



## **Munkadokumentum-sorozat**

A munkadokumentum-sorozatban elérhető dokumentumok folyamatban lévő munkák. Kérjük, engedély nélkül ne hivatkozzon rájuk. Bármilyen észrevételt közvetlenül a szerzőnek kell címezni.

Hivatkozás WP006

Cím Realizmus és utópia Hegel politikai gondolkodásában: A nemzeti szuverenitás, a nemzetközi kapcsolatok és a "világállam" eszméje

Szerző Tony Burns

E-mail: [Tony.burns@nottingham.ac.uk](mailto:Tony.burns@nottingham.ac.uk)

# Tony Burns

A társadalmi és globális igazságosság  
tanulmányozásának központja Politikai és  
Nemzetközi Kapcsolatok Tanszéke Nottinghami  
Egyetem

Realizmus és utópia Hegel politikai  
gondolkodásában:  
Nemzeti szuverenitás, nemzetközi  
kapcsolatok és a "világállam" eszméje

# Bevezetés

W. Warren Wagar egy H. G. Wellsnek a "világállam" eszméjéről vallott nézeteivel foglalkozó munkájában azt állította, hogy "Wells Hegelt mindig is humbugnak, a hegelianizmust pedig a gyapjúgyűjtő dónok időtöltésének tartotta".<sup>1</sup> Ez azt sugallja, hogy Wells hozzáállása Hegel filozófiájához a megvető elutasítás. Ebből az következik, hogy Wells nagyon keveset köszönhetett Hegelnek, mint saját filozófiai meggyőződésének forrásának. Legalábbis azt állította, hogy nem. Számomra azonban nem világos, hogy ezt az állítást mennyire kell komolyan venni. Elvégre Wells egyik művének címe *Science and the World Mind* (1942), és Wells valóban vállalkozott egy olyan projektre, amelyet lényegében "hegeliánus" projektnek tekinthetünk, egy rövid világtörténeti exkúrsz megírására. "A világ rövid története" (1922) címmel. Sőt, határozottan "hegeliánus" hangot üt meg az, amit Wells a kialakulóban lévő "világállamról" mond (1902) az *Anticipations* című művében.<sup>2</sup> És ott van az is, ahogyan Wells az "egyetemes" és a "partikuláris" filozófiai kategóriáit használja *A Modern utópia* című művében.<sup>3</sup>

Ha ezt átfogóan végeznék el, akkor ez egy nagyszabású projekt lenne, mivel számos kérdést kellene megvitatni. A könnyebb kezelhetőség érdekében Hegel világtörténelemről vallott nézeteire és a "történelem végének" gondolatára fogok összpontosítani. Ez a vita elvezet majd a "világállam" eszméjének vizsgálatához, amely H. G. Wells előfutára, és amely iránt - a "kozmodopolitizmus" eszméjéhez hasonlóan - az utóbbi időben újraéledt az érdeklődés, nagyrészt a "globalizáció" jelenségének következményeként.

Az érvelés felépítése a következő. Az első szakaszban az utópiát és a realizmust tárgyalom Hegel politikai gondolkodásában, összefüggésben azzal, amit "belügynek" vagy "nemzeti ügynek" nevezhetünk. A következő szakaszban ugyanezt teszem a nemzetközi kapcsolatok kérdéseivel kapcsolatban. Akár nemzeti, akár nemzetközi politikáról beszélünk, mindkét esetben vannak érvek mellett és ellen, hogy Hegelt mind a "realizmussal", mind az "utópiával" kapcsolatba hozzuk. Az 1. és 2. szakasz ezért ennek megfelelően lesz felépítve.

A 3. szakaszban Hegel nemzetközi kapcsolatokról alkotott nézeteinek tárgyalását a politikai elméleten belül a "kommunitáriusok" és a "kozmodopoliták" között a közelmúltban lezajlott vitához kapcsolom. Azt javaslom, hogy ez a vita kapcsolódik a Hegel "realista" és "utópikus" olvasatának hívei közötti párhuzamos vitához. Amellett érvelek, hogy Hegelnek a nemzetközi kapcsolatokról a *Jogfilozófia* utolsó fejezeteiben kifejtett mondanivalójának egyik lehetséges olvasata az lenne, ha úgy gondolnánk rá, mint aki nem "erős" kozmodopolita gondolkodó, vagyis a jelen kontextusban olyan valaki, aki szimpatizált volna a "világállam" gondolatával, és nem is erős "kommunitárius" gondolkodó, hanem inkább úgy, mint aki megpróbál a két ellentétes szélsőség között *lavírozni*. Ez a gondolkodásmód azt sugallja, hogy Hegel érvelésének "logikája" *A jog filozófiájában*, ha azt kissé másképp fejti ki, mint ahogyan maga Hegel fejti ki, ahhoz a nézethez vezet, hogy valamiféle magasabb politikai közösséget úgy lehet elképzelni, mint amelyet a világtörténelem előrehaladása hoz létre globális szinten. E politikai közösség alkotóelemei az egyes nemzetállamok lennének. Az ezen államok között fennálló nemzetközi kapcsolatok keretét inkább a béke, mint a háború hobbesi állapotaként jellemezhetnénk. Egy ilyen globális politikai közösség gondolata azonban messze elmarad a H. G. Wells által használt értelemben vett "világállam" eszméje melletti elkötelezettségtől, vagyis egy olyan helyzettől, amelyben az egyes nemzetállamok és a nemzeti szuverenitás teljesen eltűntek. Nem hiszem, hogy *A jog filozófiája* utolsó szakaszainak ilyen olvasata hihető módon Hegel saját nézeteinek értelmezéseként mutatható be. Inkább azok egy részének kisajátításáról van szó.<sup>4</sup> Jogos lenne azonban azt állítani, hogy bizonyos értelemben "hegeliánus" szellemiségűek.

## szakasz 1

### Hegel és a nemzeti politika

#### 1.1 Hegel mint az utópizmus "realista" kritikusa

##### 1. érv: Hegel politikai gondolkodásának eredendő konzervativizmusa

Kezdjük azzal, hogy megvizsgáljuk a bizonyítékokat arra vonatkozóan, hogy Hegel "realista" volt, aki elutasította a politikai "utópia" minden formáját, és kifejezetten a nemzeti politika színterére összpontosított. Ebben az olvasatban, amint azt *A jog filozófiájához* írt Előszó is jelzi, Hegel csak megvetéssel tekintett az "utópisztikus" elméletalkotásra, amelyet "túlviláginak" és "történelmietlennek" tartott. Saját elképzeléseit egyáltalán nem tartotta "utópisztikusnak", semmilyen értelemben. Ahogy Hegel fogalmaz:

- "Ez a könyv tehát, amely az állam tudományát tartalmazza, nem lehet más, mint az államnak mint valami eredendően racionális dolognak a felfogására és ábrázolására irányuló törekvés. Mint filozófiai műnek, pólusokra kell állnia attól a kísérlettől, hogy az államot úgy értelmezze, ahogyan annak lennie kellene."<sup>5</sup>
- "Éppen a filozófiának ez a *tényleges* világba helyezése az, ami félreértésekbe ütközik, és ezért visszatérek ahhoz, amit már korábban is mondtam, nevezetesen, hogy mivel a filozófia a racionális feltárása, éppen ezért a jelen és a *tényleges* felfogása, *nem pedig* egy *túlvilág* felállítására, *amelyről* Isten tudja, hol van, vagy inkább, ami létezik, és mi tökéletesen meg tudjuk mondani, hogy hol, nevezetesen az egyoldalú, üres, ratiocination tévedésében." A filozófiát a filozófiának a jelen és a *tényleges* világba helyezésével kell felfogni."<sup>6</sup>

Lásd még a következő, hasonló passzusokat Hegel *Logikai tudományából*:

- "Kant az Ideát szükségszerűségnek és célnak tekinti, amelyet mint *archetípust* kell törekednünk arra, hogy a maximumra állítsuk fel, és amelyhez a *tényleges világ* állapotát egyre közelebb kell igyekeznünk vinni".<sup>7</sup>
- "De miután eljutottunk arra az eredményre, hogy az Idea a Fogalom és a tárgyiasság egysége, az igaz, nem szabad pusztán célnak tekinteni, *amelyhez közelednünk kell, de amely maga mindig egyfajta túlvilág marad*; ellenkezőleg, fel kell ismernünk, hogy minden *tényleges* csak annyiban van, amennyiben rendelkezik az Ideával és kifejezi azt. Nem pusztán arról van szó, hogy a tárgynak, általában az objektív és szubjektív világnak egybe *kell* esnie az Ideával, hanem ezek maguk is a Fogalom és a valóság egybeesése; az a valóság, amely nem felel meg a Fogalomnak, pusztán *Megjelenés*, szubjektív, esetleges, szeszélyes elem, amely nem az igazság".<sup>8</sup>
- "Amikor azt mondjuk, hogy a tapasztalatban nem találunk olyan tárgyat, amely *tökéletesen megfelelne* az Ideának, akkor az *Ideát* mint szubjektív mércét állítjuk szembe a *ténylegesnek*; de hogy mi *lehet* valójában bármi *tényleges*, ha a Fogalma nincs benne, és ha objektivitása *egyáltalán* nem felel meg a Fogalmának, azt *lehetetlen megmondani*; mert akkor *semmi sem* lenne."<sup>9</sup>
- "De ha egy tárgy, például az állam, *egyáltalán nem felel meg* az Ideájának, vagyis ha valójában nem is az állam Ideája lenne, ha a valósága, vagyis az öntudatos individuumok, *egyáltalán nem felel meg a Fogalomnak*, akkor a lelke és a teste szétvált volna; az előbbi a gondolat magányos régióiba menekülne, az utóbbi pedig az egyes individualitásokra bomlana szét."<sup>10</sup>

Hegel kritikusan viszonyult az "absztrakt racionalizmushoz", amelyet általában a felvilágosodás (liberális) politikai gondolkodásával és az utópiával szokás kapcsolatba hozni, és amely gondolkodásmódot - amint az a fenti szövegekből is kitűnik - Kant filozófiájával hozza összefüggésbe. Ezt a gondolkodásmódot az egyének "polgári engedetlenségére" való hajlamával hozta összefüggésbe, akik gyakran a "lelkiismeretre" vagy az "ész törvényeire" mint magasabb bíróságra vagy magasabb törvényre hivatkoznak, mint annak a társadalomnak a törvényei, amelyben élnek. <sup>11</sup> Ezzel párhuzamosan a politikai "radikalizmus" és az erőszakra való hajlandóság mint a politikai célok elérésének eszközeire való hajlam: különösen a jakobinusok esetében Franciaországban: ez a hozzáállás vezetett az 1793-as "terrorhoz". Hegel nézetei ebben a témában Edmund Burke nézeteihez hasonlóak.<sup>12</sup> Ez annyit tesz, hogy Burke-höz (és Montesquieu-höz) hasonlóan Hegelnek is erős érzéke volt a történelemhez, és a történelmi kontextus fontosságához, amikor politikai ügyekről beszélünk. Ő "alkotmányos" volt abban a történelmi értelemben, amelyet általában Burke-vel és a hagyományos konzervativizmussal szokás kapcsolatba hozni, nem pedig abban a liberális, individualista értelemben, amelyet például Tom Paine-nel, a francia forradalmárokkal vagy Kant-tal szokás kapcsolatba hozni.<sup>13</sup>

Hegel fontosnak tartja a történelmet, mind a "helyi"/"nemzeti", mind a "globális", azaz a "világtörténelem" szintjén. Ami az utóbbit illeti, az a "történelmi ész", amelyet Hegel a "világtörténelemmel" társít, nem a fennálló alkotmányok megdöntésére vagy teljes megsemmisítésére szólít fel. Sokkal inkább (1) a meglévő alkotmányok *kodifikálására* szólít fel, <sup>14</sup> és (2) a meglévő alkotmányok *reformjára*, <sup>15</sup> amelynek célja, hogy "naprakésszé" tegye azokat a világtörténelem legújabb fejleményeinek fényében (különösen az 1789-es francia forradalom utáni napóleoni Franciaországgal kapcsolatos fejlemények).<sup>16</sup>

Ez összefügghet azzal a felvetéssel, hogy Hegel meglehetősen kritikusan viszonyul a természetjog és a természetes jogok fogalmához, ahogyan azokat a "liberális" gondolkodók, köztük Kant és Paine értelmezik. Ez vezetett ahhoz a feltételezéshez, hogy ő valamiféle erkölcsi és jogi pozitivistá.<sup>17</sup> Ebben van *némi* igazság, bár véleményem szerint ez az olvasat "egyoldalú". Túl messzire megy azzal, hogy Hegel gondolkodásának csak egy aspektusára összpontosít, és figyelmen kívül hagy egy másik, ugyanilyen fontos aspektust. Hegel álláspontja ugyanis megpróbálja szintetizálni a "racionalista" és a "pozitivistá" megközelítés meglátásait a politika és a jog kérdéseivel kapcsolatban. Ezt a hozzáállást én a természetjog "konzervatív" felfogásával hozom összefüggésbe, amely Arisztotelészig vezethető vissza.<sup>18</sup>

## 2. érv: Hegel tragikus élet- és politikaképe

Ez az érvelés a Hegel filozófiája és az ókori görög tragédia közötti kapcsolat sajátos értelmezésén alapul. Ez a felfogás megfordítja, és elméleti "inverzióját" jelenti Hegel elméletének.

egy hagyományosabb nézet. E nézet szerint, ha valaki komolyan érdeklődik az ókori görög tragédia tanulmányozása iránt, akkor meg kell ismerkednie Hegel filozófiájával, különösen, de nem csak az *Esztétikai előadásokkal*. Ez azért van így, mert metafizikai rendszere szakzsargonjának ottani alkalmazása ellenére Hegel mégis mélyrehatóan érti az ókori görög tragédiát. Akár tetszik, akár nem tetszik Hegel elemzése, vitatható tehát, hogy a tragédia egyetlen komoly tanulmányozója sem engedheti meg magának, hogy figyelmen kívül hagyja; bár egyes tudósok természetesen elvetették.<sup>19</sup>

Ebben az olvasatban tehát Hegel tragédiáról vallott nézetei *központi jelentőségűek* mindazok számára, akik meg akarják érteni az ókori görög tragédiát. Ez azonban nem jelenti azt, hogy nagy jelentőséggel bírnak azok számára, akik Hegel saját filozófiáját akarják megérteni. Épp ellenkezőleg, azt mondhatnánk, hogy periférikusak e vállalkozás szempontjából. Tökéletesen meg lehet érteni Hegel tágran értelmezett filozófiáját (beleértve tehát társadalmi és politikai gondolkodását is) anélkül, hogy foglalkoznánk esztétikájával - akár az esztétika filozófiájával általában, akár a tragédiáról alkotott nézeteivel különösen.

Hegel filozófiája és a tragédiáról vallott nézetei közötti kapcsolat itt bemutatott értelmezése azonban ettől eltér. Ez azért van így, mert azt állítja, hogy Hegel tragédiáról vallott nézetei nem periférikusak, hanem *központi jelentőségűek* filozófiája egészének megfelelő megértése szempontjából, legalábbis annyiban, amennyiben ez a filozófia olyan társadalomelméletet foglal magában, amely konkrétan az emberi létet és az "emberi állapothoz" kapcsolódó etikai és politikai problémákat érinti, olyan problémákat, amelyek természetüknél fogva minden társadalomban, mindenütt megtalálhatóak, és nem csak a Kr5<sup>th</sup>. e. századi ókori Görögországban.

Ez a Hegel-olvasat egy "tragikus látásmódot" tulajdonít neki, amely egész gondolkodását meghatározza, a metafizika elvont kérdéseiről való gondolkodásától kezdve az erkölcsi/etikai kérdésekről alkotott nézetein át a világtörténelemről és a nemzetközi kapcsolatokról (különösen a háborúról alkotott nézetei) alkotott nézeteiig.<sup>20</sup> Összekapcsolható azzal a Hegel-olvasattal, amely Jean Wahl és Jean-Paul Sartre írásaihoz kapcsolódik az 1930-as és 40-es évek Franciaországában. (Lásd fentebb).

Lukács György Hegeltől inspirálódva tette azt a rendkívül érdekes, bár a marxista esztétika hagyományához való kötődése miatt kissé meglepő megjegyzést, hogy "a társadalmi fejlődés ellentmondásossága" és "ezen ellentmondások *tragikus összeütközésig* való fokozódása" nem annyira a kapitalista termelési módhoz kapcsolódik, hanem inkább "az élet általános ténye". Ez az egész emberi lét jellemzője a társadalomban. Lukács a "tragikus összeütközés" fogalmát Hegel *Esztétikai előadásaiból* veszi át. Hegelhez hasonlóan Lukács is egy alapvető etikai dilemma párhuzamos fogalmával kapcsolja össze.<sup>21</sup> Ráadásul, ugyancsak Hegelhez hasonlóan, Lukács az ilyen tragikus összeütközés klasszikus példájának Szophoklész műveit, különösen az *Antigonét* tartja.<sup>22</sup>

Hegelnek a tragédiáról vallott nézeteit F. L. Lucas foglalta össze, aki azt állítja, hogy a Szophoklész által az *Antigonében* ábrázolt erkölcsi konfliktust illetően Hegel azon a véleményen van, hogy a darab két központi szereplőjének, Antigonének és Kreónnak "igaza volt". Ugyanakkor azonban Hegel azt *is* hangsúlyozza, hogy "mindketten tévedtek", mert "nem voltak eléggé igazak", vagyis "túlságosan *egyoldalúan* voltak igazak".<sup>23</sup> Hasonlóképpen Una Ellis-Fermor azt az érdekes állítást tette, hogy a görög tragédiához kapcsolódó erkölcsi szemlélet a drámaíró azon kísérletével függ össze, hogy "egyensúlyt" tartson fenn két "ellentétes életértelmezés között, amelyek közül egyik mellett sem tudja magát teljesen elkötelezni a drámaíró".<sup>24</sup> Úgy tűnik, hogy ez nagyon jól érzékelteti a görög tragikus dráma Hegel által értelmezett szemléletét.

