

s megtudnám, hogy turisták, mint a többi,
 akik pörköltért meg cigányzenéért
 s az olcsóságért jöttek el ide,
 kik nem kíváncsiak, hogy mi van itt,
 s a tudatlanság s a jóindulat
 keverékével nem értik, sem hogy szép
 és fiatal országról álmodunk,
 sem minden gőgjüknel nagyobb magyar
 gőgömet most, '89 nyarán?
 Talán jobb így, hogy itt ülök a kútnál
 és nem velük a Duna szennyezett
 vizénél, a haldokló fákkal túlhan,
 s ők sajnálnak, mert vénember vagyok,
 s e borzalmas században kellett élnem,
 s én őket szánom, mert fiatalok,
 s mert a legszörnyebb most következik.

Budapest és Korcsula, 1989. augusztus–szeptember

Fehér Ferenc

A GYAKORLATI ÉSZ A FORRADALOMBAN: KANT DIALÓGUSA A FRANCIA FORRADALOMMAL

Horkay Hörcher Ferenc fordítása

Volt-e valódi dialógus – két egymásra figyelő fél párbeszéde – Immanuel Kant és a francia forradalom szereplői között, vagy csak az utókor tételez föl kölcsönösséget a csupán szimbolikus értelemben beszélgetők között, akiket valójában egyszerűen a közös kor kötött össze?

Évtizedekkel a francia forradalom után ismert elemzők is közvetlen kapcsolatot véltek fölfedezni Kant filozófiája és a forradalmi mozgások fősodra, sőt olykor szélsőséges pólusai között. E felfogás tipikus példája a Heine által megrajzolt szentségtörő, de lényegi párhuzam, amely szerint ugyanolyan vakmerő kispolgár volt a királynak ellenszegülő Maximilien Robespierre, mint az Istennel szembeszálló Kant.¹ Marx, egy a későbbiek során soha részletesen ki nem fejtt megjegyzésében Kant filozófiáját (mellesleg aligha bóknak szánva) úgy jellemezte, mint az igazi német reagálást a francia forradalomra.² Ma már persze tudjuk, hogy Kant filozófiájának igazi befogadására Franciaországban csak évtizedekkel a forradalom után került sor.³

Aminthogy azt is jól tudjuk, hogy Kant mindvégig hűségesen őrizte sajátos életstílusát, és soha nem jutott eszébe – szemben Humboldtval vagy August Wilhelm Schlegelvel –, hogy ellátogasson a nagy események színhelyére. Még inkább idegenkedett a Georg Forster-féle cselekvő elkötelezettségtől. Helyesen állapította meg Hannah Arendt, hogy Kant mindvégig megelegetett a külső szemlélő nézőpontjával.⁴

A modernitás első nagy politikai filozófusa

És mégis, a rendelkezésünkre álló tények világosan mutatják, hogy a forradalom központi figurái közül néhányan nemcsak homályos híreszteléseket hallottak Kant filozófiájának kiemelkedő jelentőségéről, de arra is ráéreztek, hogy annak a forradalomnak, mely Robespierre szerint a filozófusok ígéreteit kívánta valóra váltani, saját különleges céljai érdekében szüksége van Kant teóriájára – vagy a Kant elméletével való szembefordulásra. Grégoire abbé, aki az alkotmányos papság tényleges vezetője és a társadalmilag és vallási szempontból egyaránt radikális és fontos *Le cercle social* egyik alapító tagja volt, 1794/95-ben egy barátjához írt leveleiben Kant vallási tematikájú könyve után érdeklődött. (Nyilván a VALLÁS A PUSZTA ÉS HATÁRAIN BELÜLRE gondolt.) És tudta, mit keres. Grégoire-nak olyan elméletre volt szüksége, mely egy keresztény demokrácia komplex stratégiájához szolgálhatott volna alapul.

E keresztény demokrácia egyrészt a forradalom korábbi szakaszainak terrorizmusa ellen küzdött volna, másrészt az ellen, hogy egyszerűen csak visszaálljon a gall egyház forradalom előtti hierarchikus struktúrája (mint ahogy az később a napóleoni konkordátum eredményeként bekövetkezett), végül pedig a francia köztársaság vezetőinek a Thermidor 10-e és Brumaire 18-a közötti időszakban alig palástolt ateizmusa ellen. Grégoire helyesen gondolta, hogy Kant Poroszországban betiltott elmélete kiváló alapot adna egy ilyen álláspont védelmére. Csak arra nem jöhetett rá a könyv tényleges ismerete nélkül, hogy Kant számára még a keresztény demokrácia is a „láthatatlan egyház” elfogadhatatlan mértékű intézményesülését jelentette.⁵

Sieyès, aki Condorcet-t nem számítva a forradalmi dráma szereplői közül a legnagyobb teoretikus elme volt, még élénkebb érdeklődést mutatott Kant filozófiája iránt. Wilhelm Humboldt 1798-as párizsi látogatása idején Sieyès rövid időre visszakerült a politikai hatalom csúcsára, és komolyan érdeklődött az iránt, miként lehetne annyi alkotmányos válság után a forradalomnak megfelelő alaptörvényt szerkeszteni. Kollókviumot szervezett Humboldt számára, melyen részt vettek Destutt de Tracy, Cabanis és más ideológusok is. A szeminárium célja az volt, hogy autentikus közvetítőtől szerezzenek megbízható ismereteket Kant filozófiájáról. Amikor 1796-ban a félhivatalos *Moniteur* lelkes beszámolót közölt Kant művéről, AZ ÖRÖK BÉKÉ-ről, a szerző a német filozófust republikánus eszmetársának nevezte. Valószínűleg erre az egyetlen forrásra támaszkodva érzett rá Sieyès arra, hogy Kant nemcsak az ismeretelmélet és az erkölcsök terén, de a politikai filozófiában is általános elmélettel rendelkezik.⁶ A találkozó látszólagos fiaskója ellenére a nagy forradalmár teoretikus ösztöne ismét helyesnek bizonyult. Sieyès aktív pályafutása során – a Rendi Gyűlés összehívásától egészen Brumaire 18-áig – állandóan azzal a kérdéssel foglalkozott, miként lehetne a köztársasági intézményeket biztos alapokra építeni. Kanthoz hasonlóan úgy vélte, lényegüket nem lehet egyszerűen technikai, szervezési problémaként kezelni. Mindketten meggyőződéssel vallották, hogy az államforma elnevezése má-

sodlagos. A köztársaság számára azonban elsődleges jelentőségű azoknak a csatornáknak a tényleges formája, amelyeken keresztül a valóságos hatalomgyakorlás folyik.

Kant és a forradalom elméleti-politikus szereplői között a leghíresebb szóváltás Kant 1798-as nyílt vitája Benjamin Constant-nal, melyben Kant szerint Constant „*az emberbaráti okokból való hazugság feltételezett jogáért*” szállt síkra. Igen kevesen veszik figyelembe, hogy e párbeszédnek az etikai mellett politikai dimenziója is volt. Constant híres párhuzama az ókori és modern szabadság között (az előbbi illiberális, az utóbbi liberális) a köztársaságnak kívánt olyan teoretikus keretet adni, mely biztosítékot jelenthetett mind a jakobinus terror, mind egy (új vagy régi típusú) személyes hatalommal szemben. A helyzetben az a paradox, hogy egyik vitapartner sem ismerte föl, hogy kiindulópontjuk azonos: az ókori demokráciák illiberálisak voltak. Constant szemében Kant etikai rigorozitása kétszeresen gyanús volt. Mivel felfogása szerint Kantnál az etika dimenziója átfogja a jogot, azt hitte, az ókori városállamok kíméletlen módszereihez és a csak nemrégiben, Thermidorban megdőntött, de bármikor visszatéréssel fenyegető *robespierre-i* „*demokratikus*” *hevülethez* hasonló terrorisztikusan merev erkölcs nyomaira bukkant. Constant szerint az ilyenfajta szemellenzős erkölcsiség nem hagy teret a kegyetlen törvényekkel szemben az egyén önvédelmének. Egyébként épp a Kant által fölhozott példa zavarta meg. E szerint a következőktől független abszolút erkölcsi kötelességünk, hogy ha a házukba beállító potenciális gyilkos egy ártatlan áldozat holléte után érdeklődik, kérdésére az igazsághoz hűen válaszoljunk. Kinek nem tűnik rögtön a szemébe, hogy – tudatosan vagy öntudatlanul – Kant példája a jakobinus terror idején annyira tipikus helyzetre utal, földézve az állandó házkutatások és gyors kivégzések légkörét. Anélkül, hogy messzemenő következtetéseket vonnék le, azt állítom, hogy a két egymással szemben álló nézet közül Constant tézise képviselte az általánosan bevett liberális álláspontot, a *habeas corpus* elvet, amely szerint az egyén csak olyan törvényeknek tartozik engedelmességgel, melyeket (közvetve vagy közvetlenül) ő vagy saját képviselője emelt jogerőre. Továbbá Constant amellett érvelt, hogy ha az igazmondás erkölcsi parancs, akkor jogi kötelezettségekkel nem jár. De Kant – az elmélete és Constant filozófiája közötti fontos hasonlóságok ellenére – nem tett különbséget az erkölcsi és jogi kötelesek szigora között: nála kivétel egyikben sem tehető.⁷

