

Martha Nussbaum és a kanti kozmopolitizmus*

„Kant ist der Moses unserer Nation”

(Hölderlin)¹

A betű szerinti jelentése ellenére a „világpolgár” a kanti életműben terminusként is csak a Föld lakóira (az emberekre) vonatkozik²: a „Weltbürger” azonos az „Erbürgerrel”.³ A nyomtatásban megjelent szövegek közül *Az emberiség egyetemes történetének eszméjében* bukkant föl először (1784) kifejezetten „kozmpolita” jelentésben a szó (Kant 1997a)⁴. A legátfogóbb halmaz itt az emberiség (amelyet ráadásul elsőség illet meg az egyénhez képest, amennyiben „[a]z emberben (mint az egyetlen értelmes földi teremtményben) az észhasználatot célzó természeti adottságok csupán a nemben fejlődhetnek ki teljesen, nem az individuumban”, Kant 1997: 45 [AA VIII. 27]). 1785-ben, *Az erkölcsök metafizikájának alapvetésében* ezt a legátfogóbb halmazt „egyáltalában véve minden eszes lény” (AA IV. 408, Kant 1998. 35) jelenti (hiszen az erkölcsiség törvénye semmiképp sem köthető az emberi tapasztalathoz). A moralitás tekintetében tehát semmiképp szabhatja meg a Föld a horizontunkat.

Az életmű egészét a kozmopolitizmus tekintetében áttekintő Otfried Höffe szerint Kant filozófiája univerzális kozmopolitizmusként értelmezhető. Mint kifejti (Höffe 2008. 140sk.), a kanti filozófia hét területen is kozmpolita szemléletű a kultúrától a történelemig; ráadásul ezeknek az önmagukban kozmpolita szemléletű területeknek maga az egysége, a rendszerszerű szemlélete is kozmpolita jellegű. Ugyanez a megállapítás érvényes még három

* Itt mondok köszönetet a Jövőképeség Obszervatóriumnak (MOME Alapítvány) a konferencián való részvételem támogatásáért.

¹ Idézi Brague 2013. 94.

² A „Weltbürger” nem terminusértékű használatán azokat az eseteket értem, amikor a jelentése megfelel a „mundanus” jelentésének (vagy abból eredeztethető), vagy pedig nincs erkölcsi-politikai tartalma. Ld. pl. AA II. 256, 363 (Kant 2003a. 336, Kant 2003b. 499). Terminusértékű használaton azt értem, amikor a *Weltbürger* egyértelműen megfelel a „kozmpolita” szónak. Ebből a szempontból tanulságos *Az erkölcsök metafizikája*, mert e műben mindkét jelentésben előfordul benne a szó, s így a jelentéssz összefüggésük is kirajzolódik. Vö. AA VI. 352, 473 (Kant 1991. 459skk., 595.)

³ Ld. pl. AA VI. 352 (Kant 1991. 460). Arról, hogy az értelemről csak a földi körülmények között beszélhetünk, ld. AA VII: 70 (Kant 1997c. 409). Korai, az ég általános természetrajzát taglaló kozmológiai művében felveti ugyan annak a lehetőségét, hogy más égitesteknek is vannak lakói (*Bewohner/Einwohner*, ld. AA I. 350-365), de ők nem polgárok (*Bürger*), azaz politikai közösséget alkotó vagy alkotni képes lények.

⁴ S Kant a szövegben a „világegyetem rendszeres felépítéséről” is ír, miközben analógiát igyekszik vonni az égitestek és az emberi történelem mozgása között (AA VIII. 27, Kant 1997. 54). Az, hogy a kettő itt összekapcsolódik, önmagában jelzi az emberi történelem kozmikus szemléletének a lehetőségét. A kozmikus aspektus és a kozmpolita szemléletmód közti lehetséges átfedésekről ld. Loudon 2011. 88.

tekintetben: tartalmilag, módszertanilag és a motivációt illetően is. Sőt, szerinte a *Tiszta ész kritikája*, a „metafizika metafizikája” Kant jól ismert, politikai kozmopolitizmusának a kiterjesztését jeleníti meg, egyfajta „episztémikus kozmopolitizmust”. Továbbá a mű az ész elsődleges érdekét kiterjeszti úgy, hogy explicit erkölcsi kozmopolitizmust is felölelje. Ennélfogva a *TÉK* egészének a kozmopolita olvasására tesz javaslatot. Azaz a kanti kozmopolitizmus így valóban univerzális kozmopolitizmus volna (nem pedig a tudatfilozófiából táplálkozó „módszertani szolipszizmus”), ezért a „globalizáció korában” Kant filozófiája fölöttébb üdvözlendő jelenség (Höffe 2008. 140).⁵

Martha Nussbaum életművének szintén központi eleme a kozmopolitizmus, a kozmopolitizmus és patriotizmus viszonyát tanulmányától (1996/1994) az állatok jogokkal foglalkozó könyvéig, melyben a több faj alkotta közösséget hirdeti meg (Nussbaum 2022). Univerzalizáló gondolkodásmódja miatt, melynek középpontjában az emberi méltóság egalitáriusan felfogott fogalma áll (s ennélfogva a hierarchikus méltóságfogalommal, illetve a fogalom teológiai aspektusával eleve nem is foglalkozik⁶), Kant munkásságára az első nagy művétől kezdve (Nussbaum 1986/2001a) folyamatosan reflektál. Saját, a képességekre fókuszáló megközelítésmódját (*Capabilities Approach*, a továbbiakban: *CA*) a kozmopolitizmus legjobb mai „helyettesítőjének” vagy „pótlékának” tekinti (Nussbaum 2019. 144), ezért perspektívája önképe szerint a kozmopolita gondolat örököséé.

