

Tánczos Péter

Létezik-e politikai a priori?

Immanuel Kant és Friedrich Schlegel „vitája” a forradalomról

Az etikai és politikai regiszter közötti térben: a zsarnokölés kérdése

A morálfilozófia egészéről mint történeti jelenségről kétségtelenül lehetetlen érvényes, általános kijelentéseket tenni, hiszen ha meg is próbálkoznánk vele, azonnal találnánk olyan tendenciákat, példákat, eseteket, amelyek megcáfolják az elhamarkodott generatív állításokat. Ezzel együtt talán nem teljesen alaptalan általánosítás, ha a nyugati filozófiai etika egyik meghatározó ismérvének az általánosságigényt tartjuk. A morálfilozófia – legalábbis a jelen tanulmány által vizsgált, 18–19. századi formájában – az általánosérvényűség elvárásával lép fel, nem igazán hagy teret a kivételeknek.¹ Bár az egyes morálisan vizsgálható cselekedetek megítélése változhat, legalább az ítélet alapjául szolgáló elveknek azonosaknak kell lenniük. Immanuel Kant etikája pedig egyenesen az univerzalitás igényével jelentkezik, s a kategorikus imperatívuszt mint elvárást minden véges eszes lényre (nem csupán az emberekre) is érvényesnek tartja.² A königsbergi filozófus álláspontja – még ha nem is reprezentálja a morálbölcsélet egészét – már csak azért is fontos számunkra, mivel jelen írás középpontjában elsősorban az ő munkássága áll.

A tágan értett elvszerű etikai elvárások azonban igen gyakran kerülnek egymással ellentmondásba: mivel egyaránt az általánosság elvárásával lépnek fel, nehéz eldönteni, hogy az egymást teljesen tagadó erkölcsi parancsok közül melyiknek engedelmessédjünk. Az ilyen, morális tapasztalatunkban rendszeresen jelentkező problémákat a filozófiai etikák általában vagy egy hierarchikus sorrend felállításával próbálják megoldani, vagy az egyik általános etikai imperatívuszt metafizikai alátámasztásával és a konkurens elv negligálásával próbálnak felülkerekedni a dilemmán.³ Ilyen, egymásnak ellentmondó elveket magába olvasztó morális

Tánczos Péter (1987) – filozófus, egyetemi adjunktus, Debreceni Egyetem, Debrecen, tanczos.peter@arts.unideb.hu

¹ Nyilván számos ellenpéldát lehet felhozni erre a kijelentésre – ahogyan azt előre jeleztem is –, de mivel a fenti premissza a későbbi témaszűkítés után elveszti a relevanciáját, csupán egyet említenék itt: elég csak René Descartes ideiglenes etikájára gondolunk, amely pusztá létével ellentmondani látszik az etika általánosság-igényének. Ugyanakkor fontos megjegyezni, hogy ez már csak státuszánál fogva is inkább a szokások rögzítése, mintsem kidolgozott filozófiai etika. – Vö. Kalocsai Dezső: *Descartes etikája*. Bp. 1964. 46–51.

² Immanuel Kant: *A gyakorlati ész kritikája*. Bp. 1996. 49.

³ A két megoldás közötti különbség leginkább abban nyilvánul meg, hogy csak értéksorrendet állítunk fel az elvek között, vagy az egyik a másikat teljesen felül írja. Előbbire jó példa lehet John Rawls lexikai rendje, míg utóbbira talán Petrus Abaelardus azon megállapítását hozhatjuk fel, miszerint az önvédelemből elkövetett gyilkosság is bűn,

jelenség a zsarnokölés vagy az illegitim hatalommal szembeni törvénytelen fellépés problémája. A hatalmával visszaélő vagy arra méltatlanná vált szuverén elleni felkelés a pre- és kora modern korban alapvetően etikai kérdésként merült fel, hiszen a politika még nem vált autonóm szférává. Egyfelől a gyilkosság bűn (ahogyan a szuverén elleni lázadás is), másfelől a törvénytelené vált állapot felszámolása, a zsarnokság alóli felszabadítás is egy *kellésként* jelentkezik. Ebben a klasszikus politikai kérdésben tehát két, egymást kizáró „etikai” általánosság feszül egymásnak. Az általánosság kérdését így egy ellentmondó generatív elveket integráló részprobléma teszi problematikussá. A magától értetődőség megszűnik, és mivel a sorrend felállítása itt nem lenne megoldás, valamilyen magasabb, metafizikai elvre kell visszavezetni az egymásnak feszülő imperatívuszokat. A fő gond azonban az – ahogy mindjárt látni fogjuk –, hogy a zsarnokölés ott jelent etikai-politikai dilemmát, ahol egy és ugyanazon metafizikai elv legitimálja a két erkölcsi előírást. A paradoxon tehát éppen arra apellál, ami a létét okozza.

A zsarnokölés kérdésének rendkívül nagy irodalma van, elég ha csak az antikvitásban meghatározó koncepciókra (Ciceróra még egy utalás erejéig visszatérek) vagy Kálvin releváns elképzelésére gondolunk, azonban csak egyetlen, a fenti sajátosságot szépen megvilágító elméletet emelnék be a gondolatmenetünkbe. Salisburyi János *Policraticus* című írása tipikus esetét nyújtja az olyan megoldásnak, ahol a szerző a két ellentétes elvárást egyazon metafizikai princípiumra vezeti vissza: „Annak szabad ugyanis hízelegni, akit megölni is szabad. A zsarnokot meggyilkolni pedig nemcsak hogy szabad, hanem méltányos és igazságos is. Mert aki kardot ragad, megérdemli, hogy kard által vesszen el. De hogy kardot ragad, csak arra mondjuk, aki a kardot vakmerősége révén bitorolja, nem pedig arra, aki annak használatára az Úrtól kapja a hatalmat. Aki ugyanis Istentől kapja a hatalmat, az a törvénytet őrzi, a jog és igazság szolgálója. Aki viszont bitorolja azt, az elnyomja a jogot, és a törvényeket saját akaratának veti alá. Méltán visel tehát fegyvert a jog az ellen, aki a törvényeket lefegyverzi, és méltán szigorú a közhatalom azzal szemben, aki arra törekszik, hogy a köz kezéből a fegyvert kiragadjá.”⁴