A forradalom ismert személyiségei és a kanti filozófia közt zajló párbeszéd igazán bizarr záróakkorddal ért véget. 1801-ben Napóleon, aki akkoriban még hivatalosan csak a köztársaság első konzulja volt, magához hívatta Villers-t, az első francia Kant-szakértőt. Napóleon a rá jellemző keresetlenséggel azt a feladatot adta Villers-nek, hogy rövid idő alatt készítsen tömör, de minden fontos részletre kiterjedő összefoglalást a híres német elméletről. Miként az előre látható volt, az örök béke filozófusa és a modern militarizmus atyja, a politikai pragmatizmust semmibe vevő gondolkodó és a legnagyobb *reálpolitikus* találkozása lesújtó eredménnyel járt. Napóleon törölte Kantot a számára fontos emberek listájáról, és nyíltan Cagliostro-stílusú *sciarrlatanónak* nevezte a filozófust.⁸

Míg ezek a reprezentatív példák talán azt bizonyítják, hogy a „francia forradalom” kész volt dialogizálni Kant filozófiájával, nem szorul különösebb bizonyításra, hogy a maga részéről Kant is kész volt a párbeszédre. Még akkor is így van ez, ha kifejtetten és kritikusan csak egyszer említi írásaiban a forradalom egyik államférfiját: Dantont.⁹ A bizonyítási eljárás azért fölösleges, mert egyszerűen a francia forradalom

hozta felszínre Kant *filozófiájának* látens *politikai dimenzióját*. Semmi kétség, már a francia forradalom előtt is az volt Kant véleménye, hogy a filozófiai képesség – mint később, A FAKULTÁSOK VITÁJÁ-ban megfogalmazta – a „bal oldalon” található. Ennek megértéséhez elég elolvasnunk a MI A FELVILÁGOSODÁS?-t. A kopernikuszi fordulatot hozó új kritikai filozófia azonban 1789 előtt nem foglalkozott a közösségi szférával.

De a forradalom kitörése, a „természet e döntő jelentőségű ténye”, arra kötelezte a filozófust, hogy nyilvánosan vonja le kritikai filozófiája politikai következtetéseit. És Kant, akit gyakran vádoltak nyárspolgárisággal, ebbeli kötelezettségének teljes mértékben megfelelt, noha talán olykor kissé leplezetten – ami azonban soha nem tévesztette meg a hatóságokat.¹⁰ Annak ellenére, hogy az 1790-es években írott művek kiemelkedő jelentőségű *általános* elméleti eredményeket hoztak, AZ ERKÖLCS METAFIZIKÁJA, A KÖZMONDÁSRÓL, A VALLÁS A PUSZTA ÉSZ HATÁRAIN BELÜL, AZ ÖRÖK BÉKE és A FAKULTÁSOK VITÁJA a modern politikai filozófia alpműveinek is tekinthetők.

A francia forradalom történetét ismerő olvasó e művekből kiolvashatja Kantnak a forradalmi Franciaország majd minden lényeges fordulatához és döntéséhez fűzött folyamatos kritikai kommentárját. Nagyon érdekelte a forradalom „legalitásának” alapvető problémája és a legalitás kérdésén belül az a mód, ahogy a Rendi Gyűlés átalakult Alkotmányozó Nemzetgyűléssé. Igen kritikus és filozófiailag megalapozott véleményt formált a király (a végrehajtó hatalom megtestesítője) és az Alkotmányozó Nemzetgyűlés viszonyáról, arról, ahogy a Nemzetgyűlés gyakorlatilag felfüggesztette a király végrehajtó hatalmát, és arról, hogy (Kant reményei szerint csak időlegesen) egy testületben egyesült a legfőbb végrehajtó és törvényhozó hatalom. Megalapozott és kiegyensúlyozott véleménye volt a gall egyház reformjáról, mellyel persze sem a forradalmárok, sem az egyházi előjárók nem lettek volna túlságosan elégedettek, de amelynek fontos üzenete volt mindkét szemben álló fél számára. Közismert, hogy XVI. Lajos elítélésének máig erősen vitatott módját egyértelműen elnevezte. Kantot ugyancsak szenvedélyesen érdekelték az alkotmányos problémák és a forradalom meg-megújuló alkotmányos válsága.

Kantnak a forradalommal folytatott párbeszédéből, mely nem pusztán egymás mellé illesztett töredékek gyűjteménye, hanem a forradalom által fölvetett problémákról való elmélyült, *a gyakorlati ész primátusa alatt álló* töprengés eredménye, egy teljesen újfajta politikai gondolkodásmód körvonalai rajzolódnak ki. Immanuel Kant volt (és nem a gondolkodásmódból logikai axiómát kovácsoló Hegel) a modernitás első nagy politikai filozófusa. Legtöbb elődjével éles ellentétben Kant nem kívánt a történelmi múlt modelljeiből politikai-filozófiai utópiákat fabrikálni a jövő számára. Ehelyett állandó gondolati kísérletezése során a jelen történelemként értelmezett folyamatait inkább a politikai filozófia feloldatlan dilemmáinak nyersanyagaként és kincsestáraként kezelte. A kanti megfigyelő álláspontja nem tartozik az *au-dessus-de-la-mêlée*-k sorába. Inkább egy új politikai filozófia álláspontja ez, mely a felvilágosodás idején jellemző politikai gondolkodás végét jelentette. Kant, a megfigyelő, ugyanis távolról sem volt elfogulatlan. Mégis kitartott amellett, hogy mind a teljesen elkötelezett aktivista, mind a filozófus-király álláspontja (ez utóbbit határozottan visszautasította, minthogy nem egyéb, mint a filozófikusan uralkodó király pozíciójának a fordítottja) összeegyeztethetetlen a gyakorlati ész primátusát valló politikai filozófiával.¹¹

Res publica noumenon

Kant politikai filozófiája a következő két problémát állította vizsgálódásai középpontjába: először, *a forradalom tényét és egy új köztársasági jogrendhez fűződő viszonyának dilemmáját*, és másodsor, *a köztársaság lehetséges szerkezetét*. „A forradalom tényének” jellemzésében meglepő hasonlóság figyelhető meg Kant és Robespierre között. A király perének tárgyalása során az arrasi ügyvéd egyszerűen, egyetlen brutális mozdulattal darabokra tépte nemzetgyűlésbeli kollégáinak jogi halandzsáját. Elég legyen a jogi komédiázásból – jelentette ki gorombán. Ez nem tárgyalás, önök nem bírák, Lajos nem a törvény ítélőszéke elé állított vádlott. Önök a forradalom államférfiai, akik a forradalom érdekében szükségintézkedést hoznak. Hozzátette: egy ilyen szükségintézkedés megtétele azt jelenti, hogy ellenségünk elpusztításával ideiglenesen visszatérünk a természeti állapotba.¹² Robespierre szókimondását Kant bizonyára nagyra értékelte volna (talán valóban így is történt), hiszen épp ezt gondolta maga is igaznak a forradalommal kapcsolatban, és mert az igazmondást a filozófia feltétlen kötelességének tartotta. Kant a közmondásról írott művében Robespierre-hez hasonló egyenességgel nevezte a forradalmat *status naturalis*nak.¹³

