästhetische Erziehung des Menschen* 8. levél). Majd a kilencedik levélben így folytatja: „De nincs-e itt esetleg egy kör? A teoretikus kultúrának a praktikushoz kell vezetnie, és praktikusnak mégis a teoretikus feltételének kell lennie? A politikának való minden javulásnak a jellem nemesedéséből kell kiindulnia — de hogyan nemesedjék egy barbár alkotmány befolyása alatt? Tehát ebből a célból olyan eszközöket kell keresni, amelyeket az állam nem ad meg, s ahhoz nyitnak meg forrást, ami minden politikai rontás ellenére tisztán és ragyogóan megmarad.” S nem véletlen az sem, hogy Schiller éppen az esztétikai szférában, a művészetben leli meg azt hatalmas erőt, amelyet keres, mert „az emberiség elvesztette méltóságát, de a művészet mégis megmentette azt, és megőrizte jelentős kövekben: az igazság a csalódásban él tovább, és az utánczott képből áll újra helyre az eredeti”. (I. h.)

Az, hogy Schillernél a kanti esztétikánál határozottabb és dinamikusabb képet kapunk az esztétikum szerepéről, egészen bizonyos. De legalább ennyire világos az is, hogy Kant ilyen kérdésfeltevése milyen mélyen összefügg korának művészi sánctáborával és e sánctábor praktikus lehetőségeivel. Az érdeknélküliség fogalmának tehát az is egyik funkciója Kantnál, hogy leszámolva a reális helyzettel, ti. azzal, hogy Németországban az ő korában a művészet nem közvetlen politikai áramlatok sodrának kifejezője, nem lehet egy politikai áramlat részévé, hanem az előkészítés feladatát látja el. Így válik azután az

esztétikum nála az erkölcsi jó szimbólumává, mivel célja az emberi jellem meg-nemesítése, előkészítése, tisztántartása.

Nagyon jellemző ebből a szempontból, hogy noha Schiller elsősorban a kanti etika hatása alatt állt, mégis úgy látta: a kanti filozófiából az következik, hogy a gyakorlatnak a művészet területén kell összpontosulnia. Ezzel az egész gyakorlat-kérdést az etikáról átteszi az esztétikába. Ezzel ugyan korántsem változik meg az egész koncepció idealista jellege, de mindenestre lépés ez objektív idealizmus irányába, és a koncepció maga mozgékonyabbá, dinamikusabbá válik. Ezzel — legalábbis részben — eltünteti a kanti esztétika merevségeit. Schiller esztétikája tehát éppen az érdeknélküliség kategóriájában mondja ki a kanti esztétika titkát. Olyan érdeknélküliség ez, amely kényszerű, amelyet Kant minduntalan visszavon, amely végső fokon egy magasabb rendű érdek alá történő rendelődést jelent — ha közvetetten is — a konkrét helyzetben. Persze, az ezzel kapcsolatos ellentmondások a kanti esztétikán belül — mint láttuk — éppen arra vezethetők vissza, hogy Kant képtelen a gyakorlatot a maga érzéki totalitásában felfogni.

b) *A különosság esztétikai és teleológiai érvényéről*

Ahogy az eddigiekből láttuk: az ítélőerő sajátosága Kantnál abban áll, hogy — mindenekelőtt antropológiai jellegéből következően — ízlésítéleteket alkot, mégpedig olyan ízlésítéleteket, amelyek éppen úgy a prioriak, mint az értelmi ítéletek. Az ítélőerőnek azonban az a további sajátosága Kantnál, hogy egészen speciális szerepe van az egyes, különös és általános viszonyában.

„Az ítélőerő általában — írja Kant — az a képesség, hogy a különöst úgy gondoljuk, mint amit az általános tartalmaz. Ha az általános (a szabály, az elv, a törvény) adott, akkor az ítélőerő, mely a különöst ez alá rendeli (még ha az ítélőerő mint transzcendentális a priori meg is adja a feltételeket, melyeknek megfelelően lehet csakis az általános alá rendelni) *meghatározó*. Ha viszont a különös adott, mihez meg kell találnia az ítélőerőnek az általánost, akkor az ítélőerő *reflektáló*. (L. Bevezetés IV.)