Salisburyi János álláspontja nagyon határozott állásfoglalásnak tűnik, azonban fontos megjegyezni, hogy a könyv későbbi, pontosító megjegyzései, kitételei szinte teljesen kizárják a tényleges zsarnokölés morálisan elfogadott megvalósíthatóságát.⁵ A szerző a gondolatmenetét a barátság és hűzég témájával indítja, s Cicero álláspontját eleveníti fel⁶ és gondolja tovább, azonban a zsarnoköléssel kapcsolatos tézisét Máté evangéliumára alapozza, tehát arra az újszövetségi hagyományra támaszkodik, amely mindenféle gyilkosságot eleve határozottan tilt. Salisburyi János ugyanabból a metafizikai forrásból kiindulva állítja a zsarnokölés helyességét, amely – a keresztény hagyományban legalábbis – egyúttal el is ítéli azt mint gyilkosságot.

mivel az ölésbe való belegegyezés semlegesíti az öfenntartást. – Vö. John Rawls: *Az igazságosság elmélete*. Bp. 1997. 88.; Petrus Abaelardus: *Etika*. Bp. 1989. 59.

⁴ John of Salisbury: *Policraticus. Az udvaroncok hiábavalóságáról és a filozófusok nyomdokairól*. Bp. 1999. 51.

⁵ Vö. Somfai Anna: *Bevezetés*. = John of Salisbury: *Policraticus*. 34–35.

⁶ Salisburyi János itt csak Cicero a barátságról alkotott, a zsarnok kapcsán releváns elképzelését citálja (vö. Marcus Tullius Cicero: *Laelius vagy a barátságról*. = Uő: *Válogatott művei*. Bp. 1987. 412–413.), de Cicero zsarnokölésre vonatkozó elképzeléseit ezen a ponton nem használja fel. Bár itt nincs lehetőség alaposabban belemenni Cicero koncepciójának elemzésébe, de azt azért kiemelném, hogy például *Az államban* a zsarnok dehumanizálásának legitimációs eljárására támaszkodik. – Vö. Marcus Tullius Cicero: *Az állam*. Bp. 2007. 125.

Azt, hogy az ilyen gesztus lényegénél fogva igazolhatatlan, János egyik eljárása szépen megvilágítja. A *Policraticus* V. könyvében ugyanis egy feltehetően fiktív műre, az *Institutio Traiani* című állítólagos Plutarkhosz-szövegre támaszkodik organikus államfelfogása bemutatásakor; a kitaláció azért valószínű, mivel más, korábbi forrásból nem tudunk ilyen írás létezéséről.⁷ A fikciót tulajdonképpen be is jelenti János, hiszen az előszóban ő maga vallja be, hogy olykor „kegyes hazugságokhoz” folyamodott, és a kitalált szöveghelyeket is beleszótt a könyvébe, ha az a valószínűséget jobban szolgálta.⁸ Az V. könyvben pedig bravúrosan játszik saját fikciójával, például elmagyarázza, hogy miért nem érdemes szó szerint idéznie a könyvet,⁹ de jelzi azt is, hogy Traianus nevelőjének tanait azért érdemes megvizsgálni, mivel a fejedelmek szemmel láthatóan Plutarkhosz instrukcióit követték politikai tevékenységük során.¹⁰ Ezt a játékot és annak nyelvi-logikai alapjait (összevetve például a *Metalogicon* című könyvének állításaival) itt nem áll módunkban rekonstruálni, mivel számunkra csak az a fontos, hogy Salisbury János saját politikai elképzelését – amelynek konstitutív része a zsarnokölés afirmálása – végső soron egy fiktív referenciára építi: paradox módon pont olyan támasztékot keres a koncepciójának, ami arra eo ipso alkalmatlan. Ez az abszurd megoldás híven reprezentálja az egymással szembekerülő általános elvek legitimációs problémáját.

A problematika némiképp ahistorikus ismertetésére és a középkori előképre azért volt szükség, hogy éppen csak érzékeltessük, az Immanuel Kant és Friedrich Schlegel álláspontja közötti különbségnek messzire visszanyúló történeti és metafizikai gyökerei vannak. Bár jelentős különbséget generál, hogy a zsarnokölés premodern kérdése a modernitásban átalakul az illegitim hatalom elleni felkelés problémájává, és egy tipikusan etikai dilemmából politikai jellegű elvi feszültségtér keletkezik, a jelenség mögött álló problematika nem kizárólag a két német filozófusnál bukkan fel. A zsarnokölés témája ugyan fokozatosan háttérbe szorul a felkelés vagy a forradalom legitimitáskérdésének javára, ahol fennmarad a motívum, ott továbbra is etikai dilemmának mutatja magát; gondoljunk csak például Hume a *Tanulmány az erkölcs alapelveiről* című munkájára, amelyben a kérdés egyértelműen morálfilozófiai vonatkozásban lesz releváns.¹¹ A hatalmával visszaélő szuverénnel szembeni felkelés viszont már jogi-politikai problémaként jelenik meg: mi legitimálhatja a legfőbb (de illegitimnek tartott) politikai hatalom eltávolítását.¹² A probléma átfogalmazása, valamint az ebből fakadó sajátos politikafilozófiai kontextus az általános elvek egy új konfrontációját nyitotta meg.

⁷ Vö. Cary J. Nederman: *Editor's Introduction.* = John of Salisbury: *Policraticus. Of the Frivolities of Courtiers and the Footprints of Philosophers.* Cambridge 2007. XXI.

⁸ Vö. John of Salisbury: *i. m.* 46–49.

⁹ Vö. *uo.* 102–104.

¹⁰ Vö. *uo.* 105.

