A kanti teleológia problémáiról

HERMANN ISTVÁN

I. A véletlen a kanti teleológiában

Kant lényegileg két mozgásformának, mégpedig a mechanikus és a teleologikus mozgásformának *találkozási pontján* leli fel a szerves életet. Ez a két mozgásforma, melynek kapcsolatát rendkívül színesen és sokoldalúan rajzolja meg, összekapcsolódik természetesen a véletlennel is. A véletlen Kantnál betöltött ontológiai szerepére utal már az is, hogy Kant regulatív elvnek tartja a teleológiai elvet, vagyis szembeállítja a maxima-adó itélőerőt a kategória-adó értelemmel. Éppen ez a döntő differencia az ítélőerő és az értelem között, és ez is egyike azoknak a mozzanatoknak, melyek szubjektív vonatkozásban valóban összekapcsolják az esztétikai megítélést és a biológiai gondolkodást. Hogy itt a találkozás — ami a valóságot illeti — teljesen formális, az bizonyos. Viszont a kanti rendszerben — ahol az értelmi képességeknek s az ember szellemi képességének valóban van egy olyan részük — s ez már valóság —, ahol a kategóriáknak valóban nemcsak az átlagos elaszticitásra kell szert tenniük, hanem jóval nagyobbra — nem az. Kant így nyilatkozik erről a kérdésről antropológiájában:

„A természetes értelmet a tanítás révén sok fogalommal gazdagíthatjuk és szabályokkal láthatjuk el. A másik intellektuális képesség, a megkülönböztetés képessége, az *ítélőerő* (judicium) azonban, mely megkülönböztet abban a vonatkozásban, hogy valamely eset szabály szerinti-e vagy sem, nem tanítható, hanem pusztán gyakorolható. Így az ítélőerő növekedését érettségnek nevezzük, és olyan értelemnek, amely csak a korosabb embereknél születik meg. Könnyen belátható, hogy ez nem is lehet másképp, a tanítás ugyanis a szabályok közlése révén történik. Tehát ha tanokat adnánk az ítélőerőnek, akkor általános szabályokat kellene adni, amelyeknek alapján meg lehetne különböztetni, hogy az eset szabály szerinti-e vagy sem; ez pedig a végtelenbe vezető visszakérdezéshez vezet. Ez tehát az az értelem, amelyről azt mondjuk, hogy a korral jön meg, amely egy hosszú tapasztalaton alapul, és amelynek ítéletét a francia köztársaság az úgynevezett öregek házában kell hogy keresse." *(Immanuel Kant's Sämtliche Werke* (a továbbiakban: *Werke*). VII. köt. Leopold Voss, Leipzig, 515. o.)

A megkülönböztetés azonban, mely aközött dönt, hogy valami szabályos-e vagy sem, feltételezi, hogy ebbe a szférába tartozik mint e széfra tárgya a szabálytól eltérő, a kivételes, tehát a véletlenszerű is. A véletlenszerűségnek éppen ezért jut szükségképpen igen nagy szerep a kanti teleológiában, és ez a mozzanat ismét egyike azoknak a rendkívül fontos és érdekes mozzanatoknak, melyek a kanti teleológiát a Leibniz—Wolff-i teleológiától elválasztják. Leibniznél például azt olvashatjuk: „A lelkek a célok törvényszerűségei szerint cselekszenek a megkívánó ösztönök révén, célok és eszközök révén. A testek a ható

okok vagy a mozgások törvényszerűségei révén cselekszenek. És ez a két birodalom, a ható és a célokoké, harmóniában áll egymással." (Leibniz: *Kleinere philosophische Schriften*. Leipzig 1883. 169. o.) Ez a leibnizi gondolat végeredményben a célokokat éppen olyan jellegűeknek tekinti, mint a ható okokat, és csupán Leibniz rendkívül mély dialektikus belátásai a monadologiában teszik lehetővé azt, hogy Leibniz a véletlent mint alapvető ontológiai tényt tételezze fel, mint kiindulópontot, amely szintén benne foglaltatik az előre elrendezett harmóniában. A véletlen mint objektív véletlen azonban nem tételezhető az előre elrendezett harmónián kívül, hiszen ez átfogja az egész világot, a harmónia praestabilita, mely objektív idealista módon oldja meg a véletlen problémáját, végső filozófiai végiggondolásban a véletlent nem tarthatja véletlennek, legfeljebb akkor, ha eltekint ettől a harmóniától, ha viszont komolyan veszi, a véletlen mint olyan szükségképpen eltűnik.

A véletlen kérdésének a filozófiában mindig akkor van középponti jelentősége, ha a magasabbrendű mozgásformák problematikája merül fel. A magasabbrendű mozgásformák ugyanis nyilvánvalóbban mutatják meg az esetlegesség jelentkezését, mint az alacsonyabbrendűek, noha valóságos ontológiai szerepük legfeljebb mennyiségi különbségeket mutat ebből a szempontból. A véletlen feltételezése történelmileg igen sokszor szembekerült a tudományos fejlődés vonalával. Ennek következménye volt, hogy Démokritosz úgy nyilatkozott a véletlenről, mint olyasfajta ábrándképről, amelyet az emberek kialakítanak maguknak, hogy „megszépítsék saját tanácstalanságukat". (Diels: *Fragmente der Vorsokratiker*. 119. tör.) Bizonyos azonban az is, hogy későbbiekben, részben Platónnál a *Phaidon*ban részben pedig Arisztotelésznél, már létrejön a véletlen létének a feltevése, és szorosan kapcsolódik a magasabbrendű mozgásformák vizsgálatához. Sőt mi több, éppen az arisztotelészi *Metafizika* mutatja, honnan eredhetett Kantnak az az elképzelése, mely részben a véletlen kategóriájával operálva kapcsolja össze a művészetet és a biologikumot egy megismerési formába. Arisztotelész ugyanis így ír: „Az emberben felvetődhet a kérdés: hogyan van az, hogy az egyik dolog éppúgy létrejöhet művészet által, mint véletlenül önmagában, például az egészség, a másik meg nem, mint például a ház." (Arisztotelész: *Metafizika*. Pécsi Egyetemi Könyvkiadó 1936. 188. o.) (Arisztotelésznél a művészet természetesen a technével azonos.) S még érdekesebb az, hogy Arisztotelész a következőképpen folytatja: „Mert a mag úgy hozza létre alkotásait, mint a művészi alkotásokat; ez is magában hozdozza lehetőség szerint a formát, s az a lény, melytől való a csíra, valahogyan egynevű azzal, amelyet létrehoz. Mindent persze nem kell úgy felfogni, mint az embernek embertől való származását, persze úgy értve, hogy az asszony is férfitől származik, s ezért nem származik öszvér öszvértől, — de természetesen csak azzal a feltétellel, hogy nem történik valami eltorzulás." (Uo. 189. o.) Vagyis az a gondolat, hogy a véletlen jegyében *egy nevezőre hozzák a művészetet — a technét — és a biologikumot, már Arisztotelésznél fölmerült*, és egészen kétségtelen, hogy az ilyen elméletek lényegileg azon a párhuzamosságon alapulnak, mely természetesen csak rendkívül külsődleges és formális.

Ha azt mondjuk, hogy Kant egyik legdialektikusabb gondolata a véletlen fogalmának bevezetése, akkor nemcsak arra gondolunk, hogy ezzel két különböző mozgásformának találkozását próbálja megrajzolni. A heterogén mozgásformák találkozási, illetve átmenetpontjai ugyanis szükségképpen a véletlen kategóriájához tartoznak, hiszen a két különböző mozgásforma általános törvényszerűségeinek egyikében sem írhatók le. A tudomány pl. szük-

ségszerűen nem tudja leírni a kémia törvényszerűségeivel (természetesen megközelítések, mint például Oparinnál, adódnak), hogy a kémiai mozgásforma hogyan csap át szükségképpen a biologikumba, és ugyancsak lehetetlen olyan, pusztán a bioszférára jellemző törvényszerűségeket leírni, melyek pusztán a biológiai mozgásforma küszöbét jelentik. Tehát mindkét mozgásforma szempontjából a határpont szükségképpen véletlennek tekinthető, minthogy az adott mozgásforma törvényszerűségeinek szükségszerű elhajlásáról, deklinációjáról van szó ezeken a pontokon. E törvényszerűségek a maguk tiszta formájában nem érvényesülhetnek, csupán módosultan és feloldottan, s így valóban a véletlen szférájában vagyunk. A véletlennek ez a kanti értelmezése — és éppen Leibnizcel és Wolff-fal szemben — azért is fontos, mert a teleológia egészét a viszonylagos véletlen szférájába helyezi át. Leibniznél és Wolffnál a teleológia, tekintettel arra, hogy a célszerűség mintegy előre elrendezetten benne volt magában a teremtésben, a szükségszerűségnek éppen olyan rangjával, az ideába való általánosíthatóság éppen olyan fokával rendelkezett, mint akár a legmagasabbrendű kategóriák. Kant viszont azzal, hogy a célszerűséget a véletlen rangjára helyezi (ami természetesen nem feltétlenül aláértékelés ebben az esetben, hanem sokkal inkább a hely megállapítása), lehetetlenné teszi azt, hogy a teleológiából általános törvényszerűséget faragjanak, s ilyen módon a természeti teleológiát mintegy teleológiai propedeutikává tegyék. Egészen határozottan mondja: „Így a természeti formák *abszolút célszerűségén* azt a külső formát értem, vagy ennek azt a belső felépítését, amely olyan struktúrájú, hogy lehetőségének szükségképpen egy erről alkotott eszmén kell ítélőerőnkben alakulnia. Hiszen a célszerűség a véletlennek mint olyannak a törvényszerűsége. A természet a maga alkotásainak mint aggregátumoknak tekintetében mechanikusan jár el mint *puszta természet;* de azoknak mint rendszereknek szempontjából — pl. kristályképződések, mindenféle virágalak vagy növények és állatok belső felépítése szempontjából — *technikailag* s egyben mint *művészet* jár el." (Kant: *Az ítéleterő kritikája.* Akadémiai Kiadó, 1966. 99—100. o.) A fentebbiekből világosan kitűnik tehát két dolog: az egyik a nyilvánvaló polémia Leibnizcel, amely elsősorban a véletlen kategóriáján keresztül történik. A másik pedig az eddigi Kant-irodalomban fel nem ismert az az összefüggés, mely Kantot Arisztotelésszel köti össze, és mely bizonyítja, hogy a bioszféra és a művészet összekapcsolásának tulajdonképpen egyetlen valóságalapja volt, tudniillik a techné modellje. A *techné* mint *modell* az analógia alapján része természetesen a művészeti tevékenységnek is, az emberi tevékenységnek is, és egy távoli analógia révén magának a biológiai szférának is.

A véletlen kategóriájának ez a tárgyalása azután feloldja azokat az elképzeléseket, melyek szerint a filozófia tárgya minden tekintetben csak a szükségszerűség lehet. A filozófia ugyanis — és ennek kimutatása elsősorban Kant érdeme —, nem feltétlenül a legáltalánosabb törvényszerűségek vizsgálatát jelenti, hanem a folyamatok viszgálatát is, amelyekben viszont a nemtörvényszerűnek, a véletlennek is megvan a maga szerepe. Kant tehát itt a folyamatokra orientálja a filozófiát, mintegy ellentétben saját első kritikájával, melynek e téren mutatkozó korlátait kénytelen a harmadik *Kritikáb*an pótolni. Arra, hogy Kant milyen nehezen küszködik ezzel a problémával, jellemző, hogy nem pusztán *Az ítéleterő kritikájá*ban merül fel ez a kérdés, hanem más helyen is. Amikor ugyanis az értelemről beszél, és szélesebb elemzését most már egy totalitáson belül kísérli meg, akkor ismét csak a magukban-

való dolgok felé kell fordulnia. Kant dilemmája ugyanis abban áll, hogy szubjektív idealista módon megszerkeszti az értelmi világot, de képtelen kizárni belőle, illetve a világ egészéből azt, ami a valóságos világot jelenti. Ezt a belső ellentmondást, melyet az újkantianizmus letagadott, és melyet Lenin olyan éleselméjűen ismert fel, világosan jellemzi a következő fejtegetés: „Ez az értelem azonban teljességgel az ember aktív képessége. Minden képzete és fogalma pusztán saját teremtménye, az ember eredendően az értelmével gondolkodik, és ilyen módon maga teremti világát. A külső dolgok az értelem hatásainak alkalmi okai, akcióra ingerlik az értelmet, és ennek az akciónak termékei a képzetek és fogalmak. Azok a dolgok tehát, amelyekre a képzetek és fogalmak vonatkoznak, nem lehetnek azok, amelyeket értelmünk elénk állít, az értelem ugyanis csak képzeteket alkot, valamint saját tárgyait, nem pedig valóságos dolgokat, azaz a dolgokat ezen képzetekből és fogalmakból az értelemből mint olyanból, úgy mint ahogy maguk lehetnek, nem lehet megismerni. Azok a dolgok, melyeket értelmünk és érzékeink ábrázolnak, magukban pusztán jelenségek, azaz érzékeink és értelmünk tárgyai, az értelem alkalmi okainak és hatásának összetalálkozásából származnak, ezért nem tekinthetjük őket látszatnak, hanem, akárcsak a gyakorlati életben, képzeteink valóságos dolgainak és tárgyainak, ez azért van, mert a valóságos dolgokat mint nem alkalmi okokat feltételezhetjük. Példája ennek a természettudomány. A külső dolgok akcióképes testre hatnak, és ezt ezzel akcióra ingerlik. Az eredmény az élet. A test világban való létezésének fizikai elismerése a külső dolgokhoz való viszony fizikai elismerése; a test azáltal él, hogy a külső dolgokra reagál, ezeket mint saját világát tekinti és saját céljaira használja, anélkül hogy lényegük felől kérdezősködnék. Külső dolgok nélkül ez a test nem volna eleven test, és a test akcióképessége nélkül a külső dolgok nem lennének e test világa. Éppen így van az értelemmel is. Pusztán a külső dolgokkal való találkozás révén keletkezik az értelem világa, külső dolgok nélkül halott volna; — értelem nélkül azonban nem lennének képzetek, képzetek nélkül tárgyak, és ezek nélkül nem volna meg az értelem világa. Éppen úgy, ahogy egy más értelem révén egy más világ léteznék, ami világos, ha az őrültek példájára gondolunk. Az értelem tehát tárgyainak és a világnak alkotója, mely világ ezekből a tárgyakból áll; úgy azonban, hogy a valóságos dolgok cselekvésének alkalmi okai tehát képzeteink alkalmi okai is." *(In Streit der philosophischen Facultät mit der theologischen. Werke* VII. köt. 388—389. o.). S ennek a fejtegetésnek nem csupán az az érdekessége, hogy Kant itt rendkívül egyszerű szavakkal írja le azt a sajátos viszonyt, amely magábanvaló és értelem között nála fennáll, tehát hogy itt egészen világosan derül ki ingadozása a materializmus és idealizmus között, hanem az, hogy mint magának az életnek a sajátságát jelöli meg a külső világ mint objektív világ létezését, és a teleológia ebben az értelemben nem más, mint az a folyamat, amikor az élőlény, az organizmus a maga számára, vagyis céljai számára a külső dolgokat felhasználja. A teleológia tehát azért kapcsolódik össze igen mélyen a véletlennel, mert a teleológiában az organikuson kívüli dolgok aktív felhasználásáról van szó, vagyis az organizmus aktív reakciója a külvilágra (szemben a szervetlen természet passzivitásával) teremti meg a teleológiát.

Ilyen módon a véletlen kategóriája segítségével a természetfilozófia fogalma kitágul — a célszerűség Kantnál olyan kategória, mely, szemben az oksággal, szemben az egyéb filozófiai kategóriákkal a véletlen jellegét hordozza magán. (S az, hogy Kant ebben a tekintetben kénytelen mint forráshoz

Arisztotelészhez visszanyúlni, részben abban leli magyarázatát, hogy Arisztotelész főként a szerves természet problémáit tartotta szem előtt, hogy nemcsak a kor fizikájának, hanem bizonyos értelemben a hippokratészi gondolatmenetnek általánosítója is.) Így a célszerűség kanti kategóriája — éppen azáltal, hogy összekapcsolódik a véletlen kategóriájával is, hogy határozottan elkülönül a törvényszerűségtől, főként a törvényszerűség értelmi jellegű kategóriáitól — dialektikus kategóriákat szülő és teremtő fogalommá válik. Ez az oka annak, hogy a kanti teleológia olyanfajta dialektikus problémákat tud már felvetni, amelyek *A tiszta ész kritikájá*ban még egyáltalán fel sem vetődhettek volna. Így jön létre az a csodálatos fejtegetés, amely azt a sajátos törvényszerűséget illeti, mely ilyen módon a szerves természetben mégis utólagosan feltételezhető, s melynek jellege tökéletesen különbözik minden más törvényszerűségtől. „Mármost az *elcsodálkozás* a lélek megütközése egy képzetnek és az általa adott szabályoknak a már benne rejlő elvekkel való összeegyeztethetetlenségén, amely így kétséget ébreszt afelől, hogy helyesen láttunk vagy ítéltünk-e; a *csodálat* viszont a kétség eltűnése ellenére is mindig visszatérő elcsodálkozás. Következőleg az utóbbi, a dolgok (mint jelenségek) lényegében megfigyelt ezen célszerűségének egészen természetes hatása, amely annyiban nem is helyteleníthető, amennyiben az érzéki szemlélet (amit térnek nevezünk) e formájának a fogalmak képességével (az értelemmel) való megegyezése nem csupán azért megmagyarázhatatlan számunkra, mert az éppen ez és nem más, hanem ezen túlmenően a lélek számára kiterjesztően is hat . . ." (Kant: *Az ítéleterő kritikája.* Id. kiad. 333. o.) A lelki képességek kiterjeszkedése a törvényszerűségen túlra már önmagában is elvezet ahhoz a dialektikához, amely később a német filozófiában kibontakozik. De maguk azok a gondolatok is, amelyek Kantnál felmerülnek, átkerülnek a későbbi filozófiába, és egy új dialektikus összefüggés részeivé válnak. Elég lesz itt említeni azt, hogy Kant elképzelése a külső dolgokról, vagyis arról, hogy az organizmus a külső dolgokat a maga céljaira használja, hogyan merül fel Hegelnél, aki arról beszél, hogy minden egyes organikus folyamatnak egyik lényeges oldala az, hogy mindent, ami kívülről éri, megsemmisíti, inficiálja, és magáévá teszi. (Vö. Hegel: *Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften.* 346 A §, 1. megjegyzés.)