De ezen a ponton a filozófus-megfigyelő és a forradalmár politikus (aki amatőr történelemfilozófus is volt) útjai radikálisan eltávolodtak egymástól. Robespierre számára annak fölismerése, hogy a forradalom a természeti állapotba való (remélhetőleg időleges) visszazuhanást jelenti, meghatározott egy bizonyos cselekvéssort: azoknak, akik forradalmat csinálnak, forradalmi intézkedéseket kell végrehajtaniuk, függetlenül a meghozandó áldozatoktól. Kant számára annak belátása, hogy „*a forradalom ténye természeti jellegű*”, egy olyan mély, olykor tragikus dilemma forrása lett, mely az utókor számára mindig inspiráló. A forradalom, mint visszaesés a természeti állapotba, mint „*természeti esemény*”, számára Janus-arcú kataklizmának tűnt a jelenségek világában. Az egyik arca, melyet a *status naturalis*ban mutat, rémisztő. De A FAKULTÁSOK VITÁJÁ-ból ismerős tétel ugyanennek a komplex jelenségnek napfényesebb oldalát mutatja. Ebben a gyakran idézett részletben Kant szokásos módján azzal volt elfoglalva, hogy vajon létezik-e olyan *factum brutum* (mint tudati szféránk számára a matematika létezése, vagy a morális törvény moralitásunk számára), amely lehetővé teszi számunkra egy *fejlődésmélet* kidolgozását. És ebben a „nagy közösségi eseményben” találta meg azt a tény, amely *a természet előrehaladásának bizonyítékaként* feljogosít bennünket arra, hogy bízzunk az erkölcsi világ fejlődésének lehetőségében.¹⁴ Mert a forradalom vitathatatlanul bebizonyította, hogy evilági természetünkben van valami, ami a zsarnokság ellen lázad, és a szabadsághoz látszik vonzódni.¹⁵

De Robespierre-rel ellentétben Kant számára nem létezett egyszerű átmenet a természetiből a morális-jogi világba. Kant visszautasította volna Marat maximáját, „*a szabadság zsarnokságáról*” mint a forradalmi jezsuitizmus elvetendő példáját. A „*törvényes forradalom*” vagy lázadás jogának kategorikus tagadásával még azoknak is meggyűlik a baja, akik Kantot a liberális gondolat klasszikusának tartják. A zsarnoki hatalommal való bármifajta szembeszállás, mely minden liberális államelmélet elfogadott tétele, nála megengedhetetlen. A „*törvényes forradalom*” elméleti lehetőségének kizárása *ad nauseam* ismétlődik az 1790-es évek politikai írásaiban.¹⁶ Kant hangsúlyozta, hogy még az 1688-as „*dicsőséges forradalomnak*”, a liberális átalakulások eme mintaképének autoritása is hazugságon alapszik. Mint Kant megjegyezte, az az „*alkotmányos megállapodás*”, melyen a brit rendszer egészen Kant koráig nyugodott, kényelme-

sen elfeledkezett a forradalomról és így arról a hatalombitorlásról, amely a dolgok új rendjét elfogadtatta.¹⁷ Ha ehhez hozzávesszük Kant ugyancsak jól-ismert kitételét, miszerint a forradalom, mihelyst megszilárdította jogrendjét, elnyeri autoritását, amely ugyanolyan elvitathatatlan, mint elődjéé,¹⁸ akkor vagy jogászai csűrés-csavaráásra, vagy a gondolkodó paradoxonjára fogunk gyanakodni – amit Kant súlyos sértésnek tekintett volna. A rejtély olyanfajta feloldását is, amely szerint Kant öncenzúrárt alkalmazott volna, inkább rágalomnak tartom, mint magyarázatnak.¹⁹ Ugyanis Immanuel Kant makacsul néma tudott maradni, ha nem volt lehetősége, hogy azt mondja, amit igaznak gondolt.

Jóllehet korántsem értek egyet Kanttal, mert természetesen nem hiszem, hogy létezik olyan erkölcsi-jogi hatalom, amely megtilthatja az embereknek a zsarnokság elleni lázadást, Kant érveit nem tekintem sem inkonzisztensnek, sem pedig erkölcsi és politikai tanulság nélkül valónak. Kantnál az erkölcs és a jog világa egységet alkot, az erkölcs primátusa jegyében. Mindkettő a szabadságunkon alapul, és mindkettőnek a középpontjában a kötelesség áll, de nem egyformán. Az erkölcs a szigorúbb tartomány, mert itt belülről fakadnak a kötelezettségek. Csak akkor fogadható el az egyén cselekedete morálisnak, ha egyetlen indítéka az erkölcsi törvény tiszteletben tartása: a másokban célt és nem eszközt lát. A jog nagyobb mozgásteret enged. Itt a törvényhozót nem érdeklik a cselekvő motívumai, ha feltétel nélkül engedelmeskedik a törvénynek. E feltétel nélküliség eredményeként Kant soha nem felejtette el hangsúlyozni még azoknak a törvényeknek a kényszerítő (*Zwang*) jellegét sem, amelyek a legszabadabb elhatározás eredményeként születtek meg. Érvényességi ideje alatt a *törvény alávetettjei* vagyunk. Csak ha feltétel nélkül tekintünk rájuk, tehát kivételek nélkül, akkor tartjuk tiszteletben a (jó) alapelveket. Csak így emelkedhetünk a pusztá fenomenális-természeti szintjéről a lényegi, az emberhez illő, igazi szabadság szintjére.

Ez még magában nem lenne abszolút érv a forradalom mint olyan aktus ellen, amely a törvényesség láncát szétszakítja. Hiszen a forradalom lehetne konstitutív cselekedet is, amely új és jobb törvényeket alkot. Kant tökéletesen tisztában volt azzal, hogy a múltban, egész saját koráig bezárólag majd minden törvény despotikus volt, és hogy az új köztársasági törvények lehetősége és ígérete etikai-polgári létünk kiteljesítése.

Sőt, elgondolása nem zárta ki *abszolút értelemben, tehát elvi okokból*, a „*törvényes forradalom*” lehetőségét. E valószínűtlen eseménynek háromféle forgatókönyve létezik, melyek mindegyike bizonyos fokú történelmi plauzibilitással rendelkezik. Az első az *abszolút uralkodó lemondása a „köztársaság” javára*. Erős érv szól amellett, hogy Kant úgy értelmezte a Rendi Gyűlésből Alkotmányozó Nemzetgyűlésbe való franciaországi átalakulást, hogy az ennek a forgatókönyvnek felelt meg. E változat szerint Lajos szabadon mondott le abszolút *uralmáról*, azáltal, hogy beletörődött: ezentúl mint „gondoskodó uralkodó” *kormányoz*, vagyis mint a legfőbb végrehajtó. (Ezt Lajos részéről a tömegek szimbolikusan erőszakos gesztusa, a Bastille ostroma ellenére szabadon hozott döntésnek tekinthetjük, hiszen bátyjaihoz hasonlóan választhatta volna azt is, hogy azonnal emigrál.) A második forgatókönyv a Posa-Fülöp történet, happy endinggel. A despotikus uralkodó morálisan és politikailag megjavul egy köztársasági barát jó tanácsát követve (ahol is, tehetnének hozzá, a barátság egyenlő és kölcsönös viszonyának elfogadása a fejedelem önmegújulásának virtuális kiindulópontja, egyben első „*köztársasági*” cselekedete). És csakugyan ezt a szereposztást játszották el a való életben néhány évvel később I. Sándor oroszországi udvarában. De az az igaz-

ság, hogy a történet a valóságban is ugyanolyan negatívan végződött, mint a színházban. Azzal a különbséggel, hogy az életben a tragikus nagyszerűség is hiányzott belőle. Ez a végkifejlet igazolta nemcsak Schiller, de *Kant saját szkepticizmusát* is a második kanti forgatókönyvvel szemben. Hisz Kant sokkal inkább bízott a közösség, mint az egyén megváltozásában. A „*törvényes forradalom*” egy harmadik, logikus változata annak lehetősége, hogy egy külső támadás mindent elsöprő veszélyével szembesülve az abszolút uralkodó alattvalóhoz fordul, és az *állampolgári* lelkesültségtől várja azt a csodát, amit nem várhatott el az alattvalók odaadásától. Ezen az alapon a fejedelem valamifajta alkotmányt adományoz nekik. Ez történt Napóleon „száznapos uralma” alatt.