¹¹ David Hume: *Tanulmány az erkölcs alapelveiről.* Bp. 2003. 17. Ebből a szempontból kifejezetten tanulságos Hume *Egy párbeszéd* című írása, amelyben a dialógus egyik résztvevője az antik erkölcsi szokásokat Fourli kitalált országának morális normáiként ismerteti, hogy az álca révén nyilvánvalóbbá váljon a különbség korunk morális elveivel. Hume szerint a zsarnokölés antik elismerése ugyanúgy a közösségi haszon elvén alapul, mint a mi etikai normáink, csak a hasznosság megítélésében vélekedünk másként. – Vö. David Hume: *Egy párbeszéd.* = *A skót felvilágosodás.* Morálfilozófiai szöveggyűjtemény. Szerk. Horkay Hörcher Ferenc. Bp. 1996. 89–93.

¹² Jellegzetes megoldás erre Locke álláspontja, szerinte ilyenkor az éghez tudunk folyamodni, hiszen Isten (és a természet) nem engedi meg, hogy ennyire lemondjunk magunkról. – John Locke: *Értekezés a polgári kormányzatról.* Bp. 1986. 159–160.

A kanti distinkció morál és politika között

A zsarnokölés etikai kérdéséből csak akkor lehet a felkelés politikai problémája, ha az etikum és a politikum egyértelműen elkülönül egymástól. Az autonóm politikafilozófia megjelenését szokás Machiavelli nevéhez kötni, mivel a politikai pragmatika nevében indifferensnek minősítette az addig meghatározó, királytűkrökben manifesztálódó morált. Habár Machiavelli politikai *virtù* elképzelését lehet egy új, uralkodói morál bejelentéseként is értelmezni,¹³ nem tisztsem a firenzei filozófus paradigmatis jelentőségét elvitatni, egyszerűen csak jelezni szeretném, hogy a 18. század második felében Immanuel Kant egy teljesen más módon politikai autonómia lehetőségét teremtette meg. Míg Machiavelli az empirikus-történeti tapasztalatra alapozva pragmatikusan különítette el a politikától az etikát, addig Kanttól nem is állhatna messzebb ez a tapasztalati bázisú differenciálás, hiszen ő tisztán elvi szinten választja el egymástól a két szférát.

Kant csak viszonylag későn, nagyobb kritikai munkáinak a megalkotása után kezdett el kifejezetten politikafilozófiai kérdésekről írni.¹⁴ Hannah Arendt szerint Kantnál kezdetektől jelen volt a politikai gondolkodás igénye, azonban az elébe kerülő ismeretelméleti problémák elterelték a figyelmét, s *A tiszta ész kritikájának* munkálatai annyira leterhelték, hogy nem tudott foglalkozni a politikai koncepcióival, amelynek nyomai például a *Megfigyelések a szép és a fenséges érzéséről* című 1764-es írásában tetten érhetők.¹⁵ Majd csak a francia forradalom kitörésének hírére kezd el újra késztetést érezni, hogy nekiálljon a politikai munkái megírásának, ám ekkor már új, kritikai alapokra helyezve azokat. Arendt szerint az eredetileg „Az ízlés kritikája” munkacímét viselő harmadik kritikai műnek kellett volna lennie az elmaradt politikai főműnek – azonban (vagy inkább éppen ezért) az ítélőőrré így is kardinális szerepet játszott Kant politikai gondolkodásában.¹⁶

Igaz ugyan, hogy a kanti politikafilozófiai korpusz nem túl terjedelmes, azonban az egész áttekintése mégis meghaladná jelen munka lehetőségeit, éppen ezért csak a hatalom elleni felkelés problémája szempontjából releváns motívumokat emelem ki. Az első Kant-szöveg, amelyre érdemes részletesebben kitérni, az 1795-ös *Az örök békéről* című írása, amely az oktatástól őt eltöltő királyi rendelet után egy évvel jelent meg.¹⁷ A számunkra releváns kérdéseket leginkább ez az ironikus felütésű,¹⁸ bizonyos értelemben rendkívül óvatos szöveg veti fel. Habár saját aktuális helyzetére való utalásként is lehet értelmezni az elméletalkotó politikai jelentőségének megkérdőjelezését – hiszen Kantnak az őt ért eltiltás miatt védekeznie kellett a politikai felforgatás vádjával szemben –, azonban ennek a kitételnek elméleti jelentősége is van.¹⁹ Az esszéhez csatolt második toldalékban világosan kifejtji Kant, hogy a filozófusok uralkodása nem volna üdvös, viszont az elvárható, hogy hagyják

¹³ Vö. Quentin Skinner: *Machiavelli*. Bp. 1996. 54–65.

¹⁴ Vö. Ernst Cassirer: *Kant élete és műve*. Bp. 2001. 391.

¹⁵ Vö. Hannah Arendt: *Előadások Kant politikai filozófiájáról*. = Uő: *A sivatag és az oázisok*. Bp. 2002. 229.

¹⁶ Vö. uo. 230–231.

¹⁷ Vö. Ernst Cassirer: *i. m.* 419–422.

¹⁸ A cím – az előszó tanúsága szerint is – a halál utáni állapotra utal, ezzel rögtön ironikus fénytörésbe állítva az örök béke politikai távlatait. – Immanuel Kant: *Az örök békéről*. Filozófiai tervezet. = Uő: *Történefilozófiai írások*. Szeged 1997. 257. Hannah Arendt Kant egy megjegyzésére alapozva az *Egy szellemlátó álmai* című, kifejezetten ironikus-szarkasztikus hangvételű írásával rokonítja az örök békét tematizáló írást. – Vö. Hannah Arendt: *i. m.* 226.