D. D. Raphael helyesen mondta, hogy "bár a tragédiának nincs közvetlenül erkölcsi célja", mégis "mélyen érinti az erkölcs".<sup>25</sup> Mert bár - folytatja Raphael - a tragikus szerző nem prédikátor vagy propagandista, és célja nem nyíltan didaktikus, hogy valamilyen "bizonyítékot" vagy "demonstrációt" nyújtson, amely a közönség számára ténylegesen megoldja a darabban dramatizált alapvető erkölcsi problémát, a tragikus dráma mégis az ilyen alapvető erkölcsi problémák "feltárására" tett kísérletnek tekinthető.<sup>26</sup> Raffaello szerint csak ebben az értelemben mondhatjuk, hogy a tragikus dráma "az ötödik századi Athén erkölcsfilozófiája volt".<sup>27</sup>

Ha ezt a hozzáállást *más* irodalmi művekre, különösen a mai regényekre alkalmazzuk, akkor e nézet szerint a regényírónak is az a feladata, ahogyan a tragikus drámaíróé volt, hogy megragadja és érzékeltesse a minden emberi létezés középpontjában álló etikai dilemmák összetett és ellentmondásos természetét, nem pedig az, hogy megpróbálja megoldani azokat. Sőt, ebből a szempontból, mivel valódi erkölcsi dilemmákról van szó, egyszerűen nem lehet őket megoldani, mivel nincs rációval megválaszolható megoldás. Nyilvánvaló, hogy ebből a szempontból nézve a regényíró nem lehet és nem is lehet utópista író, vagy irodalmi utópiák írója, legalábbis ahogyan az irodalmi utópia fogalmát a múltban gyakran értelmezték. Az utópikus szövegek ugyanis "egyoldalúak", míg e szemlélet szerint egy jó regény nem lehet az. Sőt, ebből az álláspontból nézve a regény formája szükségszerűen az utópia *kritikájával* társul, mind esztétikai, mind erkölcsi alapon. Frederic Jameson szerint például Lukács azt állítja, hogy bár igaz, hogy a regénynek "van etikai jelentősége", ennek oka az, hogy a regény formája a "konkrét elbeszélés", nem pedig a hagyományosan "elvont gondolat" formája.

az utópisztikus irodalom szerzői. Jameson szerint tehát a 19<sup>th</sup>. század "nagy regényírói" már "stílusuk formális szerveződésében" is az utópikus gondolkodás és írás *kritikájával* foglalkoztak, amely az ő szemszögükből nézve csupán "sápadt és elvont álmod" vagy "tartalmatlan vágyteljesülést" kínált. A tizenkilencedik századi realisták a regény formájának elfogadásával "az utópia problémáinak konkrét bemutatását" kínálták.<sup>28</sup>

Bár filozófus volt, és nem alkotó író, mégis úgy tekinthetünk Hegelre, mint akinek általános szemlélete filozófiai indoklást ad az utópiához és az utópikus *írás*hoz való hozzáálláshoz, amelyet a tragikus drámaíró és a regényíró is magáévá tesz. Ez egy újabb ok arra, hogy Hegelre ne úgy gondoljunk, mint utópista íróra.

### 3. érv: Az "elismerésért folytatott küzdelem" és a világtörténelem

Hegelnek az "elismerésért folytatott harcról" vallott nézeteinek van egy olyan olvasata, amely inkább "pesszimista", mint "optimista" azzal a lehetőséggel kapcsolatban, hogy a konfliktusnak/harcnak ez a sajátos forrása, amely feltételezhetően a társadalomban és nem a "természeti állapotban" létezik, megoldódhat vagy megoldódhat akár a jelenben, akár a jövőben bármikor. Ezen olvasat szerint Hegel elítéli a rabszolgaságot. De a rabszolgaságot nem úgy gondolja, mint ami a jogállás kérdése, vagy mint ami történelmileg *valaha is* leküzdhető. Hiszen a "rabszolgaságot" az "öntudat" fejlődésével hozza összefüggésbe általában, tehát feltehetően mindenütt, minden társadalomban, beleértve minden lehetséges jövőbeli társadalmat is.

E nézet szerint az én nem jöhet létre *semmilyen* társadalomban anélkül, hogy ne létezne az "elismerésért folytatott küzdelem", amelyet Hegel az uralom és a rabszolgaság, illetve a gazda-szolga viszonyhoz társít. Így egy bizonyos fajta "rabszolgaság" minden emberi társadalomban és minden társadalmi intézményben jelen van. Ezek elkerülhetetlenül/szükségszerűen "hierarchikusak", a társadalmilag kijelölt/azonosított "egyenlőtlenek" közötti "munkamegosztáson" alapulnak stb. Az "öntudat" létezéséhez szükséges, hogy az "én" és a "másik" meghatározott társadalmi identitással rendelkezzen, amelyhez meghatározott munkamegosztás és a társadalmi intézmények sajátos keretei kapcsolódnak. De elkerülhetetlen, hogy ezek hierarchikusak legyenek, az *egyenlőtlenség* és nem az egyenlőség elve köré épüljenek. Hegel e nézet alapján úgy véli, hogy ahhoz, hogy valami egyáltalán "individuumként" létezzen, szükséges, hogy *különbözzön* a többi individuumtól. Különbözni azonban annyit jelent, mint a lehetséges azonosító jellemzők közül egy vagy több, kisebb-nagyobb mértékben való birtoklása. A *különbözőség* és az *egyenlőtlenség* ugyanaz a dolog. Így az *egyenlőtlenség* és nem az egyenlőség a világegyetem kozmikus rendjének egyik alapelve, amely nélkül az egyes dolgok nem létezhetnének. Mert egyenlőtlenség nélkül nem lehetne őket egymástól megkülönböztetni. Ez a gondolat kapcsolatba hozható a *scala naturae* középkori fogalmával, vagy azzal, amit A. O. Lovejoy "a lét nagy láncának" nevez, egy olyan elvvel, amelyet a modern időkben gyakran a hagyományos konzervativizmus álláspontjával hoztak összefüggésbe.

Ez az olvasat Hegelt is a "társadalom konfliktusos modelljével" hozza összefüggésbe. E nézet szerint azonban ez egy olyan konfliktus, amelyet soha nem lehet feloldani. Nincs a békének, harmóniának, stabilitásnak, igazságosságnak stb. olyan állapota, amely a "történelem végéhez" társulhatna, vagy amely a "történelem végén" fellelhető lenne. Az emberi létezés a társadalomban egy szüntelen/örökös harc az egykori "urak" és "rabszolgák" között az uralomért vagy az uralom alá helyezéért - egy olyan harc, amelyet egyikük sem nyerhet meg, és egyiküknek sem kell elveszítenie. Ez az "emberi állapot". Hegel általános filozófiai szemléletének ez az olvasata összekapcsolható azzal a gondolattal, hogy Hegel "tragikus látásmóddal" rendelkezik, és azzal a nézettel, hogy életszemlélete általában sok közös vonást mutat az antik görög tragédiával.<sup>29</sup> Történelmileg ez Franciaországban Jean Wahl munkásságához kapcsolódik,<sup>30</sup> és Jean-Paul Sartre nevéhez fűződik,<sup>31</sup> mint Alexandre Kojève-éval, amellyel összeegyeztethetetlen.<sup>32</sup> Nem a "boldogtalan tudat" vagy egyes tudatok boldogtalanága, hanem a "tudat boldogtalanága", vagyis az összes tudat boldogtalanága eszméjéhez van köze.

Ebben az olvasatban logikai nehézségeket okoz az a kísérlet, hogy Hegel ezen olvasatát bármilyen kritikai elmélettel összekapcsoljuk, amely egy (még) nem létező, de megteremtendő társadalom "utópisztikus" víziójához kapcsolódhat. Ráadásul nehéz azzal érvelni, hogy valami, ami elkerülhetetlen (az "elismerésért folytatott küzdelemmel" kapcsolatos társadalmi konfliktus), mivel minden társadalomban és mindenütt megtalálható, erkölcsileg elítélendő. Ismétlem, ez az "élet". Ismétlem, ez az emberi lét tragédiájának alapvető aspektusa.

## 1.2 Hegel mint utópisztikus gondolkodó

### 1.2.1 A "küzdelem az elismerésért" és/ vagy a világtörténelemben

Hegelnek a világtörténelemmel, illetve az emberi faj történetével kapcsolatos, az "elismerésért folytatott harcról" szóló kétértelmű megjegyzéseinek kétféle olvasata létezik, amelyekre hivatkozva alátámasztható az a nézet, hogy Hegel filozófiája legalábbis a politikai utópia valamilyen formájához kapcsolódik.

Az első olvasat szerint Hegel azon a véleményen van, hogy az elismerésért folytatott "küzdelem" nem a "természet állapotában", hanem magában a társadalomban és annak intézményeiben zajlik, különösen természetesen a rabszolgaság intézményében. Ez az olvasat tehát a társadalom és történelmének konfliktusos modelljéhez kapcsolódik. A "küzdelem" (konfliktus) a "világtörténelem", illetve az emberi társadalom történelmi fejlődésének egy bizonyos pontján ér véget, amikor a rabszolgaságot törvényesen eltörlik. Ebben az olvasatban Hegel úgy gondolja, hogy ez a modern világ nagy vívmánya, ahol, ahogyan a *Történelemfilozófiai előadásokban* mondja, nem csak "egy" szabad, vagy "néhány" szabad, hanem "mindenki szabad".<sup>33</sup> Így a világtörténelem folyamán az emberiség a saját korának európai társadalmában, az egyes nemzetállamok keretein belül, végül is elérte a kölcsönös vagy kölcsönös elismerésnek, a "szabadságnak" azt az állapotát, amelyet Hegel a *Fenomenológiában* a történelem "végének", azaz végső vagy végső céljának jelöl meg. Ezért ezen a nézeten, legalábbis e konkrét kérdés tekintetében, nincs *további* javítanivaló. A tökéletességet már elértük.

Politikailag Hegel ezt az "ideális" állapotot az "alkotmányos monarchia" elvéhez kapcsolja, amelynek szisztematikus védelmére szenteli *A jog filozófiáját* (1817). A jelen szempontjából e politikai rendszer legjelentősebb aspektusa az "alkotmányossággal", a "jogállamisággal", a "polgárok" egyenlő tiszteletével, valamint az "állampolgárság" kiterjesztésével mindazokra, akiket arra érdemesnek tartanak, mert rendelkeznek azzal az "erkölcsi személyiséggel", amely Hegel szerint minden emberben megtalálható. *A Jogfilozófiában* kifejtett gondolatok tehát teljes összhangban vannak azzal, amit Hegel a *Szellem fenomenológiájában* az "elismerésért folytatott küzdelemről" mond. Egy olyan normatív ideálhoz kapcsolódnak, amelyet Hegel a lehető legjobbnak tart.

Ebből következően Hegel úgy vélte, hogy a "szabad társadalom" azon típusa, amelyet az emberi faj történelmi fejlődésének végső céljának tekintett, nagyjából már megvalósult a kora forradalom utáni (1789 utáni) európai társadalomban, amely az "alkotmányos monarchia" elve mellett kötelezte el magát, és amelyet (nyilvánvaló irónia nélkül) Hegel "a modern világ vívmányának" tartott.<sup>34</sup> Hegel tehát valóban úgy gondolta, hogy az emberiség a világtörténelem "végére" ért. Egyszerre hozott létre egy olyan társadalmat, amely az állampolgárok közötti kölcsönös vagy kölcsönös elismerés elvén alapul, és egy olyan társadalmat, amelyben minden (sic!) emberi lény (állítólag) az állampolgárság jogállását kapta meg. Ezért olyan állapotot is teremtett, amelyben az "elismerésért folytatott küzdelem" mint a társadalmi és politikai konfliktusok egyik fő forrása, sőt a világtörténelem mozgatórugója - legalábbis a hazai színtéren - már nem létezik. Hegel azt sugallja, jogosan vagy tévesen (tévesen!), hogy a francia forradalom után Európában valójában megvalósult egy olyan társadalom, illetve "nemzetállam", amelynek belső vagy belföldi társadalmi viszonyai a béke, a rend, a harmónia, a stabilitás és az igazságosság elvein alapulnak, nem pedig a konfliktuson, a háborún, az instabilitáson, az igazságtalanságon, az uralmon, az elnyomáson stb. keresztül.

Bár e nézet szerint Hegel gondolkodásának kétségtelenül van egy "utópikus" dimenziója, mégis, mivel ez Hegel történelemfilozófiájához és a "haladás" eszméjéhez kapcsolódik, ahogyan Hegel értette, ebből az következik, hogy Hegel gondolkodásában az "utópia" e sajátos felfogása *nem* a társadalom kritikai elméletével, hanem inkább a *status quo* "konzervatív" védelmével társult. Hegel számára az, aminek "lennie *kellene*", azonosíthatóvá vált azzal, ami *van*, ahelyett, hogy teljesen elkülönült volna attól, ami van, és egy "másik világban" helyezkedett volna el, mint a hagyományos irodalmi utópia esetében. Mint láttuk, ennek a gondolkodásmódnak a *locus classicus* Hegel *A jog filozófiájához* írt Előszó. Hegel filozófiájának és az utópiához való viszonyának ez a sajátos olvasata a "jobbhegelianizmushoz" vagy a "régii hegelianizmushoz" köthető, abban az értelemben, ahogyan ezeket a kifejezéseket Németországban és Franciaországban az 1830-as és 1840-es években használták.

Most pedig nézzük meg a fent említett két olvasat közül a másodikat. Felvettem, hogy a Hegel filozófiájának e "jobbhegelianus" olvasatához kapcsolódó nézeteket az 1830-as és 1840-es években a "balhegelianus" mozgalom egyik szárnya bírálta, nevezetesen az a szárny, amely a 19<sup>th</sup>. századi anarchizmus egy bizonyos típusához és az "utópizmus" elutasításához kapcsolódik. De a "balhegelianus" mozgalom egy *másik* ága is bírálta őket. A balhegelianus gondolkodók e második csoportjához kapcsolódó eszmék bizonyos értelemben (legalábbis intellektuálisan, bár politikailag nem feltétlenül) "mérsékeltberek" vagy kevésbé "radikálisak", mint a Bakunyin-féle anarchista balhegelianusokhoz kapcsolódó eszmék.

A balhegeliánus mozgalom e második ága szerint elvileg semmi baj nincs a "történelem végének" jobbhegeliánus fogalmával, vagy azzal, ha arról spekulálunk, hogy milyen társadalomhoz kapcsolódik. A balhegeliánizmus e fajtájának képviselői szerint azonban ez egy olyan társadalom, amely, ami a jelen illeti, még nem létezik. Ez tehát nagyon is olyan társadalom, amely a jövőben áll. Mint ilyen, ez valami olyasmi, ami egy "kellene, hogy legyen" mindazok számára, akik a jelen társadalmában élnek. Hegel filozófiájának jobbhegeliánus olvasatával tehát egyszerűen az a baj, hogy ezt az ideális állapotot, vagy ezt az ideális társadalmat a *jelen* társadalmával azonosítja a forradalom utáni Európában. Az e csoporthoz tartozó baloldali hegelianusok számára a Hegel történelemfilozófiája által ígért kölcsönös vagy kölcsönös elismerés elvén alapuló "szabad" társadalom valójában még mindig nem valósult meg. Sőt, ennek megvalósításához sokkal többre lesz szükség, mint az alkotmányos monarchia és a jogállamiság. Valójában, ahogy Marx *Hegel jogfilozófiájának kritikája is* sugallja, a magántulajdon eltörlésére (kommunizmus) és a demokrácia radikális vagy valódi formájának megvalósítására lesz szükség.

Hegel filozófiájának második olvasata szerint, az első olvasathoz hasonlóan, az "elismerésért folytatott küzdelem" nem egy állítólagos "természeti állapotban" zajlik, hanem magában a társadalomban, az egyes nemzetállamokban és azok intézményeiben. Ez a második olvasat tehát szintén a társadalom konfliktusos modelljéhez kapcsolódik. A "küzdelem" itt is a "világtörténelem", illetve az emberi társadalom történelmi fejlődésének egy bizonyos pontján ér véget, amikor a rabszolgaságot eltörlik. Ebben a második olvasatban azonban a rabszolgaság nem egyszerűen jogi státusz kérdése, és nem a rabszolgaság jogilag szentesített intézményének eltörlésével szüntethető meg. A "rabszolgaság" itt ugyanúgy *szociológiai*, mint jogi jelenségnek tekinthető. És lehetséges, hogy az egyének bizonyos fontosságukban "rabszolgák" maradnak még azután is, hogy a rabszolgaság intézményét jogilag eltörlték. Sőt, a rabszolgaság jogi eltörlése álcaként szolgálhat a rabszolgaság e folyamatos/megmaradó formáinak létezésének leplezésére a társadalomban. Például az, amit Marx "bérrabszolgaságnak" nevez a *Párizsi kéziratokban*.

Ez a *Fenomenológiában* a "felismerésért folytatott harcról" vallott hegeli nézetek olyan olvasata, amelyet a fiatal Marx írásainak ismerete, és talán a fiatal Hegel gazdasági gondolkodásának ismerete is inspirál. Ezt az olvasatot, mint ismeretes, Alexandre Kojève fejtette ki a Hegel *fenomenológiájáról* szóló előadásaiban, amelyeket 1933 és 1939 között tartott a Sorbonne-on.<sup>35</sup> Ez egy *soi-disant* marxista vagy materialista olvasata Hegel történelemről vallott nézeteinek és annak a szerepnek, amelyet a "felismerésért folytatott küzdelem" játszik benne.<sup>36</sup> Ahogy Kojève fogalmaz:

- "A történelmi "dialektika" a Mester és a Rabszolga "dialektikája". De ha a "tézis" és az "antitézis" ellentéte csak a "szintézis" általi kibékülésük összefüggésében nyer értelmet, ha "a történelemnek (a szó teljes értelmében) szükségképpen van egy *végző terminusa*... a Mester és a Rabszolga kölcsönhatásának végül mindkettőjük "dialektikus legyőzésével" kell végződnie."<sup>37</sup>
- "Az ember megszületett, és a történelem az első harccal kezdődött, amely egy Mester és egy Rabszolga megjelenésével végződött...Az ember - eredeténél fogva - mindig vagy Mester vagy Rabszolga...az igazi ember csak ott létezhet, ahol van Mester és Rabszolga. És az Egyetemes történelem, az emberek közötti kölcsönhatás és a természettel való kölcsönhatásuk története a harcias Mesterek és a dolgozó Rabszolgák közötti kölcsönhatás története. Következésképpen a Történelem abban a pillanatban *áll meg*, amikor a különbség, az ellentét a Mester és a Rabszolga között megszűnik."<sup>38</sup>

Hegel filozófiájának Kojève általi "kisajátításában" a társadalom, amely a "történelem végén" áll/áll, ahhoz kapcsolódik, amit Kojève maga "az egyetemes és homogén állam" eszméjeként említ, amit szerinte Hegel (tévesen) a napóleoni államhoz társított az európai társadalom történetében:

- "A történelem csak egy olyan társadalom, egy olyan állam megalakulásával érhet véget, amelyben mindenki szigorúan partikuláris, személyes, egyéni értékét a maga partikularitásában mindenki elismeri...Egy ilyen állam...csak a Mester és a Rabszolga közötti ellentét "legyőzése" után lehetséges...[Továbbá ez a Partikuláris]...többé nem Partikuláris: ő egy Individuum...[azaz]...az egyetemes és homogén Állam polgára."<sup>39</sup>
- "[A]z úr-szolga ellentét" "a történelmi folyamat mozgatórugója...[A]z egyetemes történelem tehát nem más, mint az úr és a rabszolgaság közötti dialektikus - azaz aktív - kapcsolat története". Ezért a Történelem abban a pillanatban *fejződik be*, amikor *megvalósul* a Mester és a Rabszolga szintézise, az a szintézis, amely a Napóleon által létrehozott egyetemes és homogén állam egész Embere, polgára".<sup>40</sup>

*Előadásaiban* Kojève kifejezetten összekapcsolja ezt az "egyetemes és homogén állapotot" a "tökéletesség" és a "tökéletes állapot" eszméjével. Így például egy ponton azt állítja, hogy:

- "Amíg a Történelem tart, vagy [ami ugyanaz] amíg a *tökéletes* Állam nem valósul meg".<sup>41</sup>

Sőt, Kojève azt is állítja, magával Hegellel szemben, ahogyan ő érti, hogy ez az egyetemes és homogén állapot valami olyan, amit még létre kell hozni. Ennek gondolata a jövő "ideális" vagy "tökéletes" társadalmához kapcsolódik, egy olyan társadalomhoz, amely még nem jött el:



- "Meg kell néznünk, hogy a dolgok jelenlegi állapota valóban megfelel-e annak, ami Hegel számára a tökéletes állam és a történelem vége...A válasz a...kérdésre első látásra nagyon egyszerűnek tűnik - a tökéletes állam? Természetesen lehetséges, de ettől valóban messze vagyunk. A *Fenomenológia* megírásának idején azonban Hegel 1806, is nagyon jól tudta, hogy az Állam még valóban *nem* valósult meg a maga *teljességében*. Ő csak azt állította, hogy ennek az Államnak a *csírája* jelen van a Világban, és hogy növekedéséhez szükséges és elégséges feltételek léteznek".<sup>42</sup>

Hegel filozófiájának e második olvasata szerint az "igazi felismerés" fogalma, ahogyan Hegel értelmezi, *valóban* eszközt nyújt arra, hogy a létező társadalmakat erkölcsi szempontból kritikus értékelésnek vessük alá. Legalább egy vázlatos vázlatot nyújt, amely a "világtörténelem" egy sajátos felfogásán alapul, arról, hogy milyennek kellene lennie minden társadalomnak. Ezen erkölcsi eszmény szempontjából egyetlen társadalom sem lehet "rabszolgatársadalom". E nézet szerint a történelem végén álló "ideális" vagy "tökéletes" társadalomban a szó semmilyen értelmében nem lennének/lesznek "rabszolgák". Vagy ami ugyanezt jelenti, legalábbis e nézet szerint nem lesznek, vagy már nem lesznek "rabszolgák" (ismét csak bármilyen értelemben) abban a társadalomban, amely a "történelem végén" áll/áll, és amely még nem valósult meg.