De bármilyen szkeptikus maradt is Kant jelenségszintű természetünket illetően, e ponton előre látta egy nagy és talán jóvátehetetlen történelmi katasztrófa több mint látens lehetőségét. Antropológiájában olyan négy szintű tipológiát alkotott, mely valamennyi emberi kormányzási formára alkalmazható, melyet a „*vadság*” állapot után, vagyis „*a törvényektől való függetlenség*” idejét követően alapíthatnak. Ez utóbbi állapot, a természeti világba való bezárkózás, még nem teljesen emberi létforma. A következő típusokat különbözteti meg: anarchia (jog és szabadság hatalom nélkül); zsarnokság (jog és hatalom szabadság nélkül); köztársaság (hatalom, jog és szabadság együttes uralma); és végül barbarizmus (hatalom mint erőszak jog vagy szabadság nélkül).²⁰ Ezek közül Kant szerint csak kettő, a despotikus – ilyen volt a helyzet hosszú múltunk során – és a köztársasági – gyámság alóli jövőbeli és lehetséges felszabadulásunk letéteményese – lehetett volna igazán történelmi jellegű társadalmi berendezkedés. Meg volt róla győződve, hogy a vadság állapotába nem zuhanhatunk vissza (hiszen régen elveszítettük ártatlan tudatlanságunkat), de tartósan anarchiában sem élhetünk.

Mi a helyzet azonban a *barbársággal*? Feltételezem, hogy Kant történelmi horizontján a francia forradalom drámájának hatására jelent meg hirtelen a jogot és szabadságot nélkülöző, állandósult erőszakként uralkodó hatalom. Tanúja volt a törvényalkotás és az azt majdnem azonnal követő átalakítások és érvénytelenítések egymást követő hullámainak, mely folyamat talán egy operett hatását kelthette volna, ha nem a szereplők vére megy a játék. Kant láthatta, miként süllyed nyilvánosan a lelkesedés a patológikus szenvedély szintjére, és miként kapcsolódnak össze az univerzális szabadságról szóló ünnepélyes nyilatkozatok egész embercsoportok szabadságának azonnali és botrányos megsértésével. Látta, miként cserélik föl a szabadságközpontúságot boldogságközpontúsággal (ezt az elváltotatást különösen megvetette, és ettől a lehető legsúlyosabb következményeket várta).²¹ Hallotta az erőszakot dicsőítő ditirambusok kollektív kántálását, és tanúja volt a természeti állapotba való visszaesésnek, melyet csak megerősített az elhatározás: önkéntesen belevetni egy háborúba a forradalmi Franciaországot. Kant számára ez volt a legfőbb bűn, amit egy szabad nép saját maga és a világ többi része ellen elkövethet. Ez a látvány azzal a sötét balsejtelemmel töltötte el, hogy a forradalom elpusztíthatja saját magát. A távlat azonban mégsem látszott túlságosan ijesztőnek, hiszen hite szerint a „*nagy közösségi esemény*”, a természet haladásának bizonyítéka, soha nem fog elfelejtődni.²² Amitől leginkább félt, az egy nemzet erkölcsi öngyilkosságának példája, amely állandósítja a törvénytelenséget, és erénnyé emeli az elvek megszegését. Kant szerint a rossz elv választása még a szabadság alapjait is megtámadhatná, és a lehető legrosszabb példát szolgáltatná a világnak.

Kant nagy tanítványa, Schiller volt az, aki *LEVEI EK AZ EMBER ESZTÉTIKAI NEVELÉSÉRŐL* című ünnepelelt művében, a mester közzétett kétségeivel és félelmeivel majdnem egy időben, kidolgozta a barbarizmusnak mint kultúránk patológiájának radikálisan modern kategóriáját.²³ És Schiller pathomorfológiája csak Kant premisszáiból vonta le a következtetéseket. Kantnál is kategorikusabban jelentette ki, hogy a forradalom azért bukott el, mert nem szabad embereket vezetett be a politikai arénába, hanem civilizációnk helóitait. A kielégítetlen igények démonai és a modern munkamegosztás kulturális nyomorékjai egyoldalúan fejlesztett képességeikkel csak azért jelentek meg a színen, hogy a demagógok végtelen manipulációinak áldozatává váljanak. Schiller értelmezésében a barbarizmusnak semmi köze a primitív népek vadságához. Az előbbi modern baj, mely rossz alapelőreken nyugszik, és a patológikus lelkesedés kifinomult formáját ölti fel. Amint egy pillanatra megszűnt a jog kényszerítő ereje (ebben Schiller és Kant azonos véleményen volt), nagyobb esély nyílt a „természeti állapotba” való tartós és tudatos visszaesésre, mint a szabad köztársaság megalkotására. *És a természeti állapotba való tartós és tudatos visszaesés barbarizmus.* Innen származik Kant hajlíthatatlan ítélete, mely szerint minden lázadás a legfőbb árulás kategóriájába tartozik, és ezért méltó a főbüntetésre. A történelem öntudatlan dialektikája révén az effajta cselekedet csak akkor érdemli meg az elődeit megillető megkérdőjelezhetetlen legitimitást, ha képes arra, hogy a jog uralmát biztosítsa.

Azok, akik megértik Kant mély félelmét attól, hogy civilizációnk jövője a barbarizmus lehet – amit csak megerősítettek a forradalom eseményei –, jobban megértik, mit nevezett Marx *német nyomorúságnak*, mint az az 1840-es évekbeli német baloldal, amely az elnevezést megteremtette, a német burzsoázia és az állítólag azt képviselő filozófusok „gerinctelenségével” magyarázva a jelenséget.

Ezáltal azt is jobban megérthetjük, hogy miért ítélte el olyan kategorikusan Kant a királyt perét. Mivel Michael Walzerral folytatott vitámban már egyszer részletesen kifejtettem nézeteimet a kérdéstről, csak röviden térek ki rá.²⁴ Kant Robespierre-hez hasonlóan úgy vélte, egy királyt *múltbeli uralkodásáért* jogilag felelősségre vonni teljességgel lehetetlen, és – tette hozzá – ezért az a legnagyobb bűnök közé tartozik. (Még nagyobb lehetetlenségnek és égbekiáltó bűnnek tekintette azt, ha egy olyan uralkodóval szemben cselekszenek így, aki abszolút uralkodói múlt után elfogadta a legfőbb végrehajtó szerepkörét.) Kant még azt a kérdést sem tudta egyértelműen eldönteni, hogy egy állampolgári státusba kényszerített uralkodónak van-e erkölcsi és törvényes joga arra, hogy megkísérelje visszaszerezni előző hatalmát. Ilyen szempontból állításai ellentmondásosak, bár nem habozott elítélni minden olyan kísérletet, mely a *nemzetközi jogra* hivatkozva idegen intervencióra irányult.²⁵ Ezenkívül még arról is meg volt győződve – helyesen –, hogy az Alkotmányozó Nemzetgyűlés bitorolja a királyt megillető legfelső végrehajtói hatalmat, ami csak egy okkal több arra, hogy a király nehezen tűrje méltatlan függőségét.²⁶ Kant ahhoz elég realista volt, hogy (főként a természeti állapotban) *szükségintézkedésként* erőszakos cselekedeteket is elfogadjon, azzal, hogy akik erre szánják rá magukat, vállalják az általuk elkövetett tettekért a felelősséget. Mindaddig, amíg a bűnt magukra vállalók az igazsághoz hűek maradnak, fennáll az absztrakt esély arra, hogy a zsarnok moralista végül jó útra tér. De abban a pillanatban, amint egy gyilkosságot nyilvánosan és büszkén mint a legfőbb igazságtételt hajtanak végre, *az emberek a rossz alapelveket választották*, és ez Kant szótárában a legelmarasztalóbb kifejezés.²⁷