¹⁹ Vö. Immanuel Kant: *Az örök békéről*. 257. Már csak azért sem redukálható pragmatikus-biográfiai szempontokra a filozófusok politikai szerepvállalásával szembeni kanti fenntartás, mivel már az eltiltás előtti időszakban is kifogásolja, hogy az elméletalkotókat felforgatással vádolják. Például vö. Immanuel Kant: *Ama közönségesen használt szólásról, hogy ez talán igaz az elméletben, ám a gyakorlatban mit sem ér*. = Uő: *Történefilozófiai írások*. 213.

nyilvánosan beszélni a filozófusokat anélkül, hogy térítéssel vádolnák őket.²⁰ Ebből a megjegyzésből két, a kanti politikafilozófiára általában jellemző sajátosság is kiolvasható: a politika gyakorlat nem kifejezetten filozófiai jellegű megalapozása, valamint a nyilvánosság elvárása.

A kanti politikai koncepció egyik legfőbb sajátossága, hogy az etika és a politika között elvi jellegű különbséget tesz, míg a morál világát a (gyakorlati) észre mint felsőbb megismerőképességre vezeti vissza, addig a politika kapcsán kifejezetten az emberi természettel, tehát antropológiai sajátosságokkal számol. A politika világa a közösségi lét terepe, amely ki van téve a közösséget alkotó egyének habituális jellemzőinek.²¹ A politika éppen ezért nem vezethető vissza az ésszerűséget képviselő morálra: bár etikai értelemben a kategorikus imperatívusz a meghatározó, mivel két világ polgárai vagyunk, nem várható el, hogy minden cselekedetünket, közösségi tettünket tiszta racionalitással végezzük el. A helyes politikai gyakorlatnak (itt nem a kanti értelemben vett praxisról, hanem pragmatikáról van szó) tehát más elveken kell nyugodnia. Éppen ezért egy jól működő társadalom esetén tulajdonképpen irreleváns a polgárok morális státusza – Kant híres megjegyzése szerint még a csupa ördögből álló társadalmat is működőképes, jól szervezett közösséggé lehet tenni, hiszen az eszes lények önző hajlamaiknak engedve kooperálni fognak egymással.²² A kérdés viszont az, hogy milyen elv teszi ezt lehetővé.

Kant *Az örök békéről* függelékeiben tárgyalja leginkább az etika és politika kapcsolatát. Miután kifejtette a két szféra közötti különbség mibenlétét – erre még vissza fogok térni később –, jelzi azt is, hogy valamiképpen mégis össze kell tudnunk egyeztetni a morál és a politika elvárásait. Ennek az a kulcsa, hogy mégis fel kell mutatnunk egy minden materiális elemtől független, tisztán a priori elvet, amely a politika (pontosabban a közjog) transzcendentális elve lehet. Ezt a maximát Kant a nyilvánosság elvárásában találja meg. Ennek témánk szempontjából fontosabb, negatív megfogalmazása így hangzik: „*Jogtalan a mások jogait érintő minden cselekedet, ha maximája nem tűri a nyilvánosságot.*”²³ Ez az a priori elv összeegyeztethetővé teszi a politikai-jogi és az etikai elvárást, s mint ilyen, a helyes politikai tevékenység irányító elve lesz. Hogy miért a negatív elv volt számunkra lényeges? Mert ennek az elvnek a szemléltetésére hozza fel a zsarnok elleni felkelés dilemmáját. „*Ami az államjogot (ius civitatis), nevezetesen a belső államjogot illeti, ebben fölmerül a kérdés, melyre sokak szerint nehéz válaszolni, de amelyet a nyilvánosság transzcendentális elve könnyedén megold: »Jogos eszköze-e a népnek a fölkelés, hogy általa lerázza egy úgynevezett tirannus (non titulo, de exercitio talis) nyomasztó hatalmát?»*« A nép jogait sérelem érte, s a zsarnokot nem éri jogtalanság, ha megfosztják a trónjától; ez kétségtelen. Ám ha az alattvalók ily úton keresnek jogorvoslatot, a legnagyobb mértékben jogtalanul cselekszenek, és ha e harcban leveretnek, s a legkeményebb büntetést kell kiállniuk, hogy jogtalanság érte volna őket, azt maguk sem panaszolhatják föl.”²⁴

Kant szerint tehát a népfelkelés – bármennyire is jogos a panasz, ami mögötte áll – nem lehet sosem legitim, mivel nem állja ki a nyilvánosság próbáját. Ha ugyanis a felkelők nem titkolózva szervezkednének, hanem nyíltan bevallanák tervüket, akkor az uralkodó jogosan

²⁰ Vö. Immanuel Kant: *Az örök békéről*. 288.

²¹ A már emlegetett Hannah Arendt például azért is ir elismerőleg a nem túlzottan részletes kanti politikaelméletről, mivel ő nemcsak azért írt a politikáról, hogy elutasítsa, vagy a filozófia alá rendelje. – Hannah Arendt: *i. m.* 253.

²² Vö. Immanuel Kant: *i. m.* 284–285.

²³ Uo. 304. (Kiemelés az eredetiben)

²⁴ Uo. 304.

lépne fel velük szemben mint a rend megbontóival.²⁵ Bár Kant helyenként affirmatív írást is engedélyez, az esetleges forradalom utáni igazságosabb világról, magát a felkelést, a hatalom elleni bármilyen illegitim fellépést elutasítja.²⁶

