

Forczek Ákos

„Állami fortély” és „belső kényszer” A felvilágosodás kanti programjáról

A *Pragmatikus érdekű antropológiát* figyelemre méltó lábjegyzet zárja: mintha Kant csupán egy Frigyes királyról szóló anekdotának kívánna helyet szorítani benne, amely a korosodó monarcha mizantróp lelkületének állít emléket, ám egy gondolatjel után meglehetősen laza szálakkal a következő észrevételeket fűzi a történehez.

Nemünk karakteréhez az is hozzátartozik, hogy a polgári alkotmány felé iparkodván rászorul a vallás fegyelmezésére is, hogy amit külső kényszerrel nem lehet elérni, az belső (lelkiismereti) kényszer útján legyen meg; azáltal hogy az ember morális diszpozícióját a törvényhozók politikai szempontok szerint használják; olyan tendencia ez, amely hozzátartozik a nem karakteréhez. Ám ha a nép e fegyelmezésében a morál nem előzi meg a vallást, akkor ez utóbbi teszi magát az előbbi urává, és a statutarikus vallás az államhatalom (a politika) instrumentumává lesz a hit despotáinak kezében: olyan baj ez, amely elkerülhetetlenül megrontja a karaktert, s arra csábít, hogy (állambölcseességnek nevezett) csalással kormányozzanak.¹

A szakasz összetettebb annál, mint amilyennek első pillantásra tűnhet; keveset mondunk azzal, ha – például az újkantiánus Karl Vorländer nyomán – csak az „államegyház” bírálatát olvassuk ki belőle. Az erkölcs- és történetfilozófiai írásokban, az antropológiai reflexiókban számos hasonló eszmefuttatásba botlunk, ám ilyen sűrű fogalmi hálóba másutt aligha. Érdekes a kulcsfogalmaknál elidőzni, ha nem pusztán megismételni akarjuk a kanti álláspontot – tudniillik hogy az ismereteinek racionalizálásától húzódozó vallás a nép politikai befolyásolásának eszköze –, hanem az összefüggést áttetszővé is szeretnénk tenni.

Írásomat a következőképpen építem föl. (1) Először rekonstruálom az emberi nem karaktere és morális rendeltetése, majd e morális rendeltetés és a (világ)polgári alkotmány kidolgozásának programja közötti kapcsolatot. (2) Ezután megvizsgálom, hogy Kant hogyan határozza meg e politikai program megvalósításán fáradozó „jellemes alattvalók”, valamint a „jellemes monarcha” cselekvési terét, s megvilágítom, milyen szerepet szán a „belső kényszernek”. Eltérő kontextusok alapján e fogalom két jelentését bontom ki: tisztázom, milyen értelemben beszélhetünk „konstruktív”, illetve „destruktív” belső kényserről (2.1), s e distinkciót összefüggésbe hozom a praxis és a praktika,

¹ Antr. 306. A fordítást módosítottam.

illetve a *cognitio philosophica* és a *cognitio historica* fogalompárjaival (2.2). (3) Amellett fogok érvelni, hogy a kanti koncepció szerint a felvilágosodásnak egy konstruktív belső kényszer kiérlelésével és alkalmazásával kell kiutat találnia a „népet” már mindig is megkötöző, destruktív belső kényszer állapotából. Konklúzióm szerint e projekt feloldhatatlan feszültségekkel terhes.

1. Jellemünk és rendeltetésünk

Először is az emberi nem karakterének fogalmát tárgyalom – ehhez a kiindulópontom pedig a személy karakterének fogalma lesz. Kant szerint a személy morális karaktere, azaz az ember voltaképpeni jelleme nem veleszületett tulajdonság. Ami vele születik, az a morális diszpozíciója, az ész transzcendentális szabadságában gyökeredző gyakorlati szabadságának adottsága; ezt kell kimunkálnia, hogy jellemmé érlelődjön.² E morális diszpozíció negatív értelemben az a képessége, hogy empirikusan afficiált akarát függetlenítheti a patológikus ösztönzőktől.³ Pozitív értelemben természetes – bár fel-foghatatlan – fogékonysága a morális törvény iránti tiszteletre; az a sajátos, eredendő, szubjektív feltételrendszer, amely alapján a törvény „önmagától utat talál” az elméjébe, „közvetlenül tudatosul”. Az ember azon képességéről van tehát szó, hogy engedelmeskedhet az ész félreérthetetlen szavának, ami másképpen megnevezve diszpozíciója a személyiségre.⁴

Az egyénnek e diszpozíciót – bár intelligibilis természetére, autonóm eszére hívja föl a figyelmet, amely *an sich* jó – az érzéki világban állhatatosan gondoznia kell, hogy esze legyűrhesse hajlamainak ellenállását – hangsúlyozza Kant. Az akarat törvényhozó instanciája (*Wille*), maga a gyakorlati ész a pusztá törvényadó forma megjelenítésével meghatározza végrehajtó instanciáját, az önkényt (*Willkür*), amelynek ezzel a formával összhangban kell megválasztania a cselekvés maximáját; e választást azonban a már eleve patológikusan afficiált önkény könnyen elvétí.⁵ A jellem a *Willkür*ön áll vagy bukik. Morális karakterre vall – megengedő értelemben –, ha az individuum készséggé vált

2 Antr. 241–242. A transzcendentális és a gyakorlati szabadság megkülönböztetéséhez mindenekelőtt Schönecker 2005. Az *Anlage* magyar megfelelőjeként az adottság, a képesség, a hajlam, a beállítottság és a diszpozíció kifejezésekkel találkozunk a Kant-fordításokban – utóbbi tűnik a legjobbnak, amennyiben érezhető benne a többi szó jelentése is. Kant – egyetlen helyen – a *praedispositio* terminust használja azonos értelmű szóként (EM 513).

3 Vallás 175. Ez voltaképp az ész gyakorlati szabadságának negatív értelme (ld. TÉK A534/B562; EM 305–306). A morális diszpozícióval való – egyébként kézenfekvő – összefüggése a Vallás 175. alapján biztosan exponálható.

