

A háború: a moralitás folytatása más eszközökkel?

LOSONCZ ALPÁR

Amennyiben az érdeklődésemet vezérlő téma kapcsán az európai hagyomány jelentékeny forrásai után kutatok, úgy hadd kezdjem itt Arisztotelésszel. Pontosabban, a *Politika* egy helyét fogom segítségül hívni.¹ Itt arról olvasunk, hogy a törvényadónak nem azért kell felkészítenie a polgárokat a háborúra, hogy ily módon alárendelődjenek a hatalomnak. Ugyan említést nyer, hogy a háborúra való készenlét elengedhetetlen feltétele az állam fennmaradásának, Arisztotelész érvelésének csúcsa mégis az az állítás, mely szerint a háború igazságosságra kényszeríti a földi halandókat, és a mérték gyakorlására sarkallja a polgárokat. Ne hozakodjunk most elő a háborús kultusz emlegetésével, ilyen állítás céltévesztett lenne; a legfontosabb, hogy a háborús készülődés eredendően az *erkölcs* perspektívájában nyeri el értelmét, a háború a moralitás legfőbb affirmációjaként kerül elébünk, amelynek azt kell szolgálnia, hogy az igazságosság maga alá gyűrje az igazságtalanságot. Hadd vesszen a világ, ám háború nélkül nem kerekedhet felül az igazságosság, amelynek a léte eredendően bizonytalan. Itt nem arról esik szó, hogy a háború a forradalmi eszmékben gyökerezne, vagy hogy a technika korában felhalmozott erők gyors felszabadításának eszközévé válna, nem, a háború legmélyebb jelentése itt a moralitás horizontján mutatkozik meg.

Nem azt mondja Arisztotelész, hogy szójuk tovább a politika szárait a háborús történések láncolatában, az erőszakkal átitatott tettek és szenvedések világában, hanem azt, hogy készüljünk fel saját eredendő lehetőségeink megvalósítására. Ráadásul Arisztotelész, amikor a rabszolgá helyzetét veszi szemügyre, akkor azt fon-

¹ Arisztotelész: *Politika*, 1333b28–1334a30.

tolgatja, hogy a rabszolga nem képes „erő” segítségével segíteni a helyzetén, újra megerősítve a rabszolga eredendő hiányosságát, ám úgy, hogy az *erő* gyakorlását választja vonatkoztatási pontnak.²

Nemcsak azt a tényt mérlegelem, hogy Arisztotelész hatalmas befolyságot gyakorolt az európai hagyományra, hanem azt is, hogy egy olyan kérdést helyez elöterbe, amelytől nem tudunk könnyen szabadulni. Mert ugyan állíthatjuk a ma szemszögéből, hogy demokratikus beállítottságunk nehezen egyeztethető össze az arisztotelészi érveléssel, de azt nem hagyhatjuk figyelmen kívül, hogy az ó-európai hagyományt átjárta a morális perspektívák és a háború fenyegető vonásai relációjának a tolmácsolása. Amikor Kant háborúra vonatkozó gondolatait elemzem, akkor szem előtt tartom, hogy érvelését ebből a hagyományból kell kimetszenünk. Ráadásul Rousseau, vagyis az a szerző, aki különleges helyet foglalt el a königsbergi recepciós praxisában, maga is szerét ejtette annak, hogy dicséretesen szóljon a háborúról, lapozzunk csak bele a *Discours* első kötetébe. Azt javallja ugyanis a szerző, hogy állítsuk szembe az álarcban tetszelgő moderneket az antik korban élt emberek merőben másfajta, háborús vonatkozású beállítottságával.³ Mármost, arra a kérdésre kell majd válaszolnom, hogy milyen támpontok térítik el Kantot a kitaposott ösvényektől, és, nem utolsósorban, hogy hol válnak el – választott témám szempontjából – Kant és Rousseau útjai.

Mégis, ezt megelőzően más kérdések is felmerülnek. Kínál-e a háború értelmezése olyan távlatot, amelynek segítségével belátást nyerhetünk Kant politikai filozófiájába? Fény deríthető-e a kanti politikai filozófiában rejlő *feszültségpontokra* a háború jelentésköréi felől? Érdemes-e egyáltalán kiindulni egy, a kanti politikai filozófiát célba vevő írásban a háború jelentéseinek firtatásából? Amikor igennel válaszolok a feltett kérdésekre, és feltételezem, hogy az említett tolmácsolás nem pusztán mellékszál az életműben, akkor legalább két, lényegében komplementáris következménnyel kell számolnom. Az első arra utal, hogy a háború jelentéseire vonatkozó kanti gondolatmenetekbe való belebonyolódottság maga után vonja Kant történetelméletének és antropológiájának szerteágazó vonatkozásait. A másik egy szintű bonyolult jelentésháló felé terel, jelesül a jog és a morál,

² I. m. 1253b.

³ J. J. Rousseau: *Oeuvres Complètes*. T. III. Éd. M. Raymond – B. Gagnebin. Pléiade, 25. R. Aron nagy alkotása (*Paix et guerre entre les nations*. Paris, 1984) ebből a Rousseau-i megállapításból indul ki, majd úgy érvel, hogy a kortárs állapotok meghaladják a megállapítást, és azt vizsgálja, hogy a háború milyen formái jelennek meg az államok közötti relációkon kívül. Hadd utaljak itt Fichtére, aki egy másfajta dimenzióban gondolkodik: „nem a hozzájuk hasonló államok részéről kell háborútól félniük az igazi államoknak, csupán a vadak vagy barbárok részéről, akiket rablásra csábít, hogy nem sikerül munkával meggazdagodniuk, vagy a rabszolga népek részéről, akiket uraik rabolni kergetnek [...]”. Az ember rendeltetése. In *Válogatott filozófiai írások*. Budapest, 1981, 361.

valamint a politikum viszonylatainak taglalása felé. Ezekkel a jelzetekkel nyilván rendkívül súlyos kérdéseket kívánok érinteni, hiszen ez olyan problematikumnak bizonyul, amelyhez a recepció folytonosan visszatér. Mindez magyarázza, hogy messzemenően célszerűnek vélem a háborúval való foglalatalkodást a königsbergi kapcsán. Az elkövetkezőkben a háború jelentésvonatkozásai érdekelnek az ő életművében, amelyek, ha akarjuk, ha nem, időnként átvezetnek bennünket a kortárs összefüggésekhez.

Kant történelemelméletének kapujánál vagyunk⁴

Amennyiben belépünk ezen elmélet udvarába, úgy máris a következő kérdésekkel találjuk szemben magunkat: hogyan érzük tettei a történetileg létező ember („a történetiség”) szintetikus princípiumát? Hogyan lehet megteremteni a történelemelmélet alapjait a transzcendentális filozófia keretein belül?⁵ Milyen az ész szerepe a történelemben? Csupán felidézek néhány karakterisztikus mozzanatot. Célszerű abból kiindulni, hogy az ember radikálisan meghatározatlan („semmi”) és véges lény, aki az egzisztencia megerősítésén fáradozik, egyúttal meghatározottságokat teremtve. A történelem értelmezését mindenképpen bele kell kapcsolnunk a meghatározások dinamikájába, mert, ne feledjük, a történelmiség itt voltaképpen nem más, mint az evolúciós alkalmazkodás folyamata „a világ nagy színpadán”. Ellentétben az állattal, az ember esetében nem pusztán csak az egyes tárgyvonatkozásokat illető alkalmazkodási gyakorlattal kell számolnunk, az ember adaptációs mozgása egész-vonatkozású, alkalmazkodása mindenre kiterjed, és ténykedésének belső dimenziója, hogy egész személyét bele vonja. Az ember úgy tesz-vesz a világban, hogy önmagát célként tudja. A kanti gondolkodással összhangban járunk el, ha feltételezzük, hogy az ember önmaga számára feladatként jelentkezik, amelyet társias viszonyok keretén belül oldhat meg, még hozzá a morális rend távlatában. Soha nem merül feledésbe, hogy az ember nem *intellectus archetypus*, a végesség faktuma nem teszi lehetővé, hogy a történelmet az ember isteniesüléseként fogjuk fel, a történelem az ember gyökeres törekvésének a mozgása. Itt lép fel a további kérdés: milyen értelemben nyílik lehetőség az ember számára, hogy a történelemben közeledjen Isten országá-

⁴ Arendt úgy véli, hogy „a történelem, noha igen fontos szerepet játszik a maga helyén, nem áll Kant filozófiájának központjában [...]”. (H. Arendt: *A sivatag és az oázisok*. Budapest, 2002, 227.) Mintha ez az állítás kisebbiténé a történelem szerepét Kant esetében. Ugyan megfelel a valóságnak, hogy soha nem íratott meg „a történelmi ész kritikája”, ám a történelemben kibomló ember gondolata nélkül aligha állna meg ez a filozófia.

⁵ Itt A. Philonenkóra támaszkodtam: *La théorie kantienne de l'histoire*. Paris, 1986, 88. Ez a könyv számtalan értékes megállapítást tartalmaz, amelyek inspirálóak voltak számomra.

hoz mint eszméhez? Az ember számára ugyanis nem adatik meg a *civitas dei* megvalósítása.

Aki elolvassa *Az emberiség egyetemes történetének eszméje világpolgári szemszögből* című művet, annak tudnia kell: a világ polgári állapot a természet terveként mutatkozik meg. A filozófus úgy tekinthet a történelemre, mint egy meghatározott természeti terv szerinti mozgásra, és hangsúlyozzuk, a történelem ebben az értelemben nem deduktív elmélet, hanem *eszme*. Nincs olyan, a történelmi szférán kívül fogant cél, amely – belsővé válva – a történelemben végső soron Isten örök céljának megvalósulását segíti né elő; Kant nem Bossuet, aki a Gondviselés előfeltevésére építi egyetemes történelmét.