A politikai a priori első alkalmazása éppen a zsarnoki uralom elleni lázadás lesz Kant eszében – ezt a régi, igen terhelő kérdést az önálló politikai elv bevezetésével kívánja egyszer s mindenkorra eldönteni. Láthattuk, hogy Kant a transzcendentális maximának köszönhetően egyértelműnek minősíti a probléma megoldását. Álláspontját egyébként máshol is fenntartja, és például *Az erkölcsök metafizikájának* jogtani részében újabb szempontokkal is gazdagítja elvi politikai elemzését. Itt rögzíti, hogy bár időnként szükség lehet az alkotmány módosítására, átírására, ezt csak a szuverén teheti meg, méghozzá reform útján. A forradalom semmilyen formája sem legitím – az uralkodó trónfosztására nincs mód, hiszen az mindig törvényszegés, s a mögötte álló maxima szabállyá tenné ezt a „gonosz tettet”.²⁷ Az uralkodó kivégzésének gondolata Kant szerint azért olyan rémisztő, mivel nem általános szabályként, hanem kivételként jelenik meg – a szuverén és a nép közötti viszony elvi megfordításaként.²⁸ A zsarnok megölése – itt visszautalhatunk jelen tanulmány elejére – pont azért elítélendő és abszurd, mivel az etikai-politikai gyakorlat általánosságigényét tagadja. Kant problémája magával az illegitim fellépéssel van, a következményeket – ahogyan korábban már jeleztem – elfogadja; sőt az új alkotmány azonnal kötelezi a polgárokat annak betartására, de az új körülményeket létrehozó forradalom attól még illegitim volt, és a korábban zsarnoki szuverénen sem lehet már számonkérni korábbi tetteit, hiszen immár ő is egyszerű polgár.²⁹

„Kétrétgörnyedés a morálban”

Hiába olvashatjuk Kantnál a forradalom vagy népfelkelés elvi elutasítását, a königsbergi filozófus álláspontja nem hozható közös nevezőre a szuverén abszolút hatalmát állító teóriákkal. A kanti elméleti pozíció sajátosságát szépen megvilágítja *Az örök békéről* előtt keletkezett, 1793-as *Ama közönségesen használt szövegről, hogy ez talán igaz az elméletben, ám a gyakorlatban mit sem ér* című vitairata. Ebben a szövegében azzal az állásponttal vitatkozik, mely szerint a praxis szempontjából a teória csak hóbortos, felesleges dolog. Kant gyakorlatnak kizárólag azt a céllal bíró tevékenységet nevezi, amelyet általános elveket követve lehet végrehajtani.³⁰ S bár jelzi, hogy a remek elméleti szakemberek abszolút csődöt mondhatnak a gyakorlatban, ha az ítélőerő alkalmazásában rendre hibáznak, azonban legalább ilyen fontos a praxis kielégítő abszolválásához az elméleti-elvi tudással való rendelkezés.³¹ Kant ezt három szempont mentén demonstrálja (morális, politikai és világpolgári) úgy, hogy három vele ellentétes pozíciót

²⁵ Vö. uo. 305.

²⁶ Vö. Hannah Arendt: *i. m.* 304–305.

²⁷ Immanuel Kant: *Az erkölcsök metafizikája*. = Uő: *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése. A gyakorlati ész kritikája. Az erkölcsök metafizikája*. Bp. 1991. 426–427.

²⁸ Vö. uo. 427.

²⁹ Vö. uo. 428.

³⁰ Vö. Immanuel Kant: *Ama közönségesen használt szövegről, hogy ez talán igaz az elméletben, ám a gyakorlatban mit sem ér*. = Uő: *Történefilozófiai írások*. 169.

³¹ Vö. uo. 170–172.

elfoglaló szerzővel száll vitába (Garve, Hobbes, Mendelssohn). Esetünkben a politikai szakasz lesz igazán releváns.

A szöveg egyik vissza-visszatérő motívuma a felegyenesedés, illetve a görnyedés metaforája. Már a szöveg elején leszögezi, hogy a filozófiát megvető, a gyakorlat önállóságát vallók mást sem csinálnak, mint hogy arról képzelegnek, „hogy vakondok szemüket a tapasztalatra meresztvén messzebb és élesebben látnak, mint ama szemmel, amelyik a fölegyenesedve állni és az égre fölnézni teremtett lénynek osztályrésze lehet”.³² A felegyenesedett járás ebben a szövegben végig egyértelműen az emberi méltóságra, a véges eszes lény erkölcsi tartására utal, amelyet a hatalom vagy az alantas törekvések nem kérdőjelezhetnek meg. Érdekes azonban, hogy a fölegyenesedés nem mindenhol pozitívum Kantnál, ugyanis Herderrel folytatott vitájában elutasítja egykori tanítványának azon tézisért, hogy az egyenes testtartás az ember antropológiai sajátossága,³³ és inkább Moscati professzorral ért egyet, aki a négykézlábon álláshoz képest csak degeneratív elváltozásának tartja, amely számos egészségügyi problémát szül.³⁴

Kant a „Hobbes ellen” alcímet viselő fejezetben újra bemutatja *Az örök békéről* című eszszéből már ismert álláspontját, miszerint minden ellenszegülés a legfőbb hatalomnak lázadás, s a népnek akkor sincs joga felkelni a zsarnok ellen, ha az jogtalanul jár el vele szemben. Mivel ez két évvel korábbi szöveg, a nyilvánosság a priori elve itt még nem jelenik meg – egészen pontosan érintőlegesen felbukkan, amikor Kant a titkos társaságok léte és a nyilvános szabadság elvárása közötti feszültséget jelzi –,³⁵ helyette a népfelkelésben rejlő logikai ellentmondást hangsúlyozza. A legfőbb hatalmat képviselő vezető elleni felkelésnek nem lehet jogalapja, hiszen az államfő és a nép vitájában csak egy még magasabb állami vezető dönthetne, de akkor előbbi nem lenne a politikai hatalom csúcán, és nem kéne ellene forradalmi úton felkelni.³⁶ Akkor mégis mi a különbség Hobbes és Kant elképzelése között? Hobbes szerint – legalábbis Kant interpretációja szerint – a néppel kötött szerződés semmire sem kötelezi a szuverént; Kant viszont úgy gondolja, hogy nagyon is kötelezi, csak az alattvaló nem rendelkezik kifejezetten kényszerítő joggal az uralkodóval szemben.³⁷ Sőt a szabadság, egyenlőség és önállóság elveit is lefekteti,³⁸ s utóbbi lesz számunkra most igazán lényeges. Kant ugyanis az önállóság elvárását a szavazati jog és a politikai szerepvállalás fontos feltételeként tartja számon; ez az önállóság, függetlenség viszont feltételezi a tulajdonot. Tulajdonon nem csak a birtokot vagy egyéb javadalmat érti, hanem az elidegeníthető termék (opus) árusítását is: de a napszámos vagy a fodrász éppen ezért ekkor sem számít nála polgárnak.³⁹ Anélkül, hogy ennek a kérdésnek a mélyére ásnánk, azt fontos leszögezni, hogy Kant a hatalomtól való anyagi-szellemi függetlenségét a polgári lét alapfeltételének tartja.