4 Az alábbi szöveghelyek alapján: FV 377; EM 513–517; GyÉK 38, 46, 106; Vallás 147, 149; EM 317. Erről részletesebben pl. Bacin 2010, 202–209; Wood 1999, 118–122; Rawls 2000, 291–294.

5 Ehhez Allison 1990, 129–136; Timmermann 2003, 147–149. A maxima szó jelentésrétegeihez Timmermann 2003, 149–154.

szubjektív gyakorlati alaptételek, változhatatlan maximák szerint veszi lépteit, legyenek bár maximái „hamisak vagy hibásak”.⁶ Szigorú értelemben véve viszont csak akkor van karaktere, ha életvitele „belső elvének abszolút egységében” az objektíve érvényes erkölcsi törvényt „inkorporálja” szubjektív alaptételeibe.⁷ Belátható, hogy az ember voltaképpeni jelleme morális rendeltetéséről tanúskodik, amennyiben végső soron nem más, mint a tiszta gyakorlati ész végcélja, a legfőbb jó előmozdításának végtelenbe tartó progresszusa melletti elköteleződés.⁸

Mármost Kant az emberi nem fogalmi általánosságának fokán ennél elvonatkoztatottabb jellemben (jellegben) gondolkodik: a nem (*Gattung*) morális karaktere az a sajátossága, amely egyáltalán lehetővé tesz olyasvalamit, mint a személy morális karaktere – ez pedig a nem (*Gattung*) morális diszpozíciója.⁹ A jellem és a rendeltetés közti korrelációt erre a szintre vetítve így elmondható: a nem rendeltetése ama legfőbb közös jó előmozdítása, amely egyáltalán lehetővé tehet olyasvalamit, mint a legfőbb személyes jó. Kant szerint az emberi nem arra rendeltetett tehát, hogy szüntelenül közelítsen a célok birodalma, az örök békében kiforró, a külső szabadságot a belső szabadsággal egyesíteni képes etikai közösség felé, amelyben összekapcsolódhat mindenki személyes erénye és személyes boldogsága.¹⁰

Ezzel a morálfilozófiai nézőpont kiegészült a politikai filozófiaival, s mindkettő történetfilozófiai kontextusba került – most újra odafordulhatunk az *Antropológiából* választott passzushoz.

Emlékeztetőül: „Nemünk karakteréhez az is hozzátartozik, hogy a polgári alkotmány felé iparkodván rászorol a vallás fegyelmezésére is, hogy amit külső kényszerrel nem lehet elérni, az belső (lelkismereti) kényszer útján legyen meg.” A fenti rekonstrukció fényében úgy tűnhet, az ember rendeltetésének távlatai itt szerényebbek a kelletnél. Kant nem a célok birodalmát, a „legfőbb erkölcsi jót”, csupán az eszme politikai aspektusát, a *res publica noumenon* normájához igazodó polgári alkotmány képét idézi meg, s e képpel a „legfőbb politikai jót”, a független köztársaságok konföderációjának örök békéjét.¹¹ A gyakorlati ész ennél messzebbre tekint: Isten országának konstitúciójára, egy morális törvények szerint élő közösség megteremtésére. Ez azonban csakis

6 Antr. 250. Megengedő értelemben, azaz mint a szándék hajlíthatatlanságára valló „eigenthümliche [...] Denkungsart”, „Character überhaupt” (AA XV 766:1497).

7 Antr. 252–254.

8 Antr. 300; Timmermann 2003, 181–183.

9 Antr. 300.

10 A külső és a belső szabadság distinkciójához és az ezzel kapcsolatban felmerülő problémákhoz Höffe 1989. Höffe fő tézisét vitatja Flikschuh 2004, 80–112. „A történelem regulatív elveként” felfogott „legfőbb jóhoz” mindenekelőtt Yovel 1980, 29–80, 194–196; Williams 1983, 262–268. Rawlsszal ellentétben úgy vélem, a célok birodalma, az etikai közösség és a *summum bonum* fogalmi tökéletesen fedik egymást, vagyis az elsőt nem tekinthetjük pusztán „szekuláris eszmének”, lásd Rawls 2000, 312.

11 FV 429; EM 463; ÖB.

jogállapotban készíthető elő.¹² Mert csak az általános szabadság elvével összehangolt kölcsönös kényszer, vagyis a jog uralma alatt bontakozhat ki az a *jellemformáló* nyilvánosság, amelynek hatására majd mindenki számára mérvadóvá lesz a „szokás”, hogy „csak az erény örvendhet köztiszteletnek”, ami óhatatlanul a „szív” megjavulásával jár.¹³ „Akkor ugyanis senki sem szerezhet becsületet, társaságot, hivatalt, sőt még asszonyt sem, ha nem tisztességes, és híján van a jó érzület ismerveinek” – vélekedik Kant.¹⁴

Amikor tehát azt állítja: az emberi nem „karakteréhez tartozik”, hogy a világpolgári alkotmányért kell fáradoznia, ezzel nem szűkíti a horizontot, továbbra is a *summum bonumra* mutat, csupán az utalás-összefüggés elliptikus. A *Világpolgár-esszé*ből jól ismert „rejtett terv”, vagyis a „természet csele”, de mindenekelőtt az ész kategorikus imperatívusza szerint az emberi nemnek az a politikai rendeltetése (következésképp minden egyes személynek az a kötelessége), hogy a nép általános és egyesült akaratából származó *pactum sociale* eszméjének megfelelően szakadatlanul törekedjen az állampolgárok egyre teljesebb képviselőjén alapuló, a hatalmi ágak szétválasztásáról gondoskodó, a szabad államok föderatív egysége és a globális hospitalitás mellett síkra szálló republikánus kormányzati forma meghonosítására, amely nem hatol a *forum internum* szférájába, nem vár belső azonosulást, hanem megelégszik a polgárok cselekedeteinek legalitásával.¹⁵

2. Cselekvési tereink

2.1. A külső és a belső kényszer

Az aktív állampolgár a nyilvános észhasználat behatárolt színterein és a fakultások törvényes vitájában tehet eleget a szóban forgó kötelességének – és csakis ezeken a fórumokon, minthogy Kant a legfőbb hatalommal való szembeszegülést a legélesebben ellenzi.¹⁶ Mert legyen bármilyen gyarló is egy polgári berendezkedés, felrúgásával a közösség (*gemeines Wesen*) visszaveti önmagát „a teljes törvénytelenység” kondíciói közé: a disztributív igazságosságot (*iustitia distributiva*), vagyis a jogerős ítélelhozatalra képes

12 Erre Yovelnél nagyobb nyomatékot helyez Harry van der Linden, ám a „morális kényszer” szempontjának említése nélkül, lásd Linden 1988, 153–164.