Ha így gondolkodunk, Hegel gondolatai a fent említett második utópikus gondolkodással, nevezetesen a felvilágosodás utópikus gondolkodásával hozhatók összefüggésbe. Hegel ezen olvasata egy jövőbeli "ideális" vagy "tökéletes" társadalom víziójának létezését tételezi fel, amely vízió valóban felhasználható a jelen társadalmának kritikájaként. Ez a vízió azonban bizonyos fontos értelemben a világtörténelemben, és így értelemszerűen a jelen társadalmában gyökerezik. Feltételezzük, hogy ennek az "ideális" vagy legalábbis "jobb" jövőbeli társadalomnak a magjai már itt vannak, a jelen társadalmában csíráznak. Ezért bizonyos értelemben azt kell mondanunk, hogy ez a kritika a jelen társadalmának *történelmi* kritikája. Inkább *immanens*, mint *transzcendens* kritikája ennek a társadalomnak. Ezen a nézeten azonban ez nem indokolja azt, hogy ez a kritika ne legyen "utópisztikus".

Összefoglalva, a jelen célokból fontos az a kapcsolat, amely Hegel filozófiájának és a hegelianizmusnak ez a sajátos olvasata és a felvilágosodás filozófusai által értelmezett *utópia* vagy utópia eszméje között fennáll. Ebből a szempontból Kojève Hegel-olvasata olyan olvasat, amely bizonyos értelemben "utópikus" gondolkodóként mutatja be Hegelt. Valójában az utópikus hagyományban helyezi el őt, legalábbis abban, amit én a felvilágosodás utópizmusának hagyományaként említettem.

Ami Hegel filozófiájának az utópiához való viszonyát illeti, talán meg kell jegyezni, hogy Kojève e tárgyban tett kijelentései kétértelműek, és azért kétértelműek, mert következtelnek. Egyfelől van bizonyíték arra, hogy Kojève nem hozza összefüggésbe Hegel filozófiájának azt a sajátos olvasatát ("kisajátítását"), amelyet ő maga is támogat az "utópiával". Ennek oka az, hogy Kojève ragaszkodik ahhoz, hogy az utópia eszméjét szigorúan véve csak olyan spekulációs formákkal kellene kapcsolatba hozni, amelyek a létező társadalom "transzcendens", nem pedig "immanens" kritikáját feltételezik. Véleménye szerint tehát sem Hegel, sem Marx nem tekinthető/nem tekinthető az "utópikus" politikai hagyományhoz hozzájárulónak. Ahogy maga Kojève fogalmaz:

- "A keresztény világ története... az *ideális* Állam fokozatos megvalósulásának története... De ahhoz, hogy ezt az Államot megvalósítsa, az Embernek el kell tekintenie a *Túlvilágtól*, e föld felé *kell* tekintenie, és csak e földre tekintettel kell cselekednie. Más szóval, ki kell küszöbölnie a *transzcendencia* keresztény eszméjét. És ezért a keresztény világ evolúciója kettős: egyrészt van a *reális* evolúció, amely előkészíti a társadalmi és politikai feltételeket az "abszolút" állam eljövételéhez; másrészt az *ideális* evolúció, amely megszünteti a *transzcendens* eszmét, amely visszahozza a Mennyet a Földre, ahogy Hegel mondja".<sup>43</sup>

*Előadásaiban* Kojève ugyan azt állítja, hogy ez az egyetemes és homogén állapot egy "tökéletes" társadalommal hozható összefüggésbe, amely a történelem végén áll, de soha nem használja az "utópia" vagy "utópia" szót ennek jellemzésére. A Leo Strauss-szal folytatott vitájában sem hivatkozik rá "utópiaként". Sőt, ebben a vitában kifejezetten tagadja, hogy a filozófusnak erről az egyetemes, homogén államról alkotott víziója "utópia" lenne.<sup>44</sup> Ez az egyik pont, ahol Kojève és Strauss között nézeteltérés van. Kojève ráadásul azért tagadja ezt, mert szerinte a Hegel által először posztulált egyetemes és homogén állam egy olyan valós, gyakorlati lehetőség, amelyet a világtörténelem folyamata hozott létre. Itt tehát valóban egy *immanens* és nem egy *transzcendens* politikai eszményről van szó. Kojève szerint azonban ahhoz, hogy egy politikai eszmény a szó szoros értelmében "utópisztikus" legyen, *transzcendensnek* és nem *immanensnek* kell lennie. Így szerinte Hegel politikai vízióját nem lehet és nem is szabad "utópiaként" jellemezni. Másfelől azonban Kojève azt is megállapítja, hogy:

- "[A]z egyetemes és homogén állam napjainkban is politikai céllá vált... [Így]... a zsarnok [Sztálin?], aki itt a homogenitás felé irányuló valódi politikai mozgalmat kezdeményezi, tudatosan követte az értelmiségi [Marx?] tanítását, aki szándékosan átalakította a filozófus [Hegel?] eszméjét, hogy az megszűnjön

"utópisztikus" eszmény (amelyről egyébként tévesen azt hitték, hogy egy már létező politikai valóságot ír le: Napóleon birodalmát).<sup>45</sup>

Itt az a társadalomtípus, amelyet Hegel a "történelem végével" társított, valóban úgy jellemezhető, mint egy *utópisztikus* vízió/ideál, amely azonban már megfelelt a napóleoni állam létező valóságának. Ebből azonban az következik, hogy ha azt állítanánk, ahogy Kojève teszi, hogy bár Hegel egyetemes és homogén állama valóban egy "ideális" vagy akár "tökéletes" állam, bár Kojève esetében egy olyan, amelyet még nem létezőnek gondolunk, akkor nincs jó okunk azt gondolni, hogy ezt az államot és a hozzá kapcsolódó társadalmat ne kellene "utópiaként" jellemezni.

Röviden, Kojève bizonytalan az *Előadásaiban*, hogy az egyetemes és homogén állam, amelyet Hegel "ideális" vagy "tökéletes" társadalmához társít a történelem végén, vajon "utópisztikusnak" mondható-e vagy sem. Néha azt mondja, hogy *nem* utópikus, a társadalom azért *nem* az, mert egy immanens és nem egy transzcendens politikai ideálhoz kapcsolódik. Máskor azt mondja, *hogy* azért utópikus társadalom, mert olyan ideálhoz kapcsolódik, amely még nem valósult/megvalósult meg, és amely ennek következtében felhasználható a jelen társadalmának kritikájára.

Kojève egyetért azzal, amit Hegel nézetének tart, nevezetesen, hogy az elismerésért folytatott küzdelem nemcsak a történelem és a történelmi fejlődés motorja, hanem a *politika* megértésének kulcsa is, amennyiben a politikának köze van a társadalmi konfliktusok kezeléséhez és/vagy megoldásához. A Leo Strauss-szal folytatott vitájában például azt állítja, hogy:

- "Az "elismerés" vágya ... szerintem az emberek közötti minden utánzás végső mozgatórugója, és így az összes politikai küzdelem."<sup>46</sup>

Ebből az következik, hogy ha a Kojève által Hegel kisajátított Hegel által posztulált egyetemes és homogén állam valaha is megvalósulna, az valójában a (hazai) társadalomban a konfliktusok megszűnését jelentené, és következésképpen a (nemzeti) politika végét, ahogyan azt hagyományosan értelmezték.

Ez egy olyan hozzáállás, amely a nemzetközi kapcsolatok, nem pedig a belpolitika területén általában Carl Schmitt nevéhez fűződik,<sup>47</sup> akinek nézeteit a következő részben tárgyalom. Ami a belpolitikát illeti, ezt az attitűdöt újabban Chantal Mouffe képviseli, akinek gondolkodása sokat köszönhet Schmitt gondolkodásának.<sup>48</sup> Nem meglepő, hogy Kojève ellenkező értelmű tiltakozásai ellenére az olyan kommentátorok, mint Schmitt, Strauss és Mouffe azt sugallják, hogy ez a fajta gondolkodás csak bizonyos értelemben "utópisztikus". Sőt, Kojève gondolatait, amelyeket Hegel filozófiájának egy bizonyos olvasatával ("kisajátításával") azonosíthatunk, Leo Strauss éppen azért bírálta, mert Strauss szerint Kojève egy olyan "utópikus" gondolkodó, aki nem hajlandó kifejezetten elismerni az utópia eszméjének és az "utópikus" gondolkodásnak az értékét saját írásaiban.<sup>49</sup>

Mint látni fogjuk, Strauss Kojève kritikája Carl Schmitt gondolkodásával is rokonságot mutat.<sup>50</sup> Ez azért érdekes, mert nyilvánvaló, hogy Schmitt politikai gondolkodása a maga részéről legalábbis bizonyos tekintetben erősen adós Hegel filozófiájának és a nemzetközi kapcsolatokról alkotott nézeteinek egy sajátos olvasatával, amelyeket Hegel *A jog filozófiájának* harmadik részében fejtett ki.<sup>51</sup> Más szóval, az egyrészről Kojève, másrészről Strauss (Schmitt) közötti vitát plauzibilisen úgy<sup>52</sup> lehetne jellemezni, mint Hegel filozófiájának értelmezéséről szóló vitát, különösen azzal a kérdéssel kapcsolatban, hogy Hegel nemzetközi kapcsolatokról alkotott nézetei kapcsolatba hozhatók-e az "utópiával". Ebben a vitában Hegel egyik olvasata (Schmitté) arra szolgál, hogy kritizálja a másikkhoz (Kojève-éhoz) kapcsolódó nézeteket.

Ezt a fejezetet azzal fejezem be, hogy néhány megjegyzést teszek ennek jelentőségéről azok számára, akik az utópikus/disztópikus gondolkodás és irodalom története iránt érdeklődnek, különös tekintettel H. G. Wells és Zamjatyin munkásságára. Nem nehéz úgy gondolni például Wells *Az időgépre* vagy *Az alvó felébred című művére*, vagy Zamjatyin *Mi* című művére, mint olyan irodalmi kísérletekre, amelyek a "hegeliánus" gondolkodók által a "történelem végét" jelentő társadalom és állam természetéről spekulálnak, egy olyan társadalomról és államról, amelyet Wells és Zamjatyin szerint a szóban forgó hegeliánusok "ideálisnak" vagy "tökéletesnek", egyszóval "utópikusnak" gondolnak. Más szóval a mondjuk Zamjatyin *We just* című művében ábrázolt társadalom és állam Kojève egységes és homogén állama, ahogyan Zamjatyin érti. A különbség Zamjatyin és Kojève között persze az, hogy Zamjatyin szerint ez nagyon messze van attól, hogy ideális társadalom vagy "utópia" legyen. Épp ellenkezőleg, inkább disztópiaként kell elképzelni. Mark Hillegas szavaival élve "a jövő mint rémálom".<sup>53</sup> A "disztópia" gondolatát - az "utópia" gondolatával ellentétben - szokás az "extrapoláció" fogalmához kötni, vagyis a jelenlegi társadalomban már létező, de a szerző által erkölcsi és/vagy politikai szempontból nemkívánatosnak tartott tendenciák képzeletbeli kivetítéséhez a jövőbe. Bár természetesen másképpen is lehet gondolkodni erről, véleményem szerint ennek az elképzelésnek az eredetét gyümölcsözően úgy gondolhatjuk, hogy az olyan írók, mint Wells és Zamjatyin Hegel filozófiájával való kritikai foglalkozásának következményeként keletkezett a század20<sup>th</sup> elején.

## 2. szakasz: Hegel és a nemzetközi kapcsolatok

Amint azt több kommentátor is megjegyezte, Hegel nemzetközi kapcsolatokról vallott nézeteinek megvitatásához jó kiindulópont lehet, ha azokat a "kozmpolitizmus" és a "kommunitarizmus" közötti kortárs vitához kapcsoljuk.<sup>54</sup> Ebben a vitában az "utópiát" általában a kozmpolitizmus iránti elkötelezettséggel és Kant nemzetközi kapcsolatokra vonatkozó megközelítése iránti lelkesedéssel hozzák összefüggésbe, különösen az "örök béke" lehetőségéről és kívánatos voltáról vallott nézeteivel.<sup>55</sup> Ezzel szemben az utópizmus elutasítása a kommunitarizmus iránti elkötelezettséggel, Kant örök békéről vallott nézeteinek kritikájával, valamint azzal a "realista" nézettel társul, amely szerint a nemzetközi szinten a konfliktus és a háború vagy elkerülhetetlen, vagy kívánatos, vagy mindkettő. Derek Heater szerint a kommunitaristák "úgy vélik, hogy a közösség (általában az állammal egyenlővé tett) központi szerepét mint az etikusi politikai normák szolgáltatóját mindenáron meg kell őrizni".<sup>56</sup> De hol áll Hegel ebben a vitában? Kozmpolitizmus teoretikus, és ezért utópista gondolkodó, vagy kommunitárius, és ezért "realista", ami a nemzetközi kapcsolatok kérdéseit illeti?

E kérdés megvitatásakor ismét célszerű különbséget tenni olyan nézetek között, amelyekről azt mondhatjuk, hogy "hegeliánus" nézetek, mert azok azok, amelyeket maga Hegel ténylegesen vallott, és olyan nézetek között, amelyekről azt mondhatjuk, hogy "hegeliánus" nézetek, mert bár Hegel maga nem vallotta őket, vitatható, hogy megtehetné volna, mert ezek a nézetek logikailag összhangban vannak saját filozófiai alapelveivel, sőt talán meg *kell*ett volna tennie, mert *jobb*an megfelelnek saját filozófiai elveinek, mint azok a nézetek, amelyeket ténylegesen vallott. Hogy máshol általam kifejlesztett terminológiát használjam, Hegel olyan olvasatát, amely a ténylegesen általa vallott nézetekre összpontosít, "értelmezésnek" nevezem, míg azt az olvasatot, amely nem ezt teszi, sőt, meg sem próbálja tenni, hanem Hegel nézeteinek egy bizonyos irányba vagy egy olyan úton való továbbfejlesztésére összpontosít, amelyet maga Hegel nem követett, és talán szándékosan nem is választott, "kisajátításnak" nevezem.

### 2.1 Hegel mint a nemzetközi kapcsolatok utópizmusának realista kritikus

Hegel filozófiájának egyik olvasata szerint - amely a legtöbb kommentátor által a nemzetközi kapcsolatokról vallott nézeteinek hagyományos olvasata - Hegel határozottan elutasítja a kozmpolitizmushoz kapcsolódó összes elképzelést. E nézet szerint Hegel semmilyen értelemben nem kozmpolitizmus gondolkodó, hanem egy "tiszt" kommunitárius. Hegelnek ezt az olvasatát számos kommentátor, köztük Chris Brown, David Boucher, Derek Heater és Janna Thompson is vallja. Brown a nemzetközi kapcsolatok elméletének a kozmpolitizmus és a kommunitarizmus közötti vita köré épülő áttekintésében Hegelt 1992. választotta a kommunitarizmus álláspontjának legjobb képviselőjének. Hegel, állítja Brown, "a legteljesebb beszámolót nyújtja a világról a kommunitárius álláspontból".<sup>57</sup> Ezen a véleményen van Derek Heater is, aki ragaszkodik ahhoz, hogy Hegel kommunitárius gondolkodó, és ezért a kozmpolitizmus egyik fő kritikusa, különösen, mivel ez Kant írásaiban is megtalálható.<sup>58</sup> Végül David Boucher helyeslően idézte Janna Thompson állítását, miszerint Hegel nemzetközi kapcsolatokra vonatkozó megközelítése az "egyetemes erkölcs radikális elutasításával" és ennek megfelelően "a közösség "erkölcsi elsőbbségének" érvényesítésével" jár együtt.<sup>59</sup>

Ebben az olvasatban vitatható, hogy Hegel erősen kritikus Kantot illetően, mind az erkölcsfilozófiát általában, mind Kant nemzetközi kapcsolatokról vallott nézeteit illetően. Hegel tehát határozottan elutasítja a kozmpolitizmus vagy a "világállam" gondolatát. A nemzetközi kapcsolatokról alkotott nézetei inkább a nemzetállamokra és a nemzetállamok közötti kapcsolatokra összpontosítanak, amelyeket alapvetően konfliktusosnak tart - az "örökös háború", nem pedig az örökös béke viszonyának. E nézet szerint Hegel nemzetközi kapcsolatokról alkotott nézeteinek szellemi ihletforrása nem Kant, hanem Thomas Hobbes filozófiája. Hobbes nyomán Hegel azt állítja, hogy a nemzetközi szinten belül az egyes nemzetállamok "természeti állapotban" vannak, ami ismét nem a béke, hanem a háború, vagy legalábbis a háború állandóan jelenlévő lehetőségének állapota.<sup>60</sup>

Ez az attitűd arra készíti Hegelt, hogy a pozitív jogot a természetjoggal szemben a hazai szinten előnyben részesítse, és ezért teljesen elutasítsa a természetjog fogalmát a liberális/sztoikus/kantiánus értelemben. Ami azonban a jelen célokra vonatkozó, ami a nemzetközi kapcsolatokat illeti, bár Hegel elismeri a "nemzetközi jog" létezését, nem úgy gondol rá, mint az igazságosság "magasabb" anyagi normájára, amelyre normatív normaként lehetne hivatkozni az egyes nemzetállamok magatartásának szabályozásához a nemzetközi szinten. Hegel számára a nemzetközi jog szerződés vagy egyezmény kérdése.