Ezzel éppen úgy megkezdődik egy új fejlődés a természetfilozófián belül a kanti filozófiából kiindulóan, mint ahogyan a véletlen fogalmának, vagyis a célnélküli célszerűségnek bevezetésével teljes szakítás történik minden olyan előbbi filozófiával, mely a biológia számára már Linné alapján is teljességgel alkalmatlannak bizonyult. Mert bármennyi kapcsolat van is Arisztotelész és Kant között (ezt láttuk az előbbiekben), azért Arisztotelésznek a teleológiai felfogása nem a véletlen és nem a célnélküliség jegyében születik meg, mint a kanti filozófiában, A kanti filozófiában ugyanis szó sincsen olyan teleológiai felfogásokról, mint amilyet például Arisztotelésznél találunk: „. . . természetes az is, hogy mihelyt valami a világra jött, arról a természet gondoskodik, s higgyük el, hogy a növényzet az állatok kedvéért, az állatok pedig az ember kedvéért vannak, és pedig a háziállatok munkára és táplálkozásra egyaránt, a vadak pedig, ha nem is mind, de a legnagyobb részük, táplálkozásra s más hasznos célra szolgálnak, hogy ruha s egyéb szükségleti cikkek készüljenek belőlük. Ha tehát a természet se tökéletlenül, se hebehurgyán semmit nem alkot, ebből szükségkép az következik, hogy mindezen teremtményt az ember használatára hozta létre." (Aristoteles: *Politika.* (Bibliotheca, 1923 27. o.). Ezzel a felfogással szemben lép fel Kant akkor, amikor a leghatározot-

tabban bírálja a céllal telített teleolgóiát, vagyis a teleológiát mint az oksággal equivalens törvényszerűséget. S nemcsak Arisztotelésznél, hanem még Diderot-nál is felmerül a gondolat, hogy a természetben minden olyan, mint amilyennek lennie kell. (L. Diderot *A festészetről* szóló esszéjének első bekezdését.) Kant viszont éppen ezt a kellést tagadja meg a természettől, mert a következőképpen szól: „A természetben minden van, semmiféle kellésről nem lehet szó vele kapcsolatban, az érzékiség és az értelem csupán arra törekednek, hogy meghatározzák mi és milyen a dolog. A természet tárgyai tehát ezen földi világ (tudniillik érzékiség és értelem — *H. I.)* számára léteznek, és ezáltal hozzá is tartoznak." *(Werke.* VII. köt. 387. o.) Majd nem sokkal később egy zárójeles megjegyzésben a következőképpen bizonyít: „Az értelem pusztán földi, vagyis természeti meghatározottságának bizonyítéka — mint számomra tűnik — az is, hogy az értelmi erők szempontjából a természetben hierarchiát találunk a legokosabb embertől a legostobább állatig, hiszen az ösztönt is egyfajta értelemnek tekinthetjük, amennyiben a puszta értelemhez nem tartozik a szabad akarat." (Uo. 388. o.) Az a sejtés tehát, mely szerint a természetben nincsen kellés, vagyis hogy a természetben minden olyan, amilyen lehet, szükségképpen vezet ahhoz a hipotézishez is, mely (más kérdés, hogy jogosultan vagy jogosulatlanul) értelmi hierarchiát lát az állati és az emberi világban. Vagyis a kellés kiküszöbölése vezet el az *állati világ tudatműködésének és az ember tudatműködésének kanti rokonításához.*

De ugyanígy szembekerül a kanti célnélküli célszerűség azzal a descartes-i felfogással is, amely az organizmosokat és különösen az állatot az óraszerkezethez hasonlítja. Így a kanti filozófia valóban gyökeresen új kérdésfeltevése rejlik az új kategória mögött. Azáltal ugyanis, hogy a teleológiát, vagyis a célnélküli célszerűséget elválasztja a kelléstől, létrejön egy olyan sajátosan dialektikus terület, mely nem tartozik az értelem törvényszerűségei közé, de mégis törvényszerűnek tűnik, s nem tartozik a kellés világába sem, de célszerűnek tűnik, így tehát a kettő között van, de teljességgel heteronóm harmadik. Ennek a heteronómiának felfedezésével tehát Kant, éppen a véletlen kategóriája révén, amely ezzel a célszerűséggel azonos, egyfelől elhatárolta magát a mechanikus szemlélettől, másfelől a természet magyarázatából végleg kiűzte az istent (hogy ez a kiűzés mennyire problematikus, arra később térünk ki).

Az *objektív véletlen* teóriája a filozófia egyik legsúlyosabb kérdése. Az mindenesetre világos, hogy az objektív véletlenség feltételezése nélkül semmiféle dialektikus elképzelés nem létezhet. Természetes azonban, hogy a véletlenség objektivitása egyúttal a filozófia területét is átstruktúrálja. Mindaddig, amíg a filozófiának pusztán a törvényszerűvel van dolga, és az objektív véletlen szférája nem külön szféra, addig egészen természetes, hogy a filozófia igazi nyelve az általánosság nyelve,vagyis a filozófia legmagasabb formája és legtökéletesebb fejlődési lehetősége az általánosítás és az elvonatkoztatás színvonalán van. Abban a pillanatban azonban, amikor az objektív véletlenség felmerül mint olyan kategória, melynek a filozófiában döntő szerepe van, akkor természetszerűleg a filozófiai vizsgálódás körébe tartozik a különösség, a sajátosság problémája is. Mégpedig nem úgy tartozik oda, mint csupán az általánosság mellett vizsgálandó és vizsgálható, az általános felé mutató vagy csak vele összefüggésben tárgyalandó aleset, melyet éppen ezért szubszumpcionális módon tételeznünk, illetve feltételeznünk kell, hanem mint olyan önálló terület, melynek tárgyalása nélkül a világ érthetetlenné válik. „Annak belátására, hogy valamely dolog csak mint cél lehetséges, azaz, hogy eredetének kauzalitását

nem a természet mechanizmusában kell keresni, hanem egy olyan okban, amelynek működési képességét fogalmak határozzák meg, ahhoz meg kell követelni, hogy formája ne csak természettörvények alapján legyen lehetséges, azaz olyanok alapján, amelyeket mi egyedül az értelem által, az érzékek tárgyaira alkalmazva ismerhetünk meg, hanem hogy maga az empirikus megismerésük az ész fogalmait tételezze fel — okuk és okozatuk alapján. Formájának ez az *esetlegessége* minden észre vonatkozó empírikus természettörvény mellett — mivel az észnek a természet alkotása minden formája esetében fel kell ismernie annak szükségszerűségét, még ha csak a létrejöttével kapcsolatos feltételeket akarja is felfogni, de ezen az adott formán mégsem tudja nem elfogadni — ez maga az alapja annak, hogy kauzalitását úgy fogadjuk el, mint ami csak az ész által lehetséges . . ." (Kant: *Az ítéleterő kritikája*. Id. kiad. 337—338. o.) Az esetlegességnek, vagyis a véletlennek ez a sajátos analízise mutatja, hogy Kant éppen a teleológia révén jön rá arra: az észtörvények szerint szükségszerű cselekvés is ölthet véletlenszerű formát, és így ez mutatja legjobban, hogy a teleológia révén Kant nem pusztán a szerves természet szférájában, hanem, mintegy a gondolat kényszererejétől hajtva, az élet egészében kénytelen feltételezni az objektív véletlent, vagyis a különösséget.

A teleológia tehát a különösség területe, és ez a terület annak a felismerése jegyében jön létre, hogy a valóság heterogén szükségszerűségi láncolatokat produkál. A legkülönbözőbb kauzális sorokon belül kell felismerni. Szubjektív véletlen esetében pusztán arról van szó, hogy nem ismerjük fel azt a kauzális sort, amely egy megtörtént folyamat oka. Ebben az esetben ezt a kauzális sort az általánosság kategóriája alá kell rendelnünk, hiszen az ok tudományos megtalálása és fellelése egyet jelent az általános fogalom tételezésével. Az objektív véletlen azonban — és éppen objektivitásából következően — valóban a különösség szférájába tartozik.

Az objektív véletlen sem olyan jellegű természetesen, hogy ne volna oka. A véletlen ebben az esetben az, aminek okát nem lehet egy vagy néhány kauzális sor felfedése révén megtalálni. *A véletlen lényegileg a végtelen kauzális sorok sokaságának alkalmi találkozását, ütközőpontjait jelenti*, és éppen ezért különös, nem pedig egyedi eset. Az ilyen találkozások Kant szerint fizikai mozgásformákon belül viszonylag rendkívül ritkák. Nyilvánvaló, csaknem ilyen ritkák a kémiai mozgáson belül is. Az organizmusoknál azonban más a helyzet. Itt maga az organizmus alaptörvényszerűsége két egymástól elütő és ellentétes jellegű folyamatot egyesít önmagában. Ellentétes szükségszerűségi, illetve kauzális láncolatok ezek. Az organizmus ugyanis tartalmazza nemcsak a mechanikai törvényszerűségeket, hanem a fizikai és a kémiai törvényszerűségeket is, továbbá az említett objektív, vagyis nem tételezett teleológiai törvényszerűségeket is. Így noha, amennyiben ontológiailag végigtekintünk a különböző mozgásformákon, nem állíthatjuk azt, hogy az esetlegességnek igazi szerepe az organizmusokon belül kezdődik és hogy a szervetlen világban a véletlen, az objektív véletlen nem lenne jelentős faktor, a sokszerű törvényszerűségek és több heteronóm szükségszerű sor együttműködése az organizmuson belül mégis egy valójában sajátos helyzetet hoz létre, mely éppen azért, mert heteronómabb jellegű törvényszerűségeket kapcsol össze, mint a szervetlen világ, természeténél fogva feltétlenül közelebb jár a véletlenség kategóriájához, mint amaz. Ezért az organikus életen belül legalábbis problematikusabbá válik a különböző sorok kapcsolata. Így a véletlent úgy lehet megfogalmazni, hogy az nem annyit jelent, hogy oka nincsen, hanem annyit jelent, hogy *a véletlennek*

ellentmondó, heteronóm, és csaknem végtelen számú oka van. A véletlen, mármint az objektív véletlen esetében az okozat nem magyarázható sem az egyik, sem a másik, sem a harmadik vagy a negyedik okból, még részlegesen sem, hanem kizárólag az okok dialektikus együtthatásából, alkalmi találkozásából. Azt, hogy Kant itt mennyire érzi a tulajdonképpeni problémát, egészen világosan mutatja az a vitája, melyet ki nem mondottan Descartes-tal folytat, aki — mint már említettük — még az állatokat is óraszerkezethez hasonlítja. „Egy zsebórában az egyik rész a többi mozgásának eszköze, de egy kerék nem hatóoka a másik létrehozásának; egyik rész ugyan a másikért van, de nem általa . . . Ennélfogva amilyen kevéssé teremti meg az órában levő egyik kerék a másikat, épp oly kevéssé teremt egy óra egy másikat oly módon, hogy más anyagot használjon fel hozzá (az anyagot szervezze meg); ezért az óra nem pótolja magától az elvett részeit, vagy nem javítja ki az első összeállításban levő hibáit a többiek segítségével, vagy esetleg nem javítja meg önmagát, ha zavar támad benne: viszont a szerves természettől mindezt elvárhatjuk. — Valamely szerves lény tehát nem puszta gépezet: hiszen a gépezetnek csak mozgató ereje van, viszont a szerves természetnek megvan az alkotó ereje is . . ." (Uo. 342. o.)

Így azt mondhatnánk, hogy éppen az objektív véletlenség kategóriája vezeti el Kantot a *totalitás* kategóriájához. Az ő szemében az első totalitás az élő szervezet totalitása, ami annyit jelent, hogy a teleológián belül létrejön az a helyzet, hogy a rész és egész között egészen más viszony van, mint bárhol másutt, rész és egész egymásnak feltételei, és csak ilyen módon lehetséges a szerves természet megértése. Ez a felfogás vezet el azután a klasszikus német filozófia dialektikus útján ahhoz a totalitásfelfogáshoz, mely olyan fontos szerepet játszik a hegeli természetfilozófiában, és mely azután alapvető kategóriává válik a marxi gondolati módszeren belül is. Vagyis az objektív véletlenség feltételezése heterogén mozgásformák egyesülését jelenti, és heterogén mozgásformák valóságban való egyesülése jelenti annak a totalitásfogalomnak az alapját, mely olyan lényeges és fontos azután a dialektika számára. Ennek a totalitásfogalomnak a megközelítése teszi szükségszerűvé azt, hogy a kritikai filozófia végeredményben azt jelentse ki, hogy a szerves természetben olyan kauzális és egyéb törvényszerűségi sorok vannak, melyeknek semmiféle hasonlóságuk nincs az általa ismert kauzalitással. Lukács ezt a mozzanatot agnosztikus mozzanatnak tekinti Kantnál, holott a valóságban itt másról van szó; arról, hogy Kant egy olyanfajta biológia problematikáját vázolja fel, amelynek megragadására a kritikai filozófia még nem készült fel. Én inkább Kant bizonyos szerénységét látnám az újszerű kauzalitásról szóló megállapításában, nem pedig azt, hogy „ismeretelméleti előretörése a szerves élet tudományos módszerének megalapozásához így teljes agnoszticizmusban végződik". (Lukács György: *A különösség mint esztétikai kategória.* Akadémiai Kiadó, 1957. 22. o.) S noha Lukács helyesen mutat rá arra, hogy Kant teleológiáját is végigkíséri az agnosztikus jelleg, hangsúlyoznunk kell, hogy ez az agnoszticizmus nem azonos a magábanvaló kérdésével kapcsolatos agnoszticizmussal és formalizmussal. A mechanikai világban ugyanis a külső dolgok — ahogy Kant nevezi őket — mechanikai alapon valóban hozzáférhetetlenek, de éppen arról van szó, hogy nem lehet a filozófiát kizárólag a mechanika alapjára építeni. A biológiai szférában viszont ettől különbözik a helyzet, és a Kant által fölvázolt kauzális törvényszerűségek, melyeket megfosztott a dialektikától, valóban nem lennének elegendők a természet magyarázatára. A különösség azonban, melynek

vizsgálata mindkét ítélőerő számára lehetséges, valamint az objektív véletlen feltételezése és a totalitás feltételezése nem egyszerűen agnosztikus jegyek a kanti filozófiában, hanem pusztán annak tanúbizonyságai, hogy még nem született meg „a fűszálak Newtonja". Viszont kétségtelenül agnosztikus jellegű az, hogy Kant úgy érzi: nem is születhet meg olyan tudós, aki a fűszálak Newtonjává válik.

Ennek a Kant teleológia-felfogásán végighúzódó agnosztikus vonásnak természetesen köze van az esetlegesség fogalmához, és ahhoz is, hogy itt a különösség kategóriájával van dolgunk. Csakhogy más dolog egy *agnoszticizmus* a dolgok terén általában, és megint más dolog egy még *fel nem ismert terület tételezésénél*. Kantnak az a felfogása, hogy az egyre magasabbrendű mozgásformákon belül a természetben egyre nagyobb jelentősége lehet az objektív véletlennek, megfelel annak az elképzelésnek, amelyet Kant a maga korában a fizikáról alkothatott. Ami a mechanikát illeti, ott viszonylag sokkal kevésbé jelentős az objektív véletlen, mint például az organizmusok szférájában. Csupán egy Newtonon túljutó fizika képes felfedezni azt, hogy különböző kauzális sorok egymásra találása és egymást elkerülése esetén a fizikai világban is más és más helyzet jön létre. Boltzmann termodinamikai törvényeiben például határozottan materialisztikus alapon is igen nagy szerepe van a valószínűségnek, és ez involválja magának az objektív véletlen feltevését is. A kanti kriticizmus annyiban nem állja meg a helyét, hogy figyelmen kívül hagyja: *a véletlen minden mozgásformában jelenvaló tény*. Ennek ellenére nem az a lényeg itt, hogy Kant az objektív véletlenséget a szerves természetre konkretizálja, hanem az, hogy az objektív véletlenséget a különböző törvényszerűségek összeütközési pontján látja.