13 AA XV 607:1394 = HAÉ 486. A fordítást módosítottam.

14 AA XV 606:1393 = HAÉ 485. A fordítást módosítottam.

15 A „természet csele” kifejezést Yirmiyahu Yoveltől kölcsönöztem (Yovel 1980), a koncepcióval a *Világpolgár-esszé*n kívül az ÖB-ben és az ÍK 83. §-ában is találkozunk. Kant köztársaságáról német bibliográfiával gazdagon ellátott, remek összefoglalást nyújt Dreier 2005.

16 TP 196–201; ÖB 304–305; EM 423–428, 480–483.

bíróságot nélkülöző *status naturalis* bizonytalanságába, amelyben bárki ráteheti a kezét a másik pusztán ideiglenesen kisajátított fizikai birtokára.¹⁷

Az okfejtés – többé-kevésbé Hobbes nyomán –¹⁸ arra az előfeltevésre épül, hogy a tartós szerzéshez, a külső Enyém és Tiéd jogi birtoklásához a legrosszabb alkotmány is szilárdabb alapot teremt, mint a természeti állapot¹⁹ (amely máskülönben, tegyük hozzá, Kant szerint nem szükségképpen igazságtalan, csupán nem ismeri a jogot, s amelyben így akár társadalmak is szerveződhetnek²⁰ – ilyet Hobbesnál nem olvasunk). Kant számára „Frigyes évszázadában” ez az előfeltevés megkérdőjelezhetetlen. A jellemes alattvaló „a toll szabadsága” kínálta lehetőségekkel élve – korrekciós javaslatait a művelt nyilvánosság elé tárva – iparkodik a legfőbb politikai jó felé, a jellemes monarcha pedig e tudós észrevételeket méltányolva koordinálja az igazgatási apparátuson átömlő „történeti ismereteknek”, valamint a közjog patolgikus, nyilvánosságot nem tűrő maximáinak a racionalizálását: reformokat visz végbe. Kötelessége a köztársaság „örök normájára” tekintő, „alapos reform”, amely ugyanakkor nem formálhat igényt e norma beteljesítésére, „minden dolgok végére”: afféle „eszkatológiai fenntartással” ellensúlyozott, befejezhetetlen progresszióként kell értenie önmagát.²¹

Ahol a monarcha által előírányzott „külső kényszer” a határaihoz ér, ott – amint olvashattuk – átveszi a szerepét a „belső, a lelkiismereti kényszer”. A külső törvénykezés nem férközhet oda a cselekedetek belső mozgatórugóihoz: jogi kötelességeinkre van gondja, erénykötelességeinkre nincs. Nem vizsgálhatja a jogkövető polgár szívét: vajon maximáit a pusztá törvényadó forma határozza-e meg, avagy empirikus feltételek (félelem, remény)?²² S ha a törvényhozó mégis megkísérelné átmoralizálni a jogot, hogy kicsikarja alattvalóiból a kívánatos érzületet, nem csupán az etikai közösség „pontos ellentétét” hozná létre, hanem a politikai alkotmányt is romlásba döntené – figyelmeztet Kant.²³

Ám hogy a hatalom tiszteletben tartja a moralitás és a legalitás közötti distinkciót, még korántsem jelenti azt, hogy ne lophatná be magát másképpen a belső törvényho-

17 TP 198; EM 410–411, 416. A *iustitia distributiva* fogalmához és a kanti fogalomhasználat változásaihoz Byrd – Hruschka 2010, 71–76.

18 A *status civilis* kanti megalapozása céljából egybedolgozott modellekről és ezzel összefüggésben a hobbesi bellum-érv „relativizálásáról” lásd Herb – Ludwig 1993.

19 ÖB 294j.: „még mindig jobb valamely *jogi*, noha kevésbé jogszerű alkotmány, mint semmilyen”. Erre az előfeltevésre fókuszálva jelentősen árnyalja az ellenszegüléssel kapcsolatos „hivatalos” kanti álláspontot Brito Cruz 2008.

20 AA XXIII 261; EM 411, 416.

21 TP 201; ÖB 294j.; FV 429; MDV 247–248. Az „eszkatológiai fenntartás” kifejezést Johann Baptist Metzről kölcsönöztem, lásd Metz 2004.

22 EM 312–314, 335. Ehhez pl. Kersting 1984, 70–88; Dreier 2005, 138–142.

23 Vallás 223.

zás területére, sőt ezt bizonyos értelemben Kant *el is várja tőle*.²⁴ Mert többféle belső kényszer is kialakítható, és Kant ismeri a pozitív, rendeltetésünkhöz illő, éppen az autonóm erkölcs kiművelését támogató, „konstruktív” módját is. Futólag már érintettem az alábbi hátrahagyott reflexiót.