Hogy Kantot a racionalizmushoz kötik, ezt aligha vonhatjuk két ségbe. Hiszen nem Kant mondja-e, méghozzá Rousseau ellenében, hogy az ész nem téveszthet meg bennünket? Ugyanakkor nem mellőzhetjük, hogy a kanti filozófia elképzelhetetlen az aracionális vonatkozások felismerése nélkül, hovatovább, e bölcelet tétje, hogy kiérlelt távlataiban összhangba kerüljön az ész elve és a „valóság” aracionális kontingenciája. Másképpen szólva, a kérdés a következő: hogyan lehetséges az ész princípuma felől szemlélni a történelem kontingencia-dinamikáját? Amikor Kant az emberiség történetét szemléli „világpolgári szemszögből”, akkor minden bizonnyal sajátos pozíciót foglal el. A történelmet úgy érti, mint a természet tervének felgöngyölítését, amely ugyanakkor emberi viszonyulást igényel. Egyfelől kimondatlanul is Arisztotelészt idézi, amikor arra hivatkozik, hogy a természet semmit sem tesz feleslegesen, és az alkalmazott eszközöket sem pazarolja; ahogy mondja, „a természet a legnagyobb fokú takarékságban tetszelgett”. Másfelől, meghatározott értelemben, a hegeli okfejtéseket előlegezi, amikor az adott ságoknak a társadalomban kibomló antagonizmusára utal, azaz úgy vélekedik, hogy az antagonizmusokon, a társiatlan társiasság mechanizmusain keresztül a természet célszerűen nyilvánul meg: a természet eszközként használja fel a „társiatlan társiasságot”. Az ösztönök, szenvedélyek, vágyak az emberben a „természettől belé helyezett csírák”, *in summa*, a természet az emberi természet révén, valamire való törekvésként nyilvánul meg a történelemben. Az emberi vágyak és szenvedélyek segítségével a természet mintegy meghaladja saját magát, öntranszcendenciát gyakorol. Az akarat szabadságának játéka, függetlenül a rövid távon megnyilvánuló emberi önkénytől, a világ forgásának esendőségétől, a történelem makrosíkján szabályos menetté módosul. A végtelen közeledés formájában megoldásra lel az emberi feladat, a történelem tartományába veti tett állapotok eredőjeként létrejön a világpolgári konstelláció.

Ha a politikai filozófia nyelvén kívánunk megszólalni, akkor azt mondjuk, hogy e filozófiában egybehangolódik az antagonizmus mint az élet elve, illetve a polgári szabadság előrevetítésének gondolata, másképpen szólva: a kultúra törzsébe belevésztett egoizmus

(„*versus in sui amorem*”) dinamikája ötvöződik egy általános polgári alkotmány érvényre juttatásával. Ott vannak „a kultúra bűnei”, „az összehasonlító önszeretetből fakadó hajlamok”, amelyek beleoltdónak a titkos és nyílt ellenségeskedésbe mindenkivel szemben, aki idegen számunkra. E bűnök árnyékában kell megfogalmazni a normatív igényeket azzal kapcsolatban, hogy az emberek társalkalmazkodása milyen társadalmi rendben nyerjen formát.

*

A háború értelmezését az iménti összefüggésekbe, pontosabban a kulturális dinamika keretein belülre kell helyezni, mert Kantnál a háború a kultúra kedvéért történik. A háború jelentéseinek feltárása ra a dialektikus értelmezés virtuozitása hivatott: ahogyan a társiaságot a társiatlanság, úgy a békét, a nyugalom és biztonság állapotát a háború közvetítésével lehetséges elérni.⁷ A háború az antagonizmus megnyilvánulási alakzata, melynek kapcsán a racionalitás a saját perspektívájába állíthatja a történelmi dinamika rajzásában felszínre kerülő kontingens dimenziókat.

Mindenképpen jelezni kell Kantnak azokat az okfejtéseit, amelyekben a háború során felgyülemelő veszteségek felhalmozódásáról, a rommezőkön feltároló medúzaszövevényekről szól. A háború morális ökonómiaja negatív jellegű, hiszen éppen ezt a *negatív ökonómiát* kell beleilleszteni a történetfilozófia világába. Ott van ugyanis a több ízben hangoztatott meggyőződés: a háború „gyógyítható rossz”, *csak* hogy felszínre todulása által a rossz *többlete* teremődik. Minden háború után új árnyak telepednek meg az emberiség arcvonásaiban. Nem véletlen, hogy Kant több ízben is visszakanyarodik az állításhoz: „a háború több rossz em-

⁶ Immanuel Kant: A vallás a pusztaság határain belül. In uő: *A vallás a pusztaság határain belül és más írások*. Ford. Vidrányi Katalin. Gondolat Kiadó, Budapest, 1980, 149. „E bűnök tulajdonképpen megint csak nem a természetben gyökereznek [...] s a természet az ilyen versengés eszméjét (mely önmagában nem zárja ki a kölcsönös szeretetet) csupán a kultúrára való ösztönzőnek szánta”.

⁷ A biológiai metaforológiát roppant kedvelő Kant így ír: „ezek a hajlamok éppen egy olyan karámban fejtik a legjobb hatást, mint a polgári egyesülés: mint ahogy az erdőben a fák éppen azért, hogy mindegyikük el akarja takarni a másikat a Napot, arra kényszerítik egymást, hogy a magasban keressék a napfényt, s így szép sudár növéssre tegyenek szert, ezzel szemben a szabadon, egymástól elkülönülve élő fák ágaitat tetszés szerint növesztik, s görbén, ferdén, csenevészeken nőnek [...]”. Kant: Az emberiség egyetemes történetének eszméje világpolgári szemszögből. In uő: *Történetfilozófiai írások* Ictus, 1996, 49. Egyszer meg kellene írni Kanttal kapcsolatban a fa jelentésvonatkozásait.

bert teremt, mint ahányat elvisz”.⁸ Ott van az a normaként ható megfogalmazás az *Az örök békéről* egyik lábjegyzetében, hogy a háború végeztével, a hálaünnep után (inkább előtt), hirdetni kelle ne egy vezeklőnapot a sok emberi boldogság megsemmisítése okán, amelyen az ég bocsánatát kell kérni az elkövetett vétekért, a másokra rótt töméntelen szenvedésért.⁹ Kant rátalál arra a szinte megoldhatatlan kérdésre, hogy lehetséges-e igazságos béke erkölcsi távlatban, lehetséges-e egyáltalán „igazságos béke”? Hiszen, amennyiben az ellenségeskedés háborúhoz vezet, akkor minden olyan szituáció, amely a háború után jön létre, (a szenvedés okán) még inkább híján lesz az igazságosságnak. Amennyiben a béke az erőre támaszkodik, úgy a béke elve nem különbözik a háború princípiumától. A győztesre elsődlegesen a kötelességek haramiáinak, csak utána a jogok. Nem hagyatkozhatunk a béke és az igazságosság közötti egybecsengésre. (Azt gondolom, pontosabban, hogy Kanttal összhangban szólok, amikor azt mondom, hogy nem támaszkodhatunk a béke, a *demokrácia* és az igazságosság eredendő harmóniájára.) Hovatovább ugyanebben a szövegtörzsetben, Kant a háború „barbár”¹⁰ eszközét hozza szóba, és egyértelműen negatív jelentéseket nyilvánít meg a győzelem celebrálásával kapcsolatban, ami éles ellentétben áll az emberek atyjának erkölcsi eszméjével. A győzelem jelentése eredendően kibékíthetetlen ellentmondásban áll ezzel az erkölcsi eszmével; lehetetlen az olyan győzelem, amely korolláriuma lenne az erkölcs legmagasabbrendű kifejezésének.¹¹ *Ugyanakkor* mindezt együtt

⁸ Úgy tűnik, hogy az utalás egy Anakreón-fragmentumra vonatkozik (Arész nem a jókat, hanem a rosszakat kíméli meg). I. m. 283. Íme egy releváns gondolat, amely, igaz, más téma kapcsán született: „a rossz egyik funkciója, hogy ne felejtünk el egyetlen lehetőséget sem a világban”. V. Jankélévitsch: *L’Odyssée de la conscience dans la dernière philosophie de Schelling*. Paris, 1932, 199.

⁹ Kant: *Az örök békéről*. In *Történefilozófiai írások*. Id. kiad. 274.

¹⁰ Itt csak melleleg jegyzem meg, hogy a barbárság motívuma szer teázó összefüggéseket teremt. Mert, mint tudjuk, itt nem a „primitív emberek” barbárságáról, hanem a modernitás patológiájáról van szó. A barbárság motívuma reprezentatív módon megjelenik Schillernél: *Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen*. SW, München, 1962, 17. De magánál Kantnál is figyelmet érdemel: *Anthropologie*, Werke in zwölf Bände 12., Frankfurt, 1956, 686. Lásd erről: G. Beck: *Autonomy, History and Political Freedom in Kant’s Political Philosophy*. *History of European Ideas*, 25/1995, 217–241.

¹¹ Kanttól függetlenül kérdelem: nincs-e valami eredendően barbár a győzelemben? A győztes bevégezti azt, amit a legyőzött elkezdett avagy folytatott, valójában a halál bevégzését realizálja (ez a halál ökonómiaja). Gondoljunk csak arra, hogy, noha áll a közkeletű nézet, mely szerint a győztesek írják a történelmet, ám a győztesekre hárul a győzelem nyomainak eltüntetés. A győztes élete a győzelem után mindig az eltüntetés, a rejtegetés, az elfojtás jegyében áll.

kell értelmezni azzal a jelentésvonatkozással, amit, most Kanttól függetlenül, bibliai idézettel támasztok alá: „áldott az Úr, [...] aki hadakozásra tanítja kezemet, s viadalra az én ujjaimat” (Zsolt 144,1).

Továbbmenve, figyelemre méltó, hogy amikor Kant az alkal mazkodás perspektívájában mérlegeli a történelem menetét, akkor a történelemben létrejövő peremre-szorulást rögzíti. A nagy „Észak” népei (ezeket Rousseau nem-emberekként említi) nemegyszer híján voltak ama készenlétnek, hogy adaptálódjanak a háború problema- tikumához, ezért kényszerűen marginális helyzetbe jutottak.¹² Elvet ve az ember természetes jórahalóságának tézisért, amelyet bizonyos elméletírók vallottak, Kant ismét nem-európai példák alapján keresi a bizonyítékokat. Hiszen ott vannak az útleírások által közvetített létállapotok: a hidegvérűen kegyetlen öldöklések Észak-Amerika tág pusztáin, a célvonalozások híján lévő erőszak tombolása, az ön magát erősítő rombolás, az emésztő harcok, amelyek elvesztesgetett életlehetőségeket áldoznak fel a legértelmetlenebbnek. Ez a természet tervével ellenkező, állandósult háborúzás, amely nem mutat túl önmagán. Jellegzetes ezen kívül, hogy azon a helyen, ahol arról esik szó, hogy a „mindig félt háború”, „az emberi nem e korbácsa” kényszeríti ki az „államok fejedelméből az emberiség iránti tiszteletet”, Kant Kínát aposztrofálja, amelynek, földrajzi helyzetéből kifolyólag, nem adatik meg, hogy hatalmas ellenséget tudjon magával szemben. Ezért a szabadság nem szökkenhet szárba az említett országban!¹³ A kínaiakat a posványosodás veszélye sújtja. Nem kevésbé karakterisztikus, hogy amikor ugyanitt a történelem hajnalán eseményesorozatáról értekezik, és a nomád-, valamint a páz tornépek relációit helyezi előtérbe, akkor egyenesen azt állítja, hogy kizárólag a háborús veszély az, ami mérsékli a despotizmust.¹⁴ Mert, folytatja, az állami hatalom nem képes az erőhatalom szempontjából megerősödni anélkül, hogy gazdasági erőfeszítésekre támaszkodna. Márpedig a szabadság lángjának fellobbanása nélkül aligha lehet számítani tartós gazdagság létrehozására.

