

Valastyán Tamás

A KANT-INGA

Hannah Arendt és Heller Ágnes modernitásfogalma Kant-interpretációik tükrében

Az inga fraktálmintázatai

Az esztétikum és a politikum egymásra vonatkozása, amely mind Arendt, mind Heller Kant-értelmezésében kardinális jelentőséggel bír, nem új keletű fejlemény az európai szellemtörténetben. Az esztétikai és a politikai nyilvánosság terében élő szépre irányuló reflexiót legfőképp az a megfontolni való dilemma táplálja mindkét szerzőnél, hogy a történések kibontakozásához milyen viszony fűzze az embert. Nevezetesen, hogy a szemlélő vagy a cselekvő magatartás-e az adekvátabb. Két dolgot szükséges a lelegején hangsúlyozni, vegyen bármilyen kanyarokat is a jelen értelmezés menete. Az egyik az, hogy nem az esztétikum átpolitizáltságának, illetve a politikum esztétizálásának mostanság kurrens témái kerülnek ezennel a vizsgálódás homlokterébe (már csak azért sem, mert hogy Arendt és Heller sem ilyen módon tárgyalja a kérdést). A másik előrebocsátandó megszorítás az, hogy az említett dilemma nem morális probléma, még ha a kérdésnek vannak is ilyenén konnotációi. A kérdés sokkal inkább hermeneutikai vagy perspektivikus természetű, amennyiben annak a diszpozíciónak, helyesebben e diszpozíció feltételeinek a mind tisztább kijelöléséről van szó, ahonnan ráláthatok az események *engem* is húsba vágóan érintő jellegére. Arendt radikális egyszerűséggel fogalmaz: „*ki a nemesebb: az alkotó vagy az ítéző? Mi a nemesebb: az, ha valaki tudja, hogyan alkosson meg [egy művet], vagy az, ha tudja, hogyan ítélje meg azt?*”¹ Szóval a probléma meghökkenítő módon a körül a kérdés körül látszik megfordulni, hogy vajon egy (politikai) mű megteremtése vagy megítélése a „*nemesebb*”? Ez már csak azért is meghökkeníthet bennünket, mert alkotni, teremteni, valamint szemlélni és megítélni mintha az emberi létezősszféra különböző szintjein vagy rétegeiben helyezkednének el.

Ugyanakkor kétségtelenül vannak bizonyos síkok, ahol ezek a tevékenységek vagy aktivitások egymásba érnek. Arendtnél a kultúra, Heller szerint pedig a boldogság az, ahol az emberi teremtés és szemlélődés összeérhet. Ti. mindketten kontextuálisan nyúlnak vissza Kant esztétikájához. Arendt életműve egy bizonyos pontján a kultúra válságán elmélkedve érinti Az ÍTÉLŐERŐ KRITIKÁJÁ-t, Heller pedig a szabadság és a boldogság viszonyának tisztázásakor ér el a kanti ízlésítélet taglalásához. Tehát ha úgy tetszik, a kanti ítélőerő fogalma nem önmagáért véve aktivizálódik szerzőinknél, hanem Arendtnél politikaelméleti, Hellernél pedig etikai színezetet kap. És mind a politikai, mind az etikai inspiráció a modernitás egy-egy aspektusát érinti. Arról van szó, hogy a késő XVIII. századra az ember és a természet viszonya gyökeresen átértékelődik. Egyfajta antropológiai fordulat következik be, amelynek legszebb és legkiteljesedettebb megvalósulása Kantnak a híres „*Mi az ember?*” kérdésében összpontosuló kérdéstriász, a „*Mit lehet tudni?*”, a „*Mit kell tenni?*” és a „*Mit szabad remélni?*”, ami addig nem látott komplexitással mutat rá az emberi jelleg gazdag dimenzionalitására.² Amint azt Tengelyi László Kant-monográfiájának BEVEZETÉS-ében olyannyira pontosan összegzi, Kantig a hagyomány mintegy készen állt az ember státuszára vonatkozó válasszal: „*A görög logosz-gondolat és a keresztény transzcendencia-eszme, egymással összekapcsolódva, hosszú időre megrajzolta az*

európai emberkép körvonalait.”³ A hagyomány szerint az ember eszes lényként, valamint Isten képére és hasonlatosságára teremtetvén képes arra, hogy adekvát módon percipálja világát, mi több, arra is, hogy megismerje Istenét, és szert tegyen az örök élet titkára. Ez az illúzió hamis, elbizakodott attitűddel ruházza fel az embert, amely attitűd a modernitásra éri el szaturációs pontját, válik tarthatatlanná. Ebbe a tarthatatlan telítettségbe hasít bele Kant antropológiai kísérlete.

Mármost ami Arendt és Heller e tekintetben releváns Kant-inspirációját illeti: a kultúrának és a boldogságnak is a belső lehetősége, előfeltételezettsége került a modernitásban ezzel a hamis szaturálódással párhuzamosan végveszélybe. Kevésbé fatalistán fogalmazva: a kultúra lehetőségterei és kiteljesedésének módjai olyannyira beszűkülnek a XVIII–XIX. századra, hogy az ember pusztá instrumentális és hasznossági alapon mérlegeli immár létlehetőségeit. *Ad absurdum* a pusztá előállítás és céltételezés odáig fajul, hogy – miként Arendt fogalmaz – „magát a kultúrát is fenyegeti, mivel oda vezet, hogy a dolgok mint dolgok leértékelődnek, és, amennyiben tovább élhet az őket létrehozó mentalitás, ezek a dolgok is a hasznosság mércéje szerint ítéltetnek meg, minek következtében elveszítik belső, önálló értéküket, s végül pusztá eszközökké silányulnak”.⁴ Arendtnél a kultúra azért jelenik meg politikai fényben, mert „a kultúra azt jelzi, hogy a nyilvánosság szférája, amelyet a cselekvő emberek tesznek politikailag biztonságossá, felkínálja terét azon dolgok bemutatására, amelyeknek lényege a megjelenés és a szépség”.⁵ A szépségnek ez a primer közösségi relevanciája, közvetíthető, társias vonatkozása vezeti el Arendtet Kant esztétikájának szépségfogalmához, azon belül is az esztétikai ítélőerő analitikájához. Mindazonáltal a kantí ítélőerőnek Arendtnél kiteljesedő politikaelméleti applikálhatósága felveti a kérdést, hogy nem túlságos kiterjesztésről van-e itt szó, olyannyira túlságosról, hogy már-már az ítélőerő plauzibilis határainak eliminálása következik be ezáltal, azaz a képzelőerő és az értelem szabad összjátékának, játékterének körvonalazhatósága tűnik el éppen.