Természetesen ennek ellenére is elmondhatjuk azt, hogy mégis éppen a szerves természet területén a genézis kérdésében a véletlennek mint objektivitásnak szükségképpen nagyobb szerep jut, mint bármely más mozgásszférákban. „Preparáltunk, leírtunk, előállítottunk majdnem kétmillió szerves vegyületet, de ez is csak elenyésző része annak, ami az élő természetben előfordul, főleg pedig annak, ami laboratóriumi eszközökkel elvileg előállítható volna. Manapság évente több százezer újabb mesterséges szerves vegyületet állítanak elő. A priori mindegyik ilyen testnek (és még számtalan másiknak) nagyjából egyenlő esélye van arra, hogy a művelet sikere esetén létrejöjjön. Hogyan lehet elemezni egy ilyen bonyolult vegyületet, melynek minden egyes alakateleme csak elenyésző mennyiségben lehet jelen? Érdemes-e egyáltalán megkísérelni ezt a műveletet?" (Ez körülbelül az a kérdés, amely Kantnál is az agnoszticizmushoz vezetett, és amely most meglepő módon egy modern tudós fejében is megfordul — *H. I.)* Millernek volt bátorsága hozzá, s a négy fentebb említett vegyület önkényes arányú keverékét tartósan elektromos áram hatásának tette ki. Körültekintően alkalmazva a legfinomabb modern eljárásokat, a *kromatográfia* módszerét, sikerült megvizsgálnia a létrejött keveréket, s megállapította, hogy a reakció termékei között aminosavak vannak jelen: glükokoll, alanin, aszparaginsav és glutaminsav. A teljesítmény gyenge volt ugyan, de e testek puszta jelenléte is igen nagy horderejű, mert a fehérjék általános alkotóelemei közé tartoznak, azok pedig, mint fentebb láttuk, az élet alapvető hordozó anyagai." (E. Kahane: *Az Élet nem létezik*. Kossuth, 1965. 115—116. o.) Ez a most leírt amerikai kísérlet pedig nem más, mint igazolása annak az elgondolásnak, mely Oparin nyomán uralkodik a modern biológia életkeletkezési elméletében. Eszerint a Föld eredeti légköréből, vagyis abból a

légkörből, amely az élet genézise pillanatában a Földet körülvette, szükségképpen hiányzott az oxigén, és ezért az atmoszféra a nagyenergiájú ibolyántúli sugárzás számára is átjárható volt. Emellett feltételezték, hogy a légkör anyaga ammónia, metán, vízgőz és hidrogén keveréke volt (ez az a négy vegyület, amelyről Kahane beszél), és hogy belőlük az ibolyántúli sugárzás hatására szerves vegyületek jöttek létre. Ugyanezzel a véleménnyel találkozhatunk Bernal egyik fejtegetésében. Bernal is arról beszél, hogy az élet keletkezésének Földünkön nemcsak az anorganikus anyag viszonylagos fejlettsége volt a feltétele, hanem *az anorganikus anyag bizonyos fejlettségi pontján megfelelő atmoszférikus viszonyok is* kellettek ahhoz, hogy az élet létrejöhessen. Azt, hogy itt hány bonyolult, sokrétű kauzális sor kapcsolódott össze, világosan mutatja egy, Bernal által megadott táblázat, amely az élet keletkezésének feltételeként külön megjelöli azokat a speciális atmoszférikus viszonyokat, melyek feltételek voltak, és melyek csak akkor lehettek feltételek, ha speciális hidroszférikus viszonyokkal kapcsolódtak össze. De ez a két feltétel sem elegendő, ehhez járul még a peciális sugárzási viszonyok fennállása is, és e háromnak (s a három itt természetesen csak a fő tendencia, amelyeken belül ismét százezer változatból egynek kellett fennállnia) egymással való kölcsönhatása, egymást áthatása és átjárása tette lehetővé az élet keletkezését. (Vö. J. D. Bernal: *The physical basis of life*. London 1958. 52. o.)

Mindezeket a példákat azért említettük meg, hogy igazolódjék: habár összontológiai szempontból Kantnak nincs igaza, hiszen a véletlen minden mozgásforma lényegbeli kategóriája — ha ezeket a mozgásformákat nem a tudományos elvonatkoztatás, hanem a valóság szempontjából vesszük tekintetbe —, de kétségtelen az, hogy a fejlődés genezisének, vagyis az új mozgásformák létrejöttének, tehát éppen az átmenetnek a problémája, korántsem mentes attól, hogy az objektív véletlent mint objektivitást elsősorban vegyük szemügyre, természetesen nem úgy, hogy elszakítjuk a kauzális folyamatoktól. Más szóval: Kant a véletlen kategóriájával voltaképpen egyfelől központilag egy genezisproblémát ragadott meg, másfelől pedig, mint már láttuk, megnyitotta a lehetőségét annak, hogy a filozófia az általános törvényszerűségeket ne merev-metafizikusan értelmezze, hanem az objektív véletlent is, és ezzel együtt a különösséget is mint általános valóságjelenséget tárgyalja. Így jön létre azután a különösségnek az a rendkívül helyes képe, mely Kantnál fölmerül, és melynek lényege az, hogy a különösség út az általánosság felé, vagyis az ítélőerő minden szempontjából elszakíthatatlanul össze van fűzve az általános törvényszerűséggel.

Amikor genezisről beszélünk, akkor természetesen objektív törvényszerűségek egymást keresztezéséről van szó, vagyis a genezis problémája mindig egyfelől a törvényszerűségek, másfelől a kauzális sorok alkalmi időbeli találkozásának problémája. S ezzel — ha végiggondoljuk a problémát — tulajdonképpen mindenfajta genezis kérdésénél tartunk, legyen az akár egy új mozgásformának mint tudattól független mozgásformának a genezise, akár pedig a tudományos mozgás egészen sajátos genezise (hozzáfűzhetjük ehhez természetesen a művészet genezisét is). Ezért a genezis szempontjából egyáltalán nem tartom karikatúrának azt a régi anekdotát, mely Arkhimedész alapvető fizikai tételének felfedezéséről szól, és a „heuréká"-val kifejezett tendencia végeredményben azt mutatja, hogy minden valóban új lépés még tudományosan is szorosan és mélyen összefügg ezzel az objektív véletlennel. Az anekdotikus példákat szaporíthatnánk természetesen a Galvani-féle békacombokkal és a

Newton-féle almával stb., de nem ezeknek az anekdotáknak szaporítása a célunk, hanem az, hogy megmutassuk ennek az objektív véletlennek sajátos szerkezetét. Valószínűleg tízmilliókra megy azoknak a száma, akik tele fürdőkádban ültek, és elektromos jelenségeket is valószínűleg sok százezren figyelhettek meg. Az alma leesését viszont mindenki. Kétségtelen, hogy itt a véletlen egy-egy gondolati sor, mégpedig kauzálisan végiggondolt és egészen a küszöbig végiggondolt gondolati sor, gyújtópontjába került, és ezért váltak lehetségessé a felfedezések. Tehát még a szubjektum esetében is úgy áll a helyzet, hogy az objektív véletlen szorosabban és több oldalról meghatározott, mint maga a törvényszerűség, vagyis a véletlen — s ez a véletlen paradoxiája — sokkal determináltabb, mint maga a törvényszerű, és éppen ez teszi nehézzé egyfelől a véletlen, másfelől pedig az összes genezisproblémák elemzését. Márpedig a bioszféra tulajdonképpen a maga változatosságában, azáltal, hogy „a természet önmagát specifikálja", egyfelől fölveti az originell genézis kérdését, másfelől az átalakulások, a transzformációk következtében, melyek sokkal nyilvánvalóbbak, mint a fizikai világ transzformációi és evidencia erejével hatnak — tulajdonképpen *állandóan újra és újra geneziskérdéseket vet fel.* Ilyen módon magának a biológiának a kérdése mint általános kérdés állandóan geneziskérdés lesz (nem tévesztendő össze azzal a tendenciával, mely a biológiát a maga egészében genetikára akarná szűkíteni), és így állandóan ismét és ismét felvetődik az objektív véletlen kérdése.

Ha a kauzális sorok érintkezési pontja bármelyik vonalon eltolódik, akkor a genezis nem történik meg, sem kozmikus, sem pedig a kisebb folyamatok értelmében. Ennek az érintkezési pontnak tehát hatalmas jelentősége van, és a szerves élet kialakulása, vagyis maga a genezis csak ezen az alapon értelmezhető és magyarázható. De éppen az objektív véletlenség előbb kifejtett kategóriája mutat rá arra, hogy az emberiség fejlődése folyamán létrejött határpontok nem mások, mint az ilyen egészen sajátos metszési pontok észrevételei és felhasználásai. De éppen ez az, ami egészen sajátos módon ismét összeköti Kantnál a szerves természet magyarázatát egy, a techné kapcsán felfedezhető mozzanattal. Ugyanis kétségtelen, hogy az egészen különös és sajátos objektív és spontán fejlődési folyamat olyan kauzális sorok metszéspontjait hozza létre, melyek a fejlődés kiindulópontjaivá válnak, és ebben az értelemben a fejlődési mozzanat genezisét jelentik. Most már *a techné általában annyit jelent, hogy az ember képes az anyagfejlődésnek egy olyanfajta reprodukciójára, ahol művi úton hozza létre ezeket a sajátos metszési pontokat,* vagyis a kauzális soroknak különleges tisztaságú együttműködését. Az a két mozzanat tehát, amelyre az eddigiekben is felfigyeltünk — és amelyek egyikét úgy jelöltük meg mint az arisztotelészi techné-fogalom és biológiafelfogás analóg jellegének továbbélését Kantnál, másikát viszont úgy jelöltük meg, hogy az ítélőerő fogalma mintegy szintetizálja az esztétikumot és magát a szerves életet —, éppen a techné és a szerves élet részleges analóg jellegében gyökerezik.

Mondanunk sem kell, hogy ebben az analógiában végeredményben ismét nincsen semmi a külsődleges hasonlóságon kívül, vagyis semmi, ami tartalmi. Az emberi praxis ugyanis gyakorlatilag dolgozza ki az objektív véletlenség sajátos területeit (s problémává az válik, hogy éppen az objektív véletenség a legmélyebben determinált, mint azt már láttuk, s így bizonyos értelemben ismét csak paradox módon egyszerre lehet a véletlen és a mindenoldalúan determinált), anélkül természetesen, hogy ezáltal közvetlen utánzatát nyújtaná a természetben végbemenő folyamatoknak. S itt fel kell figyelni arra,

hogy egyedül az emberi praxis hosszú folyamata és tapasztalattá érlelődése teszi lehetővé azt, hogy azt az előbb jelzett mozzanatot — az analógiát a természet spontán működésével — az emberiség tudatosítsa. S noha a mítosz látszólag ennek a tudatosításnak nem egy formáját nyújtja, a valóságban közvetlen analógiái segítségével inkább szembenáll a tudománnyal e téren is, mintsem hogy elősegítőjévé válnék. *A mítoszban* ugyanis — mint ezt talán legvilágosabban a Daidaloszhoz és Ikaroszhoz fűződő mítosz mutatja — a természet bizonyos tárgyainak közvetlen utánzása, tehát az *analógia közvetlensége jelenti* az igazi felfedezési módszert, míg a tudományban az analógia rendkívül formális és közvetett. Mikor Kant a célszerűség formális voltáról beszél, tulajdonképpen ezt a problémát érinti, és eszébe sem jut visszavetni az analógia segítségével a tudományos gondolkodást a daidaloszi színvonalra. Így gyakorlatilag világosan látható, hogy a techné — noha párhuzamot mutat a szerves természet mozgástörvényszerűségeinek egyikével vagy másikával — alapvetően szembenáll ezzel a mozgással, és soha az emberiség a repüléshez el nem jutott volna, ha a természet közvetlen utánzását tekintette volna a technika útjának. Kant ezt a problémát sajátos módon érinti, és éppen ez teszi szükségessé, hogy a problémára nagyobb figyelmet fordítsunk.

Kérdésünk márcsak azért is érdekes, mert Kant az *Antropológiá*ban felveti a problémát, de problémafelvetéséből is látszik, hogy mennyire bonyolult kérdés számára a techné és a művészet megkülönböztetése. A következőket írja: „Valamit *feltalálni* egészen más dolog, mint valamit *felfedezni*. Az a dolog ugyanis, amit felfedeznek, már előzőleg is létezett, csakhogy nem volt ismert, mint például Amerika Kolumbus előtt. Amit azonban *feltalálnak*, például a puskapor, a művész előtt, aki ezt megcsinálta, egyáltalán nem volt ismert. Valamit azonban lehet *találni*, amit egyáltalán nem is keresnek (mint például az aranycsináló a foszfort), és ez nem is számít érdemnek. — A feltaláláshoz való tehetséget *zseninek* nevezik. Ezt azonban csak olyan *művészre* alkalmazzák, aki valamit képes *csinálni*, nem pedig arra, aki csak sokat ismer és *tud*. De nem is egy pusztán utánzó művészre alkalmazzák ezt, hanem arra, aki műveit *eredeti módon* hozza létre, végül erre is csak akkor, ha terméke *példaadó*, vagyis ha megérdemli, hogy példaként (exemplar) utánozzák. — Tehát egy ember zsenije „tehetségének példaadó originalitása" (a művészi termékek ilyen vagy olyan fajtája szempontjából). De egy olyan fejet is, amelynek erre hajlama van, *zseninek* neveznek, és ilyenkor ez a szó nem pusztán egy személy természeti adottságait jelenti, hanem magát ezt a személyt is. Sok szakmában zseninek lenni annyit jelent, hogy az illető vadzseni, mint Leonardo da Vinci. A zseni tulajdonképpeni területe a képzelőerő, minthogy ez alkotó, és kevésbé áll szabályok kényszere alatt, mint más képességek, és ezáltal az originalitásra annál alkalmasabb . . . (egy okozat okának) láthatatlansága a szellem mellékfogalma." (*Werke* VII. köt. 542—543. o.) Mint az idézettekből is látható, Kant a feltalálás kategóriájával dolgozik, és a feltalálást — noha nem habozás nélkül — a zseni tulajdonságának tartja. Csupán ezekután tér át az esztétikai zsenialitásra, majd megismétli lényegében itt is azt, ami *Az ítélőerő kritikájá*ból számunkra már ismert, hogy tudniillik a zseni szabályt ad a természetnek, és hogy a zsenialitásnak az igazi szférája az esztétikai szféra. A habozás azonban egyfelől azt mutatja meg egészen világosan, hogy Kant még mindig a techné bűvöletében él, és másfelől arra is rámutat, hogy a zseni „az a lelki alkat, amely által a természet szabályt ad a művészetnek". S ez utóbbi pedig, ha mélyebben elemezzük, annyit jelent, hogy a természet önmagában adott sza-

bálya és a zseni által a természetnek adott szabály nem minden tekintetben különböző és elkülöníthető, hanem itt mély rokonság van a kettő között.

A véletlen kategóriája tehát kettős jellegű; egyfelől a válság kategóriája, másfelől pedig az emberi praxis kategóriája. Az általános folyamatok tekintetében és ezekhez viszonyítva az emberi praxis mindig a kauzalitás *és a különböző szükségszerűségi sorok sajátos sterilitására tör*. Minden általános szabály — legyen az a szabadesésé vagy a legbonyolultabb mikrofizikai összefüggéseké — szükségképpen eltekint attól, ahogyan a folyamat magában a természetben lejátszódik, eltekint tehát például a szabadesés esetében a közegellenállástól, és éppen ezáltal az absztrakció által hozza létre az általános törvényszerűséget. Így tehát a törvényszerűség olyat ír le, ami a valóságban legfeljebb ha véletlenként jelenik meg, és így mindenütt egy egészen sajátos absztrakciós folyamat révén ragadja meg azt, ami különböző módokon lejátszódván mégis általános törvénynek tekinthető. Ezáltal az emberi tudomány és a techné egy új genezist hoz létre, amelynek genezisértéke nem különbözik a természetben véletlenül létrejött (a véletlen legszigorúbban determinisztikus jellegét ismét hangsúlyozzuk) genezisekéitől, csakhogy az emberi szellem és munka állandóan és nagy mértékben hajtja végre azt a fajta teremtést, feltalálást, amely a természetben csak a természet causa sui önteremtéseként figyelhető meg. Ilyen módon válik, Kant szavaival élve, láthatatlanná ok és okozat összefüggése magában a természetben, és ez az oka annak, hogy a zsenit legfeljebb „misztikus névnek" tartja Kant, de magában a zsenialitásban valójában semmiféle misztikusat nem lát.

Ezzel természetesen nem merítettük ki az objektív véletlenség minden fajtáját és oldalát. A legfontosabb azonban az objektív véletlenség általános értelmezésben vett genetikai jellege, mellyel Kant, véleményem szerint, megadja az alapot ahhoz, hogy a biológia tudománnyá, mégpedig egészen sajátos tudománnyá váljék. Ezért hangsúlyozta ő e tudomány, illetve mozgásszféra elválasztását és elkülönítését minden általa addig felvázolt oksági törvényszerűségtől.

II. Az önmagáért való teleológia

Nem tekinthetjük véletlennek azt, hogy Goethe, aki Schillerrel szemben általában nem kedvelte a kanti filozófiát, mivel úgy érezte, hogy túlzottan is belekerül etikailag a szükségszerűség elvont általánossága, igen nagyra becsülte *Az ítélőerő kritikáját*. Goethe jegyzetei rendkívül tanulságosak ezzel kapcsolatosan. Különösen érdekes az, hogy Goethe mennyire figyelemmel kísérte e mű természetfilozófiai részét. Ez úgyanis párhuzamos volt azokkal a törekvésekkel, amelyek Goethénél megvoltak, és igen sok utalást tartalmazott arra a fejlődéselméletre, mely csupán a későbbiekben bontakozott ki a biológiai tudományban. A magábanvaló, vagyis objektív célszerűség fogalmában Goethe felfedezte azt a lehetőséget, hogy a teológiát és az idealista teleológiát végleg és meggyőzően ki lehessen iktatni a természettudományból. Jegyzetei bizonyítják, hogy éppen ezeket az indítékokat kísérte legnagyobb figyelemmel (az erre vonatkozó anyagot ld. *Immanuel Kant's Kritik der Urtheilskraft*. Herausgegeben von Dr. Karl Vorländer, Leipzig 1902. XXVII—XXXII. o. *Goethe's Exemplar der Kritik*).

Melyek a Goethe által kiemelt megállapítások? Egy részük arra vonatkozik, hogy a teleológia eggyel több principium ahhoz, hogy a természet jelenségeit olyan szabályok keretében tárgyalják, ahol a kauzalitás mechanizmusa többé nem kielégítő (vö. XXIX. o.). A továbbiakban kiemeli azt, hogy valamely dolog akkor természeti cél, ha egyúttal ok és okozat is (uo. XXX. o.). Különösen tetszett Goethének az a megállapítás, hogy a természeti termékek természeti mechanizmusát rendkívül fontos addig felkutatni, ameddig valószínűsíthető az eredménye (uo. XXXI. o.). Goethét nyilvánvalóan az itt fellelhető spontán dialektikus elemek ragadták meg, és ezeknek az elemeknek kedvéért szorította háttérbe azt az ellenszenvét, amellyel Kant iránt általában viseltetett.