Kant természetesen itt a különösséget szubjektív módon mint ismeretelméleti kategóriát fogja fel. A valóságban azonban a különosság nem ismeretelméleti jellegű, hanem objektív valóságkategória, vagyis ontológiai fogalom. De annak ellenére, hogy Kant itt félreismeri a kategória jellegét, igen nagy jelentőségű marad az a felfedezése, hogy a különosságnek nagy szerepe van az esztétikumban — anélkül hogy az esztétikai szféra egyedüli meghatározója lenne. De talán még fontosabb az, hogy a biológiáról szóló filozófiát erre a szempontra építi rá. Ugyanis Kant előtt a különosság jelentőségét annyira nem ismerték fel, hogy nem választották el az egyeditől, és úgy kezelték, mint ezzel ekvivalens kategóriát. Kant tehát az első, aki felismeri a különosság nagy jelentőségét, sőt ezen túlmenően látja azt is, hogy a különosság megragadása két irányból történhet.

A megragadás egyik módja a meghatározó ítélőerőé. Ez a természet ontológiájában annyit jelent, hogy a meghatározó ítélőerő a különosságnek azt az esetét ragadja meg, amikor a természet legáltalánosabb nemei fajokban specifikálódnak. Ugyanennek az ítélőerőnek esztétikai értelme az, hogy az általános művészi szemlélet egyedi esztétikai megvalósulása szintén tartalmazza a különösséget is. Másfelől az ún. reflektáló ítélőerő természetfilozó-

fiailag azt a folyamatot jelenti, amikor a természeti fejlődés folyamán régebbi fajok integrálódásából előállanak új nemek. Ez természetesen bonyolult fejlődés, amelyet Kant itt tételez: ennek lényege az, hogy a fajok bizonyos egyedei hasonló tulajdonságokat öltenek (itt egymáshoz közelálló fajokról van szó), s ezek új organikus nemmé alakulnak. A nemek fajokra való lebontódása és a fajok nemekké való szerveződése mint spontán folyamat egyaránt törvényszerű az organikus valóságban. Itt a dialektikus mozgás megragadására való törekvés mutatkozik meg Kantnál.

Persze Kantnál az organikus fejlődés dialektikájának megsejtéséhez és az antropológia dialektikájához is feltételenül szükséges egy határozott túllépés a *Tiszta ész kritikájában* megadott rendszer metafizikus lezártóságán. S amint az esztétikában — ahogyan láttuk —, ha alkalmilag is, de vissza kellett térnie a „zoón politikon”, az ember mint társadalmi lény koncepcióhoz, hogy megmagyarázhassa a széppel kapcsolatos „empirikus érdeket” annak ellenére is, hogy módszertanilag csak az elszigetelt embert vizsgálja, úgy a természetfilozófiában ezzel párhuzamos helyzet állt elő. A természetfilozófiában vissza kellett Kantnak térnie ahhoz a kiindulóponthoz, amely saját zseniális fiataalkori gondolata volt, amikor az égitestek keletkezésének elméletét írta meg. Fel kellett tehát elevenítenie a természet történeti felfogását. Arra, hogy ez a természettörténeti szempont már alapjául szolgál a természetfilozófiai elgondolásoknak, általában jellemző, hogy Kant egyik kisebb természetfilozófiai írásában így beszél:

„A természetrajzot és a természettörténetet általában azonos értelemben tekintjük. Csakhogy világos: a természeti dolgok ismerete, ahogy *most vannak*, még mindig maga után vonja azt a kívánságot, hogy megtudjuk, milyenek *voltak* egykor, és milyen sor változáson mentek keresztül, hogy mindenütt a jelenlegi állapotukba kerüljenek. A természettörténet, amely mind a mai napig hiányzik, megtanítja majd nekünk a föld változásait és ezen belül a földi teremtmények változásait (a növényekét és állatokét), amelyeket a természeti viszontagságok révén szenvedtek el, és ezeknek a törzs ősképétől való, ebből eredő különböző eltéréseit. Ez valószínűleg egy sor különböző fajtát ugyanazon nem fajaihoz vezet vissza, és a mostani természetrajz oly iskolás módszerét átépíti egy értelmes fizikai rendszerbe.” (L. Immanuel Kant's *Werke*. Leipzig 1912. II. köt 587. o. Von den verschiedenen Rassen der Menschen.)

