

Papp Zsolt

Történelemlfilozófia – megoldás a rendszer margóján?

Megjegyzések Kant egy történelemlfilozófiai tárgyú írása kapcsán

Hogy a klasszikus német filozófia genetikus eszmetörténeti kapcsolatban állt a francia felvilágosodással és forradalommal – ha e kapcsolat a „folyamatosság” viták sorozatában bomlott is ki –, közismert tény, és ebben a megfogalmazásban immár a filozófiatörténeti evidenciák számát szaporítja. Csöppet sem közömbös persze, hogy *milyen értelemben, milyen vonatkozásban* folytatója a klasszikus német filozófia mindannak, ami a felvilágosodásban bukkant napvilágra.

A két nagy szellemi mozgalom eltérő sajátosságainak és belső összefüggésének magyarázatára a marxista filozófiatörténet-írás már régen kitermelte a maga sztereotípiáit. Ezekben nem vitathatóan fontos és valós jelenségekre hívta fel a figyelmet. Tény, hogy mindaz, amit a francia felvilágosodás kifejtetlen, alig-tudatos formában felszínre hozott, annak tudatosítását és végiggondolását éppen a német klasszikus filozófia kísérelte meg végrehajtani. (Hogy Rousseau nem vonható e séma érvényességi körébe, az mit sem változtat ennek igazságán.) Tény, hogy a francia és német fejlődés döntő eltérései folytán a francia felvilágosítók munkáját egy nagyon erőteljes gyakorlati társadalomkritikai irányultság, a szociális problematika iránti módfelett kifinomult érzékenység hatotta át, *eltérően* a német helyzettől, ahol hiányzott a társadalomkritikai beállítottság, pangott a gyakorlati-szociális érzék, s ennek folytán – éppen a társadalmi berendezkedésben rejlő „elmaradottság” jóvoltából – a társadalmi létezés szerfölt gondolatigényes szakasza köszöntött be. Hogy itt a problémák absztrakt-filozófiai síkon merültek fel, hogy az elvontság legmagasabb regiszterein szóltak meg, ez nyilván összefügg a társadalomtörténeti mélyponttal és cselekvésképtelenséggel, *ha nem is egyenes – vagy „közvetett” – következménye („kifejeződése”) annak*. Ahogy azt sem kell külön bizonyítani, hogy a gondolati állásfoglalás „elvontsága” gyakran az egyetlen normális reagálási mód bizonyos társadalmi struktúrákban.

Ám az elvontság semmilyen foka – azaz az ismeretelméleti-logikai kérdésfeltevések megvesztegetően kiemelt kezelése – sem feledtetheti el azt aényt, hogy a *nagy német metafizikai rendszerek döntően társadalmi orientációjúak*. Metafizikus jellegük távolról sem „karanténtünet”. Ellenkezőleg, lehetővé tette és véghezvitte a felvilágosodás közvetlen gyakorlati irányultsága folytán szükségképpen végiggondolatlanul maradt társadalomfilozófiai problematika kifejtését és tudatosítását, ha ez még oly végtelen, jellegzetesen korlátozott formák közt történt is. A felvilágosodás általános metafizika-ellenessége és a klasszikus német filozófia metafizikus léptéke egyaránt a *társadalmi* valóság számbavételét, destrukcióját s újjáépítését célozta, nem vitatva, hogy az utóbbiak ott „napi politikai” tettként, itt gondolati aktusként valósultak meg. Ez az a nézőpont – véleményünk szerint –, amely értelmet s nevezőt ad a folytonosság fen-

tebb említett eszmetörténeti jelenségének: a korabeli német filozófia metafizikus rendszereiben társadalomtörténeti kérdésfeltevések megválaszolásának igénye és ténye rejlik. E megállapítással, úgy tűnhet, evidenciákat döngtünk, hiszen hitelét Hegel és részben Fichte kapcsán vajmi kevésbé szokták elvitatni.

Miben is áll ez a társadalmi problematika? Nem elfelejtendő, hogy a francia út járhatatlansága, a forradalmi cselekvés német reprízének elvetélsége különösen éles és kritikát megvilágítást adott mindannak, ami a felvilágosodásban és a francia forradalomban megoldatlan, ellentmondásos maradt. (Innen a német filozófia kifejezetten szociális vetületű vitája a felvilágosodással, amire még visszatérünk.) Ám vonjunk be szélesebb horizontokat. A XVIII–XIX. század fordulójának valóban kiemelkedő német (és nem csak német) filozófusai valamilyen formában valamennyien tapasztalták – vagy *anticipálták* – azokat az ellentmondásokat és feszültségeket, amelyeknek mindegyre bővülő gyűjtőmedencéje a *polgári társadalom* világa. Az a polgári társadalom, amely a társadalmi tevékenységek cseréjének tőkés-árutermelő megosztása és fenntartása folytán kitermeli és állandósítja a magánérdeket és az önzést, a konkurenciaharcot és az anarchiát, az atomizációt és az elszemélytelenedést. Az a polgári társadalom, amely az individuumot elválasztja „szerves” közösségtől, kapcsolatait dologi viszonylatokra „építi”, s az anonim munkamegosztás ágazatai alá – önmaguk ellenére – besorolva őket, tevékenységüket egyoldalúvá, személyiségüket szétforgácsolttá teszi. E problematika, a tőkés áruterelés és munkamegosztás a maga összes következményével egyetemben, más oldalról úgy jelenik meg, hogy az egyes ember képtelen valóságos uralmat és ellenőrzést gyakorolni azon társadalmi realitások felett, amelyeket végső soron saját maga hozott létre. Egyetlen szóval – s mai kifejezéssel – az *elidegenedés* nagyon is evilági vetületekben előálló *történelemfilozófiai* problematikája az, amely a kor áramkörében élő filozófiai és irodalmi áramlatok számára a döntő kihívást jelentette, s a válasz – a tudomásulvétel és leküzdés *hogyan*-ja – a különféle feldolgozástípusok között alapvető választóvonalnak bizonyult.¹ A német filozófia – s ez egészéről elmondható – spekulatív és metafizikus jellege *folytán és ellenére* megkísérelte, hogy a polgári társadalom létrejötte és ellentmondásainak kielevezése nyomán előálló társadalomfilozófiai problematikát a maga elérhető mélységében átgondolja és kifejezze, ha e problematika társadalomtörténeti konkretizációja a német mintán – eltérve Angliától és Franciaországtól – sajátosan korcs-infantilis, „bornírt” formák között valósult is meg.

Utóbbi tény, a németországi áruterelés elmaradottsága, másfelől a sajátosan prekapitalista termelési struktúrák szívós továbbélése természetesen együtt járt a társadalomszerkezet „deformáltságával”, a hazai osztály- és rétegekategóriák kialakulatlanságával, atipikusságával. A francia felvilágosodás ideológiai ellenáramlataként jelentkező *német romantika* hordozója a kapitalista fejlődés mellett részlegesen és önellentmondásosan elkötelezett kispolgárság volt. Ez a réteg, ha legkorábban és legérzékenyebben reagált is a tőkés társadalom kitapintható vagy előre jelezhető ellentmondásaira, képtelen volt *fenntartás nélkül* magáévá tenni a francia példa politikai mondanivalóját. Gondolkodásmódjukban, szokásaikban, ízlésükben elfogadták a felvilágosodástól közöltekét, szimpatizáltak az „ész zsinórmértéke” szerint elrendezett

¹ A német fejlődés „elkésetttségének”, „bornírt-kispolgári jellegének” és a német filozófia megoldási kísérleteiben rejlő „sajátosságoknak” összefüggésére vonatkozóan I. Marx, *A német ideológia* (MEM 3. 179–182. o.), ill. Lukács György, *Der junge Hegel* (különösen a „Gegen den abstrakten Individualismus in der Ethik” c. fejezet megfelelő helyei). Europa Verlag, 1948.