Mégis, Heine és Marx diagnózisa helyes volt, még ha a jelenségre adott magyará-

zatum egyoldalú is maradt: a német nyomorúság igenis létezett. Kantnál a modernitás leendő veszélyei iránti különleges érzékenységnek az az ára, hogy saját maga előtt barikádozta el a szabadság olyannyira vágyott birodalmához vezető utat, azáltal, hogy a közösségi cselekvés lehetőségét teljesen kizárta. A kilencvenes évek politikai írásaiban Kant többször is megerősíti, hogy a (köztársasági irányba történő) változás reménye csak felülről és nem alulról jöhet. Annak ellenére, hogy Kant maga is szkeptikusan viszonyult a Don Carlos-féle megoldáshoz, végeredményben és lényegét tekintve mégiscsak ennél maradt. Az is igaz azonban, hogy egy fontos ajánlással is kiegészítette a „felülről jövő reformról” szóló elképzelését: a nyilvános szféra központi és szükség-szerű szerepének tételével. Kant ugyanis szigorúan elítélt minden olyan politikát, melynek alapelveit nem lehet a közösség előtt fölfedni. Azt se rejtette véka alá, milyen politikára gondolt: arra, amikor az abszolút uralkodó – visszataszító embergyűlöletből fakadóan – nyíltan megveti alattvalóit. Ez a vezérelv Kant szerint nem vállalható nyilvánosan, mert bevallása felkelésre lázítana.²⁸ És noha Kant nagy reményeket fűzött a szabad nyilvánosság, azon belül is elsősorban a szabad sajtó „köztársasági hatásaihoz”, munkájára kitörölhetetlenül rányomta bélyegét „a német nyomorúság”.

Ez a korlát nem akadályozta Kantot abban, hogy a köztársaságban találja meg az emberiség szabad jövőjének lehetőségét. Kant köztársaság-felfogásának legfőbb elvei: a *res publica noumenon*; a képviseleti rendszer középpontba állítása; a köztársaság hatalmi viszonyai; az uralkodó jelleme és kiváltságai legfőbb végrehajtói minőségében.

A *res publica noumenon* irányelve sokkal kevésbé elvont, mint a *reálpolitikusok* feltételezik.²⁹ Sieyès is felvillanyozta volna Kant gondolatmenete, ha jobban megismeri a mögötte húzódo problémákat – rokon szellemnek érezhette volna a német filozófust (távolból is annak sejtette). Kant fő törekvése különbséget tenni köztársaság és demokrácia között: az elsőt saját politikai alapelveinek tekintette, a másodikat azonban alapvetően problematikusnak ítélte. Magyarán Kant azokat a demokráciákat hozza fel például, amelyeket ismert: Hellász ősi városállamait (az amerikai példa láthatólag nem volt rá nagy hatással). Éles ellentétben az ókor idealizálásának nemzedék- és korjelenségével, inkább elrettentőnek, mintsem csábítóknak tartotta azokat. Kant azt állította, hogy az ókori városállamok demokráciája vagy eleve despotikus volt, vagy a későbbiek során azzá vált. Mivel nem ismerték a képviseleti elvet és gyakorlatot, politikai rendszerük ki volt téve a közvélemény mindenkori változásának és a közfelháborodás kitöréseinek.³⁰

Kant politikai filozófiájának eredetisége nem csupán abban rejlik, hogy különbséget tesz köztársaság (a modernitás szabad államának regulatív eszméje) és demokrácia (az előbbi politikai színpadon való megjelenésének első és sok tekintetben tökéletlen formája) között.³¹ Hasonlóan eredeti volt az a distinkció, ami logikusan következett az elsőből: a kormányforma és a hatalmi formák közti különbségtétel.³² Ez utóbbi megkülönböztetést hagyományosan Max Webernek tulajdonítja az eszmetörténet.

Kant megkülönböztetése több terminológiai tisztázásnál. Átfogó koncepció húzódik meg a mélyben, amely a francia forradalommal folytatott dialógusából fejlődött ki. A forradalom két jelentős szereplője, Sieyès és Robespierre, a varennes-i válság előtt és alatt Kanthoz hasonlóan azt állította: az állam megnevezése, Kant hét évvel későbbi kifejezésével, szavak kérdése. De az államformák és hatalmi formák megkülönböztetésére más-más (explicit és implicit) indítékaik voltak. Robespierre számára a nép boldogsága (*le bonheur du peuple*) volt az a feltétel, amely meghatározta – füg-

getlenül az államforma nevével –, hogy egy adott politikai helyzetet igazán republikánusnak tartott-e. Tudjuk, Kant milyen szenvedélyesen ellenezte, hogy a republikánus értékrend csúcsára a szabadság helyett a boldogság kerüljön. Így, bár formailag javaslata megfelelt Robespierre elképzelésének, a valóságban meglehetősen különböző utakon jártak.

Sieyès érvelése és Kant elgondolása között azonban nem volt nagy távolság. Sieyèst Kanthoz hasonlóan leginkább az érdekelte, miként lehet nagy és összetett nemzetetek számára a valóságos politikai szabadságot kivívni. Elmékedéseiben, ugyancsak Kanthoz hasonlóan, visszatért a hatalmi és államformák (ezeket Arisztotelész egyként kezelte) hármas arisztotelészi felosztásához. Sieyès elképzelésén, éppúgy, mint Kant politikai filozófiáján, átütött a *démosz* közvetlen uralma iránt érzett, mélyen meggyökeresedett gyanú. Kanthoz hasonló okokból Sieyès is alapvető ellenérzésekkel viseltetett az újjászülető, meritokratikus vagy kereskedő arisztokráciákkal szemben (mivel mindketten elfogadhatatlannak tartották, hogy korporációk működjenek a „köztársaságon” belül). Ez az egyik oka annak, hogy Sieyès, aki a jakobinizmusnak mindig is titkos, tehát túlélő ellensége volt, soha nem lépett be a Girondéba. Mindezen hasonlóság ellenére csak Kant politikai filozófiája tudta teoretikusan is tisztán és megalapozottan meghatározni a kormányformák és hatalmi formák közötti különbséget.

A fontosabb forradalmi irányzatok közül köztudottan a Girondé és a *Montagne* ringatta magát abban a hitben, hogy a modern politikai arénában ők az újjászületett vagy épp az utolsó görögök és rómaiak. Fontos elméleti okai voltak annak (s ezek közül néhányat már említettünk), hogy Kant kategorikusan visszautasította az ókoriak jelmezében való tetszelgést. Ebben az elutasításban osztozott az ízig-vérig modern individualista politikai gondolkodó Sieyès és Constant, aki először próbálta megkülönböztetni a klasszikus és modern szabadságfogalmat. Az ókori paradigma visszautasításának fő oka abban keresendő, hogy ők a görög és egy bizonyos fokig a római demokráciát is úgy értelmezték, mint amely megvalósította a *démosz* vagy *plebs* közvetlen uralmát a *civitas* többi része fölött. Olykor ez az uralom törvényes formát öltött. Máskor a meztelen erőszak alkalmazásával gyakorolták. De túlonúl gyakorta tűnt ki, hogy szabadság nélküli elnyomás. Sieyès, Constant és Kant egyaránt hitt abban, hogy a szabadság egyetlen garanciája és rezidenciája a *jogilag szabályozott hatalomgyakorlás*, amelyet szabadon fogadnak el az *aktív állampolgárok* (*citoyens actifs*), de amelynek *kivétel nélkül mindnyájan egyformán alávetik magukat*. Látni fogjuk azonban, hogy az a Kant, aki a törvényes hatalom kérdésében boldogan egyetértett Sieyèsszel és Constant-nal, a *köztársaság erkölcsi alapjait* illetően élesen eltérő álláspontot képviselt. Ez ügyben a klasszikus példa váratlanul fontossá vált neki.

A *legfőbb végrehajtó* jellege és funkciója Kantnál fontos, elméleti érdekű kérdés volt. Problémáját a következőképp foglalhatjuk össze: Kant a *törvénykezés* olyannyira fontos *folyamatában* s ezért magukban a törvényhozókban sem talált semmi szakrálisat. A nép képviselői, és olyan feladatot kell végrehajtaniuk, mely a racionalitáson alapul, munkájuk szabályozandó és bonyolult, de alapvetően hétköznapi, emberi munka. Ám mihelyt elfogadták a törvényeket, és a legfőbb végrehajtó hatalomhoz továbbították őket, amelynek az a feladata, hogy betartásukat kikényszerítse, Kant szerint e törvényeket *szentnek* kell tekinteni, amelyek abszolút engedelmességet követelnek.