Nussbaumnak a (politikai jogigényekkel is együtt járó) emberi méltóság érvényesüléséhez szükséges képességek listája (ld. pl. Nussbaum 2008. 377sk.) kozmopolita szellemű annyiban, amennyiben elvileg bárki a világon bárki joggal tarthat igényt arra, hogy a politikai közösség, amelynek tagja, biztosítsa őket, mivel (hacsak) ez nem veszélyezteti az adott politikai közösség stabilitását és kulturális identitását. Felfogása egybevág Höffe által a fundamentális antropológiai műnek tekintett *TÉK*-ről alkotottával: Höffe szerint azért szükséges a globalizáció korában éppen a kanti metafizikai programot folytatni, mert „láthatóan kultúrafüggetlen, nem etnocentrikus, hanem inter- és transzkulturálisan érvényes gondolkodásmódra” van szükség. Ezt a fajta gondolkodásmódot nevezi „episztémikus kozmopolitizmusnak” (Höffe 2004. 19⁷). Nussbaum az Emberi Jogok Egyetemes Nyilatkozatában lát hasonló szemléletet, amennyiben az kifejezetten igyekezett elkerülni azt,

⁵ Höffe (2008. 140) szerint ráadásul ezeknek az önmagukban kozmopolita szemléletű területeknek maga az egysége, a rendszerszerű szemlélete is kozmopolita jellegű, s ugyanez a megállapítás érvényes még három tekintetben: tartalmilag, módszertanilag és a motivációt illetően is.

⁶ A méltóság fogalmáról adott rövid történeti áttekintésként ld. Rosen 2012; Debes 2023.

⁷ Ez azt is jelenti, hogy a kanti gondolkodásmódnak semmi köze szerinte a „módszertani szolipszizmus”-hoz, vö. Höffe 2008. 140.

hogy megfogalmazásmódja valamely konkrét – vallási vagy politikai – hagyományról árulkodjék (Nussbaum 2019. 4sk.). Ez önmagában azt sejteti, hogy Nussbaum nem tartja kielégítőnek a kanti kozmopolitizmust.

2019-ben megjelent könyvében Nussbaum nemes, de több szempontból elhibázott eszménynek nevezte a kozmopolitizmust, és a gondolati hagyomány bizonyos csomópontjait bemutatva fejtette ki az indokait. Mivel Kant kulcsszerepet játszott abban, hogy Nussbaum számára életre szóló filozófiai program lett a kozmopolitizmus témája, ezért a következőkben a Kant-értelmezésének fő szempontjait igyekszem bemutatni, az említett könyvéből kiindulva (noha nem tárgyalja benne külön Kantot, mivel korábban már a sztoicizmussal kapcsolatban foglalkozott vele, ld. Nussbaum 1997). Második lépésként azt mutatom be, milyen indítékokból válhatott kulcsfontosságúvá a kozmopolitizmus témája Nussbaum számára. Végül pedig a politikai értelemben vett kozmopolitizmus érvényesíthetőségének a problémáját szemléltetem modellszerűen.

I. KOZMOPOLITIZMUS EGYKOR ÉS MA

A kozmopolita gondolatnak a szinopéi Diogenésztől eredeztetését elfogadó⁸ Nussbaum szerint a cinikus filozófusnak a származását tudakoló kérdésre adott nevezetes válasza (DL VI. 2. 63) az első lépést jelentette azon az úton, amely a célok birodalmának, illetve annak a kozmopolita politikának a kanti gondolatához vezetett, amely „nem a konvenció és osztály, hanem a szabad erkölcsi döntés által meghozott törvények uralma alatt fogja egyesíteni az egész emberiséget”. Diogenész, a görög férfi „nem hajlandó családi származásra, városra, társadalmi osztályra, de még a születésétől fogva szabad voltára vagy nemére hivatkozva sem meghatározni magát”; azzal pedig, hogy a világ polgáraként s nem egyszerűen lakójaként határozta meg magát, „Diogenész olyan politikának vagy a politika olyan erkölcsi megközelítésének a lehetőségét is sugallja, amely mindannyiunk közös ember voltára, nem pedig a származási helyről, státusról, osztályra és nemi identitásról árulkodó, bennünket elválasztó jegyekre fókuszál” (Nussbaum 2019. 1sk).⁹

A méltóságnak ez a nem-hierarchikus, zsidó és görög, férfi és nő, szabad és nem szabad

⁸ A gondolatot ugyanis eredeztethette volna Szókratésztől is, vö. Cicero: *Tusculanae disputationes* 5.108.

⁹ Ez a motívum legkésőbb 1994, az első, kifejezetten a kozmopolitizmust tárgyaló írása (kötetben ld. Nussbaum 1996) óta rendszeresen fölbukkan Nussbaum írásaiban.

közti különbséget el nem ismerő felfogása¹⁰ a sztoikusoktól Rawlsig terjedő hagyományban komoly korlátozással is együtt járt Nussbaum szerint: hiszen mivel rendre valamilyen kritérium (az erkölcsi belátás vagy az ész képessége) szabta meg, hogy ki is számít az emberek közössége tagjának – ez érinti például a súlyos mentális fogyatékkal élőket (uo. 76). Másrészt pedig az Alexandrosszal való nevezetes találkozásának köszönhetően – Diogenész ugyanis csak annyit kér a minden kívánságát teljesíteni kész Alexandrosztól, hogy ne állja el előle a Napot, ld. DL VI. 2. 38) – az emberi méltóság egyenlőségen alapuló gondolata, valamint az a felfogás kapcsolódott össze Diogenésszel, hogy a méltóságot nem érintik a külső körülmények, tehát az erkölcsi személyiség külső, anyagi segítség nélkül is teljes¹¹. Ebből következően a kozmopolita politika képviselői úgy látták, a politikai közösségnek csakis a személy fizikai biztonságának a szavatolása a feladata. Nem feladata viszont a politikai közösségnek anyagi jellegű segítséget nyújtania a polgára számára. (Egyes személyekre vonatkoztatva: senkinek sem szabad mások életére törnie, de nem is kötelező senkinek sem anyagi segítséget nyújtania mások számára. Ez utóbbi fajta segítségnyújtás Kant szerint „nem teljes kötelesség”, amelynek teljesítése ráadásul le is alacsonyítja a másikat; ld. AA IV. 421sk., AAVI. 448. A kötelességek e két csoportjának megkülönböztetését Nussbaum Ciceróra vezeti vissza (Nussbaum 2019. 2. fej.).¹²