társadalom eszméjével, de elutasították annak progresszív-forradalmi töltetét. A német kispolgárság társadalmi mozgalmában és az értelmiség ideológiájában ezért egy jellegzetes *ambivalencia* öltött testet, amely a francia forradalmi periódus lezárulásával egyértelműen konzervativizmusba és reakcióba torkollt. A romantika elutasította – elidegenítő és atomizáló tendenciái folytán – a tőkés árutermelés és munkamegosztás rendjét, és – kései formájában – szembefordult a társadalmi intézmények és viszonylatok *racionális* átszervezésének szükségletével, s ezzel egyben azzal a kora polgári tradíció sugallta *individuum-típussal*, aki saját maga teremti meg létezésének feltételeit, s ezen keresztül önmagát. Antikapitalizmusuk a társadalmi állapotok irracionalista, mitizáló „átlényegítésének” illúziójával társult, a valóságot az egyén „bensőségének” birtokába adták, a közösség – a „nép” – kollektív pszichéjének visszavonhatatlanul egyedi sajátosságait kutatták. Politikai mozgalmak elképesztő lavírozást mutatnak az egyes szélsőségek között, a vélemény-labilitásnak, a politikai hajlékonyságnak, a társadalmi események elkötelezetlen megélésének új és új példáit prezentálva. Gondolkodásuknak – Mannheim találó kifejezésével élve – olyan félkonkrétsága volt, amely „valahol az idealisták világedgensége és a mindenkori feladatait teljesítő hivatalnok gyakorlatok között áll”. Túl ezen, társadalmi talajtalanságuk is magyarázza – ne felejtjük el, a francia felvilágosítók nagyon is tisztában voltak saját társadalmi származásukkal és hovatartozásukkal –, hogy „az akkori író és alkotó egzisztenciák tipikus életkanyarja a hivatalnokvilág elleni fiatalos és viharos oppozícióból alkalmyszerűen egy konformista-apologetikus tudomásulvétel és kiszolgálás attitűdjéhez vezetett”².

Alapvetően másképp lát hozzá a polgári társadalom fentebb éppen csak jelzett ellentmondásainak megválaszolásához és feloldásához a *klasszikus német filozófia*. Ehelyütt elsősorban Hegelt idézhetnénk, akinél a polgári társadalom belső feszültségeinek és ellentmondásainak konstatálása együtt jár a benne testet öltő fejlődés igenlésével és igazolásával. Filozófiájának centrális kérdése éppen az volt, hogy miképpen lehetne a polgári társadalom dezintegrációs tendenciáit egy „felső” állami szféra tudatos beavatkozása folytán – a magánérdekek „közvetítésével” – kiküszöbölni vagy legalábbis tompítani, s ezzel megakadályozni, hogy a társadalom a totális anarchia állapotába kerüljön.

Hogy a jellemzés fentebbi része teljes mértékben elmondható *Kantról* is, ezt szeretnénk a következőkben illusztrálni és bizonyítani. Kant világosan látja, hogy a *polgári társadalom teszi lehetővé az ember „természetes képességeinek” minden eddigit meghaladó mérvű kibontakozását, de egyben azt is látja, hogy az egoisztikus elv alapján berendezkedő társadalom önmagában semmiféle garanciát nem hordoz a közjónak, az érdekek harmóniájának megvalósítását illetően. Állítja a történelem fejlődését, előrehaladó, iránnyal jellemezhető mozgását, amit az emberi nem mindinkább növekvő tökéletesedésén, értékeinek és képességeinek gazdagodásán lehet mérni, és átlátja, hogy az individuum egyéni életében képtelen rekapitulálni mindazt, amit az emberi nem felhalmozott. A társadalom tökéletesedésével nem állítható párhuzamba az egyéni lét gazdagodása és boldogsága, ilyen párhuzam nincs. E *dizkrepancia* zseniális meglátása, a polgári társadalom összfejlődésében kifejezésre jutó fejlődés igenlése az egyik oldalon, s a szabadság, a természeti kötöttségektől való megszabadulás individuális realizálhatatlansága a másik oldalon: *megkockáztatnánk, hogy ez a – meglehetősen elnagyoltan jelzett – kettősség s e kettősségnak a kanti filozófia kon-**

² K. Mannheim, *Wissenssoziologie* 453–454. o. Luchterhand, 1966.

ceptuális keretei között meglevő elvi feloldhatatlansága döntően áthatotta filozófiája egészének kérdésfeltevéseit és megoldási kísérleteit. Kant etikája, az első, legnagyobb és talán máig is legkövetkezetesebb *polgári* etika, az embert olyan öncélként tételezi, aki semmiféle külső-természeti törvénynek nincs alávetve, akarataiban senki és semmi által nem korlátozott, csak hogy ez az ember „*egy másik világ polgára*”, míg az „*evilági*” ember nagyon is empirikus törvényszerűségeknek és oksági összefüggéseknek van alávetve, eszköz és nem öncél, determinált és nem szabad. Ismeretelméletének feloldhatatlan dualizmusa –véleményünk szerint – ugyanezen történelemfilozófiai problematika translációja. Etikájának és ismeretelméletének közös vonása, hogy egy-egy olyan individuumot hiposztazál, akik az emberi nem, a „nembeliség” vonásaival vannak felruházva, ám ez az ember a reális-empirikus individuummal – bevallottan – ösz-szemérhetetlen marad, az ember evilági-jelenség mivoltában sohasem érheti el másik önmagát. Ismeretelméletének és etikájának ebben az elvitathatatlan *posztulativitásában* sajátos válasz fogalmazódik meg mindarra, amit a polgári társadalom fentebb jelzett antinómiái képviselnek.

E posztulatív dualizmus viszont lehetetlenné tette, hogy bizonyos dialektikus megsejtéseknél több beépüljön rendszerébe. Idealizmusa is „közrejátszott” abban, hogy a tárgyiságot mint a partikularitás és a nembeliség kapcsolatát, közvetítőjét ne ismerje fel. (Ezt persze magunk sem tartjuk kielégítő indoklásnak, hiszen az idealizmus „megfér” a tárgyiság elismerésével.) Mindenesetre tény, hogy Kantnál a társadalmi gyakorlat alapvetően *etikailag* fundált, nem hordoz, nem termel ki objektivációkat, közvetítő-rendszereket. Ezzel viszont valóban radikálisan elszakad egymástól az ember léte és lényege. Egy megjegyzéssel viszont mindenképpen meg kell toldanunk ezt a megállapítást. Azzal, hogy a fentiek nem írhatók minden további nélkül az idealizmus rovására. Gyakori megállapítás, hogy a klasszikus német filozófia megoldásainak elvont-teoretikus – és kompromisszumos – jellege idealizmusának következménye (ami aztán az adott – elmaradott – állapotok „eszmei reflexe”). Nem ilyen egyszerű a helyzet. A francia felvilágosítók ismeretelméleti szenzualizmusa együtt járt – együtt járhatott – a konkrét-alakító társadalompolitikai tevékenységgel. Mondhatnánk, ez volt a „szerencsésük”. A szenzualizmusban – nagyon leegyszerűsítve – minden idea az érzetektől ered. Az ember és környezet viszonyban ez úgy jelentkezik, hogy az emberek egyenlők, de különböző környezeti hatásoknak vannak kitéve, tehát az egyenlőtlenségért a környezet a felelős: meg kell változtatni. *Ám ha a szenzualizmus nem párosul aktív társadalmi-gyakorlati tevékenységgel, akkor* – éppen azon eszméje folytán, hogy minden emberi adottságot és normát a *környezet* hatásával magyaráz – *rendkívül könnyen válik a fennálló viszonyok igazolójává*, ami pl. a kortárs és későbbi angol filozófia jó részén szemléltethető. *Az idealizmus mint racionalizmus ezzel szemben képes a fennállótól független, nem tapasztalati és kritikai normákat megfogalmazni*, amelyekkel aztán a tényleges állapotok konfrontálhatók. Ez a vonása – sajátosan – éppen „erőssége”. Kantnál sem más a helyzet. Végső törekvése olyan etikai alapelvek megfogalmazása, amelyek a környezettől függetlenül tevékeny, s amelyekben az ember *autonóm, szabad, önmeghatározó* individuumként jelenik meg. Ezzel viszont lehetségessé válik az adott normák megkerülése, s a kezünkben vannak olyan általános érvényű és az emberi nem fejlődésének princípiumait hordozó normák, amelyekkel az adott társadalmi állapotok kritikája elvégezhető. Hogy e princípiumokban benne van, hogy az ember nem válhat mások számára eszközzé – s innen Kant vitája a felvilágosodás polgári eudémonisztikus hasznosság-elméleteivel –, erre a későbbiekben még visszatérünk. De

benne rejlik Kant vitája a francia felvilágosodás *mechanikus-determinista emberképével* is. A felvilágosodás, azon igyekezete során, hogy minél konkrétabb embert ragadjon meg, végül is teljesen kiszolgáltatotta az individuumot a környezet hatásainak. A konkrét ember igénye a legabsztraktabb, leginkább történelmietlen emberi természet felvázolásához vezetett. Kantot ez nem elégítette ki. Biztosítania kellett egy síkot, ahol létezik az emberi autonómia és a szabad akarat – ha ennek a síknak a posztulálása aztán nemcsak az embert, hanem magát a valóságot is kettéhasította.