Azok a termékeny gondolatok tehát, melyek a véletlen, valamint a különösség fogalmának szférájában jelentek meg, ilyen módon egy önmagában való teleológia megfogalmazásához vezettek. Mint azonban az eddigiekből kitűnt, azok a teleológiai elemek, amelyeket Kant fölfed, és amelyeket természetesen végső fokon szubjektivizál, végeredményben elsősorban az emberi munka analogonjaként jelennek meg. A munka egész sajátossága, mégpedig a techné értelmében, nem pedig az abszolút mechanizáltságra alapított munkafolyamatok értelmében, végül is a teleológia egészen új formáját produkálja, és így nem tekinthető véletlennek, hogy Kant akkor, amikor a teleológiai tárgyalásban a fizikai teleológia rendkívül problematikus megfogalmazásaihoz jut el, ezután átlép egy újabb területre, tudniillik az emberi élet területére. Az az analógia, melyet megkíséreltem vázolni, ha mint analógiát fogjuk fel, természetesen önmagában egyáltalán nem teremt összefüggést az organikus élet és az emberi világ között. Analóg jellege ellenére annyira más a magábanvaló és a magáértvaló teleológia, e két terület oly principiálisan különbözik egymástól, hogy itt filozófiai értelemben az átmenet kétségtelenül megnehezül. Egyedül akkor lehet ennek az átmenetnek igazi szerepét és jelentőségét filozófiailag megrajzolni, hogyha az emberi tevékenység organikus alapjainak átalakulásáról és így az organikus alapok sajátos átrendeződéséről beszélünk, és magát a teleológiát mint magáértvalót ilyen szellemben rajzoljuk meg. Ennek a különbségnek igen jó leírását adja Leontyev: „Az állatoknál kétféle tapasztalatot különböztetünk meg: a filogenetikusan kialakult, öröklés útján rögzített tapasztalatot és az individuális, az élet folyamán megszerzett tapasztalatot. Ezeknek megfelelően kétfajta viselkedés-mechanizmus is kialakult: egyrészt az örökletes mechanizmusok, amelyek vagy már a születés pillanatától teljesen készek, vagy fokozatosan érnek meg az ontogenetikus fejlődés folyamatában; e mechanizmusok fejlődése a biológiai evolució általános törvényei szerint megy végbe és lassú — a környezet lassú változásainak megfelelő — folyamat; az állatoknál ezek a mechanizmusok *fundamentális* alkalmazkodási jelentőséggel bírnak. Másrészt ezek a viselkedés-mechanizmusok az egyedi és individuális tapasztalat mechanizmusai. Az a fő sajátságuk, hogy bennük örökletesen csupán az egyéni alkalmazkodást megvalósító viselkedés lehetősége rögzítődik, az öröklött tapasztalatok mechanizmusaiban pedig maga a viselkedés is rögzített. Bár az individuális tapasztalat elsajátítási mechanizmusai lehetővé teszik az állatok számára, hogy alkalmazkodjanak a gyorsan változó környezeti feltételekhez, evolúciójuk, éppen úgy, mint az öröklött viselkedés-mechanizmusok evoluciói, lassan megy végbe.

Megkülönböztetve az állatoknál kialakult kétféle tapasztalatot és az ennek megfelelően jelentkező kettős viselkedés-mechanizmust, külön szeret-

nénk hangsúlyozni, hogy ezek nem csupán genetikusan, hanem funkcionálisan is kölcsönhatásban vannak egymással. Megállapítottnak tekinthetjük azt a tényt, hogy egyrészt az öröklött viselkedés kialakulása a legkevésbé független az individuális tapasztalattól; másrészt az individuális viselkedés mindig az öröklött, faji viselkedés alapján alakul ki. Ily módon az állatok individuális viselkedése mindig a faji, a mechanizmusokban feltételes reflexes módon fixált ösztönös viselkedési tapasztalattól, valamint a feltételes reflex-mechanizmusok után ontogenetikusan kialakuló egyéni individuális tapasztalatoktól függ. Emellett az állat individuális tapasztalatokat formáló mechanizmusok által teljesített alapvető funkciója a *faji viselkedésnek a környezet változékony elemeihez* való alkalmazkodásában áll. Ebből kiindulva az állat ontogenetikus fejlődését úgy foghatjuk fel, mint az individuális tapasztalatok felhalmozódását, amelyek mind tökéletesebben szolgálják ki az állatok ösztönös tevékenységét, bonyolult és dinamikus külső körülmények között.

Teljesen más a helyzet az embernél, akinél az állatoktól eltérően még egy tapasztalatfajtával találkozunk. Ez az általa elsajátított társadalmi, történelmi tapasztalat. Ez nem azonos sem a faji, biológiailag öröklődő tapasztalattal, sem pedig az individuális tapasztalattal, amellyel gyakran helytelenül összetévesztik.

Mit tartalmaz ez a kizárólag az embernél meglevő tapasztalatforma?

Az emberiség a társadalmi törvények által determinált története során hatalmas szellemi képességeket fejlesztett ki. A társadalom történetének tízezer évei ilyen vonatkozásban többet adtak, mint a biológiai fejlődés évmilliói. A pszichikai fejlődésnek ezek az eredményei fokozatosan nemzedékről nemzedékre öröklődve halmozódtak fel. Tehát megszilárdultak, megkötődtek. De vajon megkötődhettek-e biológiai öröklés útján átörökített változások formájában? Nem, mivel ez a rendkívül gyors és mindinkább felgyorsuló történelmi fejlődés és ennek megfelelően azoknak a követelményeknek gyors változása, amelyeket a társadalmi élet körülményei támasztanak az emberi képességekkel szemben, nincsenek összhangban a tapasztalt biológiai megszilárdulásban észlelhető lényegesen lassabb tempóval." (A. N. Leontyev: *A pszichikum fejlődésének problémái.* Kossuth, 1964. 581—583. o.)

A magáértvaló teleológia tehát, vagyis az ember célkitűzése, elszakadás a biológiai szférától. Ennek az elszakadásnak lényege formálisan természetesen a magábanvaló és a magáértvaló teleológia különbsége, tartalmilag azonban éppen az a különbség, hogy a magáértvaló teleológia nem biológiai alapon örökíti át az egész nem felhalmozott történelmi tapasztalatait, hanem a biológiai léttől függetlenül (természetesen csupán azon a talajon, hogy az ember továbbra is biológiai lény marad) képes a történelmiség átélésére és tudatosítására. Ennek a teleológiának lényege tehát sem több, sem kevesebb, mint az, hogy az ember képes elszakadni a magábanvaló teleológiától, és egy új teleológiát teremt, mely most már a tulajdonképpeni teleológia, s amely korántsem független az addig felhamozott tapasztalatoktól, vagyis a történelemtől. A magábanvaló teleológia tehát viszonylagosan rögzített, és mélyen összekapcsolódik a biológiai történetiséggel, kevéssé változékony, és éppen ezért kevéssé újszerű. Az emberi teleológia viszont szabad, rögzítetlen, és így állandóan új produkciót hoz létre. Az előbbi teleológia tehát alapvetően reproduktív jellegű, és az új jelenségek a reprodukció kedvéért jönnek létre, az utóbbi viszont produktív.

Kant tehát akkor, amikor a teleológia tárgyalásába belevonja az emberi

világot is, egyfelől helyesen jár el, hiszen a teleológia valóságos kifejlődése csak az embernél létezik. Másfelől azonban — s ez már tipikusan idealisztikus torzulás a kanti filozófiában — túlságosan közelkerül e tárgyalásmód révén az a teleológia, mely magábanvaló, és az a teleológia, mely magáértvaló.

A kriticizmus természetesen rendkívül szkeptikus az úgynevezett fizikai teleológiával szemben, és kijelenti: „Azt azonban számunkra az elméleti természetkutatás sohasem tárhatja fel, hogy ennek az értelemnek a természet egészével és megteremtésével még egy végső szándéka is lett volna (amely azután nem az érzéki világ természetében rejlene), hanem — a természet minden ismerete mellett is — meghatározatlan marad, vajon ez a legfőbb ok mindenütt egy végcél szerint lenne a természetnek ősoka, s nem inkább természetének bizonyos formák létrehozására szolgáló puszta szükségszerűségétől meghatározott valamely értelem révén (azzal analóg módon, amit az állatoknál művészi ösztönnek nevezünk) anélkül, hogy szükséges volna ezért akárcsak bölcsességet tulajdonítani neki, még sokkal kevésbé magas fokú és alkotása tökéletességéhez megkövetelendő minden más sajátsággal összefüggő bölcsességet." (Kant: *Az ítélőerő kritikája.* Id. kiad. 413. o.)

A kanti gondolatmenet rendkívül ellentmondásos, de lényegileg az a törekvés fejeződik benne ki, melyet már sokoldalúan ismerünk, hogy tudniillik Kant ki akarja zárni a természettudományból a teológiai tendenciákat. Mégis az a probléma, hogy az egész természeti világ egy ilyen teológiai utalást tartalmaz, noha ezt megalapozni fizikai és értelmi alapon nem lehet, mutatja a kanti rendszerben állandóan meglevő ellentmondásoknak itt is megmutatkozó nehézségeit, és ebből következően azt az elvi lehetőséget, hogy a teleológiát bizonyos területen általában teológiai szinezettel lássa el. Röviden ezt úgy fogalmazhatjuk meg, hogy magából a természetből és a természet értelmezéséből Kant határozottan kiűzi ugyan a teológiát, de összontológiai értelemben mégis meghagy számára egy kibúvót, éspedig éppen azon az alapon, hogy a magábanvaló teleológia nem bizonyít ugyan az isten léte mellett, de a teleológia mint totalitás már ezt igazolja. Ennek alapja módszertanilag az, hogy Kant, bármennyire is hangsúlyozódik nála a természeti teleológia magábanvaló volta, végeredményben nem tud szabadulni attól, hogy a magábanvaló teleológia és a magáértvaló teleológia analógiáját túlfeszítse. Erről a későbbiekben még bővebben beszélek, most csak annyit kell előrebocsátani, hogy ennek a túlzott közelhozásnak alapja az, hogy az emberi teleológiánál Kant a történetiséget képtelen igazi mivoltában vizsgálni, és így a történetiség nála csak a szerves természetre vonatkozó principium marad.

Ahhoz ugyanis, hogy az emberi teleológia valóságos alapjait tárjuk fel, mindenekelőtt az a felismerés szükséges, hogy minden igazi teleológia, vagyis minden produktív tevékenység egy történelmi fejlődési vonal meghosszabbítása, még abban az esetben is, ha az illető teleológiai tevékenység e vonal irányától eltér. Minden igazi teleológiában ugyanis, tehát minden magáértvalósággal jellemezhető teleológiában, benne van a reproduktív mozzanat is, és a produkció lényege az, hogy a reprodukció bővített formában történik. Ilyen módon azonban magának a reprodukciónak is megváltozik a jellege, és a reprodukció egésze lényegileg a céltételezés irányában állítódik be. Éppen ez a céltételezés teszi lehetővé azt, hogy ne kelljen minden egyes produkcióban reprodukálódnia mindannak, ami a történeti fejlődésben a jelenleg kialakult színvonalhoz hozzá tartozik, hanem kizárólag csak annak, ami a történeti fejlődésben kialakult jelenlegi színvonalhoz hozzátartozik, azaz ami ennek a

történetileg kialakult fejlődésnek egy aspektusból, nevezetesen az új céltételezés aspektusából létrejövő abreviatúrája. Más szóval vagy inkább példával megvilágítva a dolgot: az új céltételezés esetében, mondjuk egy új technológiai eljárásnál, pl. a vasöntésnél, teljesen szükségtelen a vasöntés egész addig kialakult technológiájának reprodukciója, hanem csupán annak az eljárásnak és azoknak az eljárásoknak a reprodukciója szükséges, melyeknek meghosszabbításával egy új és az eddiginél kedvezőbb öntéstechnológia dolgozható ki — amennyiben a reprodukció belső tanulmányozása pl. egy történeti munkában, mely a vasöntés technológiájáról szól, a tárgyalás középpontjába kerül, akkor végeredményben az eddigi folyamatok felidézése adatsorozatként jelentkezik. A valóságos emberi teleológia azonban nem ebben az értelemben történeti, hanem azért, mert az adatokkal csak annyiban törődik, amennyiben a feladat, vagyis a célkitűzés szempontjából fontossá válnak, és így az adatok nagy részét az ember adott céltételezés esetében elhanyagolhatja. A feladathoz tartozó adatok viszont éppen az eddigi fejlődés teleológiai szelekciós abreviatúráját jelentik, és így a feladat határozza meg a reprodukció egész körét. Ha tehát arról beszélünk, hogy az emberi tevékenység nemcsak teleologikus tevékenység, hanem ontogenetikus és filogenetikus tendenciák egységében megjelenő tevékenység, akkor elmondhatjuk azt, hogy ezt az egységet korántsem mechanikusan kell érteni, hanem csakis a teleológiai tételezés szempontjából, és így a reprodukció nem adathalmazok reprodukciója, hanem a cél meghatározta szelektív reprodukció. Így tehát az egész abreviatura nem annyit jelent, hogy mechanikus abreviatúráját nyújtjuk a valóságnak, hanem előfordulhat az, hogy a történelmi fejlődés egyik vagy másik mozzanata kerül előtérbe, és sok mozzanat elhanyagolódik. Így történt meg például az, hogy a reneszánsz idején egy sor a maga nemében jelentős felfedezés éppen az új célok jegyében eltűnt a tudomány horizontjáról — elsősorban a középkor felfedezései —, viszont teljesen jogosultan kerültek előtérbe, mégpedig sajátos objektív jogosultsággal, azok a mozzanatok, melyek az ókori tudományban oly nagy szerepet játszottak.

Ezért van az, hogy módszertanilag helyesnek tűnik Jánossy Lajosnak az az elképzelése, mely az einsteini relativitáselmélettől visszanyúl egy előbbi fejlődési fokra, a Lorentz-féle transzformációs elmélethez, azt állítván, hogy noha a relativitáselméletből kinövő fizikai kutatás sok eredményt ért el, de zsákutcába került, és a zsákutca föloldása csak a Lorentz-féle transzformációs elmélethez való visszatérés révén történhet meg. Ezzel a megjegyzéssel természetesen semmiféle fizikai vitában sem akarok állást foglalni, csupán hangsúlyozni szeretném, hogy módszertanilag az emberi teleológia állandóan olyan formát ölt, mely helyenként visszalépésnek tűnik, holott a visszalépések mindig az előrelépések részei (természetesen ez csak a valódi céltételezésekre vonatkozik, nem pedig a manipulált és a mítosz jegyében létrejövő céltételezésekre). Thomas Mann igen érdekesen írja le Freudról szóló tanulmányában ezt a jelenséget a következő módon: „Az antik én és tudata másszerű volt mint a mienk, kevésbé kizárólagos és kevésbé élesen körülhatárolt. Szinte nyitott hátú volt, és az elmúltból sokmindent felvett magába, amit jelenvalóként megismételt, és ami vele „ismét megvolt". Ortega Y Gasset, a spanyol kultúrfilozófus, ezt úgy fejezi ki, hogy az antik ember, mielőtt valamit tenne, egy lépést visszalép, akárcsak a torrero, aki a halálos döfésre készül. A múltban mintaképet keres, amelybe mint egy búvárharangba belebújik, hogy így önmagát egyúttal védelmezve és eltorzítva a jelenlegi problémához törjön előre.

Ezért élete bizonyos értelemben föléledés, archaizáló magatartás." (Thomas Mann: *Gesammelte Werke in zwölf Bänden.* X. köt. Aufbau Verlag, Berlin 1955. 516—517. o.) Csakhogy nem pusztán az antik embert jellemzi ez a visszalépési tendencia, mint Ortega állítja, hanem ez mindenfajta céltételezés alapvető jellegzetessége, mely minden alkalommal olyan módon reprodukálja a történeti fejlődést, hogy újra szelektál és új hierarchiát teremt.

Az újraszelekció és új hierarchia-teremtés a reprodukción belül a szerves világban természetszerűen és spontán módon, de egy hosszú fejlődési folyamat alapján megy végbe, míg az embernél, vagyis a tulajdonképpeni, a magáértvaló teleológiában ez a szelekció a tevékenység minden fázisát jellemzi, és a tudatosan kitűzött cél abban különbözik a reprodukció szempontjából is a szerves szféra úgynevezett teleológiájától, hogy minden alkalommal átrendezést hajt végre, és még mielőtt a cél megvalósult volna, a történeti összefüggés máris más abreviatúrában jelentkezik pusztán magának a célkitűzésnek a révén, amely egyelőre csupán az ember fejében van meg, mégpedig úgy, mint ahogy az eddigi fejlődés fokokon jelentkezett. Vagyis az abreviált reprodukciós folyamatot a történeti fejlődés értékének és értékrendjének állandó változása jellemzi, s így a reprodukció extenzív értelemben sohasem teljes, viszont mindig egy új intenzitású reprodukció. De ez a fajta intenzitás már csak a produkció érdekében történő reprodukciónál lép fel, s így a magáértvaló teleológia katexohén különbsége a magábanvaló teleológiával szemben a reprodukció terén az abreviatúra intenzitásában áll, míg a szerves teleológia lényegében ehhez viszonyítva egy puszta extenzív reprodukciót nyújthat. Ezért van az, hogy a természet zsákutácái sokkal számosabbak, mint az emberi teleológia önmagáért vett zsákutáci.