Mint látjuk, a természet történetisége nélkül nem vetődhetnek fel dialektikus kategóriák a természetfilozófiában, s így a különösség kategóriájának feltétele a történetiség. A természet történetiségének ez a feltevése azután éppen úgy nagy hatást gyakorolt Goethére és Schillerre, mint a különösség kategóriájának kiemelése. Ez az út filozófiailag közvetett módon előkészíti a talajt a darwinizmus számára, ahol ezek a kategóriák már reális összefüggésben jelennek meg. Másfelől azonban nem szabad megfeledkeznünk arról sem, hogy a különösség olyan kategória, amely mint ontológiai kategória nemcsak a szerves természet vizsgálatában fontos, hanem az esztétikai szféra specifikus tárgyának és kiindulásának is az alapját jelenti. Éppen ezért a különösség olyan kategória, amely ismét csak alkalmas arra, hogy megindokolja a Kantnál felmerülő kapcsolatot az esztétikum és az organikus élet között (persze mindig figyelembe kell vennünk, hogy a kategóriai körök közössége csak egy formális filozófián belül jelenthet reális kapcsolatot).

A különös általános ontológiai jelentőségét s ezen belül szerepét az esztétikai szférában, valamint a kanti különösségfogalom hatástörténeti tényezőit

már kitűnően megrajzolta Lukács György *A különösségről* írott művében (Akadémiai Kiadó, 1957.). Itt bebizonyította Lukács azt is, hogy a kanti filozófia általában s ezen belül *Az ítélőerő kritikája* nem lezárást és nagyszerű összefoglalást jelent filozófiatörténeti szempontból, hanem főként új dialektikus lehetőségek megnyitását. Így Kantban elsősorban a nagy kérdésfeltevőt kell látnunk. Az olvasót erre a műre utaljuk ebben a tekintetben már csak azért is, mert — tekintettel előszavunk jellegére — nem szándékozunk megismételni az ott leírottakat, hanem az ott felvetett problémánk egy aspektusát ragadjuk ki.

Arról kell beszélnünk, ugyanis, hogy Kant akármennyire is ismeretelméletileg veti fel a problémát, ez mégis valóságkategória marad. Minden egyes dolog a valóságban bizonyos szempontból általános, különös és egyes vonások hordozója is. A megismerésben természetesen tükröződik az, hogy az egyes viszonylatoknak hol a helyük a valóságban, mennyiben egyesek, különösek és általánosak. Hiszen ez objektív összefüggés, és a tudat ezt az objektív összefüggést mindenkor tükrözi is. Magának a tükrözésnek, a tudatnak kategóriáiban azonban a különösség sajátosan jelenik meg, hiszen ez a tudati kategóriákon belül nyeri el a helyét. Így az objektív különösség a tudaton belül a megismerés folyamatán belül más szerepet játszik, mint az objektív valóságban.

Az, ami ontológiai kategóriákban egyes, annak a megismerésen belül a szemlélet felel meg. Ha az ontológiai kategóriákat a megismeréshez viszonyítjuk, azt kell látnunk, hogy amint a szemlélet az egyes, úgy a fogalom az általános színvonalán áll. Az pedig, ami a kettő közötti terület, s az objektivitásban a különösségnek nevezhető: a megismerési folyamaton belül a képzet területe. Ahogyan a különös magában hordozza mind az egyesnek, mind pedig az általánosnak a mozzanatait, úgy a képzet tartalmazza magában egy bizonyos síkon az eleven érzéki szemléletnek a motívumait, s bizonyos területeken pedig előremutat a fogalmi általánosítás felé.