Ez az írás voltaképpen célját akkor teljesítené, ha a fentebb megkockáztatott hipotézisnek – amely szerint a kanti filozófia ismeretelméleti kérdésfeltevéseiben egy történelemfilozófiai problematika kivetítése rejlik – meggyőző bizonyítását adná. Ehhez azonban nem hogy helyünk nincs, hanem ismereteink sem elégségesek. A következőkben ezért mindössze arra törekszünk, hogy a polgári társadalom problematikájára építhető történelemfilozófiai kérdések kanti felvetését – egy írás kapcsán – nagyvonalakban felvázoljuk. Indokolja ezt az is, hogy Kant *éppen ezekben az alkalmi, rövidlélegzetű s a rendszerének fő pilléreit alkotó munkák sorába igen-igen nehezen beilleszthető írásaiban jutott legközelebb a filozófiája egészét átható dualizmus leküzdéséhez*. Jelentőségük aligha kisebb a „tisza ész” és a „gyakorlati ész” vetületében fogant opuszoknál, nem egyszerűen hozzájárulást, hanem egy elvileg-minőségileg új nézőpont kiküzdését képviselik abban a folyamatban, amely a polgári társadalom antinómiáinak számbavételét és feloldását kísérelte meg – eszmeileg-kritikailag – végbevinni.

Három évvel *A tiszta ész kritikájának* megjelenése után, és ugyancsak három évvel *A gyakorlati ész kritikájának* megjelenése előtt, 1784 novemberében és decemberében két Kant-tanulmány jelent meg a *Berliner Monatschrift*-ben: *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, valamint *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* címek alatt. 1785-ben követik ezeket a *Jenaer Allgemeine Literaturzeitung* hasábjain a Herder *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* c. kétkötetes munkájáról írt *recenziók*.³

³ Az *Aufklärung*-ban Kant a felvilágosodás jelentőségét abban látja, ami az „igazi történés” sajátja: az önfelszabadítás és önmeghatározás tényében. A felvilágosodásban az ember „természeti kötöttségeitől” „a szellem autonóm tudatáig” lépett előre, *egyedül saját értelmét szolgálva*. – A *recenziók*, Herder és Kant vitája, súlyuknál fogva külön tanulmányt igényelnének. Itt csak utalni tudunk a herderi történelemfilozófia némely sajátosságaira, amelyek már sejtetik a kanti ellenvélemény fő vonalait. Herder az embert antropológiai eszmeifuttatásaiban úgy fogja fel, mint az első lényt, akit a természet „szabadon bocsátott” (*Freigelassene*). Minden állat egy szűk tevékenységi körbe születik bele, élethosszigan ebben is marad, kétségkívül „mesterien” és biztosan mozogva „börtönében”. Az ember ezzel szemben semmiféle ilyen egyoldalú és szűk önvonatkoztatási szférával nem rendelkezik. Szervei specializálatlanok, érzékei nyitottak. Ez a nyitottság vagy belső nem-egyértelműség tér vissza az ember *történelmi pluralitásában*, az emberiség történelmileg végtelenül sokféle és végtelenül különböző megnyilatkozásaiban. Ebből viszont a történelmi korok *egyenrangúságának, egyenértékűségének* kell következnie, a történelem nélkülözi a „rajta túlfekvő” normát és célt. Az egyes történelmi korszakok bevégzettségüknek és tökéletességüknek mértékét *önmagukban* hordják, és *minden olyan összehasonlítással, amely egy későbbi időszakot jogosultabbnak tüntet fel a korábbiaknál, nem más, mint nagyképű s dőlyfős fikció*. Herder szerint a történelmet igazi mivoltában akkor ragadjuk meg, ha teljes tarkaságában, vonásainak redukálhatatlan sokféleségében engedjük érvényesülni. A történelem filozófiája az individualitások és jelentések *foglalátát* adhatja, ám ezen túlra nem kérdezhet. Ha a kanti világgép a nyolcvanas évek derekára még nem is alakult ki végleges formájában, annyi biztos, hogy ezzel a nézőponttal alapvetően nem értett egyet. Amint ez az *Idee* szövegéből is világos lesz. Kantnál az egyes történelmi korszakok *egy fejlődési sor tagjaként jelentkeznek*. Kant ezzel lelép a tiszta „levés” vagy „változás” síkjáról, s etikailag fundált világgépének megfelelően a történelemben egységet és célt lát: az emberi „faj” levetkőzi természeti korlátait és növekvő mértékben dolgozza ki szabadságát. Ezzel viszont kezünkben a „Sollen”, amelyen a történelmi korok mérhetők, s amelynek révén a történelem többnek bizonyul az adottságok sokféleségénél. – Nem mehetünk el szó nélkül Kant még

E tanulmányok közül feltétlenül kiemelendő az *Idee*, az első írás, amit Schiller Kant-tól olvasott, olyan ihletést nyerve, amely – közismerten – Kant mélyebb tanulmányozására készítette. Jól nyomon követhető benne a Rousseau-hatás. Kant – mondhatnánk – Rousseau nyelvét beszéli, de a fogalomkör akceptálása nem fedi el ember- és történelemszemléletük eltéréseit. Rousseau túljutott kortársainak *ahisztórizáló* és *individualista* emberszemléletén, ha ez a túljutás a felvilágosodás konceptuális egészen belül maradt is. Elfogadta a „természetes ember” állapotot, csakhogy – szemben a közkeletű vélekedésekkel – ez nála nem egyszerűen egy történeti realitás, sokkal inkább egy *módszertani* kiindulópont: a természetes ember, akinek semmiféle társadalmi tulajdonsága nincs. Nem szabad, nem is rabszolga, sem nem morális, sem nem amorális. Nem él társadalmi kötelek között, nem rendelkezik az emberhez legszorosabban tartozó tulajdonságokkal. A természetes ember olyan, mint az *állat*. Egy döntő eltéréssel: „átmeneti” képződmény, ugyanis benne rejlik a *fejlődés lehetősége*. Itt a felvilágosodás meghaladása – a felvilágosodás összkoncepcióján belül! A hangsúlyt persze épp Rousseau *historizmusára* helyezhetjük, hiszen felfogásából következik: valamilyen sajátosan emberi tulajdonság társadalmi-történeti folyamat eredménye. Ember és ember, ember és természet kölcsönhatása folytán Rousseau-nál maga az individualitás, az emberi természet fejlődő valamiként, s ebben az értelemben konkrétan jelenik meg. Maga a morál, amiben az ember lényege rejlik, a társadalmi fejlődés produktuma. Ezzel viszont a felvilágosodás individualisztikus társadalom-felfogása Rousseau kezén a maga ellenkezőjébe fordul át: a társadalom az individuumok műve, „mesterségesen” létrehozott alkotás, de miután létrejön, olyan „organikus egészé” válik, amelynek prioritása van az egyénnel szemben. E két nézőpont egyeztetése Rousseau-nál még hiányzik, mindenesetre világosan megfogalmazza: a „természetes embertől” a „civilizálthoz” való átmenet fejlődéstörténeti lényege, hogy az ember *résszé* lesz az egészen belül, olyan *törtté*, amelynek számlálója a társadalom. A természetes állapotok felbomlásával a társadalmi kapcsolatok olyan rendszere jön létre, amelyen kívül az ember többé *nem* képes létezni. Hogy a társadalom „mesterséges”, létrehozott jellege, másfelől „organikus”, egyén feletti mivolta Rousseau-nál koncepcionálisan nem összehangolt, s túl ezen fogalmi megragadása és kifejtése sem teljesen világos, az témánk szempontjából ha nem is mellékes, mégsem döntő. Amire mindenképpen fel kell figyelnünk, az az, hogy *Rousseau-nál első ízben kap megfogalmazást egy olyan történelemfilozófiai problematika, amely alapvetően befolyásolta, sőt „útjának indította” a német klaszszikus filozófia társadalomfelfogásának kialakítását*. E problematika – leegyszerűsítve, s fogalmilag kissé „modernizálva” – tehát két szálból, s ezek összefonódásából áll elő: 1. a *történelem és a társadalom az ember műve, ám 2. az emberi tevékenység nyomán előálló történeti-társadalmi kapcsolatok olyan egészé szerveződnek, amely független, áttekinthetetlen, sőt ellenséges entitást képvisel az egyes egyénnel szemben*. A kanti megfogalmazásokra ráarakódó tradicionális ideologikus-metafizikus veret sem képes eltakarni, hogy szerzőjük messzemenően akceptálta s magáénak vallotta ezt a nézőpontot – s nem is pusztán mint nézőpontot. Idézzünk az *Idee* bevezetőjéből:⁴

egy kiemelkedő értékű történelemfilozófiai írása, a *Mutmasslicher Anfang der Menschengeschichte* (1786) mellett, amely az *Idee*-ben is meglevő *diszkrepancia*-gondolatnak elmélyült megfogalmazását nyújtja. Kant történelemfilozófiai álláspontjának teljes feltárásához nélkülözhetetlen adalékokat szolgáltat még a *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785), a *Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* (1793), valamint antropológiai és jogfilozófiai írásai.