³² Uo. 171.

³³ Vö. Kelemen János: *Kant és Herder történelemfilozófiai vitája*. = Uő: *Az ész képe és tette. A történelmi megismerés idealista elméletei*. Bp. 2000. 25.

³⁴ Vö. Immanuel Kant: *Recenzió Peter Moscati anatómusprofesszor Az állatok és emberek fölépítésében mutatkozó lényegi testi különbségekről címmel tartott páviai egyetemi előadásról, melyet Johann Beckmann göttingai professzor fordított olaszról*. = Uő: *Antropológiai írások*. Bp. 2005. 309.

³⁵ Vö. Immanuel Kant: *Ama közönségesen...* 202–203. Ezt a passzust egyébként Jürgen Habermas is elemzi a nyilvánosság kanti elképzeléséről írva. – Vö. Jürgen Habermas: *A társadalmi nyilvánosság szerkezetváltozása*. Bp. 1993. 178.

³⁶ Vö. Immanuel Kant: *i. m.* 196.

³⁷ Vö. uo. 201.

³⁸ Vö. uo. 186.

³⁹ Vö. uo. 192.

Az egzisztenciális feltétel mellett az ember mint észlény méltósága is szerepet játszik abban, hogy bár nem lázadhatunk a hatalommal szemben, az velünk szemben nem léphet fel hatalmaságként, tehát nem tud teljesen, emberi mivoltunkban fölénk kerekedni.⁴⁰ Kant az írásában végig hangsúlyozza a hatalommal szembeni tartás fontosságát, s ez olyan apróságokban is megnyilvánul, mint a kegyelmes szó használatának korlátozása – mivel ez csak az államigazgatás fejét illeti meg, másokra (például nőkre) csak galantériából utalhatunk így. A kegyelmes úr kifejezés viszont szigorúan egyes számban használandó.⁴¹

Az esszé egyik fontos tanulsága, hogy csak az elvszerű gondolkodás, az általánosság elvárása – tehát az értelemszerűség adhat az embernek politikai méltóságot. Természetesen ez fokozottan igaz az etikumra (hiszen Kant szerint ott a ráció az alapja mindennek): ha morál esetében nélkülözzük az ésszt, akkor nem illet meg minket a felegyenesedett ember tartása. Ez az, amit Kant úgy nevez, hogy „a kétrét görnyedés művészete a morálban”.⁴² Azt, hogy milyen következményekkel jár az ésszerű morál kiiktatása, *Az örök békéről* egy szakasza remekül illusztrálja. Kant szerint, ha nem feltételeznénk legalább hallgatólagosan a morális és politikai tanok megfeleltethetőségét, akkor tagadnunk kéne a kötelesség fogalmát, és a helyét az önzés maximái vennék át. Ez az az eset, amit általános fortélytannak (*Klugheitslehre*) nevez,⁴³ s amely erkölcstelen okosságként a politikai vezetőket a jogok kisajátítására, a vétkeik áthárítására és a lakosság megosztására sarkallná.⁴⁴ Az elvszerűség bevezetése a politikába (a nyilvánosság politikai a priori) ezt akadályozná meg.

Schlegel Kant-recenziója: az alaptételből levezett politikai a priori

Friedrich Schlegelt az 1790-es évek derekán két nagy téma foglalkoztatta: a görög költészet és a politikai forradalom kérdése,⁴⁵ így nem csoda, hogy egészen más véleményen volt a népfelkelésről és a zsarnokokhoz fűződő lehetséges viszonyulásokkal kapcsolatban, mint Kant. Schlegel egyébként már egyetemi éveit óta csodálja Kant munkásságát, habár rá már az olyan transzcendentál- vagy kritikai filozófusként induló szerzők is nagy hatást gyakoroltak, mint Fichte. Éppen ezért elég kézenfekvőnek tűnt, hogy *Az örök békéről* megjelenése után szinte azonnal, 1796-ban recenziót tett közzé Schlegel, amelyből viszont egyértelműen kiütköztek a kanti politikai teóriával szembeni fenntartásai.⁴⁶

⁴⁰ Hasonlóan ahhoz, amit a szubjektum a fenségessel szemben megtapasztal. – Vö. Immanuel Kant: *Az ítélőerő kritikája*. Bp. 2003. 173.

⁴¹ Vö. Immanuel Kant: *Ama közönségesen...* 190–191.

⁴² Uo. 213.

⁴³ A német kifejezés (*Klugheit* = okosság) negatív konnotációjához érdemes talán figyelembe venni, hogy még Friedrich Nietzsche is kiemeli a kutató-kereső okosság eszmetörténeti problematikusságát; egészen pontosan Luthert idézi, aki az ésszt okos kurvának nevezi. – Vö. Friedrich Nietzsche: *Adalék a morál genealógiájához*. Bp. 1996. 134. Könnyen lehet, hogy Nietzsche Luther *A házasságról* című szövegéből parafrazál, ahol a természetes értelmet hívja okos szajhának. – Vö. Martin Luther: *A házasságról*. = Uő: *Felelősség a társadalomért*. Bp. 2019. (*Luther Válogatott Művei* 4).

⁴⁴ Immanuel Kant: *Az örök békéről*. 289–296.

⁴⁵ Vö. Zoltai Dénes: *Romantikus kamaszévek*. = August Wilhelm Schlegel – Friedrich Schlegel: *Válogatott esztétikai írások*. Bp. 1980. 32–40.