Heller bizonyos értelemben az Arendtnél is felpanaszolt instrumentalizálódással összefüggésben állítja, hogy a boldogság lehetőségeit a modernitás méhében formálódó folyamatok azért csökkentik, mert „alacsonyabb rendű vágyóképessegeink céljainak elérése” és „mindig bővülő szükségleteink fokozott kielégítése” elnyomja az öröm és örömtelenség fakultásait. Az örömből és az örömtelenségből mint az elme vagy a kedély érzéséből születő boldogság Heller állítása szerint „nem kíván (és nem is enged meg) összehasonlítást, és nincs vonatkozása a rosszra sem”, ezzel szemben a megismerőképeség és a vágyóképeség esetében éppen az összehasonlítás és a rosszra vonatkozás van szignifikánsan jelen. Az öröm és örömtelenség érzéséből születő boldogság mintegy szabadon jöhet létre, bárkit favorizálhat. Ez a mozzanata fordítja Heller figyelmét a kantí esztétika felé, hiszen éppen a tiszta ízlésítéletben van meg az a nagyfokú szabadság, ami a boldogság eléréséhez szükségeltetik. És ez az egész Hellernél azért kap etikai felhangot, mert ugyan a morális ember folyton a rosszra való vonatkozásában formálja életét, helyesebben a jó és a rossz dialektikájának ritmusa határozza meg döntéseit és cselekedeteit, mégiscsak „megérdemli, hogy boldog legyen – azt is tudjuk, hogy többnyire nem az. De azokban a pillanatokban, amikor királyi kegyét gyakorolja [azaz feloldódhat a tetszés és saját ízlésítélete szabadságában – V. T.], a jó ember öröme ürömtelen – megkapja azt, amit megérdemel. Igaz, azok is megkapják, akik nem érdemlik meg”.⁶ Heller idézett gondolatfutamának záróakkordja szétvetni látszik a kantí ízlésítélet etikai kontextualizálhatóságát, hiszen ha nemcsak a jó emberek, hanem azok is részesülhetnek a szabad ítélet kegyében, akik „nem érdemlik meg” azt, akkor a kérdés nyitját nem feltétlen az etika körül kell keresni.

De ne szaladjunk ennyire előre, egyelőre pusztán regisztráljuk, hogy mind Arendt, mind Heller a maga interpretációs stratégiáján belül a kantí ízlésítélet és esztétikai

ítélőerő szabadságfokát és más episztemikus formákra való kiterjesztheségét hangsúlyozza. Arendt oly módon, hogy talán *túlságosan* is applikálhatónak véli a politikai diskurzus- és cselekvési formák területén, Heller pedig úgy, hogy mintegy *leszűkíti* azt az etikai dilemmák keretei közé. De hát mindegyre éppen Kant kínál alkalmat és lehetőséget, hiszen *AZ ÍTÉLŐERŐ KRITIKÁJA*, amiként azt a Deleuze–Guattari szerzőpáros állítja, „elszabadult mű, melynek nyomában szüntelen özönlének utódai: a szellem minden képessége – melynek határait Kant érett műveiben oly gondosan jelölte ki – átlépi itt korlátait”.⁷

És ha ez így van, mármint hogy a szabadság, pontosabban az elszabadulás erői hatnak itt, akkor Kant az ítélőerőben munkáló, a képzelőerő és az értelem által egyként táplált (el)szabad(uló) játéklehetőség megmutatásával – mely játéklehetőség világunk alakíthatóságában és szemlélésében egyaránt főszerepet játszik –, azaz „a széphez való *aktív viszonyként felfogott ízlés jelenségének*”⁸ feltárásával valami nagyon újszerű, egyszerűsmind a modernitás korszakára és tendenciájára vonatkozó elementáris belátást fogalmaz meg. Hasonlatos lehet ez ahhoz a revelációhoz, amely akkor következhetett be, amikor Léon Foucault-nak a párizsi Pantheon hatalmas kupolájában felfüggesztett ingája megrajzolta a Föld saját tengelye körüli forgásának emberi szemmel is látható nyomát, szabályos fraktálszirmokhoz hasonlatos mintázatot adva ki. Nos, Kant kritikai filozófiájának finom ingamozgásai is valami hasonlóan szabályozott, ugyanakkor a fraktál variabilitására emlékeztető mintázatot rajzolnak ki a modernitás filozófiai térképén. Feladatunk ezennel az, hogy megnézzük: a modernitás két meghatározó gondolkodója, Hannah Arendt és Heller Ágnes hogyan olvassa az ingának ezeket a fraktálmintázatait.

Az olvasás koloritja

Arendt nem egyszerűen kiterjeszti az esztétikai ítélőerőben rejlő energiákat a politikai szférájára, hanem mint ismeretes, egyenesen azt állítja, hogy Kant harmadik kritikája, helyesebben annak első része, *AZ ESZTÉTIKAI ÍTÉLŐERŐ KRITIKÁJA*, a politikum fogalmának invenciózus körbejárása, „Kant politikai filozófiájának talán legnagyobb és legeredetibb vonásait tartalmazza”.⁹ A politikum fogalma Arendtnél olyan, mint ami egyrészt különbözik a társadalmi fogalmától, másrészt „ami az ember világbeli állapotának lényegi elemét képezi”. Arendt szerint már Kant is látta ezt a különbséget, csak relatíve későn ébredt ennek a tudatára, akkor, „amikor már sem ereje, sem ideje nem volt ahhoz, hogy kidolgozza az elméletét ebben a konkrét tárgyban”. Arendt ezzel állítása szerint nem arra utal, hogy Kant elmulasztotta megírni a negyedik kritikáját, hanem arra, hogy „a harmadik kritikájának, *AZ ÍTÉLŐERŐ KRITIKÁJA*-nak [...] kellett volna valójában annak a műnek lennie, amelyik egyébként hiányzik Kant hatalmas életművéből”.¹⁰

Ezzel az első pillantásra merész állítással még akár egyet is érthetünk, *a fortiori*, mert a híres „Mi az ember?” főkérdésében összpontosuló kérdéstríász aspektusaiból, a tudás lehetségeségéből, a cselekvés imperatívuszából és a remény szabadságából mintha hiányozna valami, és éppen az, amire Arendt a politikum fogalmával próbál utalni. Helyesebben valahol implicite benne van az, méghozzá a transzcendentalitásnak, az imperativitásnak és a szabadságnak valamiféle előre meg nem határozható – tehát hangsúlyosan nem a célélvőség és célszerűség által megformálódó – összjátéka révén, ami Arendt szerint maga az ítélet, a megítélés aktusa. Arendt az ítéletnek, ítélésnek ezt a közösségi relevanciáját többször is hangsúlyozza: „Az ítélet, és különösen az ízlésítélet, mindig reflektál másokra, mások ízlésére, számol mások lehetséges ítéleteivel. Ez azért szükségszerű, mert ember vagyok, és nem élhetek az emberek társaságán kívül. Ennek a közösségnek a tagjaként

ítélek, nem pedig egy érzékfölötti világ tagjaként.”¹¹ Nos, a politikai cselekedet mint „*az ember világbeli állapotának lényegi eleme*” valóban kirajzolódni látszik az ítélesnek, pontosabban fogalmazva, az ízlésítéletnek a kanti esztétikai ítéelőerő meghatározta szabad játékterében. Mindazonáltal még mindig nyugtalanítólag hat az arendti koncepcióban annak az összefüggésnek a kevésbé tisztázott mivolta,¹² amely a politikai cselekvés közösségi, objektív világa, illetve az ítéelőerő, valamint az ízlésítélet „*kizárólag szubjektív*”¹³ meghatározottsága között látszik fennállni.