Ebből nem nehéz arra következtetni, hogy a háború az erők felhalmozását és mozgósítását feltételezi, ami kapcsolatban áll magának az államnak a létezésével. Nem a háború létezése okán szükségszerűen felgyülemelő erő, az emberfeletti összpontosítás előfeltételezi-e az állam létezését? E kérdés ismét csak a Rousseau felé vezető útra rak ki jelzőtáblákat. Hiszen *A társadalmi szerződés* egyértelműen leszögezi: a háború nem az emberek közötti viszo-

¹² A. Philonenko: *Essais sur la philosophie de la guerre*. Paris, 1976, 28.

¹³ Az emberi történelem feltehető kezdete. In *Történefilozófiai írások*. Id. kiad. 101.

¹⁴ Kant még azt is megkockáztatja, hogy a háború nem „gyógyíthatatlan rossz, mint az általános egyeduralom”. A vallás a pusztaság határain belül. Id. kiad. 157. Igen, Kantnál számtalan esetben felvetődik a „jó méreg” kérdése

nyok kibomlását jelzi, mert csupán államok kerülhetnek egymással szembe bellicisztikus környezetben, miközben az egyes ember, a polgár csak véletlenszerűen alakulhat át ellenségé, minthogy csupán katonaként tűnik elénk ellenségként.¹⁵ A polgár mind közönségesen nem mint az állam konstituens eleme, hanem mint az ország „védője” juthat érvényre *ellenségként*. A háború, lényegi jellegzetessége okán, az *államok közötti* ellenség-relációt testesíti meg. Ezen okfejtés magyarázatot nyújthat arra a tényre, hogy létrejöhet az állapot, amelyben egy államot alárendelnek anélkül, hogy egyetlen polgárát elveszejtették volna. Nem értenék ezt az állásfoglalást, ha nem részesítenék figyelemben a Rousseau-i filozófia irányát: a dologi viszonylatokból kicsiholt szikrák, és nem a személyek között létrejött szövődések hívják életre a háborút, ennél fogva mind a tulajdon híján lévő természeti állapotban, mind a törvény uralma alatt élő társadalomban lehetetlen az embereknek egymás közötti harca vagy valamilyen privát háború felszínre jutása. Kantnak is találok kellett ezzel a kérdéssel;¹⁶ recepciójának másik fontos szereplője, vagyis Hobbes, pontosabban a juridikus természeti állapot kapcsán ennek a kérdésnek fel kellett vetődnie. Kant karakterisztikus módon korrigálja Hobbes-ot; a természeti állapotban *hadiállapotot* kell látnunk, az állandósult harcra való felkészültséget, amelyben mindenki maga akar másokkal szembeni jogainak bírójává lenni.

Továbbmenve, aki az *Az ítélőerő kritikájához* folyamodik, rá akadhat egy olyan szöveghelyre, amely többszörösen meggondolkodtatónak bizonyul.¹⁷ A fenséges analitikájáról (a természet ha talmáról!) szóló fejezetben, Rousseau-ra emlékeztető modorban, Kant kitér a vadember és a kulturált ember közötti felsejlő különbségekre. Úgy érvel, hogy mind a kettő esetében beszámolhatunk arról a tiszteletről, amely a veszéllyel rettenthetetlen módon szembenéz embert övezi, aki egyúttal körültekintően fog hozzá tettei készségének bizonyításához. Ezért az esztétikai ítélet mindig a harcost fogja előnyben részesíteni az államférfival szemben, mert a háborúban is tetten érhetjük a felemelő érzés vonatkozásait, igaz, csak akkor, ha azt a polgári jogok tiszteletben tartásával folytatják. Ráadásul Kant ellentétet teremt, azt hüvelykezi ki az elmondottakból, hogy a következetes bátorságról tanúbizonyságot

¹⁵ J. J. Rousseau: *Le Contrat Social* I. 4. Id. kiad. 357. Visszautalok itt Platónra is, aki úgy tesz különbséget a viszály és a háború között, hogy az első az *egyívé tartozóval* való ellenséges viszonyt, a második pedig az *idegennel* való ellenséges relációt fedi (*Állam*, 471a). R. Aron nagy alkotása (*Paix et guerre entre les nations*) a Rousseau-i megállapításból indul ki, majd úgy érvel, hogy a kortárs állapotok meghaladják a megállapítást, és azt vizsgálja, hogy a háború milyen formái jelennek meg az államközi relációkon kívül.

¹⁶ I. m. 225.

¹⁷ Immanuel Kant: *Az ítélőerő kritikája*. Budapest, 1979, 229.

tevő, a halállal szembesülő harcos jelentéseit ellentételezi a hosszú béke haszonelvűsége, a kicsinyes nyereszkedés szelleme, amely lealacsonyítja a nép gondolkodásmódját. A háború a valóságból azokat a hatóerőket hasítja ki, amelyek az előremozgást ösztökélik. Lényegében itt Kant úgy hangolja mondatait, hogy azok, leg alább néhány lényeges aspektusukban, hasonulnak a hegeli elképzelésekhez. A háborúra való készenlét és élet a kezdeményezés módusában cselekvő feszültséget képez *ad mortem*, szünni nem akaró lendületet jelent, amelynek bármilyen felfüggesztése szükségképpen gyengeség, az ügyintéző világnak tett engedmény. Minden esetre a kalmárszellem pacifikáló hatását hangsúlyozó nézőpont feszültségben áll azokkal az állításokkal, amelyek a kereskedelemből és a hosszúra nyúlt békéből sarjadó hanyatlásról szólnak.

*

Emeljünk ki néhány fontos dimenziót az elmondottakból, a háború vonatkozásairól a transzcendentális filozófiában!

Először is: amikor a königsbergit követve a fejedelemnek az emberiség iránti tiszteletét hoztam szóba a történő háborúk kapcsán, akkor ismételen lényeges kiszögellési pontra akadtam rá. Mert nem lehet figyelmen kívül hagyni, milyen szerep háramlik Kant politikai filozófiájában „az állam fejedelmére”. Politikai írásaiban minduntalan figyelmeztet arra, hogy azok a változások, amelyekhez normatív jelentéseket társít, „felülről” juttathatók érvényre. Emlékeztetek itt *Az emberiség egyetemes történetének eszméje...* nevezetes hatodik tételére is, ahol az ember olyan „állat” formájában kerül elénk, akinek, „ha nemének más tagjaival” együtt él, *úr*ra van szüksége, akit egyébiránt csak „az emberi nemből választhat”. Másutt is feltárul, hogy a jogállam környezetében számítanunk kell egy szabályozó erőhatalomra, amelynek vonatkozásai különféle értelmezésekre adhatnak okot. E szabályozó erőhatalom megnevezése ugyanis homályban marad Kant esetében, noha több jelölt is kivetíthető e szerepben (egy Machiavelli-típusú fejedelem, például), de nem erre veszem az irányt. Ugyanis fontosabb kiemelni e helyütt, hogy a szorgalmazott, felülről vezérelhető változtatásoknak mindig határt szab a Kant által nyomatékosan előtérbe helyezett *nyilvános* szféra.

Kant olvasói tudják, hogy a königsbergi mértékadó szerepkört juttat a nyilvánosságnak; hozzáteszem, hogy egy republikánusnak így is kell tennie. Mert itt világosan ki kell hogy rajzolódjék a közöségi élet fontossága, a szabadság egy bizonyos¹⁸ tere, amelyet a

¹⁸ Azért mondom, hogy „egy bizonyos”, mert a szabadság az ész nyilvános használatára áll, a magánhasználat vonatkozásában másfajta diktumok jutnak érvényre, íme: „*okoskodjatok, amennyit akartok, és amiről akartok, csak engedelmeskedjete!*”. Kant: Válasz a kérdésre: mi a

honpolgárok egymásnak nyújtanak vagy egymástól megtagadnak. Ha a háború jelentésköre érdekel bennünket, akkor itt, egy pillanatra erejéig, *A fakultások vitája* felé fordítjuk tekintetünket.¹⁹ Kant kritikában részesíti a nagy-britanniai alkotmányos rendszert, amely „hazudott nyilvánosságot” léptet életbe, jelesen a korlátozott monarchia család színjátékával téveszti meg az alattvalókat. A korlátozottság leple alatt az uralkodó akaratmegnyilvánításával szemben tehetetlennek bizonyuló képviselők világát érzük tetten.

Azután Kant felteszi a kérdést, ismét visszautalva nem valami ilyen *ancien régime*-re, hanem a mintegy liberális hagyományt maga mögött tudó Nagy-Britanniára: ki az, aki abszolút uralkodónak tekinthető? Nos, az, akinek beszédéből performatív aktusok sarjadnak, aki azt mondja, legyen háború, és lőn háború. Akinek beszéde erejéből következik, hogy nem kell megkérdeznie a „népet”, hogy kezdetét vegye-e a háború.