Az analógia tehát, melyet Kant, véleményem szerint, túlfeszít, fennáll ugyan a kétféle reprodukció között, de az előbb jellemzett igen jelentős különbséggel. Ezért a természet technikájáról, melyről Kant olyan sokat beszél, végeredményben helytelen szólni, egyszerűen azért, mert a techné a reprodukció intenzív állandó újrarendezését követeli meg. Ez a lényeges vonás lehetetlenné teszi, hogy természeti technikáról beszéljünk, viszont beszélhetünk természeti reprodukcióról és a reprodukcióra való spontán törekvésről, mely analógiaként és más formában eleme a technének is. Úgyhogy Kant éppen azon az alapon tehet egy rendkívül problematikus engedményt a teológiának, hogy felteszi ezt az immanens természeti technikát, és a párhuzamot túlfeszíti a különböző teleológiai szférák között. Mármost ahhoz, hogy ezt a problémát világosan lássuk a kanti filozófián belül, mindenekelőtt ismét fel kell idéznünk Leontyev egy fejtegetését, ahol az állatvilág és az emberi világ különbözőségéről szól: „Az alkalmazkodási folyamat — abban az értelemben, ahogy ezt az állatokkal kapcsolatban használjuk — és az elsajátítási folyamat közötti különbséget a következőkben jelölhetjük meg. A biológiai alkalmazkodás a faji sajátosságoknak, a szubjektum képességeinek és örökölt viselkedésének a környezeti követelmények által kiváltott *változási* folyamata. Más dolog az elsajátítás folyamata. Ez olyan folyamat, amelynek eredménye a történetileg kialakult emberi sajátosságok, képességek és viselkedési módok individuális *felidézése*, reprodukálása." (Leontyev: id. mű 584. o.) Ehhez csak azt kell hozzáfűznünk, hogy ez a felidézés a tanulás folyamán is egy teleológiai formában megy végbe, tehát nem adatok felidézése, hanem reprodukció a feladatok elvégzése érdekében, és még inkább lényeges ez magában a gyakorlati tevékenységben, a technikában, és az új felfedezések kialakításában.

A teleológiának tehát ez a reprodukciót megváltoztató szerkezete a jellegzetessége (persze itt a magáértvaló teleológiáról van szó), ami annyit jelent, hogy valóban nem nélkülözheti a reprodukció mozzanatát, de a reprodukciót szerkezetileg átstruktúrálja a teleológiának megfelelően. Ha ezt az átstruktúrálást nem vesszük észre, akkor természetszerűen jutunk el ahhoz az eredményhez, amely a neopozitivizmusban jut kifejezésre, és amelynek gyökerei lényegében a kanti filozófia analógiás reprodukciós elképzelésében vannak. Ebben az esetben ugyanis teljességgel szükségszerű az, hogy a teleológiai szempontot mellőzzük, ami valóságban az emberi cselekvés minden fajtájának, de különösen az alkotó cselekvésnek modellje, és az emberi konkrét feladat, vagyis célkitűzés helyébe az adatok halmazát állítsuk. Az adatok halmazának egyenértékűsége, illetve, mint az értékfilozófiában megjelenik, rögzített értékskálája csak azon az alapon jöhet létre, hogy nem vesszük figyelembe a teleológiai tételezés átstruktúráló jellegét és azt, hogy ez a tételezés egy új intenzitást teremt a történeti fejlődés reprodukálásában. Az állandóan új intenzitású struktúrák tételezése viszont megfelel a valóságos fejlődés folyamatának, és éppen ez az a tételezési mód, mely egyben feltétele is a történelmi fejlődés helyes értékelésének. Ilyen módon a teleológiai tételezés egyúttal feltétele az új intenzitású és átstruktúrált reprodukciós körnek, és vice versa, a reprodukciós kör új intenzitása feltétele a teleológiai tételezésnek. Ezért akkor, amikor az emberi totalitásról beszélünk, egy új minőségű totalitás kerül elénk.

Bármennyire is kísérlet tehát a teleológia arra, hogy Kant szakadékot hidaljon át vele, mégpedig szakadékot emberi világ és természeti világ között, ez az áthidalási kísérlet egy újabb szakadékhoz vezet. A szakadék ugyanis úgy áll elő, hogy a természeti teleológiát Kant mint célnélküli célszerűséget ismeri fel, és ezekután közvetlenül megy át az etikai szférára, az ész szférájára és a fizikoteológia tagadása után egy etikoteológia kiépítéséhez jut el. Az az ellentmondásos kísérlet tehát, hogy a fizikai világból kiűzi az isten képzetét, de ugyanakkor a szerves természet mégis tartalmaz utalást valamiféle végcélra, szükségszerűen hajótörést szenved, mert hiszen az utalás rendkívüli mértékben elvont, és így az alapvető materialista tendencia győzedelmeskedik, az etikában felmerülő idealista tételezések viszont legfeljebb egy utalásszerű mozzanattal kapcsolódhatnak a teleológiához. Így az áthidalás e téren nem sikerülhet semmiféleképpen, és ennek okát abban az emberképben kell látnunk, mely Kantnál kikapcsolja a tulajdonképpeni praxist magából az emberből, és inkább egy etikai lényt teremt az emberből, mintsem valóságosat. Mikor ezt a problémát az *Antropológiá*ban Kant felveti, akkor érinti ugyan a technikai problémát, de mint látni fogjuk, itt olyan ellentmondásokba bonyolódik, melyeknek révén lehetetlen a reális szituációt megrajzolnia.

„A föld élő lakói között az ember a *technikai* (a tudattal összefüggő mechanikai), a dolgok elsajátítására irányuló *pragmatikus* (más embereket saját szándékaihoz ügyesen felhasználó) és a *morális* törekvése révén lényegileg (a szabadságprincipium szerint törvények alapján önmagával szemben és másokkal szemben) cselekvőként minden más természeti lénytől felismerhetően különbözik, és ezen három fokozat, mindegyike már egyedül önmagában is jellegzetesen megkülönbözteti az embert minden más földi lénytől.

I. *A technikai hajlam.* A kérdések: vajon az ember eredetileg négy lábon járó (ahogy Moscati talán pusztán egy disszertációs tézis kedvéért felvetette) vagy kétlábon járó-e; — vajon a gibbon, az orangután, a csimpánz hasonlítanak-e hozzá (amiben Linné és Camper egymással vitatkoznak); vajon növény-

vagy pedig . . . húsevő állat-e? . . Mindenesetre ezt a kérdést is fel lehetne vetni: a természettől fogva *társas* vagy pedig egyedüllakó állat-e; és az utóbbi a legvalószínűbb.

Az első emberpár . . . a természetből származó tápanyagok közé beállítva, ha egyúttal nem volt meg egy olyan természeti ösztöne, amely a mi jelenlegi természeti állapotunkban már nincs meg, aligha tudta volna a természet gondoskodását a faj fenntartásával egyesíteni. Az első ember az első tóban, amellyel találkozott volna, meg kellett volna hogy fulladjon, mert az úszás már megtanulandó . . . Az ember jellegzetessége mint értelmes állat jellegzetessége *keze ujjainak* és *ujjhegyeinek* alakjában és organizációjában van, amelyeknek részben felépítése, részben finom érzése révén a természet az embert nemcsak a dolgok kezelésének egy fajtájára, hanem meghatározatlan módon minden dolog kezelésére, azaz az ész használatára is képessé tette, és ezáltal a technikai vagy ügyesség-hajlam az emberi nemen belül az embert mint *eszes* állatot jellemzi.

II. *A pragmatikus hajlam.* A civilizációs kultúra révén létrejövő hajlam . . . Itt az a kérdés (Rousseau-val vagy ellene): vajon az emberi nem természeti hajlamának jellege természetének *durvaságában* vagy a *kultúrális kiképződésben*, mely végeláthatatlan, nyilatkozik-e meg jobban. Meg kell jegyezni azt, hogy minden más önmagára hagyott állatnál minden *individuum* az egész meghatározottságát eléri, az ember esetében azonban csak az emberi *nem;* úgyhogy az emberi nem pusztán beláthatatlanul sok generáció sora általi *előrehaladásban* dolgozza fel magát meghatározottságáig; itt számára a cél mindig csak perspektivikus marad, egyúttal azonban a tendencia, mely e végcél felé vezet, noha igen gyakran legátlódik, egészen nem vethető vissza.

III. *A morális hajlam.* A kérdés itt, hogy az ember természettől fogva jó vagy természettől fogva rossz-e, vagy a természet az egyik, illetve másik iránt teszi-e fogékonnyá; aszerint, hogy ilyen vagy olyan nevelő kezekbe kerül (cereus in vitium flecti etc.). Az utóbbi esetben magának a fajnak nem lenne jellege. — Ez az eset azonban önmagában ellentmondó; ugyanis egy olyan lény, amely fel van ruházva praktikus észképességgel és önállósága szabadságának tudatával (egy személyiség), ebben a tudatban a legsötétebb képzetek között látja magát, egy kötelességtörvény közepette, és abban az érzésben (amelyet azután morálisnak neveznek), hogy vele, illetve az ő révén másokkal igazságtalanság vagy igazságosság történik. Ez azonban az emberiség *intelligibilis* jellege általában, és ennyiben az ember született hajlama szerint (természettől fogva) jó . . .

A pragmatikus antropológia summája az ember és kifejlődése jellegének meghatározásában a következő. Az embert esze határozza meg arra, hogy egy társadalomban emberekkel legyen és benne önmagát művészet és tudomány révén *kultúrálja, civilizálja* és *moralizálja.*" (*Werke* VII. köt. 647—649. o.) S fűzzük ehhez még hozzá azt az ezt megelőző elvi fejtegetést, amely Kant emberképét megalapozza: „A természet az emberi nembe a *viszály* magvát helyezte bele, és úgy akarta, hogy saját esze ebből azt az egyetértést, legalábbis ennek állandó megközelítését, hozza létre, amely a *cél* eszméjében van meg, valóságban azonban az előbbi (a viszály) a természet tervében egy magasabb és számunkra kikutathatatlan bölcsesség *eszköze,* és az ember tökéletesedését a kultúra haladása révén akarta létrehozni, noha az ember életörömének bizonyos áldozatai árán." (Uo. 647. o.)

Tehát Kant szerint az embert a következő módon kell elképzelni. A termé-

szet, illetve egy számunkra kifürkészhetetlen lény célja az emberrel az volt, hogy az ember mind techikai, mind pragmatikus, mind morális hajlamait a legnagyobb tökéletességig fejlessze. Ez a lény vagy természet mindenekelőtt belső ellentmondásokat teremtett, amelyeknek egyensúlyát hozza létre az ember. Az ember mint technikai hajlammal felruházott lény, elsősorban a keze révén az, másodszor mint pragmatikus lény, a társadalom révén jellegzetes, végül pedig mint morális lény — az esze révén kapja meg jellegzetességét. Azt természetesen nem kell hangsúlyoznunk, hogy a már Anaxagorasztól eredő pozitív felismerés, mely az emberi kéz jelentőségét méltatja, mennyire előrelépést jelent a kor elgondolásai közepette. Továbbá azt sem kell kiemelnünk, hogy Kantban mennyire élesen élt a kultúra Rousseau felvetette problémája, és hogy itt a rousseau-i indíték ellenére mennyire pozitíven foglal állást. A probléma azonban ott merül fel, hogy vajon Kant szerint mi az emberi lényeg, mi az, ami legdöntőbben különbözteti meg az embert a természettől és ami leginkább föléje emeli. Itt Kant megmarad a szokott moralizáló színvonalon, és az ember legmagasabbrendű jellegzetességének az ember eszes vagyis morális voltát tekinti. Ezáltal azonban a tulajdonképpeni teleológiai kérdést, a magáértvaló teleológia kérdését kerüli meg, és már efelé tesz lépéseket azzal a megjegyzésével is, amikor valószínűsíti, hogy az ember nem originell társaslény. Visszalépés a zoon politikon elképzeléshez képest továbbá az a mozzanat, hogy Kant az ember úgynevezett technikai és pragmatikus hajlamában hangsúlyozza ugyan a történetiséget (erre utal az, hogy az első emberek megfulladtak volna, ha még nem működtek volna bennük természeti ösztönök), de ugyanezt a történetiséget teljes mértékben kikapcsolja az ember morális lényéből és etikailag az embert természettől fogva tekinti jónak. Ez a megszakadás magában a történeti láncolatban azután természetszerűen vezet oda, hogy egy természeten kívüli céltételezést kell felvennie, és így, habár a kultúra terén a generációk egymásra épülő fejlődését hangsúlyozza (ez az a termékeny gondolat, mely azután Schellingnél és Hegelnél rendkívül erőteljesen fejlődik tovább, és konkretizálódik is, mégpedig azzal a megjegyzéssel együtt, mely a fejlődés időnkénti legátlódására vonatkozik), ugyanezt képtelen érvényesíteni az etikai területen is. Ennek oka a különböző tendenciák széttagolt tárgyalása.

Mire képtelen ugyanis Kant? Elsősorban arra, hogy ezt a három területet, melyeket külön-külön az emberi nem lényeges vonásának tart, egymással összefüggésben és történetileg vezesse le. Itt is felleljük tehát azt az ellentmondást, melyre már utaltunk, ti. hogy Kantnál a történetiség a természet vonatkozásában és az ember vonatkozásában is igen lényeges tendencia (tehát nem lenne igazságos, ha Kanttól megtagadnánk mindenféle történetiséget), ez a történetiség azonban mindig részleges marad, mindig csak egyes területeket érint, és két szférát, nevezetesen az értelmi és az ész-szférát, állandóan kiemel a történeti fejlődési sorból, és mintegy eternálja őket. Ezáltal a kanti filozófiában az áthidalási kísérlet ellenére is tulajdonképpen két heterogén szférára bukkanunk, mert ha formálisan sikerült is áthidalnia az értelem és ész közötti szakadékot (az előbbiekben ezt az erőfeszítést ismertettük), nem sikerül összebékítenie a történeti és az antihisztorikus szempontokat, melyek filozófiáját egyaránt jellemzik. Így az egyik szakadék áthidalási kísérlete csak világosabbá teszi azt a mélyebb és általánosabb szakadékot, mely a kanti filozófiában a történeti fejlődés és a történetietlen kategóriarendszer között tátong. Ez Kant filozófiájának legmélyebb, legkibékíthetetlenebb ellentmondása: sikerül tudományosan előlegeznie a fejlődéselmélet számos tendenciáját a koz-

mogóniától a biológiáig, és egyúttal mint polgári gondolkodónak „sikerül" a kor német polgárságának koncepcióját kifejező morális tartalmú robinzonádot teremtenie.

Hogyan tükröződik mindez abban a felfogásban, amely Kant etikateológiájában, vagyis *Az ítélőerő kritikájá*nak 86. §-ában jut kifejezésre. Ebben a paragrafusban világlik ki legjobban, hogy Kant emberképének lényege az ember morális világa. Kant filozófiájának moralizáló jellegével kapcsolatosan most pusztán két mozzanatra szeretnék utalni. Az egyik az, hogy Kant hajlandó tisztán történetileg levezetni még az értelem szféráját is, legalábbis az antropológiájának az a vonása, ahol az értelmet az állatban is feltételezi, erre felé mutat (más kérdés természetesen az, hogy Kant a történeti levezetést e téren meg sem kísérelte, s itt legfeljebb egy megindulásszerű hipotézisről van szó). Az ész területe azonban mindenképpen kívül esik a történetiségen. Mármost itt láthatjuk a történetiségnek mint tendenciának egész sajátos filozófiai szerepét. Egy olyan történetiség ez, mely objektív idealisztikus megalapozottsága ellenére is, ha valóban történetiség, számos megindulást tartalmaz a materialista interpretáció irányában. Másfelől viszont egy nem objektív idealista, tehát nem teológiai kiindulópontú történetiség szintén a materializmus irányába mutat, és így, minthogy semmiféle más előfeltevés nem létezik, legalábbis nem egy olyan erős, mint az objektív idealizmus esetében, szükségképpen materializmusba csap át. Amennyiben tehát Kant a történetiséget, melyet képes alkalmazni a természeti jelenségek szemléltetésénél általában és a természeti jelenségek egymásból való fejlődése magyarázatánál is, átvinné az emberre, akkor lényegileg egy kiteljesített materialisztikus tendenciát képviselne, mely közelebb állna a dialektikus materializmushoz, mint például a hegeli rendszer. Minthogy azonban Kantnál rendszer és módszer között még nincs ellentét, hanem különböző rendszerek és módszerek vannak, melyeknek bifurkációja a legkülönbözőbb módokon nyilvánul meg, ezért a kanti filozófia a maga egészében még sokkal messzebb kerül a materializmustól, és a maga egészében kevesebb termékeny gondolatot tartalmaz, mint az objektív idealista előfeltevéssel kialakított módszer.

Így jön létre a történetiség helyett az etikai legtörténetietlenebb szemlélete, amely kétségtelenül visszalépés még az olyan etikai szemléletekhez képest is, mint amilyenek például a francia felvilágosodásban nem egyszer megjelentek. A francia felvilágosodás ugyanis akármilyen formában is (tehát akár rousseau-isztikus, akár voltaire-i formában vagy akár más módon), de egy nagy tanulsággal szolgált, tudniillik felvetette a valóságos erkölcs történelmiségének problémáját, még ha olyan módon is, hogy a nem civilizált népek erkölcsi világának leírása ebben az időben kezdődött el, s kiderült, hogy számukra egészen más erkölcsi értékskála létezik, mint a civilizált emberek számára. Kantnál viszont — akinek esztétikájában, még ha csak egy vicc erejéig is, megjelenik az irokéz törzsfőnök, aki csodálkozását fejezi ki azon, hogy a sört bele tudták gyömöszölni az üvegbe — etikailag úgy rajzolja meg az embert — és az etikum nála a primeren emberi —, hogy egyszerűen megfeledkezik arról, hogy az emberiség már más társadalmi életben élő emberi lényegeket is ismer, mint a korbabeli civilizált népek társadalmában élő embert, tehát az erkölcstant legalábbis úgy kellene megrajzolni, vagy az emberképet úgy kellene megalkotni, hogy valamilyen módon ezek is beletartozzanak ebbe a képbe. Itt azonban kétségtelen az, hogy a kanti filozófia — s egyben a polgári világkép — legnagyobb ellentmondásánál kell megállnunk egy időre.

