

AZ ÖRÖK BÉKÉRŐL S ANNAK MAI ESÉLYEIRŐL

(Immanuel Kant nyomán szabadon)

Demeter M. Attila

(Babeş-Bolyai Tudományegyetem, Magyar Filozófiai Intézet)

*A tanulmány beérkezett: 2022. november 25., opponálás: 2022. november 29. – 2023. január 18.,
véglegesítés: 2023. február 21.*

ÖSSZEFOGLALÓ

Tanulmányommal a célom az volt, hogy az örök béke lehetőségeire reflektáljak a mai világunkban, azokra a rövid esszékre támaszkodva, amelyeket Kant életének utolsó két évtizedében írt, s amelyek tárgya a történelemfilozófia volt. A tanulmány első részében *Az örök békéről* szóló esszéjét használtam kiindulópontnak (hiszen Kant ebben fektette le ennek a békének az alapvető feltételeit), és azt vizsgáltam meg, hogy ezek a feltételek mára teljesültek-e valamilyen mértékben. A konklúziója ennek a résznek az, hogy a fejlemények, amelyek Kant kora óta bekövetkeztek, okot adhatnak számunkra némi óvatos optimizmusra: az általa megszabott feltételek ugyanis részben teljesültek. Rögtön megváltozik azonban ez az optimista kép, ha az örök békéről való töprengés közben figyelembe vesszük Kant egy másik írását is, amely az első volt a rövid történelemfilozófiai esszéi sorában, s aminek Kant *Az egyetemes történelem eszméje világpolgári szemszögből* címet adta. Ennek elemzését kíséreltem meg a tanulmány második részében, abból a meggyőződésből kiindulva, hogy a két szöveget együtt olvasva jóval teljesebb képet kapunk arról, miként gondolkodott Kant a történelem irányáról és az örök béke feltételeiről. Bár ez az esszé részben már megelőlegezi *Az örök békéről* szóló, bő tíz évvel később keletkezett szöveg főbb gondolatait (Kant itt is a köztársasági kormányzatot és a „népszövetség” létrehozását tekinti a béke feltételeinek), ugyanakkor különbözik is tőle, mert Kant itt a történelem „rendszerének” egy általános koncepcióját is kidolgozza. A második részben tehát azt vizsgáltam meg, hogy a történelemnek ez a víziója milyen reményeket hordoz az örök béke tekintetében. A következtetésem az, hogy Kantnak ez az esszéje nem annyira válaszokhoz, inkább kérdésekhez vezet el minket, s hogy az ezekre a kérdésekre adható minden válasz egyformán nyugtalanító lesz.

Kulcsszavak: Immanuel Kant ■ történelemfilozófia ■ örök béke

Valahányszor a békéről gondolkodunk (nem arról, amelyik lezár egy háborút, hanem arról, amely lehetetlenné teszi a jövőbeli háborúkat), mindig mintegy reflexszerűen Immanuel Kant neve jut az eszünkbe, s az ő esszéje az örök békéről. Egyébként joggal. Kant nélkül nincs Hegel, Hegel nélkül nincs Kojève, Kojève nélkül nincs Fukuyama, összeomlik tehát az egész nagy történelemfilozófiai konstrukció, amit a filozófusok a 18. század vége óta szorgos munkával építettek, s amelynek a talapzata az a szilárd meggyőződés volt, hogy a

világ megy valamerre, s a történelemnek van célja. Ráadásul Kant terjedelmes esszéjéből valóban tanulhatunk ma is, egyebek mellett ennek a békének a leglényegesebb *feltételeiről* is, amelyeket ő az ún. „végleges cikkelyekben” fejt ki. Mindazonáltal én itt mégsem csupán erről az esszéjéről értekeznék, hanem egy másikról is, amit bő tíz évvel korábban, 1784-ben írt. Ez volt az első a történelemről szóló rövidebb írásai sorában, s Kant *Az egyetemes történelem eszméje világpolgári szemszögből* címet adta neki. Bár Kantnak ez az esszéje jóval kevésbé híresült el, tanulmányozása ugyanolyan hasznos lehet ma is, s úgy vélem, hogy a kettőt együtt olvasva jóval teljesebb képet kapunk arról, hogy miként gondolkodott ő a történelem céljáról és az örök béke feltételeiről. De ezzel együtt is számomra ezek a szövegek inkább csak amolyan támpontok, amelyeknek a segítségével megpróbálok az örök béke esélyeiről gondolkodni. Céлом tehát nem annyira Kant esszéinek filológiaiilag szabatos és kimerítő olvasata, mint inkább az ezekre támaszkodó reflexió az örök béke mai esélyeire. Hozzátenném még, hogy vállalkozásom nem egészen eredeti: hasonló (vagy részben hasonló) gondolat kísérlettel találkozunk egy kortárs francia filozófus, név szerint Pierre Manent egyik könyvében, akit az esszém vége felé egyébként hosszasan (és egyetértőleg) idézni is fogok.

AZ ÖRÖK BÉKE FELTÉTELEI EGYKOR ÉS MA

Mindenekelőtt azonban két olyan megjegyzés, ami Kant *minden* történelem-filozófiai szövegére egyformán igaz. Az egyik (s ezt Hannah Arendt is megjegyzi Kant politikai filozófiájáról szóló előadásaiban), hogy feltehetőleg Kant „maga sem vette ezeket az írásait túl komolyan” (Arendt, 2002: 226.). Figyeljük csak meg, írja, hogy *Az emberi történelem fellelhető kezdete* című 1786-os írásának az elején azt mondja, hogy „puszta kényszerrel merészkedik” (Kant, 1997b: 89.), a *Minden dolgok vége* című 1794-es szövegében pedig azt állítja, hogy csupán „eszméikkel játszadozik” (Kant, 1997c: 243.). A leginkább árulkodó azonban, teszi hozzá, az örök békéről szóló 1795–96-os írásának „az ironikus hangvétele” (Arendt, 2002: 226.), ami már rögtön a címválasztásban is megmutatkozik, hiszen Kant maga mondja el nekünk mindjárt a szövege elején, hogy a címet „egy hollandus vendégfogadó” cégtáblájáról kölcsönözte, amelyre eme „szatirikus fölirat” alá „egy temető volt festve” (Kant, 1997d: 257.). Azaz csakis a föld alatt lelhetünk rá az örök békére. A másik, hogy bár Kantot idealista filozófusnak szoktuk tekinteni, s az „idealista” a köznyelvben gyakran az „utópikus” szinonimája, Kant semmiképpen sem volt utópikus gondolkodó. Még ha elérhető állapotnak is tartotta az örök békét, meg volt győződve arról, hogy ezt csakis „kezdeti tökéletlen kísérletek után, számos felfordulás, pusztítás és az általános belső kimerülés nyomán” érhetjük el (Kant, 1997a: 51.). Ugyanide tartozik (s ezt Arendt szintén megjegyzi), hogy Kantnál folyton előbukkan az

elképzelés (mint ahogyan, tegyem hozzá, folyton előbukkant Herdernél, majd később Hegelnél is), miszerint háborúkra, katasztrófákra és öldöklésre szükség van a történelemben, s hogy azért van szükség ezekre a borzalmakra, mert nélkülük az emberiség kreatív erői elszunnyadnának, s visszasüllyedne „a puszta állati megelégedettség nyers állapotába” (Arendt, 2002: 262–263.). Talán a legnyilvánvalóbban *Az ítélőerő kritikájában* mondja el ezt nekünk Kant, ahol azt írja: a háború elkerülhetetlen, mert csupán ez lehet az útja annak, hogy „az emberek a legmagasabb fokra fejlesszék mindazokat a tehetségeket, amelyek a kultúrát szolgálják” (Kant, 2003: 355.). Vagyis a háború az, ami az emberiséget kiemeli a természeti állapotából s a kultúra állapotába juttatja.

