

“Kants “Was ist Aufklärung” und
“Zum ewigen Frieden” auf Marathi:
Kritik einer Übersetzung”

Dissertation submitted to the Jawaharlal Nehru University
in partial fulfillment of the requirements
for the award of the degree of M. Phil.

Supervisor
Prof. Rajendra Dengle

Submitted by,
Madhuvanti Katre,
Centre of German Studies,
School of Language, Literature and Culture Studies
Jawaharlal Nehru University, New Delhi – 110067
2004



Centre of German Studies
School of Language, Literature and Culture Studies,
JAWAHARLAL NEHRU UNIVERSITY
New Delhi -110067

Certificate

This is to certify that the dissertation entitled “Kants “Was ist Aufklärung” und “Zum ewigen Frieden” auf Marathi: Kritik einer Übersetzung”, submitted by Madhuvanti V. Katre, Centre of German Studies, School of Language, Literature and Culture Studies, in partial fulfillment of the award of the M. Phil. Degree is an original work and has not been submitted for any other degree of this university or of any other university.

Signature of the supervisor
(Prof. Dr. Rajendra Dingle)

signature of the chairperson
CHAIRPERSON
Centre of German Studies
School of Languages
Jawaharlal Nehru University
New Delhi-110067

Dankwort

An erster Stelle möchte ich Prof. Dr. Rajendra Dengele meinen innigsten Dank vor allem für seine geduldige Beaufsichtigung aussprechen. Er hat mir einen breiten Raum geschaffen, in dem ich mich über das Thema auf meine Art und Weise ausbreiten konnte. Aber wenn und wo nötig, hat er mir seine weise Beaufsichtigung und ermutigende Hilfe beispielsweise bei den Übersetzungen immer gewährt. Unzählige Male hat er geduldig versucht, mir beizubringen, wie man sich in einer wissenschaftlichen Arbeit logisch, aber doch klar und einfach äußert. Leider konnte ich das Verständnis dafür durch meine Arbeit kaum aufbringen; aber wie ein echter Doktorvater hat er mich immer wieder dieser wichtigen Nuancen einer Forschungsarbeit bewusst gemacht. Daher möchte ich mich bei ihm nicht nur für die Erkenntnis, die er mir durch unsere unzähligen Diskussionen über das Thema hinübergereicht hat, sondern auch für die „ungesagten“ Lehren, die ich im Laufe dieser Arbeit aus seiner ernsthaften Haltung zum alles ziehen konnte, herzlich bedanken.

Die vorliegende Arbeit ist aus Hilfe und Ermutigung vieler Leute entstanden. Prof. G. P. Deshapande, School of International Studies, JNU war es, der den Vorschlag gemacht hat, diese zwei Aufsätze von Immanuel Kant ins Marathi zu übersetzen. In dem Zusammenhang hat er mir den Kontext des marathisprachigen Lesers und in bezug darauf die Notwendigkeit solcher Übersetzung klargemacht. Dafür bin ich ihm sehr dankbar. Wenn durch E Mail um die Hilfe bei dem Verstehen der lateinischen Begriffe gebeten, hat Prof. Subramanyam, German Department, IIT, Madras seine Bereitschaft sofort erklärt, bei den Schwierigkeiten der Übersetzung dieser Begriffe zu helfen. Durch die anschließenden Diskussionen hat er wichtige Vorschläge gemacht, die ich beim Übersetzen aufnehmen konnte. An ihn stelle ich meine Dankbarkeit.

Dr. Michael Dusche, Gastprofessor des DAADs, JNU hat mehrmals seine Hilfe bei alles, besonders bei dem „Short-term Reaserch Fellowship, UGC-DAAD“ zur Verfügung gestellt. Mit Prof. R. P. Singh, Group of Philosophy, JNU konnte ich einige Diskussionen über die kantische Philosophie führen. Frau Vajayanti Belsare, Department of Philosophy, S.P.College, Pune hat bereitwillig

ihre Hilfe angeboten, mir jedes mögliche Material auf Marathi über das Thema zur Verfügung zu stellen. Dank Tejashree konnte ich ein einsprachiges Marathi Wörterbuch in Delhi kriegen, das sich beim Übersetzen als nützlich erwiesen hat. Allen diesen Leuten möchte ich meinen besonderen Dank aussprechen.

Hiermit sollen noch Vinay und Vikram erwähnt werden, die mir die Marathi Übersetzungen rechtzeitig getippt haben, obwohl sie das Marathi überhaupt nicht können. Ohne ihre professionelle Hilfe wäre diese Arbeit nicht als eine Ganze zu Stande gekommen.

Nicht zuletzt schulde ich Kiran meinen herzlichen Dank für alles, was er für die Entstehung dieser Arbeit gemacht hat. Nicht nur hat er mir sein Computer und daneben jede mögliche technische Hilfe zur Verfügung gestellt oder beim Format geholfen, sondern er hat aufmerksam auch dazu gesehen, dass ich diese Arbeit im echten Geiste schreibe.

„Zwei Dinge erfüllen das Gemüth mit immer neuer und zunehmender Bewunderung und Ehrfurcht je öfter und anhaltender sich das Nachdenken damit beschäftigt: Der bestirnte Himmel über mir und das moralische Gesetz in mir“

- Immanuel Kant, Kritik der praktischen Vernunft.

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	1-11
1. Das Leben und die Philosophie Kants	12- 32
1.1. Die Anfangsjahre	12-13
1.2 Die Universitätsjahre und die ersten Schriften	13-16
1.3 Die Lehrtätigkeit	16-17
1.4 Auf dem Weg zur kritischen Philosophie	17-20
1.5 Die kritischen Schriften	20-30
1.6 Die letzten Jahre	30-31
1.7 Die heutige Relevanz Kants	31-32
2. Übersetzungen	33-95
2.1 Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?	33- 46
2.1.1 Einleitendes	33-39
2.1.2 Übersetzung	40- 46
2.2 Zum ewigen Frieden: Ein philosophischer Entwurf	47- 95
2.2.1 Einleitendes	47-56
2.2.2 Übersetzung	57-95

3.	Überlegungen zum Übersetzen	96-115
3.1	Über das Übersetzen überhaupt	96-109
3.1.1	Über das Theoretische	96-100
3.1.2	Über das Praktische (die persönlichen Einstellungen)	100-106
	a. Über die Ausgangspunkte	101-103
	b. Über die Strategie des Übersetzens	103-106
3.1.3	Probleme bei der Übersetzung der philosophischen Texte	106-109
	a. Allgemeines	106-107
	b. Sonderfall – Kant	107-109
3.2	Über die Art und Weise der Übersetzung einiger spezifischen Wörter und Wendungen	109-115
3.2.1	Der erste Fall: Beantwortung der Frage: was ist Aufklärung?	110-113
3.2.2	Der zweite Fall: Zum ewigen Frieden: ein philosophischer Entwurf	113-115
	Schluss	116-121
	Bibliographie	122-127

Vorwort

Berührung und weitere Beschäftigung mit irgendeiner Fremdsprache - sei es beispielsweise durch das bloße Erlernen der Sprache, die vergleichende oder historische Studie ihrer Kultur- oder Literaturgeschichte oder durch die Übersetzungstätigkeit - ist an sich das In-Praxis-Setzen des hermeneutischen Grundprinzips. Denn in diesem Prozess entwickelt sich die Beziehung zwischen „dem Ich und dem Anderen“ ständig in der dialektischen Manier weiter. Bei dem Versuch, ein vertieftes Verständnis für das „Andere“ per se zu entwickeln, wird das Ich sich der Vorurteile und der Voreingenommenheiten durchaus bewußt, die nicht nur das Bild des *Fremden*, sondern auch des *Eigenen* schaffen. Meine Magisterarbeit, in der ich einige literarische Texte aus dem Marathi ins Deutsche übersetzt habe, war eine Erfahrung solcher Art. Die wissenschaftliche Auseinandersetzung mit jenem Thema machte mich nicht nur mit den verschiedenen Problemen des Übersetzens vertraut, die mit Übersetzungstheorien, Syntax, Sprachregister, kulturellen Schlüsselkonzepten usw. verbunden sind, sondern ich wurde mir auch der Beschränkungen oder der spezifischen Vorgehensweisen bewußt, die den Werdegang der marathisprachigen Literatur und Literaturkritik im wesentlichen bestimmt haben. Dabei fallen die folgenden zwei Aspekte auf, die noch eher kritisch hervorgehoben werden sollen.

Zunächst einmal lässt es sich feststellen, dass bei der historischen Studie der indischen Literatur die Tatsache der 150jährig langen kolonialistischen Herrschaft besonders aus zwei Gründen nicht übersehen werden darf. Erstens, weil es dieser Fremdherrschaft zu verdanken ist, dass wir schon im 19. Jahrhundert einen Kontakt mit der abendländischen wissenschaftlich-rationalistischen Denkweise oder auch mit der Aufklärungsphilosophie aufnehmen konnten. Zweitens, weil man sich als eine unentbehrliche Folge des In-das-Gesprächkommens mit dem Westen des *Eigentümlichen* bewußt wurde. Diese zwei Phänomene führten einen notgedrungen dazu, dass man einen großen Bedarf an Reform in jedem Lebensbereich sowie auch in der grundlegenden Denkweise anerkannte. Zur Folge sah man viele Fortschritte auf dem Gebiet der Technik und Industrie und auch eine bewußte Weiterentwicklung des einheimischen Kulturraums.

Es war primär das Gedankengut aus der literarischen und philosophischen Tradition aus dem angelsächsischen Kulturraum, das die literarische und philosophische Welt generell in Indien und besonders in Maharashtra in erster Linie beeinflusst hat. Verschiedene Formen der literarischen Artikulation aus dieser Tradition wie etwa Sonett, Einakter, dramatischer Monolog, Roman und Kurzgeschichte wurden von den damaligen Dichtern und Schriftstellern aufgenommen und erfolgreich praktiziert. Daneben eigneten sie sich auch die englischen Theorien der Literaturkritik und ihre philosophische Ausgangspunkte an. Auf der anderen Seite war aber dieser Einfluss exklusivistisch; d.h. er hat die anderen literarischen, philosophischen oder überhaupt weltanschaulichen Traditionen und Tendenzen aus anderen Weltteilen, beispielsweise aus dem Orienten oder anderen Ländern Europas, von der allgemeinen Rezeption im indischen Kulturraum ausgeschlossen. Deshalb unterstreichen einige Marathi Intellektuelle dabei, dass die Philosophie und die Literatur aus den anderen Teilen der Welt, die zur Entwicklung der Weltgeschichte ebenfalls beigetragen hatten, von den Marathi Schriftstellern verhältnismäßig weniger aufmerksam rezipiert wurden. Die Szene der Rezeption begann, sich erst in den etwa 20er Jahren des 20. Jahrhunderts zu ändern und folglich fanden die literarischen Werke und die philosophisch-theoretischen Einsichten aus den anderen europäischen Ländern außer England eine erhebliche Anerkennung bei den damaligen Marathi Schriftstellern, Dichtern und Kritikern.

Ein kurzer Blick auf die Schriften einiger wichtiger Marathi Kritiker wie K. B. Marathe, V. K. Rajvade¹ um die Jahrhundertwende zeigt wie sie bewußt die Themen, Tendenzen und Darstellungsweisen der europäischen Literatur zur Kenntnis nahmen und die Zeitgenössischen Schriftsteller zur Aneignung derselben ermutigten. Diese Rezeption blieb allerdings nicht ohne einen kritischen Vergleich beispielsweise zwischen der französischen und der englischen Literatur, wobei die französische wegen ihren sozialen Engagements als

¹ In seinem Aufsatz „Kadambari“ (d.i. der Roman) blickt Rajvade auf den Ursprung, die Entwicklung und den gegenwärtigen Zustand der literarischen Gattung ‚Roman‘ in der marathisprachigen Literatur zurück. Dabei analysiert er die Abhängigkeit des Marathi Romans von ihrem englischen Vorbild und lobt die Kreativität in französischen oder russischen Romanen, die in seiner Meinung im Vergleich zu ihrem englischen Gegenstück viel offener und fortgeschrittener sind.

nachahmungswürdiger präsentiert wurde. (Man denke etwa an Victor Hugos *Le Miserable*.) Ähnlicherweise stellt die Szene der literarischen Übersetzung um diese Zeit wirklich ein interessantes Spektrum von Texten dar. Es wurden zu der Zeit der Romane wie etwa Veerdhawal (phantasievolle Abenteuerromane), Muktamala (romantische Romane) und Pan Lakshat Kon Ghetto?(Frauenfrage), die Zukunftsromane von dem französischen Schriftsteller Jules Verne wie *Twenty Thousand Leagues Under The Sea, A Journey To The Centre Of The Earth* oder von dem britischen Schriftsteller H.G. Wells wie *Timemachine* begeistert übersetzt. Daneben wurden auch die Abenteuerromane wie *Three Musketeers* und *Robin Hood* aus dem Englischen ins Marathi übertragen, die einen großen Anklang nicht nur bei Kindern sondern auch bei Erwachsenen fanden.²

Ähnlicherweise zeigt uns der Überblick auf die neuen Entwicklungen in der marathisprachigen literarischen Schriften, dass einige bedeutende Autoren sich – bewusst oder unbewusst – verschiedene Formen und Tendenzen aus anderer fremden literarischen Praxis zu eigen gemacht und praktiziert haben, die in unterschiedlichen Geschichten der europäischen Literatur systematisch kategorisiert worden sind. Besonders ist in den Schriften zwischen 1930-70 die Reflexion der deutschen Geistesgeschichte zu finden. Erwähnenswert seien hier *Ranangan* von Vishram Bedekar (Aufklärung), *Savitri, Renu* von P. S. Rege (Romantik), *Mumbai Dinak* von Arun Sadhu (kritische Theorie) und *Kosala, Zarila* von Bhalachandra Nemade (Fin de Sie`cle´, Expressionismus). Diese Beispiele bestätigen, dass die marathisprachige Literatur aus einer Zeitspanne zwischen 1939 und 1960 zu der *indischen* Rezeption der europäischen Literatur einen ziemlichen Beitrag geleistet hat. Dieser wesentliche Beitrag zeigt aber auch, dass die Rezeption europäischer Literatur und Philosophie im marathisprachigen Kulturraum nicht sehr systematisch ist. Dieser **Mangel an Systematik** fällt einer Germanistikstudentin besonders auf, die die Entwicklung der deutschsprachigen/ europäischen literarischen und

² Den außerordentlichen Beitrag zu diesem Bereich der Übersetzung von Zukunftsromanen, phantasievollen Abenteuer Geschichten aus Frankreich, Russland hat B. R. Bhagwat geleistet. Er hat oben erwähnte Romane und auch viele andere aus dem Englischen oder über das Englische ins Marathi übersetzt.

philosophischen Phänomene in einem systematischen Zusammenhang zu rezipieren trennt ist.

Tynjanov und Jakobson, wichtige Vertreter des russischen Formalismus heben zwei Charakteristika des Phänomens „Literatur“ hervor, dass sie eine *Evolution* ist und diese Evolution zwangsläufig ein *Systemcharakter* trägt und darum die wichtigsten Phänomene in dieser Reihe nicht isoliert erforscht werden können. Um mit Tynjanov zu sprechen: „Um diese Grundfrage (das Problem der Tradition) richtig analysieren zu können, muss man sich zunächst darüber klar werden, dass ein Werk der Literatur ein System ist – und die Gesamtliteratur aufbauen, erst dann lässt sich eine *Wissenschaft* von der Literatur aufbauen, in der das Chaos verschiedenartiger Phänomene und Reihen nicht bloß angestarrt sondern wirklich erforscht wird.“³ Weiter meint er: „Es ist unstatthaft, einzelne Elemente aus einem System herauszureißen und sie außerhalb dieses Systems, also ohne Berücksichtigung ihrer konstruktiven Funktion, auf die analoge Reihe eines anderen Systems zu bezeichnen [...] was in der einen Epoche ein literarisches Faktum ist, stellt in einer anderen ein umgangssprachliches Phänomen dar – oder umgekehrt: je nach dem literarischen Gesamtsystem, in dem das Faktum fungiert [...] wenn wir ein Werk isoliert erforschen, können wir niemals sicher sein, dass unsere Aussagen über seine Konstruktion zutreffen“.⁴

Der Rezeption europäischer Literatur und Philosophie im marathischsprachigen Kulturraum fehlt eben eine Systematik dieser Art. Die Auswahl der rezipierten Texte zeigt eher persönliche Präferenzen der Schriftsteller und die Reaktion der kritischen Rezipienten stützt sich immer wieder auf ihrem, durch die Lektüre und das Studium der englischen Literatur geprägten Literaturverständnis. Dieses merkwürdige Phänomen führt zu bestimmten theoretischen Schwierigkeiten. z. B. oft finden wir, dass die Kritiker von einem Standpunkt- z. B. einer formalistischen Stellungnahme auf so eine Stellungnahme springen, die den literarischen Wert des Werkes in bezug auf seine politische Verpflichtung diskutiert. Wir haben das Beispiel von dem berühmten Roman „Ranangan“ (1939) von Vishram Bedekar, in dem er auf dem

³ vgl. Tynjanov, *über literarische Evolution*, In: Hauff(1972), S. 145

⁴ ebda.

Hintergrund des zweiten Weltkriegs und der Judenverfolgung eine Liebesgeschichte eines Inders und einer Judin skizziert hat. Diesen Roman hat man als „ein verzerrtes Märchen“ bezeichnet. Oder auch die Kritik von Bhalachandra Nemade, einem Modernisten an den die romantische Sehweise darstellenden Romanen wie *Savitri*, *Renu* von P.S. Rege.

Diese Systematik ist in der literarischen Tradition aus dem Westen schon vorhanden. Einer der Beiträge zur Ordnung im philosophischen und folglich literaturwissenschaftlichen System der europäischen Tradition ist Immanuel Kant. Eigentlich ist Kant derjenige, der die Streitereien aus dem Gebiet der Metaphysik abzuweichen und sie zum Niveau einer Wissenschaft zu erheben versucht hat. Zweitens brauchen wir in dieser Situation einen Denkanstoß, der uns ein Empfinden für das Ding geben kann. Es soll ein Empfinden sein, das Sehen und nicht nur Wiedererkennen ist. Denn wir wissen vieles, aber eher in einer unsystematischen Manier. An manche Sachen oder Tatsachen sind wir so gewöhnt, dass wir uns kaum bemühen, ihre Nuancen zu erforschen. Um Hegel zu zitieren: „What is *familiarly known* is not properly known, just for the reason that it is *familiar*“.⁵ Derrida bemerkt an einer Stelle, dass seit Kant die Philosophie sich ihrer Verantwortung für ihren Diskurs bewusst geworden. Damit meint er, dass sie es gelernt hat, die gut vertrauten Dingen wiederzuerforschen.⁶ Es bedarf im Gebiet der marathischsprachigen Literaturkritik eben so einer Perspektive, die von den Intellektuellen erfordert, die Dinge systematisch wiederzuerkennen. Deshalb wäre eine Auseinandersetzung mit der kantischen Philosophie dabei behilflich, dem methodologischen Selbstverständnis der Literaturwissenschaft im marathischsprachigen Kulturraum eine neue Denkrichtung zu verleihen. Mindestens soll man sich dabei der Stärke und Schwäche eigener sowie der fremden literarischen und philosophischen Tradition bewusst werden.

Nun zu dem zweiten auffallenden Merkmal. Wegen des zunehmenden Globalisierungsprozesses lernt man in der Periode nach der Unabhängigkeit die neuen Tendenzen der Weltliteratur und die herrschenden Theorien der Literaturkritik durch z.B. Übersetzungen, Buchrezensionen und

⁵ Zitiert nach Chakravarty-Spivak (1976), S.xiii.

⁶ ebda.

Researchpapers kennen. So ist man heute mit den Namen wie Foucault, Derrida, Habermas vertraut, bevor man in das Gebiet der marathisprachigen Literaturkritik eintritt. Besonders in den letzten 25-30 Jahren findet man mehrere Diskussionen über die Konzepte wie „postmodern“, „modern“ und nebst auch das Bewusstsein unter einigen Marathi Kritikern und Intellektuellen, dass im Kontext der Literatur, Gesellschaft und der Gesamtentwicklung im allgemeinen über das Sein und Werden der „eigenen“ Identität (das allgemeine Ich) reflektiert werden soll; und um diese Diskussion eine gründliche Basis zu bereiten, soll in bezug auf das „kritische“ Denken eine klarere Perzeption der Philosophie hauptsächlich von dem Trio – Kant-Hegel-Marx – entwickelt werden, zumal wir alle wissen, dass all diese 3 Namen einen bedeutenden Beitrag zu der humanistischen Philosophie, zu den Diskussionen über die dialektischen Prozesse in dem geistigen und sozialen Wesen des Menschen, zu seiner geistigen Umwälzung und Befreiung aus seiner Unmündigkeit usw. geleistet haben. Marx' kommunistische Theorie und Ideologie, die man als Mittel dazu sieht, um den Spalten zwischen zwei Klassen abzuweichen, findet mehrere Anhänger in Indien und daher findet man viele Werke Marx' oder über ihn auch im Marathi. Demgegenüber sind Kant und Hegel – außer einigen Ausnahmen⁷- vernachlässigt worden. Es könnte auf zwei Sachen ankommen.

- a. Kant gehört zu der Periode der deutschen (europäischen) Aufklärung, deren Rezeption kaum in der marathisprachigen Literatur zu spüren ist. Um mit noch mutigeren Worten zu sagen: Es gibt keine (direkte) Rezeption der deutschen Geistes- und Literaturgeschichte in der marathisprachigen Literaturwelt,⁸ die in der Tat einen Löwenanteil an

⁷ Es gibt doch einige hervorragende Beiträge zu der kantischen und hegelschen Philosophie von einigen Marathi Philosophen und Schriftstellern wie z.B. R. B. Patankar, M. P. Rege und D. K. Bedekar. Die bedeutenden Werke dieser Philosophen sind: Saundayamimansa, Kantchi Saundayamimansa von R. B. Patankar; Hegel, Astitvavadachi Oolakh von D. K. Bedekar. M. P. Rege hat in mehreren Aufsätzen – wie im Vorwort zu dem Buch „Kant chi Saundayamimansa“, „Hindu Dharmik Parampara aani samajik parivartan“, „Prabodhanache Swaroop“ über die epistemologische, ethische und ästhetische Lehre Kants geschrieben.

⁸ Dieses Phänomen könnte auch eigene Gründe dafür haben. Wie - a. „Deutsch“ war doch eine Fremdsprache im Vergleich zu dem Englischen, da Deutschland kein starker Teilnehmer an dem Kampf der Kolonien war und so war die deutsche Sprache nicht sehr verbreitet. b. Nach Reformation kommt die Aufklärung in Deutschland, die im Gegensatz zu der industriellen Revolution in England und der sozio-politischen Revolution in Frankreich hauptsächlich eine philosophische und humanistische

der Gestaltung und Entwicklung der modernen westlichen Philosophie und des Konzepts der Modernität hat und die an sich eine systematisierte Geistesgeschichte ist. Zwar finden wir hie und da einige Hinweise auf die deutschen Philosophen und Denker wie Kant, Fichte, Hegel, Schopenhauer, Nietzsche, Marx, Adorno usw. Aber wie vorher erwähnt, scheint dieser Rezeption das Verständnis zu fehlen, dass all diese philosophischen Gedanken sich in einem ständigen Fluß entwickelt haben und miteinander eng verbunden sind. Daher kommen all diese Hinweise so vor, als ob man sie aus dem Fluß willkürlich ausgenommen und ohne Zusammenhang benutzt hätte.

- b. Unser Verständnis der „Aufklärung“ ist anders als das deutsche. Kant hat dem europäischen Verständnis mit dem berühmten Wahlspruch „sapere aude“ eine kritische Wende gegeben. So wurde das Konzept des aufgeklärten Menschen mit so einem Menschen verbunden, der zu wissen wagt, der aus seiner Unmündigkeit frei zu werden versucht und die Tugenden wie Toleranz, Rücksicht auf den Mitmenschen, Schätzung des friedlichen und einträchtigen Soziallebens würdigt; der nicht an die Askese, sondern die Praxis der obenerwähnten Werte in dieser Welt, also nicht an „Jenseitigkeit“ sondern an „Diesseitigkeit“ glaubt. Im Gegensatz dazu hat selbst das Wort „enlightenment“ (Aufklärung) im indischen Kontext verschiedene Bedeutungen. Einmal verstehen wir „enlightenment“ im religiösen, geistlichen Sinne, was im Hinduismus als Moksha und auch im Buddhismus als Nirvana d.h. als das Endziel des Lebenswegs betrachtet wird. Es wird geglaubt, dass man in strenger Askese leben soll, um den *Zweck* des Lebens zu erreichen. Andererseits nimmt man „enlightenment“ als Reformation im sozialen und politischen Gebiet sowie als eine kulturelle Wiederbelebung an, was im indischen

Bewegung war. Als Folge dieser Umstände war man im damaligen indischen Kontext meistens mit den britischen oder amerikanischen Philosophen wie Locke, Berkeley, Spencer, James Mill, J.S. Mill, Parker konfrontiert. Aber in diesem Fall auch gibt es einige Ausnahmen wie Sir Ramkrishna Bhandarkar, der die deutsche Sprache konnte und über Fichte und seine idealistische Philosophie wusste; G.G. Agarkar, der mit der Philosophie der französischen Philosophen wie Voltaire, Rousseau, Diderot, Auguste Comte vertraut war; B. G. Tilak, der die deutsche und französische Philosophie gelesen hat, bevor er sein berühmtes Buch über Philosophie „Geetarahasya“ verfasste. vgl. More(1988), S. 12-16.

Kontext als eine notwendige Folge des Kolonialismus geschehen ist. Hier wird sie als ein *Mittel* betrachtet, das der indischen Gesellschaft helfen kann, zuerst sich selbst zu bevollmächtigen und dann zur Unabhängigkeit zu gelangen. Das europäische Selbstverständnis der Aufklärung aber erkennt sie weder als einen *Zweck* noch als ein *Mittel*, sondern als einen *Prozess* an und versucht, sie mit jedem möglichen Bereich zu assoziieren.

Genau genommen hat in Indien keine „Aufklärung“ im *europäischen* Sinne stattgefunden. Die drei Schritte der europäischen Neuzeit – viz. Renaissance, Reformation und Aufklärung – können im indischen Kontext nicht streng auseinandergelassen werden. Alle möglichen Manifestationen der Idee der Aufklärung – das Bewußtwerden der aufklärerischen Gedanken aus dem Westen, die Versuche, sie in die Praxis umzusetzen und Reformen zu bringen, die Bewegungen, um solche Taten zu fördern und zu unterstützen usw. – werden im marathisprachigen Kulturraum unter dem Gesamtphänomen „Prabodhan“ aufgefasst, das gegen das Ende des 19. Jahrhunderts in allen Bereichen wie Kultur und Tradition (Renaissance), Religion und Politik (Reformation), Gesellschaft (Humanismus) und Wissenschaft und Technologie (industrielle Revolution, neue Fortschritte auf dem technologischen Gebiet) stattfand. Die Reformer, die in Indien diese Bewegung unterstützt hatten, waren von dem gesamten aufklärerischen Gedankengang beeinflusst und übten Kritik an der traditionellen Gesellschaft und ihren religiösen Ansichten, Sitten und Bräuchen und schlugen Reformen vor. Wenn wir aber nach der Grundlage dieses Denkens suchen, finden wir hier auch die utilitarianistische Stellungnahme zu jeder Theorie. Diese Denker und Reformer waren doch mit den zeitgenössischen philosophischen Traditionen aus dem Westen wie z. B. mit dem Rationalismus, Empirismus und Utilitarianismus⁹ gut vertraut. Aber

⁹ Im Wesentlichen haben die Reformer den Standpunkt von Utilitarianismus angenommen, dass es nur von der Natur der Tat und ihrer offenen Wirkung auf die Gesellschaft beurteilt werden soll, ob die gewisse Tat geeignet sei. Das gleiche Kriterium haben sie im Fall der meisten Sitten und Bräuche angewandt. vgl. Rege (1973), S. 15-20. Sowie versuchten die Reformer die Philosophie des Utilitarianismus, in der die Werte wie die Freiheit jedes Menschen, Toleranz gegenüber der Meinung des Anderen, die Frauenrechte usw. einen wichtigeren Platz einräumen, in jedem möglichen Lebensbereich anzuwenden. Sogar wurde in der Zeitschrift ‚Sudharak‘, herausgegeben von G.G. Agarkar, so eine Stellungnahme veröffentlicht, dass so ein Muster der Schuhe

die Kantische Philosophie scheint, die eigentlich ein eigenartiges Verständnis der Aufklärungsideen entwickelt hat, in diesem Kontext vernachlässigt worden zu sein.

Eigentlich gesehen stehen uns heute viele Bücher über die Epoche oder Bewegung namens *Aufklärung in Europa* zur Verfügung, die uns über ihre Besonderheiten, Vorteile und Nachteile oder Mängel, oder um im Besonderen zu sagen, auch über Kants Gedanken und sein Verständnis der Aufklärung sagen können. Wiederum wäre die Frage nicht zu stellen, wieviele informative Bücher es gibt, die uns über diesen Bereich informieren können oder wieviele Werke zu finden sind, denen das aufklärerische Gedankengut zugrundeliegt; sondern wir sollen uns fragen: wie ernst können wir die *Aufklärung* praktizieren, da wir über Aufklärung in Einzelheiten informiert sind?, wie tief wohnen uns die aus der französischen Revolution herausgehenden Werte *Gleichheit, Freiheit und Brüderlichkeit* inne? Noch wichtigere Frage ist: wie oft reflektiert dieses *Verständnis* der Aufklärung in unserem Alltag? Bloße Sammlung verschiedenartiger Information über Aufklärung bedeutet nicht, dass wir *aufgeklärt* sind; dafür bedarf es der eigentlichen Praxis der Aufklärung. Eine Besonderheit der Philosophie Kants ist das, dass sie nicht nur auf der Ebene der Gedanken, der Theorie bleibt, sondern auch in der Wirklichkeit anwendbar ist. Er selbst hat eine eigenartige Theorie des Humanismus, der Staats- und Rechtsphilosophie und der Religionspraxis entwickelt, indem er all seine erkenntnistheoretischen und ethischen Lehren auf die ewigen Probleme der Menschheit wie etwa Krieg, lebenslange Unmündigkeit und Ausbeutung der Schwachen durch die religiöse Macht angewandt hat.

Für ihn war die Aufklärung die Aufhebung von Irrtümern und Vorurteilen, die in Gang zur Bedienung seines eigenen Verstandes kommen und die allmähliche Loslösung von Einzelinteressen und die Schrittweise Freisetzung der „allgemeinen Menschenvernunft“¹⁰ und nicht Einswerden mit Gott. Das kritische Element in seinem Denken taucht auch hierbei auf. z. B. worauf in Aufklärung viel Wert gelegt worden war, ist die rein wissenschaftliche Methode

geschaffen werden soll, die die Frauen leicht gebrauchen können. Vgl. More (1988), S.11

¹⁰ vgl. Höffe (1996), S. 11-12

und der rationalistische Blickwinkel. Obwohl wir mit Hilfe dieser Methode die meisten Gegebenheiten der Welt erklären können, ist ihr Spielraum beschränkt. Die Philosophie Kants versucht gerade diese Beschränkungen zu erklären. Er stellt eine Tatsache fest, dass wir durch Wissenschaft alle „Phänomene“ erklären können, aber nicht die moralischen Gesetze. Vielleicht können die Folgen des (un)moralischen Verhaltens vorausgeahnt werden. Aber die Freiheit zum Beschluss der moralischen Tat – freilich das menschliche Gewissen – kommt nicht im Umfang der wissenschaftlichen Methode. Das soll von Vernunft beherrscht werden. Hier sieht man den Versuch, die Ration mit der Moral zu versöhnen. Dem Ganzen seines philosophischen Gebäudes liegt dieses synthetische Element zugrunde. Die Möglichkeiten sollen nun ausfindig gemacht werden, wie dieses Element zum besseren Selbstverständnis eigener Identität gebraucht werden könnte.

Zum Schluss soll noch ein Punkt diskutiert werden, der den Telos dieser Arbeit betrifft. In seinem Vorwort zur Übersetzung von Faust aus dem Englischen ins Marathi äußert der berühmte Marathi Dichter Vinda Karandikar: „Jeder gebildete Marathi Schriftsteller soll aus der Weltliteratur mindestens zwei Werke ins Marathi bringen...ohne so eine Vorbereitung kann die Marathi Sprache in Bildungs- und Kulturleben nichts Neues schaffen.“¹¹ Zur Unterstützung dieser Meinung hat ein anderer Veteran der Marathidichtung B. S. Mardhekar eine Stellung genommen, dass die Marathi Leser und Autoren von dem Englischen nicht abhängig sein sollen. Er leugnet die Tatsache nicht, dass die Marathi Literatur vieles vom Englischen übernommen hat, also ist sie davon in einigen Hinsichten ernährt worden; aber kritisch gemeint, dass diese Nahrung sie nicht zu eigenen Kräften bringen wird, sofern diese Nahrung auch aus anderen Sprachen (außer dem Englischen) nicht kommt.¹² Daher soll viel aus den anderen Sprachen außer dem Englischen ins Marathi übersetzt werden. Dabei haben die Übersetzer mehr Verantwortung, da sie in dem interkulturell-hermeneutischen Zwischenraum stehen und darum sich gegenüber anderen Kultursphären offen halten können. Also gehen wir davon aus, dass das Übersetzen ein wirkungsvolles Mittel ist, das zu der Erweiterung von dem

¹¹ vgl. Karandikar (1980), S.5 – (Übersetzung meine)

¹² vgl. Sarang (2000), S.161

Erfahrungshorizont der an dem interkulturellen Verstehensvorgang Beteiligten beiträgt, ihnen die eigenen Vorurteile kritisch betrachtend abzubauen hilft sowie ihnen – ganz im Sinne Kants – einen weiteren Schritt zu tun hilft, der in die Richtung der Erlangung einer möglichen friedensvollen, humanen und globalisierten Gesellschaft geht.

1. Das Leben und die Philosophie Kants

Wir betrachten dieses Kapitel als ein Teil der Rekonstruktion. Sein Ziel ist, ein umfassenderes Verständnis für die Philosophie Kants zu schaffen, den inneren Zusammenhang in seinen Hauptschriften deutlicher zu machen und daneben auch die wichtigen Ereignissen aus seinem Leben kurz zu schildern. Am Ende wird die Stellung Kants in der deutschen Geistesgeschichte und die Relevanz seiner Philosophie diskutiert.

1.1. Die Anfangsjahre:

Immanuel Kant wurde am 22. April 1724 in Königsberg, der Hauptstadt des Herzogtums Preußen, als das vierte Kind in der Familie von Johann Georg Kant und seiner Frau Anna Regine geboren. Kants Vater ist ein Riemermeister, ein Handwerker, der immer die Arbeit und die Ehrlichkeit als die erste Tugend ansieht und so sich von allen schlechten Geschäften fernhält. Später hat Kant sich respektvoll an die Erziehung seiner Eltern erinnert, die „von der moralischen Seite betrachtet“, gar nicht besser sein konnte. Aber seine Mutter - „eine Frau von großem natürlichem Verstande, einem edlen Herzen und einer echten, durchaus nicht schwärmerischen Religiösität“¹ - hat mehr Einfluss auf das Gemüt des jungen Emanuels.² Sie selbst ist in Literatur gebildet und beschäftigt sich tief mit dem zeitgenössischen Pietismus, „einer im 17. Jahrhundert entstandenen religiösen Bewegung im deutschen Protestantismus zur Erneuerung eines frommen Lebens und einer daran ausgerichteten Reform der Kirche“. Sie ist es, die der frühzeitigen Erziehung Kants ernsthafte Zuwendung schenkt, indem sie mit ihm nicht nur die Bestunden des Dr. Theol. Franz Albert Schultz, des Konsistoriatrates und Pfarrers an der Altstädtischer Kirche in Königsberg besucht, sondern auch oft ihn zum Spaziergang ins Freie nimmt und dabei ihn auf die Gegebenheiten und Begebenheiten der Natur aufmerksam macht. Der Ursprung seiner späteren Philosophie, der die Prinzipien wie Humanismus, Ethik, Menschenwürde zugrundeliegen und in der

¹ So äußert sich Kant über seine Mutter bei Wasianski, der eine von den drei bedeutenden Kantbiographien geschrieben hat. Siehe dafür Vorländer (1986), S.4.

² So ist Kants Taufname, der „Gott mit uns“ bedeutet. vgl. Höffe (1996), S.21.

im Zusammenhang all dieser Prinzipien über den Telos verborgen in der Natur diskutiert wird, könnte vielleicht auf diese „natürliche“ und „fromme“ Erziehung zurückgeführt werden. Später äußert sich Kant über sie: „Nie werde ich meiner Mutter vergessen, denn sie pflanzte und nährte zuerst den Keim des Guten in mir, sie öffnete mein Herz den Eindrücken der Natur, sie weckte und erweiterte meine Begriffe und ihre Lehren haben einen immerwährenden heilsamen Einfluss auf mein Leben gehabt“.³

Dank dem Versuch seiner Mutter und ihrer Verbindung zum Pfarrer Schultz kann Kant neun Jahre lang – von 1732 bis 1740- das zu jener Zeit als fortschrittlich und „modern“ geltende Institut „Collegium Fridericianum“ besuchen, dessen Ziel ist, die Kinder „fromm, gelehrt und höflich“ zu machen. Unter der strengen religiösen Vorschrift kann er sich hier lediglich das aneignen, was zur allgemeinen Bildung jener Zeit gehört und zur Vorbereitung für die Zulassung an der Universität nötig ist. Darunter kommt vor allem eine gründliche Einführung in die alten Sprachen, besonders in die Kenntnis der lateinischen Sprache und wegen der Lehren über das Alte und Neue Testament auch in das Hebräische und Griechische. Demgegenüber spielen die Mathematik und Naturwissenschaften keine erhebliche Rolle. Später verdankt Kant dieser Schule vor allem (und nichts mehr als) seine fehlerlose und sogar geschickte Ausdrucksfähigkeit im Lateinischen. Sogar äußert er sich in seinem vorgerückten Alter gegen die pädagogischen Methoden und den religiösen⁴ Zwang von seinen Erziehern. Im Herbst 1740 verlässt Kant als zweitbester seiner Klasse das Fridericianum und bezieht in demselben Jahr die Albertina, die Königsberger Universität.

1.2 Die Universitätsjahre und die ersten Schriften

Es ist die Zeit, wenn er selbständig zu sein versucht, seinen Lebensunterhalt mit Privatstunden, manchmal auch Gewinnen beim

³ siehe Schultz (1999), S.9.

⁴ Der Anfang jedes Schultages in diesem Institut ist mit einer recht ausgedehnten gemeinsamen Andacht. Jede Lehrstunde beginnt und endet mit einem Gebet; ganz zu schweigen von den häuslichen Gebetsübungen und den Verpflichtungen, zu denen die Zöglinge streng aufgefordert werden. Dieses Übermaß religiöser Andacht führt Kant zu so einer Abneigung gegen das Gebet, dass er unter den sonntäglichen Kirchgängern nie zu finden ist und sich später mit *Schrecken* und *Bangigkeit* an diese *Jugendklaverei* erinnert.

Billardspiel verdient und dadurch zugleich all die Wissensgebiete studiert, die ihm auf der Schule verschlossen bleiben: Philosophie, Mathematik und Naturwissenschaft. Hier tritt er in nähere Berührung mit dem außerordentlichen Professor Martin Knutzen (1713-1751), dem Schüler von dem großen deutschen Aufklärungsphilosophen Christian Wolff (1697-1754) ein, dessen Einfluss für Kant richtungsweisend wird. Kant zeigt ihm das hohe Lob aus Respekt für seine Lehrmethode. Er sagt, dass Prof. Knutzen seine Schülern nicht zu „Nachbetern“ sondern zu „Selbstdenkern“ erzogen habe. Später ist er selbst den gleichen Weg gegangen. Durch ihn wird Kant vertraut mit den Schriften der Engländer, besonders mit den physikalischen Forschungen Sir Isaac Newtons (1643-1725), die er seitdem als Muster strenger Wissenschaft betrachtet, weil Kant sicher weiß, welche Herausforderungen für Ethik Newton's Werke bereitet haben. Er will auch auf die Autorität der Wissenschaft nicht verzichten; aber gleichzeitig der Autonomie der Moral auch nicht preisgeben.

Nach dem Tod seines Vaters (1746) verlässt Kant die Universität und verdingt sich als Hauslehrer neun Jahre - von 1746 bis 1755 - bei drei verschiedenen Familien, um sich zu unterstützen. In diesen Jahren erweitert er aber auch seine Kenntnisse auf den philosophisch-naturwissenschaftlichen Gebieten und fängt allmählich an, seine Gedanken öffentlich zu äußern. So schreibt er im Jahre 1746 seine Erstlingschrift *Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte* (erschienen 1749). In dieser Arbeit versucht er, gegen die größten zeitgenössischen philosophischen Autoritäten zu kämpfen und ihnen gegenüber seinen eigenen Stand über den Streit um die Berechnung der Kraft (k) aus Masse (m) und Geschwindigkeit (v) (die wir heute kinetische Energie nennen) zwischen Cartesianern, die die Lösung $k = m \cdot v$ unterstützen und den Leibnizianern, die die Lösung $k = m \cdot v^2$ für richtig halten, zu erklären. Er schlägt dabei eine These vor, nach der die tote Kraft nach der Theorie von Leibniz und die lebendige nach der Theorie von Descartes zu berechnen sei. Obwohl er in dieser Schrift keine Rücksicht auf die bereits 1743 etablierte richtige Lösung von d'Alembert ($1/2 m \cdot v^2$) nimmt, gewinnt diese Schrift im Anbetracht seiner Schreibtätigkeit und Gedankenformulierung eine gewisse Bedeutung, zumal hiebei das hohe Bewußtsein des erst 22jährigen auffällt: „Ich

habe mir die Bahn vorgezeichnet, die ich halten will. Ich werde meinen Lauf antreten, und nichts soll mich hindern, ihn fortzusetzen“⁵ Die Bahn, von der Kant hier spricht, ist nichts anders als die Überzeugung, dass man der Kraft der menschlichen Vernunft anvertrauen kann, die jeder *in sich selbst* finden kann. Mit dieser Schrift betritt er im echten Sinne das Reich der kritischen Geistigkeit.

Neun Jahre später veröffentlicht er sein nächstes Werk: *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels oder Versuch von der Verfassung und dem mechanischen Ursprunge des ganzen Weltgebäudes nach Newtonschen Grundsätzen abgehandelt*. Um auf die von Newton offengelassene Frage – woher stammt die Gesetzmäßigkeit des Weltalls und wer kann als ihr möglicher Schöpfer angesehen werden – zu antworten, skizziert Kant eine Theorie der Entstehung des Planetensystems und des ganzen Kosmos, die von dem *mechanischen Ursprung* der Welt ausgeht. Die Besonderheit dieser Arbeit liegt darin, dass Kant auf jeden religiösen Mythos (theologische Erwägungen) verzichtet und nur nach dem gedanklichen Beweisführung und den Vernunftsgründen die Erklärung der Weltschöpfung liefert.⁶ Im engeren Zusammenhang mit dieser Schrift stehen noch zwei andere Schriften, die hierbei erwähnt werden sollen, weil in denen er über das anthropologische Problem, d.h. über die Stellung und Bestimmung des Menschen auf dieser Erde in bezug auf das kosmologische Problem schreibt. Eine davon ist: *Untersuchung der Frage, ob die Erde in ihrer Umdrehung um die Achse, wodurch sie die Abwechslung des Tages und der Nacht hervorbringt, einige Veränderungen seit den ersten Zeiten ihres Ursprungs erlitten habe-welches die Ursache davon sei und woraus man sich ihrer versichern könne?*, die er als eine Antwort auf eine Preisfrage der königlichen Akademie der Wissenschaften zu Berlin schreibt. Die andere ist eine Abhandlung: *Die Frage: ob die Erde veralte? physikalisch erwogen*. (beide 1754) Am Schluß dieser Handlung spricht Kant von der Gefahr, vor der die Erde wegen der „Feuerschätzen“ ihres Innern ständig steht und

⁵ Vgl. Schultz (1999), S. 71

⁶ Kants Theorie der Saturnringe und der Nebelsterne werden von dem englischen Astronom Herschel durch Beobachtungen bestätigt. Ein anderer Astronom, Laplace auch bestätigt seine Theorie und mit einigen Veränderungen geht Laplace' und Kants kosmogonische Lehre als Kant- Laplace'sche Theorie in die Diskussionsgrundlage der Astronomie ein.

zufällig zerstört das furchtbare Erdbeben von Lissabon am 1. November 1755 zwei Drittel der Stadt. So schreibt er 3 verschiedene Sonderschriften nach dem Wunsch des Königsberger Publikums über das Wesen und die Gründe dieser gewaltigen Naturkatastrophe. Zu der gleichen Zeit, wenn er durch seine vielfältigen Schriften in Deutschland und auch im Ausland ein Gegenstand der Lob und auch mancher Kritik wird, steigt er eine neue Stufe in seiner Karriere hoch; er gelangt zur Professur an Königsberger Uni.