Röviden, ebben az olvasatban Hegel nézetei a nemzetközi kapcsolatokról határozottan "realisták" és egyáltalán nem "utópisztikusak". Több közös vonása van Kallésszal, Hobbesszal, Machiavellivel, Nietzschével és újabban Carl Schmitt-tel, mint Kant-tal vagy Kant elődeivel, a 17-18<sup>th</sup>. század nagy természetjogi teoretikusaival. Legalábbis, ahogy Robert Williams is felvetette, még ha ebben az értelemben nem is kimondottan "realista", vitatható, hogy Hegel nemzetközi kapcsolatokhoz való hozzáállását általában véve a "tragikus látásmód" határozza meg. E nézet szerint, ha háború van, az nem annyira az "érdekek" konfliktusa miatt van, hanem inkább az egyes államok közötti különböző "jogfelfogások" konfliktusa miatt, olyan helyzetben, amikor nincs olyan "magasabb rendű" jog, amelyre hivatkozni lehetne a kérdéses konfliktus megoldása érdekében.<sup>61</sup>

Hegel megközelítése a nemzetközi kapcsolatok kérdéseivel kapcsolatban a *Jogfilozófiájában* analóg az egyének közötti kapcsolatok megértéséhez való hozzáállásával. Az "egyént" minden esetben "autonóm" entitásnak, "személynek" tekinti. Ez az egyén elismerésre törekszik "másoktól", és az egyes államok esetében ezek más államok. Hegel utal a hobbesi gondolatra, miszerint ezek az egyének egymással "természeti állapotban" vannak, ami a legalábbis potenciális konfliktus és háború feltétele (333. §). Van itt egy "természeti törvény", amely a *pacta sunt servanda* - "teljesítsd a kötött szövetséget" - elve (§333). Nincs azonban "praetor", vagy az uralkodó nemzeti/országos szintű megfelelője, aki gondoskodik arról, hogy ezeket a szerződéseket/szerződéseket betartsák (333R. §). Nincs nemzetközi megfelelője a Hobbes-féle polgári jognak, amelyet egy szuverén parancsaként értelmeztek. *Ilyen* értelemben nincs nemzetközi jog. Vagyis Hobbes egyik olvasata szerint a nemzetközi szinten egyáltalán nincs jog, a "jog" kifejezés szigorú értelmében.

Ez Hegel részéről annak beismerését jelenti, hogy *nincs* "világállam" vagy "kozopolisz", legalábbis még nincs. Tehát nincs "globális politikai közösség", a kifejezés "erős" értelmében. Ez azonban nem jelenti azt, hogy ne lehetne ilyen közösség valamilyen gyengébb értelemben. Hiszen az egyes nemzetállamok között vannak közös jellemzők és "azonossági" viszonyok, amelyek arra készítik őket, hogy békés viszonyba lépjenek egymással, *valamint* a "különbözőség" azon viszonyai, amelyeket Hegel a konfliktusra és háborúra való hajlamukkal hoz összefüggésbe.

Hegelnek a nemzetközi kapcsolatokról általában és különösen a háborúról *A jog filozófiájában* kifejtett nézeteit a "felismerés" fogalma és a "felismerésért folytatott harcról" *A szellem fenomenológiájában* kifejtett nézetei határozzák meg. Az elismerés igénye a nemzetközi szinten is a konfliktusok egyik fő forrása. Úgy tűnik, Hegel sem gondolja, hogy ez a konfliktus valaha is megoldódik, vagy megoldódhat. Hegel számára a globális szinten nincs megfelelője a "kölcönös vagy kölcsönös" elismerés állapotának, amelyet a "történelem végével" hoz összefüggésbe, a hazai vagy nemzeti szinten. Ha az elismerésért folytatott harc - az urak és rabszolgák között - alacsonyabb szinten egy olyan állam létrehozását eredményezi, amelyben urak és rabszolgák többé nem léteznek, hanem mindenki "állampolgár", szabad és egyenlő, egy és ugyanazon törvény alatt, Hegel kitart amellett, hogy ez a nemzetközi szinten *nem* történt meg, és néha azt sugallja, hogy ez *nem is* történhet meg.

Ha Hegel számára az identitás kialakulása és fejlődése a "felismerésért folytatott küzdelemmel" függ össze, ha az önértéket a "mátság" megértéséhez képest határozzuk meg, és ha az identitásnak valóban köze van a nacionalizmushoz és a kultúrához, akkor úgy tűnik, hogy nem lehet elválasztani a belföldi és a nemzetközi kapcsolatokat. Az vagyok, aki vagyok, vagy mi vagyunk, akik vagyunk, mert szemben állunk a "másokkal", akik különböznek tőlünk. Ez Hegel számára egy olvasat szerint elkerülhetetlenül antagonizmus és konfliktus viszonya. Sőt, Hegel egy ponton azt sugallja, hogy a kohéziót, a békét, a rendet és a stabilitást "otthon" éppen a "külföldön" zajló háború teremti meg és tartja fenn. Az utóbbi tehát az előbbinek szükségszerű előfeltétele:

- "[A] sikeres háborúk megfékeztek a belföldi nyugtalanságot és megszilárdították az állam hatalmát otthon."<sup>62</sup>

Ebben az olvasatban Hegel hangsúlyozottan nem tételezi fel egy kozopolisz vagy "világállam" kialakulását, sőt, még csak nem is annak lehetőségét: (1) amelynek minden egyes ember állampolgára; (2) amelyen belül minden ember egy és ugyanazon törvénynek van alávetve, amely szabályozza az egymással való kölcsönhatásaikat; és (3) amely a szuverenitás és a "nemzetállam" - a Hegel által a nemzetközi kapcsolatok szférájában alapvető "egység" szereplőnek tekintett entitás - megszűnésével jár együtt.

Amennyiben Hegelnek a nemzetközi kapcsolatokról vallott nézetei az "elismerésért folytatott küzdelem" fogalmához kapcsolódnak, érdekes kérdés, hogy ahogyan a nemzetállamok szintjén, úgy a nemzetközi szinten is úgy gondolta-e Hegel, hogy az "elismerésért folytatott küzdelem", ezáltal az egyes nemzetállamok között, "véget ért", amikor megírta *A jog filozófiáját*. Vajon Hegel úgy gondolta-e, hogy a westfáliei békeszerződés utáni európai társadalomban az egyes államok közötti viszony is a valódi/kölcsönös elismerés és kölcsönös tisztelet viszonya? Hegel időnként ezt sugallja, bár meg kell jegyezni, hogy szerinte ez nem feltétlenül jelenti a konfliktusok és a háború végét. Úgy tűnik, Hegel nem gondolta, hogy a konfliktus és a háború megszűnése szükséges előfeltétele az államok közötti kölcsönös elismerés és tisztelet viszonyának (338. §). Máskor azonban Hegel úgy beszél, mintha az "uralom" és a "rabszolgaság" elvei még mindig léteznének a korabeli nemzetközi szinten. Amikor például *A jog filozófiájában* (§351) a gyarmatosításról beszél, úgy tűnik, mintha azt sugallná, hogy

hogy a gyarmati népek rabszolgák voltak, és mindaddig rabszolgák maradnak, amíg el nem érik függetlenségüket, saját autonóm nemzetállammal, amire minden népnek vagy minden "nemzetnek" joga van (322., 331., 349. §).

Vitatható, hogy Hegel nemzetközi kapcsolatokról vallott nézetei feltűnő rokonságot mutatnak Carl Schmitt nézeteivel, aki bizonyos értelemben valóban "hegeliánus" gondolkodónak mondható. Mind Hegel, mind Schmitt azon a véleményen van, hogy a kohézió, az egység és a társadalmi stabilitás "otthon", a "mi" vagy a "mi" megteremtése attól függ, hogy létezik-e valami "más", egy "ellenség" külföldön, amely egyesít "minket" "velük" szemben. Mindkét esetben tehát az egyik ok, amiért szkeptikusnak kell lennünk egy olyan "világállam" kialakulásának lehetőségével kapcsolatban, amelynek minden ember a tagja, az a tény, hogy egy ilyen dolog létezésének aposztulálása azt a (téves) feltételezést látszik feltételezni, hogy lehetséges "én" létezése "másik" nélkül.

Lásd például Hegel állítását:

- "[A]z örök béke gyakran olyan eszményként szerepel, amelyre az emberiségnek törekednie kell. E célt szem előtt tartva Kant az uralkodók szövetségét javasolta az államok közötti nézeteltérések rendezésére, és a Szent Szövetséget is hasonló szövetségnek szánta. Az állam azonban egyén, az egyéniség pedig lényegében tagadással jár. Ezért még ha több állam családdá is teszi magát, ez a csoport mint individuum ellentétet kell, hogy szüljön, és ellenséget kell, hogy teremtsen".<sup>63</sup>

Hasonlítsuk ezt össze Schmitt *A politika fogalma* című művében tett állításával, miszerint:

- "[A]zzal kapcsolatban nem tagadható, hogy a nemzetek továbbra is a barát-ellenség antitézis szerint csoportosulnak, hogy ez a megkülönböztetés ma is aktuális, és hogy ez a politikai szférában létező minden nép számára állandóan jelenlévő lehetőség".<sup>64</sup>

És Schmitt állításával, hogy:

- "a háború betiltásának ünnepélyes deklarációja nem szünteti meg a barát-ellenség megkülönböztetést... Ha ez a megkülönböztetés eltűnne, akkor a *politikai élet* teljesen megszűnne".<sup>65</sup>
- "tévedés lenne azt hinni, hogy egy nemzet megszüntetheti a barát és ellenség közötti különbséget azzal, hogy az egész világnak barátságot hirdet, vagy azzal, hogy önként lefegyverzi magát. A világ ezáltal nem válik depolitizálttá, és nem fog átkerülni a tiszta erkölcs, a tiszta igazságosság vagy a tiszta gazdaság állapotába".<sup>66</sup>
- 'Were a world state to embrace the entire globe and humanity, then it would be no political entity and could only be loosely called a state.'...[It]...would altogether lose its *political* character.'<sup>67</sup>

Schmitt számára a politika vagy "a politikai" a konfliktushoz és az egyes nemzetállamok közötti háború állandóan jelenlévő lehetőségéhez kapcsolódik. Ha azt gondoljuk, hogy ezeket a dolgokat "meg lehet és meg kell szüntetni", akkor azt követeljük, hogy magát a politikát "szüntessük meg" Vagy "otthon" (Platón), vagy "külföldön" (Kant), vagyis a nemzetközi kapcsolatok szférájában, amely Schmitt fő gondja, olyan helyzetet keresünk, amelyben nincs többé konfliktus.

Amint Leo Strauss megfigyelte, Schmitt nem tagadja kifejezetten annak lehetőségét, hogy létrejöhet az az entitás, amelyre általában a "világállam" kifejezéssel utalnak. Sőt, azt állítja, hogy:

- "A politikai entitás természeténél fogva nem lehet egyetlenes abban az értelemben, hogy az egész emberiséget és az egész világot felölelje. Ha a különböző államok, vallások, osztályok és más emberi csoportosulások a földön annyira egységesek lennének, hogy a köztük lévő konfliktus lehetetlen, sőt elképzelhetetlen, és ha a polgárháború örökre kizárható lenne egy olyan birodalomban, amely az egész földgolyót átfogja, akkor a barát és ellenség megkülönböztetése is megszűnne. Ami megmarad, az nem politika és nem állam, hanem kultúra, civilizáció, gazdaság, erkölcs, jog, művészet, szórakozás stb. Hogy ez az állapot megjelenik-e és mikor, azt nem tudom. Jelenleg nem ez a helyzet. És önámítás azt hinni, hogy egy modern háború befejezése világbékéhez vezetne".<sup>68</sup>

Schmitt csupán annyit állít, hogy ha mégis létrejönne egy "világállam", akkor azt nem lehetne sem "politikai" entitásnak, sem "államnak" nevezni e fogalmak szoros értelmében.<sup>69</sup> Nehéz azonban elhinni, hogy Schmitt komolyan vette azt a felvetést, hogy egy ilyen állam valóban létrejönne, vagy akár létre is jöhetne. Az sem tűnik ésszerűtlennek, ha azt feltételezzük, hogy Schmitt szerint, akárcsak Leo Strauss szerint, egy ilyen állam gondolata "utópisztikus" abban az értelemben, hogy megvalósíthatatlan vagy elérhetetlen, függetlenül attól, hogy kívánatosnak mondható-e vagy sem.

Schmitt a "hegeli" gondolatokat használja arra, hogy bírálja a "kozmodopolisz" vagy a "világállam" fogalmát, ahogyan ő értelmezi, és így, következőképpen, egy "utópikus" társadalmat vagy egy "utópikus" állapotot a nemzetközi kapcsolatok területén, amelyről azt gondolhatjuk, hogy a történelem végén áll. Ahogy ő fogalmaz:

- "A politikai entitás feltételezi az ellenség valós létezését, és ezért egy *másik* politikai entitással való együttélést. Amíg egy állam létezik, addig tehát mindig több állam lesz a világon, mint *egy*. Olyan világállam, amely az egész földgolyót és az egész emberiséget felöleli, *nem* létezhet. A politikai világ egy *pluriverzum* és nem egy univerzum".<sup>70</sup>
- "De az emberiség nem politikai fogalmának ezen erősen politikai felhasználása mellett nincsenek az emberiségnek mint olyanak a háborúi. Az emberiség nem politikai fogalom, és nincs politikai entitás vagy társadalom, és nem felel meg neki semmilyen státus. Az emberiség XVIII. századi humanitárius fogalma az akkor létező arisztokratikus feudális rendszer és az azzal járó kiváltságok polemikus tagadása volt. Az emberiség a természetjog és a liberális individualista tanok szerint egyetemes, azaz mindent átfogó, társadalmi eszmény, az egyének közötti kapcsolatrendszer. Ez csak akkor valósul meg, ha a háború valós lehetősége kizárt, és minden barát-ellenség csoportosítás lehetetlenné válik. Ebben az egyetemes társadalomban nem lennének többé nemzetek, politikai entitások formájában, nem lennének osztályharcok és ellenséges csoportosulások".<sup>71</sup>

Schmitt nyilvánvalóan azon a véleményen volt, hogy azok, akik úgy gondolják, hogy egy ilyen állapot létrejöhet, vagy akár csak lehetséges, hogy létrejöhet, "utópisták".

## 2.2 Hegel mint a nemzetközi kapcsolatok utópisztikus teoretikusa

Alexandre Kojève nézetei az "egyetemes és homogén állam" eszméjéről a hegeli filozófiában kényelmes átmenetet képeznek a belpolitikai vagy nemzeti politikáról a nemzetközi kapcsolatok kérdéseinek vizsgálatához. Különösen a "világállam" gondolatát helyezik előtérbe, amely nemcsak a globalizáció jelenségével kapcsolatos egyes kortárs gondolatok, hanem az utópisztikus/disztópikus irodalom és/vagy a science fiction számos művének középpontjában is áll.<sup>72</sup>

Kojève nézetei e témában kétértelműek. A Hegel *fenomenológiájáról* szóló előadásainak olvasójának számos alkalommal az a benyomása támad, hogy az egyetemes és homogén állam, amelyet Kojève szerint Hegel a "történelem végével" hoz összefüggésbe, valójában a "nemzetállam" egy bizonyos típusa, amely hasonló (ha nem azonos) a napóleoni államhoz, vagy az alkotmányos "monarchia" típusához, amelyet Hegel látszólag a *Jogfilozófiában* ajánl olvasóinak. Másfelől azonban vannak olyan (kevésbé gyakori) alkalmak is, amikor Kojève azt sugallja, hogy az egyetemes és homogén állam egyáltalán nem a nemzetállam egy bizonyos típusa. Ez inkább az, amit ma globális államnak vagy "világállamnak" neveznénk, valami olyasmiben, ahogyan H. G. Wells érti ezt a kifejezést. Vegyük például a következő passzust:

- "Az ember csak annyiban igazán emberi - azaz "individuális" -, amennyiben egy állam "elismert" polgáraként él és cselekszik....Az állam azonban megjelenése pillanatában és egész történelmi fejlődése során sem elégíti ki *teljes mértékben* az emberi elismerési vágyat....Ez azért van így, mert az ember létezésének valós, történelmi feltételei között sohasem csak "ez a bizonyos ember itt", akit az állam a maga egyedi és pótolhatatlan sajátosságában polgárként ismer el. Ő mindig egyfajta emberi "faj" felcserélhető "képviselője" *is*... És csak mint ilyen... ismerik el egyetemesen... Valójában... az Elismerés vágya csak az egyetemes és homogén Államban és általa elégíthető ki teljesen. A homogén Államban ugyanis az osztály, a faj stb. "sajátos-különbségeit" "legyőzik"... És ez az elismerés valóban egyetemes, mert [ez] az Állam definíció szerint az egész emberi fajt magában foglalja."<sup>73</sup>

Kojève itt azt sugallja, hogy ami Hegel filozófiájának saját olvasata ("kisajátítása") szerint a "történelem végén" áll, az a "nemzetállam" megszűnése és egy olyan "állam" megjelenése, amely az egész bolygót felöleli, és amelynek az egész emberi faj a tagja. Ez egy "kozopolisz", abban az értelemben, ahogyan az ókori sztoikusok értették ezt a kifejezést. Bár Kojève ebben az összefüggésben vonakodik az "utópia" fogalmát használni, mint láttuk, az ebben a sajátos értelemben vett egyetemes és homogén államot a "tökéletesség" fogalmával hozza összefüggésbe. Ugyancsak egy olyan helyzethez társítja, amelyben nem lenne, és nem is lehetne "háború", a két vagy több nemzetállam közötti konfliktus sajátos értelmében.

A Kojève-éhoz hasonló nézetet terjesztett elő Shlomo Avineri is, aki azonban nem egyszerűen a saját nevében képviseli, *hanem* (Kojève-val ellentétben) kifejezetten Hegelnek tulajdonítja, vagyis inkább "értelmezésként", mint Hegel nézeteinek "kisajátításaként" ajánlja. Avineri szerint Hegel korántsem volt olyan ellenséges Kant örök békére vonatkozó elképzeléseivel szemben, mint ahogy azt általában feltételezik. Avineri e nézetének bizonyítékait Hegel *Előadások a világtörténelem filozófiájáról* című művéből veszi, ahol Hegel kijelenti, hogy "az egyes államok közötti minden különbség ellenére... közöttük is *egység* áll fenn". Az államok "tendenciája tehát" - folytatja Hegel - "az *egységesség* felé mutat".<sup>74</sup> Avineri ebből azt a következtetést vonja le, hogy Hegel úgy gondolta, hogy - ahogy Avineri fogalmaz - "a világ az együttműködés és az univerzalizmus korszakába lép".<sup>75</sup> Végső soron tehát, állapítja meg Avineri, Hegel "a kultúra és az értelem által egyesített Egy Világ víziójával lép elő, amely egy olyan rendszer felé halad, amelyben a szuverenitás, bár elismert, elszorod, és a háborúk, bár immanensek, fokozatosan eltűnnek".<sup>76</sup> Kojève-hoz hasonlóan tehát Avineri is úgy veszi Hegelnek az államok egységességéről szóló megjegyzéseit a

modern korszakot az imént idézett passzusban, hogy azt sugallja, hogy legalábbis van némi bizonyíték arra a nézetre, hogy Hegel úgy gondolta, hogy globális szinten egy egységes "világállam" van kialakulóban.