Most minden baj abból fakad, hogy a felsőbbség rá sem hederít az erkölcsökre, csakis a tántumokra, a jártasságra és a szorgalomra, a közösség ítélete pedig néma. [...] Aho-
gyan az erdőben a fák csak azáltal nőnek egyenesen, hogy szorosan egymás mellett állnak
[...]: úgy az emberek is [...] [csak] a polgári társadalomban lesznek egyenesé. Egymást
kell alakítaniuk és [előbbre] húzniuk. Most mindenki morálja elszigetelt; [de egykor]
majd beleszövődik az általános érzületbe, és érdekelni fogja az embert, mert a többieknél
súlyosan esik latba.²⁵

Az „állambölcsesség” (*Staatsweisheit*) e jótékony morális kényszere arra korlátozódik tehát, hogy miközben a *cognitio historica* racionalizálásának szerteágazó folyamatát vezérli, szorosan egymás mellé „ülteti” a polgárait, a morális személyiséget nyilvános megbecsüléssel díjazza, és bízik az erény integratív erejében. Nyilvánvaló, hogy az ember morális diszpozícióját a *summum bonum*ért fáradozó állambölcsesség praxisa is használja – és kihasználja –, amennyiben kalkulál az érett nyilvánosság erkölcsi ítéletének nyomásával. Ezt a nyomást azonban a szabadság és a törvényesség rendjét építő hatalomnak szabályoznia kell: elsősorban azzal, hogy nem enged abból a saroktételből, miszerint a morális törvényeknek ellentmondó emberi magatartás sohasem írható a „természeti szükségszerűség” számlájára. Máskülönb en arra a végzetes következtetésre juthatna, hogy úgy kell kezelni az embereket, „amilyenek (s amilyenek mindig is voltak)”, mert a „náluk hatalmasabb belső természetük miatt” nem képesek a jobbra.²⁶

Ez utóbbi szövegek már nem az „állambölcsesség” praxisának, hanem a politikai erőszakkal párosuló „engedékeny morál”, vagyis az „állami fortély” (*Staatsklugheit*) praktikáinak az eszköztárából valók. Nem egy „morális politikus”, hanem egy „politikus moralista” frázisai,²⁷ aki az ember erkölcsi diszpozícióját saját szolgálatába állítja, s eközben másféle belső kényszerrel él, mint amilyenel előbb találkoztunk: az fejleszti a tiszta morális érdek iránti fogékonyságot, ez viszont passzivitásra kárhoztatja a gyakorlati észet.

24 E ponton árnyaltabb elemzésre törekszem, mint Dreier, bár a konklúzió végső soron ugyanaz (Dreier 2005, 139): „Az államnak nem kell megjobbítania és erényes lényekké nevelnie az embereket, hanem lehetővé kell tennie az erkölcsi autonómiájukat.”

25 AA XV 607:1394 = HAÉ 486. A fordítást módosítottam.

26 AA XXIII 186 = ÖB 292, 33j.

27 ÖB 293.

2.2. Praxis és praktika – *cognitio philosophica* és *cognitio historica*

De hogyan lehetséges ez a másfajta, destruktív belső kényszer? Valami különös törté-
nik ilyenkor. Nem egyszerűen arról van szó, hogy az individuum enged a hajlamainak
vagy szükségleteinek, miközben napnál világosabb számára, hogy mást kellene tennie.
A lelkiismereti kényszer helyzetében ugyanis „idegen ész” vonja gyámsága alá; az egyén
megteszi, amire utasítják, nem tudja, mi mást tehetne, és e befolyás alóli szabadulás útja
belülről van eltorlaszolva.²⁸ Milyen szerepet játszik itt a vallás? Vagy a kérdést pontosítva
és egyúttal kibővítve: milyen szerepet játszanak ebben a „tudományosság hivatalnokai”,
az egyetemek felsőbb fakultásain oktatott diszciplínák, a teológia, a jog és az orvostu-
domány „iparosai”?

A *fakultások vitájához* kell fordulnunk. Olyan fogalom párok felől közelíték, ame-
lyeket korábban már elővételtem: praxis – praktika; racionális megismerés (*cognitio
philosophica* / *cognitio ex principiis*) – történeti megismerés (*cognitio historica* / *cognitio
ex datis*).

Kant egy '93-ban írt, az elmélet és a gyakorlat viszonyát tárgyaló esszéje alapján pra-
xisról akkor beszélhetünk, ha az ágens a tiszta gyakorlati ész végcéljához igazodó szán-
dékainak megvalósítása során általános elveket követ,²⁹ olyanokat, amelyek szubjektív
értelemben is az ész elvei, saját kútforrásból valók, vagy sajátjává váltak, azaz racionális
megismerésen nyugszanak. Nem csupán diktátumok, amelyek megmaradtak a történeti
megismerés szintjén, s amelyeket képtelen rendszerbe illeszteni, bírálni vagy elvetni.³⁰ A
praxis – tömören szólva – a kötelességek „foglalata”.³¹ Ám ha az egyén kötelességtudat-
tól vezetve homályos vagy ismeretlen elvekből eredő szabályokhoz tartja magát, akkor
feladta saját gyakorlatát, legfeljebb csak egy idegen ész praxisában működik közre. Túl-
zó reményt azért ehhez se fűzzünk: ahol a valódi maximákat titkolják, ott gyaníthatóan
nincs helye a praxisnak. Az állami cselekvés esetében biztosan nincs, az a nyilvánosság
transzcendentális elvének hatálya alá esik: a politikai praxis maximáinak szükségük van
a nyilvánosságra, hogy el ne vétsék céljukat.³²

28 TGK 37; Vallás 269j.

29 TP 169, 175j.

30 TÉK A836–837/B864–865; Metafizikai előadások (Pölitiz) 12; Logik AA IX 76. A témához ld. Kisbali
1993, 290–293; Albrecht 1982.

31 Ehhez Baum 2009, 388.

32 ÖB 309. További vizsgálatást igényelne, hogyan egyeztessük össze ezzel (ha egyáltalán) az Antropológia
alábbi szakaszát: „Az *alárendelteknek* nem szükséges eszeskedniük (töprengeniük), mert előlük a cseleke-
detet diktáló elvet gyakorolta egyenest titkolni kell, vagy legalábbis bátran ismeretlen maradhat előtük...”
(Antr. 122). Kiemelés az eredetiben.