⁴ Idézetünket az *Idee* magyar nyelvű kiadásából vesszük. *Egy világpolgár gondolatai az emberiség egyetemes történetéről*. Budapest–Wien: Európa könyvtár, 1926.

„Egyes emberek, sőt egész népek sem igen gondolnak arra, hogy miközben mind-egyik külön saját értelme szerint a saját, a másikkal gyakran ellenkező szándékát követi, észrevétlen a természet előtte ismeretlen szándéka mint valami vezérfonal szerint jár el, és olyan valaminek az előmozdításán fáradozik, amelyért, ha tudatossá válna előtte, nem valami különös mértékben lelkesedne.” *Saját értelmünk szerint eljárva a természet előttünk ismeretlen szándékát követjük, amely ha tudatossá válna, éppen nem „lelkesítené” az embert.* Hogy ebben a problémafelvetésben mennyivel „több” van a fentebb – igaz, csupán utalásszerűen – említettekhez képest, azt még elemzés tárgyává tesszük. De hallgassuk meg a bevezetés zárósorait. „A filozófus számára nem marad más hátra, mint hogy megvizsgálja – mivel nagyjában az emberekből és az ő játékaikból ésszerű *saját szándékot* nem tételezhet fel –, vajon az emberi dolgoknak ebben az esztelen menetében nem tudna-e felfedezni egy *természeti szándékot*, amelyből aztán azoknak a teremtményeknek, akik saját terv nélkül járnak el, mégis, a természet meghatározott terve szerint való történelme lehetséges volna.” Hogy ki lesz a férfiú, aki ezt felfedi, azt Kant a természetre bízta.

Ha Kant más műveivel összefüggésbe állítva, mondjuk a „tisza ész” szellemében olvassuk a fentieket, akkor a következőkről kapunk híradást. *Transzcendentális* – racionalista! – nézőpontra helyezkedve a történelem kutatásának, „szemléletének” nem tartalmi (anyag) oldala, ellenkezőleg, *metodológiai* vonatkozása kiemelendő. Nem a fakticitás a kiindulópont, hanem egy logikai-formai és *konstitutív*-elv: a „természeti szándék”, a „természeti terv” visszakeresése mindabban, ami az individuális cselekedetek nem szándékolt és ésszerűtlen sorozatában előáll. Mindez vitathatatlanságát a szokványos – némi történelmietlenséggel: pozitivista – történelemszemléletnek, annak a történelemszemléletnek, amely a jelenségeket tapasztalati tényszerűségükben megragadva, előbb-utóbb menthetetlenül belebonyolódott azoknak végeláthatatlan sokféleségébe, „túltarkaságába”. Kant az *Idee* végén említi az ilyen vizsgálódások létjogosultságát, de jelzi illetékességi körüket is. S ami még fontosabb, a fenti „nézőpont” az, amely megemészthetetlennek bizonyul a romantika történelemszemlélete számára (s idővel majd kihívja az életfilozófia vitáját), ugyanis *radikális szembenállást tartalmaz minden olyan kiindulással, amely a közvetlenül adottból – mint egyediből, egyszerűbből vagy sajátlagosból (legyen az „privát élmény” vagy kollektívum-ismérv) – véli kiolvashatónak a történelemfilozófiai kutatás kánonját.* Kant olyan „szabványt” kíván a kezünkbe adni, amelynek segítségével a történelmi fenomenon – a jelenség – számunkra feltárulkozik. A szabvány vagy kulcs használatára folytan a történelem *többnek és másnak* bizonyul, mint a tapasztalati tények pusztá egymás mellettisége, egymásutániséga, avagy faktikus „egyszerisége”. Ez a „szabvány” a *történelem teleologikus szemlélete*, amelyet Kant a történelemfilozófiai írásában – s ezért az idézőjel – nem csupán szabványként, nézőpontként: metodológiaként fogalmaz meg, hanem a *társadalmi létezésben rejlő, immanens konstitutív eszmének* állít be. A történelmi célszerűség *ontológiai* hitelesítése – ha ezekben az írásokban kifejtetlen is marad – jelzi azt a pontot, amelyből kiindulva filozófiájának dualizmusa „felszámolható” volna, csak hogy mindez „kritikai filozófiájába” nem szívódott fel.⁵

⁵ Ehelyett csak utalni tudunk arra a gyakori beállításra, amely a „tisza ész” Kantjának kérdésfeltevéseit és válaszait a *gyakorlat* pozíciójából veszi bírálat alá. A tévedés itt van, amikor nem veszik észre: Kant racionális megismerésstruktúrája a gyakorlatra épül, *csak mérhetetlenül abszolútizálja annak egyik „oldalát”*: a célkitűzés – az irányultság, a terv – mozzanatát, és eltekint – „véletlenek” stb. felfogva – a célalkotás empirikus-genetikus feltételeitől.

De ne szaladjunk előre. Az *Idee* első tétele a következőképpen hangzik: „*Valamely élőlény összes természeti képességei arra vannak teremtve, hogy tökéletesen és célszerűen kifejlődjenek.*” Ellenkező esetben a természet nem törvényszerű, hanem céltalanul játszó, és „ellentmondás jön létre a teleológiai természettanban”. Hogy a „természet” kanti használatának jelentésárnyalataiba belemenjünk, ez meghaladná erőnket. Egy azonban biztos: amikor Kant az emberekben és „játékaikban” érvényesülő „természeti” célról, szándékról vagy tervről beszél, ez nem egykönnyen egyeztethető össze „transzcendentális alapszemléletének” elvi sémáival. Saját magát csapja be az a *kantiánus* logika, amely a *fenti* megfogalmazásból csak egy teleologikus *metodológiát* olvas le. Úgy lehet, a természettörvények „érvényessége” – a kanti pozícióból – azon múlik, hogy belátjuk: nem az adott természet „bír” törvényeket, hanem az emberi megismerés szintetikus, tárgykonstitutív jellege folytán lesz törvényekkel „felruházva”. Itt viszont döntően más a helyzet. *A történelem – az emberi létezés – nem rendelkezik semmiféle konstitutív ésszel tényei és eseményei előtt, felett vagy „mellett”: az „élőlények” természeti (értsd: társadalmi) képességeinek tökéletes és célszerű kifejlődése az „élőlények” puszta létezése folytán adva van*, élőlény alatt embert: az „egyetlen eszes lényt” értve. Megkockáztatnánk, hogy ennek az elvnek következetes keresztülvitele a kanti dualizmus áttöréséhez vezethetett volna. Lukács György a magánvaló kérdésében rejlő irracionalitás feloldása kapcsán a következőket írja: ehhez „nem elegendő a kontemplatív magatartásmódon való túllépés kísérlete, hanem megmutatkozik – konkrét kérdésfeltevésként –, hogy a gyakorlatiaság lényege ebben áll: *a forma közömbösségét a tartalommal szemben*, amiben a magánvaló-dolog kérdése metodológiailag tükröződik, felszámolni.”⁶ A most idézett kanti kitételekben – s ez adja ezeknek az írásoknak eredetiségét – a forma, az ész és konstitutivitása *legalábbis annyiban* nem közömbös a tartalommal, a „történeti adottsággal” szemben, hogy vele *inherens*. Ennél többet azonban aligha mondhatunk. Kantnál nem jelenik meg az ember tárgyi-gyakorlati tevékenysége – a munka, ahol ezt a „textúrát” egyáltalában megfogalmazhatná. Az emberi tevékenység kiemelten etikai fundálása történetfilozófiai teleológiájának erkölcsi alapállást ad, s így aztán Kantnál történelemről ott és csakis ott beszélhetünk, ahol az események sokfélesége, kauzális elrendezettsége vagy időbeli egymásutánsága egy – kétségkívül *immanens* – erkölcsi cél vagy morális legyen (Sollen) léteizettségére vonatkozatható. (Ezzel kapcsolatban szokás elmondani, hogy Kant írásai nem érthetők meg a kanti kifejezés sorrendjében: későbbi művei – etikája – meghatározzák korábbi írásainak állásfoglalását. Amikor ezzel a megállapítással kapcsolatos aggályainkat fejezzük ki, akkor ezzel csupán annyit mondunk: nem állítható ugyan, hogy korábbi írásai egyértelműen, kizárólagosan meghatározzák a későbbi műveiben foglaltakat, de nem Kant példája az egyetlen, amikor a gondolkodói fejlődés nem „egyenesvonalú” folyamatnak bizonyul, amikor a „későbbi” megállapítások csak „megerősítik”, „elmélyítik” a korábban elhangzottakat.)