Ez természetesen nem jelenti azt, hogy a történelem célja ne lehetne a háborúk teljes megszűnése, vagyis az örök béke, de mégiscsak felveti a kérdést (amelyet egyébként Kant is feltett magának), hogy ez akkor milyen *következményekkel* járna az emberiségre? Kant maga ebben a helyzetben attól a veszélyétől féltette az emberiséget, nehogy „az erői elszunnyadjanak” (Kant, 1997a: 53.), és a saját alapvetései felől tekintve jogosnak (és logikusnak) tűnik az aggodalma: ha ugyanis a háború alakítja ki a kultúrához szükséges „tehetségeket”, akkor az örök béke valóban kárhoztathatja az emberiséget a (kulturális értelemben vett) sterilitásra. De alighanem érdemes fontolóra venni emellett a Kojève által vázolt alternatívát is (bármennyire furcsán hangzik is első hallásra), hogy ti. a történelem végén maga a *kultúra* válik természetivé. A történelem vége utáni ember, írja a Hegelről szóló könyvének egyik lábjegyzetében, úgy fogja építeni az otthonát, úgy fogja létrehozni a műalkotásait, ahogy „a madarak építik a fészkeiket és a pókok fonják a hálóiakat”, koncertjeit úgy fogja adni, mint „a békák és a kabócák”, úgy fog játszani, mint „az állatkölykök”, s úgy fog szeretkezni, mint a „felnőtt példányok”. Ráadásul, teszi hozzá, minden valószínűség szerint a beszéd képességét is végleg el fogja veszíteni, s „az úgynevezett »beszéde« olyan lenne, mint a méhek állítólagos »nyelve«” (Kojève, 1969: 159–160.).

Mármost, visszakanyarodva mindezek után az örök békéről szóló esszéhez, az egyik ok, amiért ezt ma érdemes fellapozni, az az, hogy megnézzük: vajon azok a feltételek, amelyeket Kant szabott meg benne az örök béke számára, mára teljesültek-e? Kant maga egyébként ezeket a feltételeket, amelyeket kimondottan *jogi* (alkotmányos) feltételekként kezelt, három csoportba osztotta, annak megfelelően, hogy szerinte az alkotmány vagy „az emberek *állampolgári* jogait rögzítő alkotmány (*ius civitatis*)”, vagy „az államok egymással szemben élvezett *nemzetközi* jogait rögzítő alkotmány (*ius gentium*)”, vagy pedig „az emberek és az államok” közötti ún. „*világpolgári* jogokat rögzítő alkotmány (*ius cosmopoliticum*)”, amennyiben ugyanis „az emberek és az államok, egymással külkapcsolatban állván és egymásra befolyással bírván egy egyetemleges emberállam polgárainak tekinthetők” (Kant, 1997d: 264–265.). Az alkot-

mány tehát vagy az emberek, vagy az államok, vagy pedig az emberek és az államok közötti viszonyokat szabályozza. Kezdjük az elsővel.

Nem létezhet örök béke, állítja Kant, hacsak az egyes államokon vagy országokon *belül* a polgárok közötti viszonyokat nem tereljük az alkotmányosság útjára, márpedig egyetlen olyan alkotmány van, ami szerint az örök béke szempontjából kielégítő: a köztársasági (ma talán úgy mondanánk: a demokratikus és liberális). Ha tehát örök békét akarunk, olyan kormányzatot kell létrehozunk, amelyben a nép hozzájárulása szükséges a hatalom gyakorlásához, s amelyben működik a hatalom megosztásának az elve. Ez az egyetlen olyan alkotmányos rend ugyanis, gondolta Kant, amelyben nem csupán a kormányzáshoz, hanem a más államok elleni háborúhoz is a polgárok felhatalmazása szükséges, önkényuralmi rendszerekben ehhez elegendő egyetlen ember akaratát. Rögtön látható tehát, hogy Kant, ellentétben fiatalabb kortársával és vitapartnerével, Benjamin Constant-nal, nem figyelte arra, hogy a polgárokat egy köztársaságban is hatékonyan meg lehet győzni a propaganda segítségével a háború ügyének, hiszen, mint mondta, „könnyű a hatalomnak a népet mint alattvalót arra kényszerítenie, hogy uralkodóként azt az akaratot nyilvánítsa ki, amelyet elrendelnek neki” (Constant, 1997b: 81.). Constant ugyan maga is a felvilágosodás híve volt, s azt gondolta, akárcsak Kant, hogy a háborúkat előbb vagy utóbb fel fogja váltani a békés kereskedés, fölöttébb józanul viszont azt is hozzátette, hogy amennyiben mégiscsak lesznek a jövőben háborúk, akkor azok kivételesen lealjasítóak lesznek, és alighanem semmiben sem fognak hasonlítani a régi népek dicső (mert erkölcsnemesítő) háborúihoz, többek között éppen a háborús propaganda állandó működése miatt (Constant, 1997a: 51–57.). (Aligha tévedünk nagyot, ha Constant nézetei mögött a jakobinus köztársaság háborús propagandájának működésével kapcsolatos történelmi tapasztalatokat feltételezzük.)

Ezzel együtt, elfogadva Kant azon feltevését, hogy demokratikus és liberális rendszerek legalábbis vonakodnak oktan háborút indítani, rögtön adódik a kérdés, hogy vajon szaporodik-e ezek száma a világban? Közelebb vagyunk-e az örök béke állapothoz manapság, mint voltunk kétszázannyi évvel ezelőtt, amikor Kant ezeket a sorokat írta? Nehéz eldönteni, annál is inkább, mert a látszat ellenére ez nem pusztán *empirikus* kérdés, vagy ha mégis az, akkor az is eldöntendő, hogy pontosan milyen *perspektívába* is kell illeszteni az ezzel kapcsolatos tapasztalatainkat. Kant szerint például a történelmi tapasztalataink (annyi, amennyi van – és ő meg volt győződve arról, hogy elég kevés van) azt mutatják, hogy mégiscsak megfigyelhető „az államforma megjavulásának a szabályos menete a földrészünkön” (mely földrész, teszi hozzá, majd „minden más földrésznek” törvényt fog adni [Kant, 1997a: 57.] – amiért is szokták manapság Kantot úgymond „kulturális imperializmussal” vádolni [Tully, 2002: 336.]). Ennél a fölöttébb vitatható vádnál azonban sokkal érdekesebb Kant fölöttébb izgalmas tézise: valóban azt mutatja-e a történelmi tapaszt-

talat, hogy a liberális demokráciák száma mintegy törvényszerűen növekszik a világunkban? Azt gondolom, hogy a kérdésre két eltérő választ is adhatunk, mégpedig annak függvényében, hogy éppen milyen perspektívába állítjuk a tapasztalatainkat, de a két válasz nem zárja ki törvényszerűen egymást.

Ha ugyanis az *egyetemes* történelem perspektívájából szemléljük a folyamatot, miként azt Kant maga is tette (kezdve az ókori görögökkel, s átfogva képzeletben az összes őket követő történelmi korszakot), akkor úgy tűnik, hogy a történelem Kantot igazolja. Mi több, a mai politikatudományi szakirodalom is igazat látszik adni neki ebben. Michel W. Doyle volt az, aki (maga is nagyrészt Kantra támaszkodva) a leginkább behatóan tárgyalta a kérdést, s arra a következtetésre jutott, hogy egyrészt ez a növekedés a 18. századtól kezdve számszerűen kimutatható (Doyle, 2012: 15–17.), másrészt a liberális demokráciáknak tényleg van egy jelentős hozadéka a nemzetközi béke szempontjából. A „liberális államok”, írja, bár nem kerülhették el „a világpolitikai rendszer egészét jellemző anarchia okozta bizonytalanságot”, de viszonyaikban „a nemzetközi anarchia hatásai megszélidültek”. Létezik tehát egy „különálló béke a liberális államok között” (Doyle, 2012: 29.). Félretéve azonban egyelőre a liberális béke kérdését: bár Doyle kissé nagyvonalúan számol (így mindjárt a 18. századi kezdeteknél a liberális rezsimek közé számolja az „1790–1795” között fennálló „Francia Köztársaságot”, ami eleve csak 1792 után létezett, s nem liberális, hanem diktatórikus rendszer volt), álláspontja ettől függetlenül igaznak, mondhatni banálisan igaznak tűnik. A 18. század végétől, de különösen a 19. közepétől tényleg megfigyelhető a demokratikus és liberális rezsimek lassú, de állandó terjedése a világban.