Márpedig ahol nincs helye a praxisnak, ott praktikákat űznek. Kant sehol sem fejt ki, mit ért praktikán, de következetesen a praxis ellenfogalmaként használja a szót,³³ így a fentiekből leszűrhető, miben rejlik a lényege, s feltárhatók eljárás módjai. A praktika olyasféle ügyeskedés, amely meghamisítja a kötelesség eszméjét, miközben a *cognitio historica* tudásformájára korlátoz, és fordítva: a *cognitio historica* tudásformájára korlátoz, miközben meghamisítja a kötelesség eszméjét. A praktikának nincs metafizikája, csupán antropológiája, csakis a közvetlen tapasztalatból, az ember állati természetének tanulmányozásából és a világ folyásából merít (azaz merő *cognitio ex datis*), ami önmagában is kötelességszegés.³⁴

A praktikákat űzők banális megfigyelései pár mondatban összegezhetők: A népet – más szóval „az idiótákat” – három „természetes cél” mozgatja: (1) hogy haláluk után üdvözüljenek; (2) addig is biztonságban tudhassák a javaikat, (3) és hosszan élvezhessék az életüket. Mindeközben istentelenek, jogsértők, és a két végén égetik a gyertyát.³⁵ Mármost az ész – a legközönségesebb ész is – megvesztegethetetlen; ha az individuum átadná magát neki, a legkeményebb ítéletet hozná ellene: belátná, hogy morális érzületében gyökeresen meg kell újulnia, tetteiért teljes felelősséget kell vállalnia, és maximáit a tiszta akarathoz kell mérnie, hogy általános törvényekként érvényesülhessenek.³⁶ A praktikák tudói azonban ennél „kedvezőbb ajánlattal” állnak elő: érintetlenül hagyják az emberek romlott morális érzületét, leveszik vállalkról a felelősség terhét, és az önkény heteronómiájához mérik az általános törvények szerepében tetszelgő rendszabályaikat. Mint Kant írja:

tévesen nemesnek mondott érzületekkel fontoskodnak, ám valójában hervatagga és a kötelesség szigorú előírása iránt érzéketlenné teszik a szívet, képtelenné bármiféle tiszteltre a személyünkben hordozott emberiség méltósága és az emberek joga iránt [...], és egyáltalán képtelenné a szilárd alaptételekre.³⁷

Kant izgalmas összefüggéseket vázol: ha a kötelesség eszméjét meghamisítják, akkor a nép fia, ez a szerezni, élvezni, üdvözülni vágyó, minden erőfeszítéstől visszariadó,

33 Összesen négy alkalommal. „Praktiken” alakban: An J. E. Biester (10. April 1794.), AA XI 497; Über die Buchmacherei, AA VIII 437; ZeF, AA VIII 373. „Practiken” alakban: II. FdR ZeF, AA XXIII 190.

34 Az antropológia mint „az emberi természetre alkalmazott erkölcsfilozófia” az erkölcsök metafizikájának nélkülözhetetlen „ellenpárja” (EMA 42; EM 309–310), metafizika nélkül azonban csak „összefoldozott megfigyelések és félig kikotlott elvek (halbvernünftelnden Principien) undorító vegyülete” (EMA 39). A praktika csak ebből az „ekelhafter Mischmaschból” merít. „[K]ötelességünk, hogy ilyen metafizikánk legyen, s mindenkinek van is ilyen metafizikája, noha rendszerint csak homályos formában; mert *a priori* elvek nélkül miként is hihetne abban, hogy általános törvényhozás lakozik benne?” (EM 309). Kiemelések az eredetiben. A gyakorlati filozófia két részéhez lásd Louden 2003.

35 FV 361–362.

36 Vallás 174, 196j; TÉK A555/B583.

37 ÍK 186–187. A fordítást módosítottam.

passzív idióta – ahogy *A fakultások vitájából* ismerhetjük őt –, akinek *saját esze* sosem fogja eltörölni a rovására fölhalmozott adósságot, hódolattal odafordul az *idegen észhez*, az idegen ész pedig elengedi neki, ezzel persze paradox módon csak az adósságát szaporítva, hogy újra és újra elengedhesse. Kant mindezt dramatikusan is „színre viszi”: az elvetemült nép hátat fordít az ész hangján beszélő filozófiai fakultásnak, bár tudja jól, hogy igaza van, és alkuba bocsátkozik a magasabb fakultásokkal (a teológiai, a jogi és az orvosi karral). A kormány szolgálatára felesküdt tudósoktól a hajlamaival megférő státúumokat, formaságokat kér és kap, s már csak a puszta betűt követi abban a reményben, hogy az ész nyilvánvaló tiltakozása ellenére is lemoshatja bűnét, megnyerheti peres ügyét, és kitolhatja halála óráját. Erkölcseinek metafizikájától megfosztva úgy járul a lelkészhez, a jogászhoz, az orvoshoz, „mintha jóshoz vagy varázslóhoz folyamodnék”, „mágikus erővel” (*magische Kraft*) bíró „csodatévőhöz”, aki kiismeri magát a természetfölötti dolgokban. A megigézők és a megigézettek kapcsolata – ez az *ex datis cognitio*val fojtogató, destruktív belső kényszert kialakító viszony – éppen a kihágások és jellemtelességek útján stabilizálódik és mélyül el: minden vétség „egyenesen kívánatos” alkalom arra, hogy a szabadítók megmutathassák, „miként lehet jóvátenni mindent, sőt jobbá, mint amilyen művészetük nélkül lehetne”, miközben a szabadulásra szorulóknak „lelkierőit” önkényesen megszabott határok közé rekesztik.³⁸