Térjünk vissza az *Idee* szövegéhez. A II. tételben Kant a következőket mondja: „*A természeti képességek, amelyek végső fokon az ész használatára törekszenek az emberben – mint a föld az egyetlen eszes teremtményében –, csak a fajban, nem pedig az individuumban fejlődhetnek ki tökéletesen.*” Idekívánkozik a bevezető egy része: Az emberi cselekedetek általános természettörvények alá esnek – vagyis determináltak –, a történelem mégis „meghagyja a reményt”, hogy az emberi akaratot „nagyban nézve” jel-

⁶ Lukács György „Történelem és osztálytudat”. *Utam Marxhoz I.* Budapest: Magvető, 1971. 326. o.

lemzi bizonyos szabályosság. Ez pedig nem más, mint „*ami az egyes szubjektumokat tekintve bonyolult és szabálytalan, az az egész fajt szem előtt tartva, a faj eredeti képességeinek egy hosszú, de állandóan előrehaladó fejlődése.*” Az ész – magyarázza Kant – nem ösztönösen hat, hanem kísérletekre, gyakorlatra, tanításra van szüksége. Márpedig minden embernek *mérhetetlen sokáig* kellene élnie, amíg eltanulja, miként vegye tökéletesen használatba minden egyes természeti képességét. A természet viszont életünk idejét rövidre szabta. Így aztán, amikor az ész igényt tart a „bizonyosságra”, akkor ezek végtelen sorába ütközik. S ezek egyike át kell hogy származzon bizonyosságát a másikának, hogy végül is „a fajunkban szunnyadó csírák a fejlődés ama fokát elérjék, amely céljainak megfelel.”

Előttünk tehát a *diszkrepancia*-gondolat: az individuális fejlődésben nem rekapitulálódik mindaz, amit a faj – az emberiség – felhalmoz. Az emberiség fejlődik, feltartóztathatatlanul előrehalad, ám felhalmozott értékei és képességei tökéletlenül, bonyolult és szabálytalan „elrendeződésben” bukkannak felszínre az „egyes szubjektumok” világában. Kant az utóbbi tény – s ez kétségkívül a polgári társadalom vetületében értelmezendő – semmiféle pesszimizáló-borulató kommentárral nem látja el. Megint csak nem érdektelen az összevetés Rousseau-val. Rousseau-nál az emberiség története s annak jelenkori állása – végső soron – zuhanás bizonyos korai állapotokhoz képest. (Pl. a barbárság állapotához képest, amely már civilizáció, de rabláncok nélkül: az emberek nem egyenlőtlenek.) Az ösztörténet így kettős tendenciájú. Egyfelől csak ez a történeti fejlődés alkotta meg a morált és tette képessé az embert a szabadság felismerésére. Ám – mondja Rousseau – éppen e fejlődés eredménye, hogy az erkölcs gyakorlása, megvalósulása *társadalmi méretekben* lehetetlen. Éppen az erkölcsöt „kitermelő” folyamat olyan körülményeket teremtett, amely magának az erkölcsnek a kibontakozását akadályozza meg. Tanto plus in illis proficit ignoratio vitiorum, quam in his cognitio virtutis. (Nem növekedett olyan mértékben az erény ismerete, mint amennyire növekedett a bűnök nem-tudása.) Kant viszont – „éppen” Kant, aki figyelmét mindenekelőtt az individuumra mint erkölcsi személyiségre fordítja, s aki szerint az ember csak önmagának szabhat törvényt, és sosem lehet eszköz mások számára – lényegesen másképp ítéli meg ezt a folyamatot. Kétségkívül negatív eredményt kapunk, ha az összeműködés értéke az egyén képességeivel vetjük össze, de – s ez későbbi megállapításából sokkal világosabban kitudnik majd – *épp az egyéni képességek s az individuális erkölcsi magatartás tökéletlensége az előfeltétele az emberi faj előrehaladásának!* Másfelől a társadalom nem egyszerűen az ember bűnbeesésének színtere, hanem egy nagyon is pozitív közeg: kötelekei, intézményei révén a kísérlet, a gyakorlás, a tanítás-nevelés segítségével kell előmozdítania a diszkrepancia leküzdését – akkor is, ha ez egy végtelen és teljesíthetetlen folyamat. (Ez utóbbi pánt az, ahol a kanti optimizmus valamelyest veszít erejéből – a rousseau-i optimizmushoz képest.)

Rendkívül modern, és számos mai megállapításnál sokkal többet mond mindaz, amit Kant az *Idea* III. tételének „antropológiai gondolatmenetében” megfogalmaz. *A természet saját céljait valósítja meg az emberrel, ám ehhez úgyszólván semmit sem adott meg a számára.* „A természet akarata, hogy az ember mindazt, ami túllépi állati létének mechanikus elrendezettségét, *teljesen önmagából teremtsen elő*, és semmi más boldogságban vagy tökéletességben ne legyen része, *csak amit önmaga ösztönétől menten saját esze által alkotott.*” Picco della Mirandolának, a korai reneszánsz emberképének állításai kapnak megerősítést: az embernek nincs semmiféle eleve meglévő metafizikai jellemzője! A természet észet és szabad akaratot adott az embernek – mondja Kant.

A természettől sem ösztönök, sem kész ismeretek nem adottak, mindent az embernek magának kellett előteremtenie. A „modern” polgári filozófiai antropológiák unos-untig ismételt közhelyei az emberről mint „hiánylényről”, mint „ösztönmentes” lényről, mint „világra-nyitott” lényről, legyenek bármely erudícióval felmutatva, satnya gondolatficamoknak tűnnek a kanti antropológiai gondolatmenet mélysége és frissessége mellett. Világosan látja, hogy az emberrel nincs biológiailag-testileg adva mindaz, amit a nem létrehoz – eltérően az állattól. Látja, hogy az ember számára mindezt a társadalom és csak a társadalom örökítheti át, hogy az új generációk az előző nemzedékek vállára lépnek, s hogy az előző nemzedékek áldozata szükségeltetik a nem fennmaradásához, a történelem előrehaladásához, a történelemhez egyáltalában. Ezen a ponton egyetlen „lépésre” volna szükség, hogy Kant eljusson a szükségletkielégítő tevékenység mint objektivációs, ismeret- és készségkövetítő tárgyi tevékenység felismeréséhez. A munka illetően bemutatása azonban még Hegelig várat magára. A társadalmi létezés „genetikus atomja” – az ember erkölcsi önművelése marad. A felismert történelmi determinizmus, a jól meglátott „nem tudják, de teszik” jelenségkör a történelem belső erkölcsi összefejlődésének rendelődik alá. Az ember esetében „élelmiszereinek, ruházatának, külső biztonságának és védekezésének a feltalálása (mert mindehhez a természet neki sem a bika szarvát, sem az oroszlán karmait, sem a kutya állkapcsát, hanem mindössze csak kezeket adott), minden gyönyörűség, sőt akaratának jóindulata, mindez teljesen saját alkotása kellett hogy legyen.” A természet nem tesz semmit „fölslegesen”, a természet nem „tékozló”. A természet „takarékosnak” bizonyult, az ember „kiruházását” olyan szűkmarkúan végezte el, hogy azt „egy kezdetleges lét legelemibb szükségleteinek” megfelelően mérte ki. Ennek folytán viszont *az ügyesség és boldogság egyedül az emberhez tartozó érdemek!* A természet – mondja Kant – ezzel elérte, hogy az ember saját maga „ésszerű önértékelésére” építsen. *„A természet nem arra törekedett, hogy az ember jól éljen, hanem hogy viselkedésével (és vesződségeivel – mondja arrébb) magát az – életre és a jólétre méltóvá tegye!”*