Hogy ennek a mértéknek korunkat is sújtó polemikus vonzatai vannak, azt nem nehéz feltárni. Domenico Losurdo, aki a kortárs állapotokat vizsgálja,²⁰ pontosan ezt a kanti kritériumot alkalmazza, amikor azt erősíti meg, hogy *ebben* az értelemben az Amerikai Egyesült Államok elnöke ugyanabban a minősítésben részesülhet, mint a valamikori brit uralkodó, aki sok háborút viselt, de anélkül, hogy népe beleegyezését kérte volna. Az állam eszközeivel megkerülte az alkotmányt. Nem ugyanez történik-e az említett nagy hatalom elnökének esetében, nevezetesen akkor, amikor az „imperialis prezidencia” eszközeivel élve kész tények elé állítja a Kongresszust, vagy amikor hatalma okán az ENSZ megnevezi és

felvilágosodás? In *A vallás a puszta ész határain belül és más írások*. Id. kiad. 85. Hadd másoljam ide J. St. Mill meggondolandó okfejtését: „a vad függetlenség korában mindenki önmagáért él [...] míg nem tanult meg engedelmességet. A hatalom, amelyet az ember fölé rendelnek, szükségszerűen despotikus lesz, mert feladata, hogy az emberekre erőltesse az engedelmességet [...] minden civilizáció igényli ezt az árat, ezen munka nélkül egyetlen szellemet sem lehetséges megfegyelmeztetni, hogy elsajátítsák azokat a szokásokat, amelyeket a civilizált társadalom követel [...]”. Ezért szükséges, hogy legalább a személyes rabság jelölje az ipari élet kezdetét és kényszerítse a közösség legnagyobb részét, méghozzá annak érdekében, hogy felgyorsuljon a jobb szabadság felé mutató átmenet [...]” *Three Essays. On Liberty, Representative Government, The Subjection of Women*. Oxford, 1975, 172–174.

¹⁹ Kant: *A fakultások vitája*. In *Történefilozófiai írások*. Id. kiad. 428. Kant az érvelés végén hozzáadja: „az uralkodók kötelessége, hogy, ha mindjárt autokratikusan uralkodnak is, mégis köztársasági módra (bár nem demokratikusan) kormányozzanak, azaz a néppel a szabadság törvényeinek megfelelő elvek szerint bánjanak [...] még ha szó szerint véve a dolgot, beleegyezésért nem folyamodnak is”. I. m. 429.

²⁰ D. Losurdo: *Predemptive War, Americanism, and Anti-Americanism*. *Metaphilosophy* 2004, Vol. 35, No. 3., April, 380. Vö. A. Arato: *The Bush Tribunals and the Specter of Dictatorship*. *Constellations*, 2002, No. 4.

bizonyos értelemben vád alá helyezi a „lator” országokat, vagy amikor az elnök a maga hatáskörében döntő befolyást gyakorol azon döntésre, hogy mely országokba kell felszabadító „békeero ket” küldeni és megtelepíteni? Nem a kanti bírálatot kell-e segítségül hívnunk akkor, amikor azt elemezzük, hogy a „démoszra” alkalmasint rákényszerítik a háború állapotát, a titkos diplomáciát, a cinikus propagandát, a nyilvánosság kizárását?

Visszatérve Kantra, mi sem jellegzetesebb, mint hogy éppen az imént rögzített kontextusban nyit rá a politikai filozófiája szempontjából kimagasló jelentőségű platonikus eszmény taglalására, az eszmény a szabadság törvényeinek megfelelő megjelenítésének értelmezésére. A *respublica noumenonra* gondolok, a közállapotok republikánus átgondolására, amit a polgári alkotmány időket átszelő normájaként kell látnunk. Választóvonalakat tapasztalunk a republikánus szabályozó eszme (amely összeköti a szabadságot, a jogokat és a közjót), valamint a Kant által több esetben is problematikusan minősített demokrácia között. Hogy Kant esetében a demokrácia republikánus korrekciójáról beszélhetünk, azt nem is lehet túlhangsúlyozni. A közjó, sőt, mi több, alkalmasint az *erényt* igénylő köz-világ ott fénylik a demokrácia felett. Egyelőre azonban csak arra a tényre figyeljünk, hogy a *respublica noumenon* jelesei nem függetlenek a háború vonatkozásaitól. Mert a köztársaság eszméje képezi azt a jelentésegységet, amely révén az együtt létező emberek távol tarthatják maguktól a háborút. Kant hátrahagyott történetfilozófiai észrevételeiben is felbukkan a jelzet,²¹ ezért erősítsünk: *csupán* egy „hatalmas” republikánus állam gördithet akadályokat a háborús történések kibontakozása elé. Sőt, mi több, Kant ugyanitt evolúciós történetfilozófiájának kereteibe is bevonja a republikanizmust. Azt hangsúlyozza, hogy *maga a háború* kényszeríti az embereket a republikanizmusra, vagyis, hogy magából a háború dinamikájából hasad ki a republikanizmus felé mutató orientáció. Mégis, mi az, ami a háború kapcsán tájékozódási ponttá válik a „*versus sui amorem*” önelégült érzésvilágában, a „természettől fogva adott restséggel” terhelt ember számára, aki ből, ahogy olvassuk, „kihalt a jó iránti érzék” (Fichte)?²² Vajon mi jelenthet támpontot a dics-, bír-, kéj- és hatalomvágy, valamint a szolgaságtól kifejlesztett konformizmus által meghatározott ember állagórzó tevékenységében? Vajon az a jelentés, amelyet annyira átjár a háború tapasztalata, hogy belőle értjük meg a republikanizmus szabályozó eszméjét?

Foglalkozunk továbbá az ellenség értelmezésével is, amire az imént Kínával és Rousseau-val kapcsolatban akadunk rá. Mert

²¹ Kant: Hátrahagyott történetfilozófiai észrevételek. In *Történetfilozófiai írások*. Id. kiad. 578. A képzeletünkre van bízva, hogy Kant tűnése a töredékes reflexió végén a „minden háború vége” utáni állapotról mit is jelent. Bizonytalanságot vagy valami mászt?

²² J. G. Fichte: *Az erkölcsstan rendszere*. Budapest. 1976. 653.

Kant eszmefuttatásaival ismét belép a hagyomány széles folyamába, és, ha futólag is, de meg kell ragadnom legalább két vonatkozást, hogy számot adjak az „igazságtalan ellenség” szintagmájának vetületeiről. Először ott kell felvennünk a fonalat, ahol az a kérdés merül fel, hogy lehetséges-e a háború észtevékenységet nem kifejtő emberek között. Arisztotelész igennel, Grotius, aki feltételezte, hogy a háború jogi személyek között folyik, nemmel válaszolt a kérdésre. A másik fonál az ellenség egzisztenciájába beleírt sajátos jelentéshez kapcsol bennünket, amelynek folytán egzisztenciális dimenziók sejlének fel. Az ellenség önvonatkozásunkat mozgatja,²³ valamiképpen ugyanazon a síkon áll, mint saját magunk, az önproblematizáció a *másik* közvetítésével valósul meg, aki itt, jelesül: ellenség. Az ellenség létezése felébreszt bennünk valamit, aminek fénye az ellenség híján kihunyhatna. Nem mellőzhetjük, hogy Kantnál is az ellenség nem-léte, ahogy fentebb rögzítettük ezt, hiányállapotot jelez. Röggvest hozzáteszem, hogy, *mutatis mutandis*, olyan egyéniségek társíthatók itt Kanthoz, mint, például nekünk okáért, Leibniz és Schiller.²⁴

Mármint Kant és Grotius között sok kapocs fűzhető, különösképpen ott, ahol Kant jogi perspektívába helyezi a háború kérdéskörét. Azt mondja, hogy ha az államok mint erkölcsi személyek egymással szembeállnak, a háború olyan állapotában található, amelyben mindenki mindenki ellen harcol, tehát ahol az erősebb joga jut érvényre. Ám a *ius publicum civitatum* rendjében fennáll a szerződés-kötés kötelese a háború megszakításának céljából. Amennyiben a háború elkerülhetetlen lehetőségként jelentkezik, úgy a résztvevők az egyenlőség felségjelét hordozzák, azaz a háborúban fellépő ellenségek jogilag és morálisan egyenlők. Nem minősíthetünk egyetlen harcoló felet sem morálisan kevésbé értékesnek. Azzal a lényeges kikötéssel, hogy

²³ Ma, reflexszerűen, a mélyen problematikus C. Schmittre gondolunk az ellenség emlegetése kapcsán, aki úgy elmélkedett, hogy a háború igazi értelme a valódi ellenség fennállásában nevezhető meg, vagyis, hogy a háborúnak fennáll a realitása addig, amíg létezik az ellenség viszony. Ám az ellenség értelmezésének hagyománya sokkal szerteága zóbb, Schmitt „csupán” része a hagyománynak. Itt számomra mégis kiváltképpen fontos egy Schmitt-i mondat, amely a következőképpen hangzik: „Der Feind ist unsere eigene Frage als Gestalt.” (C. Schmitt: *Glossarium 1947–1951*. Berlin, 1951, 213.) A „Gestalt” nehezen fordítható, tehát arról esik szó, hogy „az ellenség a mi kérdésünk”, az ellenség olyan „alak, forma”, aki *bennünket kérdez – általunk*

²⁴ Idemácsolok egy karakterisztikus Schiller-verset. „Teuer ist mir der Freund, doch auch den Feind kann/ Ich nützen/ Zeigt mir der Freund, was ich kann, lehrt mich der Feind, was ich soll.” F. Schiller: *Freund und Feind*. SW, Bd. 1., München, 1962, 255. Íme, még egy idézet, most Leibniz-szövegösszefüggésben: „La paix est bonne de soi/ J’en conviens: mais à quoi sert-elle/ Avec des ennemis sans foi”. Idézi Philonenko: i. m. 108. Nietzsche szinte adódik itt, elegendő lesz a következő utalás: Vom Krieg und Kriegsvolke. In *Also sprach Zarathustra*. Werke, Bd. 2., 311.

ez akkor érvényes, ha a háborút a *polgári rend* szabályai szerint vívják. Nos, Kant lényeges helyen mutatja be az „igazságtalan ellenség” fogalmát.²⁵ Az állam ugyanis korlátlan jogokkal rendelkezik „az igazságtalan ellenség ellen”; mindazon eszközöket bevetheti, amelyeket cél szerűnek ítél az ország megvédésének szempontjából. „Igazságtalan ellenségnek” az az aktor számít, akinek nyilvánosan kifejezett beállítottsága lehetetlenné teszi a béke általánosítását, aki elárulja az a maximát, amely a békét állandósíthatná, és a természeti állapot meg erősítését mozdítja elő. Mondjuk, az ármánykodástól sarkallva nem tesz eleget a vállalt szerződésnek. Másképpen szólva: az igazságtalan ellenség maximái *nem* általánosíthatók. Gonosz maxima választása – Kant esetében ez a jelzés a lehető legnegatívabb jelentést takarja.