A polgári világképnek ugyanis szükségszerű ellentmondása az, hogy mindenképpen fel kell szabadítania magának a technikának a fejlődését mindennemű kötöttség, előítélet, mítosz alól. Kant a már ismertetett ellentmondások ellenére is mindannak szabad utat enged, ami egyfelől a newtoni mechanikából, másfelől pedig a szerves világ linnéi rendszerezéséből következik. A polgári világ ebben az értelemben valóban a szabadság világa, és Marx ezt ki is fejezi a következőképpen: „Az általános érdek éppenséggel az önző érdekek általánossága. Ha tehát az ökonómiai forma, a csere mindenoldalúan a szubjektumok egyenlőségét tételezi, akkor a tartalom, az anyag, az individuális éppen úgy, mint a dologi, mely a csere irányába mutat, a *szabadság*. A szabadság és egyenlőség tehát nemcsak respektált dolgok abban a cserében, mely a csereértékeken alapul, hanem a csereértékek cseréje a produktív reális alapja minden *egyenlőség*nek és *szabadság*nak. Mint tiszta eszmék, ezek pusztán a csere idealizált kifejezései; . . . az egyenlőség és szabadság ebben a kiterjesztésben az antik szabadság és egyenlőség egyenes ellentétét jelentik, melyeknek alapja nem a kifejlett csereérték volt, hanem ennek fejlődése során az antik szabadság és egyenlőség tönkrement." (Karl Marx: *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*. Dietz Verlag, Berlin 1953. 156. o.) Mi azonban ennek a polgári morálnak és szabadságfelfogásnak a reális tartalma Marx szerint? Noha különbözik, és előnyösen különbözik, a régi társadalmak kényszermunkájától, és ehhez viszonyítva valódi szabadság, mégis a következő jellegzetessége van: „Nos ugyan igaz, hogy a cseretársak viszonya a motívumok oldaláról, azaz a természeti, a gazdasági folyamaton kívül eső oldalról tekintve bizonyos kényszeren alapul. Ez azonban az egyik oldalon pusztán a másiknak a közönyössége az én igényeim mint olyanok iránt, az én természeti individualitásommal szemben, tehát az ő velem való egyenlősége és szabadsága, mely azonban éppen annyira az enyém előfeltétele is. Másfelől amennyire én meghatározottá válok és kényszerítetté szükségleteim alapján, csak a saját természetem az, amely nem más, mint szükségletek és ösztönök egésze, mely erőszakot alkalmaz velem szemben, nem pedig valami idegen (vagy pedig az én *érdekem*, hogy általánosabb és reflektáltabb formában fejezzük ki). Ez azonban éppen az az oldal, ami által én mást kényszerítek, és őt a csererendszerbe belehajszolom." (Uo. 156—157. o.). A marxi leírás egészen világosan érteti meg a polgári világnak azt a sajátos belső igényét és követelményét, mely a morált (s nem az etikumot) teszi az ember sajátjává. A polgári világ valóban világtörténeti vívmánya az a Kant által is nagyon erősen hangoztatott és sokoldalúan kifejtett gondolat, mely elutasítja mindazt, ami a szabadsággal szemben áll, és így a polgári világ az egész életet, a gazdaság egész mechanizmusát a régebbi társadalmi formációkhoz képest kétségtelenül transzponálja. Ez a transzpozíció annyiban történik meg, amennyiben a polgári társadalomban — legalábbis elvileg, és Kant még ebben az elvi idealizmusban látta a problémát — nincs többé formális kényszer az emberek fölött, nincsen többé külső, gazdaságon kívüli kényszer, vagyis megszűnik a rabság minden régi elavult, özönvíz előtti formája. Ebben a világban mindaz, ami akár gazdaságilag, akár a társadalmi életben történik, úgy jelenik meg, mint az ember belső szükséglete, és ez a világ pusztán annyit tesz meg, hogy az ember belső törekvéseinek, érdekeinek, szükségleteinek kielégítési módja számára a cserének azt a formáját kínálja, amelyet a polgári társadalom fejlődésében történetileg elért (természetesen a cserébe Marx beleérti a munkaerő cseréjét, pénzre váltását is). Nos, tehát az egész végbemegy azon az alapon, hogy az ember maga teremti meg a maga világát, és pusztán a maga

szükségleteit elégíti ki, mégpedig az adott lehetőségek között. S itt jön létre azután a sajátos látszat. Mert senki sem mondhatja azt, hogy az ember, aki például Robinsonként egy szigetre kerül, nem szabad azon a szigeten, csupán arról van szó, hogy azon a szigeten pusztán narancs van meg kecske van, tehát nem ehet őszibarackot vagy tehéntejet. Ez természetesen nem a szabadság megrablása, hanem pusztán arról van szó, hogy ezek között a lehetőségek között Robinson a legnagyobb szabadságot élvezi. Mármost a robinsonádák, akár ökonómiaiak, mint Ricardónál, akár morálisak, mint Kantnál, semmi mást nem fejeznek ki, mint azt, hogy a modern polgári társadalom a maga termelvényeivel, csereformáival és összes adottságaival éppen úgy áll az ember előtt, mint ahogyan Robinson előtt az, ami a szigeten van. A mai polgári gazdaságtanban divatos úgynevezett Knappheitkalkül, amely semmivel többet nem fejez ki, mint azt a bölcsességet, hogy annyit lehet elosztani, amennyit megtermeltek, végeredményben ennek a képnek új manipulációja, és lényegileg semmivel többet nem mond, mint azt, hogy a polgári világ intézményei olyan intézmények, melyek —a „kivételes esetektől" eltekintve — nem korlátozzák az ember szabadságát, hiszen az ember saját érdekeitől vezettetve belemegy a cserefolyamatba. Így a polgári cserefolyamat úgy jelenik meg, mint Robinson számára a sziget, ez van és más nincs, és ha szabad akarsz lenni, akkor abszolút szabad lehetsz, hiszen igényeidet ezen keretek között, legalábbis elvileg, kielégítheted.

Így jön létre a polgári gondolkodás számára az a sajátos helyzet, hogy lehetséges esetleg demitizálnia magát a természetet, lehetséges demitizálnia a természeti folyamatok bemutatását, de nem lehetséges demitizálnia magát az embert, mert hiszen az embert a maga teljes szabadságában óhajtja bemutatni, és ez a teljes szabadság nem jelenthet mást, mint azt, hogy az ember számára mint nembeli lény számára az a cserefolyamat a méltóságához illő, ahol gazdaságon kívüli kényszer nem létezik. Ebből azonban, mint ezt Marx kimutatta, következik az is, hogy az én személyes szükségleteimmel szemben mindenki más teljességgel közönyös, vagyis a polgári világban az egyenlőség sohasem járhat együtt a valóságban a testvériséggel, mert a szabadság és egyenlőség feltételezi a közönyösséget. Így válik ez a fajta egyenlőség a közönyösség feltételévé, vagyis ahogy Marx a szójátékot végigviszi: a Gleichheit a Gleichgültigkeit alapjává válik. Ebből következik, hogy a polgári morál teleológiája egy pusztán formális teleológia lehet, ami annyit jelent egyúttal, hogy az etikum egész szférája levezethetetlen magából a teleológiából mint tartalomból, mint az emberi munka tartalmából. A valódi teleológia ugyanis egyúttal az emberi munka tartalma, és másfelől az emberi munka a teleológia tartalma. A teleológia tehát nem egyszerűen cél, hanem a munkára vonatkoztatva módszer és bizonyos értelemben eszköz, másfelől viszont a munka nem egyszerűen cél, hanem módszer és a célra vonatkoztatva eszköz is. Így kizárólag ebből a dialektikából fejleszthető ki a célszerűség etikai szférája vagy az etikai célszerűség szférája. Akkor, amikor Kant felismeri a természetben levő célszerűség magábanvalóságát, valamint azt, hogy az etikai szférát szintén teleológiailag kell meghatározni, hiszen a kategórikus imperatívusz tartalma nem más, mint egy teleológiai tételezés, akkor kénytelen kihagyni a magáértvaló teleológiát, mely az emberi szférát úgy ahogy van jellemzi. Kénytelen kihagyni egyfelől rendszeréből következően, másfelől azért, mert a rendszer is végeredményben spontán módon fejezi ki azt a polgári gazdaságban, mint láttuk, szükségszerű és magának a gazdaságnak alapmozzanataiban bennerejlő törvényszerűséget,

hogy a szabadság és az egyenlőség feltétlensége mégiscsak közönyt hoz létre mások helyzetével szemben, és éppen ez a közöny válik a szabadság feltételévé. Hogy ez a szabadság ezután általános és formális, hogy teleológiája rendkívül elvont, az szükségszerűen következik az előbbiekből, és következik végeredményben abból, hogy a közönyre épített szabadságfogalom nemcsak szükségképpen szakad el az úgynevezett testvériség jelszótól, hanem így a szabadság általánossága pusztán formálissá is válik. Ebből a szempontból helyesen kritizálja Kant formalizmusát még Max Scheler is.

Scheler ugyanis ezt a formalizmust a következőképpen írja le: „Az a forma, amelyre az a priorit helytelenül korlátozzák, egy formaadó tevékenység, egy formálás és összekapcsolás eredménye, illetve annak kell lennie. Kantnál ez az elmélet olyan szorosan szövődik össze az apriorizmusról szóló tannal, hogy azok számára, akik nem önálló szemmel tekintenek Kant tanítására, úgy tűnik, mintha elválaszthatatlan egésszé lenne. És mégis, az alkotó értelmi tevékenységeknek ez a mitológiája semmi vonatkozásban nincs az apriorizmussal. . . Éppen az etika az, amely ezen előfeltevéstől talán még többet szenvedett, mint a teoretikus filozófia. Kant minden előfeltevése, melyet alig említenek, hogy az ember, eltekintve a gyakorlati észtől, puszta természeti lény (ami Kant számára egyenlő egy mechanikus ösztönhálózattal), tehát minden idegen iránti szeretet visszavezethető az önszeretetre, a szeretetre, de általában az egoizmusra, ez pedig ismét az érzéki örömre: ezek olyan előfeltevések, melyeket Kant (például az *Antropológiá*ban) igen gyakran Hobbes terminológiájával mond ki, és ezeknek éppen az előbbiekben van az eredetük. Ezek nélkül azonban nem volna feltétlenül szükség arra, hogy egy ilyen káoszt megformáló gyakorlati észt vegyen föl." (Ld. Max Scheler: *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik.* Max Niemeyer Verlag, Halle 1927. 62—63. o.) Scheler tehát rendkívül világosan exponálja a kérdést. Kantnál szerinte is ott van a hasadék, hogy egyfelől az embert úgy tárgyalja, mint organikus és materiálisan tárgyalható lényt, másfelől viszont feltételezi a gyakorlati ész szervező szerepét az ember egész belső világa szempontjából. Schelernek itt teljesen igaza van a fenomén leírásában, ami azt jelenti, hogy megerősíti azt az előbb leírt álláspontomat, mely szerint Kantnál minden magábanvalósági tendencia és minden etikai tendencia között komoly szakadék tátong. Scheler ezt helyesen vezeti vissza az apriorizmus és az angolszász materialista filozófia ellentétére, és egészen külön kérdés, hogy végül is ezt az ellentétet Scheler úgy akarja feloldani, hogy a materializmust akarja kiküszöbölni az elméletből — az ő emberképe már tételezetten, mégpedig irracionalisztikus módon tételezetten idealista, s ezzel ő is megkerüli a tulajdonképpeni teleológiai folyamat elemzését. Ennek ellenére kritikai megjegyzései rendkívül értékesek éppen a kanti etika vonatkozásában.

Ez a rendkívüli ellentmondás az oka tehát annak, hogy Kant végeredményben képtelen egy teleológiai rajz felvázolására anélkül, hogy végül is etikai teleológiát ne nyújtana. És itt ismét megidézzük Scheler egyik nagyon szellemes fejtegetését: „Minden imperativisztikus etika, azaz minden olyan etika, amely a kötelességgondolatból mint a *legeredetibb* erkölcsi jelenségből indul ki, és ebből akarja megalkotni a jó és rossz, az erény és bűn eszméit, kezdettől fogva *negatív kritikai és represszív* jellegű. Minden állításának szinte *előfeltétele* az, hogy konstitutíve bizalmatlan nemcsak az emberi természettel szemben, hanem az erkölcsi cselekvés *lényegével* szemben általában. Viszont teljesen helytelen állítás, amelyet Schopenhauer terjesztett el, hogy minden *vallásos* etiká-

nak és különösen minden olyan etikának, mely a jót és a rosszat istenre vezeti vissza, szükségképpen *imperativisztikus* jellege kell hogy legyen, és hogy Kant etikájának imperiativisztikus karaktere *ezért* csupán egyik következménye annak az előtte is leleplezett kiindulásnak, mely az erkölcsi törvényeket az isteni akaratra alapozza. A valóságban ez az állítás nem vonatkozik minden vallásos etikára, hanem csak egy olyan etikára, mely, mint a zsidó etika és mint például az a skót teológia, mely a skolasztikán belül megjelent, a jót és rosszat a törvényadó akaratra, az isten akaratára vezeti vissza. (Ezt teszi Kant is annyiban, amennyiben ő a *jó* eszméjét ahelyett, hogy *materiális értékre* vezetné vissza, egy *törvényadó akarat* (alkalmasint nem isteni, hanem autonom északarat) eszméjére vezeti vissza. Kant tehát *metodologiailag* teljesen a skótok nyomán jár.) Emellett azonban vannak ettől teljesen különböző felfogások, melyek a jót nem az akaratban, hanem isten lényében látják, és végül azok a legmélyebb felfogások, amelyek szerint minden jó magatartás egy istenben való magatartás (amare in deo, velle in deo, credere in deo)." (Uo. 215—216. o.) S noha Scheler itt látja, hogy a kanti etika nem alapvetően teológiai indítású, ugyanis sem nem misztikus, az amare in deo stb. értelmében, sem pedig nem isten lényére vezeti vissza az etikumot, mint aquinói Szent Tamás (erről a kérdésről egyébként nagyon érdekesen ír August Messer; ld. Messer: *Kant's Ethik*, Leipzig 1904.), de látja azt is, hogy Kant metodológiailag itt a skót teológiához áll közel. Ez a skót teológia természetesen fogantatásában és módszerében nem áll olyan mértékig távol, mint aquinói Szent Tamás módszere, azoktól a vonásoktól, melyek Hobbeson keresztül (és itt Schelernek megint igaza van) Kant emberképébe is belekerültek. Ennek ellenére azonban kétségtelen, hogy e téren végül is Kant egyfajta formális teológia képviselőjévé lesz.

Ezért történik meg az, hogy Kant az értelmet egyáltalán nem feltételezi olyanként, mint amely a világ végcélját, tehát igazi teleológiáját mint kategória érthetővé tenné. Az elméleti ész éppen úgy nem magyarázza meg a teremtés végcélját, mint ahogy nem lehetséges a teremtés végső céljáról azon az alapon sem beszélni, hogy a jólét, vagy élvezet, vagy a boldogság lenne ez a végső cél. „Hiszen az, ha az ember itt van s ezt önmaga számára végső szándékká teszi, nem ad arról fogalmat, hogy akkor mily célból van itt egyáltalán és saját maga milyen értékkel rendelkezik, hogy egzisztenciáját önmagának kellemessé tegye." (Kant: *Az ítélőerő kritikája*. Id. Kiad. 414. o.) Az egyetlen alap tehát, mely az embernek ezt a végcél jellegét, sőt az emberi célt is indokolja, az ész. Mindez igy fogalmazódik: „Tehát ez csupán a megkívánóképesség: de nem az, ami az embert a természettől (érzéki ösztönök által) függővé teszi, nem az, aminek szempontjából létezésének értéke azon alapul, amit befogad és élvez; hanem az az érték, amit egyedül ő képes magának megadni, és ami abban áll, amit ő tesz, ahogyan és amilyen elvek alapján cselekszik, nem mint a természet tagja, hanem megkívánóképességének *szabadságában;* azaz a jóakarat az, ami egyedül lehet létének abszolút értéke és amelyre való vonatkozásban a világ létezésének egy *végcélja* lehet." (Uo.)

Vagyis elérkeztünk az ész szférájába, a morál szférájába, amely Kant számára végeredményben összefogja a filozófiai tendenciák egészét. Abból következően ugyanis, hogy egyedül az ember tételezhet célt, és ez a céltételezés a nyomoruságos német viszonyok visszfényeként csupán morális céltételezés lehet, azt a következtetést vonja le, hogy végeredményben a világfejlődés egésze a természeti fejlődés, egy céltendencia szolgálatában áll, legalábbis az ész szempontjából tekintve. Ez a felfogás, véleményem szerint, végső fokon

mindazokat a pozitívumokat megsemmisíti, melyek a teleológiában felmerültek, mert ezáltal az egymástól oly nagymértékben különböző heterogén jellegű teleológiai tendenciákat végeredményben sikerül egy teleológiai monisztikus elmélettté stilizálni. Az az érték, mely a heterogén folyamatok megkülönböztetéséből és finom disztingválásából adódott, itt lényegileg semmivé foszlik, mert az ész jegyében végső fokon egy teleológiai homogenizálás jön létre egymástól eltérő mozgásformák között.