E gondolati hagyományban Nussbaum értelmezése szerint határozottan elkülönül és el is különítendő egymástól a kötelességek e két csoportja. Hamisnak, bár nyilvánvalóan nehezen elkerülhetőnek nyilvánítja ezt a sztoikus filozófiából eredeztetett dichotómiát, amely azt föltételezi, hogy „külső javak nem szükségesek a jó emberi élethez”, s ebből következően vagy érdektelenek a külső körülmények a személyes integritás, a *méltóság* szempontjából, vagy pedig jellembeli fogyatékossgal van dolgunk. Szerinte a kedvezőtlen külső körülmények igenis kikezdi a méltóságot, mivel fokozatosan megfosztják az adott személyt az autonóm cselekvés képességétől. Ám ezt a dichotómiát mégis nehéz elkerülni: azt akarjuk ugyanis gondolni, hogy mindenkiben elidegeníthetetlenül megvan ez a méltóság, hiszen különben épp azt veszítené el, ami miatt joggal támaszthat igényt a segítségére. A méltóság híján ugyanis

¹⁰ Nussbaum több szövegében is kifejezetten rájátszik a Gal 3,28-ra, a kozmopolita hagyományba besorolva így a tharszoszi Pált is.

¹¹ Arisztotelészi megfogalmazással, melyre sokszor rájátszik Nussbaum: még a kedvezőtlen körülmények között is átragyog az erkölcsi szépség (*Nikomakhoszi etika* 1100b 30).

¹² Nussbaum az ókori szerzők közül általában is elsősorban – a sztoicizmus hagyományát is közvetítő – Cicero Kantra gyakorolt hatását emeli ki. Megmutatja – Klaus Reichra 1935/1939 támaszkodva), miképp hatott a *De officiis* Kantra a kategorikus imperatívusz általános természettörvény- és emberiség-formulájának összekapcsolásában vagy a világpolgári jog eszméjének a megfogalmazásában.

túlságosan is könnyen csak fizikai testnek tekintenénk az adott személyt, akivel kapcsolatban immár nem tudnánk, hogy miért is érdemli meg a támogatásunkat (Nussbaum 2019. 53). Nussbaum szerint ez a dichotómia még a *CA* felé egyébként az utat egyengető Adam Smitht is a bűvkörében tartotta (uo. 175).

A fentebbiekhez hasonló megfontolások az államok egymás közti viszonyaira, illetve az államok és az állampolgári jogokban nem részesülők (menekülők) problémájára is kiterjeszthetők. Ebből a szempontból Nussbaum szerint a kanti kozmopolitizmus alapvető fogyatékoságot mutat. Grotius világrendről alkotott komplex felfogásának egyik alternatívájaként jelenik meg itt a kanti (ill. Rawls-i), alapvetően nemzetállamokban gondolkodó felfogás, amely nem képes kezelni a migráció vagy a környezetvédelem minden államot érintő, az együttműködésüket igénylő problémáját (Nussbaum 2019. 137). S ennek az oka is a méltóság sztoikus eredetű felfogásában keresendő, hiszen míg a nemzetek közössége többé-kevésbé konszenzusra tud jutni az ún. első generációs, képtelen ugyanerre a második generációs emberi jogokat illetően (uo. 18skk.).¹³

II. A KOZMOPOLITIZMUS NYOMÁBAN

Nussbaum már az első nagy művében (2001/1986) reflektál Kantra, és pedig elsősorban olyan megfontolásból, amely a kötelességek (illetve jogok) említett két alapvető csoportjáról alkotott elképzeléshez, illetve általában az emberi jogok képességekre fókuszáló felfogásához vezetett. Mint a 2. kiadás előszavában írja a szerző, a *Fragility of Goodness* (a továbbiakban *FG*) azt vizsgálta, „milyen szerepet játszik a tragikus költők, Platón és Arisztotelész etikai gondolkodásában az, hogy az ember ki van téve a jó- és balszerencsének..., és elsősorban arra a szakadékra fókuszált, mely elválasztja azt, hogy valaki jó személy, attól, hogy sikerül-e kiteljesedett, azaz olyan emberi életet élni, amelyet kiváltképpen az erényes tevékenység jellemez. (A címben szereplő ‚jóság’ tehát elsősorban *eudaimoniaként* értendő, nem pedig a ‚jellem jóságaként’)” (Nussbaum 1986/2001a. xiii¹⁴). Ha pedig a kettőt szakadék választja el egymástól, az azt jelenti, hogy az erényes cselekvéshez Nussbaum szerint nem elegendő önmagában a jó jellem, hanem gyakorlásának vannak bizonyos külső feltételei: ahhoz, hogy

¹³ Míg Nussbaum korábban az észen, nem pedig a patriotizmuson alapuló politikát képviselő gondolkodónak tekintette Kantot (1997. 3), s ő maga is az emberi jogok elsődlegességét hirdette a nemzetállamhoz kötődéshez képest (Nussbaum 1994/1996), addig az itt tárgyalt könyvében az emberi jogok garantálóját látja a nemzetállamban. A nemzetállamok szuverenitását és autonómiáját az igazolja, hogy ezek a társadalmi entitások képesek garantálni állampolgári jogok tiszteletben tartását (Nussbaum 2008. 81).