Igy az, hogy Kant a különöst a meghatározó és reflektáló ítélőerő szempontjából — említett természetfilozófiai értelmén kívül — megkettőzi, még egy másik igen fontos mozzanatnak is hordozója. Persze, hogy ezt felfedjük, le kell számolnunk azzal, hogy Kant itt idealista misztifikáció formájában beszél a különösségről s az idealizmus az ontológiai kategóriát játszi könnyedséggel csúsztatja át egy ismeretelméleti kategóriába, s úgy kezeli, mintha ismeretelméleti lenne. Ha ettől elvonatkoztatunk, akkor fogjuk látni ennek a gondolatnak sajátos mélységét ismeretelméleti vonatkozásban is. A kétféle ítélőerő titka ismeretelméleti vonatkozásban abban áll, hogy ezzel Kant lényegileg a kétféle képzet feltevésére ad utalást. Eddig bizonyítottuk, hogy a természeti szférában a kétféle különös nagyon is valóságos feltevés. A mostani feladatunk a kétféle képzet létének bizonyítása. A művészet szempontjából ugyanis a különösség kategóriájának az ontológiain túlmenő ismeretelméleti jelentőségét is fel kell fednünk. Az esztétikai gyakorlat ugyanis nem pusztán azt jelenti, hogy magában az objektív tárgyban felfedi a különösség specifikumát. Ezt nem teheti meg másként, mint hogy saját kategóriáival is játszik. Így Kant különösség-kategóriáját ebben az értelemben kell felfognunk. Hiszen a képzet — amelynek jelentőségét Kant csak a művészi gyakorlatban ismeri fel, amikor azt mondja, hogy a természeti szép maga szép dolog, a művészeti szép: szép képzet egy dologról — ismeretelméletileg éppen az a különös, amelyben a szemléleti tartalmak egyesülnek a fogalom irányába mutató elemekkel.

De ekkor vetődik fel a kérdés: ha Kant a különösséget ilyen ismeretelméleti kategóriaként fogja fel, akkor hogyan lehetséges, hogy az esztétikai ítéletet olyan mereven elválasztja a fogalomtól, amint azt *Az ítélelő kritikájának* 6. paragrafusában teszi. Csakhogy itt is az ismétlődik meg, amit már láttunk egy ízben az érdeknélküliség kategóriájával kapcsolatban. Kantnak az a kijelentése ugyanis, amely szerint az esztétikumban a fogalomnélküliség szférájával van dolgunk, éppen annyira nem merev, mint az érdeknélküliség kategóriája. Az a Kant, aki a mű elején le akarja választani az esztétikumot és a művészetet a megismerésről, s így mereven elszigeteli a fogalmaktól, később egy más értelemben egy sajátos fogalmat tart az esztétikai szféra alapjának.

Az ízlésítéletek vizsgálata kapcsán ugyanis Kant belebonyolódik az ízlés antinómiáiba, amelyeknek az az alapjuk, hogy a fogalomnélküliség esetében semmi sem biztosítja azoknak az ízlésítéletek objektív érvényét, amelynek meglétét Kant felteszi. Mivel a „sensus communis” feltevése egymagában nem elegendő ahhoz, hogy az ízlésítéleteknek objektív érvényt biztosítson, a kritikai filozófia a következő fejtegetésre kényszerül:

„Az ízlésítéletnek valamilyen fogalomra kell vonatkoznia: különben nem tarthatna igényt semmiképpen sem arra, hogy mindenki számára szükségképpen érvényes legyen”. Majd később így ír: Egy antinómia feloldásánál felmerül az a lehetőség, hogy két, egymásnak látszólag ellentmondó tétel valójában nem mond ellent egymásnak, hanem megállhat egymás mellett... Ugyanis azt a fogalmat, amin egy ítélet általánosérvényűségének alapulnia kell, a két egymással szemben álló ítéletben egyféle jelentésben tételezzük fel, s mégis két ellenkező prédikátumot mondunk ki róla. Így a tézisben a következőképpen kell hangzania: az ízlésítélet nem alapul *határozott* fogalmakon; az antitézisben viszont: az ízlésítélet mégis egy, habár *határozatlan* fogalom alapul (ugyanis a jelenségek érzékeletti szubsztrátumának fogalmán), és azután nincs többé ellentét a kettő között.” (59. §)