A teleológiai homogenizálás természetesen közvetlenül teológiai jellegű. Amennyiben ugyanis a teleológiai tendenciákat nem a maguk sokrétűségében és sokoldalúságában fogjuk fel, akkor ezeket csak olyan módon lehet homogenizálni, hogyha egy teológiai principiumra lyukadunk ki. A teológia különböző fajtái persze más-más tendenciát jelentenek, és kétségtelenül mást jelent az, ha fizikai alapon, vagyis a világ elé vetve és a tárgyalás elé helyezve tételezzük az istenfogalmat, mintha ezt a világ után helyezzük és valóban egy transzcendentális kitekintést tekintünk egyedül szükségszerűnek. Ez azonban nem változtat azon a tényen, hogy végeredményben lehetetlenség az igazi mélyenfekvő disztinkciós sorozatok filozófiai keresztülvitele, és éppen az nem látszik, ami a dolognak a lényege, hogy az ember mint ember a maga teleológiáját egy olyan sajátos teleológiává tudja fejleszteni, az önmagáért való teleológiát olyan módon tudja tartalommal megtölteni, hogy az összes kauzális és teleológiai sorokat ennek megfelelően a saját szolgálatába képes állítani. Itt Kant valóban a fenomenológiai látszatnak esik áldozatául. Tudniillik a valóság az, hogy az emberi munka minden egyes etapja heterogén kauzális és egyéb sorokat képes homogenizálni a maga célkitűzése érdekében. Ezáltal áll elő az a látszat, hogy ezek a célok már önmagukbanvalóan is mutatnak egy magasabb összefüggés felé, holott a valóságban az ember csak a lehetőségszférán belül, a véletlenek ütköztetésével idézi elő, hogy ez a helyzet praktice előálljon. A jelenség itt kétségtelenül ambivalens. Egyfelől objektív sorok léteznek (kauzálisak és teleológiaiak egyaránt), melyek önmagukban még akkor sem mutatnak a magáértvaló, vagyis emberi teleológia felé, hogyha praktice ebbe az összefüggésbe kerülnek. Az emberi nagyság abból áll, hogy a dolgokból kihozza a dolgok olyan lehetőségét, melyek bennük önmagukban ember nélkül mint rendkívül absztrakt, de soha meg nem valósuló lehetőségek rejlenek, melyek tehát benne vannak a dolgokban önmagukban, és egyúttal nincsenek is meg bennük. Ez a létezés és nemlétezés, mely természetesen a potencialitásának és külön szféráját jelenti, egészen új szituációt teremt, és így a természetnek az önmagában vett vizsgálata módszertanilag éppen azon kell hogy alapuljon, hogy a dolgokban önmagukban nincsen benn olyan tendencia, amelynek realizálódása éppen az emberi teleológia keretein belül azt mutatja, hogy mégiscsak bennükrejlik ez a tendencia. Mint már az abreviációs tevékenység tárgyalása során láttuk, itt ismét többféle folyamatról van szó, melyeket az emberi munka és általában az emberi tevékenység éppen azért tud homogenizálni, vagyis egy homogén cél alá rendelni, mert csak abreviációs formájukban, vagyis csak steril tendenciaként homogenizálhatók. Így tehát minden célkitűzés esetében az abreviatúrák sajátos találkoztatása történik meg, mégpedig kiemelt és sterilizált abreviatúráké. Ezáltal azonban ismét több teleológiai folyamatról van szó, tudniillik egyrészt azokról a folyamatokról, okságiakról, kölcsönhatásosakról stb., melyek ezeréves fejlődések folyamán vezethettek volna hasonló eredményre, amelyek évmilliók folyamán vezethettek volna ilyenre, és amelyeknél évmilliárdok lettek volna ehhez szükségesek, s minden-

esetre kétség marad afelől, mindhárom fokozat egy-egy részproblémáinál, hogy egyáltalán létrejött volna-e spontánan az, akár évmilliárdok alatt is, amit az ember teremtett. Az emberi teremtőerő teleológiai jellege, a modern technikában elsősorban, már olyan alkotásokat hoz létre, amelyek spontán módon egyáltalán nem alakulhattak volna ki. A tulajdonképpeni gép lényege az — s itt válik el a szerszámtól —, hogy már semmiféle spontán lehetőség arra, hogy kialakuljon, magában a természetben nincs. Ez természetesen nem hierarchiát jelent a különböző emberi alkotások között, hiszen nem egyszer, főként mikrofizikailag vagy biológiailag, éppen a legmagasabb fokon térünk vissza olyasmihoz, ami spontán módon is kialakult vagy kialakulhatott volna. Viszont az ember nagysága éppen abban van, hogy olyant tud alkotni, ami a természeti folyamatok puszta abreviatúrája, és olyat is tud alkotni, ami a természetben egyáltalán nem létezhet. Így az objektivitásnak ismét heterogén szférái keletkeznek, mert az emberi munka alkotásai magához a természethez képest és egymáshoz képest is állandóan heterogének. De magában a céltételezésben, magában a gyakorlati alkotásban az alkotás idejére, illetve az alkotott folyamat működési idejére vonatkozólag homogénné válnak az összes heterogenitások. Éppen az mutatja ennek a dolognak sajátos határait, hogy perpetuum mobile elvileg létrehozhatatlan, lehetetlen ilyent alkotni, mert a homogenizálás a magáértvaló teleológián belül csupán időleges lehet, és abban a pillanatban, ahogy a gépezet elhasználódik, vagy akárcsak hiba lép fel benne, kiderül, hogy a mozgató összes folyamatok merőben heterogének, és az emberi munka egyesítette őket egyelőre, egy időre, még ha ez az idő esetleg igen hosszú is. A magáértvaló teleológia tehát több szempontból is az időprobléma általános kérdéséhez kapcsolódik. Egyfelől ez a magáértvaló teleológia, vagyis az emberi célkitűzés mindig időbelileg is lerövidít bizonyos folyamatokat a természeti kapcsolatokhoz képest. Ennek a lerövidítésnek jellege sokszor milliárdszoros, és így itt egy fordított időmikroszkóppal van dolgunk, amely nem felnagyítja az időbeli távolságokat, hanem sokszorosan összeszűkíti.

Ez az összeszűkítés azonban csak az egyik jellegzetessége, mert másik jellegzetessége az, hogy olyasmit teremt, ami a természetben egyáltalában nem létezik, és ezáltal olyan lehetőségeket teremt a továbbiakban, melyek a természetben egyáltalán nem létezhetnek, és ismét maga a természet számára teremti meg az új lehetőségek felgyorsításának a folyamatát, és ismét olyan lehetőségeket, melyeket a természet önmagától ismét csak nem ért volna el. Így ismét utalnunk kell arra, hogy a magáértvaló teleológia eredményeképpen új magábanvalóságok és új magábanvaló teleológiák keletkeznek, és itt megintcsak az objektivitás heterogenitásának megsokszorozódásáról van szó. Nos, abban igaza van Kantnak, hogy csak az emberi gyakorlat az, amely észreveszi, illetve megteremti itt a heterogenitások ellenére, illetve éppen belőlük, a totalitást, nincs azonban már igaza akkor, amikor ezt az emberi gyakorlatot, az ismert okokból, leszűkíti a morálisra. Mert az őslényegnek, amelynek létére az ész alapján következtethetünk, mindezek a tulajdonságai végeredményben a magáértvaló teleológia eredményei. „Az őslényeg kauzalitásának ebből az így meghatározott elvéből ezt az őslényeget nemcsak intelligenciaként és a természet számára mint törvényalkotót kell elgondolnunk, hanem mint törvényalkotó legfőbb hatalmat is a célok morális birodalmában." (Uo. 415. o.) Nyilvánvaló tehát, hogy itt az őslényegként megjelenő alkotóelv nem más, mint az emberi gyakorlati alkotóelv, egy olyan intelligencia, mely a természet számára törvényalkotó (természetesen az előbb jelzett felfedező és alkotó

értelemben), s egyúttal a morális tendenciák megalkotója is. Ezért mondja azt Kant, hogy mindentudónak kell elgondolni ezt az őslényeget (más kérdés, hogy itt ismét moralizáló alapon indokol).

Igen feltűnő természetesen már filozófiai szempontból tekintve, ennek a a teológiának szerkezete. Scheler joggal utal itt a skót teológiára és arra, hogy ez a teológia, valóban a bibliai ótestamentumi teológiához hasonlóan, végeredményben azon az egyszerű ugráson alapul, mely a természet és a morál között van. Módszertanilag ugyanis átugorják a természet és morál közötti közvetítő elemeket, melyek végeredményben a teleológiai sor heterogén tagjai és heterogén teleológiával rendelkeznek, és ilyen módon jön létre a természetben kutatott objektivitás és magábanvaló teleológia, valamint az emberi morál teleológiája között egy azonosítás a módszertani ugrás helyén. Az azonosítás itt zárókő és nem kezdet — ennyiben jobb a tomizmusnál —, de természetesen mint zárókő sem veszti el teológiai jellegét. S ha Kant demonológiáról beszél, akkor végeredményben a természet közvetlen morális magyarázatát, közvetlen magában- és magáértvaló teleológiai értelmezését támadja ezzel, de a közvetettet már elfogadja.

Schelernek még abban is igaza van, hogy ez a probléma mélyen összefügg egy általános ismeretelméleti problémával. Így ír: „Először azok a tárgyak, melyek a cselekvésre meghatározó jellegűekként hatnak, vagyis a *miliőtárgyak*, csak annyiban ilyenek, amennyiben *maguk már a testi részélet értékirányainak alapján* és a testi részéletben immanens előnyszabályok alapján kiemelődtek a világtények egészéből. *Egy lény* ilyen *miliője* tehát *ösztönbeállításai* struktúrájának, azaz *felépítésének hű* ellenképe. Töltöttsége és szegényessége (ugyanazon világtények esetében), éppen úgy mint a *benne* uralkodó értékek, ezektől a beállításoktól függ. Másodszor az érzéki érzelmi állapotok lefolyása már *függ* az *ösztönmozgásoktól*, melyeket a *miliőtárgyak* váltanak ki, minthogy ezek válogatását az *ösztönbeállítottságok már átjárták*. Ezek nem okai, hanem következményei ezeknek az indítékoknak."

Mindkét ponton azonban Kant éppen az *ellenkezőjét tételezi fel. Ami az első pontot illeti*, az nemcsak az ösztönmozzanatokat tekinti a miliőhatás következményeinek, hanem az „anyagi ösztönbeállításokat" is. Ez odavezeti őt, hogy végeredményben minden ösztönt mint puszta specializálódást tekintsen egyetlen formális alapösztönön, az önfenntartási ösztönön belül, mely csupán külső tárgyak hatására bomlik ki ösztönök sokaságává. . . Másodszor pedig Kant feltételezi, hogy az ösztönrezdülés egy miliőtárggyal kapcsolatosan az érzéki érzés következménye, hogy a tárgy a testre gyakorolt hatásában meghatározott. Így alkalmasint ahhoz a tévedéshez kell jutnia, hogy minden anyagi ösztöntartalom, azaz értékminőség, amelyre egy ösztön irányul, nemcsak a tapasztalat (induktív forma) révén általában meghatározott — ami helyes lenne —, hanem a miliőtapasztalat révén is." (Max Scheler: Id. mű. 159—160. o.) S noha Schelerrel kapcsolatosan számos kritikai megjegyzésünk önként adódik, számunkra most az a fontos, hogy ő is érzi Kantban a monisztikus törekvést. A probléma csak az, hogy a monizmus kettős; egyfelől ugyanis Kantot vonzza a materialisztikus monizmus a természet vonatkozásában, másfelől a filozófia egészében, a morál irányította gondolatvilágban az idealista monizmus győzedelmeskedik. Így Kant filozófiájának úgynevezett Janusarca még világosabban bontakozik ki szemünk előtt.

Ennek a kanti kettősségnek áthidalhatatlansága immár egészen világos számunkra. Problematikus legfeljebb az, hogy Kant, aki teleológiailag végered-

ményben az etikoteleológiában és az etikoteológiában leli fel a homogenizáló elemet, közben pszichológiai szempontból egy sor rendkívül érdekes felfedezésre jut. E felfedezések közül a legjelentősebb az, hogy akkor, amikor pszichológiailag tárgyalja a problémát, valóban közelkerül a magáértvaló célszerűséghez, amennyiben látja azt, hogy a célszerűség megelőzi az objektum megismerését, és ilyen módon a reflektáló ítélőerő fogalmának bevezetésével ezt a magábanvaló teleológiát pszichológiailag megközelíti. „A célszerűség tehát, amely megelőzi egy objektum megismerését, sőt akár anélkül, hogy ennek elképzelését valamely megismerésre akarná felhasználni, ezzel az elképzeléssel mégis közvetlenül összefügg, az ennél az elképzelésnél az a szubjektív, amely egyáltalán nem lehet a megismerés része. Így aztán a tárgyat csak azért nevezzük célszerűnek, mert elképzelése közvetlenül összefügg a tetszés érzésével, és ez maga a célszerűség esztétikai elképzelése. — Csak az a kérdés, vajon létezik-e egyáltalán a célszerűségnek ilyen elképzelése." (Kant: *Az ítélőerő kritikája.* Id. Kiad. 156. o.) Itt tehát absztrakt módon le van írva az a szféra, amelyet magáértvaló célszerűségnek nevezhetünk, és ez a magáértvaló célszerűség Kantnál nagyon érdekes módon csupán az esztétikai tevékenységet jellemzi. Vagyis egyfelől van a természet magábanvaló célszerűsége, másfelől van a magáértvaló célszerűség mint tiszta esztétikai és pszichológiai reflexiós módszer, és végül van a célszerűség önmagában mint tiszta célszerűség a maga szabadságában, mely sem nem magábanvaló, sem nem magáértvaló, hanem teljes mértékben vértelenített, elvont célszerűség. Az elvont célszerűség homogenizálja tehát a célszerűség különböző fajtáit, ez szünteti meg a divergenciákat, holott a valóságban ennek a teleológiának már nem felel meg semmi. S itt ismét csak azzal az idealista konstrukcióval van dolgunk egy áttett formában, amelyet már Arisztotelész dolgozott ki, és mely a teljesen elvont tiszta formát helyezte a hierarchia csúcsára, mégpedig teleológiai módon, és igyekezett az anyagnak formává változásából megmagyarázni a valóság folyamatait egy teleológia alapján. Most persze Kantnál ez a szerves egység a valóságon belül teljesen hiányzik, és csupán utólagosan konstruálódik meg egy ilyen egység a teljességgel absztrakt sollen jegyében.

De bármennyire alatta marad is Kant a konstrukció belső gazdagsága jegyében és az ontológiai összefüggésrajz tekintetében Arisztotelésznak, korántsem lehet elmondani ezt az egyes részletek vonatkozásában, és különösen nem pszichológiai vonatkozásban. A teleológia magáértvalóságának hozzákötése ugyanis a reflektáló ítélőerőhöz, tehát az esztétikai szférához (ennek alapja természetesen, mint már régebben tudjuk, hogy Kant az aktivitást a német sánctábor ideológiájának megfelelően mint praxist esztétikai praxissá szűkíti) egyfelől óriási leszűkítéssel jár, hiszen a magáértvaló teleológia a valóságban az elvont és atomizált módon tételezett ember össztevékenységét, tevékenységének totalitását jelenti. Kant tehát itt elvesz egy rendkívül széles szférát a teleológia magáértvalóságától, és leszűkíti az esztétikumra. De azáltal, hogy a reflektáló itélőerőt mint ennek a teleológiának letéteményesét tudja jellemezni, mégis felfedez egy olyan igazságot, mely — valójában esztétikai szempontból — egészen döntőnek tűnik. Kant így fogalmaz: „Hiszen a formáknak ez a felfogása a képzelőerőben sohasem mehetne végbe anélkül, hogy a reflektáló ítélőerő össze ne vetné ezt — akár önkéntelenül — legalábbis azzal a képességével, hogy szemléleteket fogalmakra vonatkoztasson. Ha mármost ebben az összevetésben a képzelőerő (mint az a priori szemléletek képessége) az értelemmel (mint a fogalmak képességével) egy adott képzet révén akaratlanul össz-

hangba kerül és ezáltal felébred a tetszés érzése, akkor a tárgyat a reflektáló ítélőerő számára célszerűnek kell tekinteni." (Uo.) S ezzel a fejtegetéssel Kant az esztétikai élmény egyik leglényegesebb pszichológiai vonását fejti ki.

Miről van ugyanis szó? Arról, hogy Kant feltételezi: az esztétikai élmény mely a reflektáló ítélőerőre hat, akár spontán, akár tudatos módon indítékot jelent a fogalom felé. Vagyis csak akkor van esztétikai élményem, hogyha szellemi habitusom (s ez megint sensus communis) egy tárgy láttán vagy egy tárgy felfogása következtében indítékot kap a fogalomalkotás irányában, és így — természetesen szubjektíve, hiszen az élmény a szubjektumot érinti (Kantnak a szubjektivitás hangsúlyozásában teljes mértékben igaza van) — indítékot nyernek a fogalomalkotásra, anélkül természetesen, hogy ez az indíték közvetlenül egy fogalomra vagy direkt módon a fogalomalkotásra irányúlna. S Kant itt azért jó megfigyelő, mert látja azt, hogy a szép természeti tárgyak által kiváltott élménysor és pszichés reakciósorozat semmiképpen sem direkte visz a fogalomalkotás felé (s különösképpen nem egy bizonyos meghatározott fogalom alkotása felé), hanem pusztán indirekte, és ezért meghatározatlan motívációt jelent. Per analogiam azt lehetne tehát mondani, hogy Kant felfedezése e téren abban áll, hogy a magáértvaló teleológia, az ember szubjektív teleológiája számára az esztétikum puszta motivációt jelent, de éppen az esztétikai élmény hatására a célszerűségi folyamat egyik része, a különösből az általánossá emelkedés, mintegy visszavetítődik magára a tárgyra, mely erre motívumot nyújt, és így egy egészen sajátos pszichés reakció indul meg, melyet — mint már említettük — analógiás módon esszéisztikus reakciónak nevezhetnénk. Esszéisztikus ez a reakció annyiban, amennyiben esztétikai motívációkból kiindúlóan a különösből az általános felé tendál, de nem egy határozott fogalomkör lerögzítése a cél, hanem az egész teleológiai láncolat egy körvonalazatlan, gondolatilag inkább kérdésfeltevő tendencia felé fut ki, mintsem valami határozott felé.