Természetesen Kantnál is elképesztő erőfeszítést találhatunk azt illetően, hogy az éppen általa oly gondosan elkülönített episztemikus képességek és övezetek között valamiféle átjárhatóságot biztosítson. Az egész harmadik kritika ezért születhetett meg, és innen van, hogy olyan elszabadult és transzgresszív igyekezet jellemzi, amint azt Deleuze-ék éles szeműen észrevették. Ehhez csupán azt tehetjük hozzá, hogy pontosan a szép megítélésére irányuló ítéelőerőben – azaz *per definitionem* a kritikai rendszer szerkezeti helyéből adódóan épp az értelem és az ész birodalmait áthidalni hivatott felsőbb megismerőképességben – összpontosul, vagy még inkább, abba feszül bele ez a minden határt átszakító energia, az elszabadultság, amit jól jellemez egy aprócska szó, a „*talán*” szava, egy parány bizonytalanság. Az ESZTÉTIKAI ÍTÉLŐERŐ ANALITIKÁJA I. paragrafusának rögtön az első mondatában. „*Azt, hogy valami szép-e vagy sem, nem úgy állapítjuk meg, hogy a megjelenítést az értelem által az objektumra vonatkoztatjuk ennek megismerése végett, hanem úgy, hogy a megjelenítést a képzelőerő által – s ezt talán az értelemmel összekapcsolva – a szubjektumra és a szubjektum öröm- vagy örömtelenségérezésére vonatkoztatjuk.*”¹⁴ A harmadik kritika híres első mondatából most fókuszáljunk csak erre a „*talán*”-ra. Itt Kant mintha hajlana arra az álláspontra, hogy az ítéelőerőben elfogadja a képzelőerő dominanciáját. Legalábbis az értelem visszafogott munkája mellett a képzelőerő mindenképp kiteljesedettebb szerepet kap itt. E suhanásnyi bizonytalanság után annál meglepőbb az a határozottság, amelyet a következő mondat tanúsít: „*Az ízlésítélet ennél fogva nem megismerési ítélet, tehát nem logikai, hanem esztétikai: ezen olyan ítéletet értünk, amelynek meghatározó alapja kizárólag szubjektív lehet.*”¹⁵ A „*kizárólag szubjektív*”-ot Kant emeli még külön is ki a hangsúlyos megfogalmazáson túl. És pontosan ez a két jellegzetesség, az ítéelőerőben a képzelőerő szerepének felértékelése, valamint az ízlésítéletnek mindenkiben egyéni különlegességként való megjelenítése az, ami Kantnál az *esztétikai* szféráját oly megihökkentően, azaz a szellem önnön korlátait átlépve jelöli ki. Nos, hogy ebből hogyan lehet a *politikai* közösségi, társias szférájához eljutni, az igazán az érdekes, és hogy el lehet jutni, erről akar Arendt meggyőzni.

Hogy el lehet jutni az esztétikaiból a politikaiba, azt Kant gondolkodásának transzgresszív jellege, a szellem önnön korlátait átlépő szabad játékmozgása teszi lehetővé az invenciózus olvasás számára. És Arendt Kant invenciózus olvasója volt világéletében. Nemcsak kései korszakában fedezte fel, úgymond, politikaelméletileg Arendt Kant esztétikáját, hanem egész gondolkodási habitusa folyamatosan formálódik Kant olvasása által. Biró-Kaszás Éva, Arendt filozófiájának (egyik) magyar monográfusa a *Mi az EGZISZTENCIÁL-FILOZÓFIA?* című tanulmányra utalva hangsúlyozza, hogy „*Arendt életművének egésze szempontjából fontos kiemelni azt, hogy már ebben a negyvenes évek második feléből származó írásában is kulcsszerepet tulajdonít Kantnak*”. Kant Arendt megvilágításában a modern filozófia „*tényleges, de titkos megalapozója, sőt, még a mai napig is titkolt királya*”. Honnan ered e királyi, ugyanakkor titkolt pozíciója Kantnak a modern filozófiában? Arendt szerint a királyi pozíció mindenekelőtt onnan származtatható, hogy Kant azáltal „*alapozta meg az emberi autonómiát, az emberi méltóságot*”, hogy „*lerombolta a lét és a gondolkodás*

azonosságára, ezzel együtt az ember és világ között előzetesen meglévő harmóniára vonatkozó elgondolást”. Azaz az embert a saját inherens törvényei szerint próbálja meg értelmezni, nem pedig valamiféle elbizakodottan előre elgondolt metafizikai harmónia szerint. Ugyanakkor a természet harmonikus össz célja az embert sokszor egy vele mintegy szemben álló idegen oksági összefüggésben tartja. Erre a feszültségteli viszonyra, azaz az emberi jelleg kiteljesíthetőségének a szabadság és szükségszerűség mátrixában újrafarmálódó kapcsolatára Arendt is rámutat Kant gondolkodásában, innen származtatja a kanti filozófia határhelyzetét.¹⁶ Mindazonáltal ebből a diszpozícióból eredeztethető a kanti filozófiának az európai metafizikacentrikus filozófiai törekvések részéről titkolni szándékozott jellege is. Mert ugyan Kant a filozófiai antropológiájában a *sub specie aeternitatis* szemlélettel szakítván a *sub specie hominis* perspektívájára helyezkedik, így módon az emberi ész és értelmet kitüntetetten kezeli a természet célszerű összhangjának megismerhetősége során, mindazonáltal nem rejti véka alá e megismerhetőségnek ha nem is a hiábavalóságát érintő, de mindenképp csökkentett lét- és határfokát illető elgondolását, még pontosabban a megismerésigény határát célzó törekvését.¹⁷

Az a különös helyzet áll elő tehát a kanti filozófiával a modernitás történeti és tematikus alakulásrendjében, hogy miközben a „*Sapere aude!*” büszke jelszavának visszhangja tölti be a kanti kritikai filozófia nyomán a gondolkodás tágas és felvilágosult európai tereit, egyszersmind egy jól körvonalazható hanyatlástörténet színes és kalandos epizódjának lehetünk a tanúi: „*Az ember egyszerre úr és mérték, de a létező szolgálója is. [...] Kant eltéphetetlenül ahhoz a tradícióhoz tartozott, amely a filozófia lényegét a kontemplációban látta, és amelyet nem egészen tudatosan segített lerombolni.*”¹⁸ Kontempláció és aktivitás, szemlélet és cselekvés ellentétére bukkanhatunk itt újfent, ami Arendt politikaelméleti orientációjú gondolkodásában olyannyira fontos szerepet kap, és éppen a *vita contemplativa* és a *vita activa* közti feszültség képezi Arendt Kant-interpretációjának meritumát is. Hiszen a kanti kritikai filozófiában találja meg a legpontosabban a modernitásnak az ő számára leginkább kihívást és megérteni való feladatot képező aspektusát, kettős természetét, hogy ti. a modern korszak idején és tendenciájában egyrészt az emberi tevékenységben a szemlélődésről a hangsúly fokozatosan áttevődik a cselekvésre, másrészt ezzel a folyamattal mintegy párhuzamosan alakul ki az a situáció, hogy az ember látszólag elbizakodott magatartása mögött valójában a világgal való megrendült (disz)pozíciója kezd körvonalazódni. A kanti gondolkodás ingamozgásának két nagyon különböző fraktálszirma rajzolódik ki a szemünk előtt, és hagy kitörölhetetlen nyomot a modernitás érzékeny felületén.