Ezzel lejátézdott itt is ugyanaz, amit szemügyre vettünk az érdeknélküliség fogalma esetében. Kantnál az analízissel, a tagadással kezdődik a munka, a szintézis ezt követi. Azt, amit Kant — mint az esztétikumhoz nem tartozót — a mű elején elvetett, visszahozza egy más formában a mű végén. De a fogalom jelentőségének hangsúlyozása az esztétikai szférán belül nem csupán az esztétikai ítélet érvényét érinti, hanem az eddigiekből következően éppen a különösséggel kapcsolatban érinti az esztétikum egész szféráját is, sőt mi több, ennek éppen a lényegét. Láttuk, hogy Kant az esztétikailag szép tárgyat és az esztétikailag szép művészi alkotást a képzet kategóriájának bevezetésével különbözteti meg egymástól. Persze Kantnál — éppen idealizmusa miatt — ez a különválasztás sohasem lehet teljes mértékben megalapozott, de ebben a megfogalmazásban is elbújik egy latens, Kantnál állandóan jelenlevő materialista tendencia. Most számunkra az a lényeges, hogy Kant a művészi gyakorlatot illetően a képzet kategóriát használja, amely ismeretelméletileg megfelel a különösségnek.

Ezzel azonban a kanti esztétika kérdésfeltevésének egyik legnagyobb és polemikusan kifejtett értékét kell megvizsgálnunk a következőkben. A művészet a különösség megragadásában a képzet területén működik, s igen fontos szerepe van a megismerés Lenin jellemezte dialektikus útjában. Lenin a *Filozófiai füzetek*ben arról beszél, hogy megismerés az eleven szemlélettől az elvont fogalomig emelkedik. Itt azonban a közbeeső mozzanat a képzet mozzanata. S amint a szemlélet az egyest, a fogalom az általánost, úgy a képzet a

különöst jelenti a megismerésen belül. Csakhogy ezáltal felmerül az a dilemma, hogy a képzet, amely — mint láttuk — ilyenképpen a műalkotás alapkategóriája, végeredményben csak előzetes foka a fogalomnak, hiszen a megismerés folyamán pusztán a fogalmat megelőző lépcsőfokot jelent. A képzet szerepe azonban ezzel nem merült ki. Az egyszer elért fogalom esetében ugyanis a fogalom nem maradhat meg többé a fogalom színvonalán, hanem a gyakorlatban ismét visszatér ahhoz a valósághoz, amelyből vétetett. Ekkor ismét keresztül megy a gondolkodás, a képzet és a szemlélet formáin.

Igy tehát kialakul egy második képzet, egy fogalommeghatározta képzet is, éppen a gyakorlat követelményeinek eredményeképpen. Így a fogalom ebben a második képzetben már elemként benne van. Éppen az értelemben lehet ismeretelméletileg elmondani azt, amit Kant a kétfajta (meghatározó ítélőerő alapján létrejött és reflektáló ítélőerő alapján létrejött) különösségről elmondott. Ugyanis ez a kétfajta különösség — a különöstől az általános és az általánostól a különös felé haladó egyaránt — vagy ontológiai mozgástendencia, s akkor történetinek kell lennie (ebben az értelemben a teleológiai ítélőerőnél vannak nekifutások Kantnál), másfelől abban az esetben, ha megismerésről, a megismerőképességről van szó, ennek csak a képzet kategóriáival kapcsolatosan van értelme. Éppen a képzet lényeges vonása az, hogy egyfelől az általános felé halad az egyesből, a szemléletből kiindulva, másfelől a fogalom birtokában visszafordul az egyes felé. Az utóbbi esetben a fogalom nem az elméleti cél, hanem a gyakorlat eszköze. Ebben az értelemben is következik Kant különösség-felfogásából, s ennek a kategóriának valódi ismeretelméleti áttételéből az, hogy neki mindenféleképpen el kell jutnia a határozatlan fogalom feltevéésig.