Az „esszéizmus" tehát nem egyszerűen műfaji kategória, hanem adott esetben pszichológiai kategória, és ebben konkretizálódik az, amit másutt már elmondottunk a művészet általános orientatív jellegéről, melyet a meghatározó jelleggel állítottunk szembe. Persze ez a kanti elgondolás a teleológia magáértvalóságáról visszavisz bennünket az esztétikai szférába, és az, hogy az ítélőerőről írott Kant-mű szerkezetileg először az esztétikai és azután a természeti szférát tárgyalja, egyáltalán nem zavarhat bennünket, minthogy bizonyos esetekben meg kell fordítanunk ezt a sorrendet. Kant ugyanis éppen az apriorizmus következtében, vagyis éppen azért, mert a lelki képességekből indul ki, a feje tetejére állítja a helyes sorrendet, és ez a sorrendi tévedés, mely persze a rendszeren belül szükségképpen lép fel, végeredményben még súlyosabbá teszi azt a szakadékot, mely a természeti és az erkölcsi teleológia között fennáll. Realiter ugyanis a magábanvaló teleológia után kellene tárgyalnia, még ha csak leszűkítve is, a magáértvaló, vagyis nála esztétikai teleológiát, és így nem volna olyan nyílvánvaló az etikoteleológia homogenizáló igényének puszta formalizmusa. S ezt a formalizmust nem korlátozza az sem, hogy Kant megállapítja: a morális bizonyítás érvényessége önmagában is korlátozott, és ezt úgy gondolja, hogy a morális érvből nem lehet közvetlenül teológiailag visszakövetkeztetni magára a természetre és a tárgyaira. Itt arról beszél, hogy ez a fogalom a spekulatív ész számára szertelen, és objektív használatukban kétségtelenül antropomorfizmust rejtenek magukban azon tulajdonságok, melyeket ezáltal az elgondolt lényhez társítunk, mégis úgy véli, hogy ezeknek használa-

ta nem azt célozza, hogy a számunkra elérhetetlen természetét határozzunk meg, hanem önmagunkat és akaratunkat határozzuk meg a végcélt jelentő lény, vagyis az isten meghatározásával.

Világos természetesen, hogy a kanti elgondolás itt is ambivalens jellegű, hiszen természetéből kifolyólag olyan, mint a híres hegeli tétel, mely szerint minden, ami valóságos, az ésszerű. Ez, mint ismeretes, értelmezhető volt úgy is, hogy a valóságot konzerválni kell, és értelmezhető volt úgy is, hogy ami ésszerűtlen, az nem érdemli meg többé a valóság (Wirklichkeit) rangját. Hasonlóképpen ebben a kanti tételben is bennerejlik az a lehetőség, mint ezt később Feuerbach megfogalmazza, hogy az istenség valójában nem más, mint az ember által teremtett antropomorf képmás. S így ebből a szempontból Kant valóban ambivalensnek mutatkozik, hiszen még teológiájában is van egy kiút, mely éppen a materializmus felé mutat. De nem szabad ezzel kapcsolatban elfelejteni, hogy a másik értelmezés, mely természetesen Kant eredeti értelmezése, nyíltan és konzekvensen teológiai, és így Kant etikára alapozott teológiája végeredményben ismét csak igazolja Feuerbachnak a Kantra vonatkozó megjegyzését: „Kant filozófiája, nevezetesen erkölcstana, agglegényforma, anyag nélkül; férfi asszony és gyermek nélkül. ‚Tiszta ész', tiszta szemlélet, tiszta erény — a Szent Szűz szeplőtelen fogantatása a protestantizmus fogalmába átültetve. Ott nincs férfi, itt nincs asszony, nincs anyag. Kant erkölcstant írt, nemcsak emberek, hanem minden lehető eszes lény számára. Bárha a filozófia professzorai helyett — mert hiszen egyedül ők ezek az embereken kívül létező egyéb lények — inkább napszámosok és favágók, parasztok és kézművesek számára írta volna erkölcstanát!" (Akadémiai Kiadó, 1951. 291—292. o.) S Feuerbachnak teljességgel igaza van, mikor a kanti morált ilyen módon állítja be, és észreveszi azt, hogy ez a formalizmus összefügg a protestáns világképpel is. A lényeg számunkra természetesen ez a formalisztikus jelleg, mely végeredményben az egész emberi teleológiát redukálja magára a morálra. A morális érv mint érvelés természetesen lehetőséget ad Kant számára arra, hogy a természettel kapcsolatosan fenntarthassa álláspontját, de éppen az a sajnálatos, hogy ezt a morális teleológiai tételezést utólag mégis visszavetíti magára a természetre is.

Kant ugyanis, tárgyalván az esetleges kilengéseket az erkölcsi világból, e teológiai tendenciában egészen a következőkig jut el: „Ám képzeljük el magunknak mármost a legkülönfélébb, mégoly durva formában is azt a módot, ahogyan egy ilyen szabálytalanság kiegyenlíthető lenne (amelynek az emberi lélek számára sokkal felháborítóbbnak kell lennie, mint annak a vak véletlennek, amelyet esetleg a természet megítélésének mint elvet akarnánk tulajdonítani), mégsem lehetne soha elgondolni a természet belső erkölcsi törvényével való egyesítése lehetőségének más elvét, mint egy olyan legfőbb okot, amely a világot erkölcsi törvények szerint kormányozza, mert egy bennük kötelességként megszabott végcél és egy rajtuk kívülálló minden végcél nélküli természet, amelyben mindazonáltal ennek a célnak meg kell valósulnia, ellentmondanak egymásnak." (Kant: *Az ítélőerő kritikája*. Id. kiad. 430. o.)

Kant tehát végül is magát a természetet sem tudja éppen ezen teleológikus teológiai tételezése következtében másként elképzelni, mint amelynek célszerűsége efelé a morális végcél felé mutat. Így sajnos létrejön a teleológiai sorok végső homogenizálása és ennek a homogenizálásnak morális misztifikációja. A morális misztifikáció részben természetesen abból a protestáns jellegzetességből következik, mely az istenfogalom lényegét ontológiailag kiüresíti,

hogy pusztán egy morális szempontból hozza azután vissza. Ilyen módon csak egy olyanfajta teleológiára építhet Kant, mely végeredményben mindenfajta tartalomtól teljes mértékben független, mely tulajdonképpen nem más, mint egy sollen, egy imperativitás, és ezt a teljesen üres teleológiát kereszteli el szabadságnak. Persze a szabadságnak ez a fogalma ismét nagyon is mélyen rousseau-isztikus és nyíltan polgári, a szabadságfogalom ugyanis Kantnál, éppen az előbbiekből kifolyóan, ugyanannyira transzcendens fogalommá válik, mint minden egyéb morális és teológiai fogalom. Ez a transzcendencia azután olyan képet ölt, hogy a szabadság fogalma egy sorba kerül az isten és a halhatatlanság fogalmával, a szabadság azonban „az érzékfelettinek az az egyetlen fogalma, amely objektív realitását (a benne elgondolt kauzalitás segítségével) a természeten bizonyítja, az abban lehetséges hatása révén, és éppen ezáltal teszi lehetségessé a két másiknak a természettel, valamint a háromnak egymás között egy vallássá való összekapcsolását; és hogy bennünk tehát egy olyan elv van, amely képessé teszi az érzékfeletti bennünk levő eszméjét, ezáltal pedig annak rajtunk kívül levő eszméjét is egy, mégha csak gyakorlati szempontból lehetséges megismerés meghatározására, amiben a puszta spekulatív filozófiának (amely a szabadságról pusztán negatív fogalmat tudott adni) kételkednie kellene: ennélfogva a szabadság fogalma. . . az észt kiterjesztheti mindazon határokon túl, amelyeken belül minden (elméleti) természetfogalomnak reménytelenül korlátok közé kellene szorulnia." (Uo. 447. o.) Vagyis a szabadságfogalom az a szervezőerő, az ember szubjektív szabadsága az a démiurgosz, mely megteremtheti az isten fogalmát s ezzel együtt a halhatatlanság fogalmát is. Az egész képlet természetesen sokkal inkább hasonlít a Rousseau-ból kinövő jakobinus idealista képlethez, mintsem a konzervatív teológiai képletekhez. Így jön létre azután az az etikoteológia, mely Kantnál, az egész teológiai álláspontjához viszonyítva, egy érdekesen polgári jelleget visel magán.

Ennek a sajátos etikoteológiának Kierkegaard árulja el a titkát. Így ír: „A zseninek csak immanens teleológiája van, az apostol abszolút paradox módon teleologikus jellegű. Ha valamely emberről elmondható, hogy teleologikus beállítottságú, akkor az apostolról mondható el. A vele közölt tanítás nem olyan feladat, amelynek utána kellene kutatnia, nem őmiatta adatott ez neki, őneki ellenkezőleg a feladatot végre kell hajtania, a tant meg kell hirdetnie, és a tekintélyt fel kell használnia. Éppen úgy, ahogy annak az embernek, akit egy levéllel beküldenek a városba, semmi köze nincs a levél tartalmához, azt pusztán át kell adnia; ahogy a követ, akit egy idegen udvarba küldtek, semmiféle felelősséggel nem tartozik a követség tartalmáért, hanem az üzenetet csak át kell nyújtania, éppen úgy az apostolnak is kizárólag szolgálatához kell hűnek lennie és feladatát kell végrehajtania. Ebben van végeredményben az apostol áldozatos élete, még akkor is, ha sosem üldözik őt, és ha ‚ő maga szegény és sokat gazdaggá tesz', hogy sosincs ideje vagy nyugalma ahhoz, hogy jobb napokban otiumban azzal gazdagítsa önmagát, aminek meghírdetésével másokat gazdagított. E szellemi értelemben olyan, mint a fáradhatatlan háziasszony, akinek alig van ideje, hogy maga is egyék, miközben sok szájat töm be étellel. És még akkor is, hogyha kezdetben hosszú életben reménykedhetett, élete az utolsó napig változatlan marad, mert mindig lesznek új emberek, akiknek a tant meghirdesse. Ahogy a kinyilatkoztatás paradox tény, mely az emberi értelmet felülmúlja, és csak annyit érthetünk belőle, mint amennyi megmutatkozik: egy embernek a kinyilatkoztatás révén az a hivatása, hogy kimenjen a világba, meghirdesse az igét, cselekedjék és szenvedjen, és az úrnak

küldöttjeként szakadatlanul hathatós életet folytasson. Hogy viszont egy ember, akit a kinyilatkoztatás arra tesz hivatottá, hogy zavartalanul éljen egy betű szerinti irodalmi farnientében, momentán szellemes és szellemi gazdagsága bizonytalanságainak gyűjtője és kiadója legyen: ez majdhogynem blaszfémikus gondolat.

Másképp van a zseninél. Ennek immanens teleológiája van, önmagát fejleszti ki, és amennyiben önmagát kifejleszti, önfejlődését mint hatását projiciálja. Ennek már jelentősége van, talán nagy jelentősége is, de világhoz és másokhoz való viszonyában nem teleologikus a beállítottsága. A zseni önmagában él, és visszavonult önelégedettségében is élhet anélkül, hogy tehetségére hiú lenne, és még akkor is, hogyha tekintet nélkül van arra, hogy vajon másoknak hasznuk van-e belőle vagy sem, komolyan és szorgalmasan fejleszti magát, géniuszát követve. A zseni ezért semmiképpen nem hatásnélküli, önmagában többet dolgozik, mint tíz üzletember, talán sokat is ér el, de semmiféle eredménye nincsen rajta kívül. Ez a zseni humanitása és büszkesége: a humanitás abban van, hogy semmiféle más emberhez való viszonyban nem teleologikusan meghatározott, minthogyha volna valaki, aki az ő humanitását igényelné. A büszkeség abban a tényben van, hogy a zseni immanensen önmagához viszonylik. Szerény dolog a csalogánytól, ha nem törekszik arra, hogy valaki is hallgassa. De a csalogány büszkesége is, hogy tudni se akarja, hogy vajon valaki hallgatja-e vagy sem. A zseni dialektikája különösen korunkban jelentős, ahol a tömeg, a publikum, a mob és más ilyenfajta absztrakciók arra törekszenek, hogy mindent leromboljanak. . . " (Sören Kierkegaard: *Der Einzelne und sein Gott.* Herder Verlag, Freiburg, 1961. 177—178. o.) Ez a Kierkegaardnál található megkülönböztetés is végeredményben a kanti módszertanra megy vissza. Csakhogy Kierkegaard, éppenúgy, mint Kant, a zsenit belső teleológiájúnak tartja, viszont a külső teleológia, vagyis a végcél, a sollen után igazodó teleológia az apostolt jellemzi nála. Kantnál ez az apostoli magatartás (melyben természetesen az apostoli magatartás idealizáltan jelenik meg) végeredményben az ember magatartása általában — értsd: a polgár magatartása általában.

Ezáltal azonban a kanti filozófia köre lényegében kezd bezárulni. A teleológia, melyet a fizikából kiűzött, visszatér a természetfilozófiában — személytelenül. Visszatér az esztétikában — helyes módon személyesen és egyúttal személytelenül is, tudniillik megszabadítva magát az egyént a teleológiától, attól, hogy etikailag tételezzen a gyakorlatban, viszont ráruházza ezt a tételezést a legfelsőbb lényre, amelyhez az embernek etikailag igazodnia kell. Amint Kant rendkívül élesen antiteológiai álláspontra helyezkedett egy sor természettudományos kérdésben, úgy teológiai álláspontra helyezkedett éppen az emberi lét kérdésében. Ha természettudományosan Kant a legmagasabb színvonalon be tudja látni a teológia szükségtelenségét, és így a francia materialistákkal párhuzamos ebben a tekintetben, úgy etikailag a szentimentalizmus színvonalán mozog. Ez természetesen azt jelenti, hogy ami ábrázolásban egy komoly színvonalat jelenthet, mert egy emócionális sollent mutat be a feudális világgal szemben, az filozófiailag egy formális kelléssé válik, és teológiai szinezetet nyer. Az ember emócionális lázadása — legyen az Wertheré vagy Saint-Preux-é, feltétlenül a fennálló rombolást jelenti. De ennek az emócionális lázadásnak összekötése, ha még oly formálisan is, a teremtés végcél-tételezőjével, kétségtelen visszalépés a materialista gondolathoz képest, és lényegileg a teológia megmentése addig a mértékig, ameddig a polgárságnak arra szüksége van.

Nem véletlen tehát, hogy a kanti filozófia minden eddig kimutatott belső ellentmondásával együtt, sőt talán ezek miatt, a polgárság reprezentatív filozófiájává vált, s még akkor is, ha Kanttól eltávolodó módon élesztik fel, akár egy apostoli magatartás egzisztencialista formájában, mégis a modelljévé válik a polgári világképnek. Modelljévé válik annyiban, amennyiben kiküszöböli a teológikus elemeket a természetből és a technéből, elfordítja a figyelmet magának a technének teleológiájáról, és tételez egy morálteológiát. Morálteológia nélkül viszont a polgárság nem lehet meg, ez létének egyedüli biztos indoklása, ez indokolja meg szabadságát az árucserében, szabadságát a munkaerő vételében és eladásában, ez indokolja meg a csere egyenlőség-feltételeit, és ez indokolja meg végeredményben azt is, hogy mindezek a teljesen formális feltételek egy etikum tudatával mehetnek végbe. Az etikum ilyen formalizmusa és összekötése a teológiával, mely végülis egy bizonyos tartalmat látszik adni az etikumnak, az egyedüli lehetséges feltétele annak, hogy a polgárság ne érezze azt a morális züllést, amelyet szükségképpen létrehoz különböző korszakaiban. Kant zseniális felismerése ellenére tehát létrejön egy olyan teleológia, amely könnyedén lendü át a teológiába a morál területén, és mely most már mindent igazol, ami az árl cserén általában alapulhat. Ezen az alapon természetesen az embert a végcéltutételező istenség szabadságra szánja, vagy, egzisztencialista kifejezéssel, ítéli, és így semmiféle akadálya nincs annak, hogy ha az ember a kötelezettségeit megtartja, egy kötelességetika alapján abszolut formális módon a polgári világ minden szennyét elfogadja, hiszen formálisan feddhetetlen, sőt apostoli életű. S a kanti filozófia tragédiája abban áll, hogy végeredményben egy radikális polgári filozófiát igyekezett a morál terén is kialakítani, egy olyan filozófiát, mely llényegében párhuzamos a jakobinus eszmevilággal, de amely, éppen német vota miatt, képtelen előre nem vetíteni a polgárság egész valósággal való megalkuvását, teológiai önigazolását, és így végeredményben a zseniális teleológia a másik oldalon a teológia sivár alátámasztásává válik. Ezzel azonban Kant már nem à forradalmi polgársághoz tartozik, hanem a maga korának német nyárspolgárához, és a későbbiekben pedig annak a polgári fejlődésnek indoklója, mely az emberek milliárdjaira zúdította a szenvedéseket, a kötelesség, a szabadság és az egyenlőség minden formális kritériumának betartása ellenére, sőt éppen az ezekhez való igazodás miatt.

ПРОБЛЕМЫ КАНТОВСКИЙ ТЕЛЕОЛОГИИ

Иштван Херманн

Настоящая работа, освещающая две основные проблемы кантовской телеологии в ее биологической части, — фрагмент книги, посвященной общим проблемам кантовской телеологии. Первая глава показывает, как приближает Кант — естественно, в субъективной форме — категорию объективности случайного, исходя из телеологического полагания труда, в особенности же научного труда, как преднамеренное осуществление случайной встречи гетерогенных каузальных рядов. Во второй части работм говорится о том, какое реальное приближение действительной — то есть человеческой — телеологии, перемещенной в сферу морали, дает кантовская философия.

PROBLEMS OF KANTIAN TELEOLOGY

I. Hermann

The present paper is part of a book dealing with general questions of Kantian teleology. The paper throws light on the two basic problems that arise in the biological part of Kantian teleology. The first chapter describes how Kant — in a subjective way, naturally — approaches the category of the objectivity of contingency as a purposeful establishing of the coincidence of heterogeneous causel chains. This approach is enabled by construeing work — specially scientific work — as a teleological process. The second part examines to what extent Kantian philosophy provides a tenable approach to the problem of the actually existing — i. e. human — teleology in the moral sphere.