Az emberi és evilági törvényhozók által hozott törvények megszentelt jellege a legfőbb végrehajtó vonatkozásában a következő problémát vetette fel Kant számára. Ha

a megszentelt törvények kikényszerítésének feladatát ellátó személy az állam egyszerű alkalmazottja, egy ilyen köznapi ember hogyan biztosíthatná a törvények szentségét? Ha viszont nemcsak egyszerű végrehajtó, mi fogja megkülönböztetni a fejedelem jól ismert alakjától? Ez a Kantnál soha fel nem oldott dilemma elméletében terminológiai bizonytalanságot eredményezett. Kant számára, aki a „népfenség” elvét nem fogadta el, a „fenség” mindig a legfőbb végrehajtó maradt. Alkalmanként Kant „láthatatlannak”, a „megszemélyesített törvénynek” nevezte ezt a „fenséget”, és nem végrehajtónak. De XVI. Lajos és az Alkotmányozó Nemzetgyűlés konfliktusát elemezve, és arról beszélve, hogyan bitorolta a törvényhozó a végrehajtó hatalmat, Kant a köztársaság megbízottjának értelmében használta a „fenség” fogalmát.³³ Ezt a kibebfajta inkonzisztenciát úgy oldotta fel, ahogyan a kor horizontja egyáltalán lehetővé tette: kidolgozta az észvallásnak (*Vernunftsreligion*) és a „láthatatlan egyháznak” a köztársaság életében betöltött szerepére vonatkozó elképzeléseit. De ezt a témát itt már nem tárgyalhatjuk.

A politika és az erkölcsök

Mind ellenségeinek, mind barátainak feltűnt Kant és a francia forradalom dialógusának *moralisztikus* jellege. Politikaelmélete igazán jól mutatja a gyakorlati ész vándorútját a forradalomban. Kant figyelme bizonyos értelemben közvetlenül a *politikában cselekvő ember moralitása* felé fordult. Kant valójában a politika és az erkölcs kapcsolatának összefüggő rendszerét dolgozta ki. Határozottan állította, hogy a *moralitás nélküli politika* az emberek megvetésének csúf bűnén alapszik, és bensőnkben a zsarnok-ság gyakorlatát készíti elő.

Van azonban a moralitás és a politika kapcsolatának egy perverz módja is: a „politikai moralistáé”. Ez a típus rosszabb az egyszerű politikai pragmatistánál vagy a „politikai technokratánál”. Kant részletesen kifejti a politikai moralista három gonosz alapelvét, amelyek közül a legrosszabb így hangzik: „igazolj mindent”.³⁴ Kant olvasói számára nem lehet meglepetés, hogy tipológiájában a politikában résztvevők közül a politikai moralista – *bűnös alapelvei miatt* – összehasonlíthatatlanul rosszabb színben tűnik föl, mint a (képmutatóan vagy embergyűlölően) pragmatikus. Vele ellentétben, a *morális politikus* az erkölcsi törvényt teszi meg politikája alapelveinek, és fő feladatául azt választja, hogy amennyire lehetséges, összeegyeztesse az államérdeket (*raison d'état*) a morális törvénnyel. Elvei: gyakorlati ész és igazságosság.³⁵

Kant tökéletesen tudatában volt a hatalmas nehézségnek, amely a morális alapelv és az adott politikai feladatok gyakorlati kényszerének összeegyeztetéséből fakad. Ilyen csapdák várhatók azon a nehezen járható csapáson, amelyre egy morális politikusnak rá kell lépnie. Még azt is elfogadta, hogy a szerinte legmegfelelőbb politikustípus is lesüllyedhet a despotikus moralista szintjére. (És vajmi kevéssé kételkedhetünk abban, hogy általában a jakobinus politikusokra gondolt, különösképp talán épp Robespierre-re.)³⁶ A despotikus moralista beszenyezi maga körül a politika légkörét, és egy *zsarnoki köztársaság* alapító atyjává válik. Kant mégis azt feltételezte, hogy a „morális politikus” megváltozhat, és jó útra térhet. Az ilyen irányú morális reform jellegzetesen kanti előfeltételéről már volt szó: ragaszkodni az igazságossághoz még a zsarnoki, tehát gonosz tett során is; *tiszteletben tartani a jó alapelvet*, ahelyett hogy egy eltévelyedés védelmében a *rossz elvet választanánk*. Ezért védte XVI. Lajos jogát Kant

a konventtal szemben. Ezért követelt abszurditásig elmenő engedelmességet még a zsarnoki (republikánus vagy monarchikus) törvények iránt is. Antropológiájának egy megjegyzésében „a politikai képzelőerőről” beszélve ezért méltányolta a francia konvent által ünnepélyesen meghirdetett, az emberek közti egyenlőségről és kölcsönös tiszteletről szóló elképzeléseket és más magasröptű látomásokat, melyeket maguk a zsarnoki törvényhozók soha nem vettek komolyan.³⁷ Mert csak a jó alapelv választja el a köztársaságot a barbarizmusba való visszaesés szakadékatól.

Kantot azonban összehasonlíthatatlanul jobban érdekelte a köztársaság morálja, mint az államférfiak erkölcsi. Egy bizonyos fokig hajlandó volt elfogadni a „morális politikus” eszméjét (ha fönnáll is annak a veszélye, hogy visszahullik a despotikus moralista szerepébe): *Kant, Robespierre-hez hasonlóan, azt állította, hogy a köztársaság nem létezhet az erény nélkül.* Ilyen tekintetben Kant elfogadta az ókori köztársaságok modelljét, amelyet a démosz szabadság nélküli uralma miatt egyébként élesen kritizált.

Ugyanakkor azt a két fontos elvet, amelyet „erénytanába” Kant beépített, az egyén kötelezettségét saját tökéletesítésére és az egyén kötelezettségét mások (morálisan elfogadott) céljai iránt, megfelelően megújította, és *lényegüket úgy határozta meg, hogy morálfilozófiájában a modernitás szellemét képviselik.* Az első a fizikai és anyagi kultúra fogalma, a Goethe-korszak igazi értelmében vett *Bildung*, az a fogalom, mely fenomenális létezésünk ellentéte, annak az ellentéte, amit Schiller autentikus kantianus leírása önszétforgácsolódásnak és önleértékelésnek nevez. A második lényegi fogalom az egyén kötelezettsége mások (morálisan elfogadható) céljai iránt, *a társulás elve.* Ez annyi teret ad a „boldogságnak” (vagy a társadalmi kérdésnek), amennyi még belefér Kant elméletébe. Kant ugyanis nem volt a korlátok nélküli gazdagodás lehetőségének ideológusa. Épp ellenkezőleg, egy megjegyzéséből arra következtethetünk, hogy a szélsőséges egyenlőtlenséget a kormány súlyos hibájának (és „igazságtalanságnak”) tartotta.³⁸ Saint-Just gazdaságról alkotott felfogásával összhangban egyszerűen nem hitt abban, hogy lehetséges közvetlenül a boldogságot célba vevő törvényhozás. A második materiális elv bevezetése, a társulásé, csak arra adott teret a köztársaságon belül, hogy a boldogság népszerű szociális kérdése egyáltalán felvethető legyen.

Súlyos nehézségekbe ütköznénk, ha megpróbálnánk egyértelmű osztályozással Kant politikai filozófiáját konzisztensen liberálisnak vagy radikálisnak nevezni. És ez nem bírálat, sokkal inkább elismerés. A politikai ész kritikája, mely a gyakorlati ész segítségével teljesült ki, teljesen új, *dialogikus* típusú politikaelméletet teremtett, melynek fő témái ma is időszerűek.

Jegyzetek

1. Heinrich Heine: A VALLÁS ÉS FILOZÓFIA NÉMETORSZÁGI TÖRTÉNETÉHEZ. In: Heine: VALLÁS ÉS FILOZÓFIA. Magyar Helikon, 1967, 228–230. o.