Ha viszont némileg *közelebb* megyünk a történelemhez, s a demokratikus és liberális rendszerek történelmi evolúcióját rövidebb időintervallumra vetítve vizsgáljuk, rögtön változni fog ez a kép. Így például az EIU (*Economist Intelligence Unit*), az egyik legismertebb, nem kereskedelmi és befektetési jellegű gazdasági elemzőintézet, ami évről évre közzéteszi a világ országairól készített úgynevezett „demokráciaindexét”, a 2021-es jelentését azzal kezdi, hogy a világ demokráciáinak a száma sosem volt annyira alacsony, mint manapság, legalábbis azóta, hogy ők ezt mérik (azaz 2006 óta). Földünk lakosságának kevesebb mint fele él demokráciában (egészen pontosan 45,7%), ami csupán az előző (2020-as) évhez képest is közel 4 százalékpontnyi csökkenést jelent (akkor ugyanis 49,4% volt ez az érték). Még aggasztóbb a helyzet, ha azt nézzük, hogy a lakosság hány százaléka él kifogástalanul működő demokratikus rendszerekben, amelyeket ők úgy neveznek, hogy *full democracies*. Ezek száma 2021-ben 21 volt, s a Föld lakosságának mindösszesen 6,4%-át tömörítették, de itt is látványos, 2 százalékpontos a csökkenés 2020-hoz képest (<https://www.eiu.com/n/campaigns/democracy-index-2021/>). Ha viszont a 2022-es adatsorokat nézzük, akkor (amint azt a jelentés készítői is megjegyzi) a „stagnálás” jeleit fogjuk látni. A demokráciák aránya az előző évhez képest ugyan

valamelyest csökkent (43,1%), viszont a kifogástalanul működő demokráciák száma nőtt (21-ről 24-re) (<https://www.eiu.com/n/campaigns/democracy-index-2022/>). Úgy tűnik tehát, hogy manapság a liberális demokráciák valamelyest defenzívában vannak (a jelentés készítői hosszan részletezik az okokat), ami nem jelenti azt, hogy ne létezne egy, a 18. század vége óta számszerűen is kimutatható növekedés, s még kevésbé jelenti azt, hogy Kant maga tévedésben lett volna, hiszen ő eleve nem lineáris fejlődésben gondolkodott: ellenkező esetben nyilván nem beszélhetett volna „kezdeti tökéletlen kísérletekről”, „felfordulásokról” és „belső kimerülésről”.

Létezik azonban egy harmadik válaszlehetőség is, mégpedig abban az esetben, ha azt mondjuk: ez az egész kérdés nem empirikus kérdés, s a liberális demokráciák végső győzelme akkor is biztos, ha az aktuális adatsorok netán éppen valamiféle regresszust mutatnak. Egy ilyen (nem empirikus) megközelítésre egyébként maga Kant jogosít fel minket. Mert noha ő valóban egy konkrét kormányformáról (a köztársaságról) beszél, s az egyetemes történelemről szóló esszéjében a görögöket, rómaiakat és barbárokat említve valóban azt a benyomást kelti bennünk, mintha tisztán történelmi kérdésként kezelné az államformák „megjavulásának” folyamatát, de ugyanakkor hozzáteszi azt is, hogy ő a történelemet „bizonyos értelemben *a priori*” „vezérfonál” segítségével értelmezi, vagyis úgy tekint rá, ahogyan azt „egy filozofikus elme” látná (Kant, 1997a: 58.). Meg kell próbálnunk tehát, állítja Kant, azoknak a perspektívájába behelyezkedni, akik a *végén* fognak állni majd a történelemnek, akik tehát azt „világpolgári szemszögből” látják, mert a történelmi tapasztalataink egyelőre túl kevesek ahhoz, hogy nagyívű következtetéseket vonjunk le belőlük. Innen, ebből a „különös nézőpontból” nézve lelhetjük csak meg azt a vezérfonalat, ami lehetővé teszi számunkra, hogy a történelmi tények „tervszerűtlen *halmazát*, legalábbis nagy vonalakban, *rendszerként* ábrázoljuk” (Kant, 1997a: 56.). Ahhoz tehát, hogy a történelem irányát vagy rendszerét lássuk, mondja Kant (s majd őt követve Hegel), el kell hagynunk a tények területét, s a végére kell képzeletben helyezniünk magunkat.

Bizonyos értelemben ezt tette Hegel (pontosabban Kojève) kései tanítványa, Francis Fukuyama is, amikor megírta a történelem végéről szóló sokat idézett és sokat vitatott könyvét: elhagyta a tények területét. Fontos ugyanis, hogy ő nem egy kormányzati formáról beszélt, amikor bejelentette a liberális demokrácia végső győzelmét, hanem pusztán a demokrácia (a népfeltség) és a liberalizmus *eszméiről*. Vagyis mindössze csak azt állította, hogy „ami diadalmaskodik, az nem annyira a liberális gyakorlat, mint inkább a liberális *eszme*”. Azt értette ez alatt, hogy „a világ nagy részén jelenleg nincs olyan egyetemes-ségre törekvő ideológia, amely versenytársa lehetne a liberális demokráciának, és nincs más egyetemes legitimációs elv, mint a népfeltség” (Fukuyama, 2022: 98.). Röviden tehát az volt az álláspontja, hogy a kelet-európai szocialista rezsimek vereségével a liberális demokrácia mint *legitimációs* elv komolyan ve-

hető rivális nélkül maradt. Ez viszont korántsem jelenti azt, írta, hogy mindenütt azonnal jól működő demokratikus és liberális rendszerek alakulnának ki. Éppen ellenkezőleg: „a demokratikus eszmék ugyan aláásták a kommunista rezsimek legitimációját világszerte, magának a demokráciának azonban óriási nehézségekkel kell megküzdenie, amíg létrejön és megszilárdul” (Fukuyama, 2022: 83.). S ha ez így van, akkor függetlenül attól, hogy éppen mit mutatnak a tények, valóban mondhatjuk azt, amit ő, hogy ti. „az emberi-ség történelme folyamán megjelenő összes kormányzati formából, a monarchiáktól és oligarchiáktól egészen a teokráciáig s a fasiszta és a kommunista diktatúrákig, a 20. század végére egyetlen egy maradt ép és életképes: a liberális demokrácia” (Fukuyama, 2022: 98.). Tényszerűen nézve, állítja tehát Fukuyama, a liberális demokráciának van és lehet alternatívája: mint legitimációs elvnek azonban nincs. Ilyen szempontból a liberális demokrácia végső győzelme mondhatni már eleve el van döntve.

Kant második feltétele az államok *közötti* viszonyokra vonatkozott, valami olyasmire tehát, amit manapság nemzetközi jognak nevezünk, és amit már ő maga is annak mondott. Kant vonatkozó gondolatmenetének a kiindulópontja, ahogy azt már az egyetemes történelemről szóló esszéjében körvonalazza, hogy bár az egyének, azzal, hogy államokat hoznak létre, kiemelkednek a természeti állapotból, maguk az egyes államok egymás között a „kötetlen szabadság” állapotában élnek, s így csakis ugyanazt a „rosszat” várhatják el egymástól, ami a természeti állapotukban magukat az embereket is „sújtotta”. Az államok közötti viszonyok tehát anarchikusak (nem jogszerűek), a vitás kérdések elintézésének nem igazán ismerik más módját, csak a háborút. Ebben a helyzetben pedig szükséges, állítja Kant, hogy az egyes államok is „kilépjenek a vadság törvény nélküli állapotából, s népszövetséget alkossanak” (Kant, 1997a: 51.). (Azért népszövetséget, s nem egy nagy, az egész Földet átfogó államot, amolyan „világállamot”, mert ez megszüntetné az eredeti feltételt, ti. ez már nem államok szövetsége lenne, hanem egyetlen nagy állam: mintha csak az egyéneket úgy gyűjtenénk össze egyetlen államba, hogy közben megszűnnének egyének lenni, olyasféléképpen, ahogyan azt Hobbes *Leviatánj*-nak eredeti borítója szemlélteti, ahol a sok ember egyetlen egy behemót emberré van összegyűrva.)

Mármost ilyen szövetség a 20. században létezett is, még a nevében (a *Nemzetek Szövetsége* vagy *Népszövetség*) is Kant emlékét idézte, csak hát nem váltotta be a hozzá fűzött reményeket. Látványosan kudarcot vallott például a kisebbségi jogok biztosítása terén, s úgyszintén sikertelen volt a második világháború megakadályozására tett minden kísérlete (formailag meg is szűnt 1945-ben.) Az, ami manapság a legközelebb esik hozzá (vagy legalábbis a legközelebb esik Kant eredeti elképzeléseihez), nem az utódszervezete (vagyis az ENSZ), hanem az Európai Unió nagy politikai projektje: az EU tagállamai demokráciák, formája szerint valamiféle népszövetség stb. Egyáltalán nem vé-

letlen, hogy Kantnak az örök békéről szóló szövegét sokan egyenesen az Európai Unió „születési bizonyítványának” nevezik: valóban elég csekély a valószínűsége annak, hogy az EU tagállamai valamilyen katonai konfliktusba keveredjenek egymással. De még ha igaz is, hogy Kant szövege az Európai Unió születési bizonyítványa, semmiképpen sem abban az értelemben az, hogy Kant az EU jelenlegi politikai struktúráját előre megálmodta volna. Mi több, figyelmesen olvasva azt látjuk, hogy Kant mind az örök békéről szóló, mind pedig az egyetemes történelemről szóló esszéjében eléggé kétértelmű annak tekintetében, hogy szerinte milyen politikai struktúra vinné közelebb az egyes államokat a békéhez: hol „népszövetségről” beszél, hol pedig egy „leendő nagy államról” vagy „világköztársaságról” (Kant, 1997a: 51., 56.; 1997d: 273–274.).