Nem meglepő, hogy azok a kommentátorok, akik Hegel nemzetközi kapcsolatokról vallott nézeteinek fentebb vázolt hagyományosabb olvasatát fogadják el, elutasítják a Kojève és Avineri által felvetett javaslatot, miszerint Hegel filozófiája a kozmopolitizmus elveivel, és így az "utópizmus" egy formájával is összefüggésbe hozható. A hagyományosabb "antikozmopolita" olvasat szempontjából Avineri tévesen úgy értelmezi Hegelnek az államok egységességére vonatkozó megjegyzéseit az újkorban, hogy Hegel szerint egy egységes "világállam" kialakulóban van. Ahogy Robert Williams fogalmazott, ha igaz lenne, hogy Hegel számára a "szuverenitás" olyasvalami, ami "elsorvad", ahogy Avineri látszólag sugallja Hegel háborúról alkotott nézeteinek tárgyalásakor, akkor "Hegelnek felül kellene vizsgálnia azt az alapvető megállapítását, hogy a nemzetközi jog továbbra is egy "kellene", és az ebből következő következtetést, hogy a nemzetek arra rendelkeznek, hogy a természet állapotában maradjanak egymással szemben."<sup>77</sup> William szerint ez az egyik ok arra, hogy ne fogadjuk el Avineri "kozmpolita" olvasatát Hegel nézeteinek, mivel ez az olvasat nem áll összhangban azzal, ami Williams szerint a "tragikus vízió", amely Hegel alapvető szemléletének alapját képezi, ami az emberi lét kérdéseit illeti a társadalomban.<sup>78</sup>

## szakasz 3

### Kompromisszum: Hegel mint "gyenge" kozmopolita gondolkodó

Mint láttuk, ami Hegel és a nemzetközi kapcsolatok kérdését illeti, legalábbis van néhány bizonyíték, amely alátámasztja azt a nézetet, hogy Hegel gondolkodásának van egy "utópisztikus" dimenziója, de van néhány olyan bizonyíték is, amely ellene szól ennek az olvasatnak, és emellett a nézet mellett szól, hogy Hegel "antiutópisztikus" realista. A Hegelnek a nemzetközi kapcsolatokban a "realizmushoz" és az "utópiához" való viszonyáról folytatott vita egy másik vitához kapcsolható, amely a "kozmpoliták" és a "kommunitáriusok" között zajlik általában, és különösen a "kozmpolita" és a "kommunitárius" Hegel-olvasat hívei között. Hegel nemzetközi kapcsolatokról vallott nézeteinek "realista" vagy "antiutópikus" olvasata szorosan kapcsolódik Hegel politikai gondolkodásának általánosabb értelemben vett "kommunitárius" olvasatához, míg Hegel nemzetközi kapcsolatokról vallott nézeteinek "utópikus" olvasata azzal az állítással hozható összefüggésbe, hogy Hegel valamiféle "kozmpolita" gondolkodó.

E kérdés megvitatásakor célszerű különbséget tenni a kozmopolitizmus és a kommunitarizmus tanainak "erős" és "gyenge" változatai között. Az erős értelemben vett kozmopolitizmus elsősorban a *szubsztantív* természetjog eszméjének támogatásához kapcsolódik, amelyet időtlen, racionálisan felfogható és egyetemesen érvényes jogi elvek összességéként értelmeznek, amely "magasabb" a pozitív jognál, és amelyre hivatkozva az egyének kritikusan értékelhetik a pozitív jogot igazságossága vagy igazságtalansága szempontjából, és bizonyos körülmények között hiányosnak találhatják azt. Ehhez társul egy "kozmpolisz" vagy "világállam" legalábbis eszméjének vagy ideáljának helyeslése, amelynek minden ember vagy erkölcsi személy tagja, akit minden polgártársa, azaz minden más emberi lény ekként tisztel, vagy kölcsönösen elismer. Ebben a közösségben az, amit Hegel "igazi elismerésnek" nevez, a lehető legteljesebb értelemben létezik, és nem csak azok között, akik történetesen egy adott nemzetállam polgárai, hanem minden emberi lény között egy olyan helyzetben, amikor már nincsenek nemzetállamok.

Ha ő "erős" kozmpolita lenne, akkor a jelenben egy ilyen állam eszméje Hegel számára erkölcsi és politikai eszményt, egy "kellene, hogy legyen" eszmét jelentene. Ez egy jövőbeli "ideális" társadalom eszméje, egy olyan társadalomé, amely még nem létezik, de amelynek léteznie kellene, és amely esetleg létezhetne. Ebben a jövő társadalmában a nemzetállam, a mai nemzetközi kapcsolatok alapegysége "elsorvad", és vele együtt a nemzetközi konfliktusok és háborúk elsődleges forrása is. Ez az az "utópisztikus" társadalom, amelyet egyes kommentátorok szerint (bár nem sokan) vagy maga Hegel, vagy ha nem is Hegel, de legalábbis a későbbi "hegeliek" a "történelem végével" azonosítanak. Ha valaha is ténylegesen létrejönne, akkor ennek a társadalomnak és "államának" a "pozitív törvénye" lényegében azonos lenne a természetjog elveivel, ahogyan azokat ugyanaz a pozitív törvény értelmezte és alkalmazta, és pontosan ugyanúgy, a bolygó összes emberi lénye esetében.

Ezzel szemben, nem meglepő módon, a "gyenge" kozmopolitizmus nem megy ilyen messzire. Ha e második és gyengébb fajta kozmpolita gondolkodó lenne, akkor Hegel elkötelezné magát emellett a nézet mellett, hogy az erkölcs és a természetjog alapelve az "igazi elismerés" elve, azaz légy személy és tiszteld a többi személyt, ami egyben az "absztrakt jog" legalapvetőbb elve is. Elkötelezett lenne azon nézet mellett is, hogy valamilyen sokkal lazább értelemben helyénvaló egy olyan globális politikai közösség létezéséről beszélni, amely az emberi faj minden tagját állampolgárként magában foglalja.

A legjelentősebb különbség e nézet és az általam "erős" kozmpolitizmusnak nevezett nézet között az, hogy nézeteinek "gyenge" kozmpolitikus olvasata szerint Hegel elutasítja a "világállam" gondolatát, mind elméletben, mind gyakorlatban; mind normatív eszményként, mind pedig valószínű, sőt lehetséges történelmi kimenetelként. Így fenntartja

a "nemzetállam" mint a nemzetközi kapcsolatok alapvető szereplője iránti elkötelezettségét. Következésképpen, e nézet szerint Hegel számára nincs olyan szerv, amely létrehozhatná és érvényesíthetné azt a pozitív jogot, amelyre az elvont jog elveinek "konkretizálásához" nemzetek feletti vagy globális szinten lenne szükség, ha azok hatékony cselekvési útmutatót jelentenének nem csupán egy adott nemzetállam polgárai, hanem minden ember számára az egymással való kölcsönös kapcsolatukban. Véleményem szerint, ami a nemzetközi kapcsolatok kérdéseit illeti, Hegel nem komunitárius gondolkodó, nem is erős kozmopolita gondolkodó, hanem éppen ebben az értelemben gyenge kozmopolita gondolkodó.

Az a nézet, hogy Hegel "erős" kozmopolita gondolkodó, Kant értelmében, abban az értelemben, amelyet általában Ciceróval, a sztoicizmussal és a sztoikus természetjogi hagyománnyal kapcsolnak össze, ami valójában a nemzetközi kapcsolatokról vallott nézeteinek "utópisztikus" olvasata lenne, szerintem tarthatatlan, bár vannak olyan kommentátorok, akik úgy tűnik, hogy Hegelt így értelmezik. Richard Mullender például úgy tűnik, hogy Hegelt úgy értelmezi, mint aki a természetjog sztoikus felfogásához hasonló felfogást vall, vagyis az igazságosság olyan szubsztantív mércéjét, amelyet az egyének a pozitív jog kritikai értékelésére használhatnak. Így Mullender azt állítja, hogy "Hegel politikai filozófiája az egyes kultúrákon belüli normákat és gyakorlatokat az *absztrakt jog magasabb* rendű és egyetemes kritériumára való hivatkozással *értékeli*". Hegel természetjogról/absztrakt jogról és a pozitív joghoz való viszonyáról vallott nézeteinek ilyen olvasata összhangban van azzal az értelmezéssel, amely szerint Hegel erős kozmopolita gondolkodó, aki magáévá teszi a kozmopolisz, a "világállam" vagy az egész emberi fajt felölelő egyetemes közösség sztoikus eszméjét, amelynek minden tagjának magatartását ugyanazok az anyagi igazságossági vagy jogelvek szabályozzák. Véleményem szerint azonban Hegelnek ez az olvasata teljesen félreérti Hegel "absztrakt jog" fogalmát, valamint Hegelnek az absztrakt jog elvei és az egyes (nemzeti) politikai közösségek pozitív vagy polgári törvényei között fennálló kapcsolatról alkotott nézetét.<sup>79</sup>

Másfelől azonban az a felvetés, hogy Hegel valamiféle "gyenge" kozmopolita gondolkodó, és ezért nem szélsőséges kommunitarista, mégiscsak megállja a helyét. Egy ilyen olvasat aligha tulajdoníthatná Hegelnek a "világállam" kialakulásának lehetőségére/kívánatoságára vonatkozó elképzelést, *de* támogathatná, hogy neki vagy a nemzetközi kapcsolatokban a "hegelianizmusnak" tulajdonítsák valamiféle "globális közösség" kialakulásának lehetőségét és kívánatoságát, egy sokkal gyengébb értelemben, mint ami a "világállamhoz" társulna.

Ezt sugallják a nemzetközi kapcsolatok "neo-hegeliánus" megközelítésének egyes képviselői, mint például Chris Brown, Mervyn Frost, Charles Jones és Richard Vincent.<sup>80</sup> Charles Jones, aki bevallottan "neohegelianista" gondolkodó, azzal érvelt, hogy lehetséges "a kozmopolitizmus és a kommunitarizmus összeegyeztetése a nemzetközi politikai etikában".<sup>81</sup> Sőt, azt javasolja - véleményem szerint jogosan -, hogy egy ilyen olvasat a helyesen értelmezett Hegel filozófiájához kapcsolódhat. Jones olvasatában, amely ebben a tekintetben számomra helyesnek tűnik, azok, akik Hegelt mint egy ki- és bevetés nélküli komunitárius gondolkodót értelmezik, teljesen figyelmen kívül hagyják, amit Hegel a *Jogfilozófia* első részében az "absztrakt jog" és az erkölcsi vagy jogi "személyiség" fogalmairól mond. Így Hegel filozófiájának egészét részlegesen és "egyoldalúan" olvassák. Jones felfogása Hegel filozófiájáról ennél sokkal árnyaltabb és pontosabb. Jones azt sugallja - ismét joggal -, hogy Hegelre leginkább úgy kell gondolni, mint aki megpróbál középutat találni egyfelől a kozmopolitizmus, másfelől a kommunitarizmus két szélsősége között.

Beszélhetünk az elvek kozmopolitizmusáról és a személyek kozmopolitizmusáról. Mindkét esetben megkülönböztethetünk erős és gyenge kozmopolitizmust. És mindkét esetben Hegelt véleményem szerint leginkább "gyenge" kozmopolita gondolkodóként lehet elképzelni. Ami az elvek kozmopolitizmusát illeti, a gyenge kozmopolitizmus azzal a nézettel függ össze, hogy bár valóban léteznek bizonyos erkölcsi vagy helyes elvek, amelyek időtlenek, egyetemesen érvényesek, az ész által felfoghatók és így tovább, mégis, ha ezeket az elveket a gyakorlatban követni akarjuk, akkor azokat a pozitív jognak úgy kell értelmeznie és alkalmaznia, hogy figyelembe veszi az adott történelmi körülmények jellegét. A legfontosabb, hogy ezeket az elveket a különböző társadalmak *eltérő* etikai és kulturális értékeik, valamint *eltérő* történelmi hagyományaik miatt *különbözőképpen* értelmezik és alkalmazzák.

Valójában ez Hegel nézete, de ez egy olyan nézet is, amelyet a közelmúltban számos kommentátor - például Simon Caney, Charles Jones, Gerard Delanty, Martha Nussbaum, Hilary Putnam és (nem utolsósorban) Jürgen Habermas - egy bizonyos fajta kozmopolita gondolkodással társított, függetlenül attól, hogy Hegelt említik-e ezzel kapcsolatban vagy sem.<sup>82</sup> Csak egyetlen példát említek, Hilary Putnamét, aki valóban explicit módon hivatkozik Hegelre:

- "[A]z ilyen konkrét életformák, a Hegel által *Sittlichkeitnek* nevezett formák hiányában az igazságosság egyetemes maximái gyakorlatilag üresek, ahogyan a kritikai ész hiányában a *Sittlichkeit* öröklött formái a tekintélyhez való vak hűségéig fajulnak. A hagyomány ész nélkül vak, az ész hagyomány nélkül üres".<sup>83</sup>

Ez a megjegyzés számomra nagyon jól érzékelteti a Hegel filozófiájához kapcsolódó "gyenge" vagy "helyhez kötött" kozmopolitizmust, ahogyan ez különösen Hegel *A jog filozófiájában* fejlődik ki, amely, ahogyan Putnam itt is mondja



azt sugallja, hogy *mind az egyetemes "észnek", mind a sajátos szokásoknak és hagyományoknak jelentőséget tulajdonít, és azt állítja, hogy ez nem szükségszerűen összeegyeztethetetlen. Ebben az olvasatban az ész és a hagyomány álláspontja egymást kiegészítőnek vagy kiegészítőnek tekinthető.*

Amint azt számos kommentátor megjegyezte, felvethető, hogy bár Hegel nem volt a "világállam" gondolatának szószólója a szó erős kozmopolita értelmében, mégis az a javaslat, hogy a "globális politikai közösség" valamilyen alternatív formája, amely a nemzetállamok fennmaradásán alapul, de abból a feltételezésből indul ki, hogy e közösség egyes tagjai közötti kapcsolatok inkább a béke, mint a háború állapotához kapcsolódnak, legalábbis összeegyeztethető, nemcsak Hegel általános filozófiai elveivel, hanem azzal is, amit a nemzetközi kapcsolatokról mond *A jog filozófiájában*.

Hegel számára a "nemzeti" és a "nemzetközi" politika közötti különbségtétel mesterséges. Például maga az a tény, hogy Hegel "*világtörténelemről*" beszél a *Történelemfilozófiai előadásaiban* és a *Jogfilozófiában*, arra utal, hogy a "nemzetközi" kapcsolatokról "totalizáló" módon gondolkodik. Az egyes "nemzetállamot" mind a többi nemzetállamhoz való viszonyától elvonatkoztatva, mind a többi államhoz való viszonyában vizsgálja, olyan helyzetben, amelyben az összes érintett államot egyetlen átfogó teljesség vagy egész alkotóelemeként gondolja el. Más szóval, még ha Hegel nem is gondolt a korábban jelzett értelemben vett "világállamra", amely egységes és (ahogy Kojève megjegyzi) "homogén", vitatható, hogy valamiféle globális politikai közösségre gondolt. Ez egy sokkal lazább politikai "közösség" lenne, mint ami a "világállam" fogalmához kapcsolódik. Egy ilyen közösség olyan "teljesség" lenne, amely belsőleg differenciált vagy "tagolt", és amelynek alkotóelemei továbbra is a létező egyes nemzetállamok lennének.

Ebben az olvasatban, ha a nemzetközi kapcsolatok tekintetében a "történelem végéről" elmélkedünk, akkor valójában a "világtörténelem" jelentőségéről beszélünk a globális politikai közösségen belül az egyes tagállamok között fennálló kapcsolat szempontjából, amelyet éppen ebben az értelemben értünk.

Érdekes, hogy bár az előző bekezdésben kifejtett gondolatmenet Hegel metafizikai alapfeltevéseit tekintve logikus lehetőségnek tűnik, sőt talán még logikai *követelmény is* mindazok számára, akik a nemzetközi kapcsolatokról elmélkednek, és ezekből a feltevésekből indulnak ki, mindazonáltal *nem ez az* a gondolatmenet, amelyet maga Hegel követett a *Jogfilozófia* utolsó szakaszaiban.

A *Jogfilozófia* 259. §-ában Hegel "az állam eszméjéről" "triadikus" kifejezésekkel beszél, amit gyakran (jogosan vagy tévesen) tipikusan "hegeli" fejlődésnek, a "tézis", az "antitézis" és a "szintézis" fejlődésének tartanak. Azt mondja, hogy ez az Idea:

- "közvetlen aktualitással rendelkezik, és az egyes állam mint önálló organizmus - az *alkotmány* vagy *alkotmányjog* -;
- átmegy egy állam és más államok viszonyába - *nemzetközi jog*;
- az egyetemes Idea, mint nemzetség és mint az egyes állapotok feletti abszolút hatalom - az elme, amely a *Világtörténelem* folyamatában adja meg önmagának aktualitását.

Itt először is az államot elszigetelt, különálló entitásként gondolják el, tehát nem a többi államhoz való viszonyában. Az így elgondolt állam eszméje tehát "absztrakció". Az államról való gondolkodás ezen módja által nyert felismerések fontosak, sőt szükségesek, ha meg akarjuk érteni az állam eszméjét. De részlegesen és egyoldalúak. Valami ugyanolyan fontos, ugyanolyan szükséges dolog kimarad. Ezt a hiányzó elemet az állam eszméjéről való gondolkodás egy második módja ragadja meg, amely viszont szintén és ugyancsak "egyoldalú". Ez a második szemlélet teljesen és kizárólag az államra összpontosít, amennyiben az más egyes államokkal lép kapcsolatba a nemzetközi szintéren belül, amelyen belül az államok magatartását a nemzetközi jog szabályozza (már amilyen). Hegel nyilvánvalóan úgy gondolja, hogy létezik egy harmadik gondolkodásmód az állam eszméjéről, amely az első kettő közül bármelyiket önmagában, a másiktól függetlenül vizsgálva fölötte áll. Ez a harmadik gondolkodásmód magában foglalja azt a kísérletet, hogy az állam eszméjét egyszerre tekintsük elszigetelt, autonóm entitásként és ugyanakkor más államokhoz való viszonyában, amelyek mindegyike egy magasabb "teljesség" vagy "egész" alkotóelemének vagy "részének" tekinthető a nemzetközi szintéren belül, amit ma "globális" szintnek neveznénk.