¹⁴ Az „eudaimonia” „jóság”-ként fordításáról ld. Nussbaum 1986/2001a. 6.

képes legyen valaki erényesen és emberi méltóságát is megőrizve cselekedni, nem ütközhet eleve külső akadályokba. Ebből következik felfogásában a sztoicizmus egyik nagy fogyatékosága, és pedig a külső körülmények fontosságának az el nem ismerése. (Ha ugyanis elsősorban a lélek számít, a belső szabadság a fontos, akkor a külső szabadság hiányának indifferensnek kell lennie, így a rabszolgaság állapotának is – hiszen külső körülmény nem gyakorolhat hatást a személyes méltóságra –, azaz a sztoikus gondolkodók nem utasítják el eleve a rabszolgaság intézményét.) Nussbaum szerint tehát egy jól berendezett politikai közösségben kétféle kötelességnek kell érvényesülnie: egyrészt az igazságosság, másrészt az anyagi segítség kötelességének. (Ez előrevetíti azt a későbbi gondolatot, hogy a CA egységben kezeli első és a második generációs emberi jogokat: a politikai és polgári szabadságokat és a gazdasági és szociális jogokat; ld. pl. Nussbaum 2006. 284).

A könyv azt vizsgálja, hogy a görög etikai gondolkodás miképp akarja elérni az ész segítségével, hogy a jó emberi élet jó volta ne legyen kitéve a szerencsének (a tükhének): olyasminek, aminek nem ő az aktív cselekvője, hanem ami csak megtörténik vele (Nussbaum 2001a. 3). Elvileg akkor lehetne kiküszöbölhető a tükhé, ha a cselekvő képes lenne teljes mértékben irányítani az egész életét (de legalább annak fontosabb elemeit), kiküszöbölve függésünket a külső tényezőktől. S itt két kérdés vetődik föl: 1. mit gondolnak a tárgyalt szerzők, mennyi szerencsével vagyunk képesek emberi módon együtt élni? 2. mennyi szerencsével *érdemes* és *szükséges* együtt élnünk ahhoz, hogy olyan életet éljünk, amely a legjobb és a legértékesebb az ember számára? Ennek a kérdésfeltevésnek, mint hangsúlyozza a szerző, van történeti dimenziója, hiszen a kérdés fontos volt a tárgyalt görög szerzők számára, miként fontos és releváns a mi számunkra is; ám bizonyos periódusokban egyáltalán nem volt az, sőt, nem is számított igazi kérdésnek. Nussbaum szerint ennek az elsődleges oka a kanti etika rendkívüli hatása, hiszen a kantiánusok meggyőződése szerint létezik egy olyan tartomány, jelesül az erkölcsi érték tartománya, amely teljesen immunis a szerencse forgandóságára, amelyen nem ejtenek sérülést a tükhé támadásai (sőt amely talán nem is képes sérülést elszenvedni tőlük). Röviden: akik szerint bármi történjék is a világban, az nem érinti a jó akarat erkölcsi értékét. Továbbá a kantiánus szerint az erkölcsi érték minden másfajta értéktől határozottan megkülönböztetendő, és messze fontosabb bármely másiknál (uo. 4).

Nussbaum problémafelvetésének az erkölcsi mércéink, a normáink eredetére és igazolására irányuló kérdésfeltevés perspektívájából van tétje. Mint könyve 2. kiadásának előszavában kifejti, divatos vállalkozás lett a különböző szempontokból kudarcosnak tekintett felvilágosodás alternatíváit a görögységben keresni. Ő maga három szerzőt emel ki: Friedrich Nietzschét, Bernard Williamst és Alasdair MacIntyre-t. Ezek a szerzők szerinte elégedetlenek

voltak „az észen és elven alapuló” politikával, s úgy gondolták, hogy a görög polisz tudna alternatívát paradigmát kínálni a számunkra, mivel az kevésbé az észen, mint inkább a közösségi szolidaritáson alapul (Nussbaum 1997. 1)¹⁵. MacIntyre azért különösen fontos Nussbaum számára, mert az erényetika képviselőinek antikantiánus csoportjához tartozik (a másikat pedig az utilitarizmussal elégedetleneké alkotja, ld. Nussbaum 2001: xxvsk.), aki az *Az erény nyomában* című művében (MacIntyre 1981/1998. 5. fejezet) azt taglalta, hogy kudarcot vallott a felvilágosodásnak az erkölcsiség igazolására irányuló vállalkozása: sok, nyilvánvalóan nem erkölcsös maxima is átmegy az általánosíthatóság tesztjén. S mindenekelőtt MacIntyre nevével fémjelezett, az arisztotelészi-tamási erkölcsfilozófián alapuló erényetikát Nussbaum tendenciájában relativistának tartja: az erényetika szerint azt, hogy valamely társadalmi gyakorlat etikailag jó-e, az adott gyakorlatot követő helyi közösség ítéletén múlik (Nussbaum 1993. 243). S ez a fajta lokalitás az ő perspektívájából nyilvánvalóan észellenességgel is összekapcsolódik (ld. Nussbaum 1999. 169), hiszen míg a gyakorlati tudás lehet lokális, az ész nem (arról nem is beszélve, hogy szerinte maga a terminus is félrevezető, „kategóriahiba”, hiszen az utilitárius és a kanti etika művelői is foglalkoznak az erényekkel – ld. Nussbaum 1999. 169, 200)¹⁶.

Az erényetikával Nussbaum az *FG 2.* kiadásához írott előszavában is számot vet, éspedig kifejezetten a felvilágosodás védelmében. Miközben tehát maga is egy, a kanti alternatívájaként felfogható erkölcsfilozófiát vagy -filozófiatörténetet igyekszik felvázolni, föltehetőleg elsősorban MacIntyre munkásságának a hatására kénytelen felülvizsgálni és némileg módosítani a Kanthoz és általában a felvilágosodáshoz fűződő viszonyát.¹⁷ S ha MacIntyre számára az etika története – a homéroszi előzményeket leszámítva – az arisztotelészi erényfelfogással kezdődik, akkor Nussbaum számára (hallgatólagosan adottnak fogadva el a Szókratésztól sztoikusokig gondolatilag egymást követő filozófusok soráról alkotott

¹⁵ Ezzel szemben a racionális érvelés alulértékelt fontosságát hangsúlyozva a polisz és a tragédia szempontjából is, azaz a kontinuitást a polisz és a filozófusai között (s így a filozófusok és a tragikus költők között is).