Ha tehát Kant szövege valóban születési bizonyítvány, akkor pontosan a *kétértelműsége* miatt lehet az, mert éppen ez a kétértelműség az, ami az EU jelenlegi politikai struktúrájában visszaköszön. Az EU ugyanis nem egyszerűen egy nemzetközi szervezet, mint az ENSZ, de nem is egy föderális köztársaság, mint az Egyesült Államok, noha persze a tagállamai lemondtak a csatlakozáskor a szuverenitásuk bizonyos, jól meghatározott részéről. *Több*, mint államszövetség, mert azzal az igénnyel lép föl, hogy a tagállamok belpolitikai döntéseit és hétköznapi társadalmi gyakorlatát is szabályozza (sem a Déloszi, sem a Hanza-szövetség sem lépett föl a társadalmi élet átalakításának ilyen erős igényével), de *kevesebb*, mint szövetségi állam, mert hiányoznak belőle a szövetségi kormányzat ellenőrzésének és befolyásolásának a szokványos eszközei (az Európai Parlament nem ugyanazt a funkciót tölti be, mint a nemzeti parlamentek, s nem ellenőrzi a szó szigorú értelmében véve az Európai Bizottságot sem). Az EU legfőbb döntéshozatali szerve az állam- és kormányfőket tömörítő Európai Tanács, akiket ugyan megválasztottak vagy kineveztek a saját országaikban, de nem a törvényhozó, hanem a *végrehajtó* hatalom képviselőiként: döntéshozókként ezért nincs különösebb demokratikus legitimitásuk. Ez tehát olyan politikai struktúra, ami nem is klasszikus értelemben vett államszövetség, de nem is szövetségi állam, hanem ez is, az is. Részben jogos volt tehát az amerikai politológus, Michael Mann huszonöt évvel ezelőtt tett ironikus megjegyzése, miszerint az EU-val végre sikerült meghaladni a görög nyelv politikai örökségét, s létrehozni valamit, aminek még nincs neve. Ha viszont így áll a dolog, tette hozzá, akkor nem biztos, hogy „ez lesz a világ jövője” (Mann, 1997: 487.). Mármint, ami az EU jövőjét illeti, kár lenne itt jóslatokba bocsátkozni (közben azért mégiscsak eltelt huszonöt esztendő), tény viszont, hogy az intézményi karaktere azóta sem lett sokkal egyértelműbb, noha átesett néhány intézményi reformon.

A legközelebb azonban a Kant által szabott feltételek teljesítéséhez a harmadik esetben vagyunk: mindenképpen ebben sokkal előbb tartunk, mint azt Kant a legszebb álmaiban is remélhette volna. Mint már volt szó róla, ez az ún. „világpolgári jog” létezésének a feltétele, amely kimondja, hogy az *ide-*

genekkel senki sem bánhat ellenségesen, csupán csak azért, mert egy másik állam területére érkeznek. Kant siet hozzátenni, hogy ez nem vendégjog, noha a vendéglátót terheli a „hospitalitás” kötelezettsége, hanem egyszerűen csak a látogatás joga, ami csupán egy idegennek azt a jogát jelenti, hogy valaki más földjére érkezve a másik „nem bánhatik vele ellenségesen” (Kant, 1997d: 274.). A kutatók máig törik a fejüket azon, hogy vajon ezt a jogot Kant egészen pontosan mire is alapozta: arra a (látszatra) jogi érvre-e, hogy senkinek sincs több joga a Föld egy adott pontján tartózkodni, mint bárki másnak, vagy pedig arra a közönséges földrajzi megfigyelésre, hogy Földünk gömbfelületű, s így tehát az emberek nem szóródhatnak rajta szanaszét a végtelenségig, „hanem végül is meg kell tűrniük egymást” (Kant, 1997d: 275.).

Bárhogyan is legyen, a 20. század sajátos fejleményei oda vezettek, hogy mára már elég messzire merészkedjünk azon az úton, amin Kant tette meg az első lépéseket. Rögtön a második világháború után, okulva a Harmadik Birodalomban lezajlott masszív denaturalizációs folyamat tanulságaiból, az Egyesült Nemzetek Szövetsége kiterjesztette védelmét a személyek olyan csoportjára is, akiktől megvonták az állampolgárságot, ráadásul *Az emberi jogok egyetemes nyilatkozatának* 14. cikkelye a menedékjogot egyetemes emberi jogként rögzíti (Kovács–Szabó, 1980: 389.). Mi több, ma már nem csupán az olyan nemzetközi jogi dokumentumok adottak, mint például a menekültek helyzetére vonatkozó 1951. évi genfi egyezmény, vagy a hontalanokra vonatkozó 1954. évi megállapodás, hanem adva vannak a jogok érvényesítésének az intézményi garanciái is, mint például az ENSZ Menekültügyi Főbiztossága vagy a Nemzetközi Bíróság (Benhabib, 2004: 69.). Hozzá kell tenni viszont azt is, hogy bár az ENSZ jognyilatkozata a menedék keresésének jogát valóban elismeri egyetemes emberi jogként, a menedéknyújtás kötelezettségét továbbra is a nemzetállamok szuverén privilégiumának tekinti. Innen nézve tehát ma sem lehet azt állítani, hogy Hannah Arendt, aki a második világháború alatt és után hosszasan töprengett a menekültek és hontalanok sorsa felett (volt rá oka, hiszen maga is menekült és hontalan volt), teljesen tévedésben lett volna, amikor azt írta 1951-ben (három évvel tehát *Az emberi jogok egyetemes nyilatkozatának* az elfogadása után), hogy az ilyen, kanti típusú megoldásokkal az a gond, hogy a nemzetközi jog „mindig szuverén államok közötti megegyezések és szerződések formájában létezik”, és „nemzetek felett álló jogi szféra egyelőre nem létezik” (Arendt, 1992: 359.). Tegyük hozzá: ezen a téren megint csak nem változott sokat a helyzet, noha közben eltelt hetven esztendő: az emberi jogok egyezményei mögött ma sem áll egy olyan globális főhatóság, amely automatikusan szankcionálni tudná az ezeket a jogokat ért sérelmeket.

Ha tehát megvonjuk a mérleget, azt találjuk, hogy a kétségbevonhatatlan haladás vagy előmenetel ellenére a Kant által megszabott három feltétel közül egyik sem teljesül maradéktalanul. Kant kora óta ugyan valóban kialakultak demokratikus politikai rendszerek szerte a Földön, s úgy tűnik, hogy a demok-

ratikus legitimációs elv riválisok nélkül maradt, de ha csupán az ilyen rendszerek számát nézzük, akkor elég távol vagyunk egyelőre attól, hogy bejelenthetnénk a történelem végét: máig csupán a Föld lakosságának kevesebb mint fele él demokráciában. Másrészt tény ugyan, hogy a 20. században létrehoztunk két olyan nemzetközi szerveztet is, amelyek hasonlítanak a Kant által elképzelt népszövetségre, de ezek közül az első egyértelműen kudarcot vallott, a másik intézményi struktúrája pedig kétértelmű. És legvégül, noha kétségtelenül jelentős lépéseket tettünk az alapvető emberi jogok deklarációja terén, megalkotva menetközben a menekültek és a hontalanok jogait szavatoló több nemzetközi nyilatkozatot is (s egyszersmind az ezeket a jogokat szavatoló nemzetközi szervezetet), az állami szuverenitás logikáját nem sikerült végérvényesen megtörni, s elérni, hogy ezeknek a jogoknak a szavatolása végeredményben ne valamilyen nemzetállami kompetencia legyen. Mindehhez járul még Doyle kétségtelenül jogos észrevétele, hogy önmagában egyik sem lenne elegendő, s hogy „fenntartható” békét remélni csakis a három feltétel együttes teljesülésétől lehet (Doyle, 2012: 29.).