1.3 Die Lehrtätigkeit:

1755 gibt er seine Hauslehrertätigkeit endgültig auf, um sich in Königsberg zu habilitieren. Am 12. Juni promoviert er zum Doktor der Philosophie mit einer Arbeit über das Feuer. Im gleichen Jahr habilitiert er sich mit der zweiten lateinischen Schrift über die Grundprinzipien der metaphysischen Erkenntnis und wird Privatdozent für Philosophie an Königsberger Uni. Im April 1756 disputiert Kant seine dritte lateinische Schrift über die physische Monadologie und erfüllt die letzte „offizielle“ Bedingung für ein ordentliches Lehramt. So beginnt er im Herbst 1755 seine Vorlesungstätigkeit. Wir können eine Ahnung von der ausgedehnten Belesenheit und der Fähigkeit Kants, darüber eigene Gedanken zu formulieren, haben, wenn wir uns den weitgespannten Umfang der Fächer anschauen, mit denen er sich innerhalb der Grenzen seiner Lehrveranstaltungen befasst. Nicht nur die Grundfächer wie Philosophie, Logik und Mathematik, sondern auch die Ergänzungsfächer wie mathematische Physik und physische Geographie⁷, Anthropologie und Pädagogik, philosophische Religionslehre und auch die besonderen Bereiche wie Fortifikation (Festungsbau) und Pyrotechnik (Feuerwerkerei) werden gründlich behandelt.

Nach der Art der damaligen Vorlesung und auch den Voraussetzungen der Universitäten verzichtet Kant zwar nicht auf die Lehrbücher, aber entnimmt ihnen den benötigten Stoff nur in solchem Maße, dass er daraus seine eigene Gedanken herausbilden kann. Er teilt die Resultate nicht mit, sondern immer

⁷ Kant gehört zu den ersten Professoren, die Erdkunde als einen selbständigen Lehrgegenstand behandelt haben. Sogar war er der Meinung, dass nichts so geeignet sei, „den gesunden Verstand aufzuhellen“, als gerade die Geographie. vgl. Vorländer (1986), S. 41

wieder warnt er „selbst denken, selbst forschen, auf eigenen Füßen stehen!“. Er versucht, seinen Studenten nicht die Philosophie, sondern das *Philosophieren* selbst – also ein vorurteilsfreies kritisches Denken – beizubringen. Der berühmte Dichter und Philosoph J. G. Herder (1744-1803), der von 1762 bis 1764 in Königsberg studiert, sagt über Kant und seine Lehrmethode: „... Mit eben dem Geist, mit dem er Leibniz, Wolf, Baumgarten, Crusius, Hume prüfte und die Naturgesetze Keplers, Newtons, der Physiker verfolgte, nahm er auch die damals erscheinenden Schriften Rousseaus, seinen Emil und seine Heloise, sowie jede ihm bekannt gewordene Naturentdeckung auf, würdigte sie und kam immer zurück auf unbefangene Kenntnis der **Natur** und auf **moralischen** Wert des Menschen. (...) nichts Wissenswürdiges war ihm gleichgültig; keine Kabale, keine Sekte, kein Vorteil, kein Namensehrgeiz hatte je für ihn den mindesten Reiz gegen die Erweiterung und Aufhellung der Wahrheit. Er munterte auf und zwang angenehm zum **Selbstdenken**; Despotismus war seinem Gemüt fremde. ...“⁸

1.4 Auf dem Weg zur kritischen Philosophie:

Wie wir oben gesehen haben, beschäftigt sich Kant bisher meist mit wissenschaftlichen Fragen. Aber Anfang der 60er Jahre ist eine Wendung zu teils logischen, teils anthropologisch- moralischen Fragen zu spüren. In den Schriften aus dieser Phase seien besonders nennenswert 3 Schriften. Eine ist eine kleine Abhandlung *über die falsche Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren*. Er wirft hier der Logik vor, dass sie nicht in der Lage sei, Erkenntnis zu gewinnen, weil – wie die derzeitige übliche Schullogik fest glaubt - die wirkliche Erkenntnis allein aus Begriffen, Urteilen und Schlüssen oder nur durch Zerlegen nicht zu gewinnen sei. Mit so einer Stellungnahme bekämpft er den zeitgenössischen Anspruch der rein spekulativen Erkenntnis, allein in der Vernunft, ihren Gesetzen und Vollzügen, eine Erkenntnis zu sehen und vertritt die Meinung, dass es zwischen dem Denken und der Wirklichkeit kein Zusammenhang bestehe.

Über diese Kluft zwischen dem Denken und der Wirklichkeit schreibt er nochmals in seiner nächsten Streitschrift: *Versuch, den Begriff der negativen*

⁸ Herder, zitiert nach Vorländer (1986), S. 47

Größen in der Weltweisheit einzuführen, in der er eine ähnliche Gegenstellungnahme zu der alten Schulmetaphysik nimmt. Hier beweist er durch Selbstwiderspruch, dass Logik allein die Erkenntnis nicht ermöglicht. z.B. im Disjunktiven Urteil $a \vee b$ kann das Ergebnis entweder a oder b sein. Logik kennt kein Drittes und so würde es ein logischer Widerspruch bedeuten, falls wir zugleich a und b ($a \cdot b$) haben. Ein Drittes kann aber in Wirklichkeit stimmen, wenn sich z. B. ein Körper im Verhältnis zu einem anderen in Ruhe und zu einem weiteren in Bewegung verhält, während im Rahmen der Logik bewegt sich entweder ein Körper oder er ruht. Die dritte Möglichkeit ist für Logik negativ; sie kann aber in Wirklichkeit positiv sein. In seiner nächsten Schrift *Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral*, für die er den zweiten Preis der Berliner Akademie der Wissenschaften kriegt [der erste fällt an Moses Mendelssohn (1729-1786)], weist er auf den Unterschied zwischen der metaphysischen und der mathematischen Erkenntnis hin und meint, dass es der Erfahrung, des letzten Kriteriums bedarf, an dem jede philosophische These gemessen werden, wenn man nicht reine „logische“ Wahrheit, sondern eine Erkenntnis über die Wirklichkeit gewinnen will.

Daher soll manches, auch der Begriff Gottes überprüft werden. So wird in der folgenden Schrift *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration für das Dasein Gottes* versucht, den zeitgenössischen Metaphysikern ein neues Argument für den Gottesbeweis zur Verfügung zu stellen. Die zeitgenössischen Metaphysiker demonstrieren die Existenz eines Gottes vor allem mit drei Argumenten. Das eine ist der kosmologische Gottesbeweis. Er geht davon aus, dass es eine höchste Ursache für die Existenz der Welt geben soll. Diese höchste Ursache ist Gott. Der physiko-theologische Gottesbeweis schließt von der Ordnung und Schönheit der Welt auf den Weltschöpfer. Dieser Schöpfer ist Gott; obwohl seine Schöpfung – die Welt – sich der Erkenntnis präsentiert, ist seine Existenz allein im gläubigen Herzen zu finden. Der dritte – der ontologische – Beweis argumentiert, dass Gott notwendig existieren soll, wenn wir ihn als ein vollkommendes Wesen betrachten. Sonst wäre es selbstwidersprüchlich zu sagen, dass das Wesen vollkommen ist, aber es nicht existiert. Kant ist von diesem logischen Schluss beeinflusst und stellt selbst

einen verkappten ontologischen Gottesbeweis, unterstützt von einem physiko-theologischen auf. Das Argument entwickelt sich wie folgend: um die Existenz der „vergänglichen“ und „zufälligen“ Welt zu bestätigen, sollte es so ein Wesen geben, das notwendig existierte, also einen Gott, den wir als den höchsten, *nicht zufälligen* Weltgrund betrachten können. Diesen Gottesbeweis hat er erst in der Kritik der reinen Vernunft aufgehoben.

Die 60er Jahre bilden einen wesentlichen Teil des Lebens Kants aus. Dies sind die Jahre, in denen sein philosophisches System eine bedeutende Wende nimmt. Von hier an wenden sich seine Interessen von der äußeren zur inneren Natur, von der Naturwissenschaft zur Psychologie und Kritik der menschlichen Erkenntnis. Es ist die Periode, in der er in den geistigen Kontakt mit den zeitgenössischen englischen und französischen Denkern kommt. Unter denen sind zwei Philosophen-Denker von einer besonderen Bedeutung in bezug auf die späte kantische Philosophie. Sie sind David Hume (1711-1776), der einen wesentlichen Einfluss auf seine theoretische Philosophie ausübt und Jean-Jacques Rousseau (1712-1778), der seine praktische Philosophie im wesentlichen beeinflusst. Zu dieser Zeit tritt Kant auch in die freundlichen Beziehungen mit führenden Vertretern der Aufklärung. In den Jahren seiner Magisterzeit nimmt er Kontakt mit Hamann und Herder auf. Später - also gegen 1765 - fängt er einen Briefwechsel auch mit dem Philosophen und Mathematiker Johann Heinrich Lambert (1728-1777) und zwei Jahre danach mit dem Wegbreiter der Emanzipation des Judentums in Deutschland Moses Mendelssohn (1729-1786) an. Von nun an nimmt der Gedankengang Kants eine andere Richtung. Zunächst einmal zeigt er eine große Abweichung von der rationalistischen Philosophie und entwickelt sein eigenes synthetisches philosophisches System.

Diese Wende kommt zum ersten mal durch eine Inauguraldissertation auf Lateinisch zum Ausdruck. In allen seinen Schriften bis jetzt sieht man eine rein negativ-kritische Stellung zur zeitgenössischen Dogmatik; aber mit dieser Schrift *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principis (Über die Form und die Prinzipien der Sinnen- und Geisteswelt, 1770)* wird Kant zum ersten Mal positiv-kritisch tätig. Die damalige entsetzliche Lage der Metaphysik stört Kant. Er meint, dass die Philosophie den Streit um die Fragen wie nach Gott, Freiheit

und Unsterblichkeit beseitigen soll, wenn sie ihren Ruf als Wissenschaft nicht verlieren soll. Daher geht er ihm in dieser Abhandlung viel mehr darum, kritisch nachzuweisen, warum die Metaphysik zum Tummelplatz verschiedenster Theorien geworden und in die Sackgasse des Selbstwiderspruchs geraten ist. Er führt den Fehler seiner Vorgänger auf eine Methode zurück, in der die sinnliche und die intellektuelle Erkenntnis miteinander vermengt werden. Um den gleichen Fehler zu vermeiden, zieht er eine Grenze zwischen der sinnlichen Erkenntnis und der intellektuellen Erkenntnis. In diesem Zusammenhang sagt er weiter: „Der Gegenstand der Sinnlichkeit ist das Sinnending; was aber nichts enthält als was durch den bloßen Verstand erkannt werden muss, ist das Verstandswesen. Ersteres hieß in den Schulen der Alten: P h ä n o m e n o n, letzteres N o u m e n o n.“⁹ Die Phänomene können gemäß Raum und Zeit, den ursprünglichen Formen der Anschauung wahrgenommen werden. Das ist dann nur eine Empfindung, noch keine Erkenntnis. Nun gruppiert der *logische* Verstandesgebrauch diese Empfindung und bringt sie auf die Einheit einer Erkenntnis. Dahingegen können die Noumena nur im Denken, durch den *realen* Verstandesgebrauch erkannt werden. Die sinnhafte Erkenntnis kann sehr deutlich sein, wie wir es im Bereich der Geometrie bemerken können. Die intellektuelle kann dahingegen äußerst verworren sein. Im Gebiet der Metaphysik sehen wir, wie die Verworrenheit den gemeinen Verstand umhüllt. Er setzt die Ursache der Streitereien auf dem Gebiet der Metaphysik in die mangelhafte Unterscheidung von *mundus sensibilis*, dem sinnlichen Vermögen der Vernunft und *mundus intelligibilis*, dem intellektuellen Vermögen derselben und stellt fest, dass die Physik uns wahre Erkenntnis, obwohl nur der Phänomene, gibt; und es die Aufgabe der Metaphysik sei, uns mitzuteilen, wie die Dinge an sich sind¹⁰.

1.5 Die kritischen Schriften:

a. Was können wir wissen – die Kritik der reinen Vernunft:

Nach einer elfjährig langen Publikationspause erscheint 1781 die viel erwartete Schrift *Kritik der reinen Vernunft*. In dieser Schrift nimmt Kant wieder

⁹ Zitiert nach Schultz (1999), S. 87.

¹⁰ ebda.S. 86-88.

die Frage auf, die er 1770 durch die oben diskutierte Abhandlung eröffnet hat: nämlich, wie ist die Metaphysik als eine Wissenschaft möglich? Nun konzipiert er seine Behandlung dieser Frage ganz anders als die der früheren Metaphysik. Die frühere Metaphysik nimmt das Sein, den Erkenntnisgegenstand zum Ausgangspunkt der philosophischen Besinnung. Aber Kant geht von dem Bewußtsein, der Erkenntnisart aus. Er nannte diese Method seine copernicanische Wendung. Die alten Gegenstände des Philosophierens wie Gott, die Welt und der Mensch als Person, das vernünftige Sinnenwesen in der Welt bleiben dabei erhalten. Nun werden sie aber in das Licht der menschlichen Vernunft selber diskutiert. Er macht es hier zu einem unveräußerlichen Recht und zu einer unerlässlichen Pflicht des Menschen, dass er seine Vernunft selbst prüft, sich dabei über sich selbst belehrt und sich seiner eigenen Möglichkeiten und Grenzen vergewissert. Nur auf diese Weise kann er die Stelle „geziemend“ erfüllen, die ihm in der Schöpfung angewiesen ist.¹¹

65511-14L
Zunächst einmal untersucht Kant, ob der Sätze im Bereich der Metaphysik der Charakter der Notwendigkeit und der Allgemeingültigkeit zukommt oder nicht. Diese Untersuchung führt ihn zu der grundlegenden Frage, deren Behandlung wichtig ist, um die Möglichkeit der Metaphysik als eine Wissenschaft zu beweisen. Die Frage ist: „ob die Bearbeitung der Erkenntnisse, die zum Vernunftsgeschäfte gehören, den sicheren Gang einer Wissenschaft gehe oder nicht.“¹² Er stellt fest, dass die Logik diesen sicheren Weg der Wissenschaft schon von den ältesten Zeiten her gehe, weil sie „nichts als die formalen Regeln alles Denkens“ untersucht.¹³ Nun macht er den Unterschied zwischen dieser, die er „theoretische oder spekulative Vernunft“ nennt und jener, die er „praktische Vernunft, das Vermögen zu wollen“ nennt, um herauszufinden, welche Wissenschaften diesen beiden Teilen der Vernunft nachgehen. Er stellt Mathematik und Physik als die theoretischen Erkenntnisse der Vernunft vor, die ihre Objekte a priori bestimmen sollen. Unter diesen beiden ist die Mathematik ganz rein und die Physik zum Teil rein, weil sie ihre Erkenntnis nicht nur aus „der reinen Vernunft“ sondern auch nach „Maßgabe anderer Erkenntnisquellen als der Vernunft“ sammelt. So ist die Mathematik

¹¹ Vgl. Rossmann (1983), S.271-272.

¹² Kant (1787), S. 8

¹³ ebda. S.9



von den ältesten Zeiten her den sicheren Weg einer Wissenschaft gegangen. Die Naturwissenschaften beanspruchen ein bisschen mehr Zeit; aber doch treffen sie den geeigneten Weg der Wissenschaft, nachdem sie die „Revolution ihrer Denkart“ eingegangen sind. Diese Revolution besteht in der Einsicht, die der britische Philosoph Bacon (1561-1626) vorschlägt und Galilei und Torricelli durch ihre Experimente verwirklichen; nämlich die, dass Vernunft nur das von der Natur erkennt, „was sie selbst nach ihrem Entwurfe hervorbringt.“¹⁴

Nun bleibt nur noch eine Wissenschaft übrig, die eigentlich älter als die anderen Übrigen ist und bleiben würde. Sie ist nichts anders als die Metaphysik. Sie ist aber voll von den Ungewissheiten und den Streitereien. Er beschreibt ihre tragische Lage mit folgenden Worten: „Die Metaphysik, einer ganz isolierten speculativen Vernunfterkenthiß, die sich gänzlich über Erfahrungsbelehrung erhebt und zwar durch bloße Begriffe (nicht wie Mathematik durch Anwendung derselben auf Anschauung), wo also Vernunft selbst ihr eigener Schüler sein soll, ist das Schicksal bisher noch so günstig nicht gewesen, dass sie den sichren Gang einer Wissenschaft einzuschlagen vermocht hätte, (...) denn in ihr geräth die Vernunft continüirlich in Stecken, (...) In ihr muss man unzählige mal den Weg zurück thun, weil man findet, dass er dahin nicht führt wo man hin will, (...) Es ist also kein Zweifel, dass ihr Verfahren bisher ein bloßes herumtappen, und was das schlimmste ist, unter bloßen Begriffen gewesen sei.“¹⁵ Kant will nun der Metaphysik ein neues, wissenschaftlich gesichertes Fundament schaffen, weil bis 1781 erkennt er, dass die Frage nach der Möglichkeit der Metaphysik nicht nur für einen akademischen Philosophen von Bedeutung sei; sondern auch für den Laien, weil die Metaphysik die allgemeine Themen wie Gott, die Freiheit und die Unsterblichkeit behandelt. Es ist eine Sache nicht nur von intellektueller Bedeutung, sondern von der moralischen Seite her ist sie auch wichtig.

Nach ihm liegt der Grund, der die Metaphysik als Wissenschaft unmöglich macht, nicht anderswo, sondern selbst in ihrem Wesen. Die Metaphysik versucht, die Erfahrung zu übersteigen und unabhängig von der Erfahrung die Erkenntnisse zu gewinnen. Es ist also ihr eigenes Wesen, die

¹⁴ vgl. Höffe (1996), S. 52

¹⁵ ebda. S. 11.

erfahrungsunabhängige Vernunftkenntnis, die ihr im Wege steht, weil Erfahrung oder die Wahrnehmung der Dinge eine Vorstufe der vernunftgeleiteten Erkenntnis bildet. Also kann die wahre Erkenntnis nur aus dem Zusammensetzen der beiden Quellen – den Sinnen und dem Verstand hervorgehen. Kant gibt zu: „alle unsere Erkenntnis mit der Erfahrung anfangen, daran ist gar kein Zweifel; wenn aber gleich alle unsere Erkenntnis *mit* der Erfahrung anhebt, so entspringt sie darum doch nicht eben alle aus der Erfahrung. Denn es könnte wohl sein, dass selbst unsere Erfahrungserkenntnis ein zusammengesetztes aus dem sei, was wir durch Eindrücke empfangen, und dem was unser eigenes Erkenntnisvermögen (durch sinnliche Eindrücke bloß veranlassen) aus sich selbst herausgibt, welchen Zusatz wir von jenem Grundstoffe nicht eher unterscheiden, als bis lange Übung uns darauf aufmerksam und zur Absonderung desselben geschickt gemacht hat.“¹⁶ In dem Zusammenhang betont er nachdrücklich, dass die Erkenntnis durch reines Denken, also aus reinen Begriffen nicht zu gewinnen sei. Es bedarf beider Quellen: Anschauung und Denken. Die vorhandenen Gegenstände teilen der Anschauung die Vorstellungen mit, die aber noch nicht als Erkenntnis verstanden werden können, da ihnen der Begriff, die Kategorie des Verstandes, fehlt.¹⁷ „Denn Sinnlichkeit, die reinen Anschauungsformen von Raum und Zeit, und Verstand, die reinen Begriffsformen, sind die beiden apriorisch unserem Erkenntnisvermögen selber innewohnenden Grundgegebenheiten, hinter die wir nicht weiter zurückfragen können. Beide zusammen ermöglichen erst Gegenstandserkenntnis. Denn: Anschauungen ohne Begriffe sind blind, und Begriffe ohne Anschauung sind leer.“¹⁸ So versucht er hier die Kluft zwischen dem Rationalismus und dem Empirismus durch seinen Phänomenalismus zu überbrücken und den Aufbau der menschlichen Erkenntnis stufenweise zu erklären.

Er unterscheidet zwischen zwei Erkenntnis- und Urteilsarten. Erkenntnisse sind entweder a priori oder a posteriori gültig. Urteile sind synthetisch oder analytisch. Die Erkenntnis, die aus der Erfahrung hervorgeht, nennt Kant a posteriori und die Erkenntnis, die von allen Eindrücken der Sinne

¹⁶ Siehe Kant(1987), S. 27

¹⁷ vgl. dazu Schultz (1965), S.98-100

¹⁸ siehe Rossmann (1983), S. 272.

unabhängig ist, nennt er a priori. Alle Urteile, deren Prädikat schon im Begriff des Subjekts enthalten ist, sind für Kant analytisch. z. B. der Satz, dass alle Körper ausgedehnt sind, ist analytisch wahr, weil man unabhängig von der Erfahrung verstehen kann, dass das *Subjekt* Körper das *Prädikat* ausgedehnt in sich enthält. Alle Urteile, die die Kenntnis über das Subjekt erweitern sind synthetisch. z.B. der Satz, dass alle Körper Gewicht haben, ist ein synthetisches Urteil, weil der Begriff des Gewichts nicht unter den Begriff des Körpers kommt. Die Dogmatiker vermögen analytische Urteile a priori zu vollziehen und die Skeptiker vermögen synthetische Urteile a posteriori zu vollziehen. Er sieht die eigentliche Aufgabe der reinen Vernunft in einer Frage: Wie sind synthetische Urteile a priori möglich? Er untersucht genau, ob es synthetische Urteile a priori geben kann oder überhaupt gibt. So glückt es ihm, anhand einiger gewissen Sätze der Mathematik zeigen, dass in dieser Wissenschaft mit synthetischen Urteilen a priori gearbeitet wird. Dadurch ist sie in der Lage, sich – synthetisch – auszubreiten und zugleich – durch das a priori- Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit ihrer Erkenntnisse zu erreichen, kurz: Wissenschaft zu sein.¹⁹ Er sucht nun, nachzuweisen, dass solche Urteile auch im Bereich der Metaphysik möglich seien.

Zunächst einmal prüft er nach, wie der Verstand seine spezifische Funktion des Urteilens erfüllt. Mit dieser Urteilsformen des Verstandes entdeckt er die Kategorien, also die reinen Verstandesbegriffe. Nach der Quantität gibt es entweder allgemeine oder besondere oder einzelne Urteile. Ihre Kategorien sind bzw. Einheit, Vielheit und Allheit. Nach der Qualität gibt es entweder bejahende oder verneinende oder unendliche Urteile. Ihre Kategorien sind bzw. Realität, Negation und Limitation. Nach der Art der Relation gibt es entweder Kategorische oder Hypothetische oder Disjunktive Urteile. Ihre Kategorien sind bzw. Inhärenz und Subsistenz, Kausalität und Dependanz und Gemeinschaft. Nach der Modalität gibt es entweder Problematische oder Assertorische oder Apokadiktische Urteile. Ihre Kategorien sind bzw. Möglichkeit - Unmöglichkeit, Dasein - Nichtdasein und Notwendigkeit - Zufälligkeit. Mit dieser Bereitstellung der Kategorien liefert Kant das Prädikat zum synthetischen Urteil a priori, weil

¹⁹ vgl. dazu Schultz (1965), S. 94-95

der reine Verstandesbegriff weder mit der Sinnlichkeit verbunden ist noch als abgeleiteter Begriff angesprochen werden kann.²⁰

Nun bleibt lediglich die Ausgabe, die Synthesis dieser Urteile zu bestätigen. Dabei wird aber vorausgesetzt, dass die Elemente des Urteils sich streng voneinander unterscheiden, damit der Urteil nicht analytisch wird. In allen weiteren Abschnitten der *transzendentalen Analytik* beschäftigt Kant sich damit, den kontinuierlichen Übergang von Anschauung und Denken darzulegen. Um diesen Übergang vollzuziehen, führt Kant eine Anzahl von Vermögen ein – wie etwa Einbildungskraft, Urteilskraft, Apprehension und transzendente Apperzeption. Damit gelingt es ihm, eine Verbindung, also eine wirkliche Synthese zwischen zwei heterogenen Elementen – dem Anschauen und dem Denken – zu ermöglichen und folglich auch die Metaphysik als Wissenschaft zu begründen.

Nachdem Kant anlässlich dieser Schrift, „das Land des reinen Verstandes durchreist“ und „jeden Teil davon sorgfältig in Augenschein genommen hat“, wendet er sich zu anderen Vermögen der menschlichen Vernunft zu. Nun erscheinen die anderen kritischen Schriften in ziemlich rascher Folge. 1783 erscheint *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*, 1785 wird das erste Hauptwerk zur Moralphilosophie *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* veröffentlicht. Diese Schrift führt zur *Kritik der praktischen Vernunft* hin, die 1788 erscheint. Danach kommen 1790 die *Kritik der Urteilskraft* und 1793 *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* heraus.

b. Was sollen wir tun? Kritik der praktischen Vernunft:

In dieser Arbeit geht es Kant hauptsächlich darum, nachzuweisen, dass es ethische Normen gibt, die a priori, also vor aller Erfahrung und für alle Menschen im gleichen Maße verbindlich gelten. In der Tat sieht der Mensch, dass keine Wissenschaft ihn lehren kann, was er tun soll und hoffen darf. Aber im Alltag wird er überall mit solchen verbindlichen Prinzipien konfrontiert. Wenn aber die Wissenschaft keine solchen Prinzipien für das menschliche Tun und Hoffen an Hand geben kann, wie lassen sich dann sie in der weiteren

²⁰ vgl. ebda. S. 101-103

Prüfung der Vernunft selber ausfindig machen oder herstellen? Auf diese Frage antwortet Kant, dass wie die Vernunft Verstand ist, der erkennt, so ist sie zugleich auch zur praktischen Anwendung der Vernunftsideen fähig. Sie schreibt allen Menschen die ethischen Normen vor. Und sie werden sich dieser Prinzipien ihres sittlichen Handelns nicht im Gebiet der Metaphysik, einer Wissenschaft vom Übersinnlichen, sondern allein in der Ausführung des Sittlichen in unseren Handlungen bewusst. Dessen bedarf es aber, dass der Mensch sein Handeln nach den Gesetzen richtet, die die praktische Vernunft sich mit dem Freiheitsprinzip gibt.

Kant nennt Freiheit die praktische Idee der Vernunft. Der Mensch soll sie aber nicht mit dem Handeln aus der natürlichen Neigung vermengen. Dahingegen soll er die *Neigung* vermeiden, um sich ethisch zu den anderen Mitmenschen zu verhalten, da die Neigungen immer auf die Glückseligkeit und den individuellen Genuss zielen. Nach Rossmann bedeutet die Freiheit als Gesetzlichkeit unseres sittlichen Handelns: „aus uns selber eine solche Einstimmigkeit in unseren Handlungen hervorzubringen, wie sie die Natur in der für uns erkennbaren Notwendigkeit ihres Geschehens von sich aus besitzt. Das Gesetz der Freiheit stellt also ein Sollen dar, einen unbedingten, *kategorischen* Imperativ, und steht im strikten Gegensatz zur Willkür, dem bloß triebhaften Wollen und Begehren.“²¹ Wenn wir eine Handlung vollziehen, der als Ziel die Glückseligkeit fehlt, die ferner nicht auf einen konkreten (a posteriori gegebenen) Zweck gerichtet ist, folgen wir dem berühmten kategorischen Imperativ: *Handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, dass sie ein allgemeines Gesetz werde.* Dieser Imperativ ist das höchste Prinzip der Moralität, die Grundlegung der Moralität und nach Kant können alle Gebote, alle moralischen Prinzipien und Urteile von diesem ersten kategorischen Imperativ abgeleitet werden. Der allgemeine Imperativ der Pflicht könnte auch so lauten: *Handle so, als ob die Maxime deiner Handlung durch deinen Willen zu allgemeinen Naturgesetze werden sollte.* Er sagt, die Menschen im Gegensatz zu Sachen vernünftige Wesen, weil ihre Natur sie schon als Zwecke an sich selbst auszeichnet; d.h. als etwas, das nicht bloß als Mittel gebraucht werden darf. Also wird der praktische Imperativ in bezug auf

²¹ siehe Rossmann (1983), S. 275.

Menschen wie folgend lauten: *Handle so, dass du die Menschheit sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden anderen jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst.* Diese Imperative sind kategorisch, weil sie wie die hypothetischen Imperative nicht von der Struktur „wenn-dann“ ausgehen. Sie gehen nicht von einem bestimmten Zweck aus.

Hier diskutiert Kant noch einen wichtigeren Punkt, nämlich die *Autonomie des Willens*. Wie ist das moralische Handeln möglich? Nach Kant liegt die Bedingung der Möglichkeit, moralisch zu handeln, in der Fähigkeit, sich nach selbstgesetzten Grundsätzen zu bestimmen. Hier hängen der kategorische Imperativ und der autonome Will zusammen. Der erstere nennt den Begriff und das Gesetz, unter denen der autonome Wille steht und der letztere ermöglicht es, die Forderungen des kategorischen Imperatives in Erfüllung gehen zu lassen. Damit stellt Kant die philosophische Ethik auf ein neues Fundament. Man soll sich zu seiner Pflicht berufen fühlen, zugleich aber das Wohlwollen und das moralische Gefühl auch dabei kultivieren. Das Handeln aus dem Zusammenhang der beiden verlangt auch Rationalität und Verantwortlichkeit in der Praxis.²² Der Mensch handelt sich sittlich, wenn er das Gute und nicht das Böse will. Diese Entscheidung zur Sittlichkeit soll bloß aus der Achtung für das moralische Gesetz stammen. Also soll das sittliche Handeln aus purem Pflichtbewußtsein entstehen.

Diese Kritik der „reinen praktischen“ Vernunft kann als eine Grundlegung für „eine Metaphysik des Handelns (der Sitten)“ gelten. Sie ist auf die Lösung der drei „unvermeidlichen Aufgaben“ der Vernunft gerichtet, nämlich auf Gott, Freiheit und Unsterblichkeit. Das bedeutet nicht, dass Kant die ganze Arbeit hindurch versucht, die faktische Unsterblichkeit der Menschenseele nachzuweisen oder einen Beweis für das Dasein Gottes hinzuführen. Ihm geht es vielmehr darum, sich kritisch zu überlegen, was die Funktion dieser „Ideen“ im Erkenntniszusammenhang und in bezug auf das sittliche Handeln ist und überdies jenen spekulativen Mißbrauch derselben zu vermeiden, wenn es welche gäbe. Am Ende stellt er aber fest, dass ohne diese 3 Ideen, ein „konsequentes moralisches“ Handeln nicht möglich sei. Wer sittlich handelt, handelt also unter der regulativen Wirkung dieser Ideen und aus seinem

²² Vgl. Höffe (1996), S.196-204

Handeln ist zu erkennen, dass er an sie glaubt. So schließt Kant, dass „für den sittlich handelnden Menschen Gott, Freiheit und Unsterblichkeit Postulate sind von subjektiver Notwendigkeit, Forderungen, ohne die ein konsequentes sittliches Handeln nicht möglich ist.“

c. Was dürfen wir hoffen? Die Geschichts- und Religionsphilosophie:

Diese Frage kann auf zwei Ebenen behandelt werden. Für die äußere Freiheit, also das Recht wird die Hoffnung von der Geschichtsphilosophie gesucht und die Religionsphilosophie kann die Hoffnung für die innere Freiheit, die Moralität oder Tugend suchen. Bei der Entwicklung seiner Geschichtsphilosophie weist er auf eine Möglichkeit hin, dass die Geschichte nicht nur wissenschaftstheoretisch, sondern auch als Gegenstand der praktischen Philosophie betrachtet werden kann. Ähnlicherweise setzt seine Religionsphilosophie auch in erster Linie die praktische Philosophie fort. Nach ihm ist die Religion „(subjektiv betrachtet) das Erkenntniss aller unserer Pflichten als göttlicher Gebote“²³ Wie Rossmann es versteht, liegt also das an dem Menschen selbst, was er tun soll und hoffen darf. Der freie praktische Gebrauch seiner Vernunft führt ihn zu demgezwungenen Ende.²⁴

d. Kritik der Urteilskraft:

Kant geht hier davon aus, dass es drei Teile der Philosophie gibt. Jeder von ihnen hat ihre Prinzipien a priori. Sie sind die theoretische Philosophie, die die Gesetzgebung durch die Naturbegriffe des reinen Verstandes untersucht, die Teleologie und praktische Philosophie, die die Gesetzgebung durch die Freiheitsbegriffe der reinen Vernunft erörtert. Die teleologische Philosophie steht in der Mitte zwischen der theoretischen und der praktischen. In der theoretischen Philosophie erkennen wir nach dem Naturgesetz; in der praktischen Philosophie handeln wir nach den sittlichen Gesetzen der praktischen Vernunft. Aber zwischen diesen beiden soll eine Verbindung bestehen, da der Freiheit es aufgegeben ist, sich in der Sinnenwelt darzustellen. Was die beiden miteinander knüpft, ist die Urteilskraft. Die Urteilskraft kann

²³ Kant, zitiert nach Höffe (1996), S. 247

²⁴ vgl. Rossmann (1983), S. 275-276

aus sich selbst „ein Prinzip der Beziehung des Naturdinges auf das unerkennbare Übersinnliche nehmen“ und ist daher wirksam zwischen theoretischem und praktischem Denken. Kant begreift sie daher als ein Mittelglied zwischen dem Verstand und der Vernunft, das allein in der Familie der oberen Erkenntnisvermögen zu finden sei.²⁵

Die Urteilskraft hat zwei Formen. Als bestimmende Urteilskraft subsumiert sie das Besondere unter ein gegebenes Allgemeines, unter eine Regel, ein Prinzip oder ein Gesetz; als reflektierende Urteilskraft soll sie zum gegebenen Besonderen das Allgemeine finden. Dieses Werk hat zwei Aufgaben. Die auseinander „entfremdenden“ Bereiche der Natur und der Freiheit, des Erkennens und Handelns miteinander zu versöhnen. Und die zweite Aufgabe ist, so ein subjektives Vermögen zu schaffen, das ebenso wie Verstand und Vernunft eine gesetzgebende Leistung a priori erbringt. Daher geht es hier um die kritische Begründung eines neuen Sachgebietes.

Zweckmäßigkeit ist ein wichtiger Begriff in diesem Werk. Es ist das Prinzip der Urteilskraft „in Ansehung der Form der Dinge der Natur unter empirischen Gesetzen überhaupt, die Zweckmäßigkeit der Natur in ihrer Mannigfaltigkeit. D.i. die Natur wird durch diesen Begriff so vorgestellt, als ob ein Verstand den Grund der Einheit des mannigfaltigen ihrer empirischen Gesetze enthalte.“²⁶ Kant verteilt sie in zwei Teile subjektiv und objektiv: „und so können wir die Naturschönheit als Darstellung des Begriffs der formalen (bloß subjektiven) und die Naturzwecke als Darstellung des Begriffs einer realen (objektiven) Zweckmäßigkeit ansehen, deren eine wir durch Geschmack (ästhetisch, vermittelt des Gefühls der Lust), die andere durch Verstand und Vernunft (logisch, nach Begriffen) beurteilen. Hierauf gründet sich die Einteilung der Kritik der Urteilskraft in die der ästhetischen und teleologischen.“²⁷

Der ästhetische Teil behandelt die subjektive Zweckmäßigkeit, das harmonische Zusammenspiel von Anschauung und Idee, doch so, dass die Trennung zwischen beiden gewahrt bleibt. Als ästhetische Urteilskraft erweist sie sich als ein Geschmacksinn für das Schöne und Erhabene, dessen Urteile

²⁵ vgl. ebda, S. 276 und auch Schultz (1965), S. 131- 133.

²⁶ Siehe Schultz (1965), S. 135

²⁷ ebda. S. 136

jedermann als gültig zumutbar sind. Ihr Prinzip ist der Gemeinsinn für die Zweckmäßigkeit ohne bestimmten intellektuellen oder moralischen Zweck. Kant geht es hier hauptsächlich darum, zu beweisen, dass die ästhetischen Urteile unterschiedlich von der ethischen Urteile und auch von den wissenschaftlichen Urteilen sind. Sein Hauptanliegen ist nicht die ästhetischen Urteile zu fallen, sondern zu bestimmen, ob sie logisch sind oder nicht. Sie beruhen nicht nur auf das Gefühl, sondern auch sind allgemeingültig.

In dem teleologischen Teil behandelt er eine „objektive Zweckmäßigkeit der Natur.“ Auch sie ist ein regulatives Prinzip, um die Erscheinungen zu beurteilen. Wenn der ästhetischen Urteilskraft die Funktion zugeschrieben wird, Zweckmäßigkeit der reinen Form nach zu antizipieren, so übt die teleologische Urteilskraft eine analoge Funktion, durch die Antizipation der inneren Zweckmäßigkeit der Natur des Organischen zu erkennen. Diese Zweckmäßigkeit ist dem Verstandeserkennen unzugänglich. Der Verstand kann eine Erscheinung wie etwa, *wie dieses Blatt aus seinem Zweig hervorkommt*, nicht erkennen. Denn dem Verstand nur das Mechanisch-Zweckhafte interessiert, nicht aber das Lebendig-Zweckvolle, das von sich selbst zugleich Ursache und Wirkung ist. Die Zweckmäßigkeit der Natur ist also ein apriorisches Prinzip der reflektierenden Urteilskraft. Die Tatsache, dass die Vernunft aber als Urteilskraft solche Zweckmäßigkeit selber antizipiert, weist auf eine Einheit hin, in der sowohl „der Grund der Zweckmäßigkeit des Zufälligen“ der Natur im Ganzen, als auch „der Grund der Angemessenheit der Natur zu unserem Erkenntnisvermögen“ anzunehmen ist. In dieser Einheit bestimmt sich selbst auch das Gesetz der praktischen Vernunft. In dieser Verbindung von Natur und Freiheit durch die Urteilskraft, also das „Prinzip der Gesetzlichkeit der Vernunft überhaupt“ endigt Kant „sein ganzes kritisches Geschäft“.²⁸

1.6 Die letzten Jahre:

In letzten Jahren seines Lebens publiziert Kant die rechts- und geschichtsphilosophische Schriften; um nur die wichtigeren von denen zu nennen, 1795 *Zum ewigen Frieden*, 1797 *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*,

²⁸ vgl. Rossmann (1983), S. 276-277

1798 *der Streit der Fakultäten*. In diesen Jahren verkürzt er allmählich seine Lehrtätigkeit. Er nimmt nun ein neues Werk in Angriff, das heute als *Opus Postumum* bekannt ist, aber kann es wegen der Schwäche des Alters nicht vervollständigen. Höffe sagt, dass in diesem Werk auch die gewichtigen Veränderungen, die er vorzunehmen gedenkt, ebenso wie eine gesamte philosophische Entwicklung beweisen, dass er sein Denken nie als fertige Lehre, sondern immer als einen ständigen Prozess neuer Einsichten und neuer Fragen versteht.²⁹ Am 12. Februar ist er um 11 Uhr „ohne vorhergehende Krankheit an der eigentlichen Entkräftung vor Alter“ gestorben.

1.7 Die heutige Relevanz Kants:

Betrachten wir heute jeden möglichen Bereich der Philosophie, so finden wir überall, sei es Gebiet der Erkenntnistheorie und Metaphysik, die Theorie der Mathematik und Naturwissenschaft, die Ethik, Religions- oder Kunstphilosophie, dass Kant die wesentlichen Probleme des modernen Denkens auf eine höhere Stufe gebracht hat und versucht hat, sie mit Klarheit und Reflexion zu lösen. Er stellt die alten Fragen in ein neues Licht, in das Licht der menschlichen Vernunft selber. Er geht doch davon aus, dass der Mensch zwar ein Vernunftwesen, aber kein reines ist. Der Mensch ist ein sinnliches, nach eigenen Glückseligkeit strebendes Wesen ist, das etwas guten Willen doch hat. Deshalb bedarf er eines Herren. Dieser Herr ist aber nirgendwo, sondern selbst im Innern des Menschen zu finden ist. Deshalb setzt er den Menschen in das Recht seiner eigenen Vernunft. Außerdem sind die Fragen, die er für die heutige Menschheit aufwirft, nämlich die Fragen nach dem Recht, dem Sinn und den Grenzen von Wissenschaft und die Fragen nach dem Recht und der Verwirklichung menschlicher Freiheit im Blick auf ein ausführbares, universales Ideal der Stiftung des ewigen Friedens, sind im heutigen Kontext von großer Bedeutung. Was er mit seiner kritischen Methode begonnen hat, ist heute noch nicht am Ende.

Immerhin könnten es Gegenmeinungen auftauchen wie etwa „geistesgeschichtlich gesehen gehört Kant zu der schon vergangenen Epoche

²⁹ vgl. Höffe (1996), S. 41-42.

der Aufklärung“, „Er ist von seinen Nachfolgern sehr stark kritisiert worden“³⁰, „Seine Philosophie ist sehr schwer zu entschlüsseln“ und auch „Er ist nicht der einzige, der über Ethik Humanismus, Staats- und Rechtsphilosophie gesprochen hat“. Alle kritischen Stellungnahmen weisen also auf eine Frage hin?: nämlich, wie können wir seine Philosophie heute gebrauchen? Die Kerngedanken seiner Philosophie sind Kritik, Glaube an Vernunft, Freiheit und Mündigkeit. Niemand wird die Tatsache leugnen, dass diese Gedanken heutenoch nicht völlig ausgeschöpft worden sind. Im Gegenteil bedürfen sie je nach der wandelnden Wahrheit und Lebenskontexte einer neueren Auslegung und eines reformuliertes Selbstverständnisses. In dem Sinne sind sie noch belebt und verlangen eine ernsthaftere Zuwendung von uns. Überdies hat Kant sich *kritisch* über die drei wichtigeren Fähigkeiten des Menschen geäußert, die den Menschen als *Mensch* von anderen Tieren unterscheiden; nämlich über die Vernunft, die Moral und den Sinn für das Schöne, das Erhabene. Wenn wir uns dieser Fähigkeiten mindestens *bewusst* würden und sie zu dem humanistischen Wohl in dieser Welt gebrauchten, die wegen Terrorismus, der ethnischen Konflikte, der Gefahr des Atomkriegs immer unsicherer, ungesunder wird! Wir glauben daher, dass die Übersetzung der Aufsätze *Zum ewigen Frieden* und *Beantwortung der Frage: was ist Aufklärung?*, für die wir uns in Anbetracht der Fragen wie – was, für wen, wozu wird übersetzt? – entschieden haben, einen bedeutenden Beitrag zum Bereich der marathischsprachigen Literatur sowie zum kritischen Denken in bezug auf die Rezeption des „Anderen“ und das Verstehen des „Eigenen“ leisten könnten.

³⁰ Wie ein Gegenstand der Lob war Kant auch ein Gegenstand der starken Kritik. Selbst in der Reihe der deutschen Literatur- und Geistesgeschichte ist er von einigen bedeutenden Schriftstellern und Philosophen wie Stephan George, Friedrich Nietzsche stark kritisiert worden. Um ihre Kritik in einem kurzen Satz zu auffassen: Sie waren der Meinung, dass die Philosophie Kants die Vernunft über das Leben legt, das in der Tat unvernünftig ist.

2. Übersetzungen

2.1 Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?

2.1.1 Einleitendes:

Kants „Beantwortung der Frage: was ist Aufklärung?“ ist 1784 in der Berliner Monatschrift veröffentlicht worden. Seit je hat die Beantwortung dieser Frage Kants für Philosophen und Intellektuelle aller Zeitalter ein geistiges Abendteuer bedeutet, weil - wie Michel Foucault in seinen Schriften wiederholt unterstreicht¹ - sie als **die Frage der Modernität selbst** zu verstehen ist. Um Foucault zu zitieren: „what has happened to us? What is this event which is nothing other than what we all have said, thought and did - which is nothing else than ourselves, nothing else than what we have been and who we still are?“² Weiter behauptet er, dass in diesem Aufsatz von Kant „One sees philosophy (...) problematizing its own discursive present-ness: a present-ness which it interrogates as an event, an event whose meaning, value and philosophical singularity it is required to state, and in which it is to elicit at once its own raison d'être and the foundation of what it has to say.“³ Die Aufklärung ist in der Tat das erste Zeitalter, das sich selbst „Aufklärung“ nennt und sich lediglich nicht als „a period of decadance or prosperity, splendour or misery“, sondern als „a period with its own special mission and purpose“ betrachtet. Foucault stellt fest, dass durch diese Selbstbenennung Aufklärung als ein „cultural process of indubitably a very singular character (...) came to self-awareness.“⁴ All diese Wesenszüge des Zeitalters der Aufklärung - nämlich das Bewußtwerden der eigenen Identität und die vernunftgeleitete und kritische Einstellung dazu fasst Kant in einem Ausdruck zusammen und hier geht die

¹ Besonders in den Schriften wie *Qu'est-ce que la critique?, Qu'est-ce que Aufklärung? Und Kant on Enlightenment and Revolution* hebt Foucault diese Stellung zu der Aufklärung hervor.