⁴⁶ Vö. Andreas Arndt – Jure Zovko: *Einleitung*. = Friedrich Schlegel: *Schriften zur Kritischen Philosophie*. Hamburg 2007. XLII–XLIII; Mathias Schöning: *Geschichte und Politik*. = *Friedrich Schlegel Handbuch*. Szerk. Johannes Endres. Stuttgart 2017. 240–241.

Kant az esszéjében a köztársasági berendezkedés egy igen sajátos értelmezését adja. A köztársasági alkotmány szerinte nem ekvivalens a demokratikussal. Kant kétféle osztályozást különböztet meg: differenciálhatunk aszerint, hogy kié a főhatalom, illetve a kormányzat módozata szerint. Előbbi, tehát az uralkodás formája szerint háromféle berendezkedésről beszélhetünk: amikor egy emberé a hatalom (autokrácia), amikor egyesek szövetségéé (arisztokrácia) vagy amikor a polgári társadalmat birtoklóké együttesen (demokrácia). Kormányzati forma szerint kétféle államot lehet megkülönböztetni: ami konstitúcióra támaszkodik (köztársasági), és ami önkényre (kényuralmi). A republikanizmus lényege az, hogy elkülöníti a végrehajtó hatalmat a törvényhozótól. A kanti logika szerint elsősorban a demokrácia fenyeget azzal, hogy önkényuralmivá válik, hiszen maga a nép kap itt teljhatalmat. Konceptiójának az a lényege, hogy a képviseleti elv garantálja az államhatalmak elválasztását, s így a monarchikus berendezkedés lesz a leginkább köztársasági, míg az arisztokratikus kevésbé, a demokratikus pedig legkevésbé. Kant szerint az ókori „köztársaságok” önkényuralmi fordulata példázza, hogyan válik a demokrácia kényuralommá.⁴⁷

Schlegel a Berlinben megjelent recenziójában elsősorban a felszínen ezt a köztársaság-felfogást kritizálja, azonban bírálata mélyebbre nyúlik, és a politika sajátos kanti elvszerűségében regisztrálja a hibát. A szöveg még alapvetően a francia forradalom hatása alatt áll, ilyen értelemben nyugodtan nevezhető Schlegel kora romantikus korszaka előtti utolsó (jelentősebb) politikai állásfoglalásának – a jénai korszakában már tartózkodik az ilyen direkt politikai-forradalmi állásfoglalástól: a Bildung eszménye felülírja a forradalmi igényeket.⁴⁸

A szöveg mindenekelőtt elismeri a nagy filozófus érdemeit, s dicséri Kant szellemességét, éleselméjűségét. Schlegel jelzi, hogy általánosságban a tanulmány elnyerte a tetszését, hiszen tele van remek elképzelésekkel a történelemről, politikáról, morálról, viszont szinte azonnal rá is tér a köztársaság elvi problémájára.⁴⁹ Kant a szabadság, a függőség és az egyenlőség elveire vezeti vissza a köztársaságot mint államformát, csakhogy ezzel az a gond, hogy ez nem a köztársasági alkotmányt jelenti, hanem általában az alkotmányosságot. A szabadság és egyenlőség nem állító, hanem tagadó forma: de minden tagadás mögött állni kell egy állításnak. A negáció nem lehet meg lényegi, pozitív afirmáció nélkül. De mit állítunk, amikor köztársaságról beszélünk? Kant törvényes szabadságról alkotott fogalma pusztán tautológia. Schlegel szerint az állampolgári szabadság egy eszme, nem pedig a törvények által nyújtott szabadság pusztán – egy olyan eszme, amelyhez csak approximatív közelíthetünk. Mint minden folyamatnak, ennek is három fázisa, állomása van: egy minimuma, egy közepe és egy maximuma. A minimum a törvényes szabadságot jelenti – ez a kanti meghatározás.⁵⁰ A közepet a többség akarata jelenti, míg a maximum a teljes politikai szabadság elérhetetlen ideálja, ahol a politikai már átsap a morális szabadságba. Itt Schlegel áthágja azt a határt, amit Kant olyan kínosan precízen állított fel – Schlegel sem állítja, hogy ezek reálisan egybemosódhatnak, de meg kell hagyni a lehetőséget, hogy tendenciózusan összetartanak. Schlegel a kanti republikanizmus további kritikájaként kitér arra a kérdésre, hogy kit, vagyis

⁴⁷ Vö. Immanuel Kant: *i. m.* 265–267.

⁴⁸ Vö. Frederick C. Beiser: *The Romantic Imperative*. Cambridge 2003. 91.

⁴⁹ Vö. Friedrich Schlegel: *Versuch über den Begriff des Republikanismus*. Veranlaßt durch die Kantische Schrift zum ewigen Frieden = Uö: *Studien zur Geschichte und Politik*. Paderborn–München–Wien 1966. 11–12. (Kritische Friedrich Schlegel Ausgabe VII).

⁵⁰ Vö. uo. 12.

pontosabban hány személyt illet meg a végrehajtó hatalom? Kant szerint a demokráciában nincs biztosítva a törvényhozó, végrehajtó és bírói hatalom szétválasztása, mivel mindegyik a nép kezében van. Schlegel érve az, lehetséges, hogy az egyeduralkodó politikusban hivatali szerepei révén elkülönülnek a hatalmi funkciók, de attól még fizikális értelemben ugyanaz a személy gyakorolja a hatalmat, tehát ott sem jobb a helyzet.

Bár a szövegben a köztársaság fogalmának elemzése nagy jelentőséggel bír, számunkra fontosabb egy látszólag elejtett megjegyzése. Schlegel szerint Kantnál zavaró empirikus szempontok voltak jelen, s meg kell találnunk a valódi politikai prioritást.⁵¹ Ez azért is érdekes megjegyzés Schlegeltől, hiszen láthattuk, hogy Kant milyen nagy hangsúlyt fektetett az a priori megtalálására, és eleve mindent megtett – ahogyan ő fogalmazott – az „empirista kontárkodással” szemben.⁵² Schlegel azonban már nem elégszik meg az észeszmére visszavezethetetlen nyilvánosság elvárásával, hanem Fichte nyomán a legmagasabb gyakorlati alaptételből (az Énnel léteznie kell) vezeti le az egyes,⁵³ részleges tudományterületi imperatívuszokat (Fichte nyomán), így „a közösségnek léteznie kell”, vagy „az Énnel közölve kell lennie” speciális, gyakorlati elveit dedukálja. A célja tehát egy politikai imperatívusz megfogalmazása, amelynek viszont csak akkor van értelme, ha politikai szabadság is van.