Akarva-akaratlanul közel kerültem *Az örök béke* problematikumához, ezenkívül odasodrótam egyéb kérdésekhez is, amelyek ismét a *mába* vetnek bennünket. Hiszen ki az „igazságtalan ellenség”? Nem arra vetül itt fény, hogy a „valódi ellenség” *éppen* az igazságtalan ellenség? Vajon Kant azt javallja nekünk, hogy *erkölcsi* zsinórmértékkel mérjük az ellenség megengedhetetlen cselekményeit? Ám a kérdések nem zárhatók le. Mert milyen viszony tételezhető a szabadságelvűség és a béke között? Belépve a legelevenebb összefüggésekbe: vajon az „örök béke” a „barbár” alakulatok (ez a fogalom erőszakkal átítatott, *jog* és *szabadság* híján lévő hatalmat fed itt) eltűrését kell hogy jelentse? Vagy a természeti állapot transzcenzusára tett erőfeszítést, ami úgymond bizonyos rezsimeknek az alkotmányosan biztosított szabadság fedele alá való – akár erőszakos – terelését jelenti?

Két lehetséges választ követek.

a) Nemrégiben Robert Kagan kavarta fel különösképpen a port, reflektálva az általam regisztrált kérdésekre.²⁶ Úgy elmélkedett, hogy az európaiak a defenzíva levegőjét árasztó kanti örök béke, az amerikaiak, a hatalmi elkötelezettségéből fakadóan, a Hobbes-i természeti állapot világában élnek. Itt Vénusz, ott Mars. Itt (hatalom híján) a szabadság-hiánnyal tüzdelt rezsimekkel szembeni kényszeredett tolerancia az úr, ott a geopolitikai helyzetből kiáradó hatalmi viselkedés kényszere. Itt a történelem utáni béke illúziója, ott a történelem előtti állapot állandósulása.

²⁵ Kant: *Metaphysik der Sitten*. Rechtslehre. Id. kiad. 8.

²⁶ R. Kagan: Power and Weakness. *Policy Review*, 113/2002, June–July, 3–28. Uő: *Of Paradise and Power: America and Europe in the New World Order*. New York, 2003. Kagan kapcsán: E. Zaretsky: Global Rift: Robert Kagan and the Europe/America Divide. *Constellations*, 2003, 10. Kagan egyik alap gondolata, hogy a gyenge országok hivatkoznak a nemzetközi jogra és rendre, még hozzá az erős államok ellenében, mivel a nemzetközi jogban a legkisebb állam is épp olyan szuverén, mint a legnagyobb. Zaretsky ezt több példa segítségével megkérdőjelezi, helyesen.

b) A hatalmi elkötelezettségből kirajzolódik a szabadság felé vezető út, mert a szabadság fája termi a béke gyümölcseit, és nem fordítva.²⁷ Erkölcstelen a szabadság nélküli béke.² Ennélfogva a kortárs amerikai fellépés nagyon is kantianus jegyeket visel magán, hovatovább ez az elkötelezettség a kanti örök békéhez való töretlen hűséget fedi fel, közelít a tökéletességhez, mégpedig azon kötelesség okán, ami az állampolgár, nem pedig az állampolgárok kötelessége. A végső cél nem az emberek „közvetlen” megmentése, hanem a katalizáló erő alkalmazása a valódi jogelvekre épülő alkotmány megteremtésének érdekében. Nem a bágyadt humanizmus, nem a kulturális különbségek megbénult tisztelete, hanem a szabadságelvűség iránti következetes lojalitás. Az alkotmányos rend magjait nem a moralitás veti el, hanem a jó alkotmányos rend nyit kaput a morális jobbulás előtt. Végül is, éppen Kant nyomába szegődve, a természet akarja, hogy a jog biztosítsa a győzelmet, miközben az ember önös hajlamait használja fel eszközként. Az örök béke eszméje Damoklész kardjaként függ a türannoszok feje felett, és nem teszi lehe tővé a jó és a rossz megszokott társlétezését a világrendben.

Mindkét válasz az igazságtalan ellenség értelmezése körül forog. Mert a szuverenitás kérdése nem utolsósorban az ellenség *megnevezésének* praxisát foglalja magába. Ezt a praxist abban a világban kell megítélnünk, amelyben az erő alkalmazásának latolgatása bolygó méretű dimenziókat érint, és amelyben az emberiség feletti uralom gyakorlása folytonosan tapasztalható lehetőség. Megnevezni az ellenfelet: ez azt kellene hogy jelentse: közzétenni, hogy igazságos vagy igazságtalan ellenfélként kezeljük-e azt, akivel szembeállunk. Ez azt is feltételezi, hogy a hadüzenet kinyilvánítása meg kell hogy előzze a háborús forgatagot.²⁹ Hogy az „ellenség” ne privatizált konkurens, hanem a

²⁷ E nézetek kitűnő kritikai összefoglalását látjuk A. Norrisnál: „Us” and „them”. *The Politics of American Self-Assertion after 9/11. Metaphilosophy*, 2004, április, 3. A napnál is világosabb, hogy itt az iraki háború kérdéseit érintem, azonban óvakodom attól, hogy belevesszek a tapasztalati kérdések forgatagába, csak annyiban érdekelnek ezek a vonatkozások, amennyiben Kant politikai filozófiáját érintik. Azt azonban leszögezem, hogy számomra elfogadhatatlan az amerikai háborús-birodalmi elkötelezettséget a „neoliberális” ügyintézés kódjai nélkül értelmezni.

²⁸ Ha az ördög ügyvédje kívánok lenni, akkor megfontolok egy kanti állítást: „[...] nemigen tudok mit kezdeni azzal a [...] kifejezéssel, miszerint egy bizonyos nép (amely el akarja érni a törvényes szabadságot) nem érett a szabadságra [...] ilyen előfeltevések mellett soha nem fog beköszöntené a szabadság, mivel az ember nem *érhet meg*, ha előzőleg nem kerül a szabadság állapotába”. *A vallás a pusztaság ész határain belül*. Id. kiad. 312. Ez a szabadság önerősítésével kapcsolatos állítás azonban sokfelé vezet bennünket, pl. a mindenkori forradalom hordozóinak is erre a kanti gondolatra kell hivatkoznunk. A legkevésbé hiszem azonban azt, hogy ez az állítás a szabadság *externális* kikényszerítését jelentené.

²⁹ Ennek az ellenkezőjét látjuk, *mert a háború megelőzi a hadüzenetet*, azaz a háború a megnevezés erejét mutatja meg, vagyis a háború teremti a nyilvánosságot.

közszféra részeleme legyen. Amint tudjuk, nem ez történik. Az ellenség megnevezése részeleme a világ nem-nyilvános irányításának, valamint a hegemónikus pozíciókért vívott versengésnek. Ki az igazságtalan ellenség ma? Sikerületlen, gyenge államok, vagy az államnélküliségben tetten érhető alakulatok, amelyek ott tanyáznak a demokrácia szürke zónájában, magukhoz fegyvert ragadó csoportok, amelyekről elvitatják az emberi jelleget, szubhumán tényezők, a rossz fegyvertársai, depolitizált aktorok, akiknek csupán az abszolútizált morális jó *felől* lehet negatív jelentést kölcsönözni. Nem éppen azzal a ténnyel szembesülünk-e, hogy, miközben az ellenséget ma az etikai rend abszolút fenyegetéseként értelmezik, az ellenséget egyúttal a *rutinizált* büntetőhadjárat tárgyává teszik?

Tehát, úgy hiszem, mindkét fentebbi válasz félrefog. Vajon az univerzális köztársaság a kanti értelemben úgy valósítható meg, hogy a morál egyetemességét (a humanitás és az univerzális polgári mivolt eszméjét) ráerőltetjük a fennálló államokra és kvázi-államokra? Felfoghatjuk-e a katalizátorként minősített erőt mint a szabadság jogára alatt realizálódó alkotmányos rend zálogát? Lemondhatunk-e a háborús elkötelezettség politikai-gazdasági elemzéséről? Mert mégis, hogyan értsük azt a kanti diktumot, hogy „a háború és béke dolgában ne az államfőnek legyen döntő szava, akinek a háború voltaképpen semmibe se kerül [...], hanem a népnek, amely a számlát állja (amihez persze szükségképpen előfeltételeznünk kell az eredeti szerződés eszméjének megvalósulását)”³¹ Vajon az ellenségnek depolitizált távlatokba való helyezése nem annak a kortárs tendenciának a fejleménye-e, amely mintegy a köz- és a privát szféra közötti baljós *felcserélés alakzatait* hozza létre? Amelynek folytán azok a vonatkozások, amelyek a világot illetően átfogó jellegűek, a *respublicán*. kívül esnek, s így az, ami a világ egészére kiterjed, egyszerűen a privatizált szférák tárgyesete? Ha ugyanis feltételezzük, hogy a nemzetállamok szintjén a vélemények ama *lokális* „nyilvános vitájában” (Kant) nyer formát, és ez egyúttal „fenőköve az erénynek”, akkor a világegész horizontjára utaló kérdéshalmazok a különféle *privatizált* alanyok érdekartikulációjában kapnak jelentést. Voltaképpen nemcsak a transznacionális alanyiságok veszik ki a nyilvánosság hatálya alól a releváns kérdések tárgyalását, hiszen tipikus kortárs fejleménynek tekinthető, hogy a globalitás szintjén a nemzet is afféle privát alakulatként értelmeződik. Aminek folytán a nemzetállam is egyre inkább privatizált alanyként kerül a nemzetközi élet áramkörébe. Nem az ellenség kortárs megnevezési gyakorlata készíttet-e bennünket

³⁰ Erről szintén kritikusan: J. Gray: *Al Queda and What It Means To Be Modern*. New York, 2003.

³¹ Kant: Ama közönségesen használt szólásról, hogy ez talán igaz az elméletben, ám a gyakorlatban mit sem ér. In *Történefilozófiai írások*. Id. kiad. 209. Egyébiránt Kant ingadozik a szuverenitás jelentése kapcsán. Néhol a szuverént a köztársaság ágensének tekinti, másutt ennek az ellenkezőjét állítja, lásd erről: F. Fehér: Practical in revolution: Kant's dialogue with French Revolution. *Social Research*, 1989, No. 1., 181.

arra, hogy ma a világegész pályáit érintő deprivatizáció, azaz a gyökereig hatoló republikanizáció szükségességéről beszéljünk? Ez a republikanizáció nem a közhatalom (*vis publica*) megerősítését javallja, mert abból indul ki, hogy a „világpolgári egész” (*das weltbürgerliche Ganze*) privatizálása a *ius cosmopoliticum* folytonos gyengítését feltételezi.