Kant a fizikai kényszer e láthatatlan, alattomos kiegészítését, a lelkiismereti kényszer „politikus moralisták” által kidolgozott mechanizmusait legrészletesebben a statutarikus (másképpen történeti, egyházi vagy kinyilatkoztatott) vallás példáján szemlélteti.³⁹ A monarcha, a teológiai fakultás, e fakultás „iparosai” és a gyülekezet (a nép) viszonyrendszere a következőképpen alakul. Ha a kormány a teológiai fakultáson a „tisza biblikus teológusok” „ortodox” tanait szentesíti, akkor a *cognitio historica* korrumpált és fogyatékos evangéliumát forgalmazó kléruson keresztül irányítani tudja a benuit laikus eszt, amely bensőséges rajongásba vagy babonás félelembe szédül, és a morális vallás – azaz a kötelességei – iránti fogékonyságát veszítve képtelen érzéklni, hogy hite a politikai valóság „szimbolikus parafrázisává” süllyedt.⁴⁰ Ez a kereszténység eljátszotta „morális szeretetreméltóságát” – véli Kant. Eszköztelemmé vált a hanggal szemben, amely arról szónokol, hogy „a jelenlegi terv a legjobb; mától mindörökké mellette kell megmaradni, ez most az örökkévalóságra szóló állapot [...] – mintha már most beköszönthetett volna az örökkévalóság, s vele minden dolgok vége.”⁴¹

38 FV 362–363; ÍK 188.

39 A fizikai kényszerrel szemben a lelkiismereti kényszernek szentelt, fokozott figyelmet érdemes volna a felvilágosodás büntetőjogi reformjaival összefüggésben is megvizsgálni (pl. Marcos 2009, 131–134), továbbá mindezt Foucault megítélésének fényében: Foucault 1977, 25.

40 FV 355, 397. A „szimbolikus parafrázis” kifejezést ezúttal is Johann Baptist Metz-től kölcsönöztem, ld. Metz 2004, 47.

41 MDV 248. A fordítást módosítottam.

Látni kell azonban, hogy azok az ügyeskedések, amelyek segítségével „a statutarikus vallás az államhatalom instrumentumává” lett, nemcsak a teológiai, hanem a jogi és az orvosi fakultás illetékességi körében is alkalmazhatók: azaz mindazon területeken, ahol az emberek elemi érdekei koncentrálnak. Vonatkoztassunk el tehát a fakultások konkrét összetűzéseitől, mert a Kantot aggodalommal eltöltő voltaképpeni probléma természetesen nem pusztán egy „egyetempolitikai” kérdés. A probléma legtágabb értelemben az, hogy az erkölcsök metafizikáját leselejtező, banális antropológiai belátásokra alapozó mindenkori kormányzati praktikák mindig is azonosítják, és a lelkiismereti kényszer komplex apparátusainak segítségével manipulálják az emberek természetes céljait, hogy így bensőleg is ellenőrzés alá vonhassák őket. Vagyis a felvilágosodás programja nem szorítkozhat egyszerűen arra, hogy észszerű ismereteket közvetítsen. Elsősorban a „népet” már mindig is megkötöző, destruktív belső kényszer állapotából kell kiutat mutatnia.

3. *Tortura spiritualis*

Azt a kérdést kell tehát megvizsgálni végül, hogy Kant miféle kiutat mutat ebből az állapotból „Frigyes évszázadában”. Vegyük észre, ami történetfilozófiai írásainak *felszínén* aligha szembetűnő, hogy a kanti program értelmében a felvilágosodásnak sajátos érdekszövetségbe kell bonyolódnia legnyilvánvalóbb ellenerőivel, a rajongással és a babonával. A koncepció szerint ugyanis az alsóbb fakultás a „törvényes vita” fórumain majd meggyőzi érveivel a magasabb fakultásokat, tehát a tudósok hozzálatnak a hagyományaikban felgyülemlett *cognitio historica* racionalizálásának lezárhatatlan feladatához, és a gyarapodó *cognitio philosophicá*t továbbadják a nép fölött mágikus befolyást élvező hivatalnokaiknak.⁴² Itt, a felülről alászálló felvilágosodás e fázisában meglepő dolognak kell végbemennie, ami így modellálható: az igézőknek igézetük erejével kell megtörniük az igézetet, vissza kell igézniük intelligibilis valójukba a megigézettek paralizált esztét.

Kétséges, hogy „a nép fia” egy ilyen paradox folyamat eredményeképp racionális ismeretekhez juthat-e egyáltalán.⁴³ De nem is férünk hozzá a dilemmához, amíg rá nem kérdezzünk valami lényegbevágóra: magára a racionális megismerésre. Mit jelent valójában az ismeretek történeti jellegének felszámolása? Hogyan kezdjen hozzá a szubjektum? Hogyan ébredhet rá, hogy eszével passzívan bánik, hogy amit a fejében forgat, csupán *cognitio ex datis*? Hogyan bizonyosodhat meg arról, hogy csak pusztá lelkiismeret-

42 FV 364–368.

43 Az Észak Mágusának nevezett königsbergi filozófus kollégánál, Johann Georg Hamann-nál senki sem látta élesebben a felvilágosodás „hivatalnokainak” ellentmondásos szerepét, lásd a Felvilágosodás-esszéről írt gúnyos-keserű reflexióit Christian Jacob Krausnak címzett levelében (Königsberg, 1784. december 18.), Hamann 1825, 187–193.

reti kényszer hatására ragaszkodik valamely „előírással formához”? Kant egy ’91-es esszéjében a következőket írja:

az emberek még saját benső vallomásaikban is képesek meggyőződést hazudni, amelyet legalábbis nem úgy s nem oly mértékben hisznek, mint ahogyan mutatják; s mivel e becselenség (mert időről időre igazi meggyőzésbe torkollik) káros külső következményekkel is járhat, az igazlelkűség kényszerítő eszköze, az eskü (de persze csak egy belső eskü, azaz a kísérlet, kiállná-e igazunkba vetett hitünk egy belső eskü alatti vallomástétel próbáját) arra mindenesetre nagyon is alkalmas lehet, hogy az [...] állítások vakmerőségét [...] [illetően] legalábbis megütközést keltsen.⁴⁴