Meglepő – írja – hogy csak a legutolsó nemzedék számára jusson a boldogságból, ti. abból, hogy az épületben, amelyen elődeik hosszú sora – tudatos szándék nélkül – dolgozott, lakhassanak is. Az elődök előkészítik a boldogságot, anélkül, hogy nekik részük lenne benne. „Rejtélyes”, mégis „szükséges” valami: *„a történelemben az egyének valamennyien meghalnak, de a faj halhatatlan, és mégiscsak el fog jutni képességei kifejlődésének tökéletességéhez!”* A Hegel- és Marx-párhuzamok kézenfekvők, épp ezért az eltéréseket keressük.⁷ Kantnál a folyamat, amelyben az egyéneket „feláldozzák” és ennek árán az emberi nem végső tökéletességéhez, ideális egységéhez jut el, épp az utóbbi miatt *belső erkölcsi igazolást* nyer. A harc, az ellentmondás, a kényszer – a morális ideál elérésének láncszemei. Ahisztorizáló megfogalmazással azt mondhatnánk, hogy *Kant látja az elidegenedés pozitív szerepét* – később erre

⁷ A pusztá összevetés kedvéért idézzük Hegel történelemfilozófiájának „summázatát”: „A különösnek megvan a saját érdeke a világtörténetben; véges valami s mint ilyennek, el kell pusztulnia. A különös az, ami küszködik egymással, s aminek egy része tönkremegy. De épp a harcból, a különösnek pusztulásából ered az általános. Ezt nem zavarja meg semmi. Nem az általános eszme sodródik ellentétbe, harcba, veszedelembé; meg nem támadva és sértetlenül a háttérben marad s a különöst, a szenvedélyt küldi harcba, hogy felőrölje magát. Az ész *cselének* lehet nevezni, hogy a szenvedélyeket küldi harcba maga helyett, s így az lakol és szenved kárt, aminek segítségével egzisztenciára jut... A különös többnyire túl csekély az általánossal szemben; az egyéneket feláldozzák és kiszolgáltatják. Az eszme a létezés és múlandóság adóját nem magából fizeti, hanem az egyének szenvedélei által.” *Előadások a világtörténet filozófiájáról.* Budapest: Akadémia, 1966. 77. o.

még meggyőzőbben rámutathatunk –, de „negatívumait” a morális végcélra vonatkoztatva a történelem teodiceája áll elő.

A természet tehát védtelenként és kiszolgáltatottként alkotta meg az embert, úgy-hogy minden más élőlénynek „alatta maradt”. Ám az ember számára épp ínségessége és kiszolgáltatottsága lesz ingerré, hogy természeti korlátozottságával megbirkózzon. Nincsenek eredendő szociális késztetései, hanem éppen ínsége készíti a szociális kapcsolatokat megteremtésére. Ember és ember kölcsönösen ínségesként és szűkölködőként fordulnak egymás felé, ezért nagyon valószínűtlen az emberi célok és akaratok valamikori „eredendő egysége”, harmóniája. Szemben Rousseau „retrospektív” optimizmusával, nem egy érdek- és cél-nivelláltság tartotta össze és fenn az emberiséget, ellenkezőleg, az ember léte, önfenntartása és fejlődése készségeinek és célkitűzéseinek eredendő egyenlőtlenségén s antagonizmusán alapul!

A nélkülözés kényszeríti a többi emberhez, de az ínség az antagonizmus és nem a harmónia kovácsa. Ezzel az *Idee* egyik legfontosabb és legizgalmasabb passzusához érkeztünk, a IV. tételhez. „Az eszköz – írja Kant –, amelyet a természet használ, hogy összes képességeinek kifejlődését elérje, nem más, mint ezeknek a képességeknek társadalmi antagonizmusa. Ez az oka a képességek törvényszerű rendjének.” „Ezen az antagonizmuson én itt az embereknek a társiatlan társiasságát értem, azaz az embereknek azt a hajlamát, hogy társadalmat képezzenek, amely mindamellett mégis egy általános ellenállással jár együtt, amely viszont állandóan a társadalom szétbomlás-tásával fenyeget.”

Közbevetve megjegyeznénk, hogy a „társiatlan társiasság” kitételét gyakran mint osztályharcot – illetve annak tökéletlen fogalmi előképét – értelmezik. Amikor kétségeinket fejezzük ki ezzel az interpretációval szemben, akkor nem vitatjuk, hogy az osztályharc is belefér a kategóriába, ám a kettő bármilyen megfogalmazású azonosítása már súlyos tévedés. Mielőtt e témára kitérnénk, feltétlenül szükségesnek tartjuk az *Idee* néhány további szövegrészének bemutatását. – Az emberben – olvassuk – egyszerre létezik önmaga „eltársadalmiasításának” hajlama, „mert így többnek érzi magát mint ember, ami természeti képességeinek kifejlesztését illeti”, másrészt megvan a hajlam az izolálódásra. Az ember ugyanis „önmagában megleti a társiatlan tulajdonságokat is, hogy mindent saját értelmé szerint intézzen”. Ez persze a többi ember „ellenállására” talál, csakhogy ez az ellenállás „tunyaságának” elhagyására készíti! „A társiatlanságnak azok nélkül az önmagukban véve ugyan nem valami szeretetreméltó tulajdonságai nélkül, amiből az a bizonyos ellenállás támad, melyet önző önhittségében mindenkinek szükségképpen fel kell lelnie, egy arkadiai pásztoréletben, a tökéletes egyetértésben, megelégedésben és kölcsönös szeretetben minden tehetségnek örökre rejtve kelle-ne maradnia; az emberek, ha jóindulatúak volnának, mint a juhok, amelyeket legeltetnek, aligha szereznének létüknek nagyobb értéket, mint ami ennek a háziállatnak van; akkor nem töltenék ki azt az űrt, ami a mindenségben, ennek célját illetően az ésszel felruházott természet számára fenn van tartva.” S a híres, gyakran idézett „felkiáltás”: „Hála legyen a természetnek az összeférhetetlenségért, a rosszindulatúan versengő hiúságért, a soha ki nem elégíthető bír- vagy hatalmi vágyért!”⁸ Ezek nélkül – mond-

⁸ Ismeretes, hogy Marx miképpen vélekedett ezzel kapcsolatban: „A kommunisták egyáltalában nem prédikálnak morált... Nem állítják az emberek elé a morális követelményt: Szeressétek egymást, ne legyetek egoisták stb., ellenkezőleg, nagyon jól tudják, hogy az egoizmus éppúgy, mint az önfeláldozás, éppen az egyének érvényesülésének meghatározott körülmények között szükségszerű formája. A kommunisták tehát semmiképpen

ja – örökre fejletlenül szunnyadna az emberiség minden kiváló természeti képessége. Az ember egyetértést akar, de a természet jobban tudja, mi a jó az emberi társadalom számára: a természet viszályt akar, más szóval: munkát és fáradozást.