¹⁶ Ebből a szempontból különös jelenség, hogy sem Nussbaum, sem MacIntyre nem foglalkozik magával a kanti erénytannal.

¹⁷ Ennek legfontosabb oka valószínűleg a jogok, s kifejezetten az emberi jogok problémája: MacIntyre kifejezetten szkeptikusan viszonyul hozzájuk, a felvilágosodás erkölcsiség igazolására irányuló programjának a kudarcát látja manifesztálódni bennük (bírálatá Ronald Dworkin ellen irányul). Az *FG 1.* kiadásában Nussbaum még nem reagált a munkásságára, ám a *Whose Justice?*-ről már írt kritikát (Nussbaum 1989), melyben főleg a pozíciójából levezethető relativizmus miatt bírálta MacIntyre-t. MacIntyre érdemben nem foglalkozott Nussbaum munkásságával, ám az emberi méltóság fogalmáról 2021-ben tartott előadása (*Human Dignity: A Puzzling and Possibly Dangerous Idea?*) mintha kifejezetten Nussbaum felfogása ellen irányulna, amennyiben tartalmatlan fogalomként ábrázolta az 1981-ben írott művében még nem említett fogalmat. Ld. még Schopenhauer 2007 (1840): 64sk.

felfogást)¹⁸ a sztoikusoktól: őket kiindulópontul választva tud megrajzolni egy, a Hugo Grotiuson és Adam Smithen át a mai politikai liberalizmusig és a képességekre fókuszáló megközelítésmódig húzódó ívet.¹⁹ A *méltóság* fogalmának központi szerepe és univerzalista felfogása miatt Kantnak központi szerepet kellett kapnia e gondolati hagyomány végiggondolásában.²⁰ Ez pedig, ahogyan Nussbaum maga is beszámol róla, bizonyos politikai filozófiai problémák iránti érdeklődéssel is együtt járt.

III. AZ EMBER, A SZÜKSÉGET SZENVEDŐ ÉS MÉLTÓSÁGGAL FELRUHÁZOTT LÉNY

A tükhének az *AC*-vel szorosan összefüggő témájához²¹ szervesen kapcsolódik a *szükséglet* problémaköre, melyet Nussbaum nem sokkal az *FG* 1. kiadását követően tematizált Arisztotelészhez kapcsolódva, s kifejezetten a *Gazdasági-filozófiai kéziratokra* hivatkozva (Nussbaum 1988). Mivel a szükségletek „negatív képességek”, melyek kielégítése társadalmi átalakulást kíván (Springborg 1984. 394), ezért ezzel a megközelítésmóddal szükségképpen együtt jár az érdeklődés az elosztás problémái iránt. Ez azt jelenti, hogy a szükséglet fogalma az emberi méltóság „mindenben átragyogó” fogalmát kiegészítő fogalom lesz. Az ember egyszerre „szükséget szenvedő és méltósággal felruházott” lény (Nussbaum 1998. 273).²²

A kozmopolitizmus Diogenész alakjához kötődő sztoikus felfogása azonban Nussbaum értelmezése szerint nem csak abból a szempontból hiányos, hogy figyelmen kívül hagyja a képességek (és a szükségletek) problémáját, hanem abból a szempontból is, hogy szűkre szabottan definiálja a kozmosz polgárainak a halmazát. Diogenész ugyanis azon az úton jelenti az első lépést, amely a célok kanti birodalmához (vagy vallási fogalommal: Isten országához) vezet, azaz a minden *racionalis* lényt egyesítő morális közösséghez, illetve a kozmopolita

¹⁸ Vö. DL I, prooem. 15.

¹⁹ S e hagyomány kiindulópontjaként inkább kínálkozik a szükséget szenvedő Diogenész, mint Szókratész.

²⁰ Ebből a hagyományból Nussbaumnál gyakorlatilag kimarad a középkor, azért, mert az emberi méltóságnak kifejezetten a nem-hierarchikus felfogását igyekszik nyomon követni (Nussbaum 2019. 3). A méltóságról és a jóakaratról alkotott kanti felfogás középkori/keresztény aspektusait illetően ld. pl. Taylor 1989: 366sk.)

²¹ Vö. Ebner-Laundy (2023).

²² Nussbaum később nemcsak az elosztás szempontjából, hanem a képességeket illetően is kifejezetten összekapcsolta Arisztotelészt és Marxot, arra hivatkozva, hogy képesek alternatívát kínálni a sztoicizmusból a méltóság fogalmát illetően adódó fogyatékosokra, mivel az emberi méltóságot közvetlenül a természet világának a részévé teszi, és „nem tételez éles választóvonalat a racionalitás és egyéb képességek között” (Nussbaum 2008. 352).

politikához, amelyet az jellemez, hogy nem a konvenciók vagy osztályok által megszabott, hanem a szabad erkölcsi döntés által meghozott törvények révén egyesíti az emberiséget (Nussbaum 2019. 2). Birodalmon azt érti Kant, hogy „különböző eszes lények között törvények teremtenek rendszeres kapcsolatot”, s „[m]inthyogy a törvények szabják meg a célok általános érvényét, ezért valamennyi vél összessége (az eszes lényeké mint magukban való céloké...) egymással rendszerezett összefüggésben gondolható el, vagyis célok birodalmaként... (Kant 1998. 51, AA IV. 433). Következésképpen azok az embertársaink, akik valamilyen fogyatékoságuk miatt nem rendelkeznek az ész képességével, nem lehetnek tagjai a célok birodalmának, következésképpen legitim volna őket eszközként kezelni, megfosztva őket a méltóságuktól.²³

Kant szerint ugyanis csak a *homo noumenont*, a személyként értett embert, az erkölcsi-gyakorlati ész szubjektumát illeti meg elidegeníthetetlen méltóság, a *homo phaenomenont*, azaz az embert a természet rendszerében nem (AA IV. 434 sk.) A kategorikus imperatívusz ún. emberiségformulája a bevettnek számító értelmezés szerint nem egyszerűen a másik ember, hanem a benne rejlő „ember mivolt”, azaz a racionális természet célként kezelését parancsolja meg.²⁴ Vagyis úgy tűnik, a *homo sapiens* fajhoz tartozó egyedek közül csak a racionalitás képességének a teljes birtokában levőkre alkalmazható az „ember” megnevezés. Márpedig az ész, a racionalitás képességét elfogadni a világon átívelő emberi közösséghez tartozás és a méltóság kritériumaként, egyet jelent az e kritérium szerint fogyatékosnak minősülő embertársaink kizárásával ebből közösségből.