A TÖRTÉNELEM KÉTFÉLE IRÁNYA: A POLITIKAI ÉS A MORÁLIS

Hogy állunk azonban Kant másik esszéjével? Szemben az örök békéről szóló szöveggel, Kant itt inkább egy általánosabb történelemfilozófiai koncepciót vázol, egy elég nagyívű elképzelést azzal kapcsolatban, hogy mi egészen pontosan a történelem *célja*. Az esszé egyik alapvető gondolata (a kettő közül) már ismerős: a történelem célja, állítja Kant, hogy köztársaságok jöjjenek létre, s egy ezek egyesüléséből kialakuló népszövetség. A másik gondolata már szokatlanabb: szükséges, teszi hozzá, hogy ezzel párban az emberiség úgymond „moralizálódjon” is. (Bár kulturálódjunk és civilizálódjunk, írja, mindenféle „illemben és modorban”, de ahhoz, hogy „úgy vélhessük, moralizálódjunk is, még nagyon sok hiányzik” [Kant, 1997a: 53.].) A történelem egyik célja tehát politikai, a másik viszont morális. Igaz, hogy ez utóbbi tekintetében Kant újfent csak óvatos vagy szkeptikus: az olyan „görcsös fát”, írja, amilyenből az ember van, „nem lehet teljesen egyenesre faragni” (Kant, 1997a: 50.). Ez tehát egy olyan cél vagy eszmény, amelyhez csupán *közelíteni* tudunk. Az igazi kérdés azonban nem is az, hogy vajon moralizálódjunk-e valamelyest a közben eltelt kétszáz év folyamán, hanem sokkal inkább az, hogy vajon kívánatos és lehetséges-e egyáltalán, hogy moralizálódjunk, ha úgy értjük ezt a szót, ahogyan azt Kant értette.

A kanti morál ugyanis, pontosabban a morális cselekvés *feltételét* képező emberi szabadság, amit ő rendszerint olyan metaforikus szófordulatokkal ír körül, mint „elszakítani az ösztön pórázát” (Kant, 1997b: 95.), vagy szabaddá és függetlenné válni „az egész természet mechanizmusától” (Kant, 2004: 106.), már

első látásra is meglehetősen aszketikus, és jó kérdés, hogy az az ember, aki így tesz (levetkőzi vágyait, hajlamait stb.), mennyire lesz még egyáltalán emberi. Kérdés tehát, hogy kíváncs-e, s ha kíváncs, akkor egyáltalán lehetséges-e lemondani a vágyainkról és a hajlamainkról, hogy a történelem végén majd mindannyian amolyan „értelmes világpolgárok” legyünk (Kant, 1997a: 44.). Egyébként, ha pusztán empirikus kérdésként kezeljük, akkor korunk fejleményei egyáltalán nem látszanak ezt az aszkézist alátámasztani. Éppen ellenkezőleg: egyre hangosabb manapság azoknak a hangja (gondoljunk csak a mindenféle identitáspolitikák zajos híveire), akik nehezményezik úgymond az ember „szörnyű kanti elszemélytelenítését”, s követelik vissza az ember számára a vágyait és a hajlamait (elsősorban természetesen a szexuális hajlamait). Egyre többen vannak tehát azok, akik úgy gondolják, hogy a demokratikus politikában nem csupán *általában* emberekként kellene számításba vétetnünk, hanem nőként, feketékként, homoszexuálisokként és így tovább, s akik a kölcsönös *tisztelet* kanti moralitása helyett inkább a kölcsönös *elismerés* (vagy elfogadás) sokkal empatikus erkölcsiségét javasolják (Benhabib, 1987: 87.). Hűvös tisztelet helyett inkább erkölcsi *törődést* követlenek, s azért olyan nagyon nehéz vitatkozni ezzel az igénnyel, mert kétségtelenül van benne valami mélyen emberi.

Másrészt viszont az is nyilvánvaló, hogy a szabadságnak ez a fogalma, ami-ben ez a furcsa morális aszkézis fogan, egyszerre különös és nyugtalanító. *Különös*, mert együtt jár azzal a feltételezéssel, hogy amikor az ember elszakítja az ösztön pórázát (kiszabadítja magát az animális létezéséből, felszabadul a hajlamai és vágyai alól), akkor kimondottan a gyakorlati ész erkölcsi parancsának a követésére, vagyis a másik ember erkölcsi méltóságának a tiszteletére szabadul fel. Csakhogy ezt megint nem támasztja alá a tapasztalat. Gondoljunk csak arra, hogy mi mindent tettek meg az emberek azóta is egymással, amióta Kant ezeket a sorokat leírta, sok olyasmit, amire az állatok nem képesek. Úgy tűnik, hogy nem csak „többek”, hanem „kevesebbek” is lehetünk az állatoknál, s az érzéki vagy animális létünket nem csak „felfele”, a moralitás, hanem „lefele”, az amoralitás irányába is meg tudjuk haladni. Nem tudunk például arról, s ezt az érvet egyébként gyakran hozzák fel Kant ellenében, hogy állatok valaha lágerekbe zártak volna más állatokat. Ez tehát valami rettentően és ijesztően *emberi* dolog, hideg és számító, amire az emberek pontosan azért képesek, mert megszabadultak úgymond a természet mechanizmusától. Kant maga is felvetette egyébként egy ilyen racionalitás lehetőségét *A vallás a pusztá ész határain belül* című művének az emberben lévő eredendő rosszal kapcsolatos fejezetében, de a „gonosz ész” hipotézisét végül elvetette, mert úgy ítélte meg, hogy ennek a perspektívája „a szubjektumot ördögi lényre” teszi. Álláspontja tehát az volt, hogy felszabadulni a morális törvény követésére szabadulunk fel, mert „önmagunkat szabadon cselekvő, de morális törvény által nem kötött lényként elgondolni olyasmi lenne, mint egy törvények nélkül ható okot elképzelni”. Egy olyan okot tehát, amit sem a természeti törvények nem

határoznak meg (azaz a természetben működő oksági viszonyok nem determinálják), sem pedig a morális törvény. Ez pedig, tette hozzá, „önellentmondás” (Kant, 1980: 158–159.).

Mi azonban ma már tudjuk tapasztalatból, sokkal inkább, mint amennyire azt Kant tudhatta, hogy felszabadulni nem csupán a humanitásra (vagy a moralitásra) tudunk, hanem arra is, amit jobb szó híján itt „szubhumánumnak” (amoralitásnak) nevezhetünk. Hogyan lehetünk tehát biztosak abban, hogy valóban, mintegy törvényszerűen a gyakorlati ész törvényének a követésére szabadítjuk fel magunkat, amikor elszakítjuk az ösztön pórázát? Hogy tehát még a legnagyobb bűnös lelkének a mélyén is megtaláljuk a morális törvény tisztelétét, ahogyan azt Kant állította (Kant, 1991: 492.). Mi tehát a garancia arra, hogy valóban rendelkezünk azzal a „morális érzéssel”, amit szerinte egyedül az ész képes „előidézni” bennünk (Kant, 2004: 93–94.), s hogy az valóban törvényszerűen elő is idézi bennünk? Másrészt ma már azt is tudjuk (de legalábbis Hannah Arendt sok vitát kiváltó könyve óta számolnunk kell ennek az eshetőségével), hogy a legnagyobb rémtetteket éppen olyan emberek követték el, akikben nem volt semmi sátáni vagy démonikus. Nem biztos tehát, hogy az emberi gonoszság magyarázata megköveteli azt, hogy „a szubjektumot ördögi lényé” tegyük. Éppen ellenkezőleg: ha van valami igazán ijesztő az emberi gonoszságban, állította Arendt, az éppen az, hogy ellentétben azzal, amit évezredek át hajlamosak voltunk gondolni róla, nincs benne semmi démonikus vagy sátáni, hanem ijesztően hétköznapi és banális. (Arendt alighanem azzal sem értene egyet, hogy kötelezően feltételeznünk kell mögötte valamilyen „gonosz eszt”: számára a rossz banalitása és sekélyessége ugyanis éppen annak „gondolattalanságában” rejtett (Arendt, 2000: 315–316.). Miként azt az Eichmannról szóló könyve után keletkezett szövegeiben többször is megjegyzi: csak a jónak van (gondolati) mélysége, a rossz, éppen amiatt, mert a gondolkodásra való képtelenségből fakad, mindig sekélyes.)