Az ellentmondás, a széthúzás, a viszály tehát úgy jelenik meg, mint mindenfajta társadalmiság előfeltétele, sőt mozgatórugója. Az önzés – a hiúság, az irigység stb. – bukkon fel a jó forrásaként: a helyes erkölcsi belátás és magatartás csak a viszálykodás eredménye lehet. De Kant egy szóval sem mondja, hogy a viszályból automatikusan egyetértés áll elő! S ez fordítja szembe a felvilágosodás utilitarisztikus eudémonizmusával: a viszályból, az önhittségből, az önérdék követéséből semmiféle harmónia nem jön létre! Sőt, az adott társadalmi állapot fennállásának és fejlődésének biztosítéka, ha megakadályozzuk, hogy az egyes – eltérő és önző – akaratok a célok valamilyen általános összebékülésben elsüllyedjenek! Fenti megállapításaival Kant eltér Rousseau-tól (persze nem elfelejtendő, hogy Rousseau is bírálta kora utilitarista utópiáit, jelezvén, hogy a konkuráló érdekek játékból a közérdek nem fog előállni, s túl ezen, hogy amikor az emberek érdekeiket hajhásszák, már nem is saját érdekeiket keresik), ám ami itt sokkal többet mond: *társadalomszemlélete lényeges pontokon mutat meg egyezést az ún. klasszikus angol közgazdaságtan kiemelkedő képviselőjének, Adam Smith-nek a nézeteivel.* Ennek a kérdésnek – amely már felbukkant a Kant-irodalomban, s amelyre Lukács György utal a *Der junge Hegel*-ben – a megválaszolására vagy kifejtésére ehelyütt, s kiváltképpen egy írás kapcsán semmiképpen sem vállalkozhatunk. Éppen csak jelezni szeretnénk, hogy a marxista filozófiatörténet-írásnak e ponton komoly adósságai vannak. A *polgári társadalom* olyatén felfogása, amely szerint az a társadalmi tevékenységcserében kapcsolatba kerülő egyének kölcsönös izolációján és függőségén alapul, amelyben mindenki egy olyan kör számára termel, amelynek többi tagja az ő számára termel, amelyben minden ember egyszerre öncél és eszköz – csak annyiban előgíti ki szükségletét, amennyiben mások eszközüvé válik, s csak annyiban hajlandó mások eszközüvé válni, amennyiben saját szükséglete kielégítést nyer, tehát magát mint öncélt tételezi – közismerten feltalálható Smith-nél. Hogy ez a képlet áll a kanti „társiatlan társiaság” mögött – ez is nehezen vitatható. S ide tartozik, hogy Smith *elsősorban* morálfilozófus volt: gazdaságtana csak egy részét képezte rendszerének. Hogy mint klasszikus polgári közgazdát tartjuk számon, az Marx politikai gazdaságtani vizsgálódásait követve, teljesen érthető, de egyben torzító is. 1759-ben megjelent munkáját (*Theory of moral sentiments*) Kant minden bizonnyal olvasta, s hogy az 1776-ban megjelent *Wealth of Nations* (legalábbis ennek második, 1790-es kiadása) megfordult a kezében, azt nyugodtan állíthatjuk. (Kant 1790 utáni írásai-ban néhol kontextuálisan idézi,⁷ sőt név szerint említi Smith-t – *Rechtslehre, Antropologie*). Kantnak persze nincs „ökonómiaja”, a rokoníthatóság nem is erre vonatkozik. Hogy az *Idee* megírásában, szemléletének kialakításában Smith közvetlenül befolyásolta – ezt nem tudjuk bizonyítani. Hogy a kanti polgári társadalom – úgy lehet, anticipált – képe és a smith-i nézőpont számos ponton megegyezik – bár ellentétes indítás után –, ez dokumentálható. Ezúttal azonban csupán utalni tudtunk rá, kifejtése egy külön írás tárgya lehetne.

sem akarják... a »magánembert« az »általános«, az önfeláldozó ember kedvéért megszüntetni... ők *fedezték fel* azt, hogy az egész történelemben a »magánemberként« meghatározott egyének teremtették meg az »általános érdekét.« *Német ideológia.* MEM 3. Budapest: 1960. 231. o. – Kézenfekvő Kant „hozzájárulása” ehhez a belátáshoz.

Kanyarodjunk vissza az *Idee* szövegéhez. Mondottuk, hogy Kant elhárítja az egyes eltérő akaratok általános kiegyenlítődéseként lehetőségét és eszméjét. Ellenkezőleg, ezeknek meg kell maradniuk a maguk sajátosságában és ellentmondásosságában: ez biztosítja a társadalom fejlődését. *De biztosítani kell azt is, hogy a társadalom ne hulljon szét atomjaira* – Kant itt Hegelt „előlegezi” –, *s ehhez viszont korlátozni kell az individuumok szabadságát, oly módon, hogy erre a határra vagy korlátra az ember a másik ember szabadságának határában bukkanjon. Ezt a meghatározást minden akaratnak fel kell vennie magába* – s ezen a ponton Kant „felrúgja” posztulatív erkölcsi metafizikáját –, *ám ennek biztosítása csak valamely külső hatalom kényszerítő ereje folytán lehetséges.* Itt térünk át a következő (V.) tételre.

Nem tudjuk megállni, hogy ezen a ponton ne idézzük fel a „gyakorlati ész”, az *etika* Kantját. Az erkölcsi törvény Kant felfogásában – alapvetően eltér a természetitől. A természeti törvény egy történés szükségszerűségét mondja ki (ha ezek fennállnak, akkor...), az erkölcsi törvény viszont a *legyen* (Sollen) törvénye. Más szóval, imperatívusz, s mint ilyen, legtöbbször hipotetikus (ha akarsz ezt és ezt, akkor tedd ezt és ezt). Egy célra vonatkozóan kimond egy követelményt. A hipotetikus imperatívusz célok láncolatát feltételezi, ám ez nem lehet végtelen: kell egy végső cél, amelyből ki lehet indulni. Felvehető, hogy ez – az egyén lelki életének „természetes” állapotát nézve – a boldogság. Csakhogy a boldogság nem lehet erkölcsi törvény, hiszen minden ember *amúgy is* keresi. Nem lehet imperatívuszban kimondani: nincs, aki ne keresné. – A végső erkölcsi törvény nem lehet sem természeti, sem hipotetikus. Ez a *kategorikus imperatívusz*. Nem vonatkozik semmi „előtte meglévő” *szubjektív* akarásra vagy célra.⁹ Kant szerint ugyanis az erkölcsi cselekedet egyetlen motívuma az erkölcsi törvény szem előtt tartása lehet: minden jó tett, ami pszichés együttérzésből, a lelki-idegi élet különféle indítékából származik („nem bírom nézni az öngyilkosságot, elájulok, *tehát* inkább megakadályozom”), az erkölcsileg meg nem ítéltet legális cselekedet. A kategorikus imperatívusz ezért olyan *erkölcsi akaratnak* a megkövetelése, amelyek a célra való vonatkozása hiányzik, amely független a tettől – a fentiek értelmében. *Cselekedetre irányuló nem lehet, a cselekedet, a tett külső feltételeknek van alávetve!* Ám a kategorikus imperatívusz nem egyszerűen a „tiszta akaratnak”, az „erkölcsnek megfelelő”, az „erkölcsöt konstituáló” akaratnak a követelménye. *Éppen, amikor Kant tartalommal tölti meg, akkor lesz világozási alaptörvénye: azt követeli, hogy az akarat ne külső meghatározású legyen!* Minden ilyen erkölcs heteronóm, az igazi erkölcs autonóm, *önmeghatározó, öncélszabó*. Ennek folytán viszont az ember személyiséggé lesz, s mint ilyen szemben alapkövetelmény: *ne váljon eszközzé mások céljai érdekében, s ne tegyen mást eszközzé saját céljai érdekében. Ám Kant etikájának keretei között az autonómia és az eszközzé-nem-válás és nem-tétel követelményét az ember és a valóság kettéhasításával képes csak megoldani: felveszi a noumenon-embert, aki szabad és autonóm – eltérően a fenomenon-embertől, aki determinált.*

Hallatlanul leegyszerűsítve és vulgarizálva idéztünk Kant etikai eszmefuttatásaiból – egy összevetés kedvéért. Kant ugyanis az *Idee*-ben – s ebben áll az írás zsenialitása, s ezért „kerekedik fölé” a „gyakorlati észnek” – *megkísérli az emberi autonómia és eszközzé-nem válás követelményének összeegyeztetését a polgári társadalom önző*

⁹ A kategorikus imperatívusz *formális* jellegének jelentésárnyalatait illetően 1. Nyíri Kristóf, „Filozófiai etika: túl jön és rosszon? „(Világozás 1970/5) c. írásának jegyzetét. Csak egyetérteni lehet azzal a megállapítással, amely szerint a „formális” jelleg nem *tautológiára* utal, akkor sem, ha a „minden szubjektív céltól elvonatkoztatott” ismérv még nem ad közvetlen tartalmi meghatározást.

realitásaival. „A legnagyobb probléma az emberi nem számára” – mondja – „egy általános, jog szerint igazodó polgári társadalom elérése”.