Vagyis mindkét fentebb rögzített válasz szétszakítja a politika és a morál szféráját, noha másfajta indokokkal. Az egyik okfejtés a lanyha, tehetetlenségből sarjadó kényszmoralitást állítja szembe az amorális *Machtpolitik*kal, némi nietscheánus színezettel. A második eszmefuttatás az erő alkalmazását morálisan legitimáló álláspontot szembesíti a béke immorális elfogadásával. A republikanizmus eszméje azonban elképzelhetetlen az erkölcs és a politika összefüggése nélkül, és ezek egymás felé mozgó vonatkozásait elengedhetetlen át gondolni a világegész perspektívájában. Aki Kant politikai filozófiája felé tájékozódik, nem takaríthatja meg ezt az erőfeszítést.

*

Összegezzünk. Úgy gondolom ugyanis, hogy most megfogalmazhatom a kanti politikai filozófiában rejlő feszültséget, és újra át gondolhatom a politika és az erkölcs relációit a háború szemszögéből. Visszatérek a kezdethez és a kanti teleológia kérdéscsoportjaihoz.

Amikor Kant az emberiség történelmét fontolgatja világpolgári szemszögéből, akkor, úgy tűnik, ellentmondásba bonyolódik, ugyanis az ötödik és a hatodik tétel között kontradikció merül fel. Az ötödik tétel mechanisztikus és naturalisztikus jelentéseket közvetít, miszerint az ember nem morális lényként, hanem fizikai erőként rendelkezik befolyással az előirányzott dialektikus skémában. A hatodik tételben, ahol a „göcsörtös fa” I. Berlin által kiemelt metaforája szerepel, az eszméhez való közeledést, a lehetséges alkotmány megvalósulását Kant a jóakarat, a köteles ségteljesítés *szándéka* felől értelmezi. Valóban, hogyan lehet egy behangolni a mechanisztikus történelemképet az etikai távlattal? Hogyan lehetséges elegyíteni a teleológia visszatekintő nézőpontját a „jóakarat” feltételezésével? Hogyan áthidalni a mechanizmus és a szabadság között tátongó szakadékot? Nem az történik-e itt, hogy Kant elidegeníti magától a determinisztikusan gondolkodókat és a szabadság értékeire utalókat egyaránt? Két jeles filozófus értelmezését említem.

Az első A. Philonenko tolmácsolása,³² aki úgy vélekedik, hogy Kant a nyolcvanas években nem húz világos választóvonalakat a morál és a politika, vagyis a célok birodalma és a köztársasági alkotmány közé. Ezen fejlemény megakadályozta Kantot abban, hogy következetesen értelmezze a politika problematikumát. A kilencvenes években, pontosabban *Az örök békében* fordulat állt

³² A. Philonenko: i. m. 105.; *Théorie et praxis dans le pensée morale et politique de Kant et Fichte en 1793*. Paris.

be, mert a politika és a morál közötti demarkációs vonalak világosan felismerhetők. Nem véletlen, hogy a republikánus alkotmány úgy ismerzik fel, hogy akár az ördögök társaságának is megfelelő szabály keretet nyújt, ami azt is jelenti, hogy ezen alkotmány nem igényli a morális finomodást az emberek részéről. Még egy ösvényen megközelíthető a kanti gondolkodásba rejtett dilemma. A nyolcvanas években Kant lutheránus nyomokon jár, különösképpen az üdvözülés lutheri értelmezését illeszti bele filozófiájába („*omnia incurvata...*”). Ebből következik a történelem tragikus színezetű felfogása, annak a felismerésnek a mérlegelése, hogy nem lehetséges tökéletes megoldás az istengyilkos ember számára, aki folytonosan megismétli az ösbűnt. Ugyanakkor Kant meggyőződése, hogy a vallás beemelhető az erkölcs szférájába, ám kérdés, hogy ez hogyan érvényesíthető. Ezzel ismételten elébünk áll a kanti irányulás, amely a politikai szférára összpontosít, és amelyben a morális nézőpont helyét *felváltja* az állam által sarkallt progresszió szorgalmazása. A transzcendencia éles ellentétben áll az immanenciával. *Az örök békében* viszont az értelmezés *mara déktalanul* politikai jellegűnek bizonyul, s kizárhatjuk, hogy az áhított béke hajtóműve a jóakarathoz vezessen. Íme, a kanti filozófiában beállt mélybe nyúló változás – így Philonenko.

L. Ferry kiindulópontját abban kell látnunk, hogy a nyolcvanas években (*Az emberiség egyetemes történetének eszméjében*) Kant a természet tervét hipotetikus keretben rendez el.³³ A keret plurális nézőpontokat enged meg. Az erkölcsi látásmódot, minthogy a jó akaratra kényszerül, különösképpen pesszimista hangvétel hatja át, ennek alapján a történelem ágai kibogozhatatlanul egymásba fonódó sötét életet élnek. Ferry szerint Kant csupán abban az esetben képes koherens válaszokat adni a „reakciós gondolkodással”³⁴ kapcsolatos vádakra, ha a történelmet kizárólag tiszta elméleti nézőpontból veszi szemügyre, amely naturalisztikus jegyeket tartalmaz. Ami azt jelenti, hogy az etikai perspektíva kiélezetten aporetikussá teszi a politika problematikumát. Éppen a háború kérdése bizonyítja, hogy milyen feszültségáramlás ragadható meg a természet dinamikájából származó tervszerűség és az etikai nézőpont között. A békét saját ellentéte, a háború valósítja meg. A háború az eszköztár, amelynek segítségével a természet az államok föderációja felé tolja el az emberiséget. Hasadás tapasztalható a történelem világa (következésképpen: a politika) és az etikai nézőpont között, az első a legalitáshoz kísér el bennünket, ám semmi esetre sem az erkölcsi perspektívát ruházza fel érvényességgel. Másképpen és élesebben is kifejezhetem a végkifejletet: a tapasztalati kényszerek *történelmi* kivetítése szükségtelessé teszi (vagy teheti) az egész moralitást.

³³ L. Ferry: *Philosophie politique II: Le système des philosophies de l'histoire*. Paris, 1984.

³⁴ A „forradalom” elutasítására kell itt gondolni.

Mindkét értelmezés számtalan fontos megállapítással gazdagít bennünket, fényt derítenek a kanti filozófiában megbúvó feszült ségekre, ezeket messzemenően figyelembe veszem. Néhány fontos korrekciót azonban szeretnék érvényre juttatni, pontosabban egy másfajta olvasat esetleges körvonalait előlegezni, és közben nem tévesztem szem elől a háború értelmezését sem.

Nos, az emberi történelem tolmácsolásához nem férhetünk hozzá, amennyiben feltételezzük a történelem eredendő ésszerűségét. Ugyancsak téves az igyekezet, amely felülről rendelt racionalitást vetít bele a történelem menetébe, és egyúttal az emberi dinamikát a természeti célszerűség alá veti. Sem a metafizikai, sem a fizikai célszerűség támpontjai önmagukban nem nyújtanak belátást az emberi történelem mozgásába, a *polgári állapot* teleológiai rekonstrukciójába. A távlat, amely alapján itt rányithatunk a történelem értelmezésére: az *átmenet*³⁵ Mindenekelőtt folytonos tranzitívítást jelent a metafizika és a fizika között. Azután a *polgár* alakját szemlélteti, aki szintézist hivatott képviselni az egyed és az általános értelemben vett ember között. Visszahajolva Philonenko és Ferry okfejtéséhez, fontos, hogy ne feledjük: a történelem szövegét *nem kizárólag* a moralitás nézőpontja felől írjuk. A moralitás *a priori* vezérlő eszmeként jelenik meg, amelynek révén bepillantunk az evolúciós kódokkal átítatott történelem mozgásába, amelyet Kant a polgári állapot teleológiai dinamikájába állít bele.

Valóban súlyos kérdéseket vet fel a társadalmi élet teleológiai rekonstrukciója, a *status civilis* állapotának felépítése, amely az ember akaratának ellenére is megvalósul, és amelyet *nem* lehet levezetni egy racionálisan megformált morál előfeltévéseiből.³⁶ Feltehetjük ezenkívül a kérdést, a színpadi metaforákat szívesen működtető Kanttal: megelőlegezhető-e, hogy legördülhet a fügőny a szomorújáték színpadán, amelyen az emberiség vissza visszafordul korábbi bűneihez és visszahanyatlik korábbi nyomorúságához? Célszerű itt tekintetünket a teleológiai ítélőerő módszer tanára, különösképpen a természetnek mint teleológiai rendszernek a végső céljairól szóló részre függeszteni.³⁷ Kant megerősíti, hogy az emberről nemcsak mint természeti célról, hanem mint a természet végső céljáról kell beszélnünk, amelynek belső dimenziója, hogy csak saját lehetőségének feltételére van szüksége. Mármost magában az emberben szükséges megtalálni azt a vonatkozást, amelyet a természettel való kapcsolata révén *célként* kell elősegíteni. Az ember rendeltetése szerint valóban a természet célja, de

³⁵ Ezt a beállítottságot Lyotard érvényesítette a *Le différend* (Paris, 1983.) fölöttébb értékes Kant-értelmezésében. Újabban: G. Raulet: *Apologie de la citoyenneté*. Paris, 1999. Mindkettőjük megfontolásait fokozottan figyelembe vettem.

³⁶ „[...] a moralitás számunkra kifürkészhetetlen alapjait [...]”. A valóság a pusztán ész határain belül. Id. kiad. 274.