Arendt számára a modernitásnak ez az aspektusa leginkább talán a kultúra válságának kialakulásában érthető meg. A KULTÚRA VÁLSÁGA című nagy ívű, gazdagon szőtt és szerteágazó tanulmányból most csupán néhány szíjat érintünk. Éppen azokat, amelyek elvezetnek Arendtnek ugyanebben a szövegben felbukkanó Kant-olvasatához. Arendt ebben az írásában legfőképp a kultúra, a művészet és a politika hármas viszonyrendszerében próbál eligazodni. Többször is leszögezi, hogy a kultúra világot teremt, mi több, a kultúrának ehhez a világot teremtő erejéhez egyfajta ellenállást biztosító aktivitás is társul, miáltal a kulturális javakat – vagy ahogy ő mondja, „*tárgyakat*” – mint „*az emberek által készített dolgok összességét*” nem semmisíti meg az adott téridőben élők „*emésztő életfolyamata*”. Az ebben az értelemben aktív és ellenálló kulturális javak közül kitűnnek a műalkotások, „*a mindenféle hasznosságtól és funkcionalitástól függetlenül létező, minőségükben mindig változatlan dolgok*”. Természetesen ezen a ponton kapcsolódik a kultúra a művészethez, ahogy Arendt mondja, „*a kultúra bármely tárgyalásának valamiképpen a művészet*

jelenségéből kell kiindulnia”. A műalkotáslet abban különbözik a megjelenéshez-megjelenítéshez *sui generis* formával rendelkező pusztá dologi léttől, hogy a célja nem valamiféle funkció és rendeltetés, hanem maga a megjelenés-megjelenítés. Ez utóbbi kiteljesedés maga a szépség, és ehhez való primer viszonyunk az ítélet. Nem arról van szó, hogy valamely dolog, mondjuk, egy kerti pavilon vagy lugas ne lehetne szép, hanem pusztán arról, hogy az ilyenkor érzékelendő és megítélendő szépséghez valamilyen funkció járul, jelesül, a példánál maradva, hogy a napsütés elől meghúzódhatunk a lugasban, ily módon a szépség nem önmagától, szabadon érvényesül. Már itt nyilvánvaló Arendt gondolatmenetének kanti ihletettsége, a szabad és a járulékos szépség megkülönböztetésének finom hatása. És amikor az ízlésítélet lehetségeségének, azaz a szép reprezentációjának a problémáját érinti, Arendt így fogalmaz: „*Ha [...] oda akarunk figyelni a megjelenésre, akkor először is szabadon meg kell teremtenünk bizonyos távolságot önmagunk és a tárgy között.*” Ez a szabadon megteremtett távolság ad teret és lehetőséget egyrészt arra, hogy meg tudjunk „*feledkezni önmagunkról, életünk gondjairól, érdekeiről és sürgetős ügyeiről, hogy ne csapjunk le arra, amit csodálunk, hanem hagyjuk, hogy úgy legyen, ahogyan van, a maga megjelenésében*”, másrészt – az előbbivel szoros összefüggésben – hogy az érdek nélküli tetszés diszpozíciója (és itt történik nyíltan is utalás Kantra) előálljon.¹⁹

Ugyanakkor már itt fel kell figyelniünk egy árnyalatnyi túlzásra, egy a kelleténél vastagabban felkent tónusra azon a képen, amelyet Arendt fest a kanti esztétika vonatkozó része alapján. Mintha a szubjektív jelleg kissé alul lenne értékelve a kanti elgondoláshoz képest. Arendt azt mondja, hogy ahhoz, hogy a kellő távolságot meg tudjuk teremteni a tárgy és saját magunk között, meg kell tudnunk feledkezni önmagunkról. Nos, Kant ezt nem állítja. Kant végig kitart az ízlésítélet folyamatának szubjektív meghatározottsága mellett. Olyannyira, hogy a 6. paragrafusban például bevezet egy fura kategóriát, a „szubjektív általánosság” fogalmát, vagyis az ízlésítéletet éppen mindenfajta objektíválhatóság ellenében meg akarja menteni: „*az ízlésítélethez, melyet az a tudat kísér, hogy független mindennemű érdektől, hozzá kell tartoznia a mindenki számára való érvényesség igényének, de anélkül, hogy objektumokra támaszkodó általánosságról volna szó: vagyis az ízlésítélethez a szubjektív általánosság igényének kell hozzátartoznia*”.²⁰ Arendt pedig mintha épp ezt a szubjektív jelleget gondolná feloldhatónak – valamiféle közös, világi, objektíválható, politikai jelleg miatt. És ez nem egy véletlen elnézés, hanem lényegi látásmozzanat. Éppen annak érdekében interpretálja Arendt ily módon Kantot, hogy később kimondhassa, a világ annyiban közös, amennyiben ettől a szubjektív jellegtől el lehet oldódni: „*a józan észnek köszönhetően a szigorú értelemben vett egyéni, »szubjektív« öt érzékünk és érzetadataik ahhoz a nem szubjektív, »objektív« világhoz igazodhatnak, amelyen másokkal közösen osztozunk*”.²¹ Holott kanti alapon mindezt inkább úgy kellene érteni, hogy a közös a mindenkiben különbözőképpen meglévő szubjektív miatt, e mindenkiben különbözőképpen meglévő „általános” jelleg összehangolódása révén jön létre, és kevésbé a szubjektívnek az objektív világhoz való igazodása miatt. Itt mintha Arendt eltekintett volna Kantnak „*az objektumokra támaszkodó általánosságot*” szükségképp kizáró kitételétől, azaz éppen valamiféle objektív általánosságot vett tekintetbe, és nem vette figyelembe az ízlésítélethez szükségképp hozzá tartozó szubjektív általánosság igényét.

Abban persze Arendtnek tökéletesen igaza van, hogy „*a másokkal közösen osztozás*” a politikai szférája. És abban is, ahogyan az ízlést, azaz „*az ítékezésben, a különbségtévesztésben és a választásban jelen lévő törekvés képességét*”, melyet Kant olyannyira meggyőzően és egyben meghökkentően gondolt végig a szépség kontextusában, a politikai szférájában újraalkotja. Ezt elsősorban a szépségnek ama tulajdonsága alapján teheti meg, hogy a

szépség mindig a másokkal való megoszthatóság, a közölhetőség módján születik újra. Arendtnél voltaképpen ez az átkötő kapocs az esztétikai és a politikai szférája között: „*A valóban politikai tevékenységek, a cselekvés és a beszéd [...] egyáltalán nem valósíthatók meg mások jelenléte, a nyilvánosság, a sokaság alkotta tér nélkül.*”²² Es innen van a kultúra motívált kapcsolata a politikával és a művészzel is. Helyesebben a kultúra mintegy „jelzi” a művészet és a politika egymáshoz szorosan kapcsolódó mivoltát, és a jelzés, a jel kifejezés Arendtnél hangsúlyos, merthogy a szépségre mint megtestesülési processzusra utal. A politikai tett, cselekvés, egyáltalán, a közösségi aktivitás e szépség kulturális jelzése révén maradhat fenn, *nota bene* ezáltal van.

Ezután olvasható A KULTÚRA VÁLÁSÁ-*nak* fokozatosan kibontakozó gondolatmenetében az a később híressé vált és a Kant-előadásokban is kardinális pontot képező rész, amelyben Arendt AZ ÍTÉLŐERŐ KRITIKÁJÁ-*nak* 40. paragrafusát mint politikaelméletileg releváns, „*másfajta gondolkodásmódra*” lehetőséget teremtő textust olvassa újra. Itt voltaképpen a kultúra nyilvánosságot teremtő jellege, a nyilvános teret megalkotó aktivitása hatol át – hogy maradjunk Deleuze és Guattari fogalmainak képi erejénél és használatánál – Kant egyik maximájának elvi területére, méghozzá a kibővített vagy kiterjesztett gondolkodásmód körein belülre. Ennek az ötletnek az a hordereje, hogy ily módon Arendt rá tud mutatni annak a politikaelméleti jelentőségére, hogy az embernek nem pusztán önmagával, hanem másokkal is összhangba kell jutnia. A kiterjesztett vagy kibővített gondolkodásmód maximája kimondja, hogy az ember képes „*mindenki más helyében gondolkodni*”. Mindez pedig csak úgy lehetséges – mondja Arendt –, ha létezik „*a másokkal való feltételezett megegyezés*” alapja. Ez pedig éppen az a politikai kultúra, amely a *sensus communison* mint a közösségi értelmében vett közös érzék eszményén nyugszik. Ehhez a közös érzékhez úgy lehet eljutni, hogy, Kant szavaival, „*az ítélő a maga ítéletét mások nem annyira valóságos, mint inkább pusztán lehetséges ítéleteihez igazítja*”, ami viszont csakis úgy következhet be, ha az ember „*túllép azokon a szubjektív privátfeltételeken, amelyeknek oly sokan mások foglyai, és saját ítéletére egy általános álláspontból reflektál*”.²³ Itt most valóban úgy néz ki, mintha el lehetne tekinteni a szubjektivitástól egy általános, közös (politikai) érzék kedvéért, Arendt efelé is igyekszik hajlítani gondolatmenetét: „*az ítélőerőnek meg kell szabadulnia a »szubjektív feltételektől«, vagyis azoktól az egyéni sajátosságoktól, amelyek természetes módon meghatározzák a minden emberre jellemző egyéni szemléletet, és amelyek annyiban jogosak, amennyiben csupán magánvéleményt fejeznek ki, ám amelyek [...] elveszítik minden érvényességüket a közélet szférájában*”.²⁴ Látható, hogy Arendt itt ismét több szintet használ, kloritisabban olvas a kanti intenciókhoz képest – ami természetesen egyáltalán nem baj –, amennyiben Kant pusztán a szubjektív privátfeltételeken való túllépés szükségességéről beszél, és egyáltalán nem a szubjektivitás zárójelezéséről, ami az arendti interpretációban vastagon benne van.