Megoldás a rendszer margóján – mondtuk ez írás címében. A megoldást persze a kanti filozófia alapproblematikájának vetületében értjük. Idézzük most Kantot: *„Mert csak a társadalomban, éspedig egy olyanban, amelyben a legnagyobb a szabadság és ezzel tagjainak egy általános antagonizmusa, és mégis a szabadság határainak a legpontosabb megszabottsága és biztosítása megvan, hogy mások szabadsága épp úgy érvényesülhessen – mivel csak ebben érhető el a természet legmagasabb célja, tudniillik összes képességeinek az emberiségben való kifejlődése – a természet is azt akarja, hogy az emberiség mindezt, valamint rendeltetésének minden célját önmaga teremtsen meg; így kell tehát, hogy az emberi nem számára a természet feladata egy olyan társadalom legyen, amelyben a szabadság külső törvényektől (Kant kiemelése) szabályozva a legnagyobb mértékben ellenállhatatlan hatalommal karöltve fordul elő, más szóval egy tökéletesen igazságos polgári alkotmány...”*

A polgári liberalizmus egyik korai és legnagyserűbb megfogalmazásával találkozunk itt (persze ez sem előzmények nélküli). Ami fejtegetéseink szempontjából lényeges: nem szorul külön bizonygatásra, hogy itt *nem a módszertanilag posztulált ember, a noumenon-ember szabadságáról van szó*. Az összeegyeztetés persze így is követelmény marad – mint ilyen, kivitelezhetetlen: ez is nyilvánvaló. De a polgári társadalom talaján, a polgári társadalom nézőszögéből fogalmazódik meg, ott, ahol a hegeli filozófia egyik középponti problémája sarjad. S jellemző – és érthető – az is, hogy miképpen Hegel a polgári társadalom „normális”, nem anarchisztikus „funkcionálásának” végokát és biztosítékát az államban és ennek intézményeiben látja, úgy állítja Kant is az „általános jog szerint igazodó alkotmány” *kényszerítő* szükségességét. De mindkettőjüknél közös az is, hogy emberüket úgy kívánják beiktatni az alkotmányos jogok és kötelesekégek gyakorlásába, illetőleg a politikai állam képviseleti szerveinek működtetésébe, hogy *ezenközben eredeti intencióikból, érdekeikből és céljaikból lehetőleg igen keveset veszítsenek* – hiszen ellenkező esetben „kihunyva” a polgári társadalom, általában az emberi nem fejlődésének bevallottan fő mozgatórugója: a magánérdek. „Ez a probléma a legsúlyosabb és az, amelyet az emberi nem legutoljára fog megoldani” – mondja Kant a VI. tételben. A probléma: az ember – állat, ahhoz, hogy más fajtábéliekkel együtt éljen, kell az úr, hogy az „általánost” érvényesítse. De ez is közülük való: neki is úrra van szüksége. Nem lehet megítélni – írja – hogyan lehetne az általános igazságának főt szerezni, aki maga is igazságos. Kereshetik ezt egyes személyben, vagy sok, erre a célra kiválogatott személyek társadalmában. „Mert ezek közül mindegyik viszsza fog élni saját szabadságával, ha senki nem áll már fölötte, aki rajta törvények szerint hatalmat gyakorol.” A legmagasabb főnek *önmagával szemben* is igazságosnak s egyben *embernek* is kell lennie. „Ez a feladat ezért a legnehezebb valamennyi között, tökéletes megoldása talán lehetetlen is: olyan görbe fából, mint amilyenből az ember teremtván, nemigen lehet egészen egyenest faragni.” *„Csak a közeledést ehhez az eszméhez tette a természet köteleességünké!”* A VII. tételben Kant az államok „társiatlan társiaságát” elemzi, s „az állam általános biztonságának világpolgári állapotát” tartja kívánatosnak. Ezt s a VIII. és IX. tételt át- és áthatja a kétely: sikerül-e valaha megteremteni azt az egyensúlyt, amely egyaránt érvényes az egyedekre és az államokra, s a veszélynek és a „barbár pusztításnak” mindörökre elejét veszi? Felmerül Rousseau és igazsága, hogy „előbbre helyezte” a vadak állapotát: „A művészet és a tudomány a legmagasabb mértékben *kultivált* bennünket. *Civilizáltak* is vagyunk, szinte túlságig,

mindenféle társadalmi szokás és tisztesség számára. De hogy magunkat *morálisnak* is tartsuk, ahhoz még nagyon sok hiányzik. Az erkölcsiség eszménye ugyanis még a kultúrához tartozik; ennek az eszmének az olyan használata, amely csak a becsületszeretet és a külső tisztesség erkölchöz hasonló voltában áll, még csupán civilizáltság.” Minden pátosztól mentesen mondhatjuk: ez a kérdés épp így fel van téve mai valóságunknak is. Mondhatjuk, hogy a tudomány és művészet fejlődése – az egyik oldalon – együtt járt volna az individuális morál fejlődésével – a másik oldalon? Beszélhetünk az utóbbi esetben fejlődésről mint „iránnyal bíró folyamatról”?

A filozófia chiliasmusa – mondja Kant –, hogy az emberi nem történetét úgy tekinti, mint a természet rejtett tervének véghezvitelét, hogy „egy belsőleg és erre a célra külsőleg is tökéletes államalkotmányt hozzon létre, mint az egyetlen állapotot, amelyben az emberiségbe oltott összes képességet tökéletesen kifejleszti”. „Vajon a *tapasztalat* – kérdi – a természet céljának ebből a menetéből valamit felfedez-e?” „Vajmi keveset – válaszolja meg saját kérdését –, mert ez a körfutás, úgy látszik, olyan hosszú időt követel, míg önmagába visszatér, hogy abból a kis részből, amelyet az emberiség ebben a célban befutott, csak bizonytalanul tudjuk megállapítani a pálya alakját és a részek viszonyát az egészhez...” S e ponton felmerül az indító álláspont megkérdőjelezésének lehetősége: „értelmes dolog-e a természeti berendezkedésnek részeiben *cél/szerültséget*, egészében azonban mégis *célszerűséget* tulajdonítani?”

A kanti válasz – s minden szkepticizmus ellenére ez az *Idee* végkicsengése – az, hogy *érdemes*. „Abból a kevésből, amit megfigyeltünk, elég bizonyossággal következtethetünk egy ilyen körfutás *valóságára*.” Az eszme-futtatás a következő kérdéssel zárul: „Mert mit ér az, hogy az esztelen természetbirodalomban a teremtés dicsőségét és bölcsességét magasztaljuk és megfigyelésre ajánljuk, ha a legfőbb bölcsesség nagy nézőterének az a része, amely a minderre vonatkozó célt rejt magában – az emberi nem történelme – mégiscsak egy szakadatlan kifogás kell hogy maradjon, amelynek a látványa bennünket arra kényszerít, hogy szemünket arról bosszúsán elfordítsuk, és mialatt kételkedünk, hogy benne bármikor egy tökéletes eszes célt felfedezhetünk, oda lyukadunk ki, hogy ezt egy másik világban reméljük?”

Az emberi nem történelmének célja nem egy másik világ sajátja, hanem önmagában rejlik. Ha a történeti individuumok állapotát nézzük, úgy alig valamit veszünk észre e cél beteljesedéséből. A célok megvalósítása az emberi nemre hárul. Mégis, az egyénnek szakadatlanul törekednie kell ezek felé az értékek és ideálok felé, akkor is, ha azokat – feloldhatatlanul a tények világában gyökerezve – gyakorlatilag sohasem sikerül elérnie. Ez a belátás elvezet „a gyakorlati ész kritikája”, a posztulatív erkölcsi metafizika Kantjához. Az erkölcs autonómiát feltételez, az autonómia szabad akaratot, ez pedig szabadságot. Ami nincs: az egyes ember csak törekszik felé, de el nem érheti. A szabadság ezért nem vonatkozhat másra, mint az emberre *mint magánvalóra*. Posztulálni kell a magánvalót, posztulálni kell a szabadságot, hogy megteremtjük az erkölcs előfeltételeit. Az *Idee* „profán” történelemfilozófiai mondanivalóját a morálfilozófiában hasztalan keressük. A polgári társadalom privátindividuumának kényszerrel, joggal, alkotmánnyal kieszközölni kívánt evilági szabadsága helyébe a földöntúli élet istentől garantált erkölcsi világrendjének szabadsága lép – ha ez az isten sajátosan az erkölcsi problematika terméke is, és nem fordítva.