³⁷ Kant: *Az ítélőerő kritikája*. Id. kiad. 403.

csak *feltételesen*, nevezetesen akkor, ha ezt a célt megértési tevékenységébe vonja, és akarata révén olyan céljelentést hoz létre, amely „a természettől függetlenül önmagának elégséges”. A természet célja, mint tudjuk, az ember kultúrája. A kultúra fejlődése vel növekszik az emberi szenvedés, méghozzá a felgyülemelő erőszak és az embert sújtó belső elégedetlenség okán. Lényeges azonban, hogy a természeti hajlamok legnagyobb mértékű kifejlődése nem akárhol, hanem éppen a polgári társadalomban válik lehetségessé, ami Kant szerint a „világpolgári egészben”, az állatok meghatározott rendszerében nyer végső értelmet. Ezen értelemben beteljesülése nélkül a háború elkerülhetetlen, ahogy azt az örök békével foglalkozó könyvből is kiolvashatjuk. Kant a háborút az emberi szenvedélyek által meghatározott, de *nem szándékos* kísérletnek nevezi, amit *kondicionális* kijelentéseinek sorához illeszt hozzá. Mert a háború várása a szorongatás kínzó érzését közvetíti, ugyanakkor *felkészíti* az embert a „világpolgári egész” értelmének befogadására. A kérdés tehát abban jelölhető ki, hogy milyen módon gondoljuk át az *ész teleológiai teljesítményeit* Kantnál. Ehhez rögvést kapcsolhatjuk a következő kérdéseket: hogyan lehetséges, hogy a szabadság státusa *egyszerre* teleológiai és morális jellegű? Hogyan nyújthat megerősítést a moralitás eszméjének a haladás teleológiai rekonstrukciója?

Kant kapcsán azt is felhánytorgatják, hogy filozófiája feszültségeit úgy csillapítja, hogy a természetre irányuló metafizikai elgondolásokat mozgósítja. Ennek a lépésnek azonban a jog, az erkölcs és a politika közötti közvetítések hiánya az ára, ezenkívül elmarad egy olyan nyilvánosság-jelentés kidolgozása, amely lehetővé tenné a politikai tanulás folyamatait.³⁸ Ám, ismételjük meg: a teleológiai látásmód szerint *csak* a polgári társadalomban – ahol a természeti hajlamok a *végső fokig* kifejlődnek – beszélhetünk arról, hogy a szabadság maximális élvezete megegyezik a maximális kényszerrel. A kanti történelmi narráció hőse a polgár, „a szintetikus *a priori* ítélet politikai kifejeződése” (Raulet), akiben egyszerre csilámlik a függetlenség és a függetlenség hiánya. Kant az „örök békéről” szóló könyvében az ember szabadságáról, a szubjektum függéséről és a polgár egyenlőségéről beszél. A polgár alakja, mondtuk már, az átmenet hordozója e mozzanatok kontextusában. Ennélfogva a természetnek a morálba való átmenete, „a természetjogi alkotmány evolúciója” a *köztársaságban* megy végbe. A természet jelentését *nem* a metafizikai garancia, hanem a természetjogi alkotmány evolúciója jegyében értelmezzük. Jellegzetes tény, hogy Hobbes-szal ellentétben Kant a természetjogot nem fizikai elvekből vezeti le. A szerződés normatív–gyakorlati

³⁸ J. Habermas: Kants Idee des ewigen Friedens aus dem historischen Bestand von zweihundert Jahren. In M. Lutz-Bachmann – J. Bochmann (Hrsg.): *Frieden durch Recht: Kants Friedensidee und das Problem einer neuen Weltordnung*. Frankfurt/M, 1996, 17.

tolmácsolásával („a szerződés mint eszme”) Kant túllép azon az elgondoláson, amely természeti egységbe kovácsolja a hatalmat és a társadalmat, vagyis a hatalom és a megegyezés jelentéseit, s meghaladja a skolasztikus természetjog *pactum sociale* elméletét és a Hobbes-i *unio civilis* gondolatát.³⁹

Még mindig körül kell járnunk azonban a morális nézőpont kérdését. Az emberek között kötött szerződés és a moralitás között ott van a hatalmas tapasztalati dinamika terepe, a kultúra, amely csupán *törékeny többlet* jelent a barbársághoz képest. Példának okáért a civilizált nemzetek közötti háborúk nem szükségszerűen kevésbé kegyetlenek, mint a civilizációs kódokkal nem rendelkező csoportok harcai, a civilizáció fejlődése nem törölte el az ellenfél megsemmisítésére irányuló akaratot. (Hiszen a háború lényege az ellenség szándéka, és nem az ellenségesség érzése.⁴⁰) Mindig fennáll a lehetőség, hogy az ember ténykedése kifordítja a teremtés végcélját. A kultúra azonban fogékonyra teszi az embert az eszmék befogadására. A barbárságba való visszahullással szemben rendkívül gyenge ellenszerekkel rendelkezünk, a világpolgári jog érvényesítése a legerősebb ezek közül. A legalitástól a morálisig való átmenet *vékony* ösvényen mehet végbe, voltaképpen itt tűnik fel a színen ismét a jóakarát, amelyet elengedhetetlennek kell minősítenünk a teleológiai rekonstrukció nézőpontjából. Mert a *jóakarát, a kötelességteljesítés szándéka* nélkül ez az átmenet nem lehetséges. A teleológiai ítélőerő módszertanából szűrhetjük le, hogy *egybe kell tartanunk* a szükségszerűségnek való alávetett séget és az evolúció folyamatát, amely a szabadság és a morál felé

³⁹ Ez a hagyományos elgondolás így fejezhető ki: „Imperium omne nascitur ex societate”. Ch. Wolff: *Jus Naturae*. VII, I, 195–196. Kantnál a szabadság és a kényszerítés nem kerül szembe egymással, mert politikai filozófiájában értelmezni tudja a „törvényes kényszer” fogalmát, amely mindenki szabadságát feltételezi. A jog, a szabadság és a szabadság korlátozásának hármasságáról van szó, amit Kant a szabadság törvényének nevez. A kanti eredeti szerződés problémáiról M. Riedel szól, aki azt állítja, hogy Kant jelentős helyeken visszaesik az arisztotelészi filozófia kereteibe: Herrschaft und Gesellschaft. Zum Legitimationsproblem des Politischen in der Philosophie. In M. Riedel (Hrsg.): *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*. Bd. II. Freiburg, 1972, 235–258.

⁴⁰ Ismét csak Arontól lehet megtanulni Clausewitz gondolatainak irányát: különböztessük meg az abszolút háborút a valódi háborútól, a politika rendelkezzen elsőbbséggel a háború felett, mert ha a háború a politika tükré, akkor elképzelhető a csillapítás. Mégis, kérdem, melyik az a szint, ahol a háborús pusztítás megszűnik a politika eszközeként lenni? Egyébiránt Aron, aki nagyra becsüli az „örök békéről” szóló kanti gondolatot és Kant háború-filozófiáját egyaránt, kételkedik abban, hogy a demokratikus liberális rezsimek között eleve a béke honolhatna, a despotikus államok pedig eredendően a háború forrásai lennének. Így fogalmaz: a liberális társadalmak nem magasztalják a háborút, de, akár meggondolatlanul, a legvégsőkig fognak elmenni a győzelem hajhászásában, minthogy figyelmetlenségük agressziót hívott elő.

mutat. Egységesíteniük kell az evolúció logikáját és azt a vonatkozást, amely az *a priori* erejével rendelkezik.

Kant több ízben is visszatér az átmenet kérdéséhez. Lépünk most közelebb *A fakultások vitájához*. Mert, olvassuk egy helyütt, erőteljesen felmerül a kérdés, hogy az emberiség valóban előre lépke-e a történelemben a jobb felé, hogy megadatik-e számára, hogy kilépjen a zűrzavaros tapasztalati dinamikából, amelyben egymásnak ellentmondó példák adódnak számunkra. Ezenkívül a „jobb” és a „haladás” eszméit *nem* lehet közvetlenül megjeleníteni. Feltételezzük a szabadság egyetemes, elidegeníthetetlen voltát, de nem mellőzhetjük egy pillanatig sem, hogy a szabadság alapjai kifürkészhetetlenek a számunkra („misztérium”).⁴¹ Kant, a jövőt előlegező szemlélő, körülnéz, és „történelmi jelet” (*Geschichtszeichen*) lát, azt mondja, hogy „napjaink jelenései és előjelei alapján minden látnoki tehetség nélkül is [...] a mind jobb iránt tartó, s az említett cél elérésétől fogva többé semmissé teljesen soha nem válható előrehaladást jövendőlkéntem az emberi nemnek”.⁴² Valójában valamilyen *transzcendentális visszafordíthatatlanság* ékelődik be ide, ami fogva tartja az emlékezetet, hiszen állandóan emlékezteti az embereket (*signum rememorativum*), és nem süllyedhet a feledés sötétségébe. Nem nehéz feltárni, mire céloz Kant (1795): a bizonytalan kimenetelű francia forradalom képeit szemléli nézőként, amelynek ismeri nyomorúságát és szörnyeteit. E forradalom színre kerülése ugyanakkor a részvétet ébreszti fel, amely az „elragadtatottsággal” érintkezik. Észrevétlenül egy antropológiai megfontolás lép elő a szövegben. Kant úgy véli, hogy a szenvedélyes együttérzés a jóval, az elragadtatottság a jó kibomlása kapcsán valamilyen eszményivel kell hogy kapcsolatban legyen. Mert a valódi elragadtatottság ugyan *Affekt*, erős izgatottság, mégis olyasmi, ami a haszonnal nem egybefűzhető, ezért az *eszményi vonatkozásnak* szólhat. Ne feledjük, hogy az elragadtatottság a fenséges kontextusában megjelenő megnyilvánulás, miközben a fenséges kapcsán a megjelenítés minden kísérlete csődöt mond, vagyis a megjelenítéssel kapcsolatos tehetetlenség mintegy konstitutív feltétele a fenségesnek.⁴³ Másképpen mondva: a fenséges a történelmi-politikai elragadtatottság és lelkesültség *jele*. A lelkesültség lendületet hív elő, és ez erősebb lehet, mint az érzéki képzetek bármilyen módozata. A kívülálló nézőközönség,⁴⁴ pontosabban a

⁴¹ Hogy is mondja Kant? Így: „a szabadság kifürkészhetetlen, ám ettől nem kevésbé ellenállhatatlan fogalma [...]”. *Történefilozófiai írások*. Id. kiad. 502.

⁴² Kant: *A fakultások vitája*. In *Történefilozófiai írások*. Id. kiad. 425.

⁴³ Lyotard jól fogalmaz: az elragadtatottság és a lelkesültség a republikánus lendület esztétikai analogonjai.