Persze, a határozatlan fogalom feltevéése éppen úgy, mint a különösnek mint önálló szférának feltevéése Kantot szükségképpen vitába keveri az objektív idealizmussal. Az objektív idealizmus ugyanis, ha racionalista alapról indul el, okvetlenül magasabbrendűnek fogja tartani a fogalmat, mint a képzetet. Ez a vonal elvezet Leibniztól Baumgartenen át egészen Hegelig, aki a képzetet csak mint fogalom előtti stádiumot tudja felfogni. Így Hegel a művészetet történelmi értelemben is úgy ábrázolja, mint a filozófiát és a tudományos gondolkozást megelőző szférát, amelynek a valódi tudományos gondolkozás létrejöttékor el kell halnia, és át kell adnia a helyét a filozófiának. Az objektív idealizmus irracionalista válfaja viszont, amint ezt Schellingnél láthatjuk, az intellektuális szemlélet jegyében magasabb polcra helyezi a művészetet, mint a tudományt. Kant természetesen felveszi a harcot az objektív idealizmusnak őelőtte legjellegzetesebb álláspontjával, Baumgartenével, aki az esztétikumban, a leibnizi elméletet követve, zavaros fogalmak megvalósulását látja. Kant a határozatlan fogalom kategóriájával s az esztétikum ismeretelméleten túllépő etikum felé közelítésével teremti meg a baumgarteni kategória ellenpárját.

Kant különös-fogalmának ezt a vonását nem ismeri fel természetesen az idealista esztétikatörténet, pl. Croce és Baeumler. Benedetto Croce az esztétikájában Kantot egyszerűen Baumgarten követőjének ábrázolja. Ennek alapja nála az, hogy Baumgarten is, Kant is végső fokon a racionális megismerésében látták a megismerés lényegét, míg Croce belesüllyed az irracionalisztikus intuicionizmusba. „Nos, milyen eszméje volt Kantnak a művészetéről? — kérdezi Croce. Furesának fog hangzani erre a mi feleletünk, annak, aki ráemlékszük nyílt és heves harcára Wolff iskolája, és a szépnek olyatén fogalma ellen,

hogy az egy zavarosan felfogott tökéletesség, mégis meg kell mondanunk, hogy Kant eszméje a művészetéről alapjában véve ugyanaz volt, mint Baumgartené és iskolájáé". (Croce, *Esztétika*. Budapest, Rényi Károly kiadása é. n. 275. o.) S lényegében hasonló alapon kísérli meg kimutatni Kant és Baumgarten közös vonásait Baeumler is, aki *Az ítélőerő kritikájáról* írott könyvében azt akarja bizonyítani, hogy Kant elsőként jutott el az irracionális küszöbéig, s így mindazt, amit Baumgarten felvetett, racionalisztikus módon tovább fejlesztette, hogy végül is eljusson az érthetetlen szférájáig.

Hangsúlyoznunk kell azonban, hogy mindkét hasonló jellegű álláspont tévedésen alapul. A közösség Baumgarten és Kant módszerében egyedül az, hogy mindketten a racionalizmus álláspontján állnak. A határozatlan fogalom pusztá feltevése azonban nemcsak a Baumgarten elleni polémiaát jelzi, hanem ezen túlmenően azt is megmutatja, hogy Kant pozitív értelemben lép túl Baumgartenen, amikor Baumgarten alapkategóriája helyére egy fontosabb és sokatmondó alapkategóriát helyez. Igaz, Kant az idealizmusa, valamint a gyakorlattal való kapcsolat hiánya következtében képtelen ennek a határozatlan fogalomnak igazi mibenlétét levezetni, s így csupán a szubjektív módon felfogott különösség kategóriára apellálhat. Bizonyos azonban az is, hogy a második képzet itt, ha bármilyen elvontan is, de megközelíti a fogalomtalmú képzet kategóriáját, amely az első naiv képzetet felülmúlva, de azzal együtt végeredményben a művészi szemlélet alapjává válik. (Pusztán megjegyezzük, hogy itt van az ismeretelméleti alapja annak, amit Schiller *A naiv és szentimentális költészet* különbségéről kifejt. A naiv költészetben ugyanis — így nevezi Schiller a klasszikát — még lehetőség volt arra, hogy az elsődleges képzet szerepe túlnyomó legyen. A szentimentális költészet, vagyis a bonyolultabb problémákkal számoló modern költészet, esetében már a második, a fogalomtalmú képzet dominál.)