A politikai szabadság megvalósítása viszont felettébb bajosnak tűnik, hiszen Schlegel okfejtése szerint minden állam despotizmushoz vezet, lényegüknél fogva mindegyikük végcélja az. Hogyan lehetséges akkor a köztársaság? Az a kérdés, hogy az általános akarat politikai elvével hogyan egyesülhet az egyéni akarat. Schlegel megoldása ismét jellegzetes, mivel azt állítja, hogy tulajdonképpen sehogy: approximatív haladunk csak feléje.⁵⁴ Az általános akarat valójában csak mint jogi fikció bukkan fel, de attól még ez is alapvetésül szolgálhat. A politikai imperatívuszt csak egyetlen jogi fikció tartja fenn, amely a jogegyenlőségen alapul: ez a többség akarata az általános akaratot képviselő elve. Ezért aztán minden köztársaságnak egyben demokráciának is kell lennie. Az állam csak a köztársasági formában létezhet, máskülönben elvileg számolja fel magát – különben nincs meg a szabadság és a politikai imperatívusz.

Schlegel tehát a nyilvánosság politikai a priori-ját egy sajátos politikai imperatívusszá formálja. Ez viszont azzal az elméleti következménnyel jár, hogy a forradalom számára igenis affirmálható jelenség lesz. Schlegel az örökös diktatúrát logikai ellentmondásnak tartja, de az ideiglenes változatot antik mintára elfogadhatónak gondolja, így például amikor lejár a diktátor megbízatása, azonnal jogalapját veszti a hatalma.⁵⁵ Hasonlóképpen megszűnik a joguralom, amikor a zsarnok visszaél a hatalmával, így a forradalom már nem számolhatja fel a nem létező alkotmányt, hanem éppenséggel egy új alkotmány bevezetésének ígéretével lép fel. A zsarnok elleni felkelés tehát helyes – Schlegel kifejezetten vitázik azzal a kanti szöveghellyel, ahol a nyilvánosság elvárására hivatkozva a königsbergi filozófus tagadja a népfelkelés legitimitását.

⁵¹ Vö. uo. 14.

⁵² Immanuel Kant: *Ama közönségesen...* 199.

⁵³ Elizabeth Millán-Zaibert: *Friedrich Schlegel and the Emergence of Romantic Philosophy*. Albany 2007. 119. A fichte abszolút én gyakorlati ideálként való megvalósulásához vö. Hankovszky Tamás: *Fichte korai tudománytanának alapfogalatai*. Antropológia és transzcendentális filozófia. Bp. 2014. 17–32.

⁵⁴ Vö. Friedrich Schlegel: *i. m.* 16.

⁵⁵ Vö. uo. 20–25.

Schlegel konzervatív fordulata

Zárasképpen érdemes jelezni, hogy Friedrich Schlegel nem tartott ki a forradalom eszméje mellett; először apolitikus fordulatot vett a gondolkodása, lemondva a német forradalom lehetőségéről, majd 1808-as katolizálását követően politikai értelemben is konzervatív álláspontra helyezkedett. Ez nem jelenti azonban azt, hogy a forradalom fogalmáról is lemondott volna, hanem egészen más, paradox jelentést adott neki: „Egy protestáns császár, ez a német forradalom. A protestáns császárság csak fokozná és tovább gerjesztené a katolikus érzéseket. *Ez világos.*”⁵⁶

Ekkor már a királyságot azonosítja a szabadsággal,⁵⁷ azonban szó sincs arról, hogy utólag esetleg a kanti köztársaságfogalmat affirmálta volna mégis. Álláspontja sokkal inkább Friedrich Gentzhez és ahhoz a Justus Möserhez közeledett, aki halála előtt igen élesen kritizálta Kant *Ama közönségesen használt szólásról...* című írásával, ugyanis mélységesen problematikusnak gondolta a politika általános elvekre való visszavezetését.⁵⁸ Schlegel tehát azokkal tartott végül, akik lemondtak a politikai a priori-ról.

Is There a Political A Priori? – A “Debate” between Immanuel Kant and Friedrich Schlegel on Revolution

Keywords: Immanuel Kant, Friedrich Schlegel, a priori, tyrannicide, ethics and politics, revolution

Many different strategies of distinction between ethics and politics exist in the history of philosophy. Though Immanuel Kant created a new critical method of this differentiation in his late works – in which the moral was derived from the fact of reason and categorical imperative, but the politics was derived from the human nature and the maxim of publicity –, this distinction could not be affirmed by young transcendental philosophers, e.g. Friedrich Schlegel. In this paper I reconstruct the “debate” between Kant and Schlegel on the possibility of political ‘a priori’ following their arguments about the notion of republic. According to the complexity of the question I analyse only a sub-question, the moral and political dilemma of tyrannicide (or revolution), which represents the difference between the standpoints of the two philosophers.

⁵⁶ Friedrich Schlegel: *Zur Geschichte und Politik 1813.* = Uö: *Fragmente zur Geschichte und Politik.* II. Paderborn–München–Wien 1995. 3. (Kritische Friedrich Schlegel Ausgabe XXI).

⁵⁷ Vö. Friedrich Schlegel: *Zur Geschichte 1809 October.* = Uö: *Fragmente zur Geschichte und Politik.* I. Paderborn–München–Wien 1995 (Kritische Friedrich Schlegel Ausgabe XX). 256.

⁵⁸ Reidar Maliks: *Kant’s Politics in Context.* Oxford 2014. 63–64.