⁴⁴ Tudjuk, a néző és a résztvevő különbségét különösen Arendt vizsgálta (i. m.). Akitől azt is tudjuk, hogy a francia forradalom a szabadság helyét felváltja a boldogsággal, a megfelelő despotikus következménnyel.

reszponzív néző megnyilvánulása tanúskodhat arról, hogy haladás történik az emberi nem számára, mert észrevételezi azt a jelenséget, amely „a természetnek és a szabadságnak belső jogelvek szerint való egyesítését ígéri az emberi nemből [...] véletlenből fakadt fejleményként”.⁴⁵ Felsejlik, hogy fenomenális természetünkben rejtekezik valami, ami a despotizmus elleni lázadást ösztökéli. Íme, napfényre küzdötte magát a kavargó empirikus dinamikából a történelmi haladás jele, mert valaki felismerte a *republikanizáció*, a *res publica noumenon* lehetőségét a forma nélküli tapasztaltság közepette. Ez itt jövőbeszéd, mert a polgári társadalmak még nem alakultak át republikánus rezsimekké. A kontingens vonatkozás említése figyelmeztet: a természetből (az érzületre gondoljunk, amely megjelenik a francia forradalom recepciójában) a moralitásba (egyetemes *a priori*) való átmenet szükségszerűen *aluldeterminált*,⁴⁶ ezért csak roppant szűk úton mozoghatunk. Nem bizonyítható van szó, hanem pusztán *jelről* hogy az emberiség saját történelmének teremtője lehet.

Ezzel a francia forradalom szomszédságában felszínre kerülő lelkesültség kapcsán kiszögellési pontra lépünk, ahonnan belátható a számunkra fontos irányulás. A kultúra formális értelemben vett fejlődése a különféle szabadságok közötti ellentétek semlegesítését igényli, és az ember világszinten beteljesítheti a természet tervét. Méghozzá úgy, hogy a világpolgári egész keretén belül nyit ablakot az örök békére és az államok föderációjára. Itt visszaérkezem ahhoz a kérdéshez, hogy Kant elhagyja-e a kilencvenes években a morál taglalását, és a „megtisztított” politika értelmezésénél köt-e ki. Ráadásul ez az állítás éppen az „örök békével” foglalkozó könyvet kínálja bizonyítékként, amely a *ius cosmopolitanum* jelentéseinek megragadásával a béke megszilárdításának szentelte erőfeszítéseit. Vagyis, amikor Kant a háború távoltartásának kérdéséhez érkezik, akkor tekintete elfordul az erkölcs kérdésköréről.

Olvasatom szerint azonban lehetséges az értelmezést úgy írni nyitani, hogy a lényegét a jog, a politika és a morál közötti *közvetítésekben* ismerjem fel, még ha ezzel azt kockáztatom is, hogy kisímitom a kanti filozófia redőit. Hozzáteszem, hogy tanúi lehetünk más irányulásoknak is, amelyek szerint a hármas szerkezet legalább egy tagja kivonható az egy másra-vonatkozásból. Így például regisztrálom azt a meggyőződést, mely szerint az állam szerepe eltűnne abban az esetben, ha mindenki a morális törvények

⁴⁵ Kant: i. m. 425–426. Kiemelés – L. A.

⁴⁶ De hát Kantot nem úgy ismerjük, hogy a történelem dimenzióit formális etikájának rendeli alá? Nem a történelmietlenség vádjával szokták-e Kantot illetni?! Nem lenne itt elegendő azt mondani, hogy a formális etika diskurzusa szempontjából értelmetlen aluldetermináltságról szólni? Nem, mert a kanti etika formális aspektusai kapcsán is fellelhető az aluldetermináció: a morális törvény nem határozza meg cselekvésem konkrét formáját, hanem a köteletség teljesítésének szükségességére figyelmeztet.

előírásait követné. Ide tartozik az a megfontolás, hogy célszerű a jogetika (*Rechtsethik*) kifejezéssel élni, amely a két szféra messze menő konvergenciáját hivatott jelezni.⁴⁷ Csakhogy ezzel eltorla szoljuk magunk előtt az utat, hogy hozzáférközzünk lényeges mozzanatokhoz. Amikor Kant különbséget tesz a *republikánus* és a *despotikus* állam között, akkor azt értelmezi, hogy milyen módon megy végbe a külső szabadság korlátozása. Azt fontolgatja, hogy vajon ez a korlátozás figyelembe veszi-e a szabadság elvét, vagy önkényes módon jut érvényre? A republikánus állam számára a köz jóléte azon jogközvetített alkotmányhoz fűződik, amely mindenki számára biztosítja a szabadságot. Nem kevésbé jelentős tény, hogy amikor a törvényeket hozza szóba, hozzáteszi, hogy még a beleegyezés útján elfogadott törvények is magukon viselik a *kényszer* jeleit, amelynek állampolgárként alá vagyunk vetve. Mindezenre kételkedem abban, hogy igazolt a moralitás alávetését ahhoz a filozófushoz rendelni, aki a morális és a jogi jelentések⁴⁸ egysége mellett tör lándzsát, de a moralitás *elsődlegessége* szor galmozásának kontextusában.

Amennyiben a morál kiszikkadására vonatkozó állítást firtatjuk Kantnál a kilencvenes években, úgy először egy korábbi felsejítő vonatkozásra emlékeztetek. Mivel az imént már eljutottam a francia forradalom jelentéseihez, most fokoznom kell az állítást: Kant politikai filozófiája, a morál, a jog és a politika egymásra vetülései a kilencvenes években a francia forradalom kontextusában buk kannak felszínre, azaz a forradalom jelentései nem pusztán tapasz talati hátteret jelentenek számára.⁴⁹ Másodsor, éppen az „örök

⁴⁷ Nem akárki írja ezt, hanem O. Höffe: *Den Staat braucht selbst ein Volk von Teufeln. Philosophische Versuche zur Rechts- und Staatsethik.* Stuttgart, 1988; uő: *Kategorische Rechtsprinzipien. Ein Kontrapunkt der Moderne.* Frankfurt/Main, 1990, 273. Erről kritikusan: G. Geismann: *World Peace: Rational Idea and Reality On the Principles of Kant's Political Philosophy.* In H. Oberer (Hrsg.): *Kant. Analysen – Probleme – Kritik.* Bd. 2. Würzburg, 1996, 265–319. Vö. Kant: Ama közönségesen használt szólásról, hogy ez talán igaz az elméletben, ám a gyakorlatban mit sem ér. In *Történefilozófiai írások.* Id. kiad. 191; ill. „az államalkotmány legvégül a nép moralitására támaszkodik, emez viszont jó államalkotmány hiányában aligha verhet kellőleg gyökeret”. I. m. 318.

⁴⁸ Mellesleg jegyzem meg, hogy Kant olyan értelmezője, mint Arendt, úgy hiszi: aki a jogfilozófiát óhajtja tanulmányozni, ne Kanthoz forduljon. Ami Kant *Jogtanát* illeti, az „unalmas munka”, tehát adjunk igazat Schopenhauernek! H. Arendt: i. m. 226. Hogyan mellőzhette Arendt a *Rechtslehre* fontos dimenzióit, amelyek a tulajdonjogot, a közjogot, a *ius naturale* és az erkölcsiség viszonyát érintették?! Voltaképpen a *Jogtan* a jog és a moralitás relációjának taglalását nyújtja. Megkerülhetelen.

⁴⁹ Lásd erről Fehér: i. m., aki azt mondja, hogy a kanti filozófia a politikai elmélet *újfajta* típusát jelenti, mert dialógusszerűen építkezik a francia

békét” taglaló könyv – ez az egyszerűnek tűnő, ám kimeríthetetlen mű⁵⁰ – olvasása közben akadunk rá a politika és a morál relációjának taglalására. Hiszen nem ugyanitt érjük-e tetten „a politikának az erkölccsel való egyezéséről” szóló részt, mégpedig „a köz jog transzcendentális fogalma alapján”? Azután nem itt találjuk-e ama finom megkülönböztetést a morális politikus (aki a morálhoz szabja a politikát) és a politikus moralista (aki a politikához szabja a morált) személye között? Nem éppen a morál és a politika közötti kapcsolat szisztematikus taglalásának alapvetését látjuk-e itt?

Az erkölcs híján lévő politika despotizmusba torkollik. Közben Kant megvillantja előttünk a pervertált moralista képét is, aki „szofisztikus maximákat”⁵¹ állít a nyilvánosság elé, és „minden nyeret megülő bölcsességével” képes minden cselekvést igazolni. Ez nem azt jelenti, hogy a morális politikus ment minden torzulat veszélyétől, *elvégre* a filozófusnak, aki párbeszédbe elegyedett a francia forradalommal, tudnia kellett a despotizmus lejtőjére csúszó morális lehetőségéről. Mégis: hogy a republikánus szemlélet *erények* nélkül nem szökkenhet szárba, ezt akkor is nyomatékosíthatónak látom, ha ismerem Kantnak azokat a jelzéseit, amelyekben „a politika maradandó ragyogásáról” beszél, vagy akkor is, ha szem előtt tartom *A fakultások vitájának* figyelmeztetéseit. (Azt remélni, hogy az állam tökéletessé lesz, „édes álom csupán”, és „nem szabad túl sok reményt táplálnunk az embereknek a mind jobb iránt tett lépései felől, nehogy okkal váljunk a politikus gúnyolódásának céltábláivá”.⁵²) A politika szférája ezért *nem* a feszültségek kapcsán kibontakozó megoldás (mint Philonenkónál), hanem aporetikus jelentéseket magában foglaló jelentésegész,⁵³ amelynek az erkölcsöz kapcsolódó relációja: mozgó problematikum.

forradalom kapcsán. Úgy tűnik számomra, hogy Kantnak a francia forradalom a *tanulás* lehetőségét jelentette, maga is tanúsítván ezzel az evolúciós történetfelfogás példáját. Lásd még D. Henrich: *Über den Sinn vernünftigen Handelns im Staat*. In *Kant. Gentz. Rehberg. Über Theorie und Praxis*. Frankfurt/M, 1967.

⁵⁰ M. Kaufmann: *Wie gegründet ist Kants Hoffnung auf Frieden im Jahr 2000? Allgemeine Zeitschrift für Philosophie*, 25/2000, 1.

⁵¹ Cselekedj és igazold; ha megtetted, tagadd; oszd meg és uralkodj. Kant: i. m. 296.

⁵² I. m. 430.

⁵³ Vagyis az „örök béke” feltételeit skrupulózus módon elemző Kant a politika és az erkölcs „megegyezését” vetíti előre egy világszintű föderatív egyesülés keretein belül, amely nem valamely világállamot feltételez, és amely republikánus érzület nélkül nem teljesíthető be.