Az emberi méltóság kanti és nussbaumi felfogásának a konfliktusa az érzelmek kognitív elméletét elfogadva, azaz az érzelmeket leíró értelemben racionálisaknak, a külvilág tárgyairól és jelenségeiről alkotott értékítéleteknek tekintve feloldhatónak látszik (Brennan 2008), hiszen míg az vitatható, hogy ki milyen mértékben rendelkezik a racionalitás képességével, az érzelmek senkitől sem látszanak elvitathatóknak. (Sőt, ebből a szempontból az ember és az állat közti határvonal is elmosódik.) Ha a kanti erkölcsfilozófia és empirikus pszichológia valóban

²³ Az is következik viszont ebből, hogy más, az ész képességével rendelkező lények – angyalok és ördögök – viszont lehetnek tagjai a célok birodalmának. Következésképpen az „eszes lény” nem az embert határozná meg közelebről (*differentia specifica*), hanem azt a nemet, amelybe másokkal együtt az emberi faj is beletartozik (*genus proximum*). Erről ld. Schopenhauer 1840/2007. 29sk. A problémáról általában ld. Klinge 2018. A szerző szerint nem egyszerűen a „más eszes lények”, hanem a más eszes és morális lények problémája fontos filozófiailag. S bár Kant nem fejt ki sehol részletesen az idevágó gondolatait, ám a mesterséges intelligencia alkalmazásának a problémái (milyen erkölcsi kódexet kövessenek?) új perspektívába helyezhetik Kant különös, Schopenhauer által képtelenségnek nyilvánított megfogalmazását.

²⁴ Ld. pl. Timmermann 2007. 96.

hozzaigazítható Nussbaum felfogásához, akkor a Nussbaum által a mindenkit megillető méltóság jegyében átértelmezett sztoikus hagyomány is összhangba hozható a felvilágosodás Kant által képviselt erkölcsfilozófiai programjával.²⁵

IV. EXKURZUS: KANT ÉS A SZTOIKUS HAGYOMÁNY

Erre az összhangba hozásra Nussbaum először a kifejezetten a Kantra gyakorolt sztoikus hatásokat elemző írásában tett kísérletet. Diagnózisa szerint ugyanis Kant és a sztoikusok között filozófiai szempontból a szenvedélyek elméletét és a teleológiát illetően mutatkozik jelentős különbség (Nussbaum 1997. 5).

Az előbbit illetően értelemezése szerint Kant a pályafutása során végig úgy látta, hogy a szenvedélyek a természet, a kultúrát megelőző állapot jelenségei (s Nussbaum ezzel kapcsolatban említi Ágoston hatását, uo. 19). A sztoikusok számára viszont nem, s ennek köszönhetően a szenvedélyeket is jobban tudják kezelni, sőt a (köz)jó szolgálatába is tudják állítani. A szenvedélyek a sztoikusok szerint ugyanis bizonyos fajta értékítéletek, azaz a dolgokról alkotott, valamilyen értékkel terhelt felfogás jóváhagyását jelentik. Ennélfogva a szenvedélyek neveléssel, felvilágosító tevékenységgel átalakíthatók. Ha ellenben merőben természeti adottságnak tekintjük, akkor csakis elfojtani lehet őket. Nussbaum szerint a kanti felfogásból ez következik, ám a fontosabb következtetés az, hogy az erkölcsről és politikáról alkotott átfogó elképzeléseinek minimális módosításával a szenvedélyek kezelésének sztoikus elképzelését is elfogadhatta volna (uo. 21.). (Az e gondolatmenetben megfogalmazottakat fejtette ki bővebben Nussbaum 2013).

Az utóbbi problémát illetően Nussbaum a teleologikus gondolkodással kapcsolatos kétértelműséget emeli ki az *Örök békéről* című tanulmányra fókuszálva. Az *Első toldalék: az örök béke garanciájáról* című szakaszt (Kant 1997b. 278-286) elemezve arra a különös jelenségre, hogy miközben sztoikus fogalmakkal gondviselésről és sorsról beszél, Lucretius egy fordulatát is idézi, márpedig az Epikurosz dicséretét hirdető római költőtől (*Az ég általános természetrajza* ihletőjétől) mi sem állt távolabb, mint a teleológiai gondolkodás. Nussbaum szerint ez a konfliktus annak a jele, hogy e politikai tárgyú írásában a sztoikus

²⁵ Azt, hogy ez nem egyszerű feladat, jelzi, hogy az *Upheavals of Thought* szerzője e képzeletbeli, több filozófusból (így Kantból is) összegyűrt Ellenfél (Adversary) ellenvetéseivel szemben fejt ki az álláspontját (Nussbaum 2001b), s Héber Szentírásban ez a bizonyos Ellenfél a Sátán (ld. Jób 1-2). Azt illetően, hogy összeegyeztethetően tartja Kant átfogó erkölcsi/politikai elképzeléseivel a szenvedély sztoikus(-spinozai) elemzését ld. Nussbaum 1997. 21.

gondviselés-központú vallás mellett kötelezi el magát, bár megszorítással: a gondviselés legfeljebb „gyakorlati posztulátum”. A konfliktusnak ez a fajta megoldása azért fontos Nussbaum számára, mert így Kant láttatható olyan gondolkodóként, aki megőrzi a sztoikus erkölcsi gondolkodás magvát, miközben szigorú értelemben nem köteleződik el a ma vállalhatatlannak számító teleologikus gondolkodásmód mellett. Vagyis a tanulmány elején emlegetett nietzscheánus gondolkodók (Nietzsche, Williams és MacIntyre) ellenében sztoikus elemekkel átítatott kortárs Kantot lehet fölmutatni a felvilágosodás védelmében.