Azt olvassuk tehát, hogy az embernek esküdni kell, hogy fölriadjon (*aufschrecken*) a lelkiismerete; tudását állandóan alá kell vetnie „az igazlelkűség tűzpróbájának”, hogy *egyáltalán megítélhesse*: meggyőződése nem szorul-e racionalizálásra. Kant esküre hív, a voltaképpeni *tortura spiritualis*ra, a legnyersebb lelkiismereti kényszerre, a *tortura corporalis* „legtermészetesebb” szupplementumára, amelyet másutt – a polgári bíróságok gyakorlatáról szólva – a vallomások kierőszakolásának vak babonán alapuló eszközeként említ, és bűnnek nevez, mert „ellentétes az elveszíthetetlen emberi szabadsággal.”⁴⁵ S még az esküformula megfogalmazására is gondja van: „mersz-e, mindenre, ami szent és drága előtted, kezességet vállalni ennek vagy annak a fontos vagy fontosnak vélt hittételnek az igazságáért?”⁴⁶

Úgy tűnik tehát, hogy a szubjektumnak a „külső törvényszék” e romboló jogtalanságát a „belső törvényszéken” is rendszeresítenie kell; azaz hogy az eddig elszenvedett *tortura spiritualis* alóli szabadulás útja az önmaga ellen elkövetett *tortura spiritualis* lesz. De önkéntelenül is felmerül a gyanú: alighanem ez a belső tapasztalataival szembeni elemi bizalmatlanságba taszító, hatványra emelt lelkiismereti kényszer veti majd végképp a praktikák martalékául.

44 Teodícea 160. A fordítást módosítottam, illetve a „die Vermessenheit [der] Behauptungen [...] stutzig zu machen” szemantikailag kissé zavaros szerkezetét [„hogy az állítások vakmerőségét meghökkentse”] értelem szerint kiigazítottam.

45 Teodícea 161; EM 408–410, 609–610j.; Vallás 296j. Az EM *tortura spiritualis*sal kapcsolatos 40. §-áról általánosságban Hüning 2008; Twellmann 2010, 91–133.

46 Teodícea 161.

Bibliográfia

Forrásművek

- Kant, Immanuel. 1900–. *Gesammelte Schriften*. 1–22. kötet. Berlin: Preussische Akademie der Wissenschaften; 23. kötet. Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin; 24. kötet. Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. [AA/kötetszám/oldalszám]
- Kant, Immanuel. 1980. „A vallás a puszta ész határain belül.” In *A vallás a puszta ész határain belül és más írások*. Ford., jegyz. Vidrányi Katalin, 129–349. Budapest: Gondolat. [Vallás]
- Kant, Immanuel. 1991a. „Az erkölcsök metafizikájának alapvetése.” In *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése. A gyakorlati ész kritikája. Az erkölcsök metafizikája*. Ford. Berényi Gábor, 11–101. Budapest: Gondolat. [EMA]
- Kant, Immanuel. 1991b. „Az erkölcsök metafizikája.” In *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése. A gyakorlati ész kritikája. Az erkölcsök metafizikája*. Ford. Berényi Gábor, 293–614. Budapest: Gondolat. [EM]
- Kant, Immanuel. 1997a. „Válasz a kérdésre: mi a felvilágosodás?” In *Történetfilozófiai írások*, szerk., jegyz. Mesterházi Miklós, ford. Vidrányi Katalin, 13–22. Szeged: Ictus. [Felvilágosodás-esszé]
- Kant, Immanuel. 1997b. „Tájékozódni a gondolatok között: mit is jelent ez?” In *Történetfilozófiai írások*, szerk., jegyz. Mesterházi Miklós, ford. Vidrányi Katalin, 23–39. Szeged: Ictus. [TGK]
- Kant, Immanuel. 1997c. „Az emberiség egyetemes történetének eszméje világpolgári szemzőből.” In *Történetfilozófiai írások*, szerk., jegyz. Mesterházi Miklós, ford. Vidrányi Katalin, 41–58. Szeged: Ictus. [Világpolgár-esszé]
- Kant, Immanuel. 1997d. „A filozófia minden theodicaei próbálkozásának kudarcáról.” In *Történetfilozófiai írások*, szerk., jegyz., ford. Mesterházi Miklós, 143–163. Szeged: Ictus. [Teodícea]
- Kant, Immanuel. 1997e. „Ama közönségesen használt szólásról, hogy ez talán igaz az elméletben, ám a gyakorlatban mit sem ér.” In *Történetfilozófiai írások*, szerk., jegyz., ford. Mesterházi Miklós, 167–212. Szeged: Ictus. [TP]
- Kant, Immanuel. 1997f. „Minden dolgok vége.” In *Történetfilozófiai írások*, szerk., jegyz., ford. Mesterházi Miklós, 235–251. Szeged: Ictus. [MDV]
- Kant, Immanuel. 1997g. „Az örök békéről. Filozófiai tervezet.” In *Történetfilozófiai írások*, szerk., jegyz., ford. Mesterházi Miklós, 255–333. Szeged: Ictus. [ÖB]
- Kant, Immanuel. 1997h. „A fakultások vitája három szakaszban.” In *Történetfilozófiai írások*, szerk., jegyz., ford. Mesterházi Miklós, 335–455. Szeged: Ictus. [FV]
- Kant, Immanuel. 2003. *Az ítélőerő kritikája*. Ford. Papp Zoltán. Budapest: Osiris/Gond-Cura Alapítvány. [ÍK]
- Kant, Immanuel. 2004. *A gyakorlati ész kritikája*. Ford. Papp Zoltán. Budapest: Osiris/Gond-Cura Alapítvány. [GyÉK]