Az igazán érdekes kérdés itt azonban az, hogy Hegel hogyan képzei el ezt az utóbbi entitást? Milyen nyelvezetet használ, amikor megpróbálja jellemezni a természetét? Különösen, úgy gondol-e erre az entitásra, mint amit ma "világállamnak" neveznénk? Egy pillanatnyi gondolkodás a fentebb reprodukált érvelésen azt mutatja, hogy nem így gondolja. Hegel inkább azt az álláspontot képviselte - legalábbis amikor a *Jogfilozófiát* írta -, hogy ezt a magasabb rendű teljességet vagy egészet *nem* a "világállam" fogalmára való hivatkozással kell elgondolni, amely a "világállam" fogalmának

a "világtörténelem" előrehaladása hozta létre, hanem egyszerűen magára a "világtörténelem" fogalmára való hivatkozással, bármit is jelentsen ez.

Hogy ez *mit* jelent Hegel számára, arra további fényt derít az ehhez a bekezdéshez fűzött "megjegyzés", amelyben Hegel az állam eszméjének megfelelő megértését nemcsak a "világtörténelem" megértésével, hanem az "abszolút elme" fogalmának megértésével is összekapcsolja, amelyet szerinte úgy kell elképzelni, mint ami ott működik:

- Az állam a maga *valóságában* lényegében *egyéni* állam, és ezen túlmenően partikuláris állam. Az individualitást meg kell különböztetni a partikularitástól. Az előbbi az állam eszméjének egy mozzanata, míg az utóbbi a történelemhez tartozik. Az államok mint olyanok egymástól függetlenek, és ezért egymáshoz való viszonyuk csak külsődleges lehet, *tehát kell egy harmadik dolog, amely fölöttük áll, hogy összekösse őket*. Ez a harmadik dolog pedig az *elme, amely a világtörténelemben aktualitást ad magának*, és az *államok abszolút bírója*. Több állam szövetséget köthet, hogy egyfajta bíróságként bíraskodjon mások felett, lehetnek államszövetségek, mint például a Szent Szövetség, de ezek mindig csak relatívak és korlátozottak, mint az "örök béke". Az egyetlen és abszolút bíró, amely a partikulárisakkal szemben és mindenkor tekintélyesnek teszi magát, az az *abszolút elme*, amely a világ történelmében mint egyetemes és mint az ott működő *nemzetség* nyilvánul meg." A világ történelmében az egyetlen és abszolút bíró, amely a partikulárisakkal szemben és mindenkor tekintélyesnek teszi magát.<sup>84</sup>

Hegel itt is azt sugallja, hogy az államot elsősorban más államoktól elszigetelten kell vizsgálnunk. Ez azt jelenti, hogy az államot az "azonosság" fogalma felől kell vizsgálni. Másodsorban az államot más államokkal való kölcsönhatásában/kapcsolatában kell vizsgálnunk. Ez azt jelenti, hogy az államot a "különbség" fogalma szempontjából kell vizsgálni. Végül azonban Hegel azt *is* felveti, hogy van egy harmadik módja is a helyzet szemlélésének, amely magában foglalja az első kettő meglátásait. E harmadik nézőpont elfogadása azt jelenti, hogy az államot az "azonosság a különbségben" fogalmának nézőpontjából vizsgáljuk. Aki ezt teszi, annak először is arra kell összpontosítania, amit Hegel az állam "fogalmának" nevez, másodsorban pedig arra, amit ő az állam eszméjének nevez, ahogyan az a világtörténelemben és a világtörténelem által aktualizálódik.

Az állam értelmezésének e harmadik megközelítését tárgyalva Hegel az államról szóló vitáját vagy a "világállam" fogalmához, vagy valamilyen másfajta globális politikai közösség fogalmához kapcsolhatta volna. Valójában azonban valójában az államról és annak más államokhoz való viszonyáról a "világtörténelem" és az ott működő "abszolút elme" sajátos értelmezésének összefüggésében beszél, amely értelmezés látszólag sokkal nagyobb jelentőséget tulajdonít a konfliktus és a háború gondolatának, mint *bármilyen* nemzetek feletti, globális politikai közösség kialakulásának és fejlődésének, akár a "világállam" fogalmához kapcsolódó erősebb, akár a globális szintű békés politikai közösség lazább formájához kapcsolódó gyengébb fajta. Ebben a tekintetben a nemzetközi kapcsolatokról a *Jobboldali filozófiában* kifejtett nézetek valóban határozottan "antiutópikusnak" mondhatók.

Vitatható, hogy amit Hegel a *Jogfilozófiában* megtehetett volna, és talán meg is kellett volna tennie, mert ez jobban megfelelt volna saját metafizikai elveinek, az az, hogy a "világtörténelemről" némileg másként gondolkodik, kevésbé a "különbség", és inkább az "azonosság" elvére összpontosítva. Ha ezt tette volna, akkor következtetései jobban harmonizáltak volna az "azonosság a különbségben" elvének általános támogatásával. Ha ilyen érvelést mutatott volna be, akkor Hegel azt sugallta volna, hogy az egyes nemzetállamok eszméje fölött, amely az "azonosság" elvét képviseli, és az ilyen államok keretének eszméje fölött, amelyek a nemzetközi szinten belüli konfliktusos viszonyokban kapcsolódnak egymáshoz, és amely a "különbség" elvét képviseli, ismét van egy harmadik eszme, amely az "identitás a különbségben" vagy az egység a különbségben elvét képviseli. Ez a harmadik eszme egy olyan entitás eszméje, amely "totalitást" alkot abban a technikai értelemben, ahogyan Hegel ezt a kifejezést a metafizikájában használja. Ez az entitás *egységes*, bár egyúttal belsőleg is differenciált vagy "tagolt". Ez az egységes entitás valamilyen globális politikai közösség, amely az idők során keletkezik és fejlődik, ahogyan megvalósítja lehetőségeit. Ezt a folyamatot Hegel a "világtörténelemmel" hozza összefüggésbe. Ezért ennek az egységnek a kialakulása és történelmi fejlődése kapcsolatba hozható a "világtörténelem" vagy csak egy világtörténelem fogalmával, sőt, ha valaki úgy gondolja, még az "abszolút elme" világtörténelmen belüli működésével is.

A *jog filozófiájának* 343. §-ában Hegel kifejezetten összekapcsolja azt, amit "világtörténelemnek" nevez, az "abszolút elme" vagy a "világelme" fogalmával, vagyis *egyetlen* világelme fogalmával. Azt állítja, hogy a világtörténelem az "elme öntudatának és szabadságának" "szükségszerű fejlődése", vagyis az "egyetemes elme aktualizálódása".<sup>85</sup> A világtörténelemben az elme "tudatára ébred önmagának mint elmének", és eljut oda, hogy "önmagát önmagának önmagát értelmezve önmagát fogja fel".

Érdekes módon azonban Hegel azt is kijelenti, hogy éppen itt merül fel "az *emberi faj tökéletességének és nevelhetőségének kérdése*".<sup>86</sup> (A dőlt betűs könyvcím Lessing 1780-ban megjelent művére utal. A szövegkörnyezetből kiténik, hogy Hegel helyesli Lessing gondolatát, miszerint beszélhetünk az emberi faj *tökéletességéről*). Hegel számára tehát az "abszolút elme" vagy a "világelme", amely a világtörténelem folyamatában és folyamatán keresztül fejleszti önmaga tudatát, nem más, mint az "emberi faj" elméje, az elme

az emberiség. Ez az, amit Hegel nyilvánvalóan úgy gondol, mint egy bizonyos értelemben legalábbis koherens, egységes entitást, amely "tökéletesedik", amely először öntudatra, majd végül öntudatra ébred, amely a világtörténelem folyamán és annak révén, és különösen természetesen a filozófia történetében és annak révén jut el önmaga megismeréséhez. Ebben az olvasatban az emberi faj elméje, az emberiség mint "emberiség" öntudatra ébredése, amikor az addig "önmagában" létező emberiség végre "önmagáért" is emberiséggé válik, jelenti Hegel számára a világtörténelem "végét".

Nyilvánvalóan tűnik, hogy ez a gondolat Hegel részéről legalább valamiféle kozmopolita gondolkodás iránti elkötelezettséggel, sőt, ennek megfelelően valamiféle utópisztikus spekuláció iránti elkötelezettséggel is összefügghet. Az ilyen értelemben vett utópia eszméje némileg eltér az utópiákról való "klasszikus" gondolkodásmódtól, amelyet például Sir Thomas More írásaiban és *Utópiájában* találunk. Inkább ahhoz van köze, ahogyan a fogalmat a 18<sup>th</sup>. század végén a felvilágosodás filozófusai, például Condillac és Turgot használják, akik érdeklődtek a történelmi "haladás" fogalma iránt, és akik Hegel előtt kidolgozták saját verziójukat arról, amit Hegel után általában spekulatív "történelemfilozófiának" neveznek.<sup>87</sup> Az a gondolkodástípus, amelyet Hegel a történelem "végével" társít, ilyen módon értelmezve, úgy gondolható, hogy az emberi faj történetének egy bizonyos történelmi fejlődési szakaszával áll összefüggésben, amelyet nem intellektuálisan vagy filozófiailag, hanem konkrétan társadalmi és politikai szerveződése szempontjából, az állam eszméjéhez való viszonya szempontjából értünk. E nézet szerint azonban az állam eszméje némileg másként lenne elgondolva, mint ahogyan maga Hegel gondolkodik róla a *Jogfilozófia* utolsó szakaszaiban.

*Ami a személyek kozmopolitizmusának kérdését illeti, Hegel szempontjából nyilvánvaló, hogy mindazok az egyének, akiket a kozmopolita gondolkodók joggal gondolnak "erkölcsi személyeknek", többről szólnak, mint arról, hogy egyszerűen "emberi lények".* Hiszen ezen túlmenően mindegyik egyén rendelkezik azokkal a sajátos tulajdonságokkal is, hogy például *férfi, arisztokrata, árja, fehér, muszlim* és így tovább. Hegel számára ez nem egy "vagy-vagy" helyzet. Hiszen minden egyes egyén, aki e kategóriák egyikébe vagy másikába esik, *egyben* ember is. E nézet szerint az "erős" kozmopolitizmus kizárja annak lehetőségét, hogy érzékenyek legyünk azoknak a *különbségeknek* a fontosságára, amelyek az egyes erkölcsi ágenseket egymástól elválasztják, *valamint a hasonlóságokra*, amelyek az egyetlen egyetemes, erkölcsi közösségbe kötik őket, amely az emberi faj. Ezzel kapcsolatban Simon Caney ismét megragadta (akaratlanul!) Hegel nézetét:

- "A harmadik hiba az a feltételezés, hogy a közös emberi természet tételezése a személyek *történetiségének* tagadását jelenti. Ez azonban megint csak téves felfogás, mivel, mint fentebb megjegyeztük, az emberi természetről alkotott elképzelés megerősítése azt jelenti, hogy a személyek *bizonyos* közös tulajdonságait megerősítjük. Mint ilyen, nem tagadja azt a sokféle módot, amelyben a személyek kultúrákhoz való tartozása *különbözővé* teszi őket".<sup>88</sup>

Ebben a megjegyzésben nincs semmi olyan, amivel Hegel nem kívánna egyetérteni. Caney nézete itt alapvetően megegyezik Hegelével. Érdekes, hogy Caney ezt a nézetet a kozmopolita politikai gondolkodás egy sajátos típusához kapcsolja. Ha ezek az eszmék joggal mondhatók "kozmpolita" eszméknek, akkor jogos Hegelre úgy gondolni, mint valamiféle kozmopolita gondolkodóra.

Ez azt sugallja, hogy valóban két, egymástól bizonyos szempontból meglehetősen eltérő nézet létezik, amelyek közül Caney mindkettőt "kozmpolita" nézetként jellemezné. Van egy "erős" vagy "szélsőséges" nézet, amely az erkölcsi ágenseket *kizárólag* absztrakt "személyeknek" tekinti, és amely teljesen figyelmen kívül hagyja a történetiséggel és/vagy a determinált társadalmi identitással kapcsolatos kérdéseket. Az ilyen kozmopolitizmus az, amit Caney Charles Jones, Henry Shue és. Alkalmanként Thomas Pogge. <sup>89,90</sup> Így például Jones és Shue nézeteire a következőképpen utal. Caney szerint:

- "[A] vizsgált érvek mindegyike egy univerzalista erkölcsi személyiségre hivatkozik. Shue és Jones érvei minden személy mint joghordozó erkölcsi személyiségén alapulnak, és *nem* tulajdonítanak erkölcsi relevanciát a személyek nemzetiségének, etnikai hovatartozásának vagy polgári identitásának".<sup>91</sup>

Az "erős" vagy "szélsőséges" kozmopolitizmus mellett azonban létezik a kozmopolitizmusnak a fent vázolt gyengébb vagy mérsékeltbb formája is, amelyet Hegel filozófiájával hoztam összefüggésbe, és amelyet időnként maga Caney is védelmez. Ennek a gondolkodásmódnak, ha Hegelre alkalmazzuk, határozott előnyei vannak. Különösen lehetővé teszi számunkra, hogy eltávolodjunk attól az "egyoldalú" nézettől, amely Hegelt szélsőséges "tradicionalistának", szélsőséges "kommunitaristának" vagy szélsőséges etikai "relativistának" tekinti.

Azt lehetne sugallni, hogy három "szintet" kell figyelembe venni Hegel kozmopolitizmusáról szóló gondolkodásában általában. Először is, Hegel elfogadja, hogy bizonyos értelemben valóban létezik egyfajta társadalom, amelynek minden emberi lény a tagja, mint "polgár". Ehhez a társadalomhoz valamiféle törvény is kapcsolódik. A szóban forgó jog azonban "absztrakt" természetű. Alapelvei az "absztrakt jog" elvei, amint azt a *Jogfilozófia* első része felvázolja, amelynek legalapvetőbb elve a személyiség és a mások személyként való tiszteletben tartása. Ez a "valódi elismerés" alapelve. Egy adott nemzetállam területi határain belül ez az elv megköveteli, hogy az egyik állampolgár tisztelje polgártársait, és

hogy mindenkinek be kell tartania annak a közösségnek a törvényeit, amelynek történetesen polgára. Ahhoz, hogy a másikat emberi lényként, erkölcsös személyként tiszteljük, aki a saját egyenrangúságunk, úgy kell bánnunk vele, mint saját egyenrangúval annak az adott társadalomnak a törvényei előtt, amelynek mindketten tagjai. Ezek a "szabadság törvényei" - a szabadságuk törvényei. Azzal, hogy az ember a "másikat" polgártársaként tiszteli, *egyben* emberként *is* tiszteli őt, és *fordítva*. Ez ugyanis ugyanazt jelenti. Ez az erkölcsi személyiség és az állampolgárság között Hegel gondolkodásában összefüggés van.

Egy második, ennél magasabb szinten a nemzetközi színtér van. Itt Hegelt elsősorban az érdekli, hogy milyen viszonyban vannak egymással a nemzetállamok, illetve az ilyen értelemben vett erkölcsi "személyek", mondhatjuk-e róluk, hogy például egy magasabb vagy tágabb politikai közösség tagjai, és ha igen, milyen értelemben. Például, ha létezik ilyen közösség, mondhatjuk-e, hogy ez egy "világállam", amelynek törvényei ugyanazokkal a jellegzetes vonásokkal rendelkeznek, mint amelyeket Hobbes a "polgári joggal" társít hazai vagy nemzeti szinten? Hegel válasza erre a kérdésre határozottan "nem". Itt Hegel egyik fő célpontja Kant és az a fajta "kozmpolitika" politikai gondolkodás, amely Kantnak az "örök béke" fogalmához kapcsolódik. Hegel más értelemben nem foglalkozik a kozmpolitizmus kérdésével, és úgy tűnik, fel sem merült benne, hogy a "világtörténelem" esetleg egy "világállam" irányába vezethet, egy olyan fejlődés, amely, ha bekövetkezik, még Kant elképzeléseit is meghaladja (és Hegel nyilvánvalóan Kant nézeteit a lekcisnylő értelemben vett "utópiának" tartotta).

Amit azonban az eddigiekből kimaradt egy harmadik szint, vagy egy harmadik kérdés, amelyet Hegel ritkán (ha egyáltalán) tárgyal, nevezetesen, hogy egy nemzetállam *egyes* tagjainak, akik természetesen emberi lények vagy erkölcsi személyek, hogyan kellene viszonyulniuk egy másik állam *egyes* tagjaihoz, akik szintén emberi lények és ezért erkölcsi személyek, egy olyan helyzetben, amikor feltételezzük, ahogy Hegel is feltételezi, hogy éppen "világállam" hiányában nem létezik olyan anyagi természetjog vagy kikényszeríthető nemzetközi jog, amely szabályozhatná az egymáshoz való viszonyukat. Az, hogy Hegel hangsúlyt fektet egy ilyen "világállam" hiányára, és kételyei annak kialakulásának lehetőségével vagy kívánatos voltával kapcsolatban, azt jelenti, hogy bármilyen "utópisztikusak" is legyenek a belpolitikáról vagy a nemzeti politikáról alkotott nézetei, a nemzetközi politikáról alkotott nézetei, még ha azok inkább egy "gyenge" kozmpolitika gondolkodó, mint egy "realista" nézetei is, határozottan "antiutópisztikusak" maradnak.