VONZÁSOK ÉS VÁLASZTÁSOK

A sztoikus kozmopolitizmusnak mindenképpen szembe kell néznie egy jól ismert dilemmával. Ha a kozmosz polgáraiként elsősorban az ész képességével rendelkező lények közösségéhez, az emberiséghez tartozónak kell tekintenünk magunkat, és ennek kell meghatározni a viselkedésünket és cselekedeteinket, akkor a más személyekhez vagy közösségekhez fűződő kitüntetett kötelek ellentétesek a kozmopolita elvvel.²⁶ Ennek az elvnek az érvényesítése azonban sem általában a sztoikusok, sem Kant számára nem volt magától értetődő. Nussbaum ebben az összefüggésben Hieroklészre hivatkozik (1997. 9), aki szerint emberi viszonyainkat tíz koncentrikus kör segítségével ábrázolhatjuk: a legbelső kör azonos a saját elménkkel, a legkülső pedig az emberi faj egyedeit öleli föl. A feladat minden egyes ember számára a köröket a középpont felé összehúzni (oikeiósizis).²⁷ Erkölcsi kötelesség tehát elsajátítanunk a legtágabb kör iránt érzett felelősség képességét, ám számolnunk kell azzal, hogy a valóságban minél kisebb sugarú a kör, annál nagyobb felelősséget érez az egyes személy az adott körbe tartozók iránt. Kant ezt a konfliktust a jóakarát és a jótett végrehajtása (*Wohllollen* – *Wohllhun*) megkülönböztetéssel oldja fel: míg az előbbi egyetemes, az utóbbinak a foka a közelség szerint változik. A mások iránti, az erényből fakadó kötelességeink kétfajta lehetnek: amelyek teljesítésével másokat a lekötelezettünk-ké teszünk, illetve amelyek teljesítésével nem következik be ez a helyzet. Ezeket a kötelességeket a *szereket*, illetve a *tisztelet* érzései kísérik. „A kötelességekkel kapcsolatos törvényekről (nem pedig a természet-törvényekről) beszélve, és pedig az emberek egymáshoz fűződő külsőleges viszonyára vonatkozókról, olyan erkölcsi (intelligibilis) világba tartozóként szemléljük magunkat, amelyben a (Földön élő) eszes lények

²⁶ A patriotizmus és az emberi jogi liberális szemlélet konfliktusa kapcsán úgy fogalmazott MacIntyre (1984/2008: 189, 202), patriotizmus és moralitás, a patriotizmus és a liberális személytelenség moralitása szükségképpen összeegyeztethetetlen egymással

²⁷ Steiger (szerk.) 2019. 143.

kapcsolatát – a fizikai világ analógiájára – a *vonzás* és a *taszítás* szabja meg” (AAVI. 451sk). Közös bennük, hogy lévén erkölcsi kötelességek, nem kikényszeríthetőek.

A kötelességekről írott művében Cicero az igazságosságot (*iustitia*) és a jótékonytságot (*beneficentia*) nevezi meg a közösségeket összetartó két legfontosabb erényként (*De officiis*, I. 20). Nussbaum értelmezése szerint ezek az erények ugyanannak az erénynek (az átfogóbb értelemben vett igazságosságnak) a két aspektusa (Nussbaum 2019. 24), így következtetésnek tartja Cicero felfogását, amely szerint bár tudatában vagyunk annak, hogy egyetlen nagy emberi közösséghez tartozunk, de véges lényekként elkerülhetetlenül rangsorolunk, sőt helyénvaló is rangsorolnunk, hiszen bizonyos fajta segítséget csak bizonyos személyeknek inkább meg tudunk adni, mint másoknak, s ezért ezek inkább a mi kötelességeink, mint másokéi (uo. 21). Vagyis Nussbaum számára a mindenkit egyaránt megillető méltóság elvéből az következik, hogy az igazságosságból fakadó kötelességek és a jótékonyság kötelességei nem választhatók el egymástól, sőt értelmetlen az elválasztásuk.²⁸

S mivel a kötelességek (illetve jogok) jogok két csoportja nem elválasztható egymástól, s így fontossági rangsort sem lehet felállítani köztük. A kötelességek teljesítése (a jogok érvényesítése) minden esetben anyagi ráfordítást igényel a politikai közösség részéről. S míg a nussbaumi értelemben vett kozmopolitizmus üdvözli a jogoknak (és a jogok generációinak) sokasodását, a szűkösség körülményei között mindig kérdés marad, hogy milyen sorrend érvényesüljön a teljesítésükben, és az a politikai közösség melyik szegmentumára a feladata legyen, ha érték az emberi jogokat szavatolni hivatott politikai közösség stabilitásának a megőrzése.

BIBLIOGRÁFIA

Kant művei

1991. Az erkölcsök metafizikája. In *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése. A gyakorlati ész kritikája. Az erkölcsök metafizikája*. Budapest, Gondolat. 295-614. Ford. Berényi Gábor.
1997. *Történefilozófiai írások*. Szerk. Mesterházi Miklós. S. l., Icuts
- 1997a. Az emberiség egyetemes történetének eszméje világpolgári szemszögből. In Kant 1997. 41-58. Ford. Mesterházi Miklós.
- 1997b. *Az örök békéről*. In Kant 1997. 255-309. Ford. Mesterházi Miklós.
- 1997c. *A fakultások vitája*. In Kant 1997. 335-455. Ford. Mesterházi Miklós.
1998. *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése*. Budapest: Raabe Klett Kiadó. Ford. Tengelyi László.
- 2003 *Prekritikai írások (1754-1781)*. Szerk. Ábrahám Zoltán. Budapest, Osiris.