Ugyanakkor persze *nyugtalanító* is a szabadságnak ez a fogalma, mégpedig azért, mert kizárja annak a lehetőségét, hogy önmagunkat mint érzéki lényeket válasszuk. Eltépni az ösztön pórázát, felszabadulni a természet mechanizmusa alól ugyanis annyit tesz Kant szerint, mint elfordulni a vágyaktól és a hajlamoktól. Ha ezt nem tesszük meg, akkor Kant szerint az akaratunk „heteronóm” lesz, azaz lemondunk az akaratunk autonómiájáról. Az autonóm akarat ugyanis, írja *A gyakorlati ész kritikájában*, nemcsak „közrehatni” nem engedi az „érzéki ösztönzőket”, hanem „valamennyit el is utasítja”, „és letöri mindazokat a hajlamokat, amelyek ellene szegülhetnének a törvénynek” (Kant, 2004: 90.). Kant tehát, röviden, a következő, kényelmetlen dilemmával szembesít minket: az emberi akarat vagy képes eloldozni magát a természet mechanizmusától, s akkor autonóm, vagy pedig az érzéki természet foglya marad, s akkor nem autonóm (vagyis heteronóm). Kétségkívül mély igazság van abban, amit Kant mond, hogy tudniillik az ember specifikus szabadsága abban (is)

áll, hogy képes a vágyai *ellenére* dönteni, képes eloldozni magát a természet mechanizmusától, s számos, egészen banális hétköznapi tapasztalatunk támasztja alá az igazát. Nap mint nap szembesülünk ilyen helyzetekkel, például akkor, amikor hosszú idő után le akarunk szokni a dohányzásról: csakis úgy tehetjük ezt meg, ha a dohányzás kínzó vágyáról nem veszünk tudomást, s alighanem sokan ismerjük ennek a gyötrelmeit. De ez csupán az emberi szabadságunk egyik fele. Mert éppen amiatt, hogy akaratumk szabad, annak a lehetőségét is meg kell engednünk, hogy adott esetben a vágyak *mellett* fog dönteni. Vagy még egyszerűbben: ha az akarat dönthet a vágyak és hajlamok ellen, akkor nyilván ugyanúgy dönthet mellettük is.

Van *A gyakorlati ész kritikájának* egy furcsa szöveghelye, ahol Kant arról beszél, hogy az emberi szabadság szempontjából nézve egy „eszes lény” minden egyes, a „törvénnyel” (azaz a kategorikus imperatívusszal) ellentétes cselekedetéről elmondhatja, hogy „lehetősége volt nem megtenni”. Mert „mesterkedhet” ugyan bármit az ember utólag ezekkel a cselekedetekkel, megpróbálhatja ezeket így vagy úgy igazolni a „lelkiismerete” előtt, beállíthatja azt valami olyasminnek, amibe „a természeti szükségszerűség árama sodorta bele”, de ha tudatában volt a tett elkövetésének pillanatában a tettének, azaz „a szabadságával élt”, akkor nem lesz képes utólag a lelkiismeret szemrehányásait ezekkel az érvekkel elhallgattatni (Kant, 2004: 118–119.). Vagyis, állítja Kant, ha *tudom*, hogy a cselekedetemnek van alternatívája, akkor a cselekedetem szabad, s mint ilyenért vállalom kell a felelősséget, még akkor is (vagy elsősorban akkor), ha az ész ellenére az „érzéki” vágy mellett döntöttem. A vágy lehet ugyan hatalmas, s a hajlam bennem erős, de ha tudom, hogy létezik alternatíva, akkor képes vagyok a vágyaim és a hajlamaim ellenére is az ész mellett dönteni (vágyakat, hajlamokat figyelmen kívül hagyni). Nem takaródzhatok tehát ezek után azzal, hogy a vágyam vagy a szenvedélyem hatalmasabbnak bizonyult nálam. Ennek az érvelésnek a logikája szerint azonban *minden* egyes döntésünk szabad, aminek van alternatívája. Amit tehát az ilyen helyzetekben el tudok *dönteni* (mert ez kétségtől döntés lesz, hiszen van alternatívája), az az, hogy miként cselekszem: figyelmen kívül hagyom-e a vágyat, függetlenül attól, hogy érzem, s hogy úgy érzem, bele fogok pusztulni, vagy pedig megadom magam neki. Így vagy úgy, de bármit döntök, állítja Kant, cselekedetemért vállalom kell a felelősséget, éppen azért, mert az szabad döntésben fogant. Vagyis, bármennyire is furcsa, eszerint a logika szerint az ember egyszerre lehet érzéki és szabad. Úgy tűnik tehát (legalábbis *A gyakorlati ész kritikája* erre enged következtetni), hogy Kant legalább kétféleképpen határozta meg a szabad döntést (részben az intuícióval, részben a filozófiai meggyőződésével összhangban), s ha ez igaz, akkor Kant máris jóval bonyolultabb gondolkodó annál, semhogy valamiféle sematikus morális embereszményt várjunk el tőle.

Feltéve azonban, hogy Kant mégiscsak elvárta volna tőlünk az általa javasolt morális aszkézishez való felzárkózást, rögtön adódik a kérdés, hogy egy-

általán hogyan nézne ki egy olyan ember, aki folyton a vágyai és a hajlamai ellenére dönt? Mennyiben volna ez az ember még emberi? S ez azonnal maga után vonja azt a kérdést is, hogy lehetünk-e valóban mindannyian hűvös, racionális világpolgárok, s hogy egyáltalán mennyire kíváncsi, hogy mindannyian azok legyünk? Más szavakkal: nem kér-e tőlünk túl sokat, nem kér-e tőlünk lehetetlent Kant? Mert úgy tűnik, hogy ezt kéri, mint ahogyan az is valószínű, hogy számára ez az örök béke egyik feltétele. Az *egyetemes történelem eszméje világpolgári szemszögből* című esszéje valóban az egyetemes (vagyis az összes generációkon átívelő) történelem menetének vagy belső rendszerének a vázlata, mégpedig éppen azok (vagyis a világpolgárok) szemszögéből nézve (avagy „egy filozofikus elme” szemszögéből nézve), akik a végén állnak majd ennek a történelemnek, akik tehát moralizálódtak, s velünk ellentétben mindnyájan értelmes világpolgárok (filozófusok). Ugyanis történelmünk Kant szerint csak akkor lesz, ha a történelem végén mindannyian értelmes világpolgárok leszünk, azaz, ha a világ megy valahonnan valamerre – márpedig ez egyáltalán nem biztos. Fenn kell tehát tartanunk annak a lehetőségét is (amit maga Kant sem vetett el egyébként), hogy ebből az egészből „semmi értelmes dolog nem sül ki” (Kant, 1997a: 52.). Amit tehát ebben az esetben látni fogunk (már ha lesz egyáltalán valaki, aki a történelem végén álljon), az nem lesz más, mint a történelem „céltalan játéka” és „vigasztalan esetlegessége” (Kant, 1997a: 45.). Bármiféle történelem létezésének a feltétele, hogy az emberiség moralizálódjon, hogy tehát kiemelkedjen az állati lét jámbor, „árkádiai pásztoréletéből” (Kant, 1997a: 48.), hogy több akarjon lenni annál, ami, s magát ezt a történelmet is csak akkor fogjuk látni, ha mindannyian értelmes világpolgárok-ká (filozófusokká) válunk. Ha viszont ez nem következik be, akkor nem történelmet, hanem a történelem helyén egy „romhalmazt” látunk majd, akár csak a történelem angyala Walter Benjamin szép allegóriájában (Benjamin, 1980: 966.).

Egyelőre azonban elégedjünk meg itt azzal az egyszerű konklúzióval, hogy a Kant által vizionált világpolgárnak meglehetősen kevés emberi vonása van (az értelme), s a morálfilozófiai kitérő után térjünk vissza a történelemfilozófiához. Történelemfilozófiai szempontból a nagy kérdés nem az, hogy kíváncsi-e és lehetséges-e az emberiség moralizálódása (ebben a formában), hanem sokkal inkább az, hogy segítenek-e nekünk *egyáltalán* az emberi moralitással kapcsolatos megfontolások a történelem megértésében? Ezt a dolgot alighanem Hegel tette szóvá elsőként, aki ugyan sokféle gondolatot megörökölt Kant-tól (jogosan mondja róla Arendt, hogy bizonyos szavait „akár Kant is írhatta volna” [Arendt, 2002: 322.]), de a moralitást mint történelmi magyarázó elvet nyíltan elvetette, mondván, hogy az emberek többnyire nem a morál szerint cselekszenek (bár néha természetesen aszerint is): nem igazán „életszerű” elvárni tőlük tehát, hogy mindig a morál iránytűje szerint tájékozódjanak. Ezért van az, hogy ami az emberi cselekvés (annak mozgatórugóinak) megértését

illeti, Hegel elutasítja a moralizáló (kanti) megközelítést. Az embereket, ha a történelmi cselekvés alanyaiként akarjuk őket megérteni, fölösleges morális vagy fokozatosan moralizálódó lényekként tekinteni, miként azt Kant tette, mert ezt nem támasztja alá a tapasztalat. Az egyes egyének, mondja, kitűzhetnek ugyan maguk elé morális célokat, s akár meg is valósíthatják azokat, de egyrészt ezek a célok eleve csak *részlegesek* lesznek (azaz „jelentéktelen arányban” állnak „a világhoz és a világ általános céljához képest”), másrészt a tapasztalatunk az, hogy az embereket sokkal inkább a *szenvedélyeik* és az *érdekeik* mozgatják, „s hogy a szenvedély természetes ereje közvetlenül közelebb esik az emberhez, mint a mesterkélts és unalmas szoktatás a rendhez és mérséklethez, a joghoz és a moralitáshoz” (Hegel, 1966: 56.). Hegel álláspontja tehát röviden az, hogy „*semmi nagyot* a világban nem vittek véghez *szenvedély nélkül*” (Hegel, 1966: 61.) – s a Kanttal való polémia ebben az állításban nyilvánvaló. (Mely polémiának a lényege tehát az, hogy a tisztán morális lényeknek, akik megszabadultak a szenvedélyeiktől és érdekeiktől, újfent csak nem lenne történelme, ugyanis nem lenne, ami mozgassa őket.)