Carl Schmitt egyik megjegyzését idézve fejezem be. Mint láttuk, *A politikai fogalma* című művében Schmitt olyan érveket használ, amelyeket joggal nevezhetnénk "hegeliánus" érveknek, hogy inkább *kritizálja*, mint védelmezzé a "világállam" eszméjét. Schmitt többek között azért gondolja "utópisztikusnak" azt az elképzelést, hogy egy ilyen, az egész emberiséget felölelő állam a világtörténelem folyamán valóban létrejöhetne, mert Schmitt - mint olykor maga Hegel is - a nemzetközi politikát legalábbis a "barát" és az "ellenség" fogalmi megkülönböztetésére hivatkozva képzelel el. Az egész emberiség esetében azonban - Schmitt szerint - nem létezhet "ellenség". Nem létezhet olyan "másik", amely tükröként szolgálhatna, amelyben egy olyan "én" vagy "ének" közössége tükröződik, amely sajátosan "emberi". Ha léteznie kell egy minden emberi lényt magában foglaló "mi"-nek, akkor Schmitt szerint ehhez az emberi faj "ellenségének" létezése szükséges, egy olyan entitásé, amely valóban "idegen" vagy "más", és következésképpen fenyegető a veszélyeztetett emberiségre nézve. Ahogy Schmitt fogalmaz:

- "Az emberiség mint olyan nem folytathat háborút, mert nincs ellensége, legalábbis ezen a bolygón nem. Az emberiség fogalma kizárja az ellenség fogalmát, mert az ellenség nem szűnik meg embernek lenni - és ezért ebben a fogalomban nincs sajátos megkülönböztetés."<sup>92</sup>

Schmitt számára, ha azt gondoljuk, hogy létezhet egy "politikai közösség" vagy egy "állam", amely minden embert állampolgárként magában foglal, az azt jelenti, hogy elhagyjuk a gyakorlati politika területét, és belépünk, talán nem is az "utópia" területére, hanem inkább - ahogy Schmitt "erre a bolygóra" való hivatkozása a fent idézett szövegben sugallja - a science fiction területére. Nem is olyan messzire vezet, ha Schmitt eszméinek tárgyalását a science fiction műfajához kapcsoljuk. A Schmitt által a "barát/ellenség" megkülönböztetés és az "én/más" párhuzamos fogalma közötti hasonlóságokat és különbségeket ugyanis érdemes megvizsgálni, mind Hegel filozófiájával, mind a sci-fi és a nemzetközi kapcsolatok irodalmával kapcsolatban. De Schmitt természetesen a science fiction egy bizonyos típusára gondolt, amelyet mások legalábbis (ha maga Schmitt nem is) kifejezetten *disztópikus* science fictionnek tartanának, olyan típusú science fictionnek, amelyet olyanok is felismerhetnek egy olyan műben, mint Robert Heinlein *Csillaghajósok* című műve, akik nem osztják a szerző militarista társadalmi és politikai vízióját.<sup>93</sup>

A globalizáció jelenségével kapcsolatos fejlemények fényében nem egy kommentátor felvetette, hogy valamikor a távoli és távoli jövőben talán létrejön egy globális politikai közösség, vagy akár egy "világállam", amelynek előfeltétele az emberiség túlélését globális szinten fenyegető valamilyen (külső vagy belső) veszély megjelenése, amelynek jellege és mértéke olyan mértékű, hogy az egész emberiséget összehozza és "egyesíti" az ellene való közös erőfeszítésben. Ahogy Oscar Wilde egyszerű megfigyelte, amit egy korábbi korban élő társadalom tagjai "utópiának" tartanak, az egy későbbi időpontban gyakran kiderül, hogy gyakorlati lehetőség. Ahogy Wilde fogalmazott, a történelmi "haladás" éppen "az utópiák megvalósulása".<sup>94</sup> Hasonlóan gondolkodva, vitatható, hogy amit egy korabeli társadalom tagjai "tudományos fantasztikumnak" tartanak, azt a korabeli társadalom tagjai

korábbi időpontban is kiderülhet, hogy egy későbbi időpontban szintén gyakorlati lehetőség. Meglátjuk, hogy a globális szintű "világállam" történelmi kialakulásáról szóló spekulációk tudományos fikciónak tekinthetők-e, vagy sem.<sup>95</sup> Az, hogy egy ilyen "állam" jellegét, amennyiben létrejönne, egyrészt az utópia, másrészt a disztópia eszméjével kellene-e összekapcsolni, teljesen más kérdés, és erről most még nem lehet ítéletet alkotni.

## MEGJEGYZÉSEK

<sup>1</sup>W. Warren Wagar, *H. G. Wells and the World State* (New Haven & London: Yale University Press, 1961), 107. o. Wagar folytatja: "Lásd a hegelianusok szatirikus portréit a *New Machiavelliben*, 102-04. o., és *Bealby* (New York, 1915), 36-38. o."

<sup>2</sup>Lásd H. G. Wells, *Anticipations: Of the Reaction of Mechanical and Scientific Progress Upon Human Life and Thought* (New York: Dover Publications, 1999 [1902]), különösen a VIII. fejezet, "The Larger Synthesis", 138-56. o. és a IX. fejezet, "The Faith, Morals and Public Policy of the New Republic", különösen 161-63. o. és 167-72. o.. Wellsnek a "világállam" gondolatáról általában lásd ismét Wagar, *H. G. Wells and the World-State*; továbbá George Orwell, "Wells, Hitler and the World State", in *The Collected Essays and Journalism of George Orwell*, Volume 2, *My Country Right or Left: 1940-43*, szerkesztette Sonia Orwell és Ian Angus (Harmondsworth: Penguin, 1968), 166-72. o.; valamint a Wellsről szóló fejezetet Derek Heater, *World Citizenship and Government: Cosmopolitan Ideas in the History of Western Political Thought* (Basingstoke: Macmillan, 1996).

<sup>3</sup>A Burns, *Political Theory, Science Fiction and Utopian Literature* című könyvben tesztek néhány óvatos utalást Wells "dialektikus" szemléletére, anélkül, hogy részletesen foglalkoznék a Hegelhez való viszonyával: *Le Guin and The Dispossessed* (Lanham, Md: Lexington Books, 2008), pp. 24-28.

<sup>4</sup>Az "olvasatok", az "értelmezések" és az "elsajátítások" közötti fogalmi különbségtételhez lásd Tony Burns, *Political Theory, Science Fiction and Utopian Literature: Ursula K. Le Guin and The Dispossessed*, 70-71., 92. o., magyarul: *Ursula K. Le Guin and The Dispossessed*. Lásd még Tony Burns, "Hegel and Anarchism", a Political Studies Association of Great Britain éves ülésén, University of Bath, 2007. <sup>th</sup>április 11<sup>th</sup>13.; és Tony Burns, "Reading Texts in the History of Political Thought", kiadatlan Ms.

<sup>5</sup>Hegel, *A jog filozófiája*, ford., Előszó, p. 11.

<sup>6</sup>Hegel, *A jog filozófiája*, Előszó, p. 10.

<sup>7</sup>George William Frederic Hegel, *A logika tudománya*, ford. A. V. Miller (Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press International, [1996/1969]), §1633, p. 756.

<sup>8</sup>Hegel, *A logika tudománya*, 1634. §, 756. o.

<sup>9</sup>Hegel, *A logika tudománya*, 1635. §, 756. o.

<sup>10</sup>Hegel, *A logika tudománya*, § p1636,. 757.

<sup>11</sup>Hegel egyik célpontja itt Kant, akinek erkölcsfilozófiája Hegel szerint túl nagy jelentőséget tulajdonít az egyén lelkiismeretének. *A jog filozófiájának* második részében Hegel ezt az "erkölcsiség" (*Moralitat*) vagy a "szubjektív szabadság" álláspontjának nevezi. Ezzel szemben áll az objektív köteleességek vagy az "objektív szabadság" álláspontja, amelyet *A jog filozófiájának* első részében Hegel az "absztrakt jog" fogalmával társít. Hegel azt javasolja, hogy az "etika" vagy az "etikai élet" álláspontját e két másik ellentétes megközelítés elméleti szintéziseként gondoljuk el. A szubjektív szabadság elvét tehát nem utasítja el teljes mértékben. Távolról sem. Erről a kérdéstről lásd Tony Burns, *Natural Law and Political Ideology in the Philosophy of Hegel*, 50-52., 56-57., 61-62. o.

<sup>12</sup>Burns, *Natural Law and Political Ideology in the Philosophy of Hegel*, 119-22., 133-34., 137-40., 147-49. old.

<sup>13</sup>Lásd Burns, *Natural Law and Political Ideology in the Philosophy of Hegel*, pp. 140-

42. <sup>14</sup>Lásd Burns, *Natural Law and Political Ideology in the Philosophy of Hegel*, 150-

52. o. <sup>15</sup>Lásd Burns, *Natural Law and Political Ideology in the Philosophy of Hegel*, pp.

142-46. <sup>16</sup>Lásd Burns, *Natural Law and Political Ideology in the Philosophy of Hegel*,

pp. 152-56.

<sup>17</sup>Vitatható például, hogy Hegel Szophoklész *Antigonéjának* olvasata *összhangban* van az absztrakt racionalizmushoz való negatív hozzáállásával. Hegel szerint Antigoné (és ezzel együtt Szophoklész) a jogi vagy politikai kötelesség problémájának olyan megközelítését védi, amely inkább a konkrét *Sittlichkeit*, mint az absztrakt *Moralitat elvétől* függ. Lásd ehhez Tony Burns, "Sophocles' *Antigone* and the History of the Concept of Natural Law", *Political Studies*, (50,20023), 545-57. o.

<sup>18</sup>Erről lásd Burns, *Natural Law and Political Ideology in the Philosophy of Hegel*, Chapter pp2., 42-74; Burns, "Hegel and Natural Law Theory". Lásd még Tony Burns, "Metaphysics and Politics in Aristotle and Hegel", in *Contemporary Political Studies: szerk1998.*, A. Dobson és G. Stanyer (The Political Studies Association of Great Britain, 1998), 387-99. kötet1.; Tony Burns, "Aristotle and Natural Law", *History of Political Thought*, XIX, (31998): 142-66; valamint Tony Burns, *Aristotle and Natural Law* (Continuum Books, 2010). Forthcoming.

<sup>19</sup>Lásd például D. D. Raphael kissé lenéző megjegyzéseit Hegelről a *The Paradox of Tragedy* (London: Allen & Unwin, 1960) című, jelentős terjedelmű írásában (19-20, 23-24, 37, 109-10). Annak ellenére, hogy időnként ennyire elutasítóan nyilatkozik Hegelről, Raphael adóssága iránta végig nyilvánvaló ebben a könyvben.

<sup>20</sup>A Hegel háborúról és a tragédiáról vallott nézetei közötti kapcsolatról lásd Robert R. Williams: "Sovereignty, International Relations and War", 14. fejezet, *Hegel's Ethics of Recognition* (Berkeley: University of California Press, 1997), 335., 347-48., 357., 361., 363. oldal. Az összefüggés könnyen feltűnik Hegel egyik korai művének, *A német alkotmányának azon* olvasói számára, akik ismerik a tragédiáról vallott nézeteit is. Ezért némileg meglepő, hogy Shlomo Avineri ezt figyelmen kívül hagyja Hegel háborúról vallott nézeteinek egyébként kiváló feldolgozásában. Lásd: Shlomo Avineri, "War", 10. fejezet, *Hegel's Theory of the Modern State* (Cambridge: CUP., 1979 [1972]), 202-03. o.; továbbá Shlomo Avineri, "The Problem of War in Hegel's Thought", *Journal of the History of Ideas*, (221961), 463-74. o..

<sup>21</sup>Lásd Hegel, *Hegel a tragédiáról*, 280-81. D. D. Raphael, *The Paradox of Tragedy* (London: Allen & Unwin, 1960), 25, azt állította, hogy "a tragédia mindig konfliktust jelent. A tétel nem szorul védelemre. Eléggé ismerős". Annak ellenére, hogy Raphael elutasítja Hegelnek a tragédiáról vallott nézeteit, ez a nézet nagyrészt Hegel *Lectures on Aesthetics (Előadások az esztétikáról)* című művének hatása miatt olyan ismerős a modern korban. Raffaello saját beszámolója arról, hogy miről szól a tragédia által tárgyalt "konfliktus", eltér Hegelétől. Meglepő módon nem utal arra, amit Hegel lényegesnek tartott, az erkölcsi dilemma fogalmára.

- <sup>22</sup>Lukács, *A történelmi regény*, 105-13, 108-09. A politikai elmélet és a görög tragédia kapcsolatáról általában lásd: Tony Burns, "Sophocles' *Antigone* and the History of the Concept of Natural Law", *Political Studies*, 50, 3 (2002): 545-57; Peter J. Euben szerk: *Greek Tragedy and Political Theory*. Berkeley és Los Angeles: University of California Press, 1988; valamint Peter J. Euben, *The Tragedy of Political Theory: The Road not Taken*. Princeton: Princeton University Press, 1990; Christopher Rocco, *Tragedy and Enlightenment: Athenian Political Thought and the Dilemmas of Modernity*. Berkeley és Los Angeles: University of California Press, 1997.
- <sup>23</sup>F. L. Lucas, *Tragédia: Serious Drama in Relation to Aristotle's Poetics*, 2. kiadás. (London: Chatto & Windus, [1972/1927]), 64.
- <sup>24</sup>Una Ellis-Fermor, *The Frontiers of Drama* (London: Methuen, 1945), 17-18, idézi Raphael, *The Paradox of Tragedy*, 39.
- <sup>25</sup>Raffaello, *A tragédia paradoxona*, 57.
- <sup>26</sup>Raphael, *A tragédia paradoxona*, 101-02.
- <sup>27</sup>Raphael, *A tragédia paradoxona*, 89-90. Lásd még Martha Nussbaum, *A jószág törekénysége: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 1986), 12: "[A]z E]pik és tragikus költőkről széles körben feltételezték, hogy Görögország központi etikai gondolkodói és tanítói".
- <sup>28</sup>Frederic Jameson, "The Case for Georg Lukács", in *Marxizmus és forma: XX. századi dialektikus irodalomelméletek*. (Princeton, NJ: Princeton University Press, [1974/1971]), 173-74.
- <sup>29</sup>Hegelnek a tragédiáról vallott nézeteit lásd a Georg William Frederic Hegel, *Hegel a tragédiáról című* kötetben összegyűjtött szövegekben, szerk. Anne Paolucci és Henry Paolucci (New York: Doubleday, 1962). Lásd még A. C. Bradley, "Hegel's Theory of Tragedy", in Paolucci és Paolucci szerk., *Hegel on Tragedy*, 367-88. o.; és Walter Kaufmann, "Hegel's Ideas About Tragedy", in Warren E. Steinkraus szerk., *New Studies in Hegel's Philosophy*, 201-29. o. (A. C. Bradley, "Hegel's Theory of Tragedy").
- <sup>30</sup>Jean Wahl, *Le Malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel* (Párizs: Rieder, 1929).
- <sup>31</sup>Jean-Paul Sartre, *A lét és a semmi*: H. Barnes (London: Methuen, 1974). Sartre és Hegel kapcsolatáról lásd még Christopher Fry, *Sartre and Hegel: The Variations of an Enigma in "L'Être et le néant"* (Bonn: Bouvier, 1988); George Kline, "The Existentialist Rediscovery of Hegel and Marx", in *Sartre: A Collection of Critical Essays*, szerk. Mary Warnock (New York: Doubleday, 1971), 284-314.
- <sup>32</sup>Ahogy azt Bruce Baugh, *French Hegel: From Surrealism to Poststructuralism* (London: Routledge, 2003), p. A franciaországi Hegelről általában lásd továbbá Judith Butler, *Subjects of Desire: Hegelian Reflections in Twentieth Century France* (New York: Columbia University Press, [1999/1987]); Michael Kelly, *Hegel in France* (Birmingham: Birmingham Modern Languages Publications, 1992); Michael S. Roth, *Knowing and History: Appropriations of Hegel in Twentieth Century France* (Ithaca: Cornell University Press, 1988); David Sherman, "The Denial of the Self: The Repudiation of Hegelian Self-consciousness in Recent European Thought", in Leo Rauch and David Sherman, *Hegel's Phenomenology of Self-Consciousness* (New York: SUNY Press, 1999), 163-222; Robert R. Williams, "Recent Views of Recognition and the Question of Ethics", *Hegel's Ethics of Recognition*. (Berkeley: University of California Press, 1998), 364-412.
- <sup>33</sup>G. W. F. Hegel, *A történelem filozófiája*, ford. J. Sibree (New York: Dover Publications, 1956), "Introduction," p. 19.
- <sup>34</sup>Hegel, *A jog filozófiája*, 273. §, p. 176.
- <sup>35</sup>Alexandre Kojève, *Bevezetés Hegel olvasásába: Lectures on the Phenomenology of Spirit*, összeállította Raymond Queneau, wd. Alan Bloom, ford. James H. Nichols jnr. (Ithaca & London: Cornell University Press, [1996/1969, 1947]).
- <sup>36</sup>Kojève felvetésére, miszerint az egyetemes és homogén állam, amely Hegel számára a "történelem végét" jelenti, egy "osztály nélküli társadalom", valamilyen Marx-i értelemben, lásd Alexandre Kojève, "Tyranny and Wisdom", in Leo Strauss, *On Tyranny: Including the Strauss-Kojève Correspondence*, átdolgozott és bővített kiadás, szerk. Victor Gourevitch és Michael Roth (Chicago: University of Chicago Press, 2000 [1961], 146., 172. o. Marx párizsi kéziratai először németül jelentek meg a 1932.
- <sup>37</sup>Kojève, *Bevezetés Hegel olvasásába: Előadások a szellem fenomenológiájáról*. 9. o. <sup>38</sup>Kojève, *Bevezetés Hegel olvasásába: Előadások a szellem fenomenológiájáról*, 43. o. <sup>39</sup>Kojève, *Introduction to the Reading of Hegel: Lectures on the Phenomenology of Spirit*, 58. o. és fn. <sup>40</sup>Kojève, *Introduction to the Reading of Hegel: Lectures on the Phenomenology of Spirit*, p. 44.
- <sup>41</sup>Kojève, *Bevezetés Hegel olvasásába: Lectures on the Phenomenology of Spirit (Előadások a szellem fenomenológiájáról)*, 72. o. Lásd még Kojève, "Zsarnokság és bölcsesség", 168. o: "Az igazság csak akkor bontakozik ki ebből a... történelmi dialektikából, ha az befejeződik, vagyis ha a történelem eléri végső stádiumát, az egyetemes és homogén államban és az egyetemes és homogén államon keresztül".
- <sup>42</sup>Kojève, *Bevezetés Hegel olvasásába: Lectures on the Phenomenology of Spirit*, p. 97.
- <sup>43</sup>Kojève, *Bevezetés Hegel olvasásába: Lectures on the Phenomenology of Spirit*, p. 67.
- <sup>44</sup>Kojève Strauss-szal folytatott vitájában két, különböző irányba húzó érvet fogalmaz meg az utópiáról. Az első az, hogy ami egy időben "utópisztikusnak" tekinthető, abban az értelemben, hogy megvalósíthatatlan, megvalósíthatatlan, vagy hallatlan/elképzelhetetlen, az egy másik (későbbi) időben valóban megvalósulhat. A második, hogy nem minden politikai eszmény "utópia". Csak azokat a transzcendens eszményeket kell utópiának minősíteni, amelyek a jelen pillanatban nem megvalósíthatóak, nem gyakorlatiasak stb. A világtörténelem által generált immanens eszméket, amelyek még nem valósultak meg, de megvalósulhatnak, mert "csírákat" vagy "magvaikat" már elvetették, nem szabad így besorolni. Lásd Strauss, *On Tyranny: Including the Strauss-Kojève Correspondence*, 137-39., 145-47., 165., 173., 175. old. A Strauss és Kojève közötti kapcsolatáról lásd még Robert Howse és Brian-Paul Frost, "The Plausibility of the Universal and Homogeneous State", in Alexandre Kojève, *Outline of a Phenomenology of Right*, szerk. Robert Howse and Brian-Paul Frost (Lanham, Md: Rowman & Littlefield, 2000); valamint Robert Howse, "Europe and the New World Order: Lessons from Alexandre Kojève's Engagement With Schmitt's *Nomos der Erde*," *Leiden Journal of International Law*, 19 (2006), pp. 1-11.
- <sup>45</sup>Kojève, "Zsarnokság és bölcsesség", p. 173.
- <sup>46</sup>Kojève, "Zsarnokság és bölcsesség", p. 143.
- <sup>47</sup>Schmitt *A politikai fogalma* című műve 1927-ben jelent meg, öt évvel azelőtt, hogy Kojève megkezdte Hegelről szóló előadássorozatát a Sorbonne-on. Ami a két gondolkodó kapcsolatát illeti, Heinrich Meier Straussról és Schmittől szóló könyve arra utal, hogy Schmitt tudott a Strauss-Kojève levelezés létezéséről. Lásd Heinrich Meier, *Carl Schmitt and Leo Strauss: The Hidden Dialogue*, trans J. Harvey Lomax, Foreword Joseph Cropsey (Chicago: University of Chicago Press, 1995 [1988]), 8. fn. 8. o., 8. o. Lásd még: Alexandre Kojève-Carl Schmitt Correspondence, ford. Erik de Vries, *Interpretation* 129, (2001), pp. 91-115.