2. Karl Marx: A TÖRTÉNELMI JOGI ISKOLA FILOZÓFIAI KIÁLTVÁNYA. In: KARL MARX ÉS FRIEDRICH ENGELS MŰVEI, I. kötet, Bp., 1957, 80. o.

3. Kant franciaországi hatásának legjobb filológiai bemutatását lásd Maximilien Vallois: LA FORMATION DE L'INFLUENCE KANTIANNE EN FRANCE, Párizs, 1932. A kérdésről részletesebben, de Kantnak a „francia ideológiára” gyakorolt hatásának rendszerező történeti bemutatása nélkül: LA PHILOSOPHIE POLITIQUE

DE KANT, Párizs, 1962; A. Philonenko: THÉORIE ET PRAXIS DANS LA PENSÉE MORALE DE KANT ET DE FICHTE, Párizs, 1968; G. Vlachos: LA PHILOSOPHIE POLITIQUE DE KANT, Párizs, 1962.

4. Hannah Arendt: LECTURES ON KANT'S POLITICAL PHILOSOPHY, Chicago, 1982. Kantról, a külső megfigyelőről szóló rész: 44–45. o. Teljesen egyetérték Arendttal a következőkben: „Politikailag a francia forradalom ébresztette föl... álmából (fiatalkorában dogmatikában Hume, az erkölcsstanban Rousseau volt rá hasonló hatásal).” De, mint az a későbbiekből világossá válik, határozottan tagadom Arendt azon véleményét, hogy bár „van” Kantban politikai filozófia, az mégsem „létező” (értsd, megíratlan maradt). 31. o.

5. Grégoire és Phillippe-Jacob Muller, a strasbourgi egyetem professzorának levelezésére Vallois utal (FORMATION, 34. o.). Az egyház forradalmi reformjának fontos és sokat vitatott kérdésében a kanti álláspont a következőképp foglalható össze: az egyháznak nincs joga javai elvesztése miatt panaszt emelni. Ez a vagyoni „közvéleményen” alapult (*Volksmeinung*), amely a forradalom idejére cáfolhatatlanul megváltozott. Korporációknak amúgy sincs létjogosultságuk egy köztársaságban. (Ez az érv megegyezett Sieyès nézetével.) METAPHYSIK DER SITTEN (AZ ERKÖLCS METAFIZIKÁJA), RECHTSLEHRE. In: I. Kant: WERKE IN ZWÖLF BANDEN, Frankfurt, 1956, 8. kötet, 444–445. o. De Kant ennél is tovább ment. Az egyházra (*Kirchenwesen*) és vallásra vonatkozó saját megkülönböztetésének szellemében – mely szerint az utóbbi teljes egészében a polgár belső ügye – elismerte, hogy az államnak joga van az egyházi szervezet megreformálására. Azt azonban kijelentette, hogy az állam minden beavatkozása a vallásos hit kérdéseibe elítélendő, mert „az állam méltóságán aluli” cselekedet (447–448. o.). Mindaddig Grégoire lelkesen azonosult volna Kant vallásfilozófiájával. A katolikus demokrácia partizánjaként azonban nem fogadhatta volna el Kant álláspontjában azt, hogy Kant nyílt ellenségességgel viszonyult a vallás minimális mértékű intézményesítéséhez és a „láthatatlan egyházhoz”, a hívők erkölcsi közösségéhez is. VALLÁS A TISZTA ÉSZ HATÁRAIN BELÜL című munkájában Kant – természetesen bizonyos fokú protestáns elfogultsággal – kijelentette, hogy az egyházi szervezet minden for-

mája, a pápai abszolutizmus éppúgy, mint a katolikus demokrácia, ugyanegy fetisztikus vallás megjelenési formái, és nevüktől függetlenül ugyanannak a zsarnoki hatalomnak a megnyilvánulásai. Mindez egyébként teljes mértékben beleilleszkedik Kant ama később ismertető elképzelésébe, amely a demokráciát a *respublica noumenon* tökéletlen megvalósulásának tartotta. Erről a későbbiekben még szólok.

6. A *Moniteur* lelkes beszámolójára és Sieyèsnek Kant filozófiája iránt megnyilvánuló érdeklődésére utal Arsenij Gulyga: IMMANUEL KANT, Frankfurt, 1983, 280. o.

7. Kant választát Constant-nak a DES RÉACTIONS POLITIQUES (Párizs, 1797) című könyvében megjelent Kant-kritikájára lásd ÜBER EIN VERMEINTES RECHT AUS MENSCHENLIEBE ZU LÜGEN. WERKE, 8. kötet.

8. Napóleon és Kant „találkozásáról” és az első francia Kant-kutató, Charles Villers Napóleon megtérítésére tett sikertelen kísérletéről lásd Gulyga IMMANUEL KANT, 280–281. o. Vallois (FORMATION, 51–124. o.) részletesen jellemzi Villers Kant-interpretációját. Röviden megemlíti Villers Bonaparténak készített beszámolóját: PHILOSOPHIE DE KANT, APERÇU RAPIDE DES BASES ET DE LA DIRECTION DE CETTE PHILOSOPHIE (Párizs, Fructidor An IX, 1801), 57. o.

9. ÜBER DEN GEMEINSPRUCH... (A KÖZMONDÁS-RÓL...) In: WERKE, 11. kötet, 159. o. Kant itt feltehetőleg Danton igazságügy-miniszteri tevékenységét kritizálja, amely pozíciót 1792 őszén töltötte be, és Dantonnak azt az elharmarkodott kijelentését, amelyben a polgári jogokat és a tulajdont vészhelyzetben, tényszerű megegyezés hiányában érvénytelennek és semmisnek nevezte.

10. Újabbban, Andre Tosel KANT RÉVOLUTIONNAIRE (DROIT ET POLITIQUE) (Párizs, 1988) című munkájában megpróbálta Kant politikai filozófiáját a forradalomra adott reakcióként értelmezni. Bár nagyra becsülöm a probléma illetően metodológiai megközelítését, nem tudom elfogadni Tosel állandó erőfeszítését Kant politikai filozófiájának – a jakobinizmus jegyében történő – homogenizálására.

11. „Hogy királyok filozófáljanak, vagy pedig filozófusok királyok legyenek, azt nem várhatjuk, de nem is kívánhatjuk...”, AZ ÖRÖK BÉKE, ford. Bubits Mihály, Bp., 1985, 51. o.

12. Robespierre egyedülálló álláspontjának

jellemzésére lásd Ferenc Fehér: THE FROZEN REVOLUTION (A MEGFAGYOTT FORRADALOM), Cambridge, 1988. 107. o.

13. Kant a lázadást a következőképp jellemezte: „A teljes törvénytelenység állapota, amikor – hatását tekintve – mindenfajta jog megszűnt.” ÜBER DEN GEMEINSPRUCH. In: WERKE, 11. kötet, 158. o.

14. DER STREIT DER FAKULTÄTEN (A FAKULTÁSOK VITÁJA). In: WERKE, 11. kötet, 356–358. o. 15. Kant expliciten utal „a szabadság hajtóerejének” létezésére. ANTHROPOLOGIE. In: WERKE, 12. kötet, 604. o.

16. Néhány tipikus példa arra, hogyan utasítja el „a forradalomra való jogot” Kant: ÜBER DEN GEMEINSPRUCH. In: WERKE, 11. kötet, 154., 156., 158–159. o. Kant Svájc, Németalföld és Anglia forradalmi vezéreit államellenes bűnözőknek (*Staatsverbrecher*) nevezi. AZ ÖRÖK BÉKE; A FAKULTÁSOK VITÁJA; AZ ERKÖLCS METAFIZIKÁJA; A KÖZMONDÁSRÓL.

17. A KÖZMONDÁSRÓL, 160. o.

18. AZ ERKÖLCS METAFIZIKÁJA, 442. o.

19. E nem túlságosan meggyőző magyarázatnak szentelt egy teljes könyvet D. Losurdo. AUTOCENSURA E COMPROMESSO NEL PENSIERO POLITICO DI KANT, Nápoly, 1985.

20. ANTHROPOLOGIE. In: WERKE, 12. kötet, 686. o.

21. Kant boldogságfelfogásának részletes elemzését nyújtja Heller Ágnes: FREEDOM AND HAPPINESS IN KANT'S POLITICAL PHILOSOPHY, kézirat.