Kant már csak azért sem beszélhet a szubjektivitás oly mértékű visszavonásáról, amilyenre Arendtnél bukkanhatunk, merthogy az egész (közös) érzéki folyamat meritumában az elme vagy kedély áll: az érzék szón a pusztá reflexiónak az elmére vagy kedélyre gyakorolt hatását értve; elmén vagy kedélyen pedig annak az egész folyamatnak a terét elgondolva, amely révén a képzelőerő és az értelem törvényesen összhangba kerül egymással. Ez a törvényes összhang, „*amikor a képzelőerő a maga szabadságában inspirálja az értelemet, az értelem pedig fogalmak nélkül hozza szabályszerű játékba a képzelőerőt*”,²⁵ nos csak ez az együttműködés teremti meg az elme célszerű állapotának belső érzését, amely szubjektív meghatározottságú, s amely aztán persze megoszthatóvá válik. Ez utóbbi pedig a vélt közös irányába mutat.

A metafora függőhídja

Első pillantásra talán meglepő lehet, hogy Heller Ágnes Kant-értelmezését a modernitás kontextusában a boldogság kapcsán szeretném megközelíteni. A boldogság fogalma ti. eléggé elasztikus, túl sok episztémikus és emocionális aktivitás befolyásolja a megértését és a megragadhatóságát. Ráadásul Kant az egész boldogságtémát főképp morális aspektusból vizsgálja, abban az értelemben, hogy ha azt teszem, amit tennem kell, ha e szerint a morális maxima szerint cselekszem, csak akkor lehetek boldog. Bonyolítja a helyzetet, hogy a boldogságot a kanti rendszerben nem lehetséges egyértelműen valamelyik felsőbb megismerőképeséghez utalni, hiszen mind az értelem, mind az ész, de még az ítélőerő „munkája” is árnyalja, befolyásolja a boldogság létét-lehetségességét. Mi több: a boldogság témája Kantnál mindig összekapcsolódik valamely más hatókörű és relevanciájú fogalmisággal, többnyire a szabadság, a méltóság, a kulturalitás, azaz a humanitás kérdésével: „*a humanitás részint a részvétel általános érzését jelenti, részint azt a képességet, hogy az emberek általánosan megosszák egymással bensőjüket; e két tulajdonság együttesen alkotja az emberiséghez méltó, az embert az állati korlátozottságtól megkülönböztető boldogságot*”.²⁶ Tehát Kant a boldogság köré majdnem mindig olyan fogalmi hálót sző, hogy attól már alig lehet észrevenni magát a boldogságfenomént.²⁷

Úgyhogy a boldogság majdhogynem megközelíthetetlen noumenális és fenomenális dolog. Noumenális, hiszen általa kitérhetünk a fenomének világából, de fenomenális is egyben, hiszen meg tudom adni azokat a kritériumokat, melyek révén boldog vagyok/lehetek – hogy kanti terminológiával éljünk újfent. És éppen az az izgalmas az egészben, hogy boldog elvileg mindig lehetek, gyakorlatilag pedig csak igen ritkán. De még mindig kérdéses és nehezen kibogozható az a szövevényes összefüggés, amely Heller modernitáskonceptiójának Kant-inspirációja és a boldogság fogalma között szövődik. Viszont ha megfontoljuk azt a körülményt, hogy Hellernél a boldogság *lényegmeghatározása* kitüntetetten a modernitás epochájához kötődik, helyesebben, hogy a boldogság *lényegében* a modernitás idejére kardinális változás következik be, nevezetesen: szubjektivizálódik – ráadásul ennek a változásnak a pontos leírásához a fogalmi muníciót és a kereteket nem mellesleg a kanti kritikai filozófia kölcsönzi –, akkor a fent említett szövevény már kezelhetőbbnek bizonyul. Jelen pillanatban nem célunk Hellert követni a boldogságfilozófiai labirintusban – ez külön vizsgálódás tárgya lehetne –, most csupán azt a kérdést tárgyaljuk, hogy a kanti ízlésítélet valóban alkalmas-e a boldogságfenomén etikai kontextualizálására. Azt kérdezzük, hogy ezáltal nem sikkad-e el az ízlésítélet s a boldogság tapasztalásának Kantnál kitüntetetten esztétikai jellege. Persze e kérdés mellé rögtön oda kell tenni azt is, hogy miben áll főként a boldogság esztétikai megragadhatóságának aspektusa.

Hogy ezeket a kérdéseket egyáltalán meg tudjuk közelíteni, szükséges néhány előzetes lépés. Először röviden megvizsgálom, hogy miben áll annak a változásnak a hordereje, amely révén a boldogság objektívan meghatározható elérendő célból menthetetlenül szubjektív jelenséggé lett. Majd megnézem, hogy Heller – nagyon helyesen – hogyan szabadítja ki a szabadság és boldogság antinomikus ellentétéből a boldogságot, egyebek mellett azáltal, hogy elveti a dualisztikus antropológia rendszerét Kantnál. Végül megmutatom, hogy miért tűnik leszűkítésnek, hogy ne mondjam, veszélyesnek, ha az ízlésítélet függőhídjának tartósságát az etikaihoz mérjük, pontosabban ha csupán csak az egyik part függesztési pontjának szilárdsága alapján ítéljük meg a híd funkcióját, tartósságát.