<sup>48</sup>Lásd Chantal Mouffe, "Pluralizmus és modern demokrácia: Around Carl Schmitt", in *The Return of the Political* (London: Verso, 1993), 117-34. o.; Chantal Mouffe szerk., *The Challenge of Carl Schmitt* (London: Verso, 1999); Chantal Mouffe, "Carl Schmitt and the Paradox of Liberal Democracy", in *The Democratic Paradox* (London: Verso, 2000), 36-59. o.. Mouffe írásaiban szisztematikusan megfigyelhető az a tendencia, hogy Schmitt eszméit felhasználva eltéli azokat az elképzeléseket, amelyek a belpolitikát illetően - bár ritkán használja ezt a kifejezést - Mouffe nyilvánvalóan "utópisztikusnak" tartja, mert egy olyan társadalom víziójával társulnak, amelyben a "politika", azaz a konfliktus megszűnt. Hogy csak egy példát említsünk, lásd Mouffe: "A liberalizmus és a demokrácia közötti artikulációról", *A politika visszatérése*, 104. o.: "A tökéletes konszenzus, a harmonikus kollektív akarat eszméjét tehát el kell hagyni, és el kell fogadni a konfliktusok és ellentétek állandóságát.". Lásd még Mouffe, "A liberalizmus és a demokrácia közötti artikulációról", 113-15. o.; "Demokrácia, hatalom és a politika", *A demokratikus paradoxon*, 29., 34. o.; és "A demokrácia agonisztikus modelljéért", *A demokratikus paradoxon*, 93., 101-03. o.. A kortárs gondolkodók közül Mouffe fő célpontjai Rawls és Habermas, akiket úgy tekint, mint akik a Kant filozófiájában fellelhető nemkívánatos tendenciák folytatását képviselik.

<sup>49</sup>Lásd Leo Strauss, "Restatement on Xenophon's *Hiero*", in *On Tyranny: Including the Strauss-Kojève Correspondence*, pp. 187-88. Bár nincs ellenvetése az utópia gondolatával szemben általában, Strauss úgy véli, hogy az egyetemes és homogén államot, amelyre Kojève gondol, nem szabad "utópiaként" elképzelni. Erre két oka van. Az első az, hogy egyáltalán nincs benne semmi lélektelen. "Talán azt lehet mondani - mondja -, hogy az egyetemes és homogén államnak el kell jönnie". A második az, hogy szerinte egy ilyen állapot nem kívánatos. Távolról sem a mi lényegi "emberségünk" aktualizálódását jelentené, hanem olyan állapotot, amelyben "az ember elveszíti emberségét", mert benne "az ember emberségének alapja elsorvad". Strauss szerint, ha az egyetemes és homogén állapot, amelyre Kojève gondol, valóban "a történelem célja", akkor a történelmet "abszolút "tragikusnak" kell gondolni. Vö. Strauss, 'Restatement', 208-09. o.

<sup>50</sup>Strauss és Schmitt nézetei közötti kapcsolatról lásd Heinrich Meier, *Carl Schmitt és Leo Strauss: A rejtett párbeszéd: Including Strauss's Notes on Schmitt's The Concept of the Political and Three Letters from Strauss to Schmitt*, ford.

J. Harvey Lomax, Előszó Joseph Cropsey (Chicago: University of Chicago Press, 1995 [1988]); Heinrich Meier, *Carl Schmitt, Leo Strauss and the Concept of the Political* (Chicago: University of Chicago Press, 2003); Robert Howse, "The Use and Abuse of Leo Strauss in the Schmitt Revival on the German Right: The Case of Heinrich Meier" (kiadatlan Ms, elérhető Howse weboldalon); Robert Howse, "From Legitimacy to Dictatorship - and Back Again: Leo Strauss's Critique of the Anti-Liberalism of Carl Schmitt," in Dyzenhaus ed., *Law as Politics: Carl Schmitt's Critique of Liberalism*, 56-91. o.; John P. McCormick, "Fear, Technology and the State: Carl Schmitt, Leo Strauss, and the Revival of Hobbes in Weimar and National Socialist Germany," *Political Theory*, 422, (1994), pp. 619-52.

<sup>51</sup>Schmitt néhány megjegyzését Hegelről lásd Carl Schmitt, *The Concept of the Political: With Leo Strauss's Notes on Schmitt's Essay*, Intro. George Schwab, Trans. George Schwab és J. Harvey Lomax, előszó Tracy B. Strong (Chicago and London: University of Chicago Press, 1996), 62-63. o. Schmitt és Hegel kapcsolatának tárgyalását lásd Jean-Francois Kervegan, *Hegel, Carl Schmitt: Le Politique Entre Speculation et Positivite* (Paris: PUF, 1992); Andrew Norris, "Carl Schmitt on Friends, Enemies and the Political", *Telos*, 112 (1998), 68-89. o.; Mika Ojakangas, "Philosophies of "Concrete" Life: From Carl Schmitt to Jean-Luc Nancy," *Telos*, 132 (2005), 35-36. o.; R. D. Winfield, "Rethinking Politics: Carl Schmitt vs. Hegel," *Owl of Minerva*, (221991), pp. 209-17.

<sup>52</sup>A Kojève és Strauss, valamint Strauss és Schmitt közötti párbeszéd, ha csak közvetve is, de összehozzák Kojève-ot és Schmittet. De közvetlen kapcsolat is van Kojève és Schmitt között. Heinrich Meier Straussról és Schmitttről szóló könyve arra utal, hogy Schmitt ismerte a Strauss-Kojève levelezést. Lásd Heinrich Meier, *Carl Schmitt and Leo Strauss: The Hidden Dialogue*, trans J. Harvey Lomax, Foreword Joseph Cropsey (Chicago: University of Chicago Press, 1995 [1988]), 8. fn. 8. o., 8. o. Lásd továbbá: Alexandre Kojève-Carl Schmitt Correspondence, ford. Erik de Vries, *Interpretation* 29, 1 (2001), pp. 91-115.

<sup>53</sup>Mark R. Hillegas, *The Future as Nightmare: H. G. Wells and the Anti-Utopians* (New York: Oxford University Press, 1967)<sup>54</sup> Lásd például Sharon Anderson-Gold, *Cosmopolitanism and Human Rights* (Cardiff: University of Wales Press, 2001), "Introduction," p. 1; Chris Brown, *International Relations Theory: New Normative Approaches* (New York: Columbia University Press, 1992), 14-15. o.; Derek Heater, *World Citizenship: Cosmopolitan Thinking and its Opponents* (London: Continuum, 2002), 15. o.; Charles Jones, *Global Justice: Defending Cosmopolitanism (A kozmopolitizmus védelme)*, p. 203.

<sup>55</sup>Immanuel Kant, "Örök béke: Kant: Egy filozófiai vázlat", in *Kant: H. S. Reiss*, ford. H B. Nisbet (Cambridge: Cambridge University Press, 2006, 1991 [1070]), pp. 93-130. Hegel nézeteit Kant "örök békéről" alkotott elképzeléséről lásd: *Philosophy of Right*, §324, pp. 209-10, 295-96; és §333, pp. 213-14. Lásd még Thomas Mertens, "Hegel's Homage to Kant's Perpetual Peace: An Analysis of Hegel's *Philosophy of Right*, §§321-40," *The Review of Politics*, 57, 4 (1995), pp. 665-91.

<sup>56</sup>fűtő, *világpolgárság*: p. 15.

<sup>57</sup>Brown, *Nemzetközi kapcsolatok elmélete*: Lásd 14.még az 52-81. oldalt.

<sup>58</sup>fűtő, *világpolgárság: A világpolgárság: A kozmopolita gondolkodás és ellenfelei*, 53-56. o.

<sup>59</sup>Boucher, "Hegel's Theory of International Relations", in *Political Theories of International Relations*, p. Lásd 340.még Janna Thompson, *Justice and World Order: A Philosophical Inquiry* (London: Routledge, 1992), p. 112.

<sup>60</sup>Thomas Hobbes, *Leviatán*, 13. fejezet: "mert a háború nem a harcban áll, hanem az arra való állandó hajlandóságban"... stb.

<sup>61</sup>Robert R. Williams, "Sovereignty, International Relations and War", fejezet 14*Hegel's Ethics of Recognition* (Berkeley: University of California Press, 1997), 347-48335, 357, 361, o, 363.

<sup>62</sup>Hegel, *A jog filozófiája* ehhez, §324, p. 210.

<sup>63</sup>Hegel, *A jog filozófiája*, §324Zuz, 295. o.

<sup>64</sup>Schmitt, *A politikai fogalma*, 28. o. <sup>65</sup>Schmitt, *A politika fogalma*, 51. o. <sup>66</sup>Schmitt, *A politika fogalma*, 51-52. o. <sup>67</sup>Schmitt, *The Concept of the Political*, p. 57.

<sup>68</sup>Schmitt, *A politika fogalma*, 53-54. o.

<sup>69</sup>Leo Strauss, "Notes on *The Concept of the Political*", in Schmitt, *The Concept of the Political*, 98. o.: "Schmitt - miközben elismeri a "világállam" mint teljesen apolitikus "fogyasztási és termelési partnerség" elvi lehetőségét - a "világállam", mint a "fogyasztás és a termelés társulása" lehetőségét..."

az emberiség egyesülése - végül felteszi a kérdést, hogy "mely emberekre száll majd a szörnyű hatalom, amelyet a globális, gazdasági és technikai központosítás von maga után"; más szóval, mely emberek fognak *uralkodni* a "világállamban?". Schmitthez hasonlóan tehát Strauss is megkérdőjelezte egy ilyen "világállam" kívánatosságát. Bár Strauss nem feltétlenül ellenezte az "utópikus" elméletalkotást elvből, sőt, minden társadalmi és politikai reformprogramot valamilyen "utópikus vízió" implicit elfogadásával társított, kifejezetten ellenezte Kojève "egyetemes és homogén állam", "világállam" elképzelését, amelynek jelenlegi vízióját nyilvánvalóan inkább *disztópikusnak*, mint utópisztikusnak tartotta. Strauss hajlandó volt elfogadni, hogy ezt a víziót egyesek "utópisztikusnak" nevezhetik, azon az alapon, hogy ez egy állítólagosan jobb, (még) nem létező társadalom képzeletbeli kivetítése, amely a jelenlegi társadalom bírálatára használható, és bírálja Kojève-ot, amiért nem volt hajlandó ezt elfogadni, de ő maga nem gondolja, hogy ez a vízió "utópisztikus" lenne, abban a konkrét értelemben, hogy olyasvalami, amit ajánlani kellene, mert egy kívánatos állapotot képvisel.

<sup>70</sup>Schmitt, *A politika fogalma*, p. 53.

<sup>71</sup>Schmitt, *A politika fogalma*, p. 55.

<sup>72</sup>A globalizáció és az utópisztikus/disztópikus gondolkodás és irodalom kapcsolatáról lásd Jutta Weldes, "Globalization is Science Fiction", *Millennium: Journal of International Studies*, (302001), 647-667. o.

<sup>73</sup>Kojève, *Bevezetés Hegel olvasásába: Lectures on the Phenomenology of Spirit*, p. 237.

<sup>74</sup>Avineri, *Hegel elmélete az újkori államról*, 207. o.

<sup>75</sup>Avineri, *Hegel's Theory of the Modern State*, 207. o.

<sup>76</sup>Avineri, *Hegel's Theory of the Modern State*, 207. o.

<sup>77</sup>Williams, *Hegel's Ethics of Recognition*, 361-62. o.

<sup>78</sup>Williams, *Hegel's Ethics of Recognition (Hegel's Ethics of Recognition)*, p. 362.

<sup>79</sup>Richard Mullender, "Hegel, emberi jogok és partikularizmus", *Journal of Law and Society*, (30,20034), 554-74. o.

<sup>80</sup>Lásd Chris Brown, *Nemzetközi kapcsolatok elmélete: New Normative Approaches* (Hemel Hempstead: Harvester Wheatsheaf, 1992); Chris Brown (szerk.), *Political Restructuring in Europe: Ethical Perspectives* (London: Routledge, 1994); Chris Brown, "International Political Theory and the Idea of a World Community", in Ken Booth and Steve Smith eds., *International Political Theory Today* (Oxford: Polity Press, 1995), pp. 90-109; Mervyn Frost, *Towards a Normative Theory of International Relations* (Cambridge: CUP, 1986); Mervyn Frost, *Ethics in International Relations: A Constitutive Theory* (Cambridge: CUP, 1996); Charles Jones, "Neo-Hegelianism, Sovereignty and Rights", *Global Justice: Defending Cosmopolitanism*, (Oxford: Oxford University Press, 2001 [1999]), 8. fejezet, 203-26. o.; Thomas Mertens, "Hegel's Homage to Kant's Perpetual Peace: An Analysis of Hegel's *Philosophy of Right*, §§321-40," *The Review of Politics*, 57, 4 (1995), pp. 665-91; Andrew Vincent, "The Hegelian State and International Politics," *Review of International Studies*, 9 (1983), pp. 197,200.

<sup>81</sup>Charles Jones, "Neo-hegelianizmus, szuverenitás és jogok", in: *Globális igazságosság: Defending Cosmopolitanism*, p. 203.

<sup>82</sup>Caney, *Igazságszolgáltatás a határokon túl: A Global Political Theory*, pp. 40-41, 9144.; Jones, *Global Justice: Defending Cosmopolitanism*, 175., 215. o.; Gerard Delanty, *Citizenship in a Global Age* (Buckingham: Open University Press, 2000), 77. o.; Nussbaum, *Frontiers of Justice*, 314. o.; Hilary Putnam, "Must We Choose Between Patriotism and Universal Reason", Nussbaum et. al, *For Love of Country: Debating the Limits of Patriotism*, p. E kérdés Habermasszal kapcsolatos 94.tárgyalását lásd a "Morality, Ethics and Law in Habermas and Hegel" című írásomban (kiadatlan MS).

<sup>83</sup>Hilary Putnam, "Must we Choose Between Patriotism and Universal Reason", Nussbaum et. al, *For Love of Country: Debating the Limits of Patriotism*, 91-97. o., idézi a 94. oldalt.

<sup>84</sup>Hegel, *A jog filozófiája*, Knox, 279-80160.,. oldal.

<sup>85</sup>Hegel, *A jog filozófiája*, Knox, p. 226.

<sup>86</sup>Hegel, *A jog filozófiája*, 343. §, Megjegyzés, p. 216.

<sup>87</sup>Lásd ehhez Frank Manuel és Fritzie Manuel, *Utopian Thought in the Western World* (Oxford: Blackwell, 1975); Frank Manuel, *The Prophets of Paris* (Cambridge, Mass; Harvard University Press, 1962); Keith Taylor, *The Political Ideas of the Utopian Socialists* (London: Routledge, 1982).

<sup>88</sup>Caney, *Igazságszolgáltatás a határokon túl: A globális politikai elmélet*, 39-40. o. Lásd még 31. o.: "Egy személy identitása meghatározható vallása, neme, osztálya, etnikai hovatartozása, foglalkozása, nemzetisége, vallása vagy állampolgársága alapján".

<sup>89</sup>A vonatkozó szövegeket lásd Jones, *Global Justice: Defending Cosmopolitanism*, 61-62. o.; Thomas Pogge, *Realizing Rawls* (London and Ithaca: Cornell University Press, 1989), 247. o.; Pogge, "Cosmopolitanism and Sovereignty", in Brown ed., *Political Restructuring in Europe: Ethical Perspectives*, 198. o.; Thomas Pogge, 'Loopholes in Moralities', *Journal of Philosophy*, 89, 2 (1992), 89-90., 92-95. o.; Thomas Pogge, 'An Egalitarian Law of Peoples', *Philosophy and Public Affairs*, 23, 3 (1994), 195-224. o., különösen 198. o.; Henry Shue, *Basic Rights: Subsistence, Affluence and U.S. Foreign Policy*, 2<sup>nd</sup>ed (Princeton: Princeton University Press, 1996), pp. 61-62.

<sup>90</sup>Caney, *Igazságszolgáltatás a határokon túl: A Global Political Theory*, 54. fn. a 121. o. 144. o. megadott 121. o. mellé. Ez nem Caney saját nézete, legalábbis az ő megfontoltabb nézete. Ez azért érdekes, mert a kozmopolitizmus saját verziójához kapcsolódó hiedelmek előzetes ismertetésében Caney egyszerűen, ellentmondás nélkül idézi Pogge nézeteit. Ezen a ponton nem jelzi, hogy egyáltalán fenntartásai lennének Pogge kozmopolitizmusról alkotott felfogásával kapcsolatban. Amint azonban itt látjuk, könyve más részein Caney ennél körültekintőbb.

<sup>91</sup>Caney, *Igazságszolgáltatás a határokon túl: A Global Political Theory*, p. Ez a 121.kritika Jones esetében valószínűtlennek tűnik.

<sup>92</sup>Schmitt, *A politika fogalma*, p. 54.

<sup>93</sup>Robert A. Heinlein, *Starship Troopers* (New York: Ace, [1987]1958)].

<sup>94</sup>Oscar Wilde, "The Soul of Man Under Socialism", in *The Soul of Man Under Socialism and Collected Critical Prose* (Harmondsworth: Penguin, 2007), 127. o.: "Ez utópia? Egy olyan világtérkép, amelyen nem szerepel az utópia, még csak ránézni sem érdemes, mert kihagyja azt az egyetlen országot, ahol az Emberiség mindig lesz. És amikor az Emberiség ott lesz, kinéz, és egy jobb országot látva vitorlát bont. A haladás az utópiák megvalósulása.

<sup>95</sup>Lásd ehhez ismét Jutta Weldes, "Globalization is Science Fiction", *Millennium: Journal of International Studies*, 30 (2001), 647-667. o.; és Jutta Weldes szerk., *To Seek Out New Worlds: Exploring the Links Between Science Fiction and World Politics*. (Palgrave Macmillan, 2003), különösen Geoffrey Whitehall, "The Problem of the 'World and Beyond': Encountering 'The Other' in Science Fiction". Lásd még Ursula K. Le Guin, 'American SF and the Other, in *The Language of the Night: Essays on Fantasy and Science Fiction*, szerk. Susan Wood (New York: Perigee Books, 1979); Carl D. Malmgren, 'Self and Other in SF: Alien Encounters', *Science Fiction Studies*, (201993): 15-33; Ziauddin Sardar és Sean Cubitt szerk. az *Alien R Us: The Other in*



---

*Science Fiction Cinema*, szerk. (London: Pluto Press, 2002); Jenny Wolmark, *Aliens and Others: Science Fiction, Feminism and Postmodernism* (Iowa City: University of Iowa Press, 1994).