22. A FAKULTÁSOK VITÁJA sokat idézett kijelentése, melyre már utaltam (WERKE, 11. kötet, 358. o.) explicit módon megjósolja a forradalom összeomlását saját bűneinek súlya alatt. Ugyanakkor fölveti annak komoly lehetőségét is, hogy minden újrakezdődhet egy javított, „második kiadásban”.

23. Friedrich Schiller: LEVELEK AZ EMBER ESZTÉTIKAI NEVELÉSÉRŐL. In: F. Schiller: VÁLOGOTT ESZTÉTIKAI ÍRÁSOK, Bp., 1960.

24. Fehér: FROZEN REVOLUTION, 97–112. o. REVOLUTIONARY JUSTICE (FORRADALMI IGASZÁG). Michael Walzer kritikámra adott válasza: THE KING'S TRIAL AND THE POLITICAL CULTURE OF THE REVOLUTION (A KIRÁLY PERE ÉS A FORRADALOM POLITIKAI KULTÚRÁJA). In: Colin Lucas szerk.: THE POLITICAL CULTURE OF THE FRENCH REVOLUTION, 2. kötet (Oxford, 1988).

25. Kant bizonytalanságát mutatja a kérdésről szóló két kijelentése között feszülő ellentét. AZ ÖRÖK BÉKE-ben a következő álláspontot vallja magáénak: a forradalom győzelme és megszilárdítása után – ami per definitionem a (korábbi) törvény megszegését jelentette, de amely utóbb maga is törvénné vált – az uralkodónak nincs joga (ahogy egyetlen más polgárnak sincs) arra, hogy az új hatalom ellen lázadjon, mely törvénné változott. De talán nem is kell mondani, büntetni sem lehet elmultralkodásáért, hiszen akkor az törvényes volt. AZ ERKÖLCS METAFIZIKÁJÁ-ban (WERKE, 8. kötet, 442–443. o.) Kant érvelése összetettebb. Továbbra is fönntartja természetesen, hogy a volt uralkodót egykori uralkodásáért felelősségre vonni logikailag és morálisan is lehetetlen. De ezen a ponton Kantnak kétegye támad, hogy az exuralkodónak nincs-e joga fellázadni azok ellen, akik törvénytelenül megbuktatták. Természetesen ez az ideális idézet azok számára, akik szerint Kant öncenzúrát alkalmazott. Nekem azonban meggyőződésem, hogy az érvelés szerkezete azt mutatja, hogy Kant még itt is egyedül az igazságra törekedett.

26. AZ ERKÖLCS METAFIZIKÁJÁ-ban (WERKE, 8. kötet, 465. o.) Kant egyszer egyenesen (és nem indirekten vagy hipotetikusán) beszél a francia forradalomról és nevének említése nélkül XVI. Lajosról. Lajos engedményeit, melyek végül az „uralkodó” (a legfőbb végrehajtó) és a törvényhozó hatalom egyesüléséhez vezettek, a király tragikus hibájának nevezte. A (történelmileg helyes) leírás nem hagy kétséget afelől, hogy Kant hogy érti ezt: a végrehajtó és a törvényhozó hatalom *sub rosa* egyesítése az Alkotmányozó Nemzetgyűlés keretei közt bitorlás és a zsarnoki hatalom megnyilvánulása volt.

27. Kant legátfogóbb megjegyzése e témakörben AZ ERKÖLCS METAFIZIKÁJÁ-nak hosszú lábjegyzetében található, mely I. Károly és XVI. Lajos peréről szól. Érdemes megemlíteni, hogy itt Kant egy olyan évrre tapint rá, amelyet ma Walzer a magáénak tart: „a politikai igazságéra” a perek védelmében. Ezt tekintve véve Walzer új érve, ahogy a THE POLITICAL CULTURE OF THE REVOLUTION lapjain megjelenik, kis egyszerűsítéssel a következőképpen tolmácsolható: mindenképp megölték volna, ezért helyesebb, ha e cselekedetnek

törvényes formát adnak, amely „politikai igazsággá” teszi. Erre az előre látható gondolatmenetre Kant éles választ adott: a jogi formák tették a kirakatpereket még nehezebben elviselhetővé. A *Notrecht* (a válságtörvény vagy politikai igazságosság) csak feltételezett, még nem valóságos alkotóeleme az igazságnak. *Necessitas non habet legem* (A szükség nem ismer törvényt) (AZ ERKÖLCS METAFIZIKÁJA, 343. o.). Kantot elsődlegesen, itt és másutt, a *cselekvés elvi tisztaságának megőrzése* foglalkoztatta, amit ő egyedüli garanciának gondolt arra, hogy a köztársasági törvényesség a jövőben visszatérhet.

28. A politika *eszméjének* kötelezően nyilvános jellegére vonatkozó elv megtalálható AZ ÖRÖK BÉKE függelékében. Azt az elvet, amit nem lehet közzétenni, A FAKULTÁSOK VITÁJÁ-ban írja le. (WERKE, 11. kötet, 359. o.)

29. A *res publica noumenon* elvet A FAKULTÁSOK VITÁJA öntötte legegységértelműbb formába. (WERKE, 11. kötet, 364. o.)

30. Az ókori városállamok (potenciális vagy aktuális) despotizmusa iránti averziója legkifejtettebben AZ ÖRÖK BÉKÉ-ben található.

31. Uo.

32. A kifejezések: vagy *Form der Beherrschung* a *Form der Regierung*gal szemben, vagy *Staatsform* a *Regierungsart*tal szemben (AZ ÖRÖK BÉKE). Mindkét esetben az első kifejezés az állam technikai elnevezésére utal, a „kormányformára”. A második kifejezés a *hatalmak* elosztására utal, azokra a meghatározó módokra, amelyeket követve a hatalmat despotikusan vagy köztársasági módon gyakorolják.

33. A KÖZMONDÁSROL, 149. o. Itt Kant az államfőt (*Oberhaupt der Staatsverwaltung*) „megszemélyesített törvénynek” nevezi. Azt hangsúlyozza, hogy az „uralkodó” (az államfő) nem az állam végrehajtója. De AZ ERKÖLCS METAFIZIKÁJÁ-ban a „régens” vagy a „fejedelmet”, tehát a legfőbb végrehajtó hatalmat az állam eszközének mutatja.

34. A három gonosz elv: 1. *fac et excusa* (cselekedj, és talájl méntséget); 2. *si fecisti nega* (ha megtetted, tagadd le); 3. *divide et impera* (oszd meg, és uralkodj). AZ ÖRÖK BÉKE, függelék.

35. Id. mű 240. o.

36. Id. mű 234. o.

37. ANTHROPOLOGIE. In: WERKE, 12. kötet 485. o.

38. AZ ERKÖLCS METAFIZIKÁJA, 591. o.

Petrányi Ilona

FÜST MILÁN REJTÉLYES MŰZSÁJA

Beszámoló egy irodalomtörténeti nyomozás eredményeiről

„Július 18-án érkezett a házassági értesítés. – Csodálatos, mily izgató hatással volt rám. Úgy látszik, végleg lezárni valamit nem tudok... Folytatódik bennem minden, amit valaha komolyan elkezdtem... S tán azt reméltem, hogy mégis, egyszer valahol még találkozni fogunk. – Hát Isten veled, J. E., ezennel megpróbálom végleg lezárni veled való ügyemet. Hogy mit akartam tőled még most is – mért vitatkoztam veled, még mindig nem tudom. – Sosem fogod tehát megtudni haragom okait – azok igazi mélyeit sem fogod látni soha... nem fogod megtudni, hogy láttalak egyszer fekete köpenyben befordulni a Báthory utca sarkán, s hogy akkor... tíz évvel azután, hogy utoljára láttalak – majd lefordultam a villamosról... mert: ott megyen az én igazi életem, a hazám – éreztem –, úgy vágyódtam utánad – nem is teutánad, egy fantom után, akit a képzelet teremtett, vagy a múltad után – nem tudom, mindegy. Hát Isten veled. And if for ever, still for ever – fare thee Well – A »soha többé« világa e na-