A BOLDOG ÉLET ÉS A JÓ ÉLET MAI MODELLJEI című tanulmányában Heller Ágnes a következőkben látja-láttatja a boldogság szubjektivizálódásának folyamatát: „*A modern kor*

előtt a boldogságnak (az áldásban való részesedésnek, az örömteli megelégedettségnek) vagy a boldogtalanságnak (a nyomorúságos állapotnak) főleg objektív kritériumai voltak. [...] A boldogság szubjektív vizsgálása modern jelenség; a karteziánus cogitóval lépett színre. Fő tétele szerint: gondolkodom, tehát vagyok; boldognak érzem magam, tehát boldog vagyok, boldogtalannak érzem magam, tehát boldogtalan vagyok.”²⁸ Az objektív kritériumok között első helyen szerepel az erényes élet gyakorlása és eredménye, például a görögök ekként fogták fel a boldogságot, amennyiben ismert és elfogadott volt az erények listája s ezen erények elérésének módja és megítélése. Az egyén, a személy boldogsága alárendelődik annak, hogy egy közösség tagjaként lehet boldog. A hős például ugyan egyéni tetteivel lesz hős, de egy közösség által preferált értékrendszer mentén avatódik azzá. A modernitásban ez pontosan fordítva érvényesül. Az egyénnek a személyes, privát szükséglete vagy érdeke nyomul be a közösség által preferált értékrendszer réseibe: az, hogy boldog vagyok-e vagy nem, egyrészt teljesen független a közösségtől magától, másrészt saját érdekeim és szükségleteim határozzák meg boldogságomat, megint csak leválasztva az adott közösség általánosan és megtépázottan preferált értékrendjétől. Ezt a folyamatot nevezi Heller a szükséglethierarchiák kialakulásának. Egy permanens kielégítetlenség, hiány, vágy, remény generálja a boldogság elérhetőségének módozatait. Ez egyben persze a boldogság degradálódását vagy devalválódását is jelenti, és ezzel voltaképpen már el is érkezünk Kantnak a boldogság és a szabadság közti radikális megkülönböztetéséhez.

Amiből persze a boldogság csak rosszul jöhet ki. Kant számára kétségtelenül sokkal fontosabb az, hogy méltó legyek a boldogságra, mint az, hogy valóban boldog legyek. Az utóbbi ti. csak nagyon nehezen és elasztikusan meghatározható (*nota bene* meghatározhatatlan a végtelenül sok, különböző, változatos szükséglet és véletlen folytán). Az előbbi viszont, tehát hogy az ember méltó legyen a boldogságra – konkrétan szabályozható, méghozzá az erkölcsi elvek és törvények mentén. Legfőképp pedig az erkölcsi autonómia kiteljesítésével. A boldogság eme (kanti) rendszeridegenségét Heller bőszégesen tárgyalja SZABADSÁG ÉS BOLDOSÁG KANT POLITIKAI FILOZÓFIÁJÁBAN című tanulmányában. Mindenekelőtt a szabadság és a boldogság kollíziójának kiemelésével mutatja be a kanti boldogságfogalom ambivalens természetét. Ebben a beállításban a boldogság pusztán a szükségletkielégítéshez kapcsolódik: azt jelenti, hogy „*kielégítjük vágyainkat, beteljesítjük céljainkat, sikerre visszük érdekeink megvalósítását*”.²⁹ Ily módon a boldogság hajszolása a szabadságtól teljesen idegen területre viszi az embert. A szabadsággal mint egyetemes és abszolút törvénnyel összeegyeztethetetlen a boldogságnak pusztán tapasztalati, partikuláris és személyes mivolta. Eme feszültség aztán természetesen kihat a politikai aktivitásra is, amennyiben „*a boldogság vágya elveszi szabadságunkat, a boldogság követése pedig még azt a vágyunkat is szertefosztatja, hogy beléphetiünk a köztársasági alkotmányok fölvilágosult korszakába. A salus rei publicae nem közepes – érvel Kant AZ ERKÖLCSÖK METAFIZIKÁJÁBAN – magához a boldogsághoz. Talán Rousseau-nak igaza volt, mereng el, s a primitív emberek összemérhetetlenül boldogabbak voltak nálunk*”.³⁰

De valóban ennyire összeegyeztethetetlen-e a szabadság és a boldogság, az előbbi egyetemes jellege és az utóbbi személyes meghatározottsága? Nem úgy a legharmonikusabb a személyes boldogság megélése, ha mindeközben az egyetemes szabadság eszméje csorbítatlan marad? S valóban csorbul-e a szabadság eszméje bármelyik ember személyes boldogságának megélése során? Heller modernitásolvasatának, azon belül is etikai dilemmáinak sokszor visszatérő kérdései ezek. Hiszen a boldogság nem kizárólag csak elemi szükségletek kielégítése. Persze helyet kaphatnak a boldog lélekben vagy az elmében a morális mérlegelés kínjai, valamint a megismerésnek és a vágyak

megannyi, a lélek vagy elme szintjeit szétcsúsztató, a koncentráció erejét szétfeszítő és szerteáramoltató intellektuális és emocionális energiái. De helyet kaphat ezeken kívül még valami, ami mintha Heller a leginkább foglalkoztatná, miután megírta a szabadság és boldogság kanti kollíziójáról szóló tanulmányát. S ez pedig az ítéelőerő a maga öröm- és örömtelenségérzésével egyetemben.

Mielőtt azonban elérkeznénk az ízlésítéletnek és az ítéelőerőnek a boldogság kontextusában érvényesített helleri applikációjához, vissza kell még térnünk a szabadság és a boldogság viszonyához. A boldogság eléréséhez számos partikuláris feltétel kötődik, a szabadsághoz való viszony viszont feltétlen. Ám Heller felhívja a figyelmet arra, hogy a szabadságnak is vannak szükségletei, jelezvén ezzel azt, hogy szabadság és boldogság kanti szétválasztása ugyan elvi alapokon nyugszik, rigorozitása tarthatatlan. A megkülönböztetés érvényét biztosító elvi alap az antropológiai dualizmus, azaz az emberi nemnek szigorúan racionális és szenzibilis részekre való hasítása, az emberi énnel szabad és természeti félre történő felosztása. Heller ezt az elvet próbálja zárójelbe tenni, annak érdekében, hogy a boldogságfenomént immár önmagáért véve, önmagában tapasztalhassuk. Véleményem szerint nagy ötletről van szó, ám hogy ennek a helleri kritikai gesztusnak milyen hordereje és tétje van, nos ennek felmérése s mérlegelése a jelen tanulmány kereteit messze meghaladja. Csak érzékeltetni tudom: nagyjából ezzel a gesztussal az egész helleri filozófia idézőjelbe kerül. És a filozófus maga teszi ki az idézőjeleket, ha persze egy gondolatkísérlet keretében is. Ti. ahogy azt például Kardos András az *AFTER VIRTUE: A FILOZÓFUS NYOMÁBAN* című tanulmányában írja, Heller gondolkodásának meritumában szintén egyfajta – a kanti antropológiai dualitáshoz hasonló – racionális utópia áll, ha nem is oly mértékű rendszerszigorúsággal: a Lét és a Legyen kettőssége. „*Ens perfectissimum ens realissimum: a Legyen világa a »legigazibb« valóság. A filozófia Heller számára racionális utópia: észérvekkel kell megalapozni a Legyent a Létből, hogy létrehozzuk a »jó és igaz egységét«.* A *circulus vitiosus: a Lét a Legyenből van megkonstruálva, viszont a Legyen a Létből van levezetve. Két valóság, mely feltételezi egymást: az »empirikus« és az »igazi«, melyeket egymás nélkül tételezni sem lehet.*”³¹ Itt az tűnik a Létnek, az empirikusnak, ami Kantnál a természeti, a Legyennek, az igazinak pedig a kanti racionális. E megfeleltetés jelen keretek között pusztán csak szkolion, azt hivatott jelezni, hogy Heller Kant-kritikája a boldogság önjogú felszabadítását illetően implicite önkritikaként is olvasható.³²

Heller azzal, ahogy elővezeti és bebizonyítja, hogy a szabadsághoz is köthetők bizonyos szükségletek, tulajdonképpen nem mást tesz, mint érvényteleníti a kanti szabadságfogalomhoz *sui generis* kötődő egyetemességérvet. Természetesen nem arról van szó, hogy a szabadság maga lenne szükséglet, annak eszmei mivoltát nem kérdőjelezi meg Heller. Amellett azonban erősen kitart és érvel, hogy a különböző értékekhez kapcsolódó szükségletek nem választhatók el a szabadság eszméjétől. Ami a mi szempontunkból azért fontos, mert ily módon közel kerülhet egymáshoz a szabadság és a boldogság.