Mi következik azonban ebből a perspektívából? Mire számíthatunk, ha az emberek netán mégsem szabadulnak fel a belátható jövőben a természet mechanizmusa alól – aminek egyébként minden esélye megvan. A válaszáért nem annyira Hegelhez érdemes fordulni, aki a történelem irányítását végeredményben az abszolút szellemre vagy a gondviselésre bízta, mint inkább az esszé elején említett kortárs francia filozófushoz, Pierre Manent-hoz. Manent maga is Kant szövegeire támaszkodva építi fel a saját gondolatmenetét, azzal indítva az egész okfejtését, hogy Kant végső soron homályban hagy minket egy nagyon fontos kérdést illetően. Nem világos ugyanis, írja, hogy mi az összefüggés Kantnál a „külső” politikai változások (vagyis a köztársaságra való áttérés), és a „belső” morális átalakulás (a természet mechanizmusa alól való felszabadulás) között. Márpedig, állítja Manent, egy ilyen összefüggésnek léteznie kell, ha komolyan akarunk reménykedni az örök békében. Mondhatjuk ugyan, hogy Kant egyik vagy másik szövege (például az örök békéről szóló esszéje) közvetlenül hozzánk szól, de ez csak annyiban lehet igaz, állítja, amennyiben Kantnak „az abban megszólaltatott reményei a mi reményeink is, aggodalmai pedig ugyanúgy a mi aggodalmaink” (s nem pedig abban az értelemben, hogy Kant konkrét politikai programot adna számunkra). Akárcsak ő, írja Manent, mi is a jog segítségével keressük a békét, „a civilizáció, a kereskedelem és a kommunikáció aszimptotikus előrehaladása révén”. Ráadásul, teszi hozzá, abban is követői vagyunk, hogy elismerjük „az erkölcsi megtérés szükségességét is”. Mi is ugyanúgy elismerjük valamiféle „humanitárius tudat” szükségességét, és nem elégszünk meg pusztán a civilizáció haladásával. De ugyanakkor „Kant kételyeit és dilemmáit is megörököltük, mert ugyanúgy nem tudjuk, akárcsak ő, hogy miként kellene összekapcsolni a belülről jövő, morális átalakulás szükségességét a külső, azaz politikai változásokkal”. A két

dolog között ugyanis „nincs természetes, belső összefüggés”, „márpedig ilyen belső összefüggésre volna szükség ahhoz, hogy komolyan tudjunk reménykedni a jog által létrehozott békében, az igazi békében” (Manent, 2003: 295.).

Manent szövege látszatra egyszerű és világos, valójában meglehetősen bonyolult, mert legalább három regiszterben játszik, s kérdés, hogy jól játszik-e mindenikben (pontosabban: nem játszik-e hamisan valamelyikben)? Egyrészt a szöveg nyilván a kortudat valamilyen *diagnóza* kíván lenni, azt állítva, hogy akárcsak Kant, mi magunk is keressük az örök békéhez vezető utat, továbbá hozzá hasonlóan mi is szükségesnek tartjuk az emberi nem moralizálódását, egyféle „humanitárius tudat” kialakítását. Másrészt van egy *normatív* üzenete is, hiszen Manent kifejezetten azt mondja, hogy a kettő között valamilyen összefüggésnek *kell* lennie ahhoz, hogy komolyan reménykedhessünk a jog uralmában és az örök békében. Harmadrészt viszont Kant szövegeinek valamilyen *olvasata* is kíván lenni, azzal a konklúzióval, hogy Kant végső soron bizonytalanságban hagy bennünket a kettő közti összefüggés tekintetében. S még ha az első kettő esetében a dolog természeténél fogva nehéz is eldönteni, hogy jól látja-e Manent azt, amit lát, a harmadik esetében, vagyis a kanti szövegek *értelmét* illetően hajlok arra, hogy igazat adjak neki. Valóban úgy tűnik, hogy Kant amolyan „tantaluszi kínoknak” vet alá minket, mert ugyan egyre közelebb hozza számunkra az örök béke reményét, de „amikor már éppen ott tartanánk, hogy megérintjük és megragadjuk”, akkor „elveszi tőlünk ezt a békét”, mondván, hogy ez valójában nem is béke, hanem csak afféle külsődleges nyugalmi állapot (Manent, 2003: 294.).

Tény, hogy mivel az egyetemes történelemről szóló esszéjében úgy beszél a köztársaságra való áttérésről és a moralizálódásról, mint párhuzamosan zajló folyamatokról, Kant valóban azt a benyomást kelti bennünk, hogy a kettő között van valamiféle kapcsolat. Holott magát ezt a kérdést konkrétan nem érinti, mindösszesen annyit mond, hogy a természet (vagy a gondviselés, mert nála is ez a történelem irányítója) az ún. „társiatlan társiaság” révén előbb-utóbb rá fogja kényszeríteni az embereket az együttműködésre. (Az emberek ugyan nem tudnak sem egymással, sem egymás nélkül megenni, de kénytelenek lesznek éppen emiatt egymással együttműködni, s ebből a „szenvedőlegesen kikényszerített összhangból” előbb-utóbb „morális egész” lesz szerinte [Kant, 1997a: 47–48].) Bő tíz évvel később, az örök békéről szóló esszében viszont már hosszan tárgyalja a kérdést, úgy ítélve meg, hogy végső soron az „államalkotás” kérdése „még az ördögök népe számára is megoldható feladvány”, feltéve, hogy „értelemmel bírnak” (Kant, 1997d: 284.). Az embereknek, írja Kant, nem kell angyaloknak lenniük ahhoz, hogy köztársasági kormányzat alatt éljenek, a feladat korántsem kívánja meg „az emberek erkölcsi jobbulását” (Kant, 1997d: 284–285), mert a természet itt is, mint máskor, a segítségünkre siet. Elegendő tehát, ha a „természet mechanizmusát” kellően alkalmazzuk, s az emberek kényszerítve fogják érezni magukat arra, még az egymással ellenséges érzü-

leteik dacára is, hogy alá vessék magukat a „kényszerítő törvényeknek”, előidézve így akarva-akaratlanul a „békeállapotot” (Kant, 1997d: 285.). Kant tehát újfent arra a következtetésre jut, akárcsak az egyetemes történelemtől szóló esszéjében, hogy éppen a viszály vezet el a békéhez, s hogy ez az állapot korántsem feltételezi az emberek erkölcsi megjavulását.

Csak hogy igaza van Manent-nak: ha így áll a dolog, akkor a következő, kényelmetlen dilemmával leszünk kénytelenek szembenézni. Vagy komolyan reménykedhetünk az örök békében, de akkor ehhez az emberiségnek szükségképpen moralizálódnia is kell, hogy békében megférjen önmagával a jog uralma alatt, vagy pedig feladjuk a politikában „az emberek erkölcsi jobbulásának” reményét, s a természetre bízunk, hogy a viszály révén egyre közelebb vigyen minket az örök békéhez, ám ez akkor nem béke lesz, hanem pusztán a nyugalom merőben külsődleges állapota, olyan, amiben még az ördögök is megférnek egymással, feltéve, hogy értelemmel bírnak. Még egyszerűbben: vagy reméljük az emberiség moralizálódását, de ez akkor azt is feltételezi, hogy „az emberiség a maga egészében képes egy ugrásra, egy erkölcsi megtérésre”, vagy elvetjük ezt a reményt, akkor viszont azt is tudomásul kell vennünk, hogy „a béke külsődleges lesz, más szóval inkább csak annyit fog jelenteni, hogy nincsen háború” (Manent, 2003: 294.). Természetesen jelen viszonyaink között ez utóbbi sem lenne csekély eredmény, amit viszont nem tudunk felmérni, hogy ez az állapot mennyire lenne tartós: a külsődleges nyugalmi állapot mennyire lesz *örök*? Mert meglehet ugyan, hogy igaza volt Kantnak, s ez az állapot még az ördögöknek is megfelel, de ugyanolyan jogos Manent kérdése is: ugyan ki látott már „boldog ördögöket”, „önmagukkal békében élő ördögöket” (Manent, 2003: 295.)? Gyanítható tehát, hogy ez a béke fölöttebb törekény lenne, s az emberekben lévő ördög előbb-utóbb fellázadna ellene. Vagy esetleg, miként azt Kant fiatalabb és jóval pesszimistább kortársa, Joseph de Maistre mondta (a *Szentpétervári beszélgetések* hetedik, háborúval kapcsolatos dialógusában): az embert újra meg újra megszállná valami „istení düh, amelynek semmi köze a gyűlölethez és a haraghoz”, s aminek következtében „előreront a harcmezőn anélkül, hogy tudná, mit akar, vagy mit tesz”. A háború legszörnyűbb talánya, mondja de Maistre (s úgy tűnik, hogy ezt a talányt máig sem tudtuk megfejteni), hogy az ember „semmitől sem idegenkedik, semmitől sem undorodik jobban, mégis lelkesen veti bele magát a harcba, amitől borzalom járja át” (Maistre, 2021: 356.).