- Kant, Immanuel. 2005a. „Pragmatikus érdekű antropológia.” In *Antropológiai írások*, szerk., ford., jegyz. Mesterházi Miklós, 7–306. Budapest: Osiris. [Antr]
- Kant, Immanuel. 2005b. „Hátrahagyott antropológiai észrevételek.” In *Antropológiai írások*, szerk., ford., jegyz. Mesterházi Miklós, 363–636. Budapest: Osiris. [HAÉ]
- Kant, Immanuel. 2009. *A tiszta ész kritikája*. Ford. Kis János – Papp Zoltán. Budapest: Atlantisz. [TÉK]
- Kant, Immanuel. 2013. „Immanuel Kant előadásai a metafizikáról Karl Heinrich Ludwig Pölitz kiadásában.” In *Immanuel Kant metafizikai és teológiai előadásai*. Ford. Mesterházi Miklós, 9–262. Budapest: Atlantisz. [Metafizikai előadások (Pölitz)]

Másodlagos irodalom

- Albrecht, Michael. 1982. „Kants Kritik der historischen Erkenntnis – ein Bekenntnis zu Wolff?” *Studia Leibnitiana* 14: 1–24.
- Allison, Henry E. 1990. *Kant's Theory of Freedom*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bacin, Stefano. 2010. „The meaning of the Critique of Practical Reason for moral beings: the Doctrine of Method of Pure Practical Reason.” In *Kant's Critique of Practical Reason. A Critical Guide*, szerk. Andrews Reath – Jens Timmermann, 197–215. Cambridge: Cambridge University Press.
- Baum, Manfred. 2009. „Politik und Moral in Kants praktischer Philosophie.” In *Kant und die Zukunft der europäischen Aufklärung*, szerk. Heiner F. Klemme, 386–399. Berlin: Walter de Gruyter.
- Brito Cruz, José Humberto de. 2008. „Charting Kant's Argument against the »Right of Resistance«.” In *Recht und Frieden in der Philosophie Kants. Akten des X. Internationalen Kant-Kongresses, Band 4, Sektion VII*, szerk. Valerio Rohden et al, 259–269. Berlin: Walter de Gruyter.
- Byrd, B. Sharon – Hruschka, Joachim. 2010. *Kant's Doctrine of Right. A Commentary*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Dreier, Horst. 2005. „Kants Republik.” In *Kant im Streit der Fakultäten*, szerk. Volker Gerhardt, 134–170. Berlin: Walter de Gruyter.
- Flikschuh, Katrin. 2004. *Kant and modern political philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Foucault, Michel. 1977. *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses*. Ford. Walter Seitter. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Hamann, Johann Georg. 1825. *Schriften*, szerk. Friedrich Roth. 7. kötet. Leipzig: G. Reimer [https://www.google.com/search?tb=bks&q=hamann%27+schriften#tbm=bks&q=editions:J57hPnrgO4QC]. Utolsó letöltés: 2016.05.31.
- Herb, Karlfriedrich – Ludwig, Bernd. 1993. „Naturzustand, Eigentum und Staat. Immanuel Kants Relativierung des »Ideal des Hobbes«.” *Kant-Studien* 84/3: 283–316.
- Höffe, Otfried. 1989. „Kant's Principle of Justice as Categorical Imperative of Law.” In *Kant's Practical Philosophy Reconsidered. Papers presented at the Seventh Jerusalem Philosophical*

- Encounter, December 1986*, szerk. Yirmiyahu Yovel, 149–167. Dordrecht: Springer Science+Business Media.
- Hüning, Dieter. 2008. „Kants Stellung zum Eid in den Metaphysischen Anfangsgründen der Rechtslehre.” In *Recht und Frieden in der Philosophie Kants. Akten des X. Internationalen Kant-Kongresses, Band 4, Sektion VII*, szerk. Valerio Rohden et al, 409–423. Berlin: Walter de Gruyter.
- Kersting, Wolfgang. 1984. *Wohlgeordnete Freiheit: Immanuel Kants Rechts- und Staatsphilosophie*. Berlin: Walter de Gruyter.
- Kisbali László. 1993. „Lehetséges-e, és ha nem, hogyan?” *BUKSZ* 9/3: 286–301.
- König, Peter. 1994. *Autonomie und Autokratie: über Kants Metaphysik der Sitten*. Berlin: Walter de Gruyter.
- Linden, Harry van der. 1988. *Kantian Ethics and Socialism*. Indianapolis: Hackett Publishing Company.
- Louden, Robert B. 2003. „The Second Part of Morals.” In *Essays on Kant's Anthropology*, szerk. Brian Jacobs – Patrick Kain, 60–84. Cambridge: Cambridge University Press.
- Marcos, Maximiliano Hernández. 2009. „Conceptual Aspects of Legal Enlightenment in Europe.” In *A History of the Philosophy of Law in the Civil Law World, 1600–1900 (A Treatise of Legal Philosophy and General Jurisprudence.)*, szerk. Damiano Canale et al., 69–134. Dordrecht: Springer.
- Metz, Johann Baptist. 2004. *Az új politikai teológia alapkérdései*. Ford. Görföl Tibor et al. Budapest: L'Harmattan.
- Rawls, John. 2000. *Lectures on the history of moral philosophy*, szerk. Barbara Herman. Cambridge: Harvard University Press.
- Schönecker, Dieter. 2005. *Kants Begriff transzendentaler und praktischer Freiheit. Eine entwicklungsgeschichtliche Studie*. Berlin: Walter de Gruyter.
- Timmermann, Jens. 2003. *Sittengesetz und Freiheit. Untersuchungen zu Immanuel Kants Theorie des freien Willens*. Berlin: Walter de Gruyter.
- Twelmann, Marcus. 2010. *„Ueber die Eide” – Zucht und Kritik im Preußen der Aufklärung*. Konstanz: Konstanz University Press.
- Vorländer, Karl. 1924. *Immanuel Kant. Der Mann und das Werk*. Hamburg: Felix Meiner Verlag. [http://www.textlog.de/vorlaender-kant.html] Utolsó letöltés: 2016.05.31.
- Williams, Howard. 1983. *Kant's Political Philosophy*. Oxford: Basic Blackwell.
- Wood, Allen W. 1999. *Kant's Ethical Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Yovel, Yirmiyahu. 1980. *Kant and the Philosophy of History*. Princeton: Princeton University Press.