E közelségben látótávolságon belülré kerül aztán egyszersmind az ízlésítélet is. Méghozzá oly módon, hogy az ízlésítélet egyként része tud lenni a szabadságnak és a boldogságnak is, helyesebben általa részesülhetünk mind a szabadságban, mind a boldogságban, anélkül, hogy feltétlen „*ki kellene utalnunk*” az előbbinek az egyetemességet s az autonómiát, az utóbbinak a partikularitást és a heteronómiát. Az ízlésítélet eme diszpozícióját a híd metaforikájával adja vissza Heller, azazhogy az ízlésítélet maga lesz a diszpozíció, a viszonyítás az emberi létezés meghatározó két terület, a megismerés és a morál között: „*az még senkinek sem jutott (Kantig) eszébe, hogy az ember privilégiuma (az ízlésítélet) az a bizonyos híd a szenzibilis és szuperszenzibilis világ – a megismerés és a morál –*

között; hogy a híd egy függőhíd, ahol mind a morál, mind a megismerés fel van függesztve – senki sem kormányoz, senki sem parancsol, mindenki egyenlő, és mindenki szabad. Ugyanakkor senki sem amorális, senki sem fut az érdeke után, senki sem versenyez, sem nem hajszolja a boldogságot. S ahol mindenki – ha pusztán egy pillanatra is – mégis boldog lehet”.³³ Az ízlésítélet függőhídján az ember boldog lehet. A boldogság itt valóban a maga törekény és mindenféle veszélyt annuláló és áttörő erejénél fogva jelenik meg előttünk, immár végképp kiszabadítva a partikularitás világából. De ami a legfontosabb, hogy az ízlésítülethez hozzárendelve képes a boldogság ebben a szabad erőkifejtésben és -feszítettségben létezni s a létezését telíteni. Leginkább pedig az ízlésítületben afficiálódó öröm és örömtelenség érzése miatt képes mindez így működni és megjelenni. Az öröm és örömtelenség érzése egyáltalán nem pszichológiai vagy affektív meghatározottság az emberben, sokkal inkább egy általános szubjektív diszpozíció, amely mindenki között közösen s mégis másként van/lehet meg. A szubjektív és az általános eme, a szabadságon alapuló különleges összetart(oz)ása képezi Kantnál a széphez való viszonyulásnak mint érdek nélküli tetszésnek a transzcendentális formáját, azaz az esztétikai ízlésítületet: „Mivel [...] a tetszés nem a szubjektum valamely hajlamán alapul (s nem is valamilyen megfontolt érdeken), hanem az ítélő teljesen szabadnak érzi magát a tárgy iránt tanúsított tetszés tekintetében, ezért nem találhat a tetszés alapjaként olyan privátfeltételeket, amelyekhez egyedül az ő szubjektuma kötődne, s így a tetszést olyasvalamin alapulónak kell tekintenie, amit mindenki másnál is előfeltételezhet [...]. Ám ez az általánosság nem eredhet fogalmakból, mert a fogalmaktól nincs átjárás az öröm vagy örömtelenség érzéséhez [...]. Következésképp az ízlésítülethez, melyet az a tudat kísér, hogy független mindenemű érdektől, hozzá kell tartoznia a mindenki számára való érvényesség igényének, de anélkül, hogy objektumokra támaszkodó általánosságról volna szó: vagyis az ízlésítülethez a szubjektív általánosság igényének kell hozzátartoznia.”³⁴

Az ízlésítélet „szubjektív általánossága” az esztétikai keretei között teljesen máshogy érvényesül, mint az etikai között. Az egyszerűség kedvéért azt mondhatjuk, hogy míg az esztétikai esetében a legfőbb motivációs energia a szubjektív felől érkezik a közös térbe vagy az általánosíthatóság elvi fennsíkjára – ahová tehát megérkezhetünk az egyéni utak bozótos rengetegéből, s találkozhatunk másokkal –, addig az etikai esetében a legfőbb motivációs erő az imperatívusz feltétlenségéből születik. És ha a természet és az intelligibilis világ hatalmas övezeteit összekötő hidat „a szépség hídjának” nevezzük, amelyre rálépve megkapjuk a boldogságnak – ugyan csupán – az ígérését,³⁵ akkor figyelünk kell arra is, hogy egyes emberként honnan s hogyan lépünk rá e hídra: az esztétikai ítélőerő aktíválóiként szükségképp mint szubjektum. Lehetőségeként általános elveket, módozatokat sajátként hordozva magunkban – egyszersmind viszonyulva, vitatkozva-illeszkedve a hídra szintén rálépő másik, magában az általános elveket, megjelenítmódokat megint csak sajátként hordozó szubjektumhoz. E mindenki között sajátként meglévő és munkáló szempontokat, módokat, melyek közül legsajátabb a képzelőerőnk, játékba hozva reflektálunk a szépre. Ez a játékmozzanat, az alak figyelésekor mintegy játszó képzelőerővel az élen, akár honnan nézem, mégiscsak szemben áll az etikai feltétlenségének való megfelelés elvével (még akkor is, ha a szubjektum maga ismeri fel annak szükségességét, hogy megfeleljen az etikai törvénynek).

A szépet, szép alakot szemlélve boldog lehetek. Ekkor az ígérlet valóra válik. Ekkor a boldogság ígérletstruktúrája mintegy átalakul az ítélés öröm- vagy örömtelenségévé. Megítélem a dolgot, tetszik vagy nem tetszik nekem. S éppen ez a különös mozzanat, hogy esztétikailag *ad libitum* lehetek boldog. Sokan megénekeltek már a költők közül is e szívától távoli, nem affektív és emocionális, inkább afficiális, elmebeli vagy lelki hangoltságot. Shakespeare például a 75. SZONETT-ben azt írja (Szabó Lőrinc fordításában),

hogy „*Csupa fény és boldogság büszke elmém*”, míg Novalis az egyik OFTERDINGEN-betét dalban így fogalmaz: „*Mereng boldogan az elme.*”³⁶

De vajon az etikai kontextusában átalakul-e a boldogság ígéretstruktúrája? Mintha Heller azon a véleményen volna, hogy az etikai törvény feltétlen elvisége alatt a boldogság csupán ígéret maradhat. És igaza is van. Éppen azért kell a kanti esztétikai ítélőerő esetében e szubjektív-általános jelleget komolyan vennünk, s pontosan az öröm és örömtelenség okán, merthogy csupán ezt játékba lendítve lehetünk boldogok. De mintha Heller mindezt vonakodva mondaná ki. Olyannyira, hogy nem lép rá szívesen (vagy egyáltalán nem) arra az útra, hídra, amelyet maga nyit meg, láttat Kant nyomán, s amelynek ívét, hosszát, szilárdságát, tartósságát nem szívesen méri fel. Hídmetaforáinak szórtsága legalábbis erre enged következtetni. Ugyanarra az átkötésre, átvitelre egyként alkalmazza a vasúti összekötő híd és a függőhíd képeit.³⁷ Az első esetében az átvitel, átkötés, áthasonítás biztos pályákon halad, míg a másik esetében pontosan a bizonytalanság, a billenés, zuhanás pillanatonkénti veszélye idéződik a szemünk elé.³⁸

Marad inkább az etika, az intelligibilitás szférájánál, pillérénél tehát. Egy helyen a szépséget a halandóság, a morált a halhatatlanság oldalán jelöli ki: „*a szépséget védve halandóságunk privilégiumát védjük. [...] Végül is, ki a morális ember? Az, aki úgy cselekszik, mintha halhatatlan volna.*”³⁹ Mintha nem törődne bele, hogy halandóként lehetünk csak boldogok, halhatatlanként pedig a boldogtalanság jut osztályrészül. És ez persze érthető is, valóban nem rendjén való ez a leosztás vagy lapjárs. De Kant öregkorára, Az ÍTÉLŐERŐ KRITIKÁJA-ban mintha mégiscsak feláldozta volna a halhatatlan boldogtalanságot a halandó boldogság kedvéért. Éppen az esztétikai tapasztalat szuverén elemzésével.

Jegyzetek

1. Hannah Arendt: ELŐADÁSOK KANT POLITIKAI FILOZÓFIÁJÁRÓL. Ford. Pató Attila. = Uő: A SIVATAG ÉS AZ OÁZISOK. Ford. Mesés Péter és Pató Attila. Gond–Palatinus, 2002. 337. k.
2. Vö. Immanuel Kant: A TISZTA ÉSZ KRITIKÁJA. Ford. Kis János. Ictus, Szeged, 1995. 605.
3. Tengelyi László: KANT. Kossuth Könyvkiadó, 1988. 8.
4. Hannah Arendt: A KULTÚRA VÁLSÁGA. = Uő: MÚLT ÉS JÖVŐ KÖZÖTT. Ford. Módos Magdolna. Osiris, Readers International, 1995. 223.
5. Uo. 225.
6. Heller Ágnes: SZABADSÁG, TESTVÉRISÉG, EGYENLŐSÉG A KANTI ÍZLÉSÍTÉLETBEN. = Uő: ÉLETKÉPES-E A MODERNITÁS? Latin Betűk, Debrecen, 1997. 108.
7. Gilles Deleuze–Félix Guattari: MI A FILOZÓFIA? Ford. Pörcsi Zsuzsanna és Takács Ádám. *Nappali ház*, 1993/4. 59.
8. H. Arendt: A KULTÚRA VÁLSÁGA, 226.
9. Uo.
10. H. Arendt: ELŐADÁSOK..., 229. k.
11. Uo. 341.
12. Pontosabban fogalmazva nem is a tisztázásnak a hiányos jellegéről van itt szó, merthogy Arendt nagyon gondosan ügyel arra, hogy a politikai társias relevanciáját korrekten és meggyőzően vezesse le az esztétikai ítélőerő és ízlésítélet szabadság meghatározta játékeréből. Hanem inkább arról, hogy az esztétikai reflexív ítélőerőt, amely mégiscsak a szép reprezentációjával hivatott valamit kezdeni, egy olyan (politikai) játéktérben próbálja újraérteni, ha tetszik, applikálni, ahol a megismeréstől és az érdektől nagyon nehezen és erőszakoltan lehet csak eltekinteni.
13. Immanuel Kant: AZ ÍTÉLŐERŐ KRITIKÁJA. Ford. Papp Zoltán. Ictus, Szeged, 1997. 117.
14. Uo.
15. Uo.

16. Vö. Bíró-Kaszás Éva: FELELŐSSÉG A VILÁGÉRT. HANNAH ARENDT GONDOLKODÓI ÚTJA A TOTALITARIZMUS ELMÉLETÉNEK KIDOLGOZÁSÁIG. Vulgo, Debrecen, 2005. 165–167.
17. Vö. Hans Blumenberg: DER PROZEß DER THEORETISCHEN NEUGIERDE. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1988. 246–253.
18. H. Arendt: MI AZ EGZISZTENCIÁL-FILOZÓFIA? Idézi Bíró-Kaszás É.: uo. 166.
19. Vö. H. Arendt: A KULTÚRA VÁLSÁGA, 217.
20. I. Kant: AZ ÍTÉLŐERŐ KRITIKÁJA, 126.
21. H. Arendt: A KULTÚRA VÁLSÁGA, 228.
22. Uo. 221., 224.
23. I. Kant: AZ ÍTÉLŐERŐ KRITIKÁJA, 218., 220.
24. H. Arendt: A KULTÚRA VÁLSÁGA, 227.
25. I. Kant: AZ ÍTÉLŐERŐ KRITIKÁJA, 221.
26. Uo. 287.
27. Vö. A TISZTA ÉSZ KÁNONJÁ-nak második szakaszában mondottakkal. I. Kant: A TISZTA ÉSZ KRITIKÁJA, 604–614.
28. Heller Á.: A BOLDOG ÉLET ÉS A JÓ ÉLET MAI MODELLEI. Ford. Módos Magdolna. = Uő: ÉLETKÉPES-E A MODERNITÁS? 221–222.
29. Heller Á.: SZABADSÁG ÉS BOLDOGSÁG KANT POLITIKAI FILOZÓFIÁJÁBAN. = Uő: ÉLETKÉPES-E A MODERNITÁS? 81.
30. Uo. 85.
31. Kardos András: AFTER VIRTUE: A FILOZÓFUS NYOMÁBAN. = Uő: A VÉLETLEN TEKINTET. GondCura Alapítvány, 2004. 547.
32. Persze ha az abszolút jegyében történő választásnak és döntésnek fogom fel az etikai dilemma horderejében munkáló aktivitást, akkor az önkritikai jelleg nem tűnik ki, amennyiben ily módon eleve kritikainak tekinthető Heller gondolkodása. Vö. Hévízi Ottó: SZÉLJEGYZETEK EGY MORÁLFILÓZÓFIAI ÜZENETHEZ. = Uő: PRÓZAIBB VÁLTOZAT. Kalligram, Pozsony, 2007. 24–39.
33. Heller Á.: SZABADSÁG, TESTVÉRISÉG..., 102.
34. I. Kant: AZ ÍTÉLŐERŐ KRITIKÁJA, 126.
35. Heller többször is utal az ígéretstruktúrára. Vö. SZABADSÁG, TESTVÉRISÉG..., 116., illetve A BOLDOG ÉLET..., 242.
36. Novalis: HEINRICH VON OFTERDINGEN. Ford. Márton László. Helikon, 1985. 66.
37. Vö. Heller Á.: SZABADSÁG, TESTVÉRISÉG..., 102.
38. A hídmetaforát applikálja hermeneutikai kontextusban Bacsó Béla is, amikor a Heller és Gadamer közötti, szépről folytatott vitát elemzi, s a hidat egyfajta, az azonosságban feszítőerőként ható különbözőségként írja le: „*A mű által visszahagyott legszélsőségesebb nyomok olvastán kirajzolódott s így felismert azonosság nem előre rögzített, hanem csak a rejtett illeszkedés törései felett képződő híd, amit mindenkinek magának kell kialakítania, s az ekként válik járhatóvá.*” Bacsó Béla: LÁBJEGYZETEK A SZÉP FOGALMA CÍMŰ KÖNYVHÖZ. = Uő: ÍRNI ÉS FELEJTENI. Kijárat, 2001. 52.
39. Heller Á.: SZABADSÁG, TESTVÉRISÉG..., 114. k.

Beck Tamás

CREDO

A hit emlékezet. Ahogyan áramszünet idején, elsötétedett szobádban is tisztában vagy a bútorok elhelyezkedésével ahhoz, hogy elkerülj minden súrlódást, ütközést. Az pedig még egy határozatlansági reláció ismeretében sem lenne életszerű, ha a parkettán talpad alá kerülne egy sündisznó, mely sikeresen kifelé fordította agresszióját.