²⁸ Atkins 2023. 218sk. szerint Cicero nem is választja el olyan élesen őket egymástól, mint Nussbaum sugallja.

2003a. *Megfigyelések a szép és a fenséges érzéséről*. In Kant 2003. 285-336. Ford. Czeglédi András.
2003b. *Egy szellemlátó álmai, megmagyaráztatnak a metafizika álmai által*. In Kant 2003. 445-510. Ford. Vajda Károly.
online: <http://kant.korpora.org/>

DL = Diogenész Laertiosz: *De vita et moribus philosophorum*

Szakirodalom

- Atkins, J. W. 2023. Patriotism and Cosmopolitanism in Cicero's *De Officiis*. In R. Woolf (szerk.) *Cicero's 'De Officiis': A Critical Guide*. Cambridge, Cambridge University Press. 203–223.
- Brague, R. 2013. Kant et la tentation gnostique. In S. Bacin – A. Ferrarin – C. La Rocca, C – M. Ruffing (szerk.). *Kant und die Philosophie in weltbürgerlicher Absicht: Akten des XI. Kant-Kongresses 2010*. Berlin – Boston, De Gruyter. 93-106.
- Brennan, J. 2008. What if Kant Had Had a Cognitive Theory of the Emotions? In V. Rohden – R. Terra – G. Almeida – M. Ruffing (szerk.). 2008. 219-228.
- Debes, Remy 2023. Dignity. Edward N. Zalta & Uri Nodelman (szerk.) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <https://plato.stanford.edu/archives/spr2023/entries/dignity/>.
- Ebner-Landy, K. 2024. A Critique of Martha Nussbaum's Liberal Aesthetics. *Political Theory*, 52(3). 374-403.
- Höffe, Otfried
2004. *Kants Kritik der reinen Vernunft. Die Grundlegung der modernen Philosophie*. München, Beck.
2008. Kants universaler Kosmopolitismus. In V. Rohden – R. Terra – G. Almeida – M. Ruffing (szerk.). 2008. 139-156
- Klinge, H. 2018. *Die moralische Stufenleiter: Kant über Teufel, Menschen, Engel und Gott*. Berlin – Boston, De Gruyter.
- Louden, Robert B. 2011. Anthropology from a Kantian point of view: toward a cosmopolitan conception of human nature. In *Kant's human being: essays on his theory of human being*. Oxford – New York, Oxford University Press. 78-90.
- MacIntyre, A. C.
1998. *Az erény nyomában. Erkölcselméleti tanulmány*. Budapest, Osiris. Ford. Sz. Bíróné Kaszás Éva.
2008. Is Patriotism A Virtue? In Coady, C. A. J.– & Primoratz, Igor (szerk.). *Military ethics*. Burlington, Ashgate. 187-204.
2021. Human Dignity: A Puzzling and Possibly Dangerous Idea? Notre Dame Fall Conference (<https://www.youtube.com/watch?v=V727AcOoogQ>)
- Nussbaum, M. C.
1988. Nature, Function, and Capability: Aristotle on Political Distribution. In J. Annas – R. H. Grimm (szerk.). *Oxford studies in ancient philosophy. Supplementary Volume 1988*. Oxford: Clarendon Press. 145-184.
1989. Recoiling from Reason (review of Alasdair MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality?*). *New York Review of Books*, December 7, 36-34.
1993. Non-Relative Virtues: An Aristotelian approach. In M. C. Nussbaum – A. Sen (szerk.). *The Quality of life*. Oxford: Oxford University Press. 242-269.
1996. Patriotism and Cosmopolitanism. In M. C. Nussbaum – J. Cohen (szerk.), *For love of country: debating the limits of patriotism*. Boston, Beacon. 2-17.

1997. Kant and Stoic Cosmopolitanism. *Journal of Political Philosophy*. 5(1) 1-25.
1998. Political Animals: Luck, Love, and Dignity. *Metaphilosophy*, 29(4) 273-28
1999. Virtue Ethics: A Misleading Category? *The Journal of Ethics*, 3(3), 163-201.
- 2001a. *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*. Cambridge, Cambridge University Press.
- 2001b *Upheavals of Thought: The Intelligence of Emotions*. Cambridge, Cambridge University Press.
2006. *Frontiers of justice: disability, nationality, species membership*. Cambridge – London, Belknap.
2008. Toward a Globally Sensitive Patriotism. *Daedalus*, 137(3). 78-93.
- 2013 *Political emotions: why love matters for justice*. Cambridge – London, Belknap.
2019. *The cosmopolitan tradition: a noble but flawed ideal*. Cambridge – London, Belknap.
2022. *Justice for animals: our collective responsibility*. New York, Simon & Schuster.
- Reich, K. 1939. Kant and Greek Ethics. *Mind*, XLVIII(191) 338-354, XLVIII(192) 446-463.
- V. Rohden – R. Terra – G. Almeida – M. Ruffing (szerk.). 2008. *Recht und Frieden in der Philosophie Kants*. Berlin – New York, De Gruyter.
- Rosen, Micheal. 2012. *Dignity: Its History and Meaning*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2012.
- Schopenhauer, A. 2007. *Über die Grundlage der Moral*. Hamburg: Meiner.
- Springborg, P. 1984. Aristotle and the Problem of Needs. *History of Political Thought*, 5(3). 393-424.
- Steiger, K. (szerk.) 2019. *Musonius Rufus és Sztoikus Hieroklész töredékei; Kebész táblaképe*. Budapest, Gondolat. Ford. Steiger Kornél.
- Taylor, Charles 1989. *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Timmermann, Jens 2007. *Kants' Groundwork of the metaphysics of morals: a commentary*. New York, Cambridge University Press.