Igy a különösség a képzet kategóriáján belül nyeri el szubjektív értelmét. A művészi tevékenység szubjektív oldalát csak ennek a kategóriának jegyében lehet megragadni, éppen úgy mint ahogyan a különösség objektív értelmét csakis a természettörténeti fejlődés belső dialektikája adhatja. Erre vezethető, vissza az, hogy Kantnál mindkét (az esztétikai és a teleológiai) ítélőerő esetében egyaránt fontos kategória a meghatározó és a reflektáló funkció, vagyis az is, hogy a különshöz az általánosból jutunk el, s az is, hogy az általánoshoz a különshöz emelkedünk fel. De éppen ezért egészen természetes az, hogy a határozatlan fogalom ebben az összefüggésben nyeri el értelmét. Így a különösségnek és határozatlan fogalomnak egyaránt csak akkor van az esztétikai szférában talaja, ha egyfelől feltesszük a Kant által esztétikailag empirikus érdekek nevezett társadalmiságot egyfelől, másfelől azt a morális tartalmat, amelyet Kant intellektuális érdekek nevezett, vagy — másként — az intelligibilis szubsztátumra való kitekintésnek hívott.

КАНТ: КРИТИКА СПОСОБНОСТИ СУЖДЕНИЯ

Иштван Германн

Работа посвящена в первую очередь эстетическому вопросу третьей «критики» Канта. В ней указывается на то, что для Канта рассмотрение вопроса о способности суждения было логической потребностью, вытекающей из способа воззрения предшествующих произведений. Эту логическую потребность, о которой во введении к своему труду пишет

и сам Кант, подкрепляла и общественная потребность. В связи с этим автор изображает произведение Канта как связанное со своеобразными потребностями «художественного периода» ($K\psi\psi$)^e, pe [^{2*};e), с теми оборотнительными укреплениями, которые поэты воздвигли для защиты от вмешательства немецких князьков. Так конкретный исторический смысл «чистого художественного устремления», так часто упоминаемого — в первую очередь неокантианцами (Форлендер, Кохен и др.) —, заключен именно в этой связи. На основании кантовского формализма и субъективного идеализма, естественно, сложились такие кантовские тенденции, которые приводят к декадентским устремлениям современного периода, но сам Кант — введя категории неопределенного понятия и интеллектуального интереса — показал себя гораздо более глубоким мыслителем, чем тот, каким его представляют некоторые его последователи.

В работе указывается, далее, не то, что связывание философии природы и эстетики вовсе не представляет у Канта случайной и произвольной игры. Дело в том, что Кант считает искусство гения инстинктивным творением, т. е. полагает, что основной его категорией является бесцельная целесообразность так же, как и для органической природы. В статье оспаривается интерпретация Канта, данная представителями философии истории духа, и показывается, что философия истории духа с необходимостью не может понять великой попытки Канта обозреть общие проблемы своей эпохи с единой рациональной точки зрения.

KANT: THE CRITIQUE OF JUDGMENT

István Hermann

The study mainly treats the aesthetical aspects of Kant's third critique. He points out that for Kant the discussion of judgment was a logical necessity following from the views in his previous works. This logical necessity, which Kant himself described in the introduction to the Critique, was supported by social necessity too. Thus the author describes Kant's work as being related to the peculiar needs of his Kunstperiode, to that protective „structure” built by the poets against the German petty monarchs. Historically speaking the pure artistic attempt mentioned so often by the neo-Kantian (Vorländer, Cohen, etc.) acquires a concrete meaning in this context. Naturally Kantian formalism and subjective idealism provide a basis for such tendencies which point to the decadent attempts of modern times, but Kant who introduced the categories of intellectual interests and indeterminate concepts proves to be a much deeper thinker than certain of his followers believe.

Furthermore, the study points out that Kant's relation of natural philosophy to aesthetics is not accidental or a deliberate attempt for Kant regards the art of the genius as intuitive creation. Thus he assumes that its fundamental category is undirected purposiveness, just as he holds this to be characteristic of organic nature. The study argues against Kant's interpretation of the history of ideas and proves that this history does not necessarily value that great effort which Kant puts forth to formulate a uniform rational view on the universal problems of the age.