KÖVETKEZTETÉSEK

Mi következik mindebből? Milyen következtetéseket vonhatunk le ebből a fejtegetésből? Nagyon sokat nem, de néhányat talán igen. Egyrészt, ha csupán Kantnak *Az örök békéről* szóló szövegét tekintjük, korunk fejleményei okot adhatnak némi óvatos optimizmusra: ennek a békének a lényegi feltételei, ha

részlegesen is, de teljesülni látszanak. Másrészt, ha az egyetemes történelemről szóló esszéjét is figyelembe vesszük, akkor a kép jóval árnyaltabb lesz. Ebben az esetben ugyanis a következő két kérdést kell feltennünk, s bárhogyan is válaszoljunk rájuk, a válaszok egyformán nyugtalanítóak lesznek: 1. Remélte-e Kant az emberiség fokozatos moralizálódását? Ha nem (aminek kevés a valószínűsége), akkor az emberiségnek egyszerűen nem lesz történelme, mert a világ nem megy sehonnan semerre: nem lesz, aki a történelem végén álljon, s onnan visszatekintsen. Ha igen, akkor viszont Hegel észrevétele teljesen jogos: a moralizálódott embereknek újfent csak nem lesz történelme, mert nem lesz, ami cselekvésre ösztönözzé őket. 2. Összekapcsolta-e vajon Kant ezt a reményt az örök béke állapotának bekövetkezésével? Ha nem (és Kantnak *Az örök békéről* szóló szövege azt látszik alátámasztani, hogy nem), akkor ez a béke, amint azt Manent is megjegyzi, csakis „külsődleges” lehet: ebben az esetben ez a béke nem lehet örök. Ha igen, akkor viszont az örök béke érdekében az emberiségnek a maga egészében képesnek kell lennie egyfajta „ugrásra”, egyfajta „erkölcsi megtérésre”. Ráadásul, ha igaza volt de Maistre-nek, s az embert valamiféle „isteni düh” (*fureur divine*) vonszolja a harctérre, „amelynek semmi köze a gyűlölethez és a haraghoz” (az ember természetes vágyaihoz és hajlamaihoz), akkor ebből az is következik, hogy szemben azzal, amit Kant feltételezett, az örök béke érdekében az embernek nem az állati, s még csak nem is az ördögi, hanem az *isteni* természetét kell legyűrníe.

IRODALOM

- Az emberei jogok egyetemes nyilatkozata (1980). In: Kovács István és Szabó Imre (szerk.): *Az emberi jogok dokumentumokban*. Budapest, Közgazdasági és Jogi Kiadó, 385–393.
- Arendt, Hannah (1992): *A totalitarizmus gyökerei* (ford. Braun Róbert, Erős Ferenc, Berényi Gábor, Seres Iván). Budapest, Európa Könyvkiadó.
- Arendt, Hannah (2000): *Eichmann Jeruzsálemben. Tudósítás a gonosz banalitásáról* (ford. Mesés Péter). Budapest, Osiris Kiadó.
- Arendt, Hannah (2002): Előadások Kant politikai filozófiájáról (ford. Pató Attila). In: Hannah Arendt: *A sivatag és az oázisok*. Budapest, Gond Kiadó–Palatinus Kiadó, 225–361.
- Benhabib, Seyla (1987): The Generalized and the Concrete Other: The Kohlberg – Gilligan Controversy and Feminist Theory. In: Seyla Benhabib–Drucilla Cornell (eds.): *Feminism as Critique*. Minneapolis, University of Minnesota Press, 77–95.
- Benhabib, Seyla (2004): *The Rights of Others. Aliens, Residents and Citizens*. Cambridge, Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511790799>
- Benjamin, Walter (1980): A történelem fogalmáról (ford. Bencze György). In: Walter Benjamin: *Angelus novus. Értekezések, kísérletek, bírálatok*. Budapest, Magyar Helikon Kiadó, 959–974.

- Constant, Benjamin (1997a): A hódító szellem és a bitorlás az európai civilizáció tükrében (ford. Kiss Zsuzsa). In: Benjamin Constant: *A régiek és a modernek szabadsága*, Budapest, Atlantisz Kiadó, 33–72.
- Constant, Benjamin (1997b): Politikai alapelvek (ford. Jancsó Júlia). In: Benjamin Constant: *A régiek és a modernek szabadsága*. Budapest, Atlantisz Kiadó, 73–196.
- Doyle, Michael W. (2012): Kant, liberal legacies, and foreign affairs, part 1. In: Michael W. Doyle: *Liberal Peace. Selected Essays*. London–New York, Routledge.
- Fukuyama, Francis (2022): *A történelem vége és az utolsó ember* (ford. Somogyi Pál László). Budapest, Európa Könyvkiadó.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1966): *Előadások a világtörténet filozófiájáról* (ford. Szemere Samu). Budapest, Akadémiai Kiadó.
- Kant, Immanuel (1980): A vallás a pusztaság határain belül (ford. Vidrányi Katalin). In: Immanuel Kant: *A vallás a pusztaság határain belül és más írások*. Budapest, Gondolat Kiadó, 129–349.
- Kant, Immanuel (1991): Az erkölcsök metafizikája (ford. Berényi Gábor). In: Immanuel Kant: *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése. A gyakorlati ész kritikája. Az erkölcsök metafizikája*. Budapest, Gondolat Kiadó, 295–614.
- Kant, Immanuel (1997a): Az emberiség egyetemes történetének eszméje világpolgári szemszögből (ford. Vidrányi Katalin). In: Immanuel Kant: *Történetfilozófiai írások*. Budapest, Ictus Kiadó, 43–58.
- Kant, Immanuel (1997b): Az emberi történelem fellelhető kezdete (ford. Vidrányi Katalin). In: Immanuel Kant: *Történetfilozófiai írások*. Budapest, Ictus Kiadó, 88–103.
- Kant, Immanuel (1997c): Minden dolgok vége (ford. Mesterházi Miklós). In: Immanuel Kant: *Történetfilozófiai írások*. Budapest, Ictus Kiadó, 237–254.
- Kant, Immanuel (1997d): Az örök békéről (ford. Mesterházi Miklós). In: Immanuel Kant: *Történetfilozófiai írások*. Budapest, Ictus Kiadó, 257–333.
- Kant, Immanuel (2003): *Az ítélőerő kritikája* (ford. Papp Zoltán). Budapest, Osiris Kiadó–Gond-Cura Alapítvány.
- Kant, Immanuel (2004): *A gyakorlati ész kritikája* (ford. Papp Zoltán). Budapest, Osiris Kiadó–Gond-Cura Alapítvány.
- Kojève, Alexandre (1969): *Introduction to the Reading of Hegel* (translated by James H. Nichols, Jr.). Ithaca–London, Cornell University Press.
- Maistre, Joseph de (2021): Szentpétervári beszélgetések (ford. Kisari Miklós). In: Joseph de Maistre: *Szentpétervári beszélgetések. Az áldozathozatalról*. Budapest, Századvég Kiadó, 49–537.
- Manent, Pierre (2003): *Politikai filozófia felnőtteknek* (ford. Kende Péter), Budapest, Osiris Kiadó.
- Mann, Michael (1997): Has globalization ended the rise and rise of the nation-state? *Review of International Political Economy*, Vol. 4, No. 3, Autumn, 472–496. <https://doi.org/10.1080/096922997347715>
- Tully, James (2002): The Kantian Idea of Europe: Critical and Cosmopolitan Perspectives. In: Anthony Pagden (ed.): *The Idea of Europe. From Antiquity to European Union*. Cambridge, Cambridge University Press, 331–358. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511496813.016>