² Foucault, zitiert nach unknown author, *The unfinished project of freedom* S.1.

³ Foucault, zitiert nach D'entre'ves, *Critique and Enlightenment*, S. 6

⁴ ebda., S.7

berühmte Definition von Aufklärung hervor: „Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbst verschuldeten Unmündigkeit.“⁵

Das ist kein neutraler Ausdruck. Er führt uns zu weiteren Fragen und Überlegungen, wie z. B. „was ist Unmündigkeit?“ und „warum ist sie selbstverschuldet?“ Kant findet den Grund dieser immerwährenden Unmündigkeit in zwei Charakterzügen des Menschen, nämlich in Faulheit und Feigheit. Sie sind die Ursachen, warum ein großer Teil der Menschen gerne in Unmündigkeit bleibt und warum es den anderen leicht wird, „sich zu ihren Vormündern aufzuwerfen“. Die Lösung dieser Lage sieht Kant darin, dass der Mensch es wagt, Weise zu sein. Dafür bedarf es aber des Gebrauchs seines eigenen Verstandes ohne Leitung eines anderen. Wo und wie kann der Mensch sich seines eigenen Verstandes bedienen? Eigentlich soll jedem der Menschen, der an der Bildung einer Gesellschaft aktiv teilnimmt, erlaubt sein, nach seinen eigenen Vernunftsregeln zu jeder Zeit und überall zu handeln. In der Wirklichkeit geschieht es aber anders. Es werden der Freiheit überhaupt in jedem möglichen Lebensbereich viele Schranken von dem regulierenden System auferlegt. Nun entsteht hier die entscheidende Frage, die vor Kant Moses Mendelssohn in seinem rechts- und religionsphilosophischen Hauptwerk „Jerusalem oder über religiöse Macht und Judentum“ (Berlin 1783) und auch Johann Friedrich Zöllner⁶ in der Rezension desselben „Ueber Moses Mendelssohns Jerusalem“ ausführlich diskutiert haben. Die Frage ist: Wie können wir diese äußerlichen Schranken der Freiheit überwinden und unserem Gewissen folgen, ohne dass es zur Verletzung des vom Machtsystem vorgeschriebenen Symbol kommt? Mit anderen Worten: Wie kann den zwei Herren- der Gewissensfreiheit und der Amtspflicht- gleichzeitig mit gleicher Treue gedient werden?

Die Antwort auf diese Frage hängt nach Zöllner wie nach Mendelssohn vom „Gutdünken der betreffenden Person“ ab. Ob er es verheilt oder zu erkennen gibt, dass er nicht mehr mit dem Symbol übereinstimmt, auf das er verpflichtet worden war, obwohl er im Amt bleibt; oder ob er „unter Darlegung seiner Abweichung“ sein Amt niederlegen soll, ist völlig der betreffenden Person

⁵ Kant (1784), S.3.

⁶ Zöllner ist die Person, die 1783 in einem Beitrag zur Berlinischen Monatschrift diese berühmte Frage „Was ist Aufklärung?“ gestellt hat.

überlassen. Nach Mendelssohn liegt die Lösung dieses Problems darin, dass jede rechtliche Bindung des Beamten beseitigt wird. Wohingegen meint Zöllner, dass es notwendig sei, „dass sich der Lehrer gewisse Bedingungen, die er bei seiner Amtsführung zu erfüllen hat, gefallen lässt, und hauptsächlich auch die, dass er dem Lehrbegriffe, zu dessen Verkündigung zu berufen ist, gemäß lehren wolle.“⁷ So bleibt die Frage unaufgelöst.

Hier tritt Kant mit einer möglichen Lösung ein. Er meint, man könne seinen eigenen Verstand zweifach benutzen: einmal privat und einmal öffentlich. Der Unterschied, den Kant zwischen dem öffentlichen Gebrauch und dem Privatgebrauch des eigenen Verstandes macht, ist eine Art Erwidern auf das Machtsystem, sei es der Machtapparat der Kirche oder der des Königs. Wenn der Mensch den öffentlichen Gebrauch seines eigenen Verstandes macht, also wenn der Mensch seine kritischen Gedanken über das Fehlerhafte, also über das Unsittliche und das Irrationale in jenem System vor der ganzen (Leser)welt äußert, genießt er eine uneingeschränkte Freiheit in dem Sinne, dass er in seiner eigenen Person redet. Das geschieht kaum bei dem Privatgebrauch. Weil er ein solcher ist, den der Mensch in ihm anvertrauten Regierungsämtern oder -posten von seinem Verstande machen. Da ist er nicht frei nach seinem Gewissen zu handeln. Das erklärt Kant anhand einiger Beispiele. Er zeigt, wie das Machtsystem den Tätigkeitsbereich beispielsweise der Soldaten, der steuerpflichtigen Bürger oder auch der Glieder kirchlicher Gemeinden einschränkt. Diese müssen dem System gehorchen und den Auftrag verrichten, der ihnen von dem System auferlegt wird und so in manchen Fällen ihnen als „fremd“ erscheinen muss. In dieser Hinsicht sind diese sozialen und sozio-politischen Agenten nicht frei und dürfen auch nicht sein. Denn nach Kants Meinung kann das System nur dann funktionieren, wenn es auf einer gesunden und kritischen Beziehung dieser Agenten zur Macht und umgekehrt beruht. „Diese Einschränkungen sind für die Funktionsfähigkeit des Staatwesens und damit für die allgemeine Rechtssicherheit erforderlich.“⁸

In der Tat aber versucht das Machtsystem die Stimme der Bürger zu verstummen, ihnen die Freiheit vorzuenthalten und, da sie faul und feig sind,

⁷ Zöllner, Über Moses Mendelssohns Jerusalem, Berlin, 1784, S.84; hier zitiert nach Schulz, S.66.

⁸ siehe Schulz (1974), S. 66.

bleiben sie auch verstummt, mit Schranken auf ihrer Freiheit. Die Aufgabe der Aufklärung besteht darin, gerade diese Verstumtheit zu Worte zu bringen. Daher soll der Mensch wagen, zu wissen und öffentlich zu rasonniren, weil als Gelehrter er die volle Freiheit dazu hat; sogar soll er sich dazu berufen fühlen. Die Aufklärung soll einen dazu führen, aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit auszugehen; d.h. der Mensch darf nicht vergessen, dass er *frei* geboren ist und daher seine Entscheidungen selbst treffen kann. Dabei wird ihm niemand anders als seine eigene Vernunft helfen. Er muss es nur wagen!

Hier ist ein deutlicher Einfluss des Gedankenstromes des achtzehnten Jahrhunderts, das Kant in dem Aufsatz später das *Zeitalter der Aufklärung* nennt, zu spüren. Daneben ist auch der Einfluss der sozialistischen Schriften von Rousseau erkennbar.⁹ In der Geschichte der europäischen Philosophie und überhaupt des europäischen Sprach- und Kulturraums merkt man vor dem 18. Jahrhundert drei wichtigere Jahrhunderte, in denen sich durchweg ein bedeutungsvoller Umschwung des geistigen Lebens beobachten lässt, nämlich das 15. Jahrhundert – ein Jahrhundert der geistig-literarischen Bewegung der Renaissance; das 16. Jahrhundert – ein Zeitalter, in dem die religiöse Reformation zu ihrem Höhepunkt gelang und das 17. Jahrhundert – das Zeitalter der Cartesianischen Philosophie, die dem Denken überhaupt eine kritische Wende gab. Eine analoge Bewegung ist auch für das 18. Jahrhundert nachweisbar. In diesem Jahrhundert, das es liebt, sich vor allem „das Zeitalter der Philosophie“ zu nennen, könnte man die Fortschritte und Erweiterung der Erkenntnisse auf fast allen Gebieten der Natur- sowie Geisteswissenschaften sehen. Die Besonderheit dieses Fortschreitens aber besteht darin, dass dieser ganze Prozess nicht passiv, sondern aktiv ist; in dem Sinne, dass dieses Fortschreiten selbst wissen will, wohin die Fahrt geht und will die Richtung dieser Fahrt selbständig bestimmen. Dieses **Wissen** um das eigene Tun erscheint dem aufklärerischen Geist des Jahrhunderts als der einzig eigentliche Sinn des Denkens überhaupt und als die wesentliche Aufgabe, die ihm gestellt ist. Deshalb strebt der Gedanke selbst danach, zu wissen, was er selbst ist und was

⁹ Für noch eingehendere Diskussion darüber, siehe Bowman (1999), S. 3-11. In diesem Aufsatz hat er erwiesen, wie die kantischen Ideen der freien Erziehung, der Öffentlichkeit in Aufklärung aus den Schriften Rousseaus hervorgehen.

er selbst zu tun vermag.¹⁰ Das Grundgefühl dieser Epoche kann in einem kurzen und prägnanten Ausdruck zusammengefasst werden: „The proper study of mankind is man.“¹¹

Noch eine Besonderheit der Denkform des Zeitalters der Aufklärung ist der Glaube an die menschliche Vernunft; der Glaube daran, dass der Mensch fähig und frei ist, die „Phänomene“ in dieser Welt kraft seiner eigenen Vernunft zu beurteilen und daraus Kenntnisse zu gewinnen. Sogar gehen die Vertreter der Aufklärung wie Christian Wolff davon aus, dass „solcher Gestalt einer um so viel mehr ein Mensch genennet werden kann, je mehr er die Kräfte seines Verstandes zu gebrauchen weiß. (...) Man kann aber die Kräfte des menschlichen Verstandes nicht anders als durch die Erfahrung erkennen in dem wir sie gebrauchen.“¹² Vernunft wird nun als „(eine) geistige Grund- und Urkraft (betrachtet), die zur Entdeckung der Wahrheit und zu ihrer Bestimmung und Sicherung hinführt. Dieser Akt der Sicherung ist der Keim und die unentbehrliche Voraussetzung für alle Wahrhafte Sicherheit. (Daher) nimmt es sie ... als eine Kraft, die nur in ihrer Ausübung und Auswirkung völlig begriffen werden kann.“¹³ Um den eigenen Verstand öffentlich gebrauchen zu können, erhebt Kant einen Anspruch gerade auf diese zwei Voraussetzungen nämlich, auf den Glauben an Vernunft und den Glauben an Freiheit. Der Mensch soll nun davon überzeugt sein, dass er sich seiner ohne Leitung eines anderen meistern kann. In einem anderen Aufsatz „Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht“ aus demselben Jahr (1784) führt Kant diese Einstellung weiter: „(man) should not be led by instinct, nor be provided for and instructed by ready-made knowledge; instead, he should produce everything for himself. (...) man is an animal that ...has need of a master. For he certainly abuses his freedom in relation to his equals, and although as a rational creature he desires a law that establishes boundaries for everyone's freedom, his selfish animal propensities induce him to except himself from them wherever he can. He thus requires a master who will break his self-will and force him to obey a universally valid will, whereby everyone can be free.

¹⁰ vgl. Cassirer (1998), S.1-3

¹¹ ebda., S.3.

¹² siehe Wolff; In:Killy (1983), S. 15

¹³,ebda. S.17

Where is he to find this master? ... The supreme guarantor should be just in himself and still be a man.”¹⁴ Horkheimer und Adorno vertreten etwa eine ähnliche Meinung. Der nach verfolgt also die Aufklärung „im umfassendsten Sinne fortschreitenden Denkens“ ihr Ziel: „von den Menschen die Furcht zu nehmen und sie als Herren einzusetzen.“¹⁵

Nun weist Kant aber auf eine Gefahr hin. „Herr der Situation“ sein bedeutet nicht „frei“ sein, um alles zu tun und zu lassen, was man will. Deshalb bedarf es immer eines Rechtssystems, um die Freiheit zu kontrollieren. Mit anderen Worten: Man kann seine Freiheit in Beschränkungen genießen, damit der Andere auch seine Freiheit zu einem gleichen Grad genießen kann. Normalerweise sind aber die Menschen nicht bereit, ihre Verantwortung gegenüber dem Anderen, einem Mitmenschen anzuerkennen. Das ist der innere Widerspruch der menschlichen Natur und daher kann nur derjenige sagen, der selbst aufgeklärt ist: *„räsonnirt so viel ihr wollt und worüber ihr wollt; nur gehorcht!“*¹⁶ Um noch einmal mit Horkheimer und Adorno zu sprechen, „verhält sich die Aufklärung zu den Dingen wie der Diktator zu den Menschen. Er kennt sie, insofern er sie manipulieren kann.“¹⁷ Deshalb weist Kant am Ende des Aufsatzes geschickt darauf hin, dass „ein Grad weniger der bürgerlichen Freiheit“ genug Raum verschaffen kann, in dem sich die Menschen nach allem ihren Vermögen ausbreiten können.¹⁸

Seit der Mitte des 18. Jahrhunderts wird der Begriff *Aufklärung* als ein Zeitalter des Fortschritts sowie des Beginns einer neuen Epoche der Freiheitsgeschichte verstanden. Wenn sie aber heute auch weiterhin als Beitrag zur Fortführung der unvollendeten Freiheitsgeschichte verstanden werden soll, muss sie anders als bisher, also nicht mehr europazentriert, sondern wirklich im Blick auf alle Menschen und alle Völker dieser Erde.¹⁹ Also kann das Verständnis, das wir aus diesem Aufsatz herausziehen sollen, ganz im Sinne Foucaults auch verstanden werden. Um ihn zu zitieren: „modernity (Aufklärung) should be seen as an attitude rather than as a period in history – a

¹⁴ Kant, zitiert nach Bowman (1999), S.2.

¹⁵ Horkheimer, Adorno (1988), S. 9.

¹⁶ Kant (1784), S. 8.

¹⁷ Horkheimer, Adorno (1988), S. 15

¹⁸ vgl. Kant (1784), S.8

¹⁹ vgl. Oelmüller (1973), S. 141.

mode of relating to contemporary reality; a voluntary choice made by certain People; in the end, a way of thinking and feeling.“²⁰ Aufklärung ist ein Prozess oder, um mit Habermas zu sprechen, ein unvollendetes Projekt. Die Ergebnisse dieses Prozesses stehen nicht außerhalb ihm. Der Mensch soll durch das didaktische Element der Aufklärung eigentlich lernen, durch „eigene Bearbeitung seines Geistes“ die Freiheit mit Verantwortung gegenüber den anderen Mitmenschen anzunehmen und so sich danach streben, im eigentlichen Verstande **mündig** zu werden.

²⁰ Foucault in what is enlightenment?, zitiert nach einem Text aus Internet.

2.1.2. Übersetzung:

प्रबोधन म्हणजे काय?

प्रबोधन म्हणजे व्यक्तीची तिने स्वतःच स्वतःवर ओढवून घेतलेल्या अज्ञानदशेपासूनची मुक्तता. अज्ञानदशा म्हणजे नेमके काय, तर दुसऱ्याच्या मार्गदर्शनाशिवाय स्वतःच्या बुद्धीचा वापर करण्याच्या क्षमतेचा अभाव. व्यक्ति स्वतःच ही अज्ञानदशा स्वतःवर ओढवून घेते जेव्हा तिचे मूळ बुद्धीच्या अभावात नसून, स्वतःच्या बुद्धीचा वापर दुसऱ्याच्या मार्गदर्शनाशिवाय करण्याबद्दलच्या निश्चयाच्या आणि धाडसाच्या अभावात असते म्हणूनच, 'ज्ञानोपासनेच्या मार्गावरून धीटपणे वाटचाल करण्यास सिद्ध हो!'* स्वतःच्या बुद्धीचा निर्भडपणे वापर करण्यास शीक!' हाच प्रबोधनाचा मूलमंत्र आहे.

परावलंबी राहण्याच्या अवरथेमधून निसर्गनियमाने कधीचेच मुक्त [म्हणजेच नैसर्गिक दृष्ट्या "सज्ञान"² (naturaliter majorenes)] होऊनही, मानवजातीचा एवढा मोठा भाग आयुष्यभर आनंदाने परावलंबी का राहतो, आणि इतर काही लोकांना स्वतःला अशा लोकांचे पालक म्हणून नियुक्त करणे का इतके सोपे होते याची आळस व भिन्नेपणा ही³ कारणे आहेत. अज्ञानी राहणे हे किती सोयीचे आहे जर माझ्यापाशी बुद्धि आणि ज्ञानाकरिता एक पुस्तक, माझ्या सदसदिवेक बुद्धीची राखण करणारा एक धर्मगुरू, माझ्या आहाराचे नियमन करणारा एखादा वैद्य इ. असतील, तर मग मी स्वतः कोणताही प्रयास करण्याची गरज उरत नाही. मला विचार करण्याचीही गरज भासणार नाही, जर मी केवळ पैसे देऊ शकत असेन; माझ्यावाट्याचे हे कंटाळवाणे, त्रासदायक काम इतर लोक केव्हाच स्वतःवर घेतील. अशाप्रकारे हे काही लोक जनतेचे पालक म्हणून तिच्यावर देखरेख करण्याचे काम मोठ्या उदारपणे स्वतःकडे घेतात; पण त्याचबरोबर बहुतांशी लोकांनी (त्यात संपूर्ण स्त्रीजातीने) 'सज्ञान' होण्याकडे नेणार्या प्रत्येक पावलाला दुःसाध्य, खडतर आणि शिवाय अत्यंत धोकादायक समजावे याचीही काळजी घेतात. सर्वप्रथम ते त्यांच्या या पाळीव प्राण्यांना मूर्ख, बावळट – थोडक्यात बुद्धीने जड – बनवतात. आणि ज्या पांगुळगाडयाला हे सौम्य प्राणी बांधले गेले आहेत त्याच्याशिवाय एकही पाऊल टाकण्याचे धाडस त्यांनी करू नये याला काळजीपूर्वक प्रतिबंध करतात. एवढे करून मग त्यांना एक धोका दाखविला जातो जर त्यांनी कधी स्वतंत्रपणे चालायचा प्रयत्न केलाच, तर ह्या धोक्यामुळे त्यांना दहशत बसते. तथापि, खरे पाहता हा धोका काही म्हणावा तितका मोठा नसतो कारण काहीवेळा धडपडल्यानंतर सरतेशेवटी ते चालणे शिकतीलच; परन्तु अपयशाचे एखादे उदाहरणदेखिल त्यांना भिन्ने, बुजरे बनवते आणि बहुतकरून पुढे प्रयत्न करण्यापासूनच लांब ठेवते.

सबब, स्वभावातच मुरलेल्या या अज्ञानदशेपासून स्वतःला सोडवून घेणे हे प्रत्येक एकट्या व्यक्तीसाठी कठीणच आहे. एकतर व्यक्तीला तिची सवय जडलेली असते; आणि दुसरे म्हणजे याआधी कोणीही तिला तिच्या स्वतःच्या बुद्धीचा वापर करण्याचा प्रयत्नच करू दिलेला नसल्यामुळे, सांप्रत स्थितीत ती तिच्या स्वतःच्या बुद्धीचा वापर करण्यास खरोखरच

* Die mit Nummern eingezeichneten Wörter oder Wendungen werden im zweiten Teil des dritten Kapitels unter dergleichen Nummern diskutiert.

असमर्थ असते. कायदेकानू आणि रूढ पद्धती म्हणजे माणसाच्या नैसर्गिक देणग्यांचा बुद्धीला पटेल असा वापर – खरे तर गैरवापर – करण्याची यांत्रिक साधने; आणि ही साधनेच त्या चिरकाल टिकणार्या अज्ञानदशेच्या शृंखला होत. कधी कोणी त्या झुगारून जरी दिल्या, तरी ते त्याने अगदी अरूदातल्या अरूंद खड्डयावरूनही फक्त एक डळमळीत उडी मारल्यासारखे होईल. कारण अशाप्रकारच्या मुक्त हालचालींची त्याला सवयच नसेल. म्हणूनच असे फार थोडे लोक आढळतील, ज्यांना त्यांच्या बुद्धी व मनावर संस्कार करून या अज्ञानदशेपासून स्वतःला सोडवून घेणे आणि तरीही न डळमळता, स्थिरपणे पुढे वाटचाल करणे साध्य झाले आहे

याउलट, जनता स्वतःला प्रबोधित करेल अशी शक्यता जास्त आहे; होय, अशी स्थिती जवळजवळ अपरिहार्य होईल, जेव्हा जनतेला केवळ स्वातंत्र्य दिले जाईल. कारण, अगदी एखाद्या मोठ्या समूहासाठी नियुक्त असलेल्या पालकांमधेही स्वतः विचार करणारे काही लोक – नेहेमीच सापडतील. प्रथम ते अज्ञानदशेचे जोखड स्वतः दूर फेकून देतील आणि नंतर स्वतःच्या लायकीची व प्रत्येक माणसाच्या स्वतंत्रपणे विचार करण्याच्या धर्माची योग्य ती कदर करण्याची प्रवृत्ति⁴ स्वतःभोवती नक्कीच पसरवतील. मात्र याठिकाणी एक गोष्ट ध्यानात ठेवायला हवी. ती म्हणजे, ज्या जोखडाखाली जनतेला तिच्या पालकांनी ठेवले होते, त्याच जोखडाखाली इतःपर राहण्यासाठी ती त्यांच्यावर दबाव आणेल, जर ती पूर्णपणे प्रबोधित होण्यास असमर्थ असलेल्या तिच्या पालकांकडूनच प्रबोधित होण्यासाठी उद्युक्त केली गेली तर. पूर्वग्रह रूजविणे हे असे घातक ठरते. कारण नंतर हेच पूर्वग्रह ज्यांनी त्यांची जोपासना केली त्यांच्यावर किंवा त्यांच्या पुढील पिढ्यांवर उलटतात. म्हणूनच जनता ही धीम्या गतीनेच प्रबोधनाप्रत पोहोचू शकते. एखाद्या क्रांतीद्वारे व्यक्तिगत बेबंदशाहीचा आणि लोभी किंवा सत्तापिपासू दडपशाहीचा कदाचित नाश होईलही; परन्तु विचारसरणीमध्ये सच्चा बदल कदापि घडून येणार नाही. उलट जुन्या पूर्वग्रहांप्रमाणेच नवीन पूर्वग्रह देखिल एका मोठ्या निर्बुद्ध, अविवेकी समुदायाला काबूत ठेवण्याच्या कामी खर्ची पडतील

या प्रबोधनासाठी खरंतर स्वातंत्र्याखेरीज दुसऱ्या कशाचीही गरज नाही आणि खरोखर सर्वात अगदी निरुपद्रवी, जिला केवळ 'स्वातंत्र्य' असेच संबोधिता येईल, अशी गोष्ट म्हणजे : स्वतःच्या बुद्धीचा कोणत्याही स्थळी-काळी सार्वजनिक वापर⁵ करणे. मात्र आता चहूबाजूने मला तर एकच आरडाओरडा ऐकू येतो: 'फिर्याद करू नका!' लष्करातील अधिकारी सांगतो: फिर्याद न करता कवायत करा. तो करवसुली अधिकारी म्हणतो: फिर्याद करू नका, त्यापेक्षा कर जमा करा. इकडे धर्मोपदेशक सांगतो: फिर्याद करण्यापेक्षा विश्वास ठेवा. (या जगात केवळ एकच सद्गृहस्थ सांगतो की 'फिर्याद करा!' तुम्हाला हवी तितकी आणि ज्याविषयी वाटेल त्याविषयी, पण 'आज्ञापालन करा!') इथे जिकडे पहावे तिकडे स्वातंत्र्यावर बंधने आहेत. परन्तु कोणते बंधन प्रबोधनाला अडथळा निर्माण करते आणि कोणते नाही? उलटपक्षी त्याचा पुरस्कारच करते? उत्तरादाखल मी म्हणेन: स्वतःच्या बुद्धीचा सार्वजनिक वापर हा केव्हाही स्वतंत्र असलाच पाहिजे. आणि फक्त तोच मानवांमध्ये प्रबोधन घडवून आणू शकेल; परन्तु स्वतःच्या बुद्धीचा खासगी वापर⁶ हा मात्र प्रबोधनाच्या प्रगतीला काही विशेष बाधा न उत्पन्न करता, बऱ्याचदा लक्षपूर्वक मर्यादित केला जाऊ शकतो. एखादी व्यक्ती एका बुद्धिवाद्याच्या भूमिकेतून वाचकवर्गातील तमाम जनतेपुढे तिच्या बुद्धीचा जो वापर करते त्याला मी स्वतःच्या बुद्धीचा सार्वजनिक वापर म्हणेन. याउलट, एखादी व्यक्ती एका ठराविक, तिला सुपूर्द केलेल्या नागरी (शासकीय) हुद्द्यावर वा कार्यालयात असताना तिच्या बुद्धीचा जो वापर करू शकते त्या वापराला मी 'स्वतःच्या बुद्धीचा खासगी वापर' म्हणेन.

आता, सामाजिक हिताकरिता आखल्या गेलेल्या काही योजना या एका ठराविक, साचेबंद यंत्रणेशिवाय राबविता येत नाहीत. अशा आवश्यक यंत्रणेमुळे समाजाच्या काही सभासदांना विरोध न करता केवळ सहनशीलतेने⁷ वागावे लागते; जेणेकरून या कृत्रिम एकात्मतेद्वारे सरकार त्यांना सार्वजनिक हेतूसाठी नियुक्त करू शकेल किंवा कमीत कमी, असे हेतू धुळीस मिळविण्यापासून तरी त्यांना दूर ठेऊ शकेल. अशा ठिकाणी फिर्याद करण्याची परवानगी खचितच नसते; उलट आज्ञापालनच करावे लागते. परन्तु जोवर यंत्रणेचा हा एक भाग स्वतःला केवळ एक यांत्रिक भाग न समजता, एक सार्वजनिक व्यवस्थेचा, किंबहुना विश्वाचा एक नागरिक म्हणून बघतो; पर्यायाने जेव्हा तो भाग स्वतःला आपल्या लेखांद्वारे जनतेस खऱ्या अर्थाने भिडणारा एक बुद्धिवादी या भूमिकेतून बघतो, तेव्हा तो नक्कीच उघडपणे फिर्याद करू शकतो – आणि ते ही ज्या कामांसाठी तो एक प्रामाणिक मुलाजिम⁸ म्हणून काही अंशी जबाबदार आहे, त्यात कोणताही व्यत्यय न आणता! उदाहरणार्थ, कामगिरीवर असताना जर एखादा अधिकारी त्याच्या वरिष्ठांनी दिलेली आज्ञा यथायोग्य आहे की उपयुक्त आहे याविषयी प्रकटपणे वाद घालू इच्छिल, तर ते त्यालाच हानिकारक ठरू शकेल; त्याला आज्ञा पाळावीच लागेल. परन्तु त्याच अधिकार्याला बुद्धिवादयाच्या भूमिकेतून लष्करी सेवेतील काही दोष वा चुकांवर टीकाटिपणी करण्यास व ती निवाड्यासाठी जनतेपुढे मांडण्यास आपण न्यायूतः मनाई करू शकत नाही. त्याचप्रमाणे, कोणताही नागरिक त्याच्यावर बसवलेले कर भरायला नकार देऊ शकत नाही. उलट, कर न भरता त्याविषयी फाजील धीटपणा दाखवून केलेल्या तक्रारीला सार्वजनिक अपमानाखाली शिक्षा होऊ शकते (कारण अशा तक्रारीमुळे सार्वजनिक विरोध उद्भवण्याची शक्यता असते) तथापि, जेव्हा तिच व्यक्ती या करवसुलीच्या अनौचित्याविषयीचे वा अन्यायतेविरुद्धचे तिचे विचार एक बुद्धिवादी या नात्याने उघडपणे व्यक्त करते, तेव्हा तिचे हे वर्तन तिच्या, एक नागरिक म्हणून असलेल्या कर्तव्याच्या विरुद्ध ठरत नाही.

अगदी अशाच पद्धतीने एक धर्मोपदेशक त्याच्या धर्मशास्त्राच्या विद्यार्थ्यांसमोर आणि त्याच्या धर्मपरिषदेपुढे, ज्या चर्चेच्या सेवेत तो आहे त्याच्या आदेशानुसार⁹ धार्मिक व नीतिपर पाठ देण्यास बांधील आहे; कारण तो याच अटीवर नियुक्त केला गेला आहे. परन्तु चर्चेच्या प्रत्येक आदेश-नियमामधील जे गैर, चुकीचे आहे त्याविषयीचे, काळजीपूर्वक तपासून बघितलेले त्याचे सर्व विचार, तसेच धर्मसंस्था व चर्च यांची कार्यव्यवस्था अधिक चांगली चालविण्याच्या दृष्टीने असलेल्या सूचना लोकांसमोर मांडण्याचे त्याला एक बुद्धिवादी म्हणून पूर्ण स्वातंत्र्य आहे, नव्हे किंबहुना असे करणे हा त्याचा धर्मच आहे शिवाय या कृत्यामुळे त्याच्या सददिववेकबुद्धीवर भारही पडणार नाही कारण त्याला नेमून दिलेल्या कामाचा परिपाक म्हणून, चर्चेचा एक प्रतिनिधी या नात्याने तो जे काही शिकवतो त्याविषयी तो असा विचार करतो की, त्याला त्याच्या बरेवाईट ठरविण्याच्या शक्तीला प्रमाण मानून शिकविण्याचा मुक्ताधिकार मुळी नाहीच आहे; उलट तो तर दुसऱ्याच्या हुकूमावरून आणि नावाखाली हे सर्व शिकविण्यास नियुक्त केला गेला आहे. तो म्हणतो: “आपले चर्च इ.इ. गोष्टींचा उपदेश करते. त्याला आधारादाखल अमुक अमुक प्रमाणे पुढे करण्यात येतात.” अशाप्रकारे व्यावहारिक उपयोगाच्या सर्व गोष्टी त्याच्या धर्मपरिषदेसाठी तो कायद्यांमधून काढून घेतो या कायद्यांचे तो स्वतः मोठ्या विश्वासाने समर्थन करेल असे नाही; परन्तु त्यांचे प्रतिपादन करण्यासाठी मात्र स्वतःला अगदी प्रामाणिकपणे बांधूनही घेईल. कारण या आदेशांमधे सत्य दडलेले असण्याची शक्यता अगदीच नाकारता येत नाही, आणि कोणत्याही परिस्थितीत किमानपक्षी धर्माच्या गाभ्यालाच विरोधी ठरेल असे तरी काही त्यात नक्कीच सापडणार नाही. कारण जर

त्याला अशा धर्मविरोधी गोष्टी त्या आदेशांमध्ये असतील असे वाटले, तर तो त्याला नेमून दिलेले काम धर्मपरायणतेने पार पाडू शकणार नाही; त्याला ते सोडून द्यावे लागेल

म्हणूनच एक नियुक्त शिक्षक त्याच्या परिषदेसमोर त्याच्या बुद्धीचा जो वापर करतो तो केवळ खासगी वापर ठरतो; कारण अशी एखादी परिषद – मग ती जरी थोडी मोठी असली तरीही – नेहेमीच चर्चेच्या अंतर्गत असलेली एक सभा असते; आणि या सगळ्याचा विचार करता एक धर्मोपदेशक म्हणून त्याच्या बुद्धीचा सार्वजनिक वापर करण्यास तो मुक्त नाही – आणि असूही नये, कारण तो कोणा दुसऱ्याचे कार्य पार पाडत असतो. याउलट, लेखांद्वारे खऱ्या अर्थाने जनतेबरोबर – अर्थात जगाशी – संवाद साधणारा एक बुद्धिवादी म्हणून स्वतःच्या बुद्धीचा सार्वजनिक वापर करण्यात तोच धार्मिक मनुष्य त्याच्या स्वतःच्या बुद्धीचा वापर करण्याचे आणि स्वतःशी प्रामाणिक राहून बोलण्याचे अमर्याद स्वातंत्र्य उपभोगतो. कारण जनतेचे पालक स्वतःच (धार्मिक बाबींमध्ये) अज्ञानी असावेत ही एकप्रकारची विसंगती आहे. आणि तिची परिणती विसंगतीच्या न संपणार्या मालिकेत होतच राहते.

परन्तु, धार्मिक लोकांच्या वर्गाने, उदा. चर्चमधील एक मंडळ, किंवा एखाद्या मान्यवर वर्गाने (जसे हॉलंडमधील लोक स्वतःला म्हणवून घेतात!), समाजातील प्रत्येक सभासदाचे आणि त्यातून मग संपूर्ण जनतेचे कायमचे पालकत्व उपभोगण्याच्या, शिवाय ते कायमचे टिकविण्याच्या हेतूने जर स्वतःला एका विशिष्ट, अविकारी अशा प्रातिनिधिकत्वाला शपथेवर बांधून घेतले तर ते न्यायोचित नाही का? माझे उत्तर आहे: असा प्रश्नच उद्भवत नाही. मनुष्यमात्रांना पुढील सर्वप्रकारच्या प्रबोधनापासून तोडण्याच्या हेतूने करण्यात आलेला अशाप्रकारचा करार हा पूर्णपणे रद्दबातलच करावा लागतो – मग तो अगदी वरिष्ठोत्तम सत्तेकडून, संसदांकडून आणि समारंभपूर्वक केल्या जाणार्या शांतित्वांद्वारे मंजूर करण्यात आलेला असला तरीही! थोडक्यात, ज्यामध्ये समाजाला त्याच्या (मुळातच कमी असलेल्या) ज्ञानाचा विस्तार करणे, स्वतःच्या चुका सुधारणे आणि एकूणच प्रबोधनाच्या मार्गावर प्रगति करणे हे सर्व अशक्य होऊन बसेल, अशा परिस्थितीत पुढील पिढीस लोटण्यासाठी हे वर्तमान युग स्वतःला करारबद्ध करून घेऊ शकत नाही आणि तसे फर्मानही काढू शकत नाही. असे काही करणे हा मानवाच्या स्वाभाविक प्रवृत्तीविरुद्ध एक प्रकारचा गुन्हाच ठरेल; कारण प्रगति हाच तर तिच्या प्रारब्धाचा अविभाज्य घटक आहे. आणि असे निर्णय अनधिकृतपणे व जुलूमी पद्धतीने करण्यात आले आहेत म्हणून धिक्कारण्याची पुढील पिढ्यांना अगदी पूर्ण मुभा आहे. जनतेवर कायदा म्हणून काय लागू केले जाऊ शकते हे ठरविण्याची कसोटी एका प्रश्नात आहे. तो म्हणजे: जनतेने स्वतःच असा कायदा स्वतःवर लागू केला असता का?

आता, आहे त्यापेक्षा अधिक चांगली व्यवस्था आणण्याच्या हेतूमुळे अशाप्रकारे करण्यात आलेला समझौता हा थोडक्या व ठराविक कालावधीसाठी शक्य होईलही इथे नागरिकांपैकी प्रत्येकाला, विशेषतः धार्मिक मनुष्याला एक बुद्धिवादी या नात्याने वर्तमान कारभारव्यवस्थेमधील चुकांवर जाहिररित्या म्हणजेच लेखांद्वारे टीका करण्याचे स्वातंत्र्य दिले जाईल. दरम्यान ही नुकतीच प्रचलित झालेली व्यवस्था पुढे चालूच राहिल आणि तिच्या स्वभावाची लोकांना कल्पना येऊन ती दूरवर पसरेल व तिला भरघोस मान्यता मिळेल; इतकी की, लोक त्यांचे आवाज (जरी एकमताने नसले तरीही) एकवटून ज्या धार्मिक संस्थांनी त्यांच्या अधिक चांगल्याच्या संकल्पनेला अनुसरून स्वतःला एका बदललेल्या धार्मिक संघटनेखाली एकजूट केले आहे त्यांची बाजू उचलून धरण्यासाठी काही प्रस्ताव सिंहासनासमोर आणू शकतील; अर्थात ज्यांना त्या जुन्या व्यवस्थेतच राहण्यात समाधान आहे त्यांना काही अटकाव न करता! परन्तु ज्याविषयी कोणाकडूनही अगदी एका व्यक्तित्वाच्या जीवनकालावधीतही

उघडपणे शंका घेतली जाऊ शकणार नाही अशा एखाद्या कर्मठ धार्मिक संविधानाखाली स्वतःला एकजूट करणे, त्याद्वारे सुधारणेच्या दिशेने चाललेल्या मानवांच्या वाटचालीमधील काही कालावधी वाया घालविणे, निष्फळ करणे आणि अशा तऱ्हेने पुढील पिढ्यांना नुकसान पोहोचविणे यास पूर्णपणे मनाई आहे. एखादी व्यक्ती तिचे प्रबोधन केवळ तिच्यापुरते – आणि ते सुद्धा फक्त काही काळासाठी—पुढे ढकलू शकते; परन्तु प्रबोधनाचा त्यागच करणे हे त्या व्यक्तिका, पण त्याहीपेक्षा पुढील पिढ्यांचा विचार करता मानवजातीचे पवित्र हक्क दुखावल्यासारखे आणि पायदळी तुडविल्यासारखे आहे.

जी गोष्ट जनता स्वतःवर कायदा म्हणून लागू करू शकणार नाही, तीच गोष्ट जनतेवर कायदा म्हणून ठरविण्याचा राजालाही अधिकार नाही कारण स्वतःच्या इच्छेमध्ये संपूर्ण जनतेची इच्छा एकरूप करण्यावरच त्याची कायदेकानू लागू करणारा म्हणून असलेली प्रतिष्ठा विसंबून असते. सर्वप्रकारची वास्तविक किंवा तथाकथित सुधारणा ही सामाजिक व्यवस्थेला अनुकूल ठरेल अशी घडून येत आहे की नाही याकडे जर त्याने लक्ष पुरविले, तर मग इतर गोष्टी, ज्या त्याच्या प्रजाजनांना त्यांच्या बौद्धिक उद्धारासाठी आवश्यक वाटतात त्या स्वतःहून करण्याची परवानगी तो त्यांना देऊ शकेल. आणि जरी काही कृतींना, उदाहरणार्थ जेव्हा एखादी व्यक्ती दुसऱ्या व्यक्तिका, तिच्या सर्व सामर्थ्यानिशी तिचा बौद्धिक उद्धार निश्चित करण्याच्या आणि त्याचा पुरस्कार करण्याच्या मार्गात जुलूमजबरदस्तीने अडथळे निर्माण करत असेल तेव्हा, राजाने प्रतिबंध करणे हे त्याचे आवश्यक कर्तव्य असले, तरीही त्याने या गोष्टींमध्ये लक्ष घालू नये अशा प्रकरणांमध्ये हस्तक्षेप केल्याने त्याच्या प्रतिष्ठेला कमीपणा येतो. कारण ज्या लेखांमध्ये त्याचे प्रजाजन त्यांची स्वतःची मते मांडण्याचा प्रयत्न करतात, त्यांच्यावरून तो स्वतःच्या राज्यकारभाराचे परीक्षण करू शकतो तसेच जेव्हा तो असा हस्तक्षेप स्वतःला अगदी सर्वोच्च समजून करतो तेव्हाही त्याच्या प्रतिष्ठेला कमीपणा येतो; कारण तेव्हा तो स्वतःवरच, "अगदी राजासुद्धा कायद्यापेक्षा वरचढ नसतो!"¹⁰ अशी निंदा ओढवून घेतो. याहूनही अधिक कमीपणा तो स्वतःच्या प्रतिष्ठेला आणतो, ज्यावेळी त्याच्या वरिष्ठोत्तम अधिकारांचा दर्जा एवढा खालच्या पातळीवर घसरतो की, तो त्याच्या राज्यात काही थोड्या बंडखोरांनी मोठ्या हुशारीने चालविलेल्या बेबंदशाहीला इतर प्रजाजनांच्या विरुद्ध जाऊन पाठिंबा देतो.

आता, जर कोणी विचारले की वर्तमानस्थितीत आपण एका 'प्रबोधित युगामध्ये रहात आहोत का? तर उत्तर आहे: नाही, परन्तु निश्चितच प्रबोधनाच्या युगात रहात आहोत. धार्मिक बाबींमध्ये आत्मविश्वासाने व दुसऱ्याच्या मार्गदर्शनाशिवाय स्वतःच्या बुद्धीचा वापर करण्यास माणसे सक्षम बनली किंवा बनवली गेली पाहिजेत; परन्तु एकंदरीत सद्य परिस्थिती बघता त्यासाठी अजून बऱ्याच गोष्टींची कमी आहे. फक्त एका गोष्टीची आपल्याला स्पष्ट चिह्ने दिसत आहेत. ती म्हणजे, माणसांना आता या गोष्टींना (धार्मिक बाबी) मुक्तपणे सामोरे जाण्यासाठी मैदान मोकळे झाले आहे आणि एकूणच प्रबोधनाच्या, म्हणजेच आपणहून ओढवून घेतलेल्या अज्ञानदशेपासून मुक्त होण्याच्या मार्गातील अडथळे हळूहळू कमी होत आहेत. या अर्थाने हे प्रबोधनाचे युग किंवा फ्रिडरीशचे¹ शतक आहे.

¹ काण्टचा निर्देश याठिकाणी दुसरा फ्रिडरीश (राज्यकाल 1740-1786) या स्वायत्तराज्यसत्तापद्धतीचा पुरस्कार करणार्या राजाकडे आहे. हाच पुढे – "फ्रिडरीश द ग्रेट" या नावाने ओळखला गेला. याला स्वतःला फ्रेंच साहित्य व तत्त्वज्ञानाची विशेष आवड होती. त्यातील वैचारिक तत्त्वांनी तो प्रभावितही झाला होता. याचे प्रात्यक्षिक आपल्याला त्याने लागू केलेल्या *das Allgemeine Landrecht* मध्ये दिसते. या कायद्यानुसार कोणीही कोणालाही त्याच्या धार्मिक मतांमुळे त्रास देणे, त्याच्यावर सूड उगविणे, निंदा करणे किंवा अगदी मारून टाकणे, या सर्वांस बंदी करण्यात आली होती. त्यामुळे त्या काळाच्या इतर राज्यांच्या तुलनेत (जसे ग्रेट ब्रिटन) प्रशिया मध्ये धार्मिक स्वातंत्र्य

‘धार्मिक गोष्ठींच्या संदर्भात लोकांवर काहीही नियम न लादता, त्यांना त्याबाबतीत पूर्ण स्वातंत्र्य देणे हे मी माझे कर्तव्य समजतो’ असे म्हणण्यामध्ये ज्या राजाला काही कमीपणा वाटत नाही, जो त्याचबरोबर सहिष्णुतेचे दिमाखी नाव स्वीकारायला नकार देतो, तो स्वतः प्रबोधित आहे; आणि तोच एकमेव, मानवजातीला तिच्या अज्ञानदशेपासून मुक्त करणारा व जिथे सदसदिववेकबुद्धी वापरायला लागते त्या प्रत्येक गोष्ठीमध्ये स्वतःच्या बुद्धीचा वापर करण्याचे स्वातंत्र्य प्रत्येक माणसाला देणारा असा किमान सरकारच्या बाजूने तरी पहिलाच म्हणून या कृतज्ञ जगाकडून व पुढील पिढ्यांकडून गौरविला जाण्यास पात्र ठरतो त्याच्या अधिपत्याखाली आदरणीय धार्मिक व्यक्तींना, त्यांच्या कार्यालयीन कर्तव्यांना बाधा न आणता, त्यांनी स्वीकारलेल्या प्रातिनिधिकत्वाला काही ठिकाणी विरोध करणारे निर्णय आणि विचार एका बुद्धिवादाच्या भूमिकेतून परीक्षणासाठी जगासमोर उघडपणे मांडण्याची परवानगी असते; याहीपेक्षा जास्त प्रमाणात स्वातंत्र्य कार्यालयीन कर्तव्यांना बांधील नसलेल्या प्रत्येक व्यक्तीला असते. स्वातंत्र्याचे हे चैतन्य या देशाच्या बाहेरही पसरले; अगदी अशा देशांतही जिथे त्याला, स्वतःविषयी चुकीच्या समजूती बाळगणाऱ्या सरकारने निर्माण केलेल्या अडथळ्यांना तोंड द्यावे लागेल. कारण एकच उदाहरण त्या सरकारला दाखवून देईल की स्वातंत्र्यामध्ये सार्वजनिक शांतता आणि सामाजिक स्थैर्य या गोष्ठीची मुळीच काळजी घ्यायला लागत नाही. माणसे हळूहळू स्वतःहूनच त्यांच्या क्रौर्यामधून बाहेर पडतात; अर्थात जर कोणी त्यांना मुद्दामहून त्यातच ठेवायचा प्रयत्न केला नाही तर

माझ्या मते प्रबोधनाची, म्हणजे व्यक्तित्वे स्वतःवर ओढवून घेतलेल्या अज्ञानदशेपासूनच्या मुक्ततेची सर्वात जास्त गरज धार्मिक क्षेत्रात आहे. कारण कला व विज्ञानाच्या संदर्भातील पालकत्व स्वीकरण्यात आपल्या शासनकर्त्यांना काहीच रस नसतो. शिवाय धार्मिक प्रबोधनाला पाठिंबा देणाऱ्या राज्यप्रमुखाची विचार करण्याची पद्धती पुढारते. आणि त्याला समजते की त्याच्या प्रजाजनाना त्यांच्या बुद्धीचा सार्वजनिक वापर करू देण्यामध्ये तसेच त्याच्या कायदेमंडळाच्या अधिक चांगल्या नियमनासाठीचे त्यांचे विचार आणि आधीच अंमलांत आणल्या गेलेल्या कायद्यांवरील त्यांची खुली टीकाटिपणी प्रसिद्ध करू देण्यामध्ये त्याच्या कायदेकानू ठरविण्याच्या अधिकाराला काहीच धोका नाही. अशाप्रकारचे उज्वल उदाहरण आपल्याकडे आहेच. याबाबतीत ज्याचा आपण आदर करतो त्याच्यापेक्षा कोणीच सरस नाही.

परंतु केवळ जो स्वतः प्रबोधित आहे, सावल्यांना घाबरत नाही आणि तरीही शिस्तबद्ध व मुबलक लष्कर सामाजिक शांती कायम राखण्याच्या हेतूने जवळ बाळगतो असाच माणूस, जे एक स्वतंत्र देशाचे सरकार कधी म्हणू धजावणार नाही असे बोलू शकतो: *फिर्याद करा, तुम्हाला हवी तेवढी आणि पाहिजे त्याबद्दल, फक्त आज्ञापलन करा!* अशा रितीने इथे मानवाजातीच्या वाटचालीतील एक विचित्र व अनपेक्षित तर्हा दृष्टीस पडते; असे किंवा तसे, स्थूलमानाने पाहता तिच्यात जवळपास सारेच विरोधात्मक दिसते. सामाजिक स्वातंत्र्यात काही अंशी वाढ ही समाजाच्या बुद्धिस्वातंत्र्याच्या दृष्टीने फायदेशीर भासली तरीही त्याचबरोबर ती त्याला अनुल्लंघनीय अशा मर्यादाही घालते. याउलट सामाजिक स्वातंत्र्यात काही अंशाची केलेली घट समाजास त्याच्या सर्व शक्तिनिशी विकसित होण्याचा अवकाश देते. स्वतंत्र विचार करण्याकडे असलेला मनुष्याचा स्वाभाविक कल आणि असा विचार करण्याचा त्याचा धर्म, म्हणजे कठीण कवचाखाली दडलेले एक बीज त्याची अतिशय नाजूकपणे काळजी घेऊन निसर्गाने ते आता उघडे केले आहे. त्यामुळे त्याचा हळूहळू

जास्त होते. परंतु, काण्टचे म्हणणे की केवळ अशी प्रबोधित व्यक्तीच म्हणू शकते. “फिर्याद करा, तुम्हाला हवी तेवढी आणि पाहिजे त्याबद्दल, फक्त आज्ञापलन करा!” हे यालाही लागू होतेच

लोकांच्या वृत्तीवर परिणाम होईल आणि ते स्वातंत्र्याचा योग्य तो वापर करायला उत्तरोत्तर सक्षम बनत जातील; सरतेशेवटी त्याचा सरकारच्या मूलतत्त्वांवरदेखिल परिणाम होईल आणि आता केवळ यंत्रे नसलेल्या माणसांना त्यांच्या प्रतिष्ठेनुसार वागणूक देणे हे सरकारला स्वतःसाठीच फायदेशीर वाटेल.

क्योनिग्ज्बर्ग, प्रशिया, 30 सप्टें. 1784

इमानुएल काण्ट

2.2 Zum ewigen Frieden: ein philosophischer Entwurf

2.2.1 Einleitendes:

Anlass: Im Jahre 1795 (Herbst) hat Kant seine Schrift „Zum ewigen Frieden – ein philosophischer Entwurf“ veröffentlicht. Offenbar hat er sie anlässlich des am 5. April 1795 nach langen Verhandlungen geschlossenen Basler Friedensvertrags zwischen Frankreich und Preußen verfasst. Er hat sie gleich nach dem Vertrag in einer relativ kurzen Zeitspanne von 4 Monaten angefertigt. Überdies wird es auch im „Zwölften Brief“ seiner Biographie (1804) berichtet, dass es der Wunsch Kants gewesen sei, „Preußen möge sich nicht in die Angelegenheiten Frankreichs einmischen“ und dass er sich „innig“ darüber gefreut habe, als dieser Wunsch erfüllt wurde.¹ Kant selbst hat aber nirgends erwähnt, dass dieser Vertrag der Anlass zu dieser Schrift gewesen sei. Wie dem es auch sei; diese Schrift ist gewiss ein Beweis dafür, dass bei Kant Ethik und Politik immer, theoretisch wie praktisch, persönlich wie sachlich, miteinander in engster Verbindung stehen. **Politik ist für ihn nichts anders als angewandte Ethik.**

Inhalt und Form: Jemand, der gewohnt ist, Kant zu lesen, ist damit vertraut, dass viele seiner Werke miteinander in einer Verbindung stehen. Ein fortdauernder Faden der Gedanken zieht sich durch die meisten seiner Werke durch. So können wir den Ursprung dieser Schrift auf den Grundgedanken aus einer anderen großen Abhandlung über Theorie und Praxis, nämlich „Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis“, zurückführen. Der Kerngedanke lautet etwa so: Der allgemeine Friedenszustand wird durch eine „weltbürgerliche Verfassung“ herbeigeführt.² Auch in dem „Beschluss“ der „Rechtslehre“ der „Metaphysik der Sitten“ äußert Kant sich wie folgt: „Nun spricht die moralisch-praktische Vernunft in uns ihr unwiderrufliches *Veto* aus: **Es soll kein Krieg sein;** weder der, welcher zwischen mir und dir im Naturzustande, noch zwischen uns als Staaten (...)“

¹ So Jachmann, zitiert nach Saner (1995), S. 43.

² Vgl. Vorländer (1957), S. XXXIV

denn das ist nicht die Art, wie jedermann sein Recht suchen soll.“³ So diskutiert Kant hier auch, wie allen Arten der Kriege, überhaupt dem bösen Willen, den Krieg zu führen, ein Ende gemacht werden und mithin das heilige Ziel des ewigen Friedens erreicht werden soll. Die literarische Form, die er dafür auswählt, ist die eines Friedensvertrags. Ganz grob gesehen, teilt sich diese Schrift in zwei Teile auf. Der erste Teil, dem eine kleine Einleitung vorangeht, besteht aus sechs Präliminarartikeln. Der zweite Teil enthält drei Definitivartikel. Ihm folgen noch zwei Zusätze und zwei Anhänge.

Einleitung: Der ganz am Anfang stehende kleine Abschnitt, den Kant ganz sarkastisch, aber dessen jedes Wort sorgfältig auswählend geschrieben hat, gibt uns eine Ahnung von den strengen Einschränkungen, die die Zensur bestimmt hat. Es gab für die Zensur drei wichtige Punkte: 1. Äußerungen in religiösen Angelegenheiten, denen er ohnehin seit 1794 abgeschworen hatte. 2. Kritische Äußerungen in den landespolitischen Fragen. Denn die neue Regel, die ein neues Zensuredikt 1792 beschloß, lautete: „Jeder Tadel der inneren Verwaltung und der Landesgesetze sollte bestraft werden.“ 3. Kaum verhülltes Lob für Frankreich; weil man im Lande noch gegen die Jakobiner verdächtig war.⁴

Obwohl die Gefahr der Zensur groß war, weist Kant kühn auf die Tatsache hin, dass die praktischen Politiker, die von „Erfahrungsgrundsätzen“ ausgehen, immer mit den theoretischen Politikern auf den gespannten Fuß stehen. Ohnehin gehen diese „Weltweisen“ davon aus, dass die sachleeren Ideen“ eines „Schulweisen“ weder ihnen noch ihrer Macht etwas ausmachen werden. So verlangt Kant von diesen „Praktikern“, dass auch im Falle seiner „auf gut Glück gewagten und öffentlich geäußerten Meinungen“ sie ihrem eigenen Verhalten nicht widersprechen und mithin hinter solchen Meinungen keine Gefahr für das Staatswesen wittern sollten. Mit dieser Schutzklausel (clausula salvatoria) sichert er seine Position und schreitet zum Entwurf des ewigen Friedens.

³ Kant, *Metaphysik der Sitten*; S. 185; Vorländer, Karl (hrsg.); Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1959.

⁴ Alle Einschränkungen zitiert nach Saner (1995), S. 47.

Die Präliminarartikel: Nun verschwindet hier in diesem Abschnitt die Ironie, der Sarkasmus in der Einleitung, und die Sprache Kants wird einfach und freimütig. Kant spricht durch diese Präliminarartikel einige Verbote aus. Die Staaten sollen sich nach diesen Verboten richten. Sonst wäre der ewige Friede nur „auf dem großen Kirchhofe der Menschengattung“ zu finden. Deshalb werden sie auch die negativen Bedingungen des Friedens genannt. In einer Vorarbeit hat Kant sie selbst wie folgt formuliert: „*Vom ewigen Frieden*. Mittel dazu: 1. keine alten Ansprüche reservieren. 2. keine unabhängigen Länder erobern. 3. keine stehende Armee (*perpetuus miles*) zu halten. 4. keinen Schatz zu sammeln. 5. keine Staatsschulden zu machen.- Das sind negative Mittel.“⁵ In der Druckfassung wird das 2. Verbot in zwei Verbote aufgeteilt. So haben wir endgültig sechs Präliminarartikel, die die folgenden Verbote umfassen: 1. Der Friedensschluss soll keinerlei den geheimen Stoff zum künftigen Kriege enthalten. 2. Die privatrechtliche Erwerbung von Staaten soll verboten sein. 3. Die stehenden Heere sollen abgeschafft werden. 4. Keine Staatsschulden in Beziehung auf äußere Konflikte gemacht werden. 5. Einmischung in die Regierung oder Verfassung eines anderen Staates ist streng verboten. 6. Auf die ehrlosen Kriegsstrategemen soll sofort verzichtet werden. Unter ihnen sind 1, 6, 5 von der strengen Art (*leges strictae*) und 2, 3, 4 sind die weiten Verbotsgesetze (*leges latae*), d. h. ihre Ausführung kann für eine bestimmte Zeitperiode vorgeschoben werden. Obwohl keiner von diesen Präliminarartikeln von den notwendigen Rechtsideen der Vernunft nach spricht, bilden sie eine Basis, damit das Abschaffen des Krieges und die Entstehung des Frieden möglich wird.

Durch diese Verbotsgesetze wendet Kant sich sozusagen gegen den fast überall in Europa herrschenden Absolutismus. So sind sie auf die politische Situation seiner Zeit bezogen; besonders „enthalten sie auch einen Katalog von politischen Forderungen, die mehr oder weniger ausdrücklich die Politik der absolutistischen Staaten, insbesondere aber Preußens, scharf kritisieren“⁶ Daraus geht hervor, dass unter dem Begriff „Friede“ Kant nicht die leicht missverständene Bedeutung, nämlich „den Aufschub der Feindseligkeiten“

⁵ Kant, zitiert nach, Saner (1945), S.48

⁶ siehe Lutz-Bachmann (1996), S.31.

sondern im strengen Sinne „das Ende aller Hostilitäten“ versteht; und meint, dass ihm das Beiwort „ewig“ anzuhängen, ein „verdächtiger Pleonasm“ ist. Also für ihn ist der ewige Friede ein Ideal, „das der Idee des weltbürgerlichen Zustandes anschauliche Kraft verleihen soll.“⁷ Wenn aber der Friede ewig sein soll, muss der Wille zum Frieden bedingungslos sein. Aber die Staaten haben immer die eigensüchtigen Neigungen; deshalb benutzen sie während des Krieges die „höllischen Künste“, behalten die stehenden Heere bei, machen die Friedensschlüsse mit einem geheimen Vorbehalt, sammeln den Schatz, machen die Schulden, erwerben die Staaten etwa durch Ehe und Kauf, als Geschenk usw. usf. Kant hat diese Vorgehensweise in den politischen Beziehungen unter Staaten nicht aus Vorstellung sondern aus Erfahrung kritisiert. Er hatte vor seinen Augen beispielsweise einen Friedrich den Großen, der seine Kriegspolitik jederzeit voller Vorbehalte betrieben hat; eine Habsburger Monarchie, die am meisten erheiratet und die Besitzungen über die weitesten Gebiet verteilt hat; und die deutschen Fürsten, die oft ihre Truppen gegen Subsidienszahlungen an England, die Niederlande und Frankreich ausgeliehen haben, weil es ein lukratives Geschäft war.⁸

Durchaus hat Kant diese Kritik nicht ausgesprochen; aber sie ist offenbar genug, also unüberhörbar. Auch können wir kaum davon ahnen, welche Auswirkung die Drohung der Zensur auf diese Schrift gemacht haben mag. Am besten und sichersten können wir davon ausgehen, dass der folgende Satz, der Kant viele Jahre zuvor 1766 an Mendelssohn geschrieben hatte, immernoch galt: „Zwar denke ich vieles mit der allerklarsten Überzeugung und zu meiner großen Zufriedenheit, was ich niemals den Mut haben werde zu sagen; niemals aber werde ich etwas sagen, was ich nicht denke.“⁹

Die Definitivartikel: Diese Artikel zeigen uns den kenntnisreichen Philosophen Kant. Die Beispiele, die er aus der Logik, Erdkunde, Theologie, Praxis angeführt hat, um seinen theoretisch-philosophischen Standpunkt zu unterstützen, sind ein Beweis dafür. Inhaltlich gesehen, legen diese Artikel die allgemeinen rechtspolitischen Prinzipien dar, die Kant für den Zweck – also für die

⁷ Habermas(1996), S.7.

⁸ vgl. Saner (1995), S. 50-62.

⁹ Kant in einem Brief an Mendelssohn, zitiert nach Saner(1995), S. 47

Verwirklichung des ewigen Friedens – für unverzichtbar und notwendig hält. Sie beziehen sich auf die unterschiedlichen Bereiche der staatlichen Politik; der erste auf die innere Staatspolitik, die zweite auf die internationale d.h. in ihrem Kontext europäische und der dritte auf die Weltpolitik.

In dem ersten Definitivartikel erklärt Kant die Bedingungen der Möglichkeit einer republikanischen Staatsverfassung, da nach ihm sie die einzige ist, die uns zum ewigen Frieden hinführen kann. Der Friedenszustand unter Menschen ist nicht „natürlich“, sondern einer des Krieges ist viel mehr natürlich. Also muss der Friede **gestiftet** werden. Die republikanische Staatsverfassung hilft dabei in dem Sinne, dass unter ihr die Bestimmung der Staatsbürger zum Kriegeführen rechtlich erfordert wird. Die Staatsbürger werden freilich mit einem Krieg nicht in Übereinstimmung sein. Nun soll man aber so eine Verfassung mit einer demokratischen nicht verwechseln. In der Demokratie, die er auch „*Volksgewalt*“ nennt, haben **alle**, die die bürgerliche Gesellschaft ausmachen, die oberste Gewalt. In ihr beschließen „alle über und allenfalls auch wider einen (der also nicht mit einstimmt), mithin alle, die doch nicht alle sind und alles will da Herr sein.“¹⁰ Deshalb ist sie seiner Meinung nach notwendig ein Despotismus. Dahingegen ist das repräsentative System, das die republikanische Staatsverfassung ermöglicht, ist die beste Regierungsart. Wenn wir von seiner Staatsverfassung ausgehen, ist neben das staatliche Recht und das Völkerrecht auch das Recht der Weltbürger begrifflich.

Der zweite Definitivartikel enthält die Idee des gestrebten Zieles, nämlich der **Förderlichkeit**, des **Friedensbundes freier Staaten**. Unter diesem Bund wird jeder Staat als ein für sich bestehender Staat seine Rechte, Freiheit und Gleichheit beibehalten. Nun soll aber hier jeder an den Normen und Rechtsprinzipien des Völkerbunds anhängen. Auf alle Arten der Jesuitenkasuistik soll dabei verzichtet werden. Für Kant ist es verwirklicht, weil auch mitten im Kriegszustand oder auch bei den selbstsüchtigen politischen Handlungen kein Staat bis jetzt weder das Wort **Recht** als pendantisch ganz verwiesen hat, noch sich dafür öffentlich erklärt hat. Also lässt diese Tatsache uns hoffen, dass an irgendeinem Tag die zur Zeit noch „schlummernde moralische Anlage im Menschen“ über „die Bösartigkeit der

¹⁰ Kant (1795), S. 14.

menschlichen Natur“¹¹ siegen wird. So bleibt die Idee eines Friedensbundes nicht nur utopisch, sondern wird ausführbar. Dieser Bund wird versuchen, alle Kriege auf immer zu endigen.

Der dritte Definitivartikel spricht von einem **Weltbürgerrecht**, das „auf Bedingungen der allgemeinen Hospitalität eingeschränkt sein soll“.¹² Alle Einwohner dieser Erde haben auf ihre Oberfläche das gleiche Recht. Deshalb kann jeder den Boden eines anderen als ein Fremdling betreten und ihm soll nicht feindlich begegnet werden. Aber der Besucher soll auch nicht die Hospitalität der ursprünglichen Einwohner ausnutzen. Hier kritisiert Kant die kolonialistische Politik der europäischen Länder, besonders Englands. Aber er ahnt den nahen Umsturz solcher Mächte voraus und stellt fest, dass heutzutage „die Rechtsverletzung an einem Platz der Erde an allen gefühlt wird.“. Deshalb ist diese Idee des Weltbürgerrechts auch „keine phantastische und überspannte Vorstellungsart des Rechts“¹³ Vielmehr ist sie eine notwendige Ergänzung des ungeschriebenen Kodex zum ewigen Frieden.

Zusätze: In dem ersten Zusatz spricht Kant von der Garantie des ewigen Friedens, die seiner Auffassung nach wir von der großen Künstlerin Natur bekommen. Kant belegt seine Auffassung mit allgemeinen Naturgeschehnissen, die wirklich zu bewundern sind und aus deren die Vorsorge der Natur für die Menschengattung auch deutlich wird. Wenn wir die Einwohner auch in den unwirtbarsten Gegenden sehen, werden wir uns des Mittels (des Krieges) bewußt, das die Natur benutzt, um die Menschen auf diese Erdoberfläche zu verteilen. Dabei kommt auch die dahinter verborgene Absicht der Natur zum Vorschein, nämlich, dass alle Menschen in ihren Beziehungen miteinander in gesetzliche Verhältnisse treten und so einen Weg zum friedlichen Leben bahnen.

In dem zweiten Zusatz verlangt Kant, dass die Meinungen der Philosophen in bezug auf die Bedingungen der Möglichkeit des öffentlichen Friedens von den Staaten oder ihren Oberhäuptern, die den Krieg führen wollen, zu Rate gezogen werden. Weiter hebt er einen Anspruch darauf, dass es

¹¹ ebda., S.17

¹² ebda., S. 21

¹³ ebda. S.24

die Philosophie ihrer Würde nach betrachtet und ihr einen Platz bei den politischen Handlungen eingeräumt werden soll. Damit ist aber keinerlei gemeint, dass die Könige zu Philosophen werden oder umgekehrt. Das gerechte Verlangen ist nur das, dass man die Philosophen **höre**. Vermutlich polemisiert Kant hierbei gegen den Mathematiker A.G. Kästner, der auch als Epigrammendichter bekannt ist. Er hat 1793 in einer Broschüre „Gedanken über das Unvermögen der Schriftsteller, Empörungen zu bewirken“ gegen diejenigen „deutschen Schriftsteller“ geäußert, die „an dem Zustande ihres Vaterlandes kippeln“ wollten, je nachdem es Mode war, Pädagogie, Aufklärung, kritische Philosophie, Menschenrechte schreiben“ und damit „was Ernstliches zu tun glaubten“.¹⁴

Anhänge: Die beiden Anhänge diskutieren das Verhältnis der Politik zur Moral. Im ersten wird die Mißhelligkeit zwischen beiden behandelt und im zweiten die Einhelligkeit. Der Kerngedanke kann in einem Satz verfasst werden: Alle Politik soll nach den Rechtsprinzipien der Moral gemacht werden. Überdies wird hier der wesentliche Wert auf die Publizität gelegt. Publizität ist ein Kriterium, sozusagen der echte Probestein einer rechten Gesetzgebung. Wenn der Staat oder sein Oberhaupt von seinen Plänen und Prinzipien, von denen es ausgeht, vor dem Publikum (den Staatsbürgern) nicht öffentlich sprechen kann, weil er befürchtet, dass dadurch ein Widerstand aller gegen ihn selbst gereizt werden könnte, so müssen seine Pläne und Prinzipien voller Ungerechtigkeit sein. Im „*Traktat zum ewigen Frieden der Philosophie*“ äußert sich Kant: „Die Lüge ... ist der eigentlich faule Fleck in der menschlichen Natur...“¹⁵ Gegen die Heimlichkeit hat Kant sich auch im ersten Präliminarartikel gestellt; sowie hat er auch im Aufsatz „Was ist Aufklärung?“ die Öffentlichkeit der Meinungen durch den Anspruch auf den Beruf zum *öffentlichen Gebrauch* seines *eigenen* Verstandes *ohne Leitung eines anderen* befürwortet. Auch bei der Diskussion über den Konflikt der Politik als „ausübender Rechtslehre“ mit der Moral als „theoretischer Rechtslehre“ wird dergleiche Punkt erhoben. Die Politik hat

¹⁴ vgl. Vorländer (1957), S. XXXVII

¹⁵ Kant, zitiert nach Saner (1995), S. 52.

immer eine unvermeidbare Neigung zu Lüge; die Vernunft aber verdammt sie schlechterdings „vom Throne der höchsten moralisch gesetzgebenden Gewalt.“¹⁶

Dieses Werk Kants ist besonders geglückt und hat sowohl zu der Zeit als auch bis heute vielen den Denkanstoß gegeben, um das Ideal des ewigen Frieden wirklich ernst zu nehmen. Sie gewinnt an Bedeutung, weil Kant dadurch „nicht bloß einen bestimmten Krieg in einen Frieden auf Zeit zu überführen versucht, sondern **den** Krieg in **den** Frieden.“¹⁷ Es fehlt aber auch nicht an Gegnern. Zu den zeitgenössischen Kritikern zählen auch die wichtigen Persönlichkeiten wie Wilhelm von Humboldt und Körner. Beide schreiben an Schiller und meinen, dass diese Schrift sie wenig befriedigt hat, da es darin kaum „eine einzige neue Idee“ zu finden sei. Die starke Kritik an Demokratie hat Humboldt gestört; während Körner bemerkt, dass Kant hier nicht in seinem Fache zu sein scheint. So schreibt er an Schiller: „Aus einseitigen beobachtungen folgert er Sätze, die eine strenge Prüfung nicht aushalten. Der Vortrag ist hier und da sehr geistvoll, auch sogar launig, aber an anderen Stellen wieder sehr vernachlässigt.“¹⁸ Humboldt sei sie trotzdem lieb „wegen des treuen und interessanten Bildes, das sie von der Individualität ihres Verfassers gebe“ und weil sie stellenweise auch „sehr genialisch und mit vieler Phantasie und Wärme geschrieben sei.“¹⁹

Heute auch wird es mit den aus dieser Schrift hervorgehenden Konzepten wie das der republikanischen Staatsverfassung, des Friedensbundes, des Weltbürgerrechts heftig auseinandergesetzt. Zuweilen wird auch gezeigt, dass die Argumentationslage, die Kant in dieser Schrift vorbereitet hat, ist so eine, „in der er unvermittelt und nebeneinander auf verschiedene Systeme des Rechts, auf Prinzipien des Naturrechts, des Völkerrechts oder des Vernunftrechts zurückgreift.“²⁰ Solche oder derartige andere Kritik mag auch

¹⁶ Kant (1795), S. 18.

¹⁷ Vgl. Saner (1995), S. 45

¹⁸ Körner an Schiller, 18. dez. 1795; zitiert nach Vorländer (1957), S. XL

¹⁹ ebda.

²⁰ siehe Lutz-Bachmann (1996), S. 32. In diesem Aufsatz diskutiert Lutz-bachmann Kants Idee eines Bundes freier Republiken. Dabei wird versucht, zu erweisen, dass die These Kants von einem Staatenbund und nicht von einer Weltrepublik, die Annahmen

stimmen. Wir sollen aber nicht vergessen, dass Kant diese Schrift vor 210 Jahren geschrieben hat; es besteht also ein zeitgeschichtlicher Abstand zwischen uns und diesem Text und daher kann diese Schrift von der Begrifflichkeit her auch von uns abstehen. Die Zeit, zu der diese Schrift veröffentlicht wurde, war die Zeit des Absolutismus, des bevorstehenden Kolonialismus. Demokratie war nicht von einer großen Zahl der Nationen angenommen werden. So konnte Kant einige Sachen nicht vorausahnen, wie z.B. er hat an Weltkriege, Bürgerkriege oder an Partisanenkampf und Bombenterror und auch nicht an ideologisch motivierte Vernichtungs- und Vertreibungskriege gedacht; er konnte nicht vorausahnen, welche Auswirkungen der kapitalistischen Entwicklung auf die Gesellschaft sein werden; dass wegen der kapitalistischen Industrialisierung „die innere Politik mit Klassenkämpfen belasten und die äußere Politik in Bahnen eines kriegerischen Imperialismus lenken würde.“²¹ Er konnte zwar die Rolle der Publizität in der Weltpolitik richtig begreifen; aber die neuen Dimensionen, die dazu wegen „einer von elektronischen Massenmedien beherrschten, semantisch degenerierten, von Bildern und virtuellen Realitäten besetzten Öffentlichkeit“ hingefügt worden sind, konnte er nicht voraussehen. Das alles weist darauf hin, dass die Weltlage sich im Laufe der Zeit gründlich verändert hat. Und wenn wir die Vorstellung eines friedlichen weltbürgerlichen Zustandes von Kant nicht wollen veraltet werden lassen, so muss sie reformuliert werden.²² Die Vorschläge dafür oder Vorgehensweise dazu können unterschiedlich sein.

Die Tatsache ist, dass diese Idee heute noch nicht utopisch ist. Die Gründung des Genfer Völkerbundes oder der Vereinten Nationen oder auch die Organisationen wie die ökonomische Vereinigung der OECD-Länder, oder verschiedene nach und nach fortgeschrittene europäische Gemeinschaften, deren neue Form wir als EU haben, sprechen für diese Idee. Andererseits stimmt es aber auch, dass der Krieg überhaupt immernoch existiert. Das Problem mit uns ist: Wir wissen vieles, haben Zugang zu jeder Zeit zu aller möglichen Information; aber wir wollen sie nicht in die Praxis umsetzen. Wir

seiner eigenen Argumentation widerspricht und daher nicht so gehalten werden kann, wie er sie formuliert hat.

²¹ Vgl. Habermas (1996), S. 8-13, Zitat auf S. 13.

²² Ebda. S.15-17

geben vor, dass wir den demokratischen Prinzipien nach vorgehen, aber in der Tat nutzen wir sie nur zu unseren selbstsüchtigen Zwecken aus. z.B. im Falle der Leute, die die Religionskriege führen. Sie wird doch gefragt, ob sie überhaupt Krieg oder ausgerechnet diesen Krieg führen wollen. Aber zuerst wird ihre Denkart von denen, die Macht aller Art (Gewalt, Geld) haben, so geprägt, dass sie ihr Endziel des Lebens nur im Kriege führen sehen. So sehen wir heute auch die Bösartigkeit und die schlummernde Moralität, die Kant vor 210 Jahren gesehen hat.

Nun ist die Frage, wie wir uns selbst trainieren müssen, damit die Bösartigkeit zuerst schlummert und dann allmählich verschwindet und die Moralität die obere Hand gewinnt. Damit hängen zwei Sachen zusammen. Die eine ist die Tatsache, dass nur der Krieg den Wunsch zum Frieden auslösen kann. Um den Straßburger Professor Theobald Ziegler zu zitieren: „Es reden und träumen die Menschen viel von besseren künftigen Tagen-, und nie tun sie dies mehr als im Krieg, von dem nächsten Krieg ein Ende machenden Frieden, und nie träumen sie mehr als im Krieg von einem dem Krieg überhaupt, allem Krieg ein Ende machenden Ewigen Frieden.“²³ Zweitens ist die menschliche Natur voll von inneren Widersprüchen. An einer Seite will der Mensch doch ein friedliches Leben mit seinen Mitmenschen führen, aber an anderer Seite will er auch darauf nicht verzichten, was er mehr als die anderen kriegt und zögert auch nicht, wenn er die anderen Leute dafür verletzen muss²⁴. Daher zeigt er eine natürliche Neigung zum Konflikt und Krieg und überhört oft im Alltag oder auch bei den zwischenstaatlichen Handlungen den Klag des kategorischen Imperativs. Der Mensch handelt nicht so, *daß er die Menschheit, sowohl in seiner Person, als in der Person eines jeden anderen, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel braucht*“ Darum soll der Mensch wirklich an seinem Geist und seinem Verstand arbeiten, um die Möglichkeiten des Ausgangs aus diesen selbstsüchtigen Neigungen ausfindig zu machen und dadurch mindestens dem Ziel eines friedlichen Lebens nach und nach anzunähern.

²³ zitiert nach Hoeres (2002); S.86.

²⁴ vgl. Dandekar (1985)

2.2.2. Übersetzung

शाश्वत शांती: एक तात्त्विक चिंतन

प्रस्तावना:

“शाश्वत शांती धाम”—हॉलंडमधील कोण्या एका खानावळीवरील, चर्चच्या आवारातील कबरस्थानाचे चित्र असलेल्या हया पार्टीचा औपरोधिक इशारा नेमका संपूर्ण मानवजातीकडे आहे; खासकरून, युद्धामुळे कधीही तृप्त न होणार्या शासनकर्त्यांकडे आहे; का केवळ, शाश्वत शांतीचे गोड स्वप्न बघणार्या तत्त्वज्ञानी लोकांकडे आहे – हा मुद्दा इथे गौण आहे. तथापि, या संदर्भात प्रस्तुत निबंधाचा लेखक एका गोष्टीचे स्पष्टीकरण मात्र देऊ इच्छितो. कारण वस्तुस्थिती अशी आहे की, व्यावसायिक राजकारण्यांचा सैद्धान्तिक राजकारण्यांशी छत्तीसचा आकडा असल्यामुळे, ते सैद्धान्तिकांना “पुस्तकी” पंडीत म्हणून कमी लेखण्यात मोठे समाधान मानतात; शिवाय ‘राज्याची व्यवस्था ही व्यवहारातील अनुभवांनाच प्रमाण मानून चालत असल्यामुळे, तिला या अशा लोकांच्या पोकळ विचारांनी काय धोका निर्माण होणार?’ अशी त्यांची हीणवण्याची वृत्ती असल्याने व्यावसायिक राजकरणी त्यात ढवळाढवळ करत नाहीत. मग भांडणतंट्याच्या प्रसंगातही व्यावसायिकांनी त्यांच्या या अशा वृत्तीला धरून वागावे हीच अट प्रस्तुत लेखक घालू इच्छिते आणि त्यानुसार त्यांनी, यशाची खात्री नसूनही निर्भीडपणे आणि जाहिरपणे व्यक्त केलेल्या सैद्धान्तिक राजकारण्यांच्या विचारांमागे काही कारस्थान शिजते आहे व त्यापासून राज्याला काही धोका आहे अशी अवाजवी शंका घेऊ नये. या बचावात्मक विधानाचा (Clausula Salvatoria) दाखला देऊन या लेखाचा काही विपरित अर्थ लावला जाणार नाही अशी हमी प्रस्तुत लेखक औपचारिकरित्या व ठामपणे मागू इच्छितो.

खंड पहिला

विषय: राज्याराज्यांमधील शाश्वत शांती विषयीची प्राथमिक कलमे.

1. “भविष्यामध्ये युद्ध घडवून आणू शकणार्या गोष्टी ज्या तहामध्ये आडपडदा राखून समाविष्ट केल्या गेलेल्या असतील, असा कोणताही तह एक ‘शांतिह’ म्हणून मान्य केला जाऊ नये.”

कारण नाहीतर असा तह म्हणजे फक्त एक युद्धविराम होईल, शत्रुत्वाची एक तहकूबी मात्र; शांती नव्हे. शांतीचा अर्थच मुळात सर्व वैरभावांचा नाश असा आहे. तिला ‘शाश्वत’ हे विशेषण जोडणे ही सुद्धा एक अनावश्यक दिवरूक्ती आहे. भविष्यात युद्ध घडवून आणू शकणारी, वर्तमान किंवा तो तह मंजूर करणार्या खुद्द पक्षांनाही कदाचित अद्याप अज्ञात असलेली कारणे शांतिहामुळे एकूणातच नष्ट झाली आहेत, जरी ती कोणीही धुळीने भरलेल्या दस्तऐवजांमधून बारकाईने, कोणाच्याही नकळत मोठ्या कौशल्याने उकरून काढली आली असली तरीही —. परन्तु जेव्हा शांतिहामध्ये भाग घेणारे दोन्हीही पक्ष केवळ एकमेकांशी लढण्याची शक्ती कमी झाल्यामुळे तह करतात आणि जुने दावे भविष्यात कधीतरी

अनुकूल संधी साधून प्रत्यक्षात आणण्याचा हेतू बाळगून त्यामध्ये काही गोष्टी आडपडद्याने समाविष्ट करतात (reservatio mentalis) त्याला आम्ही धोकेबाज लोकांचे कपटी राजकारण असेच म्हणू आणि एकंदरित परिस्थितीच्या 'स्व-रूपाचा' विचार करता असे वर्तन हे अधिपतीच्या प्रतिष्ठेला कमीपणा आणणारे आहे; तसेच यासंबंधीच्या विचारांना अनुकूलता दर्शविणे हे त्याच्या मंत्र्याच्या प्रतिष्ठेलाही न शोभसे आहे

परन्तु राजकारणपटुत्वाच्या प्रबोधित संकल्पनांनुसार जर राज्याचे वास्तव यश हे येनकेनप्रकारेण सत्ता अखंडपणे वाढविण्यातच बघितले जात असेल तर मग अर्थातच सदरहू उहापोह अव्यावहारिक व गागाभट्टीच वाटेल.

2. "स्वतंत्रपणे अस्तित्वात असणारे कोणतेही राज्य (छोटे किंवा मोठे, याठिकाणी दोन्ही सारखेच) दुसऱ्या एखाद्या राज्याकडून वारसाहक्काने, देवघेवीच्या व्यवहारातून, विकत घेऊन किंवा नजराण्याच्या स्वरूपात प्राप्त केले जाता कामा नये."

कारण राज्य म्हणजे काही (ते ज्यावर वसले आहे त्या भूखंडाप्रमाणे) एक जहागीर (patrimonium) नव्हे. राज्य म्हणजे लोकांनी बनलेला एक समाज त्याच्यावर शासन करण्याचा आणि त्याची व्यवस्था राखण्याचा अधिकार खुद्द ते राज्य सोडता दुसऱ्या कोणालाच नसतो. अशा या स्वतःच्या पाळामुळांसहित उभ्या असणाऱ्या राज्यरूपी बुंध्याला उखडून त्याचे दुसऱ्याच एका राज्याशी "कलम करणे" म्हणजे त्याचे एक नैतिक व्यक्ति म्हणून असलेले अस्तित्त्व पुसून टाकण्यासारखे आणि त्याला केवळ एक वस्तू म्हणून बघण्यासारखे आहे; अशी कृतीच मुळात मूळ तहातील संकल्पनेला विरोधी ठरते आणि या संकल्पनेशिवाय जनतेवर लागू केलेल्या कोणत्याही कायद्याचे आकलन होणार नाही.¹ राज्याराज्यांमध्ये देखिल विवाह लावून दिला जाऊ शकतो या धारणेमुळे युरोपला आताच्या काळात तसेच नजिकच्या भविष्यकाळातही काय धोके निर्माण झाले आहेत हे प्रत्येकजण जाणून आहे; कारण युरोप हा जगातील एकमेव असा प्रदेश आहे जिथे सत्ताप्राप्तीचा हा मार्ग ज्ञात आहे. ही पद्धत म्हणजे एका बाजूने स्वतःची शक्ती खर्च न करता कौटुंबिक सोयरीकींयधून स्वतःला वरचढ बनविण्याचा एक नवीन उद्योग आहे, तर दुसऱ्या बाजूने स्वतःचा राज्यविस्तार करण्याचा एक मार्गही — त्याचप्रमाणे एका राज्याने आपले सैन्यदळ दुसऱ्या राज्याला भाड्याने देणे; तेही एका सामाईक शत्रूविरुद्ध लढण्याकरिता नव्हे — हे सुद्धा त्यातच मोडते. कारण या प्रकारात सैनिकांचा मनाला येईल त्याप्रमाणे उपयोगात आणण्याच्या गोष्टी म्हणून वापर आणि गैरवापरही करण्यात येतो.

3. "कायमच्या फौजा हळूहळू पूर्णपणे बंद करण्यात याव्यात".

कारण अशा फौजा त्यांच्या 'दक्ष' अवस्थेमुळे युद्धासाठी कायमच शस्त्रसज्ज आहेत अशा भासतात; म्हणून त्या इतर राज्यांना नेहेमीच युद्धाची भीती घालत राहतात तसेच त्या राज्यांना त्यांच्यापाशी असलेल्या हत्यारबंद लोकांची संख्या वाढविण्यासाठी एकमेकांशी चढाओढ करण्यास उद्युक्त करतात (या संख्येला अर्थातच काही सीमा नसते) शेवटी यासाठी खर्च करण्यात येणाऱ्या रकमेमुळे शांती ही एखाद्या छोट्या युद्धापेक्षाही भारी पडते परिणामी

¹ आनुवंशिक राजपद हे काही दुसऱ्या राज्याकडून वंशपरंपरेने मिळविले जाऊ शकेल असे राज्य नव्हे, तर त्याचे शासन करण्याचा हा अधिकार वारसाहक्काने दुसरी एक व्यक्तीच मिळवू शकते. याअर्थाने, राज्य शासनकर्त्याला प्राप्त करते; परन्तु व्यक्ती एक शासनकर्ता (म्हणजे आधीपासून दुसरे एक राज्य अधिपत्याखाली असणारा) म्हणून ते राज्य प्राप्त करत नाही.

कायमच्या फौजा या स्वतःच, राज्याला या दडपणाच्या स्थितीतून बाहेर काढण्यासाठी केलेल्या चढाईचे कारण ठरतात. यामध्ये इतरही काही गोष्टी येतात – जसे मारणे किंवा मारले जाणे या कामांसाठी माणसांना पैसे देऊन ठेऊन घेणे. यातून माणसांचा केवळ यंत्र आणि साधने म्हणून दुसऱ्याकडून (राज्याकडून) उपयोग केला जातो असे दिसते. आणि असे वर्तन हे आमच्या दृष्टीने मानवजातीच्या हक्कांशी मुळीच सुसंगत नाही स्वतःला आणि त्यांच्या मातृभूमीला परकीय हल्ल्यांपासून सुरक्षित ठेवण्यासाठी नागरिकांनी शस्त्रसिद्ध होऊन, कधीमधी स्वतःच्या इच्छेने केलेला लष्करी सराव ही पूर्णतः वेगळी गोष्ट आहे.

खजिना जमा करून ठेवण्याचाही परिणाम वरीलप्रमाणेच होईल कारण लष्करी सामर्थ्य, युतीचे सामर्थ्य व आर्थिक सामर्थ्य या तीनपैकी आर्थिक सामर्थ्य हे सर्वात विश्वसनीय असे युद्धाचे साधन ठरू शकते. म्हणून इतर राज्यांकडून असा खजिना नेहेमीच युद्धाची धमकी म्हणून बघितला जाणार. आणि जर का या खजिन्याचा आवाका केवढा आहे याचा माग काढण्यात काही अडचण उद्भवली नाही, तर तो दुसऱ्या राज्याला वेळेआधीच हल्ला करण्यास भाग पाडतो.

4. “राज्यांनी बाह्य संघर्षासाठी राष्ट्रीय कर्ज मिळवू नयेत”.

देशाच्या अर्थव्यवस्थेच्या फायद्यासाठी (जसे रस्त्यांची सुधारणा, नवीन वसाहती, दुष्काळ काळासाठी तरतूद, म्हणून गोदामांची उभारणी इ. इ.) देशाबाहेर किंवा देशांतर्गत व्यवस्थेतच मदत शोधण्याचा उपाय हा शंकातीत आहे परन्तु परस्परांशी शत्रुत्व असणाऱ्या सत्तांचे एकमेकांविरुद्ध चालणारे साधन म्हणून कर्जव्यवस्था हे एक धोकेदायक आर्थिक सामर्थ्य आहे. हे कर्ज कल्पनाही करता येणार नाही अशा रकमेपर्यंत वाढतच जाते आणि तरीही वर्तमान गरजेसाठी सुरक्षित कर्ज असू शकते; कारण सगळेच देणेकरी काही एकाचवेळी परतफेडीची मागणी करणार नाहीत. व्यापार-उदीम करणाऱ्या लोकांनी [इंग्रज] मोठ्या कौशल्याने या शतकात लावलेला हा शोध धोकेदायक आहे, कारण असे आर्थिक सामर्थ्य म्हणजे युद्धासाठी लगणारा खजिना तो इतर सर्व राज्यांचे खजिने एकत्र केले तरीही जास्त ठरतो. आणि केवळ, करामधील नुकसानीद्वारेच (जी येऊ घातली आहे) रिकामा केला जाऊ शकतो. अर्थात, उदयोगधंदे आणि व्यापार यांच्यावर कर्जव्यवस्थेच्या होणाऱ्या परिणामातून पुढे चालणाऱ्या क्रय-विक्रयाला प्रोत्साहन देऊन हे नुकसान चांगलेच लांबणीवर टाकता येते. अशाप्रकारे युद्ध करण्याची ही सुलभता आणि त्यात सत्ताधारांचा त्याप्रती असलेला कल (जो मनुष्यस्वभावात उपजतच असल्यासारखा वाटतो) ह्या दोन्ही गोष्टी शाश्वत शांतीच्या मार्गातील मोठा अडथळ्या आहेत. खरंतर या अडथळ्यास प्रतिबंध करणारे शाश्वत शांतीविषयक एक स्वतंत्र प्राथमिक कलम असायला हवे होते, कारण सरतेशेवटी अपरिहार्यपणे निघणाऱ्या दिवाळ्यात इतर काही राज्यांना, त्यांचा काहीही दोष नसताना वटेकरी व्हायला लागते. हे म्हणजे या निरपराधी राज्यांना उघडपणे हानी पोहोचविल्यासारखे झाले. म्हणून या अशा राज्याविरुद्ध व त्याने आरंभिलेल्या उपायांच्या विरोधात इतर राज्यांनी स्वतःला एकजुट केले तर ते कमीतकमी समर्थनीय तरी आहे!

5. "कोणत्याही राज्याने दुसऱ्या राज्याच्या घटनेमध्ये व प्रशासनामध्ये जुलूमजबरदस्तीने ढवळाढवळ करू नये."

कारण त्याला असे करण्याचा अधिकार कोण देणार? दुसऱ्या राज्यातील जनतेचा त्याने जो अपराध केला आहे, काय त्याने याचे समर्थन होणार? त्यापेक्षा, राज्याने त्याच्या बेकायदेशीरपणामुळे स्वतःवर ओढवून घेतलेले अनिष्टाचे हे उदाहरण सावधगिरीचा एक इशारा म्हणून बघितले जावे. किंबहुना, एक स्वतंत्र व्यक्ती दुसऱ्या व्यक्तीशी कशी वागू शकते याचे हे वाईट उदाहरण असले तरी एक संमत लोकापवाद (scandalum acceptum) म्हणून ते व्यक्तीच्या हक्कांवरील अतिक्रमण ठरत नाही. परंतु जेव्हा अंतर्गत बंडाळीमुळे एखाद्या राज्याचे दोन तुकड्यांत विभाजन होते आणि स्वतंत्र झालेला प्रत्येक भाग हा स्वतःला एक स्वतंत्र राज्य समजत असल्यामुळे संपूर्ण राज्यावर हक्क सांगू लागतो तेव्हा परिस्थिती अगदी वेगळी असते. यावेळी त्यांच्यापैकी एकाला मदतीचा हात पुढे करणे म्हणजे दुसऱ्या राज्याच्या घटनेमध्ये हस्तक्षेप केल्यासारखे होणार नाही. (कारण तेव्हा ते अराजकतेच्या अवस्थेमध्ये असेल.) परंतु असे अंतर्गत मतभेद जोपर्यंत इतक्या नाजूक स्थितीला येऊन पोहोचत नाहीत, तोपर्यंत परकीय सत्तांचा असा हस्तक्षेप म्हणजे स्वतःच्या अंतर्गत रोगाशी झगडणाऱ्या स्वतंत्र जनतेच्या हक्कांवर अतिक्रमण ठरेल; म्हणून अशी कृती ही स्वतःच एक अपराध आहे आणि ती इतर राज्यांची स्वायत्तता धोक्यात आणू शकते

6. "कोणत्याही राज्याने युद्धकाळामध्ये अशा कोणत्याही कृतींना थारा देऊ देऊ नये ज्यामुळे भविष्यातील शांतीसाठी आवश्यक असलेला परस्परांवरील विश्वास निर्माण होणेच अशक्य होऊन बसेल. जसे, शत्रूराज्यामध्ये दगाफटक्याने मारणारे मारेकरी (percussores), विषप्रयोग करणारे लोक (venefici) नेमणे, तहाचा करारनामा भंग करणे आणि राजद्रोहाला उत्तेजन देणे (perduellio)."

अशा गोष्टी म्हणजे नीच डावपेच होत. कारण अगदी भर युद्धामध्ये सुद्धा शत्रूच्या मनात काही थोडा विश्वास शिल्लक राहिलाच पाहिजे, नाहीतर शांती कधीच निर्माण होणार नाही आणि हे शत्रुत्व विनाशकारी युद्धामध्येच (bellum internecinum) परिणत होईल. युद्ध हा निसर्गावरथेतील फक्त एक दुःखद आपत्कालीन मार्ग आहे. (आणि याबाबतीत कायद्यानुसार निवाडा करू शकेल असे एकही न्यायालय उपलब्ध नाही) युद्धाद्वारे प्रत्येक राज्य दांडगाईने स्वतःच्या हक्कांवर दावा करते आणि असे करण्यासाठी कोणत्याही पक्षाला दोषी ठरविता येत नाही. (कारण निवाडा करण्यासाठी एखाद्या न्यायाधीशाचा निर्णय विचारात घ्यायला लागेल.) परंतु अशा निर्णयाऐवजी युद्धाचे कारण स्वतःच ठरविते (जणू काही ईश्वरी न्यायाने निवाडा केल्याप्रमाणे), की कोणती बाजू (पक्ष) न्याय्य आहे मुळात आधी राज्यांमध्ये 'दण्ड म्हणून युद्ध' (bellum punitivum) ही कल्पनाच केली जाऊ शकत नाही. (कारण त्या दोघांमध्ये कोणी एक दुसऱ्याचा मालक वा चाकर असे नाते नसतेच) यातून असे निष्पन्न होते की, ज्यामध्ये दोन्ही पक्षांना हानीची झळ खरेतर सारखीच पोहोचते आणि त्याचबरोबर सर्व न्यायाचाही नाश होतो अशा या विनाशकारी युद्धामुळे शाश्वत शांती केवळ माणसांच्या कबरस्थानामध्येच सापडू शकेल. म्हणूनच अशाप्रकारच्या युद्धाला, पर्यायाने युद्धाप्रत नेणाऱ्या सर्वच साधनांच्या वापरालाही सर्वथैव बंदी घालण्यात यावी. वर उल्लेखिलेले मार्ग हे अनिवार्यपणे युद्धाकडेच जातात, कारण ही वस्तुस्थिती आहे की, जात्याच अघोरी असलेल्या या नारकीय कला एकदा वापरल्यानंतर केवळ युद्धापुरत्याच मर्यादित राहू शकणार

नाहीत. उदाहरणादाखल गुप्तहेरांचा वापरच घ्या (uti exploratoribus). यामधे दुसऱ्याची बदनामी (जी कधीच पूर्णपणे निपटून टाकता येत नाही) ही अगदी शांतीच्या काळातही ती सर्वत्र पसरवी याला उत्तेजन देण्यासाठीच वापरली जाते. आणि अशाप्रकारे शांतीचा मुख्य हेतूच नष्ट होऊ शकतो.

वस्तुनिष्ठपणे बघता, म्हणजे ते ज्याप्रमाणात सत्ताधार्यांचे मनसुबे स्पष्ट करतात त्याचा विचार करता वर विस्ताराने सांगितलेले कायदे हे जरी निवळ प्रतिषेधक (बंदीचे) कायदे (leges prohibitiveae) असले तरीही त्यांच्यातील काही हे कोणत्याही परिस्थितीत लागू होणार्या, सक्तीच्या व काटेकोरपणे पाळाव्या लागणार्या कायद्यांसारखे (leges strictae) आहेत आणि त्यांची अंमलबजावणी त्वरीत झाली पाहिजे क्र.1, 5, 6 हे या प्रकारचे आहेत. उलट इतर कायदे (जसे क्र. 2, 3, 4) हे नियमांना अपवाद म्हणून नव्हे, पण त्यांच्या अंमलबजावणीचा विचार करता व्यक्तितः व्यापक आहेत (leges latae). म्हणजे त्यांच्यात त्यांची अंमलबजावणी लांबणीवर टाकण्याची परवानगी अंतर्भूत आहे; मात्र या प्रकारात मुख्य उद्दिष्टापासून नजर ढळता नये परंतु, उदा. क्र. 2 चा विचार करता, या परवानगीमुळे स्वातंत्र्य हिरावून घेतल्या गेलेल्या राज्यांची पुनर्प्रस्थापना करण्याची कृती अगदी जगाच्या अंतापर्यंत लांबणीवर टाकण्याच्या (किंवा Augustus म्हणत असे त्याप्रमाणे कल्पांतीही न करण्याचा (ad calendas Graecas). अधिकार मिळत नाही म्हणजे या तरतुदीमुळे आपल्याला अंमलबजावणी कधीच न करण्याची परवानगी मिळत नाही, तर ती फक्त काही काळ लांबणीवर टाकण्याची मुभा मिळते – आणि तेसुद्धा केवळ अंमलबजावणीची घाई केल्यामुळे खुद्द मुख्य उद्दिष्टालाच विरोधी ठरणारे काही घडू नये म्हणून कारण हा प्रतिषेधक कायदा फक्त इथून पुढे अमान्य ठरणार्या सत्ताप्राप्तीच्या पद्धतीला विरोध करतो, सत्तेला नाही; या सत्तेला कायद्याचे आवश्यक नामाभिधान नसले तरीही त्या काळच्या (ज्या काळात सत्ता लौकिकाने मिळवली जात असे) जनमतानुसार सर्वच राज्यांमध्ये ती कायदेशीर समजली गेली आहे.²

² आज्ञा (leges praeceptive) व प्रतिषेधक (बंदीच्या) (leges prohibitiveae) कायदांशिवाय केवळ (शुद्ध) बुद्धीचे बिनअडवणुकीचे काही कायदे (leges permissivae) असू शकतील का ही शंका आतापर्यंत विचारात घेतली नाही याला एक कारण आहे. कारण कायदा म्हटले की त्यात तो व्यक्तिनिरपेक्षपणे व्यवहारात आणण्याची आवश्यकता अध्यारूतच आहे, परंतु मोकळीक देण्यामधून काही कृतींच्या व्यवहाराचा नैमित्तिकपणा सूचित होतो. त्यामुळे बिनअडवणुकीचा कायदा हा अशा एखाद्या कृतीवर निर्बंध घालू शकतो, जी करण्यास खरेतर कोणावर निर्बंध घालता येणार नाही जर वरील दोन्ही उदाहरणांत कायद्याचे उद्दिष्ट सारखेच असेल तर हा विरोधाभास आहे. परंतु याठिकाणी विचारात घेतल्या गेलेल्या बिनअडवणुकीच्या कायद्यामध्ये फक्त अधिकारप्राप्तीच्या भविष्यातील पद्धतीला (जसे वारशाने सत्ता मिळविणे) मनाई करण्यात आली आहे आणि त्याउलट या परवानगीमुळे केवळ वर्तमान सत्तेच्या संदर्भातील बंदी उठवली जाते. ही सत्ता – जरी लौकिकाने मिळालेली असलीतरी – रानटी अवरथेमधून सुसंस्कृत अवरथेमध्ये संक्रमित होताना मान्य (possessio putativa) केली जाऊ शकते. जरी हे अगदी पूर्णपणे बेकायदेशीर असले तरीही निसर्ग नियमाखाली अंतर्भूत केलेल्या बिनअडवणुकीच्या कायद्यामुळे अशी मान्यता मिळू शकते. परंतु अशाप्रकारची सत्ताप्राप्ती रानटी अवरथेतच बेकायदेशीर उठवली जाताक्षणीच, तत्सम प्राप्ती ही नंतर येणार्या नागरी सुसंस्कृत अवरथेतही (ते स्थित्यंतर पूर्ण झाल्यानंतर) अमान्यच ठरविली जाईल आणि पुढे चालू राहणार्या मालकीविषयक अधिकार टिकणार नाही, जर नागरी अवरथेमध्ये सत्ता ही अशा तऱ्हेने गृहीत धरून मिळवली गेली तर. कारण याबाबतीत ते एक अतिक्रमण ठरेल आणि ते बेकायदेशीर आहे हे कळताक्षणीच ते थांबवायला लागेल

खंड दुसरा

विषय : राज्याराज्यांमध्ये शाश्वत शांती निर्माण व्हावी याकरिता आवश्यक प्रमुख कलमे.

एकमेकांशेजारी राहणाऱ्या माणसांमध्ये शांतीपूर्ण वातावरण असणे ही काही स्वाभाविक स्थिती (status naturalis) नव्हे; उलट युद्धाची स्थिती ही जास्त स्वाभाविक आहे याचा अर्थ 'नेहेमीच शत्रुत्वाचा भडका उडालेला असतो' असा नसून, 'तो केव्हाही उडू शकतो' अशी धमकी सतत असणे असा होतो. म्हणूनच शांती ही प्रस्थापित करावी लागते. कारण शत्रुत्वापासून सुरक्षित राहण्यासाठी ते निर्माणच होऊ न देणे हा काही उपाय नाही; आणि जोपर्यंत व्यक्ति तिच्या शेजार्याला सुरक्षिततेची हमी देऊ शकत नाही (अशी हमी फक्त एका कायदेशीर व्यवस्थेतच मिळू शकते), तोपर्यंत प्रत्येकजण त्याच्या शेजार्याला (ज्याच्याकडे या सुरक्षिततेची मागणी केली जाते) एक शत्रू म्हणून वागवू शकतो³

माझी एवढीच इच्छा होती की, जाताजाता निसर्ग नियम शिकविणाऱ्यांचे ङक्ष, पद्धतशीरपणा व वर्गीकरणाच्या क्षमतेमुळे बुद्धी स्वतःच निर्माण करत असलेल्या बिनअडवणुकीच्या कायद्यांच्या संकल्पनेकडे वेधावे, विशेषतः कारण नागरी (दिवाणी) कायद्यांमध्ये बरेचदा त्यांचा वापर केला जातो. परंतु त्यांच्या सर्वसामान्य वापरामध्ये हा फरक आहे की, प्रतिषेधक कायदा हा एकटा, स्वतंत्र असतो. आणि बिनअडवणुकीचा कायदा हा त्याला मर्यादित करणारी अट म्हणून न येता (जसे असणे खरेतर अपेक्षित आहे), त्याच्या अपवादांमध्ये गणला जातो. कारण तिथे असे म्हटले जाते: "अमुक-तमुक करण्यास सक्त मनाई आहे, क्र. 1, 2, 3 वगळून", इ.इ. याला काही सुमारच उरत नाही. जशी जशी नवीन प्रकरणे उद्भवत जातील त्यानुसार सर्व गोष्टींचा फेरविचार करून बघण्याच्या आपल्या सवयीमुळे ह्या अपवादांचा कायद्यामध्ये समावेश होतो; कोणत्या तत्वाला धरून नाही! नाहीतर या सर्व अटी प्रतिषेधक कायद्याच्या स्वरूपात घालाव्या लागल्या असत्या आणि त्यापरिस्थितीत खुद्द हे अपवादच मोकळीक देणारे (बिनअडवणुकीचे) कायदे बनले असते. म्हणूनच विद्वान व कुशाग्रबुद्धिच्या, Windischgrätz च्या सरदारांनी* निबंध स्पर्धेसाठी ठेवलेल्या प्रश्नाचे उत्तर तर कधी दिलेच गेले नाही आणि शिवाय तो प्रश्नही लवकरच विस्मृतीच्या पडद्याआड गेला, ही खरोखरच खेदाची बाब आहे. कारण त्याचा भर इथे चर्चितलेल्या मुद्द्यावरच होता कारण कायदेपद्धतीमध्ये (गणितातील सूत्र-नियमांप्रमाणे) नियम बनविता येण्याची शक्यता असणे हेच एका स्थिर व सुसंबद्ध कायदेपद्धतीचे यथार्थ निर्णयप्रमाण आहे. आणि त्याविना तथाकथित 'स्थावर कायदा' (ius certum) या कल्पनेला कायमचेच एका पवित्र इच्छेच्या स्वरूपातच रहायला लागेल. नाहीतर आपल्याकडे केवळ सामान्य कायदे असतील (जे बहुतांशी गोष्टींमध्ये लागू होतात), मात्र कायद्याच्या संकल्पनेच्याच मागणीनुसार लागणारे सर्वव्यापी कायदे नसतील (जे सर्वच गोष्टींना लागू होतात).

* (सरदार Josef Niklas von Windischgrätz यांनी निबंध स्पर्धेसाठी पुढील प्रश्न समोर ठेवला होता: "How can contracts be drawn which will be susceptible to no divergent interpretation, and by which any suit concerning transfer of property will be impossible, so that no legal process can arise from any document having this proposed form?")

³ आपण सर्वसाधारणपणे असे गृहीत धरून चालतो की, कोणीही कोणाच्याही विरुद्ध शत्रूबुद्धीने वागू नये; अर्थात जर एखादी व्यक्ती दुसऱ्या व्यक्तिला प्रत्यक्ष इजा पोहोचवित असेल, तर गोष्ट वेगळी. आणि जर दोघेही दिवाणी कायद्याच्या अंमलाखाली असतील, तर हे रास्तही ठरेल. कारण अशा कायद्याखाली आल्यामुळे त्या दोघांवरही चालणाऱ्या सर्वोच्च अधिकारामार्फत ते परस्परांना आवश्यक ती सुरक्षितता देऊ शकतात. परंतु रानटी (असंस्कृत) अवस्थेतील माणूस किंवा एखादा समुदाय माझ्यापासून ही सुरक्षितता हिरावून घेतो आणि केवळ त्याच्या या अशा (रानटी) स्थितीमुळेच तो माझ्याशेजारी असल्यावर मला हानी पोहोचवितो – जरी त्याने मला प्रत्यक्ष (facto) इजा पोहोचविली नाही तरी नुसत्या त्याच्या कायदाविरहीत स्थितीमुळेच (statu iniusto) मला त्याची सतत धमकी वाटत राहते. त्यामुळे एकतर दिवाणी कायद्याच्या अंमलाखाली माझ्याबरोबरीने राहण्यासाठी किंवा माझ्या शेजारहून दूर जाण्यासाठी मी त्याच्यावर दबाव आणू शकतो. पुढे

शाश्वत शांतीचे पहिले प्रमुख कलम:

“प्रत्येक राज्याची मुलकी राज्यघटना प्रजासत्ताक राज्यपद्धतीला अनुसरणारीच असावी”.

मूळ तहाच्या संकल्पनेमधून उद्भवणारी व एका समाजाची सर्व न्यायानुसारी कायदेपद्धती जिच्यावर अवलंबून असायलाच हवी अशी एकमेव राज्यघटना म्हणजे प्रजासत्ताक राज्यघटना.⁴ ही तीन तत्वांना अनुसरून स्थापिली जाते 1. समाजाच्या सर्व

सांगितलेल्या सर्व कलमांच्या मुळाशी असलेले गृहितक म्हणजे: परस्परांवर परिणाम करू शकणारी सर्व माणसे कोणत्याही एका नागरी राज्यघटनेच्या अंमलात असली पाहिजेत.

स्वतःच्या अधिकाराखाली असणार्या प्रत्येक व्यक्तिला लागू होणारी कोणतीही कायदेशीर राज्यघटना ही खालीलपैकी एक असते.

1. राष्ट्रामधील लोकांसाठी केलेल्या दिवाणी कायद्यांना अनुसरणारी राज्यघटना. (ius civitatis)
2. राष्ट्रामधील परस्पर संबंधासाठी केलेल्या आंतरराष्ट्रीय कायद्याला अनुसरणारी राज्यघटना. (ius gentium)
- 3- आपण जोवर माणसे व राज्ये यांना, त्यांच्या परस्परांशी असणार्या बाह्य, अन्योन्य संबंधांच्या दृष्टीने, मानवांच्या वैश्विक राज्याचे नागरीक समजू तोवर विश्वनागरिकत्वाच्या कायद्याला अनुसरणार्या राज्यघटनेचीही (ius consmopolitanum) कल्पना केली जाऊ शकते. ही विभागणी काही यद्दच्छेने केलेली नाही, शाश्वत शांतीच्या संकल्पाचा विचार करता ती आवश्यकच आहे कारण जर या राज्यांपैकी केवळ एक राज्य दुसऱ्याशी शारीरिक सामर्थ्याच्या जोरावर निगडीत असेल आणि ते अजूनही असंस्कृत स्थितीत असेल तर युद्ध होणे अटळ आहे. आणि आपला प्रस्तुत हेतू हा नेमका युद्धापासून स्वतःला मुक्त करणे हाच आहे.

⁴ 'जोवर माणूस दुसऱ्याला इजा करत नाही तोवर तो मनास येईल ते करू शकतो' : असा अधिकार म्हणजे कायदेशीर (आणि म्हणून बाह्य) स्वतंत्र्य असे समजले जात असे. पण कायदेशीर स्वातंत्र्याची व्याख्या अशी करता येणार नाही. कारण अधिकार म्हणजे तरी काय? - जर एखाद्या कृतीमुळे दुसऱ्या व्यक्तिला काही इजा पोहोचत नसेल तर ती कृती करण्याची परवानगी. तर मग व्याख्या अशी होईल: ज्याद्वारे व्यक्ती कोणालाही उपद्रव करणार नाही अशा कृती करण्याची परवानगी म्हणजे स्वातंत्र्य कोणीही कोणालाही फक्त तेव्हाच उपद्रव करत नाही (मात्र मनास येईल ते ती व्यक्ती करू शकते) जेव्हा ती व्यक्ती दुसऱ्याला उपद्रव करत नाही - एक वायफळ दिवरूक्ती! त्यापेक्षा, माझे बाह्य (कायदेशीर) स्वातंत्र्य अशाप्रकारे स्पष्ट करता येईल: 'ज्या कायद्यांना मी माझी सहमति दर्शवू शकलो असतो, त्यांच्याव्यतिरिक्त इतर कोणत्याही बाह्य कायद्यांना न प्राळण्याचा अधिकार' म्हणजे स्वातंत्र्य त्याचप्रमाणे राज्यामधील बाह्य (कायदेशीर) समता म्हणजे राज्याच्या नागरिकांमधील अशाप्रकारचे संबंध, ज्यांच्यानुसार स्वतः आधी कायद्याच्या हुकूमाचा ताबेदार झाल्याशिवाय व कायद्याकडून सारख्याच पद्धतीने बांधला गेल्याशिवाय कोणताही नागरीक दुसऱ्याला कायदेशीरपणे बांधू शकणार नाही. (कायदेशीर परावलंबित्वाचे तत्त्व हे राज्यघटनेच्या संकल्पनेत आधीच अंतर्भूत असल्यामुळे त्याच्या स्पष्टीकरणाची इथे गरज नाही) मानवाचे त्या अनुभवातीत तत्त्वाशी असलेले संबंध योग्य, कायदेशीर आहेत असे समजले तर, या जन्मजात, मानवजातीचीच मालकी असणार्या व अविच्छेद्य अधिकारांचा खरेपणा तर सिद्ध होऊन अजूनच वरच्या पातळीवर उंचावला गेला आहे; कारण याचा अर्थ मानव स्वतःला त्याच तत्त्वांनुसार एका अतींद्रिय जगाचाही नागरीक समजतो. कारण माझ्या स्वातंत्र्याच्या दृष्टीकोनातून बघता ईश्वरी, केवळ माझ्या बुद्धिकडूनच मला कळू शकणार्या नियमांसाठी माझ्यावर काहीच बंधन नाही; मी त्याला माझी सहमति दर्शवू शकलो असतो हा अपवाद वगळता (कारण मुळात, केवळ माझ्या स्वतःच्या बुद्धीच्या स्वातंत्र्याच्या नियमांमुळेच मी एका ईश्वरी इच्छेची कल्पना निर्माण करतो) आता, मी कल्पना करू शकेन अशा, या जगातील सर्वोच्च अस्तित्वाला - ईश्वर सोडून, समजा अनंत काल (the great Aeon) याला - हे समानतेचे तत्त्व लागू होत असेल तर, आणि ज्याप्रमाणे तो काल त्याचे कर्तव्य बजावत आहे, त्याचप्रमाणे मी माझ्या कार्यक्षेत्रात माझे कर्तव्य करत असून देखिल, मीच केवळ आज्ञापालन का करत रहावे आणि त्याच्याकडे मात्र आज्ञा देण्याचा अधिकार का असावा, याला काहीच कारण नाही. आपल्या ईश्वराशी असणार्या संबंधाला हे समतेचे (व स्वातंत्र्याचे देखिल) तत्त्व लागू होत नाही, कारण ईश्वराचे अस्तित्त्व हे एकमेव अशा प्रकारचे आहे, ज्याला कर्तव्याची संकल्पनाच लागू होत नाही.

सभासदांच्या (माणूस म्हणून) असलेल्या स्वातंत्र्याच्या तत्वांनुसार, 2. एका सामाईक कायदेपद्धतीवर सर्वांनी (प्रजा म्हणून) अवलंबून असण्याच्या तत्वांनुसार, 3. (एका राज्याचे नागरिक म्हणून) त्यांच्यातील समतेच्या कायद्यानुसार. म्हणूनच कायद्याच्या दृष्टीकोनातून प्रजासत्ताक राज्यघटना ही सर्वच नागरी राज्यघटनांचा मूलाधार ठरते आता प्रश्न एवढाच आहे की, शाश्वत शांतीचे उद्दीष्ट गाठण्यास सुद्धा तिचीच एकटीची मदत होणार का?

कायद्याच्या संकल्पनेच्या शुद्ध उगमातूनच बाहेर पडल्यामुळे प्रजासत्ताक राज्यघटनेचा उगम हा शुद्ध तर असतोच; शिवाय वांछित परिणामाच्या दृष्टीने — अर्थात शाश्वत शांतीसाठी — सुद्धा तिच्यामुळे अनुकूल फायदे होतात. याचे कारण असे: जर युद्ध घोषित करावे की नाही हे ठरविण्यासाठी नागरिकांचे मत विचारात घेण्यात आले (या राज्यघटनेत अशी सोय असेलच), तर असा अनिष्टकारक खेळ सुरू करण्यापूर्वी ते शंभरदा नीट विचार करतील. आणि त्यांनी अशी सावधगिरी दाखवली तर त्यांच्यासारखे स्वाभाविक दुसरे काहीच नाही. कारण युद्धास संमती देणे म्हणजे युद्धामुळे येणाऱ्या सर्व हालअपेष्टा जसे मैदानात लढायला लागणे, युद्धासाठी लागणारा खर्च स्वाःच्या संपत्तीमधून काढून देणे, युद्धामुळे झालेल्या नासधूसीची कष्टपूर्वक उस्तवारी करणे आणि या अनिष्टामधे भर घालण्यासाठी म्हणून, शांतीलाच कटुत्व आणणारे, (भविष्यात नेहेमीच उद्भवणाऱ्या युद्धांमुळे) कधीही न फेडता येणारे राष्ट्रीय कर्ज भारंभार करून ठेवणे इ. स्वतःवरच ओढवून घेणे. त्यामुळे नागरिक युद्धाबाबतीत नक्कीच गंभीरतेने विचार करतील. परंतु याउलट, ज्या राज्यघटनेखाली (हुकूमाखाली असणाऱ्या) प्रजेला त्या राज्याचे नागरिक समजले जात नाही, म्हणजेच जी राज्यघटना प्रजासत्ताक नसते, तिच्यासाठी युद्धघोषणेविषयीचा निर्णय घेणे ही जगातील सर्वांत सोपी गोष्ट असेल. कारण, राज्याचा मालक असणाऱ्या व जनतेपैकी एक नसलेल्या राजाला युद्धामुळे त्याच्या मेजवानीच्या, शिकारीच्या, करमणुकीच्या महालात मिळणाऱ्या, वा दरबारातील उत्सवांच्या सुखांचा वा तत्सम कोणत्याही सुखांचा त्याग करावा लागत नाही. त्यामुळेच, जितक्या सहजतेने तो कोणत्याही फालतू कारणासाठी करण्यात येणाऱ्या आनंदोत्सवाविषयी ठरवेल, तितक्याच सहजतेने तो युद्धही घोषित करेल. आणि काही थोडीफार सभ्यता पाळण्यासाठी, त्याचे समर्थन करण्याचे काम 'मला काय त्याचे' अशा बेपर्वाईने, कोणतेही समर्थन देण्यास नेहेमीच तयार असणाऱ्या त्याच्या राजकीय लष्करावर सोडून देईल.

परंतु हुकूमाला बांधील असणाऱ्या सर्व नागरिकांच्या समतेच्या अधिकाराच्या संदर्भात मात्र एक प्रश्न उद्भवतो: **आनुवांशिक अभिजाती** (राजपद वा अमीर—उमरावांची सत्ता) मान्य केली जावी का? या प्रश्नाचे उत्तर दुसऱ्या एका प्रश्नाच्या उत्तरात आहे. तो म्हणजे: एका नागरिकाला दुसऱ्यापेक्षा वरचढ ठरवून राज्याकडून देण्यात येणारे **अग्रगण्य स्थान** हे **गुणवत्ता** न बघता दिले जावे की त्यावर आधारलेले असावे? आता, हे उघडच आहे की, जर दर्जा हा जन्मावरून ठरत असेल तर त्याबरोबर गुणवत्ता (काम करण्यातील कौशल्य व कर्तव्यनिष्ठा) येईलच हे सांगता येणार नाही; त्यामुळे हे आवडत्या, पण गुणवत्ता नसलेल्या व्यक्त्या हाती अधिकारपद दिल्यासारखे होईल. सर्व कायद्यांचे मूलतत्त्व असलेल्या मूळ तहामधे सर्वसामान्य जनमतानुसार याला कधीच मान्यता मिळणार नाही, कारण उच्चकुलीन व्यक्त्याचे वागणे कुलीन असेलच असे नाही. कार्यक्षेत्रात मिळणाऱ्या उच्च दर्जाची गोष्ट वेगळी असते (उच्च दंडाधिकार्याच्या पदाला कार्यक्षेत्रातील उच्च दर्जा म्हणता येईल; हा गुणवत्तेच्या आधारावरच मिळवायला लागतो) असा दर्जा हा व्यक्त्याच्या खासगी मालमत्तेप्रमाणे 'तिचा' नसतो; तो तर व्यक्त्याच्या पदस्थानाशी निगडित असतो. आणि त्यामुळे समतेच्या तत्वाचे उल्लंघन ही होत नाही, कारण ज्याक्षणी व्यक्ती ते कार्यक्षेत्र सोडते, त्याचवेळी ती त्या दर्जाचाही त्याग करते आणि सामान्य जनतेमधे परतते.)

प्रजासत्ताक घटना व लोकशाही घटना यात गोंधळ होऊ नये म्हणून खालील गोष्ट ध्यानात घ्यायला हवी. राज्याचे स्वरूप (civitas) हे एकतर सर्वोच्च सत्ता कोणत्या लोकांच्या हातात आहे यावरून, किंवा जनता तिच्या प्रमुखामार्फत (मग तो कोणीही असो) कोणत्या पद्धतीने राज्याचे प्रशासन करते आहे त्यावरून, ठरते. यातील पहिला प्रकार हा वास्तवात 'प्रभुत्वाचे स्वरूप' (forma imperii) म्हणून ओळखला जातो आणि याचे केवळ तीन प्रकार पडू शकतात. पहिला म्हणजे एकसत्ताक राज्य, यात सर्वोच्च सत्ता ही एकाच माणसाच्या हातात असते; दुसरा म्हणजे अमीर-उमरावांच्या सत्तेचे राज्य; यात सर्वोच्च सत्ता ही एकत्र मिळालेल्या काहींच्या हातात असते; आणि तिसरा प्रकार म्हणजे लोकसत्ताक राज्य यामध्ये ज्यांच्यामुळे समाज बनतो, त्या सर्वांच्या हातात सर्वोच्च सत्ता असते. (अनुक्रमे राजेशाही, सरदारशाही, लोकशाही). राज्याच्या स्वरूपाचा दुसरा प्रकार हा प्रशासनाच्या पद्धतीवरून (forma regiminis) ठरतो आणि राज्य त्याच्या सत्तेचा वापर कोणत्याप्रकारे करते यावर आधारित असतो; सत्तेचा वापर करण्याचा मार्ग हा राज्यघटनेवर (ज्यामुळे लोकांचा जमाव एका देशात परिणत होतो, त्या सामान्य इच्छेच्या कायद्यावर) अवलंबून असतो आणि त्यानुसार प्रशासन हे एकतर प्रजासत्ताक असते किंवा अनियंत्रित असते. प्रजासत्ताक राज्यपद्धतीमध्ये शासनाचे तत्त्व, कार्यकारी मंडळ (प्रशासन) व कायदेमंडळ यांच्यात अधिकार विभागणी करणे हे असते. अनियंत्रित राज्यपद्धतीमध्ये राज्याने स्वतःच लागू केलेल्या कायद्यांची अंमलबजावणी राज्यास स्वेच्छेने करता येते. अशाप्रकारे बेबंदशाहीमध्ये शासनप्रमुख त्याच्या स्वतःच्या इच्छेप्रमाणेच सार्वजनिक इच्छेचेही नियंत्रण करत असतो. राज्याच्या स्वरूपावरून ठरणाऱ्या तीन प्रकारांपैकी लोकशाही ही खऱ्या अर्थाने व अवश्यपणे अनियंत्रित राज्यपद्धती असते. कारण ती कार्यकारी मंडळ स्थापन करते. या मंडळामध्ये "सर्वजण" एकच्या बाजूने किंवा अगदी एकाच्या (जो सहमत नसतो) विरोधात सुद्धा निर्णय घेतात म्हणजे "सर्व", जे खरंतर "सर्व" नाहीत (सर्व लोक सामील नसल्याने), ते निर्णय घेतात. हा सामान्य इच्छेचा स्वतःशीच व स्वातंत्र्याशी देखिल विरोधाभास आहे

प्रातिनिधीक स्वरूप नसलेल्या प्रत्येक प्रशासन पद्धतीला, शब्दशः बोलायचे झाल्यास, काही स्वरूप नसते. कारण अशा अप्रातिनिधीक प्रशासनात, एकच व्यक्ती एकाच वेळी कायदे ठरविणारा म्हणून व स्वतःच्या इच्छेची अंमलबजावणी करणारा म्हणून असू शकते आणि, ज्याप्रमाणे एका तर्कानुमानामधील साध्य प्रमाणातील सार्वत्रिक विधान हे एक विशेष विधान म्हणून पक्ष प्रमाणातील सार्वत्रिक विधानाखाली आणता येणे शक्य नाही त्याचप्रमाणे वरील गोष्टही शक्य नाही. अशाप्रकारच्या (बेबंद) प्रशासन पद्धतीला इतर दोन राज्यघटनांमध्ये वाव असल्यामुळे, त्या जरी कायमच दोषयुक्त असल्या, तरीही त्यांच्याखाली प्रातिनिधीक व्यवस्थेच्या तत्वाला अनुसरणाऱ्या प्रशासनाच्या पद्धतीची कल्पना करणे तरी शक्य होते. जसे दुसऱ्या फ्रिडरीशने⁵ कमीत कमी म्हटले तरी की, तो राज्याचा केवळ ज्येष्ठ सेवक आहे.⁶ पण

⁵ फ्रिडरीश द ग्रेट, Anti Machiavel मध्ये

⁶ सत्ताधारांना चिकटविण्यात येणाऱ्या उच्चत्वदर्शक उपाधीची (जसे ईश्वराभिषिक्त, पृथ्वीतलावर ईश्वरेच्छा प्रत्यक्षात उतरविणारा व ईश्वराचा प्रतिनिधी) बरेचदा खोटी, गुंगारा देणारी तोंडदेखली प्रशंसा म्हणून निर्भत्सना केली जाते. परंतु हे मला हकनाहक वाटते. राजाला गर्वाने फुगविण्यापेक्षा त्यांनी त्याच्यासमोर नम्र असावे; अर्थात जर त्याच्याकडे थोड्याफार प्रमाणात बुद्धिचातुर्य असेल तर- (ते आपल्याला गृहीतच धरायला लागते). त्यांनी त्याला यापद्धतीचा विचार करायला लावला पाहिजे की, मानवासाठी फारच उच्च ठरेल असे कार्य त्याने हाती घेतले आहे; ईश्वराने पृथ्वीवर नेमलेल्या कर्तव्यापैकी ते सर्वात पवित्र आहे. हे कार्य म्हणजे मानवांच्या

लोकशाही शासनपद्धतीत हे शक्य होत नाही, कारण तिथे प्रत्येकालाच स्वामी बनायचे असते. म्हणूनच आपण असे म्हणू शकतो की, सरकारच्या कार्यकारी मंडळात जितके कमी लोक असतील, (शासनकर्त्यांची संख्या जितकी कमी असेल) तितकी त्यांच्या प्रतिनिधींची संख्या वाढेल व ती राज्यघटना प्रजासत्ताक पद्धतीकडे झुकण्याची शक्यताही वाढेल अशाप्रकारे, आस्ते आस्ते होणार्या स्थित्यंतरांमधून ती घटना शेवटी प्रजासत्ताक होईल अशी अपेक्षा आपण करू शकतो. यास्तव, अशा या एकमेव, कायदेशीर राज्यघटनेप्रत पोहोचणे हे अमीर उमरावांच्या सत्तेला एकसत्ताक राज्यापेक्षाही कठीण जाते; तर लोकशाहीमध्ये, रक्तरंजित क्रांती घडून आल्याशिवाय असे काही घडणे केवळ अशक्य असते. परंतु लोकांसाठी राज्याच्या स्वरूपापेक्षा प्रशासनाची पद्धत जास्त महत्त्वाची असते. ते या दोघांमध्ये तुलनाच करत नाहीत. (जरी प्रशासन चांगल्या पद्धतीने होण्यासाठी सत्ता त्याला कमी वा जास्त अनुकूल आहे यावर बरेच काही अवलंबून असले तरी) तथापि, कायद्याचे पालन होण्यासाठी प्रशासन हे प्रातिनिधीक पद्धतीने झाले पाहिजे आणि या पद्धतीमध्ये केवळ प्रजासत्ताक राज्यपद्धतीच चालू शकते. हिच्याशिवाय (राज्यघटना कोणतीही असली तरी) प्रशासन अनियंत्रित व जुलमी ठरते. प्राचीन, तथाकथित प्रजासत्ताक राज्यांपैकी कोणत्याही राज्यात अशी पद्धत ज्ञात नव्हती आणि त्या सर्व राज्यांची शेवटी अपरिहार्यपणे, केवळ एकाच व्यक्तित्वाच्या अधिकारानुसार चालणार्या, तरीही इतर प्रकारापेक्षा सर्वात सुसह्य अशा अनियंत्रित राज्यसत्तेमध्येच अधोगति झाली.

शाश्वत शांतीचे दुसरे प्रमुख कलम

“आंतरराष्ट्रीय कायदा हा स्वतंत्र राज्यांनी बनलेल्या संघाच्या आधारे स्थापिला गेला पाहिजे.”

हक्कांचा विश्वस्त म्हणून काम पाहणे आणि ईश्वराचा जीव की प्राण असलेल्या मानवाला त्याच्याकडून कोणत्याही प्रकारे इजा पोहोचणार नाही, याची काळजी त्याने सतत घेतली पाहिजे.

7 Mallet du Pan* त्याच्या आद्यतापूर्ण परंतु पोकळ, निरर्थक भाषेद्वारा, पोपच्या प्रसिद्ध वचनातील सत्य खूप वर्षांच्या अनुभवानंतर स्वतःला पटल्यासारखे दाखवतो. ते वचन होते:

“राज्याकारभाराची पद्धत काय असावी याविषयी मूर्ख लोकांना वाद घालू देत: जी कोणती सर्वात चांगली प्रशासित केली गेली असेल ती सर्वोत्तम.”

(Essay on Man, III, 303-4)

जर याचा अर्थ असा असेल की सर्वात चांगल्या प्रकारे चालविले गेलेले प्रशासन हे सर्वात चांगले चालविले गेले आहे, तर मग Swift च्या उद्गारांचा आधार घेऊन म्हणायचे झाल्यास “डोंगर पोखरून उंदीर काढला” परंतु त्याचा अर्थ असा असेल की, सर्वात चांगले चालविलेले प्रशासन हीच प्रशासनाची सर्वात चांगली पद्धती म्हणजेच राज्यघटना असते, तर ते पूर्णपणे चुकीचे आहे, कारण चांगल्या राज्यकारभारांची उदाहरणे, त्यांची राज्यघटना सुद्धा चांगली होती असे सिद्ध करत नाहीत Titus (ख्रि.पू. 39-81) व Marcus Aurelius (ख्रि.पू. 121-180) या रोमन सम्राटांपेक्षा अधिक चांगला राज्यकारभार कोणी केला आहे? पण तरीही एकामागून Domitian (ख्रि.पू. 51-96) व दुसऱ्यामागून Commodus (ख्रि.पू. 161-192) आलाच ना? जर या राज्यांमध्ये एक चांगली राज्यघटना कार्यरत असती तर असे झालेच नसते, कारण Domitian व Commodus सम्राट पदासाठी लायक नाहीत, हे वेळेत स्पष्ट झाले होते आणि त्यांना बाजूलाच ठेवण्यासाठी शासनकर्त्यांचा अधिकारही पुरेसा होता.

* Jacques Mallet du Pan (1749-1800), Über die französische Revolution and die Ursachen ihrer Dauer (1794) या लेखात.

वेगवेगळे समाज एक राज्य म्हणून एका व्यक्तिसारखेच वागू शकतात. म्हणजे रानटी अवस्थेत असताना (बाह्य कायद्यांवर अवलंबून नसताना) ते केवळ त्यांच्या सहजीवनामुळेही एकमेकांना हानी पोहोचवू शकतात पण त्याचप्रमाणे ते स्वतःच्या सुरक्षिततेसाठी, दुसऱ्यानेही त्यांच्याबरोबर एका नागरी राज्यघटनेशी साधर्म्य दाखविणार्या घटनेच्या अधिपत्याखाली यावे अशी मागणी करू शकतात आणि त्यांनी ती केलीच पाहिजे. कारण अशा घटनेखाली प्रत्येकाचेच अधिकार सुरक्षित ठेवले जातील. हा एक राष्ट्र-संघ असेल, पण ते राष्ट्रे मिळून बनणारे एक राज्य असू नये कारण तो एक विरोधाभास ठरेल; राज्याच्या संकल्पनेत एका *वरिष्ठाचा* (कायदे लागू करणार्याचा) एका *कनिष्ठाशी* (आज्ञापालन करणार्याशी, म्हणजेच जनतेशी) असलेला संबंध अभिप्रेत असतो. आणि अनेक राष्ट्रे एका राज्याखाली आली तर ते केवळ एकच राष्ट्र निर्माण करतील. हे मूळ गृहितकाला विरोधी ठरेल (कारण इथे आपल्याला वेगवेगळ्या राष्ट्रांचे, वेगवेगळी राज्ये म्हणून असलेले व एकाच राज्यामध्ये एकत्रित न झाल्यामुळे असलेले अधिकार परस्परांशी तोलून बघायला लागतात)

रानटी अवस्थेतील मनुष्याला त्याच्या कायदेविरहीत स्वातंत्र्याविषयी जास्त आत्मीयता वाटते. त्यामुळे त्याच्याकडून निर्मिल्या जाऊ शकणार्या कायदेशीर बंधनामध्ये स्वतःला बांधून घेण्यापेक्षा तो अखंडपणे लढत राहणे पसंद करतो आणि अशाप्रकारे सयुक्तिक स्वातंत्र्यापेक्षा निरर्थक स्वातंत्र्य स्वीकारणे पसंद करतो. अशा वृत्तीकडे आम्ही हेटाळणीपूर्वक बघतो व तिला एक पशुत्ववृत्ती, अडाणीपणा व मनुष्यत्वाचे पाशवी अधःपतन समजतो. या अनुषंगाने कोणी असा विचार करेल की, सुसंस्कृत जमाती (समाज) (यातील प्रत्येकजण एक राज्य म्हणून संघटीत असेल) यातून जितक्या लवकर बाहेर पडता येईल तितके बरे असा विचार करून, या निंदास्पद अवस्थेमधून बाहेर पडण्यासाठी घाई करतील. परंतु याउलट प्रत्येक राज्य त्याचा महिमा, मोठेपणा (कारण 'समाजाचा महिमा' हा शब्दप्रयोग जरा विचित्रच आहे.) नेमका, कोणत्याही बाहेरून थोपविलेल्या कायदेशीर बंधनाखाली न येण्यातच बघते राज्यप्रमुख याच गोष्टीत स्वतःची प्रौढी मिरवतो की, स्वतः कोणताही धोका पत्करायची त्याला गरज पडत नाही आणि हजारो लोक केवळ त्याच्या आज्ञेवरून, ज्याच्याशी त्यांचा काडीमात्र संबंध नाही त्यासाठी सुद्धा स्वतःचा बळी द्यायला तयार होतात.⁸ युरोपमधील रानटी लोक व अमेरिकेतील रानटी लोक यांच्यात प्रमुख फरक हाच आहे की, अमेरिकेतील रानटी लोकांच्या काही जमातींना त्यांच्या शत्रूंनी पूर्ण नष्टच करून टाकले, तर युरोपमधील रानटी लोकांना, त्यांनी जिंकलेल्या शत्रूंना पूर्ण नष्ट करण्यापेक्षा त्यांचा अधिक चांगल्या तरहेने उपयोग कसा करून घ्यावा याची चांगलीच जाण होती; त्याचप्रमाणे त्यांच्या हुकूमाखाली राहणार्या लोकांची संख्या कशी वाढवावी व त्यांच्यामार्फत, अधिक व्यापक होत जाणार्या युद्धांसाठी लागणार्या हत्यारांची संख्या कशी वाढवावी याचीही त्यांना चांगली समज होती.

राष्ट्रांच्या परस्परांशी असणार्या अनियंत्रित संबंधांमध्ये पूर्णपणे उघडा पडणार्या, (तथापि, कोणत्याही नागरी कायद्याखाली सरकारने लागू केलेल्या बंधनघ्या पडद्याआड ही वृत्ती दडवली जाणार्या), मानवी स्वभावातील दुष्टपणाचा विचार करताना एका गोष्टीचे आश्चर्य वाटते की अजूनपर्यंत कायदा हा शब्द मुळातच केवळ पुस्तकी आहे म्हणून युद्धनीतीमधून पूर्णपणे काढून कसा टाकलेला नाही; तसेच कोणत्याही राज्याने, या मताला

⁸ बल्गेरियाच्या एका राजपुत्रा ला ग्रीसच्या एका सम्राटाने मोठ्या चांगुलपणाने सुचविले होते की, त्यांच्यातील वाद त्यांनी दवन्दवाद्वारे मिटवावा. यावर त्या राजपुत्राने त्याला पुढील उत्तर दिले होते: "ज्या लोहाराकडे सांडशी असेल, तो धगधगते लोखंड आगीमधून कधीच नुसत्या हातांनी उचलणार नाही."

आपला पूर्णपणे पांढिबा आहे असे जाहीर करण्याचे धाडसही दाखवलेले नाही. कारण अगदी अलीकडच्या काळापर्यंत Hugo Grotius, Pudendorf, Vattel⁹ आणि त्यांच्यासम अनेक चीड आणणार्या आश्वासकांचा उल्लेख *युद्धाचे समर्थन करण्यासाठी* केला जातो; जरी त्यांनी तत्त्वज्ञानाच्या वा राजकारणाच्या दृष्टीकोनातून लिहीलेल्या संहितेमध्ये कायद्याला रतीभर देखिल अधिकार नव्हता किंवा तो मिळविला जाऊ शकण्याची तरतूदही नव्हती (कारण राज्ये, राज्य या नात्याने सामुदायिक बाह्य बंधनाखाली असत नाहीत), तरीही— इतिहासात असे एक ही उदाहरण नाही की, अशाप्रकारच्या थोर व्यक्तींनी मांडलेल्या पुरावांच्या आधारे समर्थन केलेल्या युक्तिवादांमुळे राज्याला त्याच्या मूळ हेतूपासून ढळविणे शक्य झाले आहे. परंतु प्रत्येक राज्य कायद्याच्या संकल्पनेविषयी जो आदर दाखविते (कमीत कमी कागदावर तरी) त्यातून असे सिद्ध होते की, जरी सध्या सुप्तावस्थेत असली तरी एक फारच महान नैतिक प्रवृत्ती मानवामध्येच आहे, ती मानवामधील दुष्ट प्रवृत्तीवर (जी माणूस नाकारू शकत नाही) ताबा मिळवेल आणि इतर लोकांकडूनही अशाच प्रकारची अपेक्षा करेल — नाहीतर एकमेकांशी युद्ध करण्याची इच्छा बाळगणार्या राज्यांकडून 'कायदा' हा शब्दच उच्चारला गेला नसता; त्याचा फक्त उपहासानेच वापर झाला असता जसे गॉल (फ्रांस) देशाच्या एका राजाने म्हटलेच होते: "दुर्बलांनी प्रबळ लोकांची आज्ञा पाळावी हा निसर्गानेच प्रबल लोकांना दुर्बलांवर दिलेला विशेषाधिकार आहे."

राज्ये कोणत्याही बाहेरच्या न्यायालयात खटला चालवून नाही, तर केवळ युद्ध या एकाच मार्गाचा अवलंब करून त्यांचे अधिकार मिळवायचा प्रयत्न करतात परंतु युद्ध करून व त्याचा परिणाम अगदी अनुकूल झाला — म्हणजे त्यात *विजय* प्राप्त झाला तरी या अधिकाराचा प्रश्न धसास लागू शकत नाही त्याचप्रमाणे *शांतीतह* करून सुद्धा केवळ ते विशिष्ट युद्ध थांबविले जाते; परन्तु शत्रुत्वाचे कायमच नवीन बहाणे शोधणार्या युद्धाच्या स्थितीचा नाश होत नाही. (अर्थात् हे पूर्णपणे चुकीचे आहे असेही आपण ठरवू शकत नाही, कारण अशा परिस्थितीत प्रत्येकजण आपापल्या बाजूचा न्यायाधीश असतो). परंतु तरीही, निसर्गतियमानुसार रानटी अवस्थेतील मनुष्यांना जे काही लागू होते व त्यानुसार त्यांना त्यांच्या कायदेविरहीत स्थितीमधून बाहेर पडायला लागते, ते आंतरराष्ट्रीय कायद्याने त्याखाली येणार्या सर्व राज्यांना लागू होत नाही (कारण त्यांना राज्य म्हणून अगोदरच एक अंतर्गत कायदेशीर राज्यघटना आहे आणि त्यामुळे दुसऱ्याच्या कायदेविषयक संकल्पनांना धरून बनलेल्या, एका जास्त व्यापक कायदेशीर घटनेखाली येण्यासाठी कोणी दुसरा त्यांच्यावर दबाव आणू शकत नाही.) असे असले तरी, वस्तुस्थिती अशी आहे की, सर्वोच्च नैतिक कायदे लागू करणार्याच्या पदावरून बुद्धी युद्धाला एक कायदेशीर मार्ग मानण्याचे सपशेल नाकारते आणि त्याबदली, शांती निर्माण करणे हे आवश्यक कर्तव्य ठरविते; आणि ही शांतीची स्थिती, राष्ट्रांनी आपापसात काही करार केल्याशिवाय प्रस्थापित होणार नाही वा सुरक्षित केली जाणार नाही. यास्तव, ज्याला 'शांतीसंघ' (foedus pacificum) म्हणता येईल अशा, एका विशिष्ट प्रकारच्या संघाची स्थापना झाली पाहिजे हा संघ शांतीतहापासून या अर्थाने वेगळा असेल की, *शांतिह* (pactum pacis) हा फक्त एक विशिष्ट युद्ध थांबविण्याचा प्रयत्न करतो, तर शांतीसंघ हा "सर्वच" युद्धांना कायमचाच पूर्णविराम द्यायचा प्रयत्न करेल कोणत्याही राज्याची सत्ता मिळविण्याचा प्रयत्न या संघाकडून केला जाणार नाही उलट, स्वतःच्या

⁹ काही युद्धांना कायदेशीर ठरविणारी एक आंतरराष्ट्रीय कायदेपद्धती Hugo Grotius (1583-1645), Samuel Von Pufendorf (1632-1694) व Emer de Vattel (1714-1767) यांनी विकसित केली होती. पहा, Grotius, *De jure belli ac pacis* (1624); Pufendorf, *De jure naturae et gentium* (1672), Vattel, *Le droit des gens* (1746).

स्वातंत्र्यासाठी कोणत्याही राज्याला (रानटी अवरथेतील मनुष्याप्रमाणे) सार्वजनिक कायद्यांखाली व त्यांच्या बंधनाखाली यायची गरज भासणार नाही याची काळजी घेऊन, त्या राज्याचे, तसेच संघातील इतर राज्यांचेही स्वातंत्र्य कायम आणि सुरक्षित राखणे एवढाच या संघाचा हेतू असेल. हळूहळू सर्वच राज्यांपर्यंत पोहोचणारी आणि अशाप्रकारे शाश्वत शांतीच्या उद्दीष्टाप्रत घेऊन जाणारी **राष्ट्रसंघाची कल्पना** प्रत्यक्ष कृतीत आणणे शक्य आहे हे आपण सिद्ध करू शकतो. कारण जर सुदैवाने असे ज्ञाने की, एका सामर्थ्यशाली व प्रबोधित राज्याने स्वतःला प्रजासत्ताक पद्धतीखाली आणले (अशा पद्धतीचा स्वाभाविक कल शाश्वत शांतीकडे असेलच) तर, हे कृत्य इतर राज्यांबरोबर संघात्मक एकीकरण करण्यास आधारस्तंभ होईल. त्याद्वारे ते या संघाचे अनुसरण करतील व राज्यांचे स्वातंत्र्य आंतरराष्ट्रीय कायद्यानुसार राखले जाईल आणि अशाप्रकारच्या अनेक नवनवीन संघटनांच्या मार्फत संघाचा विस्तार हळूहळू व्यापक करता येईल.

जर एखाद्या समाजाने असे उद्गार काढले की, "आमच्यामधे कोणतेही युद्ध होता कामा नये; कारण आम्हाला स्वतःला एका राज्याचे स्वरूप द्यायचे आहे म्हणजे आमच्यामधील भांडणतंट्यांचा शांतीपूर्वक निवाडा करणारा एक विधीस्थापक, कार्यकारी व न्यायालयीन सर्वोच्च अधिकार स्थापन करायचा आहे," तर ते आकलनीय आहे. पण जेव्हा राज्य म्हणते की, "माझ्यात व दुसऱ्या राज्यात युद्ध होता कामा नये — जरी मी, आमच्या अधिकारांना अन्योन्यपणे सुरक्षित ठेवणाऱ्या कोणत्याही सर्वोच्च विधिस्थापक शक्तीला मान्यता देत नसलो तरीही—", तेव्हा मात्र हे समजुतीच्या पलिकडे आहे कारण, जर तो नागरी समाज, संघाचा प्रतिनिधी, म्हणजेच एक स्वतंत्र संयुक्त-संघ नसेल तर माझ्याच अधिकाराबाबतचा विश्वास मी कशाच्या आधारावर ठेवावा? या संघाच्या संकल्पनेला खरंच काहीतरी अर्थ आहे असे गृहीत धरले, तर बुद्धी त्याची संकल्पना अपरिहार्यपणे आंतरराष्ट्रीय कायद्याच्या संकल्पनेबरोबरच जोडते.

युद्धासाठी लागणारा कायदा म्हणून आंतरराष्ट्रीय कायद्याला समजू लागलो तर त्यातून खरेच काहीच अर्थ निघणार नाही (कारण तो एक असा कायदा होईल, ज्यामधे अधिकार म्हणजे काय हे एकांगी तत्त्वानुसार, शक्तीचा वापर करून ठरविले जाईल. आणि सर्वत्र लागू होणार्या, बाह्य व प्रत्येक व्यक्तिके स्वातंत्र्य मर्यादित करणार्या कायद्यानुसार ठरविले जाणार नाही.) मग असा कायदा एकाच प्रकारे समजला जाऊ शकतो: अशाप्रकारची वृत्ती असणार्या माणसांना बरी अद्दल घडेल, जेव्हा ते एकमेकांचा विनाश करण्यासाठी धडपडतील; कारण अशा वृत्तीमुळे शाश्वत शांती ही केवळ, स्पर्धाप्रकारच्या आसुरीपणाला त्यांच्या क्रूरकर्मांसह झाकून टाकणार्या कबरस्थानामधेच सापडू शकेल एकमेकांशी संबंधात असणार्या राज्यांसाठी, ज्यामधे केवळ युद्धच आहे अशा त्यांच्या कायदेविरहीत स्थितीमधून बाहेर पडण्याचा बुद्धिप्रामाण्यानुसार केवळ एकच मार्ग आहे तो म्हणजे त्यांनी एका व्यक्तिप्रमाणेच स्वतःचे रानटी (कायदेहीन) स्वातंत्र्य सोडून द्यावे, बंधनकारक सार्वजनिक कायद्यांशी जुळवून घ्यावे आणि ज्याखाली सरतेशेवटी पृथ्वीवरील सर्व राष्ट्रे सामावली जातील अशा, अर्थातच सातत्याने वाढत जाणार्या **राष्ट्र-राज्यामधे (civitas gentium)** स्वतःला परिणत करावे. परंतु आंतरराष्ट्रीय कायद्याच्या संकल्पनेखाली हे असे काही त्यांना नको असते. त्यामुळेच **सैद्धांतिक** पातळीवरील सत्य व्यवहारात आणण्यास ते नकार देतात. अशा तऱ्हेने (जर सर्वच नष्ट होणार नसेल तर) एका **वैश्विक प्रजासत्ताकाच्या** वास्तविक संकल्पनेऐवजी, युद्ध टाळणार्या, टिकून राहणार्या व स्वतःचा नेहेमी विस्तार करणार्या **संघाचा** केवळ, **प्रतिकूलपरिणामकारक** प्रतिनिधी येईल; हा प्रतिनिधी फारतर कायद्याला

घाबरणार्या शत्रूभावांच्या ओढ्याचा प्रवाह रोखून धरेल, पण शत्रुत्वाचा कधीही भडका उडेल अशी भीती कायमच राहिल.¹⁰ (Furor impius intus - fremit horridus ore cruento - Virgil)¹¹

शाश्वत शांतीचे तिसरे प्रमुख कलम

“विश्वनागरिकत्वाचा अधिकार सर्वसाधारण आतिथ्यशीलतेच्या संकेतापुरता मर्यादित असावा.”

या आधीच्या कलमांमध्ये लोककल्याण हा चर्चेचा प्रमुख विषय होता; परंतु याठिकाणी **अधिकाराविषयी** चर्चा आहे. आणि या संदर्भात **आदरातिथ्य** (अतीथीधर्म) म्हणजे, जेव्हा एखादी परकी व्यक्ती दुसऱ्या देशामध्ये जाते, तेव्हा तिला कोणीही शत्रू म्हणून बघू नये याबाबत त्या परक्या व्यक्तिला असलेला अधिकार. दुसरी व्यक्ती या परक्या व्यक्तिके स्वागत करायला नकार देऊ शकते; तेही या नकारामुळे त्या परक्या व्यक्तिके अस्तित्त्वावरच घाला येत नसेल तरच. परंतु जोपर्यंत ती आपल्या जागी शांतपणे राहते आहे, तोपर्यंत तिला शत्रू म्हणून वागविले जाऊ नये. हा अधिकार म्हणजे *कायमचाच पाहुणा म्हणून राहण्याचा अधिकार* नव्हे, व्यक्ती कदाचित त्याची मागणी करेलही (पण, परदेशी व्यक्तिला काही ठराविक काळासाठी त्या देशातील सहरहवासी होण्याकरिता एका विशिष्ट, कल्याणकारी तहाची गरज आहे.) तर हा सर्वच माणसांना लागू होणारा *तात्पुरत्या प्रवेशाचा (भेटीचा) अधिकार*; पृथ्वीच्या पृष्ठभागावर त्यांची सामाईक मालकी असल्याकारणाने एकमेकांशी मिळून मिसळून वागण्याचा त्यांना असलेला अधिकार. या भूगोलावर ते अनंतापर्यंत विखुरले जाऊ शकत नसल्यामुळे त्यांना एकमेकांशीजारी रहाणे सहन करायलाच लागते. पण मूलतः कोणा एकालाच, पृथ्वीवरील एका भागात राहण्याचा दुसऱ्यापेक्षा जास्त अधिकार नाहीच आहे. या पृष्ठभागावरील, वस्ती न करता येण्याजोगे भाग – म्हणजे समुद्र व वाळवंटे – माणसांच्या समुदायाला एकमेकांपासून अलग करतात, पण तेही अशाप्रकारे की, *जहाजे व उंट वाळवंटातील जहाजे* यांच्यामुळे या निर्मनुष्य प्रदेशांमधून सुद्धा एकमेकांच्या संपर्कात येणे आणि मानवजातीला सामाईकपणे मिळालेला पृथ्वीच्या *पृष्ठभागावरील* अधिकार एका संभाव्य देवाणघेवाणीसाठी वापरणे शक्य होते. जवळपासच्या समुद्रामधील जहाजे लुटणे किंवा तीराला लागलेल्या प्रवाशांना गुलाम बनविणे अशाप्रकारचे समुद्रकिनारी (जसे ईजिप्त पासून अटलांटीक पर्यंत पसरलेल्या उत्तर

¹⁰ युद्ध संपल्यानंतर, शांतित्वाच्यावेळी, आभारप्रदर्शनाच्या उत्सवाच्या जोडीलाच एक प्रायश्चित्त दिन लागू करणे हे एका राज्यासाठी मुळीच अयोग्य ठरणार नाही. यादिवशी, इतर राज्यांच्या संबंधांत स्वतःला कोणत्याही कायदेशीर घटनेखाली आणण्याची काडीमात्र इच्छा न करता, स्वतःच्या अपरावलंबित्वाविषयी फाजील गर्व असल्याने, (जरी त्याद्वारे मुख्य हेतू-म्हणजे प्रत्येक राज्याचा स्वाधिकार मिळविणे-सफल झाला नाही तरी) युद्धासारखा अमानुष मार्ग वापरणेच जास्त पसंद करून, मनुष्यजात अजूनही पुढे पुढे करतच चाललेल्या सर्वात मोठ्या पापासाठी, आकाशाकडे हात करून राज्याच्यावतीने माफी मागण्यात यावी. युद्धाच्या दरम्यान, प्राप्त झालेल्या विजयासाठी आभारोत्सव करणे, *यजमानांच्या देवतेसाठी* (योग्य हिब्रू पद्धतीनुसार) मंत्र गाणे हे सर्व मानवांच्या पित्याच्या नैतिक कल्पनेच्याही ठळक विरोधात आहे. कारण अशा पद्धतीमधून, राज्ये त्यांचा अन्योन्यसंबंधातील अधिकार प्राप्त करण्याच्या पद्धतीविषयी (जी पुरेशी दुःखद आहे) किती अनास्था बाळगतात हे तर स्पष्ट होतेच, पण त्याशिवाय, बहुसंख्य माणसे मारल्याबद्दल किंवा त्यांचा आनंद नष्ट केल्याबद्दल या मार्गांनीच उघडपणे आनंद व्यक्त केला जाते हे ही कळते.

¹¹ ["Within, impious Rage, Sitting on Savage arms, his hands fast bound behind with a hundred brazen knots, shall roar in the ghastliness of blood-stained lips." (Aenied I, 294-96, trans. H. Rushton Fairclough, "Loeb Classical Library", Cambridge: Harvard University Press, 1926.)]

आफ्रिकेच्या बार्बरी (Barbary) समुद्रकिनारी) राहणार्या लोकांचे अनादरातिथ्य; किंवा भटक्या जमातींशी गाठ पडणे म्हणजे त्यांना लुटण्याचा अधिकारच प्राप्त होणे असे समजणार्या वाळवंटातील रहिवाशांचे (जसे अरबी बदाऊनींचे) अनादरातिथ्य हे निसर्गनियमाच्या विरुद्ध आहे — जरी हा नियम आदरातिथ्याचा अधिकार म्हणजे परक्या लोकांच्या आगमनाचा अधिकार, मूळ रहिवाशांसोबत संवाद करण्याचा प्रयत्न करण्याच्या शक्यतेच्या पलिकडे वाढवत नसला तरीही. अशाप्रकारे एकमेकांपासून दूर असणारे जागतिक प्रदेश एकमेकांशी शांतीपूर्वक संबंध वाढवतील. सरतेशेवटी हे संबंध सार्वजनिक व कायदेशीर बनतील व त्यांच्यामुळे मानवजात एकादाची, विश्वनागरिकत्वाच्या तत्त्वानुसार चालणार्या राज्यघटनेच्या जवळ येऊ शकेल.

आणि याच्याशी, सुसंस्कृत व विशेषकरून आपल्या भागातील, व्यापार करणार्या राज्यांच्या अनादरातिथ्यपूर्ण कृतींची तुलना केली तर असे दिसून येईल की, परकीय प्रदेश व समाजांना भेटी देऊन ते त्यांच्यावर करत असलेला अन्याय फारच भयंकर थराला जाऊन पोहोचला आहे. (अशा भेटी त्यांच्यासाठी त्या प्रदेशांना व लोकांना जिंकून घेतल्या सारख्या असतात.) अमेरिका, निग्रोंच्या वसाहतींचे प्रदेश, मसाल्याची बेटे, भूशिर (the cape) इ.इ. प्रदेशांचा शोध लावतेवेळी तर त्यांनी यांना मालक नसलेले प्रदेश समजले; कारण तेथील मूळ रहिवाशी त्यांच्या लेखी नगण्य होते ईस्ट इंडिया (हिंदुस्तान) मध्ये तर त्यांनी केवळ आर्थिक उद्योगधंदे, व्यापार करण्याच्या हेतूचा बहाणा करून, परकीय सेना आणवल्या, मूळ रहिवाशांची दबवणूक करण्यासाठी त्यांचा वापर केला, विविध राज्यांमध्ये दूरवर पसरणारी युद्धे पेटवून दिली, अन्नटंचाई, राजद्रोह, अंतर्गत बंडाळी इ. पसरविले, आणि अशाच प्रकारच्या, मनुष्यजातीवर वाईट परिणाम करणार्या अनिष्ट कृत्यांची मालिकाच चालवली.

चीन¹² आणि जपान (Nip[p]on) यांना अशा प्रकारच्या पाहुण्यांचा अनुभव असल्यामुळेच त्यांनी या लोकांना मोठ्या हुशारीने प्रवेश देण्याचे नाकारले. चीनने या लोकांना

¹² या प्रचंड मोठ्या साम्राज्याचे वास्तविक नाव चीन (China) असेच आहे आणि सीन (Sina) वा तत्सम काही नाही. पहा, Georgii, *Alphabetum Tibetanum*, पृ.क्र.651-54, विशेषतः टीप 'ब' (b) खाली. पीटर्सबर्गमधील प्रोफेसर (योहान एबरहार्ड) फिशर यांच्या मतानुसार या देशाने स्वतःचे नाव म्हणून कोणताही विशिष्ट शब्द वापरलेला नाही; पण बर्याचदा वापरला जाणारा शब्द आहे 'किन' (Kin), म्हणजे सोने. (तिबेटी लोक याला 'सेर' (ser) म्हणतात.) त्यावरून सम्राटाला 'सुवर्णाधिपति' (म्हणजे जगातील सर्वात वैभवशाली राज्याचा अधिपति) असे म्हटले जाते. खुद्द त्या राज्यामध्ये हा शब्द 'चीन' (Chin) असा उच्चारला जात असेल. पण इटालियन मिशनर्यांनी त्यांच्या कंठव्य स्वरांमुळे त्याला 'किन' (kin) म्हटले असवे. — रोमन लोकांनी ज्या भूमीला 'सरेजची भूमी' (Land of Seres) म्हटले तो प्रदेश म्हणजे चीन हे स्पष्टच आहे; तथापि रेशीम हे मोठ्या तिबेटमधून युरोपमध्ये पाठविले जाई. (कदाचित छोटे तिबेट व बुखारा मधून पर्शियामार्ग पुढे) याविवेचनाद्वारे, हिंदुस्थानच्या प्राचीनतेच्या तुलनेत या आश्चर्यमुग्ध करणार्या साम्राज्याच्या प्राचीनतेवर, ज्यावेळी ते तिबेटबरोबर व नंतर जपान बरोबर एक होते त्या काळावर काही प्रकाश पडू शकतो. पण याउलट, त्याच्या शेजारील राष्ट्रांनी वापरलेल्या सीन (sina) वा त्शिन् (Tschin) या नावांमधून काहीच सूचित होत नाही

प्राचीन ग्रीसमधील गूढविद्या जाणणार्या पुजार्यांनी (Hierophants), Eleusis या गावात करण्यात येणार्या गोपनीय धार्मिक विधीप्रसंगी (Eleusinian Mysteries) काढलेल्या उच्चारार्पेकी जर आपण "Konx Ompax" हया उच्चारारवर विचार केला तर कदाचित त्याद्वारे आपण युरोपच्या तिबेटशी असलेल्या, अतिप्राचीन पण कधीच पूर्णपणे ज्ञात न झालेल्या व्यवहारावर प्रकाश टाकू शकू पहा, (Hysichius (cf. Travels of the Young Anacharsis, Part V, p.447 ff) कारण Georgii च्या मते (Alph-Tibet.मधे) "Concioa" या शब्दाचा अर्थ ईश्वर असा आहे आणि त्याचे Knox या शब्दाशी आश्चर्यकारक साधर्म्य आहे. Pah-cio (तत्रैव, पृ.क्र. 520) — ग्रीक लोकांनी याचा उच्चार अगदी सहजपणे कदाचित pax असा केला असता; त्याचा अर्थ Promulgator legis अर्थात सर्व सृष्टी व्यापून टकणारे ईश्वरत्व असा आहे. (यालाच Cenresi असेही म्हटले आहे, पृ.क्र. 177) तथापि Om - ज्याचे भाषांतर La Croze ने benedictus (आशीर्वाद मिळालेला) असे केले

त्याच्या किनार्यावर येऊ दिले, पण आत प्रवेश देण्याचे नाकारले आणि जपानने तर फक्त डच या एकाच युरोपीय जमातीला आत येऊ दिले, पण त्यांना कैद्यासारखे वागविले व त्यांचा तेथील रहिवाशांशी संपर्कच येऊ दिला नाही. यातील सर्वात वाईट गोष्ट (किंवा, एका नीतिवेत्याच्या दृष्टीकोनातून बघता सर्वाति चांगली गोष्ट) म्हणजे या सर्व जुलूमजबरदस्तीमधून त्यांना समाधान मिळालेलेच नाही; हे सर्व व्यापारी समाज लवकरच मोडकळीस येण्याच्या अवस्थेला आलेले आहेत; तसेच पराकोटीला पोहोचलेल्या व सर्वात क्रूर अशा गुलामगिरीचे स्थान असणार्या साखरेच्या बेटांमधूनही त्यांना काही प्रत्यक्ष उत्पन्न, वसूली होतच नाही; त्यांचा उपयोग केवळ एका अप्रत्यक्ष व फार काही प्रशंसनीय नसलेल्या हेतूसाठीच म्हणजे आरमारासाठी खलाशी पुरविण्यासाठी आणि अशाप्रकारे युरोपमध्ये परत युद्ध घडवून आणण्यासाठीच होतो. स्वतःच्या निष्ठांचे मोठे अवडंबर माजविणार्या सत्तांना ही सेवा प्रदान केली जाते आणि अशा सत्ता अन्याय हा पाण्यासारखा पीत असल्याने, त्या स्वतःला, कर्मठतेच्या पालनासाठी निवडलेल्या लोकांसारखेच समजतात

सध्या पृथ्वीवरील, लोकांचा छोटा किंवा मोठा समुदाय हा इतका प्रगत झाला आहे की, जर एका ठिकाणी कायद्याचे उल्लंघन झाले तर त्याचे पडसाद सर्व जगभर उमटतात. म्हणूनच विश्वनागरिकत्वाची कल्पना ही केवळ एक कल्पनेच्या राज्यातील भरारी वा अतिशयोक्ती ठरणार नाही एकूणच सार्वजनिक मानवी हक्कांसाठी व म्हणून शाश्वत शांतीसाठी देखिल आवश्यक असणार्या दिवाणी व आंतरराष्ट्रीय कायद्यांच्या अलिखित संहितेची ती एक आवश्यक पुरवणी आहे. इथे विशद केलेल्या अटींची पूर्तता केल्याशिवायच आपण शाश्वत शांतीप्रत पोहोचू शकू अशी कल्पनाही कोणी मनात आणू नये.

पुरवणी पहिली

शाश्वत शांतीची हमी (गॅरंटी)

शाश्वत शांतीची हमी आपल्याला कोणी ऐरागैरा नाही तर, तो असामान्य कलाकार – खुद्द निसर्ग (natura dadeala rerum) देतो. त्याच्या नियमित चक्रामधून त्याचा उद्देश अगदी स्पष्ट होतो. तो म्हणजे: माणसामधील भिन्नभावातूनच त्यांच्यात, त्यांच्या मनाविरुद्ध का होईना पण एकी घडवून आणणे आणि त्यामुळेच त्याच्या परिणामकारक नियमानुसार

आहे, तोच जर दैवी अंशासाठी वापरला तर त्याचा अर्थ कदाचित "परमानंद (मुक्ति) मिळलेला" असा होईल. (पृ.507) संत Franz Horatius यांनी तिबेटी लामांना वारंवार एक प्रश्न विचारला की देव (Concoia) या संकल्पनेखाली त्यांना नेमके काय अभिप्रेत आहे; तेव्हा त्यांना दरेवेळी हे उत्तर मिळाले की, "देव म्हणजे सर्व पवित्र सत्पुरुषांचा मेळावा" (म्हणजे ईश्वराचा आशीर्वाद प्राप्त झालेल्यांचा मेळावा. लामा पुनर्जन्माच्या सिद्धान्तावर विश्वास ठेवत असल्याने अशी कल्पना की सर्व प्रकारच्या शरीरांमधून फिरल्यानंतर शेवटी हे संत ईश्वरत्वात परतले आहेत. किंवा Burchane मध्ये परतले आहेत. म्हणजेच ते पूजनीय व्यक्ति, रूपांतरीत आत्मे आहेत. पृ.223) यावरून Konx Ompax या गूढोक्तीचा अर्थ कदाचित 'पवित्र' (Knox), 'आशीर्वाद मिळालेला' (Om) आणि 'सर्वविद्यासंपन्न' (pax) म्हणजे सर्व सृष्टीला व्यापून टाकणारे सर्वोच्च तत्त्व (निसर्गावर गुणांचा आरोप) असा होऊ शकतो. ग्रीक गूढकथांमधील त्याचा वापर समाजाच्या अनेकैश्वरवादाच्या विरुद्ध गूढविद्या जाणणार्यांचा एकेश्वरवाद सुचवत असेलही; जरी संत Horatius ला इथे अनीश्वरवादाची शंका आली असली तरी. वरील स्पष्टीकरणाद्वारे, हा गूढ शब्द तिबेट मधून ग्रीक लोकांपर्यंत कसा काय आला हे स्पष्ट होऊ शकते. आणि दुसऱ्या बाजूने, युरोपचा तिबेटमार्फत चीनशी चाललेल्या (कदाचित हिंदुस्थानशी व्यापार सुरु होण्यापूर्वीपासूनच चाललेल्या) प्राचीन व्यापाराच्या संभाव्यतेचे समर्थन करते

चालणार्या, पण आपल्याला अज्ञात अशा कारणाला आपण एक आवश्यकता म्हणून प्रारब्ध म्हणतो; परंतु जगरहाटीमधील त्याच्या परिणामांचा विचार करता, या सर्वोच्च, मानवजातीच्या वस्तुनिष्ठ अंतिम उद्दीष्टावरच नजर असलेल्या व ही जगरहाटी पूर्वनियोजित करणार्या कारण्याची कुशल योजकता जाणून आपण त्याला 'पूर्वनियतयोजना'¹³ म्हणतो, खरेतर

¹³ निसर्गाच्या नियतक्रमामधे मनुष्याचा (एक इन्द्रियसंवेदनाक्षम प्राणी) म्हणून समावेश होतो. या नियतक्रमाच्या अस्तित्वाच्या मुळाशी असणारी एक विशिष्ट रचना आढळून येते. या रचनेचा, 'तिला आधीच निश्चित करणार्या जगन्निर्मात्याचा हेतू' असा अर्थ लावल्याशिवाय, तिचा पूर्णपणे उलगडा होत नाही. या हेतूच्या पूर्वनियोजनाला आपण व्यापक अर्थाने 'दैवी पूर्वयोजना' असे म्हणतो; तसेच ती जगाच्या सुरुवातीलाच निश्चित करण्यात येत असल्याने, आपण तिला 'प्रस्थापक पूर्वयोजना' असेही म्हणतो. [पूर्वनियतयोजनेपासून सुरुवात होते; एकदा तिने आज्ञा केली की, ते ती नेहेमीच पाळातात - (providentia conditrix; semel iussit, semper parent) - Augustine] ही योजना, कारणपूर्तीच्या सार्वत्रिक नियमानुसार निसर्गाच्या नियतक्रमाचे नियंत्रण करत असल्यामुळे तिला 'नियामक पूर्वयोजना' (providentia gubernatrix) असेही म्हणतात. त्याचप्रमाणे, माणसाला ज्याचे भाकीत करता येणार नाही, पण केवळ वास्तविक कर्मफलावरूनच अंदाज बांधता येण्याजोग्या, काही विशिष्ट हेतूप्रत पोहोचण्याची दिशा निसर्गाला दाखवणारी म्हणून तिला 'मार्गदर्शक पूर्वयोजना' (providentia directrix) असेही म्हटले जाते आणि शेवटी, प्रत्येक घटनेला एक ईश्वरी उद्देश म्हणून बघताना तर तिला "पूर्वयोजना" असे म्हटलेच जात नाही, तर 'अलौकीक - अद्भुत संकेत' (directio extraordinario) असेच समजले जाते. पण तिला असे म्हणणे हे माणसाचे अविचारी धाष्ट्य आहे (कारण ती प्रत्यक्षांत अद्भुताकडे निर्देश करते, जरी त्या घटना अद्भुत समजल्या जात नसल्या तरी): याचे कारण, केवळ एकाच घटनेच्या आधारे, निमित्त कारणाच्या एका विशिष्ट तत्त्वाविषयी असा निष्कर्ष काढणे (की, ही घटना हाच हेतू असेल; केवळ दुसऱ्या एका, आपल्याला पूर्णपणे अज्ञात असणार्या हेतूमधून येणारी फक्त निसर्गनियत उपघटना नव्हे.) हे विसंगत आहे आणि तुमची भाषा कितीही निष्ठापूर्ण व नम्र असली तरीही असे बोलणे हे अहंकारयुक्त आहे. त्याचप्रमाणे, पूर्वनियतयोजना या जगातील वस्तुपदार्थांवर कशा प्रकारे परिणाम करते यावरून तिचे (घटकद्रव्याधारे) केलेले, 'सर्वसाधारण' वा 'विशिष्ट' पूर्वनियतयोजना हे विभाजन ही चुकीचे व आत्मविसंगत आहे. (उदा. सर्वप्रकारच्या प्राणिमात्रांना राखण्याची ती काळजी घेते; पण ती प्रत्येकालाच योगायोगावर (त्याच्या नशीबावर) सोडून देते. या वाक्यात असे विभाजन दिसून येईल.) कारण तिला 'सर्वसाधारण' म्हणण्यामागेच अशी भूमिका अपेक्षित आहे की, याला एकही वस्तु अपवाद आहे असे म्हणता येणार नाही. इथे कदाचित पूर्वनियतयोजनेचे (आकारा (स्वरूपा) वरून केलेले), ती तिचे उद्दीष्ट कोणत्या प्रकारे गाढते यावरून केलेले विभाजन अपेक्षित असेल: सर्वसामान्य पूर्वनियतयोजना (जसे, ऋतूबदलामुळे निसर्गात दरवर्षी होणारा क्षय आणि पुनर्जन्म) आणि असामान्य पूर्वनियतयोजना (जसे, बर्फाळ प्रदेशात उगवू न शकणारे लाकूड, समुद्रप्रवाहांबरोबर तेथील रहिवाशांकरिता - जे त्यांच्याशिवाय जगू शकले नसते-वाहत जाणे.) असे त्याचे दोन भाग पडू शकतील. असामान्य पूर्वनियतयोजनेनुसार घडणार्या घटनांचे आपण काही भौतिक-तांत्रिक कारण जरी देऊ शकत असलो (उदा. वरील घटनेच्या संदर्भात आपण असे म्हणू शकू की, समशीतोष्ण प्रदेशातील नद्यांचे काठ हे घनदाट जंगलांनी भरलेले असतात त्यातील काही झाडे नदीत पडतात व नंतर ती गल्फच्या प्रवाहाबरोबर वाहत वाहत पुढे जातात), तरीही यातील हेतुभूत कारणाकडे आपले दुर्लक्ष व्हायला नको; कारण हे कारण निसर्गावर नियंत्रण ठेवणार्या कुशल योजकतेची पूर्वदक्षता सूचित करते.

शाळांमधून सामान्यतः वापरली जाणारी, ऐंद्रिय जगावर परिणाम करणार्या ईश्वरी 'हस्तक्षेपाची' वा सहाय्याची (Concursus) कल्पना आता सोडून द्यायला हवी. कारण, एकतर दोन भिन्नजातीय प्राण्यांचा संयोग घडवून आणू इच्छिणे (जसे गरूडसिंहराक्षस व घोडी यांचे मीलन; gryphes iungere equis - An allusion to Virgil, Eclogue VII.) आणि जगातील बदलांच्या खुद्द परिपूर्ण कारणालाच, त्याने स्वतःच पूर्वनिश्चित केलेल्या नियतक्रमामधे, जगरहाटीच्या चक्रात काही गोष्टी नव्याने पुरविण्याची परवानगी देणे (याचा अर्थ त्या पूर्वनियोजनात त्रुटी होती), हे आत्मविसंगत आहे. उदा. जेव्हा आपण म्हणतो की, देवाखालोखाल हा आजार कोणी बरा केला असेल तर तो वैद्याने; यातून आपला असा रोख दिसतो की, जगू काही देवाने त्याला याबाबतीत मदत केली. हे आत्मविसंगत आहे कारण, देण्यात आलेले कारण स्वतःच समाधानकारक नाही आहे; कारण ईश्वरानेच हा वैद्य - त्याच्या सर्व औषधांसकट - निर्माण केला आहे आणि त्यामुळे, जर एक सर्वोच्च, आपल्याला सैद्धांतिकदृष्ट्या अनाकलनीय कारणच पुढे करायचा आपला अट्टहास असेल तर, त्या परिणामाचे "सर्व" श्रेय हे "केवळ" ईश्वरालाच दिले गेले पाहिजे किंवा, जर आपण असा विचार करत असू की, हया निसर्गाच्या नियतक्रमानुसार घडणार्या घटनेचे स्पष्टीकरण सृष्टीच्या कारणमालिकेद्वारा देता येऊ शकेल, तर त्या परिणामाचे श्रेय "पूर्णपणे" वैद्यालाच देता येईल. ईश्वरी सहाय्य व अधिक्षेपाची कल्पना त्यागायला हवी याचे दुसरे कारण म्हणजे, कोणत्याही परिणामाचे विश्लेषण करण्यासाठी वापरल्या जाणार्या काही विशिष्ट तत्त्वांचा या अशा विचारसरणीमुळे नाश होतो. तथापि, नैतिक-व्यावहारिक हेतूसाठी (हे अर्थातच पूर्णपणे अतींद्रिय अस्तित्वाकडे निर्देश करतात) ईश्वरी सहाय्याची (concursus) कल्पना रास्त, किंबहुना आवश्यक आहे. उदा.

आपल्याला ती निसर्गाच्या कौशल्यपूर्ण कलाकृतींमध्ये दिसत नाही किंवा त्यांच्यावरून तिचे अनुमानही करता येत नाही आपण तिचा फक्त विचारच करू शकतो. (ज्याप्रमाणे वस्तूच्या आकाराचा (स्वरूपाचा) हेतूशी असलेल्या एकूणच संबंधांचासुद्धा फक्त विचारच केला जाऊ शकतो, तसेच.) पण मानवी कृतीशी असलेल्या साधर्म्यावरून तिच्या अस्तित्वाच्या शक्यतेचे आकलन होण्यासाठी आपल्याला तिचा विचार करायलाच लागतो. विवेकबुद्धिने आपल्याला उघडउघड नेमून दिलेले (नैतिक) हेतू व या कृती यांच्यातील परस्पर संबंध व एकवाक्यता यांचाही विचार आपण करतो. ही कल्पना जरी सैद्धांतिक पातळीवर अनुभवातीत असली तरी, व्यावहारिक दृष्टीकोनातून बघता (जसे, शाश्वत शांतीची आदर्श कल्पना प्रत्यक्षात आणण्यासाठी निसर्गाच्या नियतक्रमाचा त्यादृष्टीने उपयोग करून घेणे यासाठी), ती तत्त्वाधारीत आहे आणि ती वास्तवात आणणे शक्य आहे यालाही पुरावा आहे. जर इथे आपण केवळ सिद्धांतांविषयी (व धर्माविषयी नव्हे) चर्चा करत असू तर, आपल्याला अज्ञात अशा पूर्वनियतयोजनेकडे निर्देश करणारी उक्ती वापरण्यापेक्षा, 'निसर्ग' हा शब्द वापरणे मानवी बुद्धीच्या मर्यादांचा विचार करता अगदी योग्य आहे आणि "दैवी योजना" या शब्दापेक्षा याचा वापर अधिक मर्यादाशील (अनतिरेकी) आहे. कारण कार्यकारणभावाच्या संदर्भात मानवी बुद्धीला संभाव्य अनुभवांच्या मर्यादेतच रहायला लागते आणि दुसऱ्या बाजूने बघता, दैवी योजना वगैरे शब्दांचा वापर करणे म्हणजे निसर्गाच्या गूढ अशा हेतूच्या जवळपास जाण्यासाठी इकारस (Icarus) प्रमाणे कधीही गळून पडणारे पंख लावून धाडसीपणाने उंच भरार्या मारण्यासारखे आहे.

निसर्गाकडून आपल्याला मिळणार्या शाश्वत शांतिविषयक हमीची अजून खोलात जाऊन चर्चा करण्यापूर्वी, निसर्गाने त्याच्या या मोठ्या रंगभूमीवर काम करणार्या माणसांसाठी निर्माण केलेल्या, त्यांच्यामध्ये शेवटी आवश्यकतेने शांती निर्माण करणार्या परिस्थितीचे व्यवस्थित परीक्षण करणे जरूरीचे आहे परंतु तत्पूर्वी सर्वप्रथम तो ही परिस्थिती कशी निर्माण करतो हे बघितले पाहिजे. त्याने त्यासाठी केलेल्या उपाययोजना खालीलप्रमाणे आहेत:

1. जगातील प्रत्येक भागामध्ये वस्ती करून राहणे सर्व मानवांना शक्य होईल याची काळजी त्याने घेतली आहे.
2. वस्ती करण्यासाठी अगदी अयोग्य असलेल्या भागांमध्येही माणसांनी जाऊन रहावे यासाठी त्याने युद्धाचा वापर करून माणसांना अशा भागांत जाऊन राहणे भाग पाडले आहे.
3. त्याच माध्यमाद्वारे (युद्ध) त्याने माणसांना एकमेकांशी कमी किंवा जास्त प्रमाणात कायदेशीर संबंध राखण्यास भाग पाडले आहे.

आविर्क महासागराच्या शीत वाळवंटात मॉस हे विशिष्ट प्रकारचे शैवाल अजूनही वाढते; ओस्ट्याक (Ostyak) वा सामोयीड (Samoyed) या जमातींसाठी भक्ष्य वा वाहतुकीचे

आपली अशी श्रद्धा असते की, जर आपला हेतू निर्मळ असेल तर देव आपल्यामधील न्यायाची कमी भरून काढेल; अगदी आपल्याला कळणारही नाही अशा मार्गांनी तो हे करेल, त्यामुळे आपण आपले चांगल्यासाठीचे प्रयत्न सोडून देता नयेत. पण याठिकाणी एक गोष्ट अगदीच स्पष्ट आहे की, एका चांगल्या कृतीचे (जगातील एक घटना म्हणून) कोणीही 'हा तर ईश्वरी सहाय्याचा परिणाम' असे स्पष्टीकरण देऊ नये, कारण नाहीतर ते त्या अतींद्रिय अस्तित्वाचे पोकळ सैद्धांतिक ज्ञान ठरेल आणि म्हणून विसंगतही.

साधन म्हणून कामा यावे यासाठी रेनडीअर ते शैवाल बर्फाखालून उकरून खातात, ही नैसर्गिक घटना; किंवा खार्या वालुकामय प्रदेशांमधे उंटाचे रहाणे – अर्थात हया प्रदेशांमधून प्रवास करता यावा म्हणूनच उंटाची निर्मिती झाली असावी असे वाटते – इ अशा गोष्टी फारच आश्चर्यकारक आहेत. जेव्हा आपल्या ध्यानात येते की, आर्क्टिक महासागराच्या किनार्यावर केसाळ प्राण्यांव्यतिरिक्त सील, वॉलरस, व्हेल इ प्रकारचे मासेही आढळतात, त्यांच्यामुळे तेथील रहिवाशांच्या अन्नाची सोय तर होतेच, पण शिवाय त्यांच्या चरबीद्वारे त्यांना उष्णताही मिळते, तेव्हा तर निसर्गातील हेतू अधिकच स्पष्ट होतो. पण निसर्गाच्या या पूर्वदक्षतेविषयी सर्वात जास्त आश्चर्य प्रवाहाबरोबर वाहत जाणाऱ्या ओंडक्यांमुळे वाटते. निसर्ग हे ओंडके नापिक, उजाड प्रदेशात आणतो (तिथल्या रहिवाशांना तर ते कुठून येतात हे माहितही नसते.) या ओंडक्यांशिवाय त्यांना त्यांच्या कॅनू (बोटी), हत्यारे, झोपड्या यापैकी काहीच करणे शक्य झाले नसते; शिवाय ते प्राण्यांविरुद्ध लढण्यातच इतके मग्न असतात की, एकमेकांबरोबर ते शांततेत राहू शकतात – हे सर्व पाहिल्यावर मात्र निसर्ग घेत असलेल्या काळजीविषयी खरेच आश्चर्य वाटते पण हे रहिवासी अशा भागांत कशामुळे गेले असतील? या प्रश्नाचे संभाव्य उत्तर युद्धच असेल, दुसरे काही नाही.

माणूस पृथ्वीवर वसाहत वाढवित असतानाच घोडयाला पाळायला व स्वतःजवळ बाळगायला शिकला; सर्व प्राण्यांमधे घोडा हेच युद्धाचे पहिले हत्यार. (कारण हत्ती नंतरच्या काळात, म्हणजे प्रस्थापित साम्राज्यांच्या वैभवाच्या काळात मोडतो.) तसेच विशिष्ट, परंतु आता त्यांच्या मूळ गुणधर्मांवरून आपल्याला ओळखू न येणाऱ्या गवताच्या प्रकारांची (भाजीपाला) लागवड करण्याची कला, रोपांचे स्थित्यंतर करून व कलम करून फळांच्या प्रकारात वाढ करणे, त्यांचा दर्जा वाढविणे इ. (युरोपमध्ये कदाचित केवळ दोनच जातींचे – सफरचंदाच्या एका विशिष्ट प्रकारचे (crab apple) व जंगली पेराचे कलम करत असतील) गोष्टी केवळ ज्या राज्यांमध्ये सुरक्षित अशी जहागीर आहे अशा आधीच प्रस्थापित झालेल्या राज्यांमध्ये शक्य आहेत. पण तत्पूर्वी, स्वायत्त स्वातंत्र्यामध्ये शिकार करून¹⁴ मासे मारून व मेंढया पाळून उदरनिर्वाह करणाऱ्या माणसाने कृषीजीवनामध्ये जाणे आवश्यक होते नंतर मीठ व लोखंड यांचा शोध लागला. विविध समाजांमध्ये घडून येणाऱ्या व्यापारीच, मागणीमुळे दूरवर पसरवली गेलेली ही कदाचित पहिलीच मालोत्पादने असावीत यातूनच एकमेकांबरोबर सर्वप्रथम शांतीपूर्ण देवाणघेवाण सुरू झाली आणि अशाप्रकारे, एकमेकांपासून फारच दूर अंतरावर असणाऱ्या समाजांमध्येही सामंजस्य, एकोपा व शांतीपूर्ण संबंध निर्माण झाले.

जशी निसर्गाने माणसे कुठेही राहू शकतील याची काळजी घेतली, त्याचप्रमाणे त्याने स्वच्छंदीपणे अशीही इच्छा केली की, त्यांची जरी इच्छा नसली तरी त्यांनी कुठेही राहिलेच पाहिजे. माणसे नैतिक कायद्यांद्वारे एका कर्तव्याच्या संकल्पनेला बांधील राहू शकली असती;

¹⁴ जीवनाच्या सर्व अवस्थांमध्ये शिकारीची अवस्था ही सुसंस्कृत राहणीमानाला निःसंशयपणे सर्वात जास्त विरोधी ठरते. कारण वेगवेगळ्या ठिकाणी वस्ती करून राहायला लागल्यामुळे कुटुंबे लवकरच एकमेकांना अनोळखी बनतात; आणि तसेच विस्तीर्ण पसरलेल्या जंगलांमध्ये विखुरले जातात आणि एकमेकांचे शूत्रदेखिल बनतात. कारण प्रत्येकालाच अन्न, वस्त्र मिळविण्यासाठी बरीच जागा लागते नोहाने रक्तावर घातलेली बंदी (Genesis 9: 4-6) म्हणजे सुरुवातीला शिकारीच्या जीवनपद्धतीला विरोध करणारी केवळ एक प्रतिबंधक अट असावी. (ही बंदी बऱ्याच वेळा पुन्हा पुन्हा लागू केली गेली, नंतरच्या काळात तर रानटी अवस्थेतून बाहेर पडून नव्यानेच ख्रिस्ती धर्म स्वीकारलेल्या लोकांवर धर्मसंस्कारीत ज्यूंनी, एका वेगळ्या संदर्भात, हीच बंदी अट म्हणून घातली होती. – पहा Acts 15:20-21:25) कारण त्या पद्धतीत कच्चे मांस खूप वेळा खाल्ले जायचे. याला बंदी केल्यावर आपोआपच रक्तावरही बंदी आली.

पण निसर्गाने वरील "बंधन" कोणत्याही कर्तव्याच्या संकल्पनेवर आधारले नाही. उलट त्याचा हा उद्देश (माणसांनी कुठेही राहिलेच पाहीजे) सफल करण्यासाठी निसर्गाने युद्धाचा मार्ग निवडला. त्यामुळे आपल्याला काही समाज असे आढळतील की, त्यांच्या समान भाषेवरून त्यांच्या समान कुळाचा अंदाज लावणे शक्य असते. उदा. आर्क्टिक महासागराच्या प्रदेशात राहणारे *सामोयीडस्* (Samoyeds) व त्यांच्यापासून हजारो मैल दूर अंतरावर, *अल्टानियन्* पर्वतरांगामध्ये राहणारे समानभाषिक लोक. या दोघांच्यामध्ये घोडेस्वारीत व म्हणून युद्धात तरबेज असणाऱ्या मंगोलजमातीने घुसखोरी करून सामोयीडस्ना वस्ती करण्यास अयोग्य अशा शीतकटीबंधीय प्रदेशात जाणे भाग पाडले या प्रदेशात ते नक्कीच स्वतःच्या इच्छेने आल नसते.¹⁵ तसेच, युरोपच्या अति उत्तरेकडील प्रदेशात *लॅप्स* (Lapps) या नावाने ओळखल्या जाणाऱ्या, *फिनलंडच्या लोकांचीही* तीच गोष्ट; मध्ये घुसलेल्या गॉथस् (Goths) वा सामार्टियन्स् (Samartians) या *जमातींमुळे* ते आता त्यांच्यापासून दूर अंतरावर असणाऱ्या, परंतु भाषेच्या बाबतीत त्यांचेच भाईबंध असणाऱ्या *हंगेरीयन्* लोकांपासून तोडले गेले. आणि *एस्किमोंना* (कदाचित अतिप्राचीन युरोपीय साहसिक, अमेरिकेतील सर्व जमातींपासून पूर्णपणे वेगळी असणारी एक जमात) अति उत्तरेकडे किंवा *पेशेरेसना* (Pescherais) अमेरिकेपासून ते पार *Tierra del Fuego* पर्यंत दक्षिणेकडे, पृथ्वीवर सर्वत्र वसाहत करण्यासाठी निसर्ग वापरत असलेल्या युद्धाशिवाय दुसऱ्या कोणी नेले असेल? खरेतर युद्धाला स्वतःला काही विशिष्ट उद्दीष्ट नसतेच, ते तर मानवी स्वभावात रुजल्यासारखेच भासते; एवढेच नव्हे तर त्याच्याकडे एखादे उदात्त कृत्य म्हणून बघितले जाते. अशा कृत्यासाठी मनुष्य आपले सर्व स्वार्थी उद्देश बाजूला ठेवून केवळ मानसन्मान मिळविण्यासाठी युद्धाला तयार होतो. अमेरिकेत तसेच युरोपमध्येही क्षात्रधर्माच्या काळात *युद्धासाठी धाडस* दाखविणे हेच मोठे भूषण समजले जायचे – आणि हे धाडस केवळ युद्धाच्या दरम्यान अपेक्षित नसे (कारण ते स्वाभाविकच आहे), तर युद्ध घडावे याला पाठिंबा देण्यामध्येही ते अपेक्षित असे. बरेचदा युद्ध हे केवळ शौर्यप्रदर्शनाकरिताच केले जाई; अशाप्रकारे युद्धामध्येच एक प्रकारची *आत्मप्रतिष्ठा* बघितली जाई. किंबहुना, काही तत्त्ववेत्त्यांनी तर युद्धाची "मानवजातीचे उदात्तीकरण" अशी प्रशंसाही केली आहे, तेही एका ग्रीक माणसाचे उद्गार विसरून तो म्हणाला होता: "युद्ध हे एक अनिष्ट कृत्य आहे. कारण त्यामध्ये जितकी दुष्ट माणसे कामी येतात, त्याच्यापेक्षा जास्त निर्माण होतात." निसर्ग *स्वतःच्या हेतूप्रत*, या प्राणिमात्रांपैकीच एक असलेल्या मानवाला घेऊन जाण्यासाठी काय पावले उचलतो याविषयी ही एवढी चर्चा पुरे.

आता शाश्वत शांतीच्या उद्दिष्टाशी संबंधित असणाऱ्या प्रश्नांकडे आपण येऊ: माणसाच्या स्वतःच्या बुद्धीने त्याला कर्तव्य म्हणून नेमून दिलेल्या या उद्दीष्टाच्या संदर्भात – म्हणजे त्याच्या *नैतिक उद्दीष्टाला* पाठिंबा देण्यासाठी निसर्ग काय करतो? आणि, माणूस

¹⁵ असाही प्रश्न उद्भवू शकतो की, बर्फाळ प्रदेश बिनावस्तीचे राहू नयेत अशीच निसर्गाची जर इच्छा होती, तर ज्यादिवशी तो त्या रहिवाशांना प्रवाहाबरोबर ब्रहंत येणारा एकही ओंडका पुरवू शकणार नाही (जे अपेक्षित आहे) त्यावेळी तेथील रहिवाशांचे काय होईल? [याचा विचार त्याने केला आहे का?] कारण संस्कृतीचा जसाजसा विकास होत जाईल, तसे समशीतोष्ण प्रदेशातील रहिवासी त्या नदीकिनार्यावरील जंगलांचा अधिक चांगला वापर करू लागतील, पर्यायाने ही लाडके प्रवाहात पडू नयेत व समुद्रामध्ये दूरवर वाहून जाऊ नयेत याला ते प्रतिबंध करतील; आणि हा विचार तर्कसंगत ही आहे. पण मला असे वाटते की, जर निसर्गाने त्यांच्यावर केवळ शांतीची सक्ती केली तर, ओब (ob), येनीसाय (Yenisei) किंवा लेना (Lena) च्या काठावर राहणारे लोक त्यांच्याकडून बर्फाळ प्रदेशातील समुद्रात मुबलक प्रमाणात आढळणाऱ्या प्राण्यांपासून निघणारी उत्पादने घेऊन, त्याबदल्यात त्यांना हे ओंडके पुरवतील.

स्वातंत्र्य मिळाल्यावर नेमून दिलेले कर्तव्य करत नाही अशी वस्तुस्थिती असून ही, तेच कर्तव्य तो, निसर्गाने त्याचे स्वातंत्र्य धोक्यात न आणता आणलेल्या दबावाखाली करेल – आणि तेही *मुलकी कायदा, आंतरराष्ट्रीय कायदा वा विश्वनागरिकत्वाचा कायदा* या सार्वजनिक कायद्याच्या तीनही अवस्थानुसार करेल – याची खात्री निसर्गाने कशी काय दिली आहे? – जेव्हा मी निसर्गाच्या संदर्भात असे बोलतो की, 'अमुक वा तमुक व्हावे अशी त्याची इच्छा आहे', तेव्हा त्याचा अर्थ असा नसतो की 'त्या गोष्टी करण्याचे कर्तव्य निसर्ग आपल्यावर लादतो. (कारण केवळ स्वतंत्र व्यावहारिक बुद्धिदेखिल हे करू शकते) त्याचा अर्थ इतकाच की, आपली इच्छा असो वा नसो, *निसर्ग स्वतःच त्या गोष्टी करतो*. [उत्सुक लोकांना दैव मार्ग दाखवते, अनुत्सुक लोकांना फरफटत नेते. (fata volentem ducunt, noletem trahunt; Seneca Epist. mor. XVIII.4)]

1. आंतरिक भिन्नतेने जरी लोकांना सार्वजनिक कायद्यांखाली येण्यास मजबूर केले नाही तरीही युद्ध त्यांच्यावर असे करण्याची सक्ती बाहेरून करेल. कारण आपण आधी पाहिल्याप्रमाणे निसर्गनियमानुसार प्रत्येक समाज हा त्याच्यावर दडपण आणणार्या दुसर्या समाजाच्या शेजारीच रहतो. याच्याविरुद्ध एक *सत्ता* म्हणून लढा देण्यासाठी प्रत्येक समाजाला स्वतःचे रूपांतर आतून एका *राज्यात* करावे लागते. आता, माणसांच्या हक्कांसाठी पूर्णपणे योग्य व अनुकूल असलेली एकमेव राज्यघटना म्हणजे *प्रजासत्ताक* राज्यघटना पण तिची स्थापना करणे हे कठीण काम आहे; आणि ती अंमलात आणणे हे तर त्याहूनही कठीण आहे. त्यामुळेच बऱ्याचजणांच्या मते प्रजासत्ताक हे केवळ *देवदूतांचेच* राज्य असेल. [(जसे रूसोने 'Social contract, Book III, Chap.4' मध्ये म्हटले आहे.] कारण अशा स्वार्थी प्रवृत्तीची माणसे या उदात्त प्रकारच्या राज्यघटनेसाठी सक्षम नाहीच आहेत पण याटिकाणी निसर्ग या पवित्र मानल्या गेलेल्या, पण प्रत्यक्षात उतरविण्यास अशक्य असणार्या, सर्वसाधारण विवेकबुद्धिवर आधारलेल्या इच्छेच्या मदतीस येतो आणि तेही नेमक्या याच स्वार्थी प्रवृत्तींच्यामार्फत त्यामुळे इथे प्रश्न केवळ राज्याच्या चांगल्या शासनव्यवस्थेचा आहे (आणि ती खरोखरच माणसाच्या आवाक्यात आहे.) या व्यवस्थेमध्ये प्रत्येक स्वार्थी प्रवृत्तीची शक्ती अशा तऱ्हेने एकमेकांच्या विरोधात वापरल्या जातात की प्रत्येक प्रवृत्ती दुसर्या प्रवृत्तीचे विनाशकारी परिणाम एकतर मवाळ करते किंवा पूर्णपणे नष्टच करते. त्यामुळे शेवटचा परिणाम असा दिसतो की, त्यांच्यापैकी कोणी जणू अस्तित्वातच नव्हत्या आणि अशाप्रकारे माणसाला, एक नैतिकदृष्ट्या चांगला माणूस नसला तरी एक चांगला नागरीक असण्यासाठी भग पाडले जाईल. राज्याच्या अनुशासनाचा प्रश्न वरकरणी कितीही कठीण वाटला तरी अगदी सैतानांच्या समाजालाही (अर्थात् त्यांच्याकडे योग्य समज असेल तर) सोडविण्यासारखा आहे. प्रश्न हा आहे की: "स्वतःचे रक्षण करण्यासाठी सुजाण लोकांचा समूह एकंदरीत सर्वसाधारण असणार्या कायद्यांची मागणी करतो; पण त्यांच्यापैकी प्रत्येकजण मात्र स्वतःला त्यापासून वगळण्यासाठी गुप्तपणे धडपडत असतो. असे असताना अशा लोकांमध्ये व्यवस्था निर्माण करणे आणि त्यांच्यासाठी एक राज्यघटना स्थापणे हे कसे शक्य होईल? तेही तेही अशाप्रकारे की, जरी त्यांच्या व्यक्तिगत हेतूमुळे त्यांचा एकमेकांशी संघर्ष झाला तरी ते एकमेकांना अशा तऱ्हेने रोखून धरतील की त्यांच्या सार्वजनिक वर्तनामध्ये परिणाम जणू काही त्यांच्या मनात असे हेतू कधी नसल्याप्रमाणेच दिसेल. तर हे साध्य आहे का?" अशाप्रकारची अडचण ही *निवारणीय* असलीच पाहिजे. कारण ह्या कामासाठी आपल्याला मानवाचा नैतिक उद्धार कसा करावा, हे माहित असणे जरूरी नाही, तर आपल्या उद्दीष्टासाठी म्हणजे मानवांमधील एकमेकांच्या विरोधात जाणार्या स्वार्थी हेतूंमधील संघर्ष एका समाजामध्ये अशा तऱ्हेने नियंत्रित करण्यासाठी की, जेणेकरून कायद्याच्या बंधनाखाली येण्यास लोक स्वतःच एकमेकांवर दबाव आणतील

आणि शेवटी ज्यामध्ये कायद्याकडे शक्ती आहे अशी शांतीची स्थिती निर्माण होईल, यासाठी – निसर्गाच्या नियतयंत्रणेचा वापर कसा करून घेता येईल हे माहित असणे जरूरी आहे. आपल्यासमोर आता अस्तित्वात असणाऱ्या, अजून ही अतिशय अपरिपूर्ण अनुशासन असणाऱ्या राज्यांचे उदाहरण आहेच. इतर राज्यांशी असलेल्या संबंधाच्या दृष्टीकोनातून बघता, त्यांचे वर्तन कायद्याच्या संकल्पनेला धरून असते – जरी याचे कारण नैतिकतेचा गाभा हे नसले तरी – (तसेच नैतिकतेमधून चांगली राज्यघटना अपेक्षित नाही तर त्याउलट, चांगल्या राज्यघटनेखाली एका समाजाची चांगली नैतिक घडण अपेक्षित आहे) स्वार्थी प्रवृत्तीला काबू ठेवणे हे शुद्ध नैतिकतेमुळे नाही तर, निसर्गाच्या नियतयंत्रणेमुळे शक्य होते. स्वार्थी प्रवृत्तीचा एकमेकांशी संघर्ष करणे हा धर्मच आहे; पण बुद्धीकडून तिचा स्वतःच्या हेतूसाठी, म्हणजे कायदेशीर नियमांना वाव देणे व त्याचबरोबर राज्याच्या बाबतीत, अंतर्गत तसेच बाह्य शांतीचा पुरस्कार करणे व तिची सुरक्षा राखणे यासाठी त्यांचा वापर होऊ शकतो. – एकंदरीत गोष्टीचे सार हे की : शेवटी कायद्यालाच सर्वोच्च शक्ती मिळावी अशीच इच्छा निसर्ग ठामपणे करतो; जरी आपल्याला कठीण प्रसंगातून जायला लागले तरी— शेवटी, आपण जे करण्याकडे दुर्लभ करतो ते आपणहूनच अस्तित्वात येते. – “रबर जास्त ताणले की तुटते; आणि एक ना धड भाराभर चिंध्या” [फ्रिडरीश बाऊटरवेक (1766–1828)]

2. आंतरराष्ट्रीय कायद्याची संकल्पना अनेक स्वतंत्र, परंतु एकमेकांशेजारी असणाऱ्या राष्ट्रांचे वेगवेगळे अस्तित्त्व गृहीत धरते आणि जरी अशी परिस्थितीच (एक संघात्मक मंडळ या शत्रुत्वाला तोंड फुटू नये यासाठी प्रतिबंध करेपर्यंत) युद्धाची स्थिती असली तरी, इतर राज्यांपेक्षा वरचढ ठरणार्या व शेवटी एका सार्वत्रिक एकसत्ताक राज्यात परिणत होणाऱ्या सत्तेखाली इतर राज्यांनी मिसळून जाण्यापेक्षा वरील कल्पना सारासार बुद्धिला अधिक पटण्याजोगी आहे. कारण प्रशासनाच्या वाढत्या विस्ताराबरोबरच कायद्याचा वचक कमी होतो आणि चांगल्या वृत्तीच्या बीजांचा कोंडमारा करून शेवटी ही क्षुद्रवृत्तीची बेबंदशाही एका अराजकतेमध्येच परिणत होते. तथापि, शक्य झाल्यास संपूर्ण जगावर राज्य करण्याची महत्त्वाकांक्षा बाळगून, प्रत्येक राज्य (किंवा त्याचा शास्ता) या मार्गाने शांती प्रस्थापित करण्याची मनीषा करते. पण *निसर्गाची इच्छा*, हे दुसऱ्या मार्गाने घडावे अशी असते. समाजांना एकमेकांपासून अलग करण्यासाठी व एकमेकांशी मिसळण्यापासून परावृत्त करण्यासाठी तो दोन मार्गांचा अवलंब करतो: “भाषावैविध्य व धर्मभिन्नता.”¹⁶ हे वैविध्य स्वतःबरोबर जरी परस्परांविषयीचा द्वेष व युद्धाचे बहाणे शोधण्याच्या वृत्ती यांप्रती कल घेऊन येत असले तरीही, विकास पावणाऱ्या संस्कृतीमुळे व त्यांच्या स्वतःच्या तत्त्वांमध्ये जास्तीत जास्त एकात्मता आणण्यासाठी मानवांच्या हळूहळू चाललेल्या प्रयत्नांमुळे शेवटी आपण एका शांतीपूर्ण कराराच्या दिशेने वाटचाल करू. सर्व शक्तींना कमकुवत बनवून, (स्वातंत्र्याच्या दफनभूमीवर) बेबंदशाही जी शांती निर्माण करते, ती ही नव्हे; ही शांती तर सत्तांच्या निरोगी स्पर्धेमध्ये असणाऱ्या समतोलाद्वारे निर्माण होते व तिची रक्षाही केली जाते.

3. प्रत्येक राज्याची इच्छा आंतरराष्ट्रीय कायद्याच्या मूलतत्त्वांनुसार, गोडीगुलाबीने वा दबवणुकीने, एकमेकांत मिसळण्याची इच्छा करणारा निसर्ग ज्याप्रमाणे मोठ्या हुशारीने राष्ट्रांना

¹⁶ धर्मभिन्नता : काय विलक्षण शब्दप्रयोग आहे! अगदी एखाद्याने “नीतीचे विविध प्रकार आहेत” असे म्हणावे तसेच हे आहे. फारतर, इतिहासात धर्माचा विकास घडवून आणण्यासाठी राबविले गेलेल्या व केवळ शास्त्रशिक्षेच्या क्षेत्रापुरतेच मर्यादित असणाऱ्या मार्गांविषयीच्या *श्रद्धा विविध* असू शकतील, तसेच *धार्मिक ग्रंथांमध्येही* वैविध्य असू शकेल. (झेदावेस्ता, वेद, कुराण इ.) परंतु सर्व माणसांसाठी व सर्व काळांमध्ये चालणारा केवळ एकच धर्म आहे. त्यामुळे हे भिन्न धर्म म्हणजे धर्माचीच, प्रासंगिक व स्थल-कालाच्या भिन्नेनुसार भिन्न असू शकणारी साधने होत.

(समाजांना) अलग करतो, त्याचप्रमाणे दुसऱ्या बाजूने, आंतरराष्ट्रीय कायद्याची संकल्पना जुलूमजबरदस्ती व युद्धाविरुद्ध ज्यांना सुरक्षित करू शकली नसती अशा राष्ट्रांना तो परस्परांचे स्वहित साधण्यासाठी एकत्र आणतो. *व्यापाराच्या प्रवृत्तीची* युद्धाबरोबर तुलनाच होऊ शकत नाही; आज ना उद्या ती प्रत्येक राज्याचा कब्जा घेईलच कारण राज्याजवळ असणार्या सत्तांमध्ये (साधनांमध्ये) *आर्थिक सामर्थ्य* हे कदाचित सर्वात जास्त विश्वासनीय साधन ठरू शकेल. त्यामुळेच (जरी नैतिकतेविषयी असणार्या उर्मिमुळे नसले तरी) राज्यांना आता कळून चुकले आहे की, उदात्त अशा शांतीचा पुरस्कार करण्यावाचून व जिथे कुठे युद्धास तोंड फुटण्याची शक्यता आहे तिथे दखलअंदाजी करून त्यास प्रतिबंध करण्यावाचून काही गत्यंतर नाही; हे त्यांना अशाप्रकारे करावे लागते की ते जणू काही एका कायमच्याच युतीमध्ये आहेत. कारण युद्धासाठी करण्यात आलेले मोठे संघ त्याच्या गुणधर्माच्यामुळेच फार क्वचितपणे अस्तित्वात येऊ शकतात; ते यशस्वी होण्याची शक्यता तर त्याहूनही विरळ आहे. अशाप्रकारे माणसांच्या मनोविकारांना एका विशिष्ट नियतक्रमात चालायला लावून, निसर्ग स्वतः शाश्वत शांतीची हमी देतो; अर्थात शाश्वत शांतीचे भवितव्य काय असेल, याचे (सिद्धांत वगैरे मांडून) *भाकीत करण्यास* ही हमी पुरेशी नाही. परंतु व्यावहारिक हेतूसाठी नक्कीच पुरेशी ठरते आणि (केवळ काल्पनिक नसलेल्या) या उद्दिष्टाच्या दिशेने वाटचाल करत राहणे हे आपले कर्तव्य बनविते.

पुरवणी दुसरी

शाश्वत शांतीविषयक गुप्त कलम

वस्तुनिष्ठपणे बघता म्हणजे तहाच्या आशयाचा विचार करता, सार्वजनिक कायद्यांखाली होणार्या तहांमधील गुप्त कलम हा एक विरोधाभास असतो तथापि, व्यक्तितः, म्हणजे ते कलम ठरविणार्या व्यक्तित्वा बाजूने पाहता त्या तहांमध्ये या गुप्ततेला परवानगी देण्यात येऊ शकते. कारण ज्यांनी ते कलम लिहीले आहे त्यांना, स्वतःला त्या कलमाचे लेखक म्हणून जाहीर करणे त्यांच्या प्रतिष्ठेच्या दृष्टीने कदाचित शंकास्पद वाटत असेल

या प्रकारचे एकमेव कलम पुढील वाक्यात समाविष्ट आहे: "युद्धासाठी शस्त्रसज्ज असणार्या राष्ट्रांनी, 'सार्वजनिक शांती कोणत्या परिस्थितीत प्रत्यक्षात येऊ शकेल' याबाबतीत तत्त्वज्ञानी लोकांची मते विचारात घ्यावीत"

परंतु एकंदरीत असे दिसून येते की, दुसऱ्या राज्याशी कशा प्रकारचे व्यवहार— वर्तन करावे या संदर्भात *हाताखालील लोकांकडून* (तत्त्वज्ञानी लोकांकडून) सूचना, सल्ले घेणे हे राज्याचे कायदे लागू करणार्या अधिकाराला मात्र कमीपणाचे वाटते (याला आपल्याला सर्वोत्तम कौशल्य, चातुर्य इ. विशेषणे आपणहून चिकटवावीच लागतात); परंतु असे करणे हेच उचित आहे. म्हणून, राज्य कुठेही उघड वाच्यता न करता (म्हणजे ते एक गुपित ठेवून) तत्त्वज्ञानी लोकांना त्यांची मते मांडण्यास *बोलावू शकते* याचा अर्थ असा की, युद्धनीती व शांतीस्थापना यांच्या मूलभूत तत्त्वांविषयी मुक्तपणे व उघडपणे *बोलण्याची परवानगी* राज्य त्यांना देईल (कारण, नाहीतर या गोष्टी ते स्वतःहूनच करतील, फक्त त्यांना असे करण्यास कोणी प्रतिबंध केला नाही तर.) आणि या विषयी एकमेकांमध्ये काही समझौता करायला

राज्यांची आपापसात काही एक विशिष्ट संघ-सभा हवी असेही नाही; तर हा समझौता सर्वसाधारण (नीतीनियम लागू करणार्या) मानवीबुद्धीच्या मार्फत मिळणार्या कर्तव्यावरच अवलंबून असतो. इथे माझ्या म्हणण्याचा अर्थ असा नाही की, कायदेपंडितांचे (राजसत्तेच्या प्रतिनिधींचे) निर्णय डावलून तत्त्वज्ञानी लोकांच्या सिद्धांतांना प्राधान्य द्यावे; मला एवढेच सांगायचे आहे की, त्यांचेही म्हणणे ऐकून घेतले जावे.

कायदेपंडितांनी केवळ कायद्याच्या तराजूलाच नव्हे, तर न्यायाच्या तलवारीलाही स्वतःचे (ओळख) चिह्न बनविले आहे. या तलवारीचा वापर तो गरजेनुसार करतो; म्हणजे नुसतो, तराजूपासून येणार्या परक्या प्रभावांना दूर ठेवण्यासाठी तो तिचा उपयोग करत नाही, तर जेव्हा कधी एखादे पारडे त्याला हवे तसे झुकत नसेल तर दुसऱ्या पारड्यांत तिला टाकण्यासाठीही करतो. (vae victis) तत्त्वज्ञानी नसलेल्या (अगदी नैतिकतेच्या बाजूनेही नाही.) कायदेपंडिताला याची चांगलीच भुरळ पडते कारण त्याचे कार्यालयीन कर्तव्य हे, केवळ, उपलब्ध असलेले कायदे लागू करणे एवढेच आहे; व त्यात काही सुधारणा करण्याची गरज आहे का हे शोधणे, हे नव्हे. आणि त्याच्या अधिकारक्षेत्राच्या दर्ज्यानुसार असे काही करणे हे खरोखर त्याला कमीपणाचे वाटते त्याच्याजवळ सत्ता असल्यामुळे तो हे काम उच्च दर्जाचे समजतो. (तीच गोष्ट वैद्यकशास्त्र (medicine) व धर्मशास्त्र (theology) या इतर दोन शाखांची) या एकत्रित झालेल्या शक्तीसमोर तत्त्वज्ञानाची शाखा अगदीच खालच्या पातळीवर रहाते. म्हणूनच तत्त्वज्ञानाविषयी उदाहरणार्थ असेही म्हटले जाते की, ती धर्मशास्त्राची परिचारिका आहे (इतर दोन शाखांच्या बाबतीतही हेच म्हणता येईल.) परंतु कोणी हे नीट लक्ष देऊन बघत नाही की "ती परिचारिका तिच्या मालकीणीच्या पुढे दिवा घेऊन चालली आहे की तिच्या झग्याचा पसारा सावरत तिच्या मागून येते आहे"

राजांनीच तत्त्वज्ञान सांगायला लागावे किंवा तत्त्वज्ञानी लोकांनी राजा बनावे अशी अपेक्षा नाही व तशी इच्छाही नाही: कारण सत्तेचा अधिकार विवेकाच्या स्वतंत्र न्यायबुद्धीला अपरिहार्यपणे नासवतो. परंतु राजांनी किंवा तत्सम (समानतेच्या तत्त्वानुसार स्वतःचा कारभार चालविणार्या.) समाजांनी तत्त्वज्ञानी लोकांच्या वर्गास नाहीसे होण्यास किंवा गप्प बसण्यास भाग पाडू नये; तर, त्यांना मोकळेपणाने बोलू द्यावे. प्रशासनाच्या कारभारामध्ये प्रबोधन घडण्यासाठी, दोघांच्याही दृष्टीने हे गरजेचे आहे. आणि तत्त्वज्ञानी लोक कट-कारस्थान रचण्यात व गट पाडण्यात मुळातच (स्वभावतः) असमर्थ असल्यामुळे, स्वमतांचाच प्रचार करून ते निंदानालस्ती 'करतील अशी शंका घेणे अवाजवी आहे.

परिशिष्ट पहिले

शाश्वत शांतीच्या संदर्भात नैतिकता व राजनीति यांच्यातील विरोधाविषयी चर्चा.

वस्तुनिष्ठपणे बघता, नीति म्हणजे खुद्द व्यवहारातील आचरणच; कारण आपण ज्या कायद्यांना अनुसरून वागायला पाहिजे त्या, कोणत्याही अटीशिवाय आज्ञाबोधक असणार्या कायद्यांचे परिपूर्ण उदाहरण म्हणजेच नीति. आणि एकदा कर्तव्याच्या संकल्पनेचा अधिकार मान्य केल्यानंतर, आपले कर्तव्य करता येणे शक्य नाही असा बहाणा मारणे ही उघड विसंगती आहे. कारण नाहीतर मग कर्तव्याची संकल्पना नीतीच्या चौकटीतून बाहेरच पडेल

[कायद्याच्या अधिकाराच्या पलिकडे कोणावरही बंधन नसते (ultra posse nemo obligatur)]; त्यामुळे, कायद्याची शिकवण आचरणात आणणारे शास्त्र म्हणून राजनीतीचा नैतिकतेबरोबर, कायद्याची शिकवण सिद्धान्तांमध्ये बद्ध करणारे शास्त्र म्हणून (अर्थात् सिद्धान्तांचा व्यावहारिक आचरणाबरोबर) काही वादच उरणार नाही. मात्र नैतिकतेला जर आपण, धूर्तपणाची एक सर्वसाधारण शिकवण म्हणजे स्वफायद्याच्या हेतूसाठी सर्वात अनुकूल मार्ग कसा निवडावा याविषयी असणार्या तत्त्वांचा सिद्धांत समजत असू तर हे, नैतिकता अशी काही गोष्ट अस्तित्वात आहे हेच नाकारण्यासारखे होईल.

राजनीति सांगते: "सापासारखे धूर्त व्हा!"; यात नीति (एक मर्यादित करणारी अट म्हणून) भर घालते: "आणि कबूतरासारखे निष्कपटी व्हा!". जर या दोन्ही गोष्टी एका आज्ञेत सामावून घेता येत नसतील, तर राजनीति व नैतिकता या दोघांत खरोखरच भांडण आहे; पण जर या दोन्ही गोष्टी पूर्णपणे एकत्र करणे शक्य असेल तर मग विरोधाचा मुद्दाच विसंगत आहे. आणि "नैतिकता व राजनीति मधील वाद कसा सोडवायच?" हा प्रश्न एक अडचण म्हणून उपस्थितच करता येणार नाही. "प्रामाणिकपणा हेच सर्वात चांगले धोरण" या विधानात अशा सिद्धान्ततत्त्वाचा समावेश आहे म्हणून ते व्यवहारात बरेचदा दुर्दैवाने (!) नाकारले जाते तरी तितकेच सैद्धांतिक असलेले "प्रामाणिकपणा हे इतर कोणत्याही धोरणापेक्षा बरे धोरण आहे" हे विधान मात्र कायमच सर्व प्रकारच्या आक्षेपांच्या पलीकडेच असते, खरेतर कोणत्याही धोरणासाठीची आवश्यक अटच समजले जाते. नीतीचे रक्षण करणारी देवता गुरुला (शक्तीचे रक्षण करणार्या देवतेला) काही धुडकावून लावत नाही. कारण ती अजून दैवाधीन आहे. म्हणजेच पूर्वनियोजन करणार्या संपूर्ण कारणमालिकेचा शोध लावण्यास बुद्धी अजून पुरेशी प्रबोधित झालेली नाही. निसर्गाच्या नियतक्रमाला अनुसरून, माणसांच्या कृतीचे जे काही सुखद किंवा दुःखद परिणाम होतात, त्यांचे निश्चित भाकीत करू शकण्यासाठी अशा प्रबोधित बुद्धीची (दूरदृष्टीची) गरज भासेल. (जरी आपण हे परिणाम आपल्या इच्छांना अनुरूप व्हावेत अशी आशा करतो तरी) परंतु (कुशल योजकतेच्या नियमांनुसार) कर्तव्याच्या मार्गावरून न ढळण्यासाठी काय करायला हवे, याविषयी आणि त्याचबरोबर अंतिम उद्दिष्ट गाठण्यासाठीही बुद्धी आपल्याला सर्वत्र पुरेसे स्पष्टपणे मार्गदर्शन करत असतेच

परंतु, इथे व्यवहारी मनुष्य (याच्यासाठी नीती म्हणजे केवळ एक सिद्धान्त असते) आपल्या सदिच्छापूर्वक केलेल्या आशांना निर्दयपणे मोडीत काढतो. (जरी नीतीचे पालन हे "कर्तव्य" आहे व ते "शक्य" आहे असे त्याला वाटत असले तरी) त्याच्या या अशा वागण्याचे मूळ हे आहे की, 'शाश्वत शांतीचे उद्दिष्ट प्रत्यक्षात उतरविण्यासाठी जे काही आवश्यक आहे, त्याची इच्छा माणूस कधीच धरणार नाही' हे पूर्वज्ञान माणसाच्या स्वभाववैशिष्ट्यांमुळेच झाल्याचा बहाणा तो करतो. अर्थातच, स्वातंत्र्याच्या तत्त्वांना अनुसरून, एका कायदेशीर संविधानाखाली राहण्याची प्रत्येक व्यक्तीची इच्छा (म्हणजेच, सर्वांच्या इच्छेची वियोगी एकात्मता) या उद्दिष्टासाठी पुरेशी नाहीच आहे या कठीण समस्येवर उपाय म्हणून, सर्वांनी मिळून अशा परिस्थितीची इच्छा धरणे (म्हणजेच, संयुक्त इच्छेची संयोगी एकात्मता) यासाठी गरजेचे आहे. यातून एक संपूर्ण नागरी (सुसंस्कृत) समाज स्थापिला जाईल. अशा स्थापनेसाठी सर्वांची एक सामाईक इच्छा निर्माण करण्यासाठी, व्यक्तिविशिष्ट इच्छा-संकल्पांच्या वैविध्याशिवाय एक जोडणारे-सांधणारे कारणही असायला हवे, मात्र समाजातील कोणतीही व्यक्ती यासाठी समर्थ नाही. त्यामुळेच ही कल्पना (व्यवहारात) अंमलात आणताना, कायदेशीर परिस्थितीचा ओनामा करण्यासाठी, दबावाशिवाय आपण कशावरच अवलंबून राहू शकत नाही.

आणि त्याच्या सक्तीमुळेच नंतर सार्वजनिक कायद्याची स्थापना होईल. कायदेलागू करणार्या व्यक्तिकडे नैतिक उद्देश्य वगैरे सापडण्याची शक्यता कमीच; एकदा रानटी लोकांच्या कळपाचे रूपांतर एका राष्ट्रामध्ये केल्यानंतर, त्यांच्या सामाईक इच्छेद्वारे एक कायदेशीर राज्यघटना बनविण्याचे काम तो त्यांच्यावरच सोडून देईल; ते काही तो उदात्त हेतूने स्वतःकडे घेणार नाही. त्यामुळेच, मुळातील कल्पनेपासून (सिद्धान्तातील कल्पनेपासून) प्रत्यक्षातील अनुभवात फारच तफावत आढळेल हे आपल्याला आधीच गृहीत धरायला लागते

या म्हणण्याचा अर्थ असा होईल की, ज्याच्या हातात एकदा सत्तेचा अधिकार येईल, तो काही त्याच्यासाठी कायदे करू देण्यास लोकांना परवानगी देणार नाही कोणत्याही परकीय कायद्यांच्या बंधनात नसण्याच्या स्थितीची राज्याला एकदा सवय झाली की, इतर राज्यांविरुद्ध त्याने स्वतःचे अधिकार कसे मिळवावेत याविषयी इतर राज्यांनी घेतलेल्या निर्णयाला ते कधीच मान्यता देणार नाही. आणि जेव्हा एक खंड, त्याच्या मार्गात कोणत्याही प्रकारे ढवळाढवळ न करणार्या खंडांपेक्षा स्वतःला वरचढ समजू लागतो, तेव्हा तो स्वतःची सत्ता दुसऱ्या राज्यात लुटालूट करून वा अगदी त्याला पराभूत करूनही वाढविण्यास कमी करणार नाही. अशाप्रकारे मुलकी, आंतरराष्ट्रीय व विश्वनागरिकत्वाचे कायदे करण्यासाठी केलेले सर्व सैद्धान्तिक आराखडे केवळ पोकळ, अव्यावहारिक कल्पनांमध्येच विरून जातील. याउलट, जग कशाप्रकारे चालते यावर स्वतःच्या तत्त्वांची शिकवण आधारायला ज्याला काही कमीपणा वाटत नाही, असे मानवी स्वभावाच्या अनुभवाधारीत तत्त्वांवर उभरलेले व्यावहारिक आचरणच आपल्याला आशा दाखवू शकते की, राजकारणपटुत्वाच्या, तिच्या इमारतीसाठी एक भक्कम पाया नक्कीच सापडेल. अर्थात, जर स्वातंत्र्यच नसेल किंवा त्यावर आधारित नैतिक नियमच नसतील आणि जे काही घडते किंवा घडू शकते तो सर्व केवळ निसर्गाचा नियतक्रमच असेल, तर राजनीति (माणसांचे शासन करण्यासाठी या नियतयंत्रणेचा वापर करून घेण्याची एक कला म्हणून) म्हणजेच सर्व व्यावहारिक योजकता, शहाणपण आणि कायद्याची संकल्पना या केवळ पोकळ संकल्पनाच ठरतील पण जर आपल्याला कायद्याची संकल्पना राजनीतिबरोबर आवश्यकतेने जोडणे, किंबुहना कायद्याला, राजनीतीला मर्यादा घालणारे बंधन म्हणून ठरविणे गरजेचे वाटत असेल, तर त्या दोघांच्या संयोगाला मान्यता द्यायला हवी मी अगदी सहजतेने एका नैतिक राजनीतिज्ञाची – म्हणजे नीतीशी सुसंगत असणार्या राजकारणी तत्त्वांची निवड करणार्या व्यक्तीची कल्पना करू शकतो; परंतु राजकारणी नीतिज्ञाची – म्हणजे राजकारण्याच्याच फायद्याला अनुकूल ठरणारी नैतिकता बनावटीने बनविणार्या व्यक्तीची कल्पना करू शकत नाही.

नैतिक राजनीतिज्ञाचे तत्त्व पुढीलप्रमाणे असेल: जर राज्याच्या घटनेमध्ये किंवा त्याच्या दुसऱ्या राज्यांशी असलेल्या संबंधांमध्ये डळमळीतपणा, कमीपणा जाणवला आणि त्याला कोणी आधीच प्रतिबंध करू शकले नाही तर, बुद्धिने आपल्या नजरेसमोर ठेवलेल्या निसर्गनियमाच्या आदर्शानुसार ह्या कमतरतेला कसे यथायोग्य बनविता येईल व तिच्यात लवकरात लवकर काय सुधारणा करता येईल याची काळजी घेणे हे कर्तव्य आहे, विशेषतः राज्याच्या शासनकर्त्यांचे तर आहेच आहे – मग जरी त्याला यासाठी स्वार्थी इच्छांचे समर्पण करायला लागले तरी हरकत नाही परंतु प्रत्येक उणीव ही ताबडतोब व अतिशय झपाट्याने भरून काढली जावी अशी मागणी करणे जरा विचित्रच ठरेल. कारण अधिक चांगली राज्यघटना पहिलीच्या जागी येण्यास तयार होण्यापूर्वीच नागरी वा विश्वनागरिकांच्या सहकारी संघामध्येच फूट पडणे हे नीतीशी सहमत असणार्या सर्व प्रकारच्या राजकारणपटुत्वाशी विरोधी ठरेल.

परंतु असा बदल आवश्यक आहे याबाबतीतली निकड सत्ताधार्यांनी कमीत कमी गंभीरपणे घ्यावी, अशी मागणी मात्र नक्कीच केली जाऊ शकते. त्यामुळे मुख्य उद्दिष्टाप्रत (कायदेशीरपणे ठरविलेली सर्वात चांगली राज्यघटना अंमलात आणण्याच्या उद्दिष्टाच्या दिशेने) सातत्याने हळूहळू वाटचाल तरी करता येईल, जरी एखाद्या राज्यामध्ये सध्याच्या घटनेनुसार दडपशाहीची राजवट असली तरी, ते स्वतःचा ऋणभार प्रजासत्ताक पद्धतीनेही चालवू शकेल: लोकांना हळूहळू कायद्याच्या अधिकाराचीही (जणू काही त्याच्याकडे शारीरिक शक्तीच आहे) पचनी पडेल, आणि त्यानंतर ते स्वतःच कायदेलागू करण्यास (जे अर्थातच कायद्याच्या संकल्पनेवर आधारेलेले असेल) स्वतःला सक्षम समजू लागतील. वार्ड प्रतीच्या घटनेमुळे निर्माण झालेल्या क्रांतीच्या जोराच्या तडाख्यामुळे, बेकायदेशीर मार्गांचा अवलंब करून जरी एखादी चांगली कायदेशीर घटना निर्माण झाली तरीही तिला संमती मिळाली आहे असे गृहीत धरता कामा नये; कारण ती जनतेला परत आधीच्याच घटनेच्या मार्गवर नेते. परंतु क्रांतीच्या दरम्यान, तिच्यात उघडपणे वा गुप्तपणे वाटा असणाऱ्या प्रत्येक व्यक्तिला, काही बंडखोरांमुळे शिक्षा मिळाली तर ते योग्यच ठरेल राज्यांच्या बाह्य संबंधांच्या बाबतीत बोलायचे झाले तर, जरी राज्याची घटना बेबंद असली तरीही, (ती परकीय शत्रूच्या संबंधात सर्वात बळकट ठरत असल्यामुळे) जोवर त्या राज्याला दुसऱ्या राज्याकडून ताबडलोब गिळंकृत केला जाण्याचा धोका आहे तोवर त्याने या बेबंद घटनेचा त्याग करावा अशी अपेक्षा ठेवता येणार नाही. अशाप्रकारे, घटनेमध्ये सुधारणा करण्यासाठी असलेल्या हेतूची अंमलबजावणी देखिल अधिक अनुकूल काळापर्यंत लांबाणीवर टाकण्याची परवानगी दिली जावी.¹⁷

त्यामुळे, धाकदपटशा करणारे (आचरणात नीती आणण्यास कमी पडणारे नीतीज्ञ राजकारणी मुत्सद्दीपणाचे (त्यांनी खूप घाईगडबडीने स्वीकारलेल्या वा सुचविलेल्या मार्गांद्वारे) निरनिराळ्या प्रकारे उल्लंघन करतील, अशी परिस्थिती कायमच असू शकेल. पण अनुभव त्यांना निसर्गावर अतिक्रमण करण्यापासून राखेल व हळूहळू एका व्यवस्थित मार्गाला लावेल. याउलट, नीतीविचार करणारे राजकारणी, 'बुद्धी नेमून देत असलेल्या चांगल्याचा विचार करायला मनुष्य स्वभाव असमर्थच आहे' या बहाण्याखाली कायद्याला विरोधी असणाऱ्या राज्यशासनाच्या तत्त्वांचा पुरस्कार करतील, त्यांना जेवढे शक्य आहे तेवढी कोणतीही सुधारणा घडविणे 'अशक्य करतील' आणि कायद्याचे उल्लंघन पुढे चालूच ठेवतील.

ज्या व्यवहार्यतेची हे राजकारणी स्तुती करतात, तिच्याऐवजी ते तर केवळ प्रघात, वहिवाट यांचेच पालन करतात; कारण ते पूर्णपणे केवळ एकाच गोष्टीच्या मागे असतात. ती म्हणजे, त्यावेळी सत्तेवर असणाऱ्या शक्तीची (त्यांचे व्यक्तिगत हित साधले जावे म्हणून)

¹⁷ हे बुद्धिचे बिनअडवणुकीचे वा सवडीचे कायदे आहेत या कायद्यांमुळे, एकतर पूर्ण बदल घडवून आणण्यासाठी सर्व काही आपणहून परिपक्व अवस्थेला पोहोचत नाही तोपर्यंत, किंवा शांतीपूर्ण मार्गांनी ही परिपक्वता घडवून आणली जात नाही तोपर्यंत, अन्यायाने भरलेले सार्वजनिक कायदेसुद्धा अस्तित्वात राहू शकतात: कारण, अगदीच काही नसण्यापेक्षा कोणतीही एक कायदेशीर घटना-मग ती फार कमी प्रमाणात कायद्यानुसारी असली तरीही - ती असणे बरे असते. अगदीच काही नसेल तर शेवटचा पर्याय म्हणून, बदल फार जलद गतीने झाल्यास अराजकताच अस्तित्वात येऊ शकते. त्यामुळेच, सध्याच्या एकंदरीत परिस्थितीचा विचार करून, 'सार्वजनिक कायद्यांच्या आदर्शानुसारच बदल घडवून आणणे' यालाच राजकारणपटुत्व कर्तव्य म्हणून बघेल. - मात्र, निसर्ग स्वतःहूनच घडवून आणणाऱ्या क्रांतींना, हे राजकारणपटुत्व अजून एखाद्या मोठ्या दबवणुकीच्या समर्थनासाठी वापरणार नाही, तर उलटपक्षी पूर्ण, पक्क्या सुधारणा घडवून आणून, स्वातंत्र्याच्या तत्त्वांवर आधारलेली एक कायदेशीर घटना निर्माण करण्यासाठी निसर्गाने केलेल्या या आवाहनाचा ते वापर करेल. कारण केवळ अशीच राज्यघटना टीकणारी असेल

तोंडदेखली स्तुती करून, देशाचा व शक्य झाल्यास सर्व जगाचाच बळी देणे. राजकारणात पडल्यावर सर्वच कायदेपंडित (कायदे व्यवहारत आणणारे, कायदे ठरविणारे नव्हे) या मार्गाने जातात. कारण कायदे निर्माण करण्याविषयी स्वतः काही चर्चा-विनिमय करणे हे त्यांचे कर्तव्य नसते; त्यांचे कर्तव्य तर, राज्याच्या कायद्याने नेमलेल्या वर्तमान आज्ञांची अंमलबजावणी करणे हे असते. परिणामतः त्यांच्यासाठी सध्या अंमलात असलेली कोणतीही राज्यघटना ही उत्तमच असते; आणि ती दुसऱ्या एखाद्या अधिक चांगल्या घटनेमुळे बदलली गेली तरी ती दुसरीही तितकीच सर्वोत्कृष्ट असते. अशाप्रकारे सर्व काही त्याच्या मूळच्या रितसर नियतक्रमानुसार राखले जाते. परंतु, जेव्हा कोणत्याही परिस्थितीला सामोरे जायच्या त्यांच्या या पटाईतपणामुळे त्यांचा असा गैरसमज होतो की, कायद्याच्या तत्त्वानुसार एका राज्यघटनेविषयी (अनुभवपूर्व, अनुभवाधारीत नव्हे) निवाडा करण्यास ते सक्षम आहेत; किंवा जेव्हा ते 'आपण माणसांना समजू शकतो' असा मोठा आव आणतात; (ही समज खरेतर त्यांच्याकडून अपेक्षितच आहे, कारण त्यांचा अनेक माणसांशी संबंध येत असतो) पण प्रत्यक्षात मात्र त्यांना ना माणसे ओळखता येतात, ना ते त्यांच्याकडून काय करवून घेतले जाऊ शकते हे समजू शकतात. (कारण यासाठी, लोककल्याणासाठी काय करता येईल याबाबतची एक उच्च भूमिका असणे जरूरी आहे.); तसेच जेव्हा ते त्यांच्या या कल्पनांना धरून, बुद्धिने नेमून दिलेल्या मुलकी व आंतरराष्ट्रीय कायद्यांच्या क्षेत्रात पाऊल टाकतात, तेव्हा ते हे पाऊल काहीतरी छक्केपंजे करण्याच्या हेतूनेच उचलू शकतात. कारण केवळ अशाच सक्तीमुळे एक न्याय्य व दीर्घकाळ चालणारी राज्यघटना शक्य असते, अशा ठिकाणीही ते त्यांचे सवयीचे वर्तन (म्हणजे बेबंदपणे लागू केलेल्या सक्तीच्या कायद्यांनुसार चालणार्या यांत्रिक शिरस्त्याचे पालन) चालूच ठेवतात. कारण इथेही, जिथे बुद्धिच्या तत्वांना केवळ स्वातंत्र्याच्या तत्त्वानुसार कायदेशीर असणार्या कर्तव्यांची स्थापना करायची असते. याठिकाणी हा ढोंगी, व्यावहारिक मनुष्य समजतो की, अशी घटना स्थापन करण्याचा प्रश्न तो, विवेकाकडे दुर्लक्ष करून आतापर्यंतच्या सर्वात चांगल्या पद्धतीने टिकलेल्या, पण बऱ्याच ठिकाणी कायद्याला विरोधी ठरणार्या राज्यघटना कशा पद्धतीने तयार करण्यात आल्या होत्या, याचा अभ्यास करून-म्हणजे केवळ अनुभवाच्या आधारे सोडवू शकेल. यासाठी तो ज्या तत्त्वनियमांचा वापर करतो (पण तो ते उघडपणे सांगत नाही) ते अदमासे खालील हेत्वाभासांच्या आधारे सांगता येतील

1. आधी कृती करा, मग कारणे द्या. (fac et excusa): जुलूमाने (एकतर राज्याचा त्याच्या जनतेवर असलेल्या अधिकाराची किंवा दुसऱ्या एका शेजारील राज्याच्या जनतेवर असलेल्या अधिकाराची) सत्ता बळकाविण्याची जी अनुकूल संधी मिळेल ती सोडू नको. याचे समर्थन हे कृती घडल्यानंतर जास्त सोपे व जास्त सफाईदार होईल व झालेल्या दडपशाहीचा उदोउदो करेल. (विशेषतः पहिल्या बाबतीत, कारण याठिकाणी राज्यातील अंतीम सत्ता हीच कायदे लागू करणारी सर्वोच्च सत्ता असते व त्यावर काहीही उहापोह न करता माणसांना तिची आज्ञा पाळावीच लागते.) मात्र जेव्हा माणसाला आधीपासूनच, नंतर सर्वांना पटू शकतील अशा कारणांवर विचार करायला लागतो व त्यानंतर त्याच्या प्रतिवादांचाही विचार करत थांबायला लागते, तेव्हा मात्र दडपशाहीचे समर्थन करणे अधिकच कठीण होते. त्याऐवजी हे कृत्य धीटपणानेच केले तर त्यातूनच कृतीच्या कायदेशीरपणाविषयी स्वतः त्या व्यक्तीची अंतर्गत खात्री पटली आहे असे भासू शकते व त्यानंतर यशाची देवताच (bonus eventus) सर्वोत्कृष्ट निवाडा करेल.

2. चूक उघडकीस आल्यास, ती नाकारा. (Si fecisti, nega): तुम्ही जी काही चूक केली आहे त्यात तुमची चुकी होती हे नाकारा. उदाहरणार्थ, तुम्ही तुमच्या जनतेला दुःखात लोटले व म्हणून ती बंड करून उठली, तर अशाकेळी असा दावा करा की, हे जनतेच्याच हेकटपणामुळे झाले आहे; किंवा जर तुम्ही शेजारील राज्यातील जनतेवर कब्जा केला असेल, तर असे म्हणा की हा माणसाच्या स्वभावाचाच दोष आहे; कारण जेव्हा तो दुसऱ्यांवर जुलूमाने आक्रमण करत नाही तेव्हा त्याला याची कल्पना नक्कीच असू शकते की, दुसरा माणूस त्याच्यावर जबरदस्ती करू शकतो व त्यांच्यावर ताबा मिळवू शकतो.

3. फोडा आणि राज्य करा (divide et impera): जर तुमच्या राज्यामध्ये काही ठराविक विशेषाधिकार प्राप्त झालेले प्रमुख असतील व यांनी तुम्हाला स्वतःचा प्रमुख म्हणून निवडले असेल (primus inter pares), तर त्यांनाच एकमेकांपासून अलग करा व नंतर जनतेपासून त्यांना तोडा. जनतेला केवळ मोठ्या स्वातंत्र्याची स्वप्ने दाखवा. मग तर सर्व काही तुमच्या अनिर्बंध इच्छेवर अवलंबून राहिल आणि जर तुम्हाला इतर राज्यांची चिंता भेडसावत असेल तर, त्यांच्यामध्ये मतभेद निर्माण करून फूट पाडणे हा एक बऱ्यापैकी सुरक्षित मार्ग आहे; दुर्बल राज्यांची रक्षा करण्याचा बहाणा करून तुम्ही त्यांना एकामागून एक जिंकू शकता

अर्थातच, या राजकारणी तत्त्वांमुळे कोणी आता फसले जाणार नाही, कारण ती आधीच सर्वत्र पूर्णपणे माहिती झाली आहेत शिवाय, या लोकांनी केलेला अन्याय अगदी ढळढळीतपणे उघड असला तरी त्यांना त्याची लाज वाटेल असे नाही; कारण मोठ्या सत्तांना सामान्य जनतेने केलेल्या निवाड्याची कधीच लाज वाटत नाही, त्यांना फक्त दुसऱ्या मोठ्या सत्तांचीच लाज वाटते आणि जेथवर या मूलतत्त्वांचा प्रश्न आहे तिथे ती ते उघडकीस आल्याने त्यांना काही फरक पडणार नाही, पण ती तत्त्वे पूर्णपणे फसली गेली तर मात्र (या तत्त्वांमधील नैतिकतेचा विचार करता ते एकाच माळेचे मणी असल्यामुळे) त्यांना लाज वाटेल. कारण त्यांना अजूनही काही थोडा राजकीय मानसन्मान तर आहेच; त्यांच्यावरच तर त्यांची भिस्त असते. हा सन्मान म्हणजे येनकेनप्रकारेण करण्यात येणारी त्यांच्या सत्तेची भरभराट होय.¹⁸

¹⁸ जरी आपण मानवी स्वभावात खोलवर रुजलेल्या एका विशिष्ट, एका राज्यात एकमेकांबरोबर राहणाऱ्या माणसांच्या दुष्ट प्रवृत्तीविषयी अजूनही शंका घेत असू व तिच्याऐवजी, अदयाप पुरेशी विकसित नसलेल्या संस्कृतीमुळे असलेल्या कमतरतेला (रानटीपणा), माणसांच्या बेकायदेशीर वर्तनाचे कारण म्हणून सत्याचा आभास करून दाखवत असू, तरीही ही दुष्ट प्रवृत्ती राज्यांच्या एकमेकांबरोबर असणाऱ्या बाहयसंबंधामध्ये अगदी स्पष्टपणे व निर्विवादपणे उघडी पडतेच. राज्याच्या अंतर्गत व्यवस्थेमध्ये ती सार्वजनिक कायद्यांच्या सक्तीखाली झाकली जाते. कारण नागरिकांच्या एकमेकांवर जुलूमजबरदस्ती करण्याकडे असलेल्या प्रवृत्तीच्या विरुद्ध एक अजून मोठी शक्ती, अर्थात प्रशासनाची शक्ती समर्थपणे काम करत असते. यामुळे त्या सर्वांवरून केवळ नैतिकतेचा हातच फिरत नाही (causea non causea) तर, कायद्याविरुद्ध चालण्याऱ्या उद्दिष्टांना वाचा फुटू नये म्हणून आळा घातल्याने, कायद्याप्रती प्रत्यक्षपणे आदर बाळगण्याच्या नैतिक वृत्तीचीही प्रगती होणे शक्य होते. कारण आता प्रत्येकाला असा विश्वास वाटू लागतो की, जर त्याला इतरही लोक त्याच्याप्रमाणेच वागतील अशी खात्री वाटत असेल, तर तो, कायद्याच्या तत्त्वाला नक्कीच उदात्त समजेल व त्याचे प्रामाणिकपणे पालन करेल. आणि सरकारकडून त्याला ही खात्री काही प्रमाणात मिळते; याद्वारे नैतिकतेच्या दिशेने एक फार मोठे पाऊल (जरी ते अदयाप नैतिक नसले तरी) उचलले जाईल. आणि कर्तव्याच्या संकल्पनेचे कर्तव्यासाठी म्हणून व दुसऱ्यांकडून तत्सम प्रतिसादाची अपेक्षा न करता पालन केले जाईल परंतु प्रत्येकालाच आपण चांगले आहोत असे वाटत असल्यामुळे, प्रत्येकजण दुसऱ्यांच्या बाजूने थोडीफार दुष्ट प्रवृत्ती गृहीतच धरतो. त्यामुळे ते एकमेकांविषयी असा निर्णय जाहीर करतात की, ते सर्वच जण खरे पाहता काही फार उपयोगाचे नाही आहेत. (जरी एक स्वतंत्र प्राणी म्हणून असलेल्या मानवाच्या स्वभावाला आपण यासाठी जबाबदार धरत नसलो, तरीही याचा उगम काय असेल याविषयी चर्चा नाही केली तरी चालेल.) परंतु कायद्याच्या संकल्पनेविषयी आदर आणि

युद्धाच्या नैसर्गिक स्थितीमधून माणसांमध्ये शांतीची स्थिति निर्माण करण्यासाठी, या चातुर्याच्या अनैतिक शिकवणीमधून कमीत कमी एवढे तरी प्रकाशात येते की, त्यांच्या वैयक्तिक तसेच सार्वजनिक संबंधांच्या बाबतीत माणसे कायद्याची संकल्पना नाकारू शकत नाहीत किंवा, राजनीतीची स्थापना केवळ चातुर्याच्या डावपेचांवर उभारण्यासाठी स्वतःवरही उघडपणे विश्वास ठेऊ शकत नाहीत. त्यामुळे सर्वांना सार्वजनिक कायद्याच्या संकल्पनेचे आज्ञापालन करावेच लागते. (अशी स्थिती आंतरराष्ट्रीय कायद्याच्या चौकटीत जास्त उघड होते) उलट, ते त्या कायद्याला योग्य तो मान देतात, अगदी जेव्हा ते व्यवहारात त्याच्यापासून सुटण्यासाठी नाना बहाणे, पळवाटा शोधत असतात किंवा सर्व कायद्यांचा स्त्रोत व संघ म्हणून त्याच्या अधिकारावर मतलबी शक्ती म्हणून आरोप ठेवतात तेव्हाही— या प्रकारच्या शब्दच्छलाला (जरी त्याच्यातूनच समर्थन केल्या जाणार्या अन्यायतेला नसले तरी) संपुष्टात आणण्यासाठी व पृथ्वीवरील सत्तेच्या खोट्या प्रतिनिधींकडून खरी गोष्ट वदवून घेण्यासाठी ही फसवणूक उघडकीस आणणेच योग्य ठरेल ही खोटी गोष्ट म्हणजे, ते कायद्याच्या बाजूने बोलत नाहीत तर केवळ जुलूमाच्या बाजूने बोलतात व त्याच्याविषयी बोलताना जणू काही ते कायद्याविषयीच बोलत आहेत असा सूर काढतात. या फसवणुकीद्वारे माणूस स्वतःला व दुसऱ्यालाही ठकवतो. त्यामुळे आता शाश्वत शांतीचा हेतू ज्यातून उगम पावतो त्या सर्वोच्च तत्त्वाचा शोध घेऊया आणि दाखवून देऊया की, या तत्त्वाच्या मार्गात येणारे सर्व प्रकारचे अनिष्ट पुढील कारणामुळे निर्माण होते. वस्तुस्थिती अशी आहे की, नैतिक राजकारणी ज्या ठिकाणी अगदी योग्यतेने सोडून देईल, नेमके त्याच स्थानापासून राजकारणी नीतीज्ञ सुरू होईल. आणि तो मूलतत्त्वांना हेतूपेक्षा कमी लेखत असल्यामुळे, (म्हणजे घोड्यांना गाडीच्या मागे जोडत असल्याने) राजनीती व नैतिकता यांच्यात सलोखा निर्माण करण्याच्या स्वतःच्याच उद्देशाला भ्रष्ट करतो.

व्यावहारिक तत्त्वज्ञानाला स्व-सुसंबंध बनविण्यासाठी सर्वात आधी हा प्रश्न ठरविणे गरजेचे आहे की, व्यावहारिक बुद्धिच्या कर्तव्यांमध्ये त्याच्या प्राकृतिक (भौतिक) तत्त्वांपासून, म्हणजे त्याच्या उद्दिष्टांपासून (इच्छेचा एक वस्तुविषय म्हणून) सुरुवात केली जावी, का, तिच्या आकारिक (स्वरूपाधारित) तत्त्वांपासून, म्हणजे केवळ बाह्य संबंधांमधील स्वातंत्र्यावर आधारलेल्या तत्त्वांपासून सुरुवात केली जावी? आकारिक तत्त्वानुसार ते म्हणणे असे होईल: अशा प्रकारे कृती कर की, तू तुझ्या तत्त्वांचा एक सर्वसामान्य कायदा बनू शकेल अशी इच्छा करू शकशील. (हेतू इथे कोणताही असू शकतो.)

यामध्ये या शेवटच्या तत्त्वाला निःशंसय अग्रमान आहे, कारण कायद्याचे तत्व म्हणून त्याची बिनशर्त आवश्यकता आहे. याउलट पहिले तत्व हे केवळ नेमून दिलेल्या हेतूची अनुभवाधारित स्थिती दिली असेल तरच आवश्यक आहे; म्हणजे त्या हेतूची व्यवहार्यता, अंमलबजावणी स्पष्ट केली असले तरच. आणि जेव्हा हा हेतू (जसे शाश्वत शांती) एक कर्तव्यही असेल तर, बाह्य कृतींच्या संदर्भतील सिद्धान्तांच्या आकारिक तत्त्वांमधून त्याचा निष्कर्ष काढला गेला असला पाहिजे. — आता यातील पहिले तत्व हे राजकारणी नीतीज्ञाचे असते (मुलकी, आंतरराष्ट्रीय व विश्वनागरिकत्वाच्या कायद्याचा प्रश्न) व केवळ एक तांत्रिक अडचण (problema technicum) आहे; याउलट दुसरे तत्व नैतिक राजनीतीज्ञाचे असते व

दाखवायला माणूस पूर्णपणे नकार देऊ शकत नाही आणि हा आदरच या सिद्धान्ताला पूर्णपणे पाठींबा देईल की, मानवामध्ये कायद्यानुरूप होण्याची शक्यता आहे; त्यामुळे प्रत्येकाने त्याच्या स्वतःच्या बाजूने कायद्यानुसार वागण्याची दक्षता घेतली पाहिजे; इतर लोक त्यांना हवे तसे वागले तरीही—

त्याच्यासाठी ती एक नैतिक अडचण (problema morale) आहे. केवळ भौतिक सुख म्हणून नव्हे पण कर्तव्याप्रती असलेल्या आदरामुळे इच्छा धरली जाणार्या शाश्वत शांतीचे उद्दिष्ट पूर्णत्वास नेण्यासाठी दुसऱ्या तत्त्वाची पद्धत व पहिल्या तत्त्वाची पद्धत यात जमीन-अस्मानाचे अंतर आहे.

पहिली अडचण म्हणजे राजकीय चातुर्याची अडचण सोडविण्यासाठी निसर्गाचे बऱ्यापैकी ज्ञान असणे अपेक्षित आहे. त्याद्वारे ठरविलेल्या हेतूसाठी त्याच्या नियतक्रमाचा वापर करून घेता येईल आणि तरीही, आपण सार्वजनिक कायद्याच्या तीन क्षेत्रांपैकी कोणतेही एक घेतले तरीही त्यामध्ये शाश्वत शांतीविषयक दिसणार्या परिणामांची अनिश्चितता आहेच. उदा. जनतेला आज्ञेखाली ठेवून, त्याचबरोबर त्यांची भरभराट व्हावी यासाठी कडक शिस्त लागू केलेले चांगले का, त्यासाठी त्यांच्या अहंकाराला खतपाणी घालून त्यांना चढविलेले चांगले; केवळ एकाच्याच सर्वोच्च सत्तेद्वारे की, विविध प्रमुखांच्या संघाद्वारे की, कदाचित फक्त एका सरदाराद्वारे की लोकशाहीमार्फत लोकांवर जास्त काळ शासन करता येईल हे अजूनही अनिश्चित आहे. या सर्व राज्यपद्धतींच्या विरोधात जाणारी उदाहरणे आपल्याला इतिहासात मिळतातच. (याला केवळ एक अपवाद-केवळ एका नैतिक राजनीतीज्ञाच्या मनास उतरतील अशा खऱ्या अर्थाने प्रजासत्ताक असणार्या राज्यपद्धतीचा) मंत्रीमंडळाच्या कायद्यांवर तथाकथितपणे उभारलेला गेलेला आंतरराष्ट्रीय कायदा तर अजूनच अनिश्चित आहे जे करार निश्चित होतानाच, त्यांचे उल्लंघन करण्याच्या गुप्त पळवाटा स्वतः बरोबर घेऊन येतात अशा करारांवर अवलंबून असल्याने, हा कायदा हा प्रत्यक्षात केवळ एक निरर्थक शब्द आहे- याउलट दुसऱ्या अडचणीचे म्हणजे राजकीय योजकपणाच्या अडचणीचे निवारण हे तसे बघायला गेले तर स्वतःहूनच होते हे सर्वानाच माहिती आहे. आणि सर्व प्रकारच्या दिखाऊपणाची तर उडविते. ते अगदी सरळपणे उद्दिष्टाप्रतच घेऊन जाते; पण तारतम्य ध्यानात ठेऊन की हे उद्दिष्ट घाईगडबड करून, जुलूमाने साध्य करण्यात काही अर्थ नाही, तर त्यासाठी अनुकूल परिस्थितीने दिलेल्या संधीचा लाभ उठवतच त्याच्यादिशेने हळूहळू जात राहिले पाहिजे.

यावरून असे म्हणता येईल की, "सर्वप्रथम शुद्ध व्यावहारिक बुद्धीच्या व तिच्या यथार्थतेच्या क्षेत्रात प्रवेश करा, आणि मग तुमचे उद्दिष्ट (शाश्वत शांतीचे आदर्श कृत्य) आपणहूनच साकार होईल." कारण खास करून, नैतिकतेच्या सार्वजनिक कायद्यांसाठी व म्हणून अनुभवपूर्व ज्ञात राजनीतीसाठी असलेल्या तत्त्वांबाबतीत हेच तर नैतिकतेचे वैशिष्ट्य आहे की, ती आचरण हे ठरविलेल्या उद्दिष्टावर जितके कमी अवलंबून ठेवते, म्हणजे अपेक्षित भौतिक वा नैतिक लाभावर जितके कमी अवलंबून ठेवते, तितके ते आचरण उद्दिष्टाशी एकूणातच जास्त मिळून येते. याचे कारण, अनुभवपूर्व असणारी (एका राज्याची वा विविध राज्यांच्या परस्परसंबंधातील) सर्वसामान्य इच्छाच केवळ, माणसांमध्ये कायदा म्हणून काय यावे हे ठरविते. जर ही इच्छा व्यवहारात नियमितपणे पाळली जात असेल तर, निसर्गाच्या नियतक्रामामुळे सर्वांच्या इच्छेचे हे सामाईक रूपसुद्धा अपेक्षित परिणाम प्रत्यक्षात आणण्याचे व कायद्याच्या संकल्पनेकडे परिणामाची शक्ती देण्याचे कारण ठरू शकेल त्यामुळे, नैतिक राजनीतिज्ञाचे तत्त्व उदा. असे असेल की, स्वातंत्र्य व समानतेच्या, सर्वांना एकत्रित कारणार्या कायद्याच्या तत्त्वांनुसार एका समाजाने स्वतःला एका राज्यात संघटीत करावे आणि हे तत्त्व चातुर्यावर नसून, कर्तव्यावर आधारित आहे. आता, याविरुद्ध राजकारणी नीतीज्ञ, एका समाजामध्ये परिणत होणार्या जनसमूहाच्या, या तत्त्वांना शक्तिहीन कारणार्या व त्यांचे उद्दिष्ट

नष्ट करणार्या नैसर्गिक नियतक्रमाविषयी किती हवी तितकी उलटसुलट चर्चा करू शकतात; किंवा अगदीच कसेतरी व्यवस्थापन असरणार्या, प्राचीन व अर्वाचीन काळातील काही घटनांची उदाहरणे देऊन (उदा. प्रातिनिधीक व्यवस्था नसलेली लोकतंत्रे) स्वतःचा मुद्दा पटवून द्यायचा ते प्रयत्न करतील; पण त्यांना ऐकून घेतले जाऊ नये. विशेषतः कारण, असा एखादा घातक तत्त्वसिद्धान्तच, स्वतः भाकीत करत असलेले अनिष्ट निर्माण करू शकतो शिवाय, या सिद्धान्तानुसार माणूस हा इतर सर्व सजीव यंत्रांबरोबर एका वर्गात ढकलला जातो आणि इतर प्राण्यांपेक्षा फक्त एका बाबतीत वेगळा ठरतो. ती गोष्ट म्हणजे माणसाकडे 'आपण स्वतंत्र नाही' अशी जाणीव असते. पण माणसांच्या मते केवळ या जाणीवेमुळेच ते जगातील सर्वात दुःखी प्राणी ठरतात.

fiat iustitia, pereat mundus म्हणजे, "न्यायाचे राज्य असो, त्याच्यामुळे जगातील सर्व पाजी माणसे नष्ट झाली तरी चालेल"— हे वाक्य थोडेफार फुशारकीचे वाटले व सध्या एक 'म्हण' म्हणून उपयोगात येत असले तरी ते सत्य आहे हे वाक्य म्हणजे, लबाडीने वा जुलूमने आखण्यात आलेले कोणतेही वाकडे मार्ग तोडून टाकणारे कायद्याचे एक बळकट तत्त्व आहे. परंतु 'हे तत्त्व म्हणजे स्वतःचा अधिकार टोकाची कडक सक्ती चालवून वापरण्याची एक परवानगी आहे', असा त्याचा चुकीचा अर्थ लावला जाऊ नये. (हे नैतिक कर्तव्याच्या विरोधात ठरेल) उलट, त्याचा असा अर्थ लावला जावा की, हे तत्त्व म्हणजे, कोणाचेही अधिकार दुसऱ्याविषयी असलेल्या सहानुभूतीमळे किंवा खप्पामर्जीमुळे वाढविले किंवा मर्यादित केले जाऊ नयेत यासाठी सत्ताधार्यांवर असलेला बंधनात्मक व्यंक. मात्र यासाठी सर्वप्रथम, कायद्याच्या शुद्ध तत्त्वांनुसार स्थापिल्या गेलेल्या एका अंतर्गत राज्यघटनेची व दुसरे म्हणजे, त्यांच्यामधील मतभेद, भांडणतंटे कायदेशीरपणे मिटविण्यासाठी, [सर्वसाधारण (वैश्विक) राज्याच्या कल्पनेच्या जवळ जाणारी] इतर जवळपासच्या वा दूरच्या राज्यांबरोबर असणार्या युतीची गरज आहे. याचा अर्थ एवढाच होतो की, राजकीय तत्त्वांचे पालन केल्याने प्रत्येक राज्याचे कल्याण होते व ते सुखी होते म्हणून केवळ त्यांचे पालन केले जाऊ नये; म्हणजे या तत्त्वांचे पालन त्या राज्यांनी स्वतःसाठी ठरवून घेतलेल्या उद्दिष्टांवर अवलंबून नसावे. याचाच अर्थ, ही तत्त्वे (इच्छेमधून) राजकीय योजकतेचे एक सर्वोच्च पण अनुभवधारीत तत्त्व म्हणून अनुमित केली जाऊ नयेत. किंबहुना हे तत्त्व, 'कायदा एक कर्तव्य आहे' अशा शुद्ध संकल्पनेवरच [केवळ (शुद्ध) बुद्धीने आधीच अनुभवपूर्व नेमून दिलेल्या कर्तव्याच्या तत्त्वावरच] आधारित असावे. याठिकाणी कर्मफलांचा विचार केला जाऊ नये. दुष्ट माणसांची संख्या कमी झाली तर या जगाला कोणत्याही प्रकारचा फरक पडणार नाही. नैतिक दुष्टपणाचा, त्याच्यापासून अलग न करता येण्याजोगा एक अंगभूत गुण आहे तो म्हणजे तो स्वतःच्याच हेतूसाठी (विशेषतः इतर समानधर्मी लोकांशी असलेल्या संबंदात) आत्मविरोधी व विनाशकारी असतो आणि अशाप्रकारे तो कासवाच्या गतीने होणार्या प्रगतीमधून का होईना, पण चांगल्या वृत्तीच्या (नैतिक) तत्त्वासाठी जागा करून देतो.

अशाप्रकारे वस्तुनिष्ठपणे बघता (म्हणजे सैद्धान्तिक पातळीवर) नैतिकता व राजनीती यांच्यात कोणतेही वितुष्ट नाही याउलट व्यक्तिः म्हणजे माणसांच्या स्वार्थी प्रवृत्तींमध्ये हे वितुष्ट आहे आणि ते कायमच राहिल. (पण याला अद्याप व्यावहारिक आचरण म्हणता येणार नाही कारण ते विवेकाधिष्ठीत तत्त्वांवर अवलंबून नाही) आणि ते कायम रहावेच, कारण त्याचा

उपयोग सदगुणाला धार काढण्याच्या दगडासारखा होतो. (tu ne cede malis, sed contra audentior ito; Aeneid VI-95; म्हणजे दुष्टांना शरण जाऊ नका, पण बलवत्तरांच्या विरुद्ध जाणे सोडा". या न्यायाने) सध्याच्या परिस्थितीत, वितुष्टाबरोबर अपरिहार्यतेने येणार्या दुष्टपणाला व त्यागाला दृढ निश्चयाने आव्हान न करता, प्रत्येक अपराधाचे समर्थन म्हणून मानवी स्वभावाच्या कमकुवतपणाला पुढे करणार्या, अतिशय धोकादायकपणे फसव्या व विश्वासघातकी असणार्या, तरीही धूर्त अशा आपल्यातील दुष्ट प्रवृत्तीला शोधून काढण्यात व त्यातील कावेबाजपणावर जय मिळविण्यातच सदगुणाचे खरे धाडस आहे.

वस्तुतः राजकरणी नीतीज्ञ असे म्हणू शकतो की, जेव्हा राज्ये जबरदस्तीने किंवा फसवेगिरीने एकमेकांशी लढतात, तेव्हा राजा प्रजेवर किंवा एक राज्य दुसऱ्या राज्यावर अन्याय करत नाही. पण जेव्हा ते, शाश्वत शांती स्थापू शकण्यास समर्थ असणार्या एकमेव अशा कायद्याच्या संकल्पनेला कोणत्याही प्रकारे आदर देत नाहीत तेव्हा ते सर्वसामान्यपणे अन्यायच करतात. कारण, जो कोणी त्याच्या दुसऱ्याप्रती असलेल्या कर्तव्याचे उल्लंघन करतो, त्यावेळी ती दुसरी व्यक्तीही त्याच्याबरोबर तशाच बेकायदेशीरपणे वागण्यास प्रवृत्त होते; त्यामुळे एकमेकांना नष्ट करून ते स्वतःच्या लायकीचेच परिणाम भोगतात. पण तरीही त्यांच्या वंशातील काही थोडे पण पुरेसे लोक शिल्लक राहतातच. ते हा खेळ अगदी दूरदूरपर्यंतच्या युगांतही चालूच ठेवतात, जेणेकरून पुढील पिढ्यांनी कधीतरी यातून धोक्याची सूचना घ्यावी. अशाप्रकारे जगाच्या रहाटगाडग्यातील पूर्वनिघतयोजनेचे समर्थन होते कारण माणसामधील नैतिक तत्त्व हे कधीच विझून जात नाही व विकसित पावणार्या संस्कृतीबरोबरच, विवेकबुद्धिच्या कायद्याच्या तत्त्वांची व्यावहारिक अंमलबजावणी करण्याच्या क्षमतेमधेही वाढ होते जाते. पण त्याचबरोबर अशाप्रकारच्या उल्लंघनाद्वारे चुका करण्याची प्रवृत्तीही वाढते. जर आपण असे मानून चाललो की, मानवजाती कधीच सुधारणार नाही किंवा कधीच त्यासाठी समर्थ असणार नाही, तर अशाप्रकारच्या भ्रष्ट प्राणिमात्रांची जात कधीकाळी पृथ्वीवर होती याचे समर्थन करण्यास, म्हणजे प्रत्यक्ष निर्मितीचे समर्थन देण्यास सुद्धा ईश्वरी न्याय असमर्थ ठरेल. पण अशा गृहीतकासाठी आवश्यक असलेला दृष्टीकोन हा आपल्यासाठी फारच उच्च आहे आणि आपल्याला गूढ असणार्या सर्वांच्च शक्तीच्या आपल्या तत्त्वज्ञानी संकल्पनांना आपण सैद्धान्तिक आधार देऊ शकत नाही

कायद्याची शुद्ध मूलतत्त्वे वस्तुनिष्ठपणे वास्तवात येतात, म्हणजे त्यांना आपण आचरणात आणू शकतो आणि अनुभवाधारित राजकारणाकडून कोणत्याही प्रकारचा आक्षेप घेतला गेला तरीही राज्यातील लोकांनी व तसेच परस्पर संबंधांमध्ये राज्यांनी देखिल आपापसात या तत्त्वांनुसारच वागले पाहिजे, असे जर आपण गृहीत धरले नाही तर, आपल्यासमोर हे असे शंकास्पद परिणाम येऊन ठाकणे हे क्रमप्राप्तच आहे. म्हणून खरी राजनीती, नीतीला योग्य तो मान दिल्याशिवाय पुढे येऊच शकत नाही. जरी राजनीती ही स्वतःच एक अवघड कला असली तरी नैतिकतेबरोबर तिचे संघटन ही काही कला नव्हे; कारण त्यांच्या संघर्षाच्या काळात राजनीती जी गाठ सोडवू शकत नाही ती गाठच या संघटनामुळे कापली जाते. सत्ताधारी पक्षांना कितीही त्याग करावा लागला तरी, मानवी हक्क हे पवित्र मानले गेले पाहिजेत इथे कोणत्याही प्रकारची तडजोड शक्य नाही. व्यक्ति व्यावहारिकपणे सोपाधिक कायद्याचा (कायदा व उपयोग यातील मधल्याच स्थितीचा) एक मध्य म्हणून विचार करूच शकत नाही. याउलट सर्वप्रकारच्या राजनीतीने कायद्यासमोर

नतमस्तक झालेच पाहिजे; आणि यामुळेच, जिथे ती एका दिव्य तेजाने झळाळे अशा स्थितीला हळूहळू पोहोचण्याची आशा ती करू शकते.

परिशिष्ट दुसरे

नैतिकता व राजनीती यांच्यात सार्वजनिक कायद्याच्या अनुभवातीत संकल्पनेमुळे निर्माण होणाऱ्या एकात्मतेविषयी.

कायद्याच्या शिक्षकाप्रमाणे जर मी सार्वजनिक कायद्याच्या सर्व "आशयामधून" (एका राज्यातील माणसांच्या किंवा राज्यांच्या परस्परांशी असणाऱ्या, अनुभवाधारे सिद्ध केलेल्या विविध संबंधावरून) सारांश काढून घेईन तर, प्रसिद्धीचा केवळ "आकार" शिल्लक राहिल. प्रत्येक कायदेशीर दाव्यामधे प्रसिद्धीची शक्यता अनुस्यूत आहेच, कारण तिच्याशिवाय न्याय होऊच शकणार नाही. (आणि न्यायाची केवळ सार्वजनिकपणे ज्ञात अशीच कल्पना केली जाऊ शकते.) आणि त्यामुळे काही अधिकारही असू शकणार नाही. कारण तो न्यायाच्या बरहुकूमच दिला जाऊ शकतो.

प्रसिद्धीची ही क्षमता प्रत्येक कायदेशीर हक्कामधे असली पाहिजे. एखाद्या विशिष्ट परिस्थितीत हे असे आहे की नाही, म्हणजे कर्त्याच्या तत्त्वांबरोबर ती जुळून येत आहे की नाही हे अगदी सहजतेने पडताळून बघता येत असल्यामुळे, ही प्रसिद्धी बुद्धिमधे अनुभवपूर्वच सापडणारा, सहजपणे लावता येण्याजोगा एक निकष देते. या निकषामुळे, वरकरणी केलेल्या दाव्यातील (praetensio iuris) खोटेपणा (कायद्याशी विसंगती) लगोलग शुद्ध बुद्धीचा वापर करून जाणून घेता येते.

अशाप्रकारे मुलकी वा आंतरराष्ट्रीय कायद्याच्या संकल्पनेमधील जे काही अनुभवाधारित असेल (जसे, मानवी स्वभावातील दुष्ट प्रवृत्ती हीच्यामुळे बंधनाची आवश्यकता भासते.) ते बाजूला केल्यानंतर, खालील विधानाला आपण सार्वजनिक कायद्याचे अनुभवातीत सूत्र म्हणू शकू:

"दुसऱ्या व्यक्तीच्या अधिकाराशी निगडित असणाऱ्या कृतीची सिद्धान्त तत्त्वे जर प्रसिद्धीच्या तत्त्वाशी सुसंगत नसातील, तर त्या सर्व कृती अन्याय्य आहेत".

ह्या तत्त्वाला केवळ एक नैतिक (सद्गुणांच्या शिकवणीत असणाऱे) तत्त्व म्हणून बघू नये, तर एक कायदेशीर (मानवी हक्कांशी संबंधित) तत्त्व म्हणूनही बघावे ज्या तत्त्वाविषयी, मी माझा स्वतःचा हेतू धुळीस मिळविल्यावाचून उघडपणे बोलू शकत नाही, ते जर यशस्वी व्हायला हवे असेल तर ते गुप्तच ठेवायला लागते आणि जर माझ्या उद्दिष्टाविरुद्ध अपरिहार्यपणे सार्वत्रिक विरोधाला उत्तेजन दिल्याशिवाय, मी या तत्त्वाला माझा पाठिंबा उघडपणे जाहीर करू शकत नसेन, तर अनुभवपूर्व कळू शकणारा, आवश्यक व सार्वत्रिक विरोध हा केवळ अन्यायामुळे आहे; याच अन्यायाचा वापर करून हे तत्त्व प्रत्येकाला धमकावत राहते. तसेच वरील तत्त्व केवळ "नकारार्थी" आहे म्हणजे, दुसऱ्यांच्या बाबतीत काय न्याय्य नाही हे ओळखण्यापुरताच त्याचा उपयोग होतो. एखाद्या स्वयंसिद्ध नियमाप्रमाणे ते

स्पष्टीकरणाशिवायच निश्चित आहे आणि तसेच व्यवहारात आणण्यासही अगदी सोपे आहे. ते आपल्याला सार्वजनिक कायद्यांच्या खालील उदाहरणांवरून बघायला मिळेलच.

1. **राज्याचा कायदा** – अर्थात अंतर्गत (मुलकी) कायदा (ius civitatis): अनेकांना उत्तर देण्यास अवघड वाटणारा एक प्रश्न इथे समोर येतो; मात्र तो प्रसिद्धीच्या अनुभवातीत तत्त्वाधारे अगदी चुटकीसरशी सोडविला जाऊ शकतो. हा प्रश्न म्हणजे. “एका तथाकथित जुलमी राजाची दडपवणुकीची सत्ता [म्हणजे हे सन्मान्य पद नव्हे, तर केवळ अशाप्रकारचे ठराविक आचरण (non titulo, sed exercitio talis)] झुगारून देण्यासाठी, उठाव-बंडाळी हे जनतेसाठी एक कायद्यानुसारी साधन आहे का?” याबाबतीत काही शंकाच नाही की, यामध्ये लोकांचे अधिकार हे दुखावले जातात, मात्र जुलमी राजाचे सिंहासन काढून घेतल्याने त्याच्यावर काहीच अन्याय होत नाही तरीही, स्वतःचे अधिकार अशा पद्धतीने मिळविणे म्हणजे लोकांसाठी बेकायदेशीरपणाची सीमा आहे. त्यामुळेच जर ते या संघर्षामध्ये असफल झाले आणि नंतर त्यामुळे त्यांना कडक शिक्षा सहन करावी लागली तर ते अन्यायाविरुद्ध काहीच तक्रार करू शकणार नाहीत; जसे, ते सफल झाले असते तर तो जुलमी राजाही काहीच तक्रार करू शकला नसता, तसेच –.

जर एखाद्याला हा प्रश्न कायदेशीर आधारतत्त्वांच्या तात्त्विक निगमनाने तडीस लावण्याची इच्छा असेल तर, त्यादृष्टीने याच्या बाजूने वा विरुद्ध अशी खूप उहापोह करता येईल; याठिकाणी केवळ हे सार्वजनिक कायद्यांच्या प्रसिद्धीचे अनुभवातीत तत्त्वच आपल्याला या शब्दजालातून सोडवू शकते. या तत्त्वानुसार कोणताही सार्वजनिक करार करण्यापूर्वीच एखादा समाज स्वतःला असा प्रश्न विचारेल की, प्रसंगी बंड करून उठण्याच्या त्याच्या हेतूचे तत्त्व तो प्रसिद्ध करण्याचे धाडस दाखवेल का? हे अगदी स्पष्ट आहे की, जर घटना स्थापन करतेवेळीच अशी अट घालण्यात आली की, काही ठराविक प्रसंगी जनता तिच्या प्रमुखाविरुद्ध बळाचा वापर करू शकते, तर मग जनतेलाच त्याच्यावर कायदेशीर सत्ता असल्याचे दाखवावे लागेल आणि तेव्हा तो काही प्रमुख राहणारच नाही. किंवा जर या दोन्ही गोष्टी राज्य स्थापन करण्याची अट म्हणून ठरविल्या गेल्या, तर लोकांची राज्यस्थापन करण्याची इच्छा असली, तरी ते शक्य होणार नाही. उठाव-बंडाळी बेकायदेशीर आहे हे यातूनच स्पष्ट होते की, त्याच्या तत्त्वांना जाहीर पाठिंबा दिला तर ते त्यांचा स्वतःचाच हेतू अशक्य करतात. त्यामुळेच ते गुप्त ठेवावे लागेल.

मात्र राज्याच्या प्रमुखाला अशी गुप्तता पाळण्याची आवश्यकता नाही तो उघडपणे सांगू शकतो की, तो प्रत्येक बंडखोराला, त्यांच्या म्होरक्याच्या मृत्यूदंडासह शिक्षा देईल – जरी त्या बंडखोरांचा कितीही विश्वास असला की, सर्वप्रथम प्राथमिक कायद्याचे उल्लंघन त्या प्रमुखानेच केले आहे तरीही. कारण जर त्याला माहित असेल की त्याच्याकडे प्रतिकार न करता येण्याजोगे सामर्थ्य आहे, (प्रत्येक नागरी घटनेमध्ये हे गृहीत धरावेच लागते, कारण ज्याच्याकडे जनतेमधील प्रत्येक व्यक्तीचे दुसरीपासून संरक्षण करण्याचे सामर्थ्य नाही, त्याला जनतेवर हुकूम सोडण्याचाही अधिकार नाही), तर मग त्याने काही काळजी करण्याची जरूरी नाही की, त्याची तत्त्वे जाहीर केल्यामुळे त्याचे स्वतःचेच हेतू असफल होतील जरी जनतेच्या

उठावाला त्यांच्या प्रमुखाला जनतेमध्येच परत पाठविण्यात यश मिळाले तरी वरील विधान सुसंगतच ठरेल; लगेचच गेलेले पद परत मिळविण्यासाठी बंडाळी सुरू होणार नाही. पण त्याचप्रमाणे त्या राजाने अशीही भीती बाळगायचे कारण नाही की, त्याच्या आधीच्या प्रशासनामुळे त्याच्यावर आता सूड घेतला जाईल इ

2. **आंतरराष्ट्रीय कायदा:** जर आपण कोणतीही कायदानुशासित परिस्थिती (म्हणजे माणसाला कायदे खरोखरच दिले जातील अशी बाह्य परिस्थिती) गृहीत धरत असू, तरच आपण आंतरराष्ट्रीय कायद्याविषयी बोलू शकतो कारण एक सार्वजनिक कायदा म्हणून, सर्वानाच त्यांचे कायदे ठरवून देणाऱ्या सर्वसाधारण इच्छेची सार्वजनिक प्रसिद्धी ही त्याच्या संकल्पनेतच अंतर्भूत आहे. आणि ही कायदेशीर अवस्था (status iuridicus) अशा करारामधून निर्माण झाली पाहिजे, जो केवळ सक्तीच्या कायद्यांवरच आधारित नसेल (जसे, एकटे राज्य सक्तीच्या कायद्यांवर आधारलेल्या तहामधून उभे राहते.); तर तो एका **दीर्घकाल टिकणाऱ्या व स्वतंत्र** संघावरही अवलंबून असेल. जसे याआधी उल्लेखिलेला राष्ट्रसंघ. कारण जर (शारीरिक वