

Gálgó Gábor

## Társadalmi kultúra, kreativitás és tudáshagyományozás: Kant antropológiája és Fichte kritikája

Immanuel Kant filozófiai tanítása ismeretesen „legalább annyira értelmezhető az antropológiai, mint az ismeretfilozófiai nézőpont hangsúlyozásával” (LENDVAI 1981, 10): ennek megfelelően Johann Gottlieb Fichte Kant-kritikájának hasonlóképpen megrajzolható mestere ismeretelméletére, illetve morálfilozófiájára és antropológiájára irányuló kettős vetülete. A kanti etika és antropológia fichtei továbbfejlesztésének és kritikájának pedig része a kettejük között zajló polémia a társadalom kultúrája, műveltségi szintje emelésének és a kollektív tudás áthagyományozásának és gyarapításának módjairól.

A kifejtés során tartalmi kérdésekre lehetünk tekintettel, ezzel szemben a műfaji polémiára nem: azaz igen rövid áttekintésünk után nem érintjük Kantnak és Fichtének az *Antropológia* műfajáról, illetve a népszerű vagy népszerűsítő filozófiáról (*Popularphilosophie*) vallott elképzeléseit. Christian Thomasius (*Einleitung zu der Vernunft-Lehre*, 1691) egy korai meghatározását követően, amely szerint a *Popularphilosophie* minden rend- és nembéliek számára (*Standes oder Geschlechts*) érthető kell legyen (idézi ZAMMITO 2002, 9), a tárgyalat korban azt a filozófiát nevezték népszerű filozófiának, amely tanítását a társadalmi valóság tapasztalati összefüggésére alapozta (BACHMANN-MEDICK 1989, 18). Fichte többször is kifejezetten éles kritikával illette a *Popularphilosophie* műfaját, jóllehet az alsóbb osztályok szellemi felemelése szempontjából szükségesnek tartotta (FICHTE 1976, 473–474),<sup>1</sup> míg az antropológiát sokkal szűkebben és nem-filozofikusan, az emberi testre vonatkozó tudományként fogta fel (FICHTE 1966, 376).

A vita mégoly vázlatos kibontása során meg kell mutatnunk, hogy Kant antropológiája olvasható a tanulás, tudáshagyományozás és kulturális kifinomulás (*Verfeinerung*) (KANT 1917<sup>2</sup>, 306; 2005, 269) által tökéletesedő társadalom leírásaként. Az *Antropológia* ezen értelmezése által rekonstruált kanti tézisekkel állítjuk szembe Fichte egyes nézeteit.

Már az antropológia-előadás különböző, Kant idejében közforgalomban levő munkacímei – *Adalék az élet filozófiájához, Előadások az ember természeti megismeréséről* (LEHMANN 1961, 72) – is napvilágra hozhatják, hogy az *Antropológia* középpontjában az ember természeti valója áll. Az ember mint kultúrában élő ember adódik tárgyként a megismerés számára. Ami e feladat kijelölés életművön belüli helyét illeti, Kant az ember meghatározásának három „adottságát” vagy „osztályát” adja meg a *Vallás a pusztá ész határain belül* című 1794-es írásában. Ezek közül az első „az ember mint élőlény állati létére”, a második „az ember mint élő s egyben eszes lény ember voltára”, míg a harmadik „az ember mint eszes s egyben számadásra képes lény személyiségére” vonatkozik (KANT 1980, 147<sup>3</sup>; vö. HUTTER 2005, 136–137). A négy évvel később-

<sup>1</sup> Az erkölcsstan rendszere a tudománytan elvei szerint. Fichtének a népszerű filozófiához való ellentmondásos viszonyáról vö. VIEWEG 1995, 167–168, további irodalommal.

<sup>2</sup> A továbbiakban: AA VII.

<sup>3</sup> A *vallás a pusztá ész határain belül*. Kiemelés az eredetiben.

bi *Antropológia* az ember e diszpozíciói közül csak a másodikat (emez önmagában is kettős definíciót) választja beható vizsgálódás céljául. Az *Antropológia* annak megfelelően oszlik fiziológiai és pragmatikus részre, hogy Kant a kettős meghatározottságból melyikre helyezi a hangsúlyt (STURMA 2004, 269–270). A mű célja nem az ember „túl-ságosan is emberi” természetének boncolgatása, sem nem egyfajta személyiségantropológia kidolgozása, hanem az észet és természetet egyaránt érintő „összehasonlító önszeretnek” mint „kultúrára való ösztönzőnek” a filozófiai analízise (KANT 1980, 148–149<sup>4</sup>). A „személy” (*Person*) egyetlen említése az *Antropológiában* az öntudat egységét mint egy személy személy voltának feltételét hangsúlyozza (KANT AA VII, 127. vö. STURMA 2004, 279). A társas életnek a kultúra kibontakozását gátló visszásságait Kant vallásfilozófiai tanulmányában bűnös szenvedélyeknek (*Laster*) nevezi, míg az *Antropológia* e szenvedélyek patológikus gyökereit is feltárja.

A mű árnyalja Kant tanítását az ember kultúrához való eljutásának esélyeiről. Az út egy köztes állomásának leírásaként fogható fel, hiszen, ha Gilles Deleuze-zel szólva Kantnál az ész végcélja a kultúra, akkor az ember mint állati faj nem lehet végcél: „[c]sakis az lehet végcél, ami képes magának fogalmat alkotni a célokról; csakis az ember mint eszes lény képes létének célját önmagában megtalálni” (DELEUZE 1998, 299–300. vö. KANT 1974, 83–84. §). Kant ama 1773-as terve, amely szerint antropológia-előadásai a gyakorlati szféra valamennyi ágát felölelnék (idézi WUERTH 2006, 502), a moralitást is beleértve, a maga teljességében a műben bizonyosan nem valósult meg.

Kant egyetért Rousseau-val abban, hogy az ember megismerésének (ami a kultúra alapfeltétele) gátja az ember kultúra által való megromlott természete, illetve az ebből eredő színlelés (AA VII, 133). Amint a gondolatot Helmuth Plessner a filozófiai antropológiába átemelte: az ember „természettől természetellenes” (PLESSNER 1974, 51). A társiaság látszatokra épül. „Minden emberi erény talmi pénz az érintkezésben” (AA VII, 152): az önismeret azért kitüntetett, mert itt van lehetőség a látszat kikerülésére. A belső tapasztalat (uo. 143) mellett az emberi társas viselkedés megfigyelése vezet el az ember megismeréséhez. Amint Kant 1789/90-es előadásában idézte: „noscitur ex socio, qui non cognoscitur ex se” (id. BECKER 1998, 364, 200. sz. j.). Az ember természettől fogva széthúzó, civakodó, és tartózkodó a szomszédjával szemben (AA VII, 321–322) – a természet tervében azonban e társiatlan tulajdonságai mégis eszközévé válnak a kultúráképződésnek.

Visszatérő megjegyzése az *Antropológiának*, hogy az emberi „gépezet” elemzéséhez nem elég élesek a megfigyelő eszközök (uo. 119, 214). Az emberi viselkedés részletező leírása annak eldöntését célozza, miféle motívumokon nyugszanak a látszólag hasonló diszpozíciók. A „gyomorsavak” (uo. 256)<sup>5</sup> szolgálnak a különböző affektusok alapjául, vagy pedig netán elvek? Fizikai jó és morális jó – jóllét és erény – összekapcsolódva (a kézirat szerint egyenesen: „keverék”-ként – KANT 2005, 232) lépnek fel az *Antropológiában*. Ha Kant pedagógiája éles megkülönböztetést tett természet és szabadság között, mondván, hogy az ember „természet szerint igen művelt”, azonban „emellett morálisan rosszul kiművelt” (KANT 1923<sup>6</sup>, 469–470) lehet, úgy az *Antropológia* felszámolja a kultúrának a moralitás terén való illetéktelenségét. A moralitás eredeti céljai megvalósításához Kantnak a kultúrához kell fordulnia.

<sup>4</sup> A vallás a pusztá ész határain belül. Kiemelés az eredetiben.

<sup>5</sup> Kant „egy nagy tábornok pfalzi orvosá”-ra hivatkozva képviselte az elgondolást, hogy a hazugság és aljasság a gyomorsavak következménye. BRANDT 1999, 379.

<sup>6</sup> A továbbiakban: AA IX.

Immanuel Kant és Christian Jakob Kraus kapcsolatainak feltárása irányította rá a figyelmet a kanti felvilágosodás-konceptió e vetületének egyik polemikus kontextusára. A berlini aufklärístákat ugyanis sokat foglalkoztatta a „felvilágosodás” elérésének nomád útja: az uralom, kényszer és letelepedés nélküli szabadság, amit számukra a poroszországi cigányok testesítettek meg. Ennek a vitának az egyik leágazása *A tiszta ész kritikájának* polémiája a nomád gondolkodás és David Hume ellen (Kraus Hume-fordító is volt), másik ága pedig a kanti művelődés- és cselekvésfelfogás az *Antropológiában*: „az embert esze arra rendeli, hogy az emberek társaságában éljen, s ott magát *kiművelje, civilizálja és moralizálja*; s hogy bármekkora legyen is benne a hajlandóság *szenvedőleg* engedni a kényelemszeretet és jólét csábításainak – amit boldogságnak is nevez –, *tevőlegesen* mégis méltóvá tegye magamagát az ember voltra, megküzdve azokkal az akadályokkal, melyeket természete nyersesége gördít elébe” (AA VII, 324–325).<sup>7</sup> Ha az ember arra rendeltetett, hogy társadalomban valósítsa meg a kultúrát és az erkölcsöt, akkor nem érheti el úgy a szabadságot, mint a cigányok, akik „hegedülnek, táncolnak, és egész álló nap sütkéreznek” (RÖTTGERS 2000a, 172).

Az antropológiakollégium ismeretesen az egyetlen olyan Kant-kollégium volt, amelynek szövegét (ez az 1798-as *Antropológia*) maga a szerző adta ki, mégpedig az 1795/96-os tanév állapotai alapján. A kidolgozás korábbi fázisai Adam Bergk 1831-es és 1838-as kiadásai alapján hozzáférhetők (vö. LEHMANN 1961, 10–11). Bergk utal arra, hogy az általa kiadott változat „épp abból az intellektuális kedvből és kedvetlenségből tartalmaz egy szeletet, amely Kant *Pragmatikus érdekű antropológia* című művéből [...] hiányzik” (BERGK 1838, VIII). Ezen minden bizonnyal Kantnak a korabeli antropológiai áramlatokhoz való viszonyát kell értenünk. A korábbi szövegekben számos utalás van a Platner-féle antropológia polemikus kontextusára, és olyan szöveghelyeket is olvashatunk, amelyek a herderi nézetekkel vannak közeli rokonságban (KANT 1838a, 5, 365. vö. ZAMMITO 2002).

Kant kultúrafelfogása az 1798-ban kiadott *Antropológiában* bizonyos mértékben eltávolodik a korabeli vitáktól. Ahelyett, hogy a művelődést mint az ember ideális-transzcendens előképéhez való közeledésének folyamatát interpretálná, Kant itt a kultúra paradox jellemzőire utal, amelyek az ember természetes adottságain alapulnak. A kultúra paradoxonokra épül, ezért óvatosságra van szükség a kulturális struktúrák átalakítási vagy megjavítási kísérletei során. A civilizációs vétkek: a restség, a gyávaság és a hamisság (*Faulheit, Feigheit, Falschheit* – AA VII, 276)<sup>8</sup> hozzájárulnak ahhoz, hogy az ember képes legyen megóvni magát az erőszaktól és a rosszakarattól: azoktól a bűnöktől, melyekkel őt saját állati természete fenyegeti. Amint a *Pedagógiában* elismeri, a világban való érvényesülésünk feltétele annak megakadályozása, elsősorban színlelés révén, hogy a másik ember bennünket eszközként használjon (AA IX, 486). Kurt Röttgers állítja párhuzamba Kant belátásával a Hannah Arendt-i gondolatot, miszerint a hazugságnak sok köze van a cselekvéshez, hiszen mindkettőnek alapvető mozzanata a valóság megváltoztatására irányuló szándék (RÖTTGERS 2000b, 150).

E kérdéskör vezethet el bennünket Fichte kritikájához, aki *Az erkölcsstan rendszere a tudománytan elvei alapján* című, ugyancsak 1798-ban megjelent művében visszautal az emberi gyengeségek e kanti hármasságára, és bírálatában kihasználja azt,

<sup>7</sup> A fordítást átvettem: KANT 2005, 295. Kiemelés az eredetiben.

<sup>8</sup> A *Kísérlet a fej betegségeiről* című művében már témává válik a hamisság mint az emberi érintkezések velejárója: „az ármány és csalárdság a polgári társadalomban lassan megszokott maximává válnak, s az emberi cselekvések játékát igencsak összekuszálják” (KANT, 2003a, 419).

hogy a hazugságot Kant kettős mércével méri. Egyfelől kidolgozta praktikus aspektusát, amely morálfilozófiájában érvényesül, másrészt felvázolta pragmatikus, interperszonális összefüggésben alkalmazott, enyhébb felfogását is (AA VII, 238 vö. BRANDT 1999, 261). Fichténél e hármasság esendőség nem a civilizált, hanem a természeti ember jellemzője. Természetes a hajlam, írja, „hogy a megszokotthoz ragaszkodjunk”. „Ez természetünk tehetetlenségének ereje”, melyből következik a gyávaság: „a tehetetlenség ahhoz, hogy másokkal való kölcsönhatásban szabadságunkat és önállóságunkat állítsuk”. S végül a gyáva „különösen a csellel és a csalással vigasztalódik”. Fichte konklúziója értelmében „Az összes hamisság, hazugság, fortély és ármány abból származik, hogy elnyomók léteznek” (FICHTE 1976, 293).<sup>9</sup> Innen vezet az út a következetes észhasználaton keresztül a hazugság teljes elvetéséig és a társadalmi kontextustól független igazmondás parancsáig: „mindenkinek teljes őszinteséggel és igazmondással tartozom; semmit sem mondhatok az igazság ellenében” (uo. 384). A kegyes hazugság nem egyéb, mint a polgári kultúra csele (uo. 387). A téma 1812-es újrafelvétele során Fichte ugyancsak azért veti el a hazugságot, mert az mindig szabadsághiánynyra, bátorsághiánynyra és alávetettségre utal (uo. 653–654)<sup>10</sup>.

A kultúra Kantnál nemcsak paradox jelenség, hanem törekeny konstrukció is: az embernek a saját természete ellenében való jobbá tétele a nem kihalásával fenyeget (AA VII, 328). Az észellenes szenvedélyek (bírvány, dicsvágy, uralomvágy) a kultúra folyamatában teljeseznek ki. Azonban a szenvedélyeknek kultúrakonstituáló funkciójuk is van (uo. 267–268), és az ember nembeli rendeltetésére utalnak: mint észellenes dolog a szenvedély olyan diszpozíció, amely kizárólag ésszel bíró teremtményre lehet jellemző. A kanti pedagógia szóhasználata értelmében az antropológia területén kultúra és civilizáció egyjelentésű fogalmak. Kant terminológiájára nem jellemző kultúrának és civilizációnak például Hegelnél megfigyelhető éles szembeállítás, és az utóbbi fogalom pejoratív jelentésárnyalata (AA IX, 450; HEGEL 1979, 744 vö. CASTILLO 1990, 112–114; ROBLING 2000, 45).

A „Mi az ember?” kérdés megválaszolása során antropológiájában Kant két előfeltevés mellett kötelezi el magát. Az embert minden társiatlan hajlama ellenére társas lénynek tartja, illetve olyan lénynek, amely kultúrát teremt, és fenntartja azt. A kultúra az *Antropológiában* mindenekelőtt szabadidő-kultúra, magasabb vagy alacsonyabb rendű szórakozás. Az enciklopédia-előadásban Kant kimondja, hogy „nem mindennek van értéke, ami szórakoztat, hanem annak, ami az igazi célokat magában foglalja” (KANT 1961, 35), de abban a művében csak arra hoz példát, ami érték nélkül szórakoztat. Az *Antropológia* előrelépést jelent abban a tekintetben, hogy tisztázni kívánja a szórakozás szerepét az ember céljai vonatkozásában. Az ebben az értelemben felfogott kultúra áttörése, optimális esetben, előkészíti az embert arra, hogy élvezze a tudományokat és a művészeteket, s e cselekvésén keresztül el is sajátíthassa azokat (AA VII, 236).

Ezen túlmenően a kultúra az *Antropológiában* polgári szabadidő-kultúra: a munka világa a mű problematikájából teljesen kirekesztődik. Jóllehet olvashatók a szakirodalomban bizonyos megfontolások Kant részben Locke-ra támaszkodó munkafelfogásáról (KERSTING 1984, 144)<sup>11</sup>, és jóllehet közismertek Hermann Cohen szavai a munka fogalmával összefüggésben személy és dolog, méltóság és munka korrelációjáról Kantnál (COHEN 1910, 504–505), mégis úgy tűnik, hogy az *Antropológiában* érvényben maradt az

<sup>9</sup> Az erkölcsstan rendszere a tudománytan elvei alapján.

<sup>10</sup> Az erkölcsstan rendszere [1812].

<sup>11</sup> A művészet és munka kanti megkülönböztetéséről vö. BIEMEL 1959, 68–69.

a belátás, amelyet Kant *Az ítélőerő kritikájának* első bevezetésében formulázott. Ennek értelmében a cselekvés vagy munka készség értelmében vett felfogásának lehetősége a „természet technikája” (KANT 1997, 40) fogalmának bevezetésével messzemenően megkérdőjeleződik. Témánk szempontjából a „természet technikája” terminus éppen azért nagy jelentőségű, mert bizonyítékot szolgáltat arra, hogy Kant számára a kultúra sikeres továbbhagyományozása teljes, tanítható, ideális előképeket tesz szükségessé.

Ezzel szemben Fichténél mindennapi kultúra és magaskultúra között nincs közvetlen átjárás. Amint *A jelenlegi kor alapvonásai* című művének fejtegetései mutatják, a lakás, ruházkodás, táplálkozás, divat kifinomulása éppen az ember magasabb rendeltetéséről tereli el a figyelmet. A harmadik kanti kritikához nyúl vissza, amelynek kreativitás-felfogásán a szerző *Antropológiájában* túllépett: a mindennapi kultúra Fichte felfogása értelmében „nem ismeri azt a magasabb uralmat a természet felett, amely által az emberiség rányomja az ellenszegülő természetre önmagának mint nemnek a felséges pecsétjét, vagyis az eszmék pecsétjét, és amely uralom a szépművészet voltaképpeni lényegét alkotja” (FICHTE 1981, 444).

A Kant által leírt kora a polgári társadalomnak Fichte történetfilozófiájában a harmadik, hanyatló korszaknak felel meg, amelyben az ésszerű élet spinozizmusa helyett az „észszerűtlen élet” „okossága”, „ravaszága” az uralkodó vonás (uo. 453–455). Ennek megfelelően *A jelenlegi kor alapvonásai* című művében a második, berlini korszakból visszatér az életidegen, kortól meg nem értett tudós kreativitásképe, akinek tevékenysége független a kultúra előmenetelétől. Fichte a művészet-világpolgári eszmék-tudományvallás logikái soral a kreativitás helyett a hitet részesíti előnyben, amelynek nézőpontjából a művészet és a tudomány már degenerálódott észhasználatnak számít. Az eredetieskedés ugyanis az egoista, harmadik korszak jellemvonása. Felbomlik receptivitás és kreativitás egyensúlya, és a szépirodalmi művek befogadójának magatartása válik tipikussá, akihez „már semmiféle oktatást, semmiféle világos fogalmat nem lehet olvasás útján eljuttatni, mert minden, ami nyomtatva van, azonnal elandalítja és édes önfeledtségbe ringatja. És ezáltal az oktatás összes többi útja is bezárul előtte.” (Uo. 510.) A kreativitás a „nyugodt és körültekintő” gondolkodás megkerülésének tekinthető.

A kanti *Antropológia* célközönsége a ténylegesen létező városi közösség, amelyre Kant pragmatikus antropológiájában a kultúra fenntartásának és továbbvitelének szempontjából tekintett. Ez az oka annak, hogy az antropológia egyik legfontosabb kérdése a kommunikációs zavarok elhárítása: a kultúra hagyományozásának érdekében egy cselekvés vagy egy vívmány tökéletes ideáljára van szükség, amely tanítható és kommunikálható. *Az emberi történelem feltehető kezdetéről* írott tanulmánynak az ember kettős természetéről és a kreativitás feltételeinek törekénységéről tett megállapításai értelmében a kultúra folyamatossága érdekében van szükség valamely cselekvés vagy vívmány fogalmi ideájának kommunikálható tökéletességére, és ennek a tanításon keresztüli tényleges hagyományozására (KANT 1980, 96<sup>12</sup>). A nevelés helyett, s e tekintetben különbség mutatkozik *A fakultások vitájának* pesszimista álláspontjához képest Kant gondolkodásában (CASTILLO 1990, 27), az antropológia a kifinomulás fontosságát hangsúlyozza, melynek folyamata révén kiküszöbölhető a nevelés – a kényszer, amely kultúrához vezet (AA IX, 444, 472; vö. CASTILLO 1990, 57) – paradox aspektusa: a felnőttek egymást képzik (AA IX, 449). Rousseau és Hume mellett a legtöbbet emlegetett filozófus az *Antropológiában* Szókratész, akinek dialogikus tanítási módszerét Kant bizonyos értelemben példának tekintette (BRANDT 1999, 171–173).

<sup>12</sup> *Az emberi történelem feltehető kezdete.*

A kultúra mint kifinomulás felfogásával szemben Fichte különböző szövegeiben számos ellenérvet megfogalmaz: a pragmatika praxis alá szubszumálása a pragmatikus *Weltklugheit* kritikájához vezet. Az első érv kétséget fejez ki abban a tekintetben, hogy a kultúra terjedése így biztosítható volna. Fichte szerint ezen a módon lehetetlen az átjárás a kulturális fokok között. A kulturális felemelkedés eleve feltételezi, hogy a jobbak emelik fel, azaz *tanítják* a rosszabbakat. „[M]indenki szeretné” – írja Fichte *Előadások a tudás emberének rendeltetéséről* (1794) című művében –, ha mindenki mást eszményéhez hasonlónak talál: [...] s ha úgy találja, hogy egy adott egyed eszménye *alatt* marad, akkor megkísérli felemelni odáig. E szellemi birkózásban mindig az győz, aki a magasabb rendű és jobb ember; a társadalmon keresztül így *tökéletesedik a nem*, ezzel egyben megtaláltuk az egész társadalom mint olyan meghatározását-rendeltetését is. Ha úgy tűnik, hogy a magasabb rendű és jobb ember semmiféle hatást sem gyakorol az alacsonyabb rendűre és műveletlenre, akkor részben ítéletünk csal meg, mert gyakran azon nyomban várjuk a gyümölcsöt, mielőtt még a mag képes lenne csírázni és fejlődni; részben pedig arról van szó, hogy a jobb ember talán túl sok lépcsőfokkal áll a műveletlen felett, s közöttük kevés az érintkezési pont [...]. Ez a körülmény hihetetlen mértékben akadályozza a kultúrát.” (FICHTE 1976, 29.)<sup>13</sup>

Továbbá Fichte számára a *Verfeinerung* folyamata önmagában nem elégséges a kultúra eléréséhez: „a pusztán *csiszolt*, tehát a kultúra felé útban levő ember”, *Az erkölcsstan rendszere a tudománytan elvei alapján* (1798) megállapításának értelmében, „semmiképp sem az erény, hanem csupán egy elképzelt élvezet kedvéért” áldozza fel korábbi életformáját (uo. 248<sup>14</sup>).

Harmadsorban a természet és ész között eleve elrendelt harmónia nélkül nem lehetséges észelvű cselekvés. Az ember útja az ösztöntől az észhez ugyanis Fichténél mindig privát aktus, a személy döntése kell hogy legyen, melynek során „felülemelkedik önmagán, s magasabb szintre lép. E reflexió nem valamilyen törvény alapján következik be, s ezért mondtuk pusztán, hogy várható; alapja az abszolút szabadság. Azért következik be, mert bekövetkezik. Be *kell* (soll) következnie, mert az empirikus Én köteles felelni a tiszta Énnak, de nem *feltétlenül* (muss) következik be. (A társadalom, amelyben az ember él, ösztönözheti az embert erre a reflexióra, de nem képes létrehozni a reflexiót.)” (Uo. 266.)

Végezetül a társasság természeti ösztönének a moralitás előmozdítása érdekében való kihasználása nem kiművelés, hanem idomítás volna. Fichte ezen érve Kant ellen fordítja a kategorikus imperatívusz: „[n]e mondjuk, hogy »csak kezdetben kívánjuk felhasználni ezt az eszközt, amíg az emberek képesebbé válnak az igazi moralitásra«. [...] Nem két moralitás van, hanem csak egy; s amelyik nem tiszta, nem csupán a kötelesség képzetéből jön létre, az egyáltalán nem moralitás.” (Uo. 421.)

A kanti *Antropológiával*, amely olvasmány a polgárnők és polgárok számára a regények riválisa akart lenni (KANT 1838a, 6), a filozófia a *Bildungsbürgertum* világához közelít (ZAMMITO 2002, 17). A regények keltette rajongást az antropológia tanulmányozása szünteti meg – ez a szembeállítás az antropológiákban nincs kifejezetten megfogalmazva, de Kant más megnyilatkozásaiból egyértelműen kitűnik.<sup>15</sup> Többről is szó van azonban. *Az Antropológia* kizárólagosan a polgári világot foglalja magában. Szó

<sup>13</sup> *Előadások a tudás emberének rendeltetéséről*.

<sup>14</sup> *Az erkölcsstan rendszere a tudománytan elvei alapján*. Kiemelés az eredetiben.

<sup>15</sup> Kant osztja a korabeli német értelmiség regényekkel szembeni ellenszenvét. KANT 1961, 54.; KANT 1838b, 111–112. (*Über Schwärmerei und die Mittel dagegen*); AA IX, 473.; vö. CAVALLO – CHARTIER 2000, 336. Ugyanakkor Kant elismeri a racionális, ismeretterjesztő célú regényolvasás létjogosultságát is: BRANDT 1999, 267, 296.

szerint ugyan nem zárja ki Kant „az úgynevezett nagy világot [...], az előkelők rendjét” (AA VII, 120) az antropológia érvényességi köréből, mindazonáltal megállapítja, hogy az antropológus igen kedvezőtlen helyzetben találja magát, ha az előkelők világát akarja megítélni. Kant *Antropológiájában* sem az arisztokraták, sem az egyházi rend tagjai nem rendelkeznek saját karakterrel. E koncepció, amely archaikus elemeket egyesít a francia forradalom előkészítőinek retorikájával, Fichte számára tarthatatlannak bizonyult, aki a Hegel által a maga teljességében kifejtett, korporatív társadalomképben gondolkodott, összekapcsolva ezt a nevelés demokratizmusának és a társadalmi mobilitásnak a gondolatával: „[m]inden embert egyformán kell nevelni, mindenkinek ugyanúgy kellene nevelnie önmagát, amíg egyáltalán kialakul benne az érett emberiség; s csak azután kellene valamilyen rendet választania” (FICHTE 1976, 371<sup>16</sup>).

Fichte kreativitás-felfogása részben ugyancsak korporatív társadalomképe alapján értelmezhető. Amint *Előadások a tudás emberének rendeltetéséről* című művében fogalmaz: „[a]hhoz, hogy [...] feladatunkat egyre inkább betöltsük, olyan ügyességre van szükségünk, amelyet csak a kultúra révén szerezhethünk meg és fejleszthetünk; ez az ügyesség pedig kétféle: ügyesség ahhoz, hogy *adjunk*, vagy másokra mint szabad lényekre hassunk, s fogékonyság arra, hogy *kapjunk*, vagyis a legtöbb előnyt húzzunk mások ránk gyakorolt hatásából” (Uo. 33<sup>17</sup>). A társadalmi ösztön két összetevője a „közlés ösztöne” és a „befogadás ösztöne”: „[a]z ész és szabadság így javítja ki a természet által elkövetett hibákat”, hiszen „[a]z ész gondoskodik arról, hogy minden egyén közvetve, a társadalomtól kapja meg azt a teljes képzettséget, amit közvetlenül a természettől nem kaphatott meg” (uo. 39). A *Bildung* szó maga is többértelmű: a képzés és az alakítás jelentésárnyalatai, aktív és passzív aspektusok egyesülnek benne: „az egyik elem alakítsa a másikat, az viszont őt” (uo. 203<sup>18</sup>).

Fichténél nemzeti intézménnyé válik a receptivitás és a kreativitás hálózata. A kreativitás kifejlesztésének a társadalmi rend megválasztása szab irányt (uo. 41<sup>19</sup>), s ezzel összefüggésben Fichténél is jelen van az a Hegel jogfilozófiájában kifejtett gondolat, hogy „[a]z eszes lény sohasem azért létezik, hogy létezzék, hanem hogy ez vagy az legyen” (uo. 205<sup>20</sup>). A szabadság önkényéből eredezteti a rendválasztást (uo. 42<sup>21</sup>): a választott területen bizonyulnak a társadalom tagjai kreatívnek, minden más területen ellenben receptívnek. A tudás emberének kell e képességeket a legjobban kifejleszteni magában, hiszen „részben rám is van bízva korom és az azt követő kor kultúrája; az én munkám nyomán is kibontakozik a jövőbeli emberiség útja, a még meg sem született nemzetek világtörténelme” (uo. 59).

Már Ernst Cassirer megemlítette, hogy az *Antropológia* számos tematikus szálon keresztül kötődik a prekritikai gondolatvilághoz (CASSIRER 2001, 290). *Az ég általános természettörténete és elmélete* című művében Kant már tárgyává tette az ember szenvedélyeknek alávetett természetét. E művében a Földnek a Naphoz való túlságos közelségét jelölte meg, ami miatt az ember szervezete túlságosan durva lett és maradt, fő okául annak, hogy az ember el-elaljasul (KANT 1910, 356–359). *Válasz a kérdésre: Mi a felvilágosodás?* című írásában Kant a kiskorú, gyámság alatt álló ember portréját rajzolja meg. Végezetül az *Antropológiában* az ember: beteg. Amint Goethe 1798. december 19-én

<sup>16</sup> Az erkölcsstan rendszere a tudománytan elvei alapján.

<sup>17</sup> *Előadások a tudás emberének rendeltetéséről*.

<sup>18</sup> Az erkölcsstan rendszere a tudománytan elvei alapján.

<sup>19</sup> *Előadások a tudás emberének rendeltetéséről*.

<sup>20</sup> Az erkölcsstan rendszere a tudománytan elvei alapján.

<sup>21</sup> *Előadások a tudás emberének rendeltetéséről*.

Schillerhez írott levelében a műről megjegyezte: „[e]bből a nézőpontból az ember mindig patológikus állapotban leledzik” (idézi EBELING 1998, 369). Az *Antropológia* Goethére „vigasztalan és kietlen benyomást” gyakorolt, mégpedig amiatt a „hideg fensőbbiség miatt, ahonnan az ész az egész életre mint gonosz betegségre (*böse Krankheit*) tekint le” (idézi WOLANDT 1997, 89). Goethe (akinek hasonlatában a morális és a patológikus mozzanat összekapcsolódik) a maga érzékit és észbelit összeegyeztetni kívánó harmonia-felfogásának alapjáról bírálta Kantot (FINELLI 2000, 70). Megjegyzései egy kortárs Kant-értelmezés irányba mutatnak, amely szerint Kant antropológiájában fordított naturalista hibát vét, mivel a *Sollen*ből következtet a *Sein*re (RÖLLI 2005, 358).

Az emberi társadalom, amelynek patológikus összezártságáról már a *Világpolgár*-tanulmány is említést tesz, az *Antropológiában* a civilizáció betege. Különbféle lélek- és elmebetegségekben szenved, amelyek kivétel nélkül társas életformája rovására írhatók. Így Kant az *Antropológiában* az emberi tökéletlenséget az ember kulturális feltevéleire vezeti vissza. A beteg természet, legalábbis a metaforák szintjén, az emberi lét más vonatkozásait is bekebelezi. Az ismeretelméleti rajongás lelki betegségként lepleződik le (AA VII, 215–216), s a patológikus lelkiállapotok a noumenális világra is bizonyos befolyást gyakorolnak: „a szenvedély a tiszta gyakorlati ész rákfenéje, és többnyire gyógyíthatatlan” (uo. 266<sup>22</sup>); „ezért a szenvedélyek nem csupán *balszerencsés*, sok bajjal terhes kedélyállapotok, mint az indulatok, hanem kivétel nélkül *gonoszak* is” (uo. 267<sup>23</sup>). Ugyanis ami a morálfilozófiában az ember felelőssége nézőpontjából bűn, az az antropológiában a kultúra kibontakozása szempontjából akadály. A bűnös szenvedélyek az ész törvényeihez képest bűnösök, míg az egészséges értelem szempontjából tűnnek fel betegesnek, és a legalitás érvényre jutását akadályozzák meg (vö. SCHACHT 2005, 279; és RÖLLI 2005, 352, 354).

Kant célja, hogy megjelölje és kiválassza azokat az indulatokat (*Affekte*), amelyek előmozdítják az egészséget: kutatásai az *Antropológiában* annak a kérdésnek a megválaszolását célozzák, hogyan és mennyiben tehető képessé a racionális gondolkodásra az emberi természet, a természetes emberi diszpozíció. A józan paraszti ész nem egyéb, mint az antropológia mint tudomány saját logikája: az általában vett logikától Kant megkülönbözteti *Logika* című művében a *sensus communis*t mint egy empirikus alapokon nyugvó antropológiai tudományt.<sup>24</sup> A beteg lelkiállapot, amint arra Hannah Arendt utal, hatályon kívül helyezi a *sensus communis*t, vagyis a képességet, hogy a megélt szituációkat megfigyelőként megítélhessük (ARENDR 1982, 64, 70–71). Ehelyett a *sensus privatus* lép fel, és ez a személyes észjárás lehetetlenné teszi az értelmes kommunikációt és a megértést.

A karakterológia segít megválaszolni a kérdést, hogy a természet az indulatok tekintetében miféle hajlamokat, konfigurációkat adott egyik vagy másik embernek. A karakterisztika az a sematizmus, amely előzetes tudást ad az emberismerethez, elősegítve az önismeretet és a másik ember mint természet megismerését. Arra nem tér ki Kant, hogy a tapasztalatot szélesítő karakterisztika honnan lett elvonatkoztatva vagy mi alapján lett megkonstruálva (KANT 1838a, 3). A vérmérséklet befolyással van az észképességekre, amelyek szintén változóak természet szerint. Aki kancsalít, hazudik: a karakte-

<sup>22</sup> A fordítást átvettem: KANT 2005, 216.

<sup>23</sup> A fordítást átvettem: KANT 2005, 216. Kiemelés az eredetiben.

<sup>24</sup> *Logik*. AA IX, 17. Az antropológiai megismerés ismeretelméleti státuszáról azt mondja Kant, hogy abban „az értelem törvényei szerint egyesített jelenségek” adják ki a tapasztalatot, és a dolgok az érzékekhez való viszony nélkül nem képezik kérdés tárgyát (AA VII, 142–143. A fordítást átvettem: KANT 2005, 44). A fogalom kanti használatához vö. GELFERT 2006, 627–652.



risztika ahhoz szükséges, hogy elkülöníthető legyen az egészséges állapot a betegestől, hiszen enélkül a temperamentum vagy az arcjáték természeti vagy konvencionális szabályszerűség nélküli, végtelen változatossága esetén nem volna kritérium, aminek alapján eldönthető volna, hányadán állunk azzal, akivel kommunikálunk. Kant arra az álláspontra helyezkedik, hogy a testbeszéd jelei globálisan egyetemesek (AA VII, 301).

A racionalitás, végső soron, jó emésztés kérdése: „a nevetés mindig az emésztést szolgáló izmok hullámozása, és az emésztésnek jóval inkább szolgál javára, mint azt az orvosi bölcsesség tehetné” (AA VII, 262<sup>25</sup>). A megszokás fokozatosan erénnyé válik: „[a] gyerekeket, kivált a lányokat, korán rá kell szoktatni az őszinte, elfogulatlan mosolygásra, mert az arcvonások felderülése ilyenkor fokról fokra otthagyja a lenyomatát a bensőben is, és megveti a derű, a barátságosság és nyájasság valamiféle hajlandóságának alapjait, ez a hajlandóság pedig utat nyit a jóakarathoz” (uo. 264–265<sup>26</sup>). Ez az idézet Kantnak a női vonzerőre vonatkozó elgondolásából inkább a társadalmi látszatnak a diszpozíciókra gyakorolt jótékony hatását emeli ki, nem pedig (Rousseau nyomán) a nők házasság érdekében kifejtett tetszeni vágyását (BRANDT 1999, 387–388). Az egész társasági élet nem egyéb, mint katedramentes képzés (KANT 1961, 55). Az asztaltársaság, a *szümposzion*, amint azt Kant a platóni előzményre tett utalással kifejezte, alkotja ezeknek ez etikai „népfőiskoláknak” a keretét (AA VII, 278–279): így függ össze a jó emésztés az értelmes gondolkodással (uo. 281). Az emberek társasági témákkal kulturálódnak, és az étkezésszel jelentéktelennek tetsző törvényei talán hamarabb elvezetnek a morálhoz, mint az aszkézis vagy a purizmus.

Egyetérthetünk Karl Rosenkranz-cal, akinek nézete szerint a kanti *Antropológia* kísérlet arra, hogy megállapítsa a helyes arányt „pszichológiai-patologikus” és „absztrakt-metafizikai” között (ROSENKRANZ 1987, 228). Amint a harmadik nagy kritikai mű, úgy az *Antropológia* is természeti világ és intelligibilis világ összebékítési kísérletének tekinthető. A tény, hogy az ember patologikus állapotban leledzik, éppen azért reménykeltőbb, semmint csüggesztőbb állapot Kant felfogása szerint, mert alkalmat nyújt az embernek arra, hogy természeti folyamat (azaz a gyógyulás) által érjen el a kulturált társadalmi közösség állapotába. E program célkitűzése realizistikusabb, mint a személyes életvezetés belső forradalmának követelése. A társasági érintkezés során az ember elsajátíthatja a szokásokat, melyek lehetővé teszik számára, hogy megszabaduljon a kóros tünetektől. A kívánatosan elérendő állapot még a moralitás céljainak függőben hagyása mellett is számos haszonnal járna: a kultúra mint „a szabadság nyoma a valóságban” (LYOTARD 1988, 115) előmozdíthatná például a tökéletes kormányzatot, hiszen, Kant szerint, „[t]ökéletes polgári alkotmány nem lehetséges előbb, mint ha műveltek az alattvalók, akik más alkotmányt és kormányzatot nem szenvedhetnek” (KANT 1838a, 372).

Jóllehet Kant előrebocsátott tézise értelmében a kisvárosi élettapasztalat kiválthatja a szélesebb világlátottságot, az antropológia célközönsége az egymással személyes viszonyban levő tagokból álló, tényleges közösség. Ennyiben Kant antropológiája republikánus jegyeket mutat, illetve ragaszkodik ahhoz a közösségi modellhez, amely az ő korában éppen leáldozóban volt. A *Stadtbürgerlichkeit*, a „*das ganze Haus*” kisvárosi identitása ebben a korban kezdett fokozatosan eltűnni (ZAMMITO 2002, 29). Kant ugyanakkor arra is törekszik, hogy a közösség fogalmának hordtávját kitágítsa az absztrakt közösségek, mindenekelett a nemzet irányába. Ugyanis az *Antropológiának* a szerző által publikált változatán az európai emberiség azon nagy fordulata is rajta hagyta lenyomatát,

<sup>25</sup> A fordítást átvettem: KANT 2005, 210.

<sup>26</sup> A fordítást átvettem: KANT 2005, 214.

amelyet Kant mint kortárs megfigyelő átélhetett: a francia forradalom (AA VII, 259)<sup>27</sup> és a modern nemzetállam áttörése azzal együtt is, hogy Kant nemzetértelmezése a terminológia szintjén a szemantikai fordulat előtti időszakhoz tartozik (AA VII, 205. vö. AA IX, 496). Az önismeret és emberismeret részévé válik nála a nemzeti hovatarozás.

A természeti karakter a népnél bizonyosan nem eredendő vonás, hanem a kormányzat, a vallás és a nevelés függvénye (KANT 1838c, 110). Egy nép megismerhető és leírható a rá jellemző jegyeken keresztül, melyek kulturális karakterét adják ki. E kulturális karakter pragmatikusan hasznos, hiszen ismerete a kommunikációt segíti elő. Az *Antropológia* meg is adja ezt a karaktert azoknál a népeknél, amelyeknél ez egyáltalában értelmezhető, vagyis amelyek esetében a természet szimbolizálható, mint ahogyan például a magyarok esetében, akik a *Fizikai földrajz* megállapításainak értelmében mérges kigőzölgésekkel teli és jó borokkal termékeny tájon élnek, nem (AA IX, 235<sup>28</sup>).

A nemzetkarakterológia az *Antropológia* Bergk-féle kiadásában lényegesen csekélyebb terjedelemben, csupán a zsenialitás kérdésével összefüggésben tárgyalatik. Kant, az egyetemi előadó úgy véli, hogy „a nevelés mechanizmusa” az oka annak, hogy a németek a legkevésbé kreatív nemzet Európában. E földrész „egy népében sincs kevesebb eredetiség, mint benne, hiszen már a sajátos nemzeti jegy is arra teszi képessé őket, hogy utánozzanak” (KANT 1838a, 235). Pragmatikus antropológiájában Kant kedvezőbb színben tünteti fel hazája kreativitását: egy lépésről lépésre kiformalódó művelődés eredményeképpen Németország is megtalálja előkelő helyét a nemzetek között (AA VII, 319).

Fichte *A jelenlegi kor alapvonásai* című művében a nemzetek mint az egyes történeti korszakok kifejezői lépnek színre: „[a] kort nyilván csak azokon a nemzeteken keresztül lehet megítélni és felismerni, amelyek a maguk idejében a kultúra csúcán állnak” (FICHTE 1981, 433). Fichtének Németország kreativitásáról vallott nézeteit illetően tanulságos az *Erlangen Litteratur-Zeitung* 1799 januári anonim recenziója Johann Gottlieb Buhle *Entwurf der Transcendentalphilosophie* (Göttingen 1798) című művéről, amelyben Fichte rendszeréről is szó esik: „[a]mi egyébként Recenzenst illeti, ő maga meg van győződve arról, hogy Fichte (és nem a szigorú kantianusok) filozófémája az igazi kritizmus szellemében van elgondolva, hogy e férfiú egyre több hívet fog nyerni filozófiai módszerének, és hogy filozófiájának elterjedésének nem pusztán tudományos (*scientifischen*) haszna lesz, hanem a nagy politikai feladatot is meg fogja oldani, amelynek megoldását a politikusok mindeddig hiába keresték, mert eszközeik ellenében álltak céljaikkal, nevezetesen a feladatot: a németek *nemzeti jellegét* (*National-Charakter*) megteremteni, és végre egyszer tisztázni őket az utánzás (*Nachamerey und Nachbeterey*) várja alól!” (FUCHS 1980, No. 708, 38).<sup>29</sup> Fichte filozófiája ezek szerint a német kreativitás előmozdításának szándékával is fellépett: (saját esztétika híján is) kitüntetetten társadalmi vonatkozásaiban fogva fel az eredetiség problematikáját. A művész Fichténél nem zseni, hanem a közösségi eszmény ábrázolója (FICHTE 1976, 464<sup>30</sup>). Egyébként erre a vonására a cikknek Kant (aki állást foglalt antropológiájában a kreativitás-vitában is) válaszában nem reflektált.<sup>31</sup>

<sup>27</sup> Alattvalói lojalitás és forradalmi érzület összeegyeztetésének lehetőségéhez Kantnál vö. BURG 1988.

<sup>28</sup> *Physische Geographie*.

<sup>29</sup> Kiemelés az eredetiben.

<sup>30</sup> *Az erkölcsstan rendszere a tudománytan elvei alapján*. Vö. SEIDEL 1997, 109.

<sup>31</sup> E recenzióra Kant válasza úgy hangzott: „erkläre ich hiermit: daß ich Fichte's *Wissenschaftslehre* für ein gänzlich unhaltbares System halte” (FUCHS 1980, No. 905, 217). Ennek az álláspontnak a relativizálásáról (hogy ti. Kant az ateizmus-gyanú okán kényszerült elhatárolódni Fichtétől, s ezt csak akkor tette meg, amikor Fichte már Berlinben volt) vö. FELKAI 1988, 110.

A nemzetek bemutatásának egymásutánja Kantnál az európai versengésben elfoglalt helyzetüket tükrözi. A tipológia sok tekintetben elrajzoltnak, részrehajlónak mondható, s az összehasonlításnak az angolok éppúgy kárvallottjaivá válnak, mint a hollandusok (BRANDT 1999, 455–456; DE MAN 2000, 125). A franciáknak jut az elsőség: korai mű, a *Megfigyelések a szép és az emelkedett érzéséről* e nemzetről alkotott képe a francia forradalom után alapvetően megváltozott (KANT 2003b, 325–327). A francia nemzet megítélése az *Antropológiában* összhangban van az egy időben megjelent *A fakultások vitája* történeti optimizmusával: e derűlátás alapjául ismeretesen az a hozzájárulás szolgált, amelyet e nép tett forradalmával az emberi nem közös vállalkozásának érdekében.<sup>32</sup>

Az *Antropológiában* Kant a kifinomult kommunikáció erényét emeli ki a franciáknál. A társadalmi kommunikáció, amelyet a szépnem<sup>33</sup> irányít és vezet, közel hozza a franciákat az elvek szerinti emberszeretethez, azaz a testvériség megvalósításához. A női nem hozzájárul a kultúrához, a kifinomuláshoz a rá jellemző képességeken (*Geselligkeit* és *Wohlanständigkeit*) keresztül, illetve azoknak a férfiakra gyakorolt hatásán keresztül. A prekritikai életműben a *Megfigyelések a szép és az emelkedett érzéséről* foglalkozik a szórakozás formáival és a nemek karakterisztikájával. E mű a két nem értelmét „szép” és „mély” értelemnek mondja (KANT 2003b, 309): az antropológia mutatja meg, hogy e két értelem a társasági asztaloknál előnyösen egészíti ki egymást. A nemek közötti vonzalmat illetően azonban a nem karakterisztikájában nincs átjárás a színlelésből az egyenesség felé: nem világos, miképpen alakulhatna ki őszinte kommunikáció a házastársak között. Hegel kivonta a házasságot a polgári társadalomból – Kant nem (AA VII, 306). Kant franciák iránti rokonszenvéhez hozzátartozik, hogy a *galanterie* társadalmi szokását, a házasságon kívüli vonzalmakat az emberi nem fejlődése érdekében helyesnek, a társiasság egy újabb állomásának tartja. Párhuzamot vonva történetfilozófia és polgári etikett között, az *Antropológia* szerzője a franciák vezető helyét nem utolsó sorban azon érdemeknek tulajdonítja, amelyet e nemzet a mindennapi érintkezés forradalmában megszerzett magának.

Amint az az *Antropológia* utolsó mondatában olvasható, az emberi természet e fordulata, ez az „idealisztikus távlat” kizárólag a társadalom keretében, nemzedékek együttműködése révén képzelhető el. Az együttműködő nemzedékek egymásutánja pedig nem egyéb, mint tanulás, hagyomány, utánzás. A szabadság új kilátásának szükségképpen módosítania kellett a kanti kreativitás-felfogást.<sup>34</sup> Jóllehet Kant általános érvényűnek szánt ítéletének értelmében „szabály szerint [...] minden megszokás elvetendő” (AA VII, 149), mégis aligha képzelhető el a kultúra kiformalódása utánzás, kulturális recepció nélkül. Az utánzás kultúraformáló szerepének felvetésével Kant a mentális reprezentációk epidemikus séma szerinti terjedésének irányába mutat előre (AA VII, 240<sup>35</sup>). Ebből következik, hogy Kant, miközben szembenézett a kreativitás problematikájával az *Antropológiában*, el kellett hogy hagyja a szépművészetek területét, és a mindennapi polgári kultúra irányában kellett tájékozódnia. A „művészet” szó szemantikájának bizonyos változásai is ebbe az irányba mutatnak. Az *Antropológiá-*

<sup>32</sup> E megállapítás érvényben maradhat akkor is, ha megengedjük, hogy Kant karakterisztikája a franciákról „elég felszínes és konvencionális”, és Julius Caesar óta élő kliséket visszhangoz. (BAUCHER 1954, 120.)

<sup>33</sup> Kant nőfelfogásáról az *Antropológiában* vö. JAUCH 1988; BRANDT 1999.

<sup>34</sup> A kreativitásnak Kant kultúrfilozófiájában elfoglalt helyét tárgyalva, a szakirodalomban nagyobb hangsúllyal szerepel Kant eredetiség- és zsenialitás-felfogásának alakulása *Az ítélőerő kritikájáig*. Vö. pl. BAEUMLER 1967, 141; BIEMEL 1959, 66; TONELLI 1966, 209–224; SAATRÖWE 1971, 108; BARTUSCHAT 1972, 148.

<sup>35</sup> Vö. SPERBER 2001.

ban a puszkapor feltalálója (AA VII, 224), az orvos, a politikus (uo. 181) egyaránt lehet „Künstler”<sup>36</sup>, és „mindkettő érdem lehet” (uo. 224): a feltalálás is, a felfedezés is.

Az *ítélőerő kritikája* önidézetét, amelynek értelmében a zseni az, „amely által a természet a művészetnek a szabályt adja” (uo. 226.; vö. KANT 1997, 233), úgy kommentálja Kant, hogy ennek a tehetségnek is lehet a zsenit nevezni. Egyfelől inkább a zsenialitás árnyoldalai kerülnek megvilágításra. Ha megnézzük a halálozási listákat, mondja például Kant, kiderül, hogy többen halnak meg a szertelen örömtől, mint a szerfeletti bánattól: ebből az affektustanból következik, hogy a műalkotások terén is életveszélyes a mérték nélküli élvezet – mérsékelni kell tehát a zsenit (AA VII, 254–255). Továbbá a zseni nem egyéb, mint fejlődési rendellenesség (KANT 1838a, 236): aránytalanság, amely a születés előttről az ember osztályrészéül jutó adottság, azaz kívül esik annak a Kant által optimálisnak tartott nevelésnek a hatáskörén, amely pedig már az előtejnek a csecsemőre gyakorolt hatását is mérlegeli (AA IX, 456). Másfelől a zsenialitást Kant a tanulással állítja szembe, mint például az antropológia-előadásban: „zsenin valaminek a feltalálását értjük, ami tényleg nem tanulható meg” (KANT 1838c, 30).

A tanulás értelmében felfogott utánzás (vö. KANT 1838a, 234) előfeltételezi, hogy a dolog, amelyet az ember utánoz, hibátlan és tökéletes legyen. „Az utánzáshoz hozzátartozik egy hibátlan kép” – írja Kant metafizika-előadásában (KANT 1961, 32), míg *A tiszta ész kritikájában* az igazság „külső próbaköve”-nek tekinti annak kommunikálhatóságát.<sup>37</sup> Másként nem lehet szó megértésről, és az utánzás értelmetlenségbe torkollik. Egy hibás kép megértése ugyanis a kép kijavítását és az egész félrevezető konstrukció felszámolását foglalja magában. Ebben az esetben azonban a középszerű koponyák, akik a polgári társadalmat rendesen alkotják, a helyesbítés és a fogalommagyarázat olyan filozófiai és hermeneutikai problémáiba ütköznek bele, amelyek meghaladják erőiket. Márpedig a kanti előadások célközönsége éppen ez a kulturálódni vágyó átlag: „előadásait sem a zseniknek, sem az ostobáknak nem tartotta, hanem »azoknak, akik középen állnak«” (LEHMANN 1961, 27).

Antropológia-előadásában Kant (a kortársak között közkeletű meggyőződést visszhangozva) éppen azért tartja Shakespeare-t zseninek, mert szakított a drámai szabályokkal: „[s]em a hely, sem a szereplők egységére nem volt tekintettel”: „[m]ás kérdés, hogy dicsteljes dolog-e őt utánozni, avagy hiba; mert nem állíthatjuk, hogy a szabály-nélküliség itt a zseni jó oldala volna – nem: hiba volt” (KANT 1838a, 234). A zseni hibáinak utánzása az eredetiség kártékony majmolásához, értelmetlenséghez, a kulturális vívmány dogmatikus meggyökerezéséhez, egyszóval mindenképpen a kulturális kommunikáció és innováció megrekedéséhez vezet.<sup>38</sup>

Receptivitás és kreativitás – általa paradoxnak is nevezett (AA VII, 129) – viszonyának kérdését Kant felteszi ugyan az *Antropológiában*, de megválaszolatlanul hagyja, jóllehet ez a kérdés világítana rá a kultúra gyarapodásának társadalmi összetevőire. A kérdés és elhárítása így hangzik: „Hogy vajon a nagy zsenik egészében véve különös szolgálatot tesznek-e a világnak, mert hisz gyakran lépnek új utakra, és új tájakat tárnak elénk, avagy hogy a maguk hétköznapi, a tapasztalat mankóján araszoló értelmével vajon nem a mechanikus koponyák járultak-e a leginkább hozzá, még ha nem

<sup>36</sup> Vö. még *A fakultások vitája* vonatkozó részét: KANT 1995–1997, 356. Kuypers észreveszi a különbséget, de nem tudatosítja, hogy ez a változás két 1798-as műben fordul elő, itt módosul a nyelvhasználat. (KUYPERS 1972, 25.)

<sup>37</sup> B 848/A 820. A fordítást átvettem: 1994–1996, 615.

<sup>38</sup> Ez a kettősség jellemzi az Enciklopédia-előadások zsenifelfogását is: KANT 1961, 51, 53.

is alkottak korszakot, a művészetek és a tudományok gyarapodásához (minthogy ha nem is keltett csodálatot egyikük sem, de legalább nem okoztak rendetlenséget) – arra itt nem szükséges kitérnünk” (AA VII, 226).<sup>39</sup>

Fichte a maga részéről alaposan átgondolta a kanti dilemmát. A kultúrát, a tudás hagyományozását Kanttól eltérően nemcsak a befogadó társadalom, hanem a médium, vagyis a készülő, ill. a kiteljesedett tudós nézőpontjából is szemlélte. Felfogása értelmében az emberiség tudásegész felett rendelkezik, melynek továbbhagyományozása a tudás embereinek feladata (FICHTE 1976, 454)<sup>40</sup>. E meggyőződése mindkét korszakán átível: *A tudás emberének lényegéről* tartott 1805-ös előadásában is a tudás kommunikálhatóságának problémájából indult ki (uo. 481)<sup>41</sup>, és a tudósképzés résztvevőinek egyéni élettörténete, annak erkölcsi értéke szempontjából a szorgalmat magasan a zsenialitás fölé helyezte (uo. 511).

---

<sup>39</sup> A fordítást átvettem: KANT 2005, 157.

<sup>40</sup> *Az erkölcsstan rendszere a tudománytan elvei alapján.*

<sup>41</sup> *A tudás emberének lényegéről s ennek megjelenéséről a szabadság területén.*

## IRODALOM

- ARENDE, Hannah 1982. *Lectures on Kant's Political Philosophy*. Ed. with an interpretative essay by Ronald Beiner. Chicago: The University of Chicago Press.
- BACHMANN-MEDICK, Doris 1989. *Die ästhetische Ordnung des Handelns: Moralphilosophie und Ästhetik in der Popularphilosophie des 18. Jahrhunderts*. Stuttgart: Metzler.
- BAEUMLER, Alfred 1967. *Das Irrationalitätsproblem in der Ästhetik und Logik des 18. Jahrhunderts bis zur Kritik der Urteilskraft*. 2., durchgesehene Auflage. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- BARTUSCHAT, Wolfgang 1972. *Zum systematischen Ort von Kants Kritik der Urteilskraft*. Philosophische Abhandlungen. Bd 43. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- BAUCHER, Maurice 1954. *La Révolution de 1789 vue par les écrivains allemands ses contemporains*. Paris: Librairie Marcel Didier.
- BECKER, Wolfgang 1998. Anmerkungen. In Immanuel Kant: *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*. Hrsg., Einl.: Wolfgang Becker, Nachwort Hans Ebeling. Universal-Bibliothek Nr. 7541. Stuttgart: Philipp Reclam Jun.
- BERGK, J. Adam 1838. Vorrede. In Immanuel Kant: *Anweisung zur Menschen- und Weltkenntniß*. Hrsg. von Fr. Chr. Starke. Neue Ausgabe. Quedlinburg und Leipzig: Verlag der Ernst'schen Buchhandlung.
- BIEMEL, Walter 1959. *Die Bedeutung von Kants Begründung der Ästhetik für die Philosophie der Kunst*. Kantstudien. Ergänzungshefte, Hrsg. von Ingeborg Heidemann im Auftrage der Kantgesellschaft Landesgruppe Rheinland-Westfalen. Bd 77. Köln: Kölner Universitäts-Verlag.
- BRANDT, Reinhardt 1999. *Kritischer Kommentar zu Kants Anthropologie in pragmatischer Hinsicht (1798)*. Kant-Forschungen. Hrsg. von Reinhardt Brandt und Werner Stark. Bd 10. Hamburg: Meiner.
- BURG, Peter 1988. Immanuel Kant, loyaler preußischer Staatsbürger und Anhänger der Französischen Revolution – ein Widerspruch? In *Deutscher Idealismus und Französische Revolution*. Vorträge von Manfred Buhr, Peter Burg, Jacques D'Hondt, Michel Espagne, Volker Gerhardt, Joachim Höppner, Domenico Losurdo, Hans Jörg Sandkühler, Hermann Schüttler, Waltraud Seidel-Höppner, Xavier Tilliette, gehalten bei den Kolloquien am 10. April, 31. Mai und 12. Juni 1987 im Studienzentrum Karl-Marx-Haus Trier. Schriften aus dem Karl-Marx-Haus Trier 37. Trier: Karl-Marx-Haus.
- CASSIRER, Ernst 2001. *Kant élete és műve*. Ford.: Mesterházi Miklós. Historia Philosophiae. Budapest: Osiris – Gond-Cura Alapítvány.
- CASTILLO, Monique 1990. *Kant et l'avenir de la culture*. Philosophie d'aujourd'hui. Coll. dir. par Paul-Laurent Assoun. Paris: PUF.
- CAVALLO, Guglielmo – CHARTIER, Roger (szerk.) 2000. *Az olvasás kultúrtörténete a nyugati világban*. Ford.: Sajó Tamás. Budapest: Balassi.
- COHEN, Hermann 1910. *Kants Begründung der Ethik nebst ihren Anwendungen auf Recht, Religion und Geschichte*. Zweite vermehrte und erweiterte Auflage. Berlin: Bruno Cassirer.
- DELEUZE, Gilles 1998. Kant kritikai filozófiája. In Gilles Deleuze: *Hume és Kant*. Ford.: Ulmann Tamás. Horror Metaphysicae. Sorozatszerk.: Hévízi Ottó – Kardos András – Vajda Mihály. Budapest: Osiris.
- DE MAN, Paul 2000. Kant materializmusa. In Paul De Man: *Esztétikai ideológia*. Ford.: Katona Gábor. Orbis Universitatis. Sorozatszerk.: Bókay Antal. Budapest: Janus – Osiris.
- EBELING, Hans 1998. Nachwort. In Immanuel Kant: *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*. Hamburg: Meiner.
- FELKAI Gábor 1988. *Fichte*. Budapest: Kossuth.
- FICHTE, Johann Gottlieb 1966. Grundlage des Naturrechts. In Johann Gottlieb Fichte: *Werke 1794–1796*. Hrsg.v. Reinhard Lauth und Hans Jacob. Mitw.v. Richard Schottky. Gesamtausgabe. Werke. I. 3. Bd. Stuttgart – Bad Cannstatt: Frommann.
- FICHTE, Johann Gottlieb 1976. *Az erkölcsstan rendszere*. Vál., utószó, jegyz.: Vajda Mihály. Ford.: Berényi Gábor. Etikai gondolkodók sorozat. Budapest: Gondolat.
- FICHTE, Johann Gottlieb 1981. A jelenlegi kor alapvonásai. Ford.: Endreffy Zoltán. In Fichte: *Válogatott filozófiai írások*. Budapest: Gondolat.
- FINELLI, Roberto 2000. *Mythos und Kritik der Formen. Die Jugend Hegels (1770–1803)*. (Übers. von Anselm Jappe. Philosophie und Geschichte der Wissenschaften. Studien und Quellen. Hrsg. von

- Hans Jörg Sandkühler – Bremen – und Pirmin Stekeler-Weithofer – Leipzig. Bd 41. Frankfurt/Main – Berlin – Bern – Bruxelles – New York – Wien: Peter Lang.
- FUCHS, Erich (Hrsg.) 1980. *J. G. Fichte im Gespräch*. Bd 2: 1798–1800. (Specula. Hrsg.v. Günther Holzboog. Stuttgart – Bad Cannstatt: Frommann – Holzboog.
- GELFERT, Axel 2006. Kant on Testimony. *British Journal for the History of Philosophy* 14 (2006/4.), 627–652.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich 1979. *Előadások a világtörténet filozófiájáról*. Második kiadás. Utószó, jegyzet: Szemere Samu. Magyar Tudományos Akadémia. Filozófiai írók tára. Új folyam. Szerk.: Mátrai László – Molnár Erik – Szigeti József. XXVIII. kötet. Budapest: Akadémiai.
- HUTTER, Axel 2005. Zum Begriff der Öffentlichkeit bei Kant. In Michael Städtler (Hrsg.): *Kants „Ethisches Gemeinwesen“*. Berlin: Akademie Verlag.
- JAUCH, Ursula Pia 1988. *Immanuel Kant zur Geschlechtsdifferenz*. Aufklärische Vorurteilkritik und bürgerliche Geschlechtsvormundschaft. Wien: Passagen Verlag.
- KANT, Immanuel 1838a. *Menschenkunde oder philosophische Anthropologie*. (Hrsg. von Fr. Chr. Starke [J. A. Bergk]. Neue Ausgabe. Quedlinburg und Leipzig: Verlag der Ernst'schen Buchhandlung.
- KANT, Immanuel 1838b. *Kleine anthropologisch-praktische Schriften*. Hrsg. von Friedr. Wilh. Schubert. Immanuel Kant's sämtliche Werke. Hrsg. von Karl Rosenkranz und Friedr. Wilh. Schubert. VII/1. Leipzig: Leopold Voss.
- KANT, Immanuel 1838c. *Anweisung zur Menschen- und Weltkenntniß*. Hrsg. von Fr. Chr. Starke [J. A. Bergk]. Neue Ausgabe. Quedlinburg und Leipzig: Verlag der Ernst'schen Buchhandlung.
- KANT, Immanuel 1910. Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels oder Versuch von der Verfassung und dem mechanischen Ursprunge des ganzen Weltgebäudes, nach Newtonischen Grundsätzen abgehandelt. In *Kants gesammelte Schriften*. (Hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Bd. I. Berlin: Georg Reimer.
- KANT, Immanuel 1917. Anthropologie in pragmatischer Hinsicht. In *Kants gesammelte Schriften*. (Hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Bd. VII. Berlin: Georg Reimer. **(AA VII.)**)
- KANT, Immanuel 1923. Pädagogik. In *Kants gesammelte Schriften*. Hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Bd. IX. Berlin und Leipzig: Walter de Gruyter. **(AA IX.)**
- KANT Immanuel 1961. *Vorlesungen über Philosophische Enzyklopädie*. Berlin: Akademie-Verlag.
- KANT, Immanuel 1974. *Kritik der Urteilskraft*. Hrsg. von Wilhelm Weischedel. Werkausgabe in 12 Bänden. Bd. 10.) Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- KANT, Immanuel 1980. *A vallás a puszta ész határain belül és más írások*. Vál., bev.: Hermann István. Ford., jegyz.: Vidrányi Katalin. Második javított kiadás. Gondolkodók sorozat. Budapest: Gondolat.
- KANT, Immanuel 1994–1996. *A tiszta ész kritikája*. Ford.: Kis János. Szeged: Ictus.
- KANT, Immanuel 1995–1997. A fakultások vitája három szakaszban. Ford.: Mesterházi Miklós. In Immanuel Kant: *Történetfilozófiai írások*. Szeged: Ictus.
- KANT, Immanuel 1997. *Az ítélőerő kritikája*. Ford.: Papp Zoltán. Szeged: Ictus.
- KANT, Immanuel 2003a. Kísérlet a fej betegségeiről. Ford.: Ábrahám Zoltán. In Immanuel Kant: *Prekritikai írások 1754–1781*. Sapientia humana. Immanuel Kant művei. Sorozatszerk.: Hévízi Ottó és Kardos András. Budapest: Osiris – Gond-Cura Alapítvány.
- KANT, Immanuel 2003b. Megfigyelések a szép és a fenséges érzéséről. Ford.: Czeglédi András. In Immanuel Kant: *Prekritikai írások 1754–1781*. Sapientia humana. Immanuel Kant művei. Sorozatszerk.: Hévízi Ottó és Kardos András. Budapest: Osiris – Gond-Cura Alapítvány.
- KANT, Immanuel 2005. Pragmatikus érdekű antropológia. In Immanuel Kant: *Antropológiai írások*. Összeáll., ford., jegyz.: Mesterházi Miklós. Sapientia Humana. Immanuel Kant művei. Sorozatszerk.: Hévízi Ottó és Kardos András. Budapest: Osiris – Gond-Cura Alapítvány.
- KERSTING, Wolfgang 1984. *Wohlgeordnete Freiheit*. Immanuel Kants Rechts- und Staatsphilosophie. Quellen und Studien zur Philosophie. Hrsg. v. Günther Patzig – Erhard Scheibe – Wolfgang Wieland. Bd. 20. Berlin – New York: Walter de Gruyter.
- KUYPERS, Karl 1972. *Kants Kunsttheorie und die Einheit der Kritik der Urteilskraft*. Verhandelingen der Koninklijke Nederlandske Akademie van Wetenschappen, Afd. Letterkunde. Nieuwe Reeks, Deel 77 – No. 3. Amsterdam – London: North-Holland Publishing Company.
- LEHMANN, Gerhard 1961. Einleitung zur Enzyklopädievorlesung. In Immanuel Kant: *Vorlesungen über Philosophische Enzyklopädie*. Immanuel Kant. Vorlesungen. I. Abteilung. Vorlesungen über Enzyklopädie und Logik. Band 1. Berlin: Akademie Verlag.

- LENDVAI L. Ferenc 1981. Bevezetés. In Johann Gottlieb Fichte: *Válogatott filozófiai írások*. Vál.: Márkus György. Ford.: Endreffy Zoltán és Kis János. Bev., jegyz.: Lendvai L. Ferenc. Gondolkodók sorozat. Budapest: Gondolat.
- LYOTARD, Jean-François 1988. *Der Enthusiasmus. Kants Kritik der Geschichte*. Übers. von Christine Pries. Edition Passagen. Hrsg. v. Peter Engelmann. Bd. 17. Wien: Passagen Verlag.
- PLESSNER, Helmuth 1974. Der Mensch als Lebewesen. In Roman Roček – Oskar Schatz (Hrsg.): *Philosophische Anthropologie heute*. Beck'sche Schwarze Reihe. Bd. 89. München: Beck.
- ROBLING, Franz-Hubert 2000. Rhetorische Begriffsgeschichte und Kulturforschung beim „Historischen Wörterbuch der Rhetorik“ In Gunter Scholz (Hrsg.): *Die Interdisziplinarität der Begriffsgeschichte*. Hamburg, Felix Meiner (Archiv für Begriffsgeschichte).
- ROSENKRANZ, Karl 1987. *Geschichte der Kant'schen Philosophie*. Hrsg. von Steffen Dietzsch. Philosophiehistorische Texte. Berlin: Akademie-Verlag.
- RÖLLI, Marc 2005. Anthropologie im Widerstreit. Eine Konfrontation von Kant und Nietzsche. In Beatrix Himmelmann (Hrsg.): *Kant und Nietzsche im Widerstreit*. Internationale Konferenz der Nietzsche-Gesellschaft in Zusammenarbeit mit der Kant-Gesellschaft, Naumberg an der Saale, 26–29. August (2004) Berlin – New York: Walter de Gruyter.
- RÖTTGERS, Kurt 2000a. Das Wandern der Zigeuner und der freie Warenverkehr. In Dina Edmundts (Hrsg.): *Immanuel Kant und die Berliner Aufklärung*. Wiesbaden: Dr. Ludwig Reichert Verlag.
- RÖTTGERS, Kurt 2000b. Lügen-Verfall? *Philosophische Rundschau* Bd 47, Heft 2, Juni (2000), 147–154.
- SAATRÖWE, Jürgen 1971. *Genie und Reflexion*. Zu Kants Theorie des Ästhetischen. Neuburgeweier – Karlsruhe: G. Schindele Verlag.
- SCHACHT, Richard 2005. Kant, Nietzsche und „der Mensch“. Die Idee und Aufgabe einer philosophischen Anthropologie. In Beatrix Himmelmann (Hrsg.): *Kant und Nietzsche im Widerstreit*. Berlin – New York: De Gruyter.
- SEIDEL, Helmut 1997. *Johann Gottlieb Fichte zur Einführung*. (Zur Einführung 157.) Hamburg: Junius.
- SPERBER, Dan 2001. *A kultúra magyarázata*. Naturalista megközelítés. Ford.: Pléh Csaba. Osiris zsebkönyvtár. Budapest: Osiris.
- STURMA, Dieter 2004. Was ist der Mensch? Kants vierte Frage und der Übergang von der philosophischen Anthropologie zur Philosophie der Person. In Dietmar H. Heidemann – Kristina Engelhard (Hrsg.): *Warum Kant heute? Systematische Bedeutung und Rezeption seiner Philosophie in der Gegenwart*. Berlin – New York: Walter de Gruyter.
- TONELLI, Giorgio 1966. Kant's Early Theory of Genius (1770–1779). *Journal of the History of Philosophy* 4, 109–131.
- VIEWEG, Klaus 1995. Fichtes Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten von 1794. In Wolfgang Högbe (Hrsg.): *Fichtes Wissenschaftslehre 1794*. (stw 1201). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- WOLANDT, Gerd 1997. Kants Anthropologie und die Begründung der Geisteswissenschaften. In Gerd Wolandt: *Um einen Kant von innen bittend*. Mit einer biographischen Note von Stephan Nachtsheim. Bonn: Kulturstiftung der Deutschen Vertriebenen.
- WUERTH, Julian 2006. Kant's Immediatism, Pre-Critique. *Journal of the History of Philosophy* 44 (2006/4.), 489–532.
- ZAMMITO, John H. 2002. *Kant, Herder, and the Birth of Anthropology*. Chicago and London: University of Chicago Press.