

## MERITOKRÁCIA?\*

A huszadik század folyamán több politikaelméleti írónál megjelent az a nézet, hogy az önmeghatározás kanti eszméje kiindulópontul szolgálhatott olyan politikai eszmerendszerek számára, amelyek valójában a lehető legtávolabb állnak Kant elképzeléseitől – amilyen például a nacionalizmus<sup>1</sup> vagy a politikai szabadság „pozitív” értelmezése, amelyről Isaiah Berlin mutatja ki,<sup>2</sup> hogy „történelmileg” alkalmasabbnak bizonyult különféle totalitárius ideológiák megalapozására, mint a „negatív” értelmezés. Berlin elemzése szerint látszólag nem sok különbség van a szabadság ama értelmezése között, mely szerint az azt jelenti, hogy a magam ura vagyok („pozitív” értelmezés) és aközött, mely szerint annak lényege az, hogy mások nem szólnak bele döntéseimbe („negatív” értelmezés). Csakhogy, míg az egyik nyitva hagyja a kérdést, hogy „kit kell békén hagyni”, addig a másik megkísérel választ adni arra a kérdésre, hogy „ki az az én”, aki önmagán uralkodik. Klasszikus filozófiai eljárás, mondja Berlin, hogy énünk uralkodásra rendeltetett részét „eszes” önmagunkkal azonosítjuk, aki arra

---

\* A tanulmány első változata *Meritokrácia* címmel az *EX Symposium* 2004/49, Vajda Mihály hetvenedik születésnapjának tiszteletére összeállított számában jelent meg. (62–71. o.)

- 1 Elie Kedourie: Nacionalizmus. Utószó. in: *Kellék*, 2001/17. 22. Ford. Tamás Emőke.
- 2 Isaiah Berlin: A szabadság két fogalma, in: *Uő: Négy esszé a szabadságról*, Európa Könyvkiadó, h. n. (Budapest), 1990, 148. sk. Ford. Erős Ferenc és Berényi Gábor.

hivatott, hogy maga alá gyűrje a bennünk élő „alsóbbrendű természetet”. Csakhogy ezt az „autonóm”, „ideális én”-t ki lehet tágítani az egyes egyéneken túlra, valamiféle „társadalmi egészként” értve azt; innentől kezdve pedig szerepelhet a rendszerben „igazi én”-ként törzs, faj, vallás, állam stb., mely „vonakodó tagjaira ráerőszakolva kollektív, »organikus« és egyetlen akaratát – kivívja a saját, »magasabb rendű« szabadságát, ennél fogva az »övékét« (azaz a »tagokét«) is”.<sup>3</sup> Minden azon múlik tehát, hogyan értelmezzük az ember fogalmát: „Elegendő, ha az ember fogalmával manipulálunk, és a szabadság fogalmának jelentését már is a manipulátor tetszése szerint alakíthatjuk. A legújabb kori történelem túlságosan is nyilvánvalóvá tette, hogy a probléma nem csupán akadémikus.”<sup>4</sup>

Tegyük fel hát Isaiah Berlinnel együtt a kérdést: „Mi okozta ezt a különös fordulatot? Mivel magyarázható meg, hogy Kant szigorú individualizmusa a tisztán totalitáriánus elmélethez közel álló tanításba torkollott olyan gondolkodóknál is, akiknek némelyike az ő tanítványának vallja magát?”<sup>5</sup>

Ha megpróbáljuk összesíteni azokat a kanti gondolatokat, amelyek Berlin szerint az önmeghatározás eszméjének fentebb leírt átértelmezéséhez és felhasználásához egyáltalán alkalmat szolgáltathattak, a következő felsoroláshoz jutunk:

1. A kanti felfogás a szabadságot a vágyak feletti uralommal azonosítja, ennek az uralomnak a letéteményese pedig énünk azon része, amelyet „eszesként” azonosítunk,

---

3 i. m. 363. sk.

4 i. m. 367. sk.

5 i. m. 403.

s amely által énünk többi részét uralmunk alá hajthatjuk. Az autonómiaként felfogott szabadság így azon múlik, hogy azonosulunk-e énünk eszes részével, s a szabadság ebben az értelemben engedelmeskedést jelent ugyan, de egy olyan törvénynek, amelyet mi magunk adunk magunknak. Ily módon a kanti felfogás egyrészt azok közé az elképzelések közé tartozik, amelyek a „pozitív” módon felfogott szabadság egyik jellegzetes tévútját képviselik: a visszavonulást önmagunk „belső erődjébe”. Másrészt pedig mindezzel Kant gyakorlatilag azt állítja, amit a „liberális pillanatait elfelejtett Montesquieu”, ti. hogy a szabadság „annak képessége, hogy megtegyük, amit akarnunk kell”.<sup>6</sup>

2. Ennek az autonómiafelfogásnak az ellenképe a természeti törvényektől való függés (heteronómia), méghozzá szintén az uralom elve alapján: „Nem tudom uralni a természet törvényeit; szabad tevékenységemnek ennél fogva ex hypothesi felül kell emelkednie az okság empirikus világán.”<sup>7</sup>

3. Kant *Az emberiség egyetemes történetének eszméje világpolgári szemszögből* című írásában úgy határozza meg az általánosan jogszerű polgári társadalmat, mint amelyben „jelen van a legnagyobb szabadság s ezzel tagjainak általános antagonizmusa, de egyben e szabadság legpontosabb meghatározása s határainak biztosítása is, hogy összeférhessen mások szabadságával”.<sup>8</sup> A kérdés csak az, mondja Berlin, hogy ki az, aki valójában kijelöli a határokat. Márpedig a

---

6 i. m. 394.

7 Uo.

8 Immanuel Kant: *Az emberiség egyetemes történetének eszméje világpolgári szemszögből*, in: Uő: *A vallás a pusztá ész határain belül és más írások*, Gondolat Kiadó, Budapest, 1980, 64. Ford. Vidrányi Katalin.

kanti válasz is felsorakozni látszik ama racionalista elképzelés mögé, hogy minden problémának kell hogy legyen egy egyedüli és igaz megoldása, s bárki, aki helyesen gondolkodik, feltárhatja ezt az igazságot, és beláttathatja azt a többi, ugyanolyan racionálisan gondolkodó emberrel. „Ebből a feltevésből kiindulva a politikai szabadság problémája úgy oldható meg, hogy létrehozunk egy igazságos rendet, amelyben minden ember megkap minden szabadságot, ami őt ésszel bíró lény mivoltában megilleti.”<sup>9</sup>

4. Ugyancsak az általánosan jogszerű polgári társadalom említett kanti jellemzéséből indul ki a további kérdés: mégis hogyan kellene megállapítani az egyéni szabadság „legpontosabb meghatározására s határainak biztosítására” vonatkozó kritériumokat? Berlin állítása szerint valószínűtlen, hogy a lehetséges kanti válasz liberális volna, mivel „Kant és a hozzá hasonló racionalisták” nem tekintenek minden célt egyenértékűnek: „Szerintük a szabadság határait az »ész« szabályainak alkalmazása jelöli ki; az ész sokkal több, mint e szabályoknak mint olyanoknak pusztán általánossága. Az ész olyan képesség, amely minden emberben és minden ember számára azonos célokat teremt és azonos célokat tűz elébük. Az ész nevében el lehet ítélni bármit, ami nem ésszerű, így tehát, legalábbis elvben, az ész igényeinek érvényesítése céljából, könyörtelenül el lehet fojtani azokat a különféle személyes célokat, amelyeket az emberek fantáziájuk vagy egyéni hóbortjaik hatására követnek – így például az önkiteljesedés esztétikai vagy egyéb nem racionális módjait. Az ész hatalmát és az ész által az emberekre ruházott kötelelességeket az egyéni szabadsággal azonosítják, abból az előfeltevésből kiindulva, hogy

---

9 Berlin i. m. 389.

csak racionális célok lehetnek a »szabad« ember »valódi« természetének »igazi« céljai.”<sup>10</sup>

5. Tekintettel arra, hogy Kant számára „a szabadság távolról sem összeegyeztethetetlen a hatalommal – sőt gyakorlatilag azonos vele”,<sup>11</sup> akaratlanul is alkalmat ad valamiféle meritokrácia legitimálására: „Az ész énbenem van; ha győzedelmeskedni akar, el kell pusztítania, vagy el kell fojtania »alsóbbrendű« ösztöneimet, szenvedélyeimet és vágyaimat, amelyek rabságban tartanak. Hasonlóképpen (az egyéni fogalmakról a társadalmi fogalmakra való fatális átmenet szinte észrevehetetlen) a társadalom magasabb rendű elemei (a műveltebbek, az ésszerűbben gondolkodók, azok, akik »saját korukban és népük között a legnagyobb belátással bírnak«) megtehetik, hogy kényszerrel terjesztik az ésszerűséget a társadalom irracionális köreiben. Mert – miképpen Hegel, Bradley vagy Bosanquet oly gyakran biztosított bennünket – az ésszel bíró embernek engedelmeskedve voltaképpen önmagunknak engedelmeskedünk. Önmagunknak – de nem azoknak, akik most vagyunk belesüppedve tudatlanságunkba és szenvedélyeinkbe; gyenge, betegség gyötörte, orvosra váró kreatúrák, kisdedek, akiknek gyámra van szükségük – hanem azoknak, akik majd lehetünk, ha ésszerűen fogunk gondolkodni; azoknak, akik már most is lehetnénk, ha felfigyelnénk arra a racionális elemre, amely ex hypothesi megvan minden emberben, aki megérdemli az ember nevet.”<sup>12</sup>

6. Végezetül Berlin azt a pontot is azonosítja Kant filozófiájában, amely szerinte magyarázatot ad arra a kérdés-

---

10 i. m. 406. (lábjegyzetben)

11 i. m. 395.

12 i. m. 399.

re, hogy hogyan volt lehetséges az a „különös fordulat,” amely Kant „szigorú individualizmusából” valami egészen mást csinált. Ez a vonás pedig az, hogy noha Kant „azt állította, hogy minden ember rendelkezik a racionális önrányítás képességével; hogy erkölcsi kérdésekben nincsenek szakemberek”, mégis, „mihelyt politikai kérdésekkel kezdett foglalkozni, arra jutott, hogy a törvény – amennyiben olyan, hogy ésszel bíró lény mivoltomban ha megkérdettek volna, én is jóváhagytam volna – szemernyit sem tud elvenni a szabadságomból. Ezzel pedig szélesre tárta a kaput a szakértők uralma előtt.”<sup>13</sup>

Amikor a kanti szabadságfelfogás eme lehetséges „gyenge” (azaz többféleképpen felhasználható) pontjait értelmezzük, természetesen nem tekinthetünk el attól, hogy az autonómia fogalmával Kant elsősorban nem a politikai, hanem – ahogyan ő nevezi – a „transzcendentális” vagy – ahogyan Berlin nevezi – „noumenális” szabadságot kívánja magyarázni. Az, hogy „magyarázni”, nem pedig megalapozni kívánja ezt a szabadságot, fontos itt: Kant szerint szabadságunk olyan közvetlen *tény*, amelyet nem lehet, és nem is szükséges megalapozni – ő maga viszont alkalmas az erkölcsi törvény szükségszerűségének magyarázatára. A kérdés tehát, amelyre az akarat autonómiája a válasz, elsődlegesen nem a szabadsághoz, hanem a felelősséghez tartozik: nem a szabadsághoz van szükség a felelősségre, hanem a felelősséghez a szabadságra. A politikai szabadság, bár mélységesen összefügg mindezzel, mégiscsak más kérdés. Nem árt ebből a szempontból „újraolvasni” az Isaiah Berlin által felsorolt motívumokat.

---

13 i. m. 403.

1. *Autonómia* – „pozitív értelemben”. Az alapvető nehézség, amelyet Kant számára a transzcendentális módszerrel létrehozható morálfilozófia támaszt, a jó akarat meghatározásának a kérdése. Mivel pedig mindaz, amit csak empirikusan lehet meghatározni, pusztán relatív, az általában vett jó akarat meghatározásának viszont általánosan érvényesnek kell lennie, szükségszerű az, hogy a jó akaratot ne lehetséges célja, hanem elsődlegesen elve alapján határozzuk meg. Ezért lesz az akarat morális voltának kritériuma az, hogy akarhatom-e, hogy cselekedetem maximája általános törvénnyé váljék. Így a meghatározás anélkül válik általánosan érvényessé, hogy meg kellene adnia az akarat tartalmát avagy célját.<sup>14</sup>

Szabadságunk továbbá nem abban áll, hogy azonosulunk énünk eszes részével – hanem abban, hogy *képesek* vagyunk azonosulni vele, azaz bármilyen körülmények között nyitva áll számunkra ennek lehetősége.<sup>15</sup> S végül is mi-  
ben áll ez az „azonosulás”? Abban, hogy hajlandó vagyok mérlegelni: ha akaratom tárgya beteljesednék, mindez milyen következményekkel járna embertársaimra nézve. Lehet persze Hegellel azt állítani, hogy a kanti általánosságkritérium nem éppen ezt mondja, hanem végső soron egy logikai törvényre hivatkozik, s a morálisan meghatározott akaratból pusztán logikai tautológiát csinál. Ez az értelmezés azonban eleve intenciózus: ha figyelmesen nyomom követjük Kant példáit, nem lehet nem észrevenni: a dolog vol-

---

14 Immanuel Kant: Az erkölcsök metafizikájának alapvetése, in: Uő: *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése. A gyakorlati ész kritikája. Az erkölcsök metafizikája*, Gondolat, Budapest, 1991. Ford. Berényi Gábor.

15 Lásd Immanuel Kant: A vallás a pusztán ész határain belül, in: Uő: *A vallás a pusztán ész határain belül és más írások*.

taképpen azon múlik, hogy az akarat moralitásának mérlegelésekor hajlandó vagyok-e elgondolni azt, mi történne, ha a többi ember hozzám hasonlóan cselekednék. Egyáltalán nem az történik tehát, hogy visszavonulnék „énem belső erődjébe”, hanem fordítva: az ész itt pontosan annak a képessége, hogy – lehetőség szerint kilépve a magam szubjektivitásából – a többi ember szempontjait is figyelembe vegyem. (Nem véletlen, hogy az eszes lény mint öncél eszméje az ily módon meghatározható tiszta akarat függvényében kerül bevezetésre. Az „eszes lény” mivoltnak az előbbiek fényében nyilván az a jelentősége, hogy a többi emberben ugyanúgy felismerem a szabadság – nem lehetőségét, hanem – *tényét*, mint önmagamban, ennek pedig az a következménye, hogy a jó akarat megnyilvánulásait jogomban áll a többiektől is elvárni.) Így tehát a szabadság nem éppen „annak képessége, hogy megtegyük, amit akarunk kell”, hanem inkább „*lehetőség* arra, hogy *úgy* akarjunk, *ahogyan* kell” – vagyis a többiek figyelembevételével. A „többiek” persze a lehető legáltalánosabban értendő – az emberiség mint morális egész eszméje, ha hajlandóak vagyunk komolyan venni, nem igazán engedi meg, hogy a többieket valamely érdekcsoporttal azonosítsuk (ez ugyanis már tartalmi célmeghatározást tenne szükségessé, ami, mint Kanttól tudjuk, morális szempontból eleve gyanús).

2. *Autonómia – „negatív” értelemben.* Kérdés, hogy a kanti szabadságfogalom természetképe valóban az uralom elve alatt áll-e. Látszólag igen, különösen a morálfilozófia területén, hiszen Kant a morális érzület specifikumát a természetünk által belénk plántált hajlamokkal szemben határozza meg, a szabad okságot pedig a természeti oksággal állítja szembe. Ugyanakkor az, ami valamely cselekedet valóban morális (tehát nem pusztán kötelességszerű) voltát biztosítani képes, az éppenséggel a morális érzület: ér-



zület tehát, ami, noha oka nem empirikus–természeti, hanem morális–intellektuális, mégiscsak lényünk „természeti” részéhez tartozik. Ez is értelmezhető persze úgy, hogy itt voltaképpen az ész nyomja el a természetet, pusztán azáltal, hogy kizárólagosan meghatározza azt. Sőt, ez a benyomásunk csak erősödni fog, amikor arról olvasunk Kantnál, hogy az erkölcsi törvény elkerülhetetlenül megaláz mindenkit, aki természetének érzéki hajlamait veti össze vele – s ez a megaláztatás része az iránta érzett tiszteletünknek.<sup>16</sup> Mindez valóban az uralomelv nyelvén íródott – noha annak tudatában, hogy „patologikus” (empirikusan meghatározott) énünk elnyomása soha nem lehet teljes, hisz mégiscsak természeti lények (is) vagyunk, s így az erény számunkra legfeljebb állandó harcot jelenthet, a tiszta akarat megvalósulását (vagyis szentséget) semmiképp. De ves-sünk csak egy pillantást arra, milyen is az a „patologikus” én, amelynek megaláztatása – saját megaláztatásunk – állítólag tiszteletet hív életre bennünk: „Patologikusan meghatározható énünk igényeit mint első és eredendő igényeket igyekszik érvényesíteni, mintha csak énünk egésze lenne.”<sup>17</sup>

Szóval *mintha csak énünk egésze lenne*. Nem lehetséges-e, hogy Kant számára elsődlegesen nem a természeti hajlamok megléte jelent problémát, hanem az, hogy néha egész lényünk elfoglalására törnek, arra, hogy saját igényeiket abban a színben tüntessék fel, mintha kizárólagosak volnának? Mert bármely cselekedet csak *ebben* az esetben minősül immorálisnak. A hajlamok szigorú kanti elutasítása

---

16 Immanuel Kant: *A gyakorlati ész kritikája*, Cserépfalvi Kiadó, Budapest, é. n. (1996), 101. Ford. Berényi Gábor.

17 Uo.

ugyanis, amely sokakban keltette már fel nemcsak a cáfolat, de a gúnyolódás vágyát is, korántsem annyira szigorú, mint ahogy az első látásra tűnik. Igaz ugyan, hogy az akarat moralitásának (tehát nem a morális törvénynek való külsődleges megfelelésnek, vagyis a pusztá legalitásnak, hanem a valódi moralitásnak) kritériumaként azt szabja meg, hogy meghatározó oka ne eredhessen hajlamainkból, de a kritérium csak egy mesterséges eljárásban kerül használatra, és pedig akkor, amikor *in abstracto* vizsgáljuk a cselekedetek morális értékét. Kant egyáltalán nem vádolható azzal, hogy eltitkolta volna: ha valamely konkrét kötelességszerű cselekedetünk morális értékét óhajtánánk megítélni, olyan fokú őszinteségre kellene képeseknek lennünk, amely – Platónnal szólva – már nem is embernek való. Magyarán: konkrét cselekedetről soha nem állapíthatjuk meg, hogy valóban morális cselekedet-e, mert ehhez a hajlamok és a morális érzület olyan fokú elkülönítésére volna szükség, amelyre aligha vagyunk képesek. Így aztán a tiszta gyakorlati ész sem követelheti tőlünk, hogy akarássunk és cselekedeteink moralitásának mértékét teljességgel tisztán lássuk, de még csak azt sem, hogy mellőzzük hajlamainkat: „A tiszta gyakorlati ész nem azt kívánja, hogy *adjuk fel* igényünket a boldogságra, csupán azt akarja, hogy amikor a kötelességről van szó, *ne vegyük tekintetbe.*”<sup>18</sup> Mindez csöppet sem hangzik úgy, mint a hajlamok erőszakos elnyomása, hanem inkább úgy, mint egy megbízhatatlan (mert elfogult) tanú vallomásának mellőzése akkor, amikor morális téttel bíró döntéseinket mérlegeljük.

Mellesleg az sem elhanyagolható szempont, hogy Kant filozófiájában a „természetnek” meglehetősen különböző

---

18 i. m. 124.

értelmezései érvényesek. Az a természetfogalom, amellyel szemben megkísérli meghatározni a moralitás törvényeit, a mechanikus okság elve alapján működő természet, a természettudományok tárgya. Azt hiszem, nem különösebben szükséges megmutatni, hogy ez a szembeállítás mennyire jogosult: ha az emberi világ jelenségeit a természeti okság mechanikus elveivel próbálom magyarázni, akkor befellegzett mindenféle felelősségnek; akkor minden cselekedet előzetes okok láncolatának elkerülhetetlen következménye, és szó sincs már cselekvő személyről, aki tetteiért felelősséget viselhetne. Igaz ugyan, hogy amikor Kant arról beszél, hogy a természeti törvény az erkölcsi törvény típusa,<sup>19</sup> akkor épp ez a természetfogalom lebeg a szemem előtt. Itt viszont az egyetlen közös pont az általános érvényesség, tehát az analógia nem érinti a két különböző területen érvényesülő két különböző okság működési elvét.

A természet feletti uralom motívuma mindazonáltal a természet másik értelmezési módjában, a természet teleologikus szemléletében is megjelenik – de csak bizonyos feltételekkel: „Mint az egyetlen olyan lény a földön, amely értelemmel bír, tehát képességgel arra, hogy önkényes módon célokat tűzzön ki magának, az ember a természet címzetes ura ugyan, s ha a természetet teleologikus rendszernek tekintjük, a természet végső célja – de mindig csak feltételesen, nevezetesen azon feltétel mellett, hogy meglegyen benne a képesség és az akarat arra, hogy ezen meghatározásának és saját magának olyan célvonatkozást adjon, amely a természettől függetlenül önmagának elégséges, azaz végcél lehet; a végcél azonban egyáltalán nem szabad

---

19 i. m.

a természetben keresni.”<sup>20</sup> Annak a feltétele tehát, hogy az embert a természet urának tekintsük, éppenséggel az, hogy a maga részéről függetleníteni tudja magát a természeti ok-ság mechanizmusától. S noha látszólag ez a függetlenség a „negatív” szabadság jegyeit viseli magán – hiszen egy bizonyos fajta meghatározottság vagy uralom ellen igyekszik biztosítani magát –, mégis inkább a „pozitív” szabadság fogalmköréhez tartozik, hiszen az, ami a függetlenedést lehetővé teszi, nem más, mint az akaratnak az erkölcsi törvény általi meghatározottsága, vagyis az akarat autonómiája. Ha pedig arra szeretnénk rákérdezni, miért kell a természet végcéljának a természetén túlra mutatnia, azt a választ kapjuk, hogy azért, mert a természet nem más, mint feltételek sorozata, a végcél pedig fogalma szerint feltétlen. Újra csak a természeti mechanizmus körében maradtunk tehát.

Igen ám, de mindeddig a morális, avagy transzcendentalis, avagy noumenális szabadságról beszéltünk, s mint már említettük, itt kevésbé a szabadságé a központi szerep, mint inkább a felelősségé. Mi történik azonban, ha átmerészkedünk a valóságos emberi történelem, s ezzel együtt a valóságos, illetve a politikai szabadság területére? Nos, itt a természet egyáltalán nem ellenképként működik. Kant kísérletet sem tesz arra, hogy az emberi történelem működését a természettől függetlenül próbálja meg értelmezni. Sőt, az adottságok antagonizmusának elvével olyan tényezőzt vezet be, amely a lehető legszorosabbra kapcsolja természet és szabadság dialektikáját. Az ember itt már korántsem úgy jelenik meg, mint aki a természettel önnön eszének tör-

---

20 Immanuel Kant: *Az ítélőerő kritikája*. Ford. Papp Zoltán. Osiris / Gond-Cura Alapítvány, Budapest, 2003, 352. sk.

vényhozását szegezi szembe, hanem mint olyan lény, akit maga a természet kényszerít rá arra, hogy eszképeségeit a lehető legjobban kifejlessze. Sőt, a természet ugyanarra tanít, mint az ész, csak némileg hosszadalmasabb és fájdalmasabb módszerei vannak: „A természet tehát az emberek, sőt nagy társadalmak és államaik összeférhetetlenségét megint csak eszközként használja ahhoz, hogy ezek elkerülhetetlen antagonizmusában megtalálja a nyugalom és biztonság állapotát; azaz a háborúk, a túlfeszített és soha nem csillapodó háborús készülődés s a nyomor által, amelyet végül így még békében is érezni fog minden állam, arra kényszeríti őket, hogy kezdeti tökéletlen kísérletek után, számos felfordulás, pusztítás és az általános belső kimerülés nyomán végül elérjék azt, amit az ész e sok szomorú tapasztalat nélkül is megmondhatott volna [...]”<sup>21</sup>

3. *Az egyetlen lehetséges igazságos társadalom.* Mint már szó volt róla, Kant az általánosan jogszerű polgári társadalmat úgy határozza meg, mint amelyben a „legnagyobb szabadság” mellett „e szabadság legpontosabb meghatározása s határainak biztosítása” is jelen van. Ama kérdésre pedig, hogy ki határozná meg ezeket a határokat, Isaiah Berlin szerint az egyetlen lehetséges igazságos rend volna a kanti válasz. Valóban, Kant a jelzett megfontolásokat így folytatja: „Ily módon az emberi nem számára a legnagyobb természet adta feladat egy olyan társadalom, amelyben a külső törvények alatti törvényes szabadság a lehető legnagyobb mértékben együtt jár az ellenállhatatlan hatalommal, tehát a tökéletesen igazságos polgári al-

---

21 Kant: Az emberiség egyetemes történetének eszméje világpolgári szemszögből, 67.

kotmány [...]”<sup>22</sup> Azt hiszem, itt két vitatható pont adódhat. Az egyik a már említett probléma, nevezetesen, hogy Kant valóban egyetlen lehetséges igazságos berendezkedésről beszél-e. A másik pedig az, hogy ezt a berendezkedést Kant a szabadság növekedéseként írja-e le. Ami az első pontot illeti, kétséges, hogy – a részleteket tekintve – valóban egyetlen lehetséges igazságos berendezkedésről volna szó. Azon a helyen ugyanis, ahol ezt a témát érdemben tárgyalja, vagyis *Az örök békében*,<sup>23</sup> Kant minuciózusan elvált az egymástól két különböző szempontot, amelyek alapján az államok alkotmányai osztályozhatók. Az egyik szempont az uralkodás formáját veszi figyelembe, vagyis azt, hogy kié a főhatalom, a másik pedig a kormányzati formával foglalkozik, vagyis azzal, hogy miként kormányozza az államot a hatalom birtokosa, *bárki legyen is az*. Ami mármost az igazságos társadalom garanciáját illeti, az nem az uralom formájában, hanem a kormányzati formában keresendő. Ez a garancia pedig nem más, mint a republikanizmus mint államelv, amelynek lényege a törvényhozó és a végrehajtó hatalom elkülönítése, s ezzel együtt a képviseleti jelleg. Igaz ugyan, hogy amikor azt a kérdést teszi fel, hogy mely uralkodási formák alkalmasak a republikánus kormányzati forma érvényesítésére, a demokráciát eleve kizárja ezek közül (hogy Kant feltehetőleg a közvetlen demokráciára gondolt, az legalábbis valószínű-

---

22 i. m. 64. sk.

23 Immanuel Kant: *Az örök békéről*. Filozófiai tervezet. in: Kant: *Történetfilozófiai írások*, Ictus, h. n., é. n. (1997). Ford. Mesterházi Miklós.

síthető),<sup>24</sup> mégis, messzemenően távol áll attól a szándéktól, hogy dogmatikusan meghatározza, milyennek is kell lennie az egyetlen lehetséges igazságos berendezkedésnek.

A Kant által eszközölt megkülönböztetés egyébként igencsak emlékeztet a negatív és a pozitív szabadság Isaiah Berlinnél visszaköszönő meghatározására: „ki kormányoz engem?” („pozitív” szabadság, „az uralom formája”), és „mennyire, illetve hogyan kormányoznak?” („negatív” szabadság, „kormányzati forma”). Mint látható, a pozitív szabadság esetében tökéletesen egybevágnak a megfogalmazások, a negatív szabadság esete már problémásabb. A kormányzás módja és mértéke nyilvánvalóan nem egy és ugyanazon dolog. De valóban „a” szabadságról és annak valamiféle „beteljesüléséről” szól-e itt Kant? Nem éppen. Ebben a szöveggörnyezetben ugyanis kétféle értelemben beszél a szabadságról: egyrészt a „törvény nélküli”, „vad” szabadságot említi, azt a korlátolatlan szabadságot, amelynek egy részéről az embernek, társadalmi kötelekekbe lépve, le kell mondania; a másik, a „külső törvények alatti törvényes szabadság” már ezt a korlátozott, törvényes kényszer által szabályozott „maradék” szabadságot jelenti. Kant nem szokta a kényszert szabadságnak nevezni (politikai filozófiájában legalábbis), noha egyáltalán nem tartja ellentmondásosnak, hogy a „külső törvények alatti törvényes szabadság” kapcsán egyszersmind törvényes kényszert emlegessen – mely kényszerhez végképp nem a (politikai) szabadság, hanem az igazságosság értéke miatt folyamodik.

---

24 Demeter M. Attila: *Írástudók forradalma*, Pro-Print Könyvkiadó, Csíkszereda, 2004, 37–57.

4. *A célmeghatározó ész.* Isaiah Berlin egyik sarkalatos kifogása az volt a racionalista emberszemlélettel szemben, hogy „Kant és a hozzá hasonló racionalisták” nem tekintenek minden célt egyenértékűnek, hanem úgy gondolják, hogy az ész „minden emberben és minden ember számára azonos célokat teremt és azonos célokat tűz elébük”, s így végső soron megengedik embertársaink céljainak az ész nevében történő elnyomását („abból az előfeltevésből kiindulva, hogy csak racionális célok lehetnek a »szabad« ember »valódi« természetének »igazi« céljai”).<sup>25</sup> Nos, a gyakorlati ész általánosságigényéről szólva talán már kellő hangsúllyal kimutattuk, hogy annak egyik lényegi jegye az, hogy nem óhajt – méghozzá elvi okokból, azért, mert ön-maga általánosságát szüntetné meg vele – célokat meghatározni. Sőt, *Az erkölcsök metafizikájának alapvetésében* Kant épp annak alapján különbözteti meg a kategorikus imperatívuszta a jártasság, illetve az „okosság” imperatívuszaitól, hogy a másik kettővel ellentétben az akarás céljától függetlenül határozza meg az akarás elvét. Kérdés viszont, hogy Kant alkalmazza-e ezt a követelményt akkor, amikor a természet végcéljáról vagy az emberi történelem céljáról értekeznek. Nyilvánvalóan nem, hisz mind a természet, mind pedig az emberi történelem (s a kettő ebben a vonatkozásban igencsak összefügg) célját az emberiség moralizálódásában látja. De mit jelent a moralizálódás akkor, ha alanyai nem az egyes emberek, hanem az emberi nem? És milyen előfeltételek szükségesek ahhoz, hogy ezt a moralizálódási folyamatot egyáltalán lehetségesnek lássuk? Kant nyilvánvalóvá teszi, hogy az igazságos társadalom feltételeinek biztosítása korántsem elégséges ahhoz, hogy az embe-

---

25 Isaiah Berlin i. m. 406. (lábjegyzetben)



rek között általánossá válják a morális indítókok alapján történő cselekvés (nagyjából ezt jelentené ugyanis a moralizálódás: nem pusztán azt, hogy az emberek a törvényeknek megfelelően cselekszenek, hanem egyúttal azt is, hogy a törvény iránti tiszteletből cselekszenek). A jó társadalmi berendezkedés maximum a civilizálódáshoz elégséges, ami nagyjából az illem és modor finomodását, illetve a moralitás eszméjének „a becslés keresésében és külső tisztességben való használatát” jelenti. „Civilizálódtunk, talán túlságosan is, mindenféle illemben és modorban. De ahhoz, hogy úgy vélhessük, *moralizálódtunk* is, még nagyon sok hiányzik.”<sup>26</sup> Igaz ugyan, hogy mindez szükséges feltétele az általános moralizálódásnak. De (szerencsére?) nem viheti azt véghez: a moralitásnak ugyanis nemcsak az egyes ember, de a nem esetében is elengedhetetlen feltétele a szabadság, a nem esetében pedig bajos lenne a noumenális szabadságot emlegetni. A kulcsszó itt alighanem a felvilágosodás – de ennek és a (politikai avagy szellemi) hatalomhoz fűződő viszonyának tárgyalását egy kicsit későbbre halasztjuk.

5. *Meritokrácia*. Arra való tekintettel, hogy állítólag számára „a szabadság távolról sem összeegyeztethetetlen a hatalommal – sőt gyakorlatilag azonos vele”,<sup>27</sup> Isaiah Berlin úgy vélte, hogy Kant felfogása akaratlanul is alkalmat adott valamiféle meritokrácia legitimálására – noha egy pillanatig sem állítja, hogy Kant maga valaha is ilyesmire gondolt volna. Mint láttuk, amikor *Az emberiség egyetemes történetének eszméje világpolgári szemszögből* című műben az igaz-

---

26 Kant: *Az emberiség egyetemes történetének eszméje világpolgári szemszögből*, 70.

27 Berlin i. m. 395.

ságos polgári társadalom feltételeit tárgyalja, Kant valóban számot vet azzal, hogy szükség van a kényszerre – ámde nem a szabadság „megvalósítása”, hanem annak korlátozása, ha úgy tetszik, a szabadságok kölcsönös biztosítása céljából. Annak ellenére ugyanis, hogy az ember részben egy „intelligibilis világ” polgára, egyúttal „állat, amelynek úrra van szüksége” ahhoz, hogy nemének más tagjaival együtt élhessen. Eddig a pontig valóban úgy tűnhet, hogy Kant elképzeléseivel összefér az olyan uralkodó (vagy uralkodó társadalmi réteg) képzelete, amely társadalmának kevésbé felvilágosult tagjait az ész diktatúrájának zászlaja alatt a jobb jövő felé vezeti. Igen ám, csakhogy ez a bizonyos „úr” is csak állat, amelynek ugyanúgy úrra van szüksége, hisz „ha nincs fölötte senki, aki törvényes hatalmat gyakorolna fölötte, mindegyikük vissza fog élni szabadságával”,<sup>28</sup> s ugyanígy minden további „úrnak” további „urakra” volna szüksége, hisz a szabadságunkkal való visszaélés hajlamától egyetlen ember sem lehet mentes. Ez az a pont, ahol Kant „az emberiség göcsörtös fájáról” kezd elmélkedni, követve azt a mélységes szókratészi bölcsességet, mely szerint nincs ember, aki a bölcsesség előjogát önmagának követelhetné, s aki ezt teszi, az éppenséggel önnön természetét ismeri félre. A természetet tehát nem lehet kiirtani, s ha valaki netán ezt akarná, kétségtelenül épp arról tenne tanúbizonyságot, hogy ez a bizonyos természet túlságosan uralomra jutott benne – éppenséggel a mértéktelen hatalomvágy formájában.

Talán elegendő, ha ezen a ponton csak megemlítjük, hogy Kant mennyire komolyan vette az állam kötelességeit

---

28 Kant: Az emberiség egyetemes történetének eszméje világpolgári szemszögből, 65.

polgáraival szemben (lásd *Az örök béke* vonatkozó megfontolásait, például arról, hogyan szokta az állam a közösség érdekére hivatkozva álszent módon lábbal tiporni polgárainak szabadságát, pusztá eszközként kezelve olyan lényeket, akiknek mindenkor, az állammal szemben is abszolút méltósággal és önértékkel kell bírniuk), s talán eléggé meggyőző, ha idézzük a következő ironikus sorokat a *Válasz a kérdésre: mi a felvilágosodás?* című írásból: „ha van egy könyvem, amely eszemül, egy lelkipásztorom, aki lelkiismeretemül szolgál, s egy orvosom, aki megszabja az étrendemet stb., akkor igazán nincs szükségem arra, hogy magam fáradozzam”.<sup>29</sup> A felvilágosodás épp az a folyamat, amelynek során az emberek nagyobb tömegei jutnak el azokhoz az eszközökhöz, amelyek által megszabadulhatnak kezdetben a vallási, később pedig a politikai gyámködástől. Kant voltaképp a forradalmat is a szabadság nevében utasítja el, azon az alapon, hogy a forradalom eredményezhet ugyan uralomváltást, ebből viszont egyáltalán nem következik a politikai szabadság növekedése. A valódi politikai szabadsághoz csak az ész szabad nyilvános használata vezethet el. Kétségtelen, hogy Kant vonatkozó elemzéseiben sok az adott hatalmi viszonyokkal kötött kompromisszum – gondoljunk csak a lelkész példájára, aki a szószékről a „vallásunk ezt tanítja” formulával vezeti be mindazoknak a dogmáknak a taglalását, amelyekben maga sem hisz, s amelyeket viszont tudósi minőségében „szabadon” bírál. Mégis, nem lehet megszabadulni attól a benyomástól, hogy ezek a néha zavaró kompromisszumok kétélűek – nemcsak a mindenkori fennálló hatalom sérthetetlené-

---

29 Immanuel Kant: *Válasz a kérdésre: mi a felvilágosodás?* in: Uő: *A vallás a pusztá ész határain belül és más írások*, 77.

gét óvják, hanem egyúttal attól is megóvnak, hogy bárki az igazság letéteményesének tarthassa magát. „Hallgattassanak meg a szakértők” – indítványozza Kant, az az ötlet viszont, hogy esetleg vegyék is át a hatalmat, egész egyszerűen ellentétes filozófiájának egészével.

6. *Meritokrácia – még egyszer.* És mégis – mondja Isaiah Berlin Kantról – „mihelyt politikai kérdésekkel kezdett foglalkozni, arra jutott, hogy a törvény – amennyiben olyan, hogy ésszel bíró lény mivoltomban ha megkérdetk volna, én is jóváhagytam volna – szemernyt sem tud elvenni a szabadságomból. Ezzel pedig szélesre tárta a kaput a szakértők uralma előtt.”<sup>30</sup> A megállapítás első fele *részben* valóban igaz, még akkor is, ha elhagyjuk belőle az „amennyiben olyan...” kezdetű mellékmondatot. A törvény – valamely konkrét törvényt értve alatta – valóban szemernyt sem tud elvenni szabadságomból – mármint „transzcendentális”, „noumenális”, „abszolút” szabadságomból. Semmiféle törvény nem tud változtatni morális lény mivoltomon. Ez viszont egyáltalán nem azt jelenti, hogy nem is tudja megsérteni személyes, konkrét szabadságomat, illetőleg jogaimat (lásd újfent *Az örök béke* fennebb már hivatkozott megfontolásait). Amiről viszont Isaiah Berlin beszél, az az, hogy ha elfogadjuk, hogy egy törvény olyan, hogy ha megkérdetk volna, eszes lény mivoltomban jóváhagytam volna, akkor az illető törvény a kanti premisszák alapján nem állhat ellentétben szabadságommal. Ez azonban nem igaz. Ha igaz volna, a kanti felfogás bizonyos értelemben valóban „szélesre tárhatná a kaput a szakértők uralma előtt”, hiszen valóban „nem lehet minden törvényt mindig mindenkivel megtanácskozni”. Fogadjuk el azonban

---

30 Berlin i. m. 403.

most hipotézisként, hogy valóban lehetséges olyan törvény, amelyhez eszes lény mivoltában minden ember hozzájárulna. Mit jelentene ez? Távolról sem azt, hogy mindenki szabadsága csorbítatlan maradna. Épp azért kell ugyanis az észre hivatkozni, mert a törvények nem elsősorban mindenki szabadságáról szólnak, hanem mindenki szabadságának összeférhetőségéről. Ha mindenki elfogadja azt a bizonyos törvényt, ezt nem azért teszi, mert szabadságát látja kiteljesítetté általa, hanem azért, mert belátja, hogy más emberek igényeit is figyelembe kell vennie. A törvényt jóváhagyó emberek ilyenkor azt a képességüket használják, amely lehetővé teszi számukra az efféle általánosítást – vagyis az eszüket. Ezért fontos, hogy itt „eszes lény” mivoltukban beszéljünk róluk.

Így tehát nemcsak a törvény képes csorbítani szabadságomat, de „abszolút” szabadságom is képes csorbítani reális szabadságomat. Kétségtelenül lehetséges – sőt, ha Kantnak hihetünk, meglehetősen gyakori – az az eset, hogy a kétféle szabadság ellentmondásban álljon egymással; a politikai szabadságnak pedig valahol a kettő metszéspontján kellene megszületnie. De korántsem azonosítható egyikükkel sem. *Quod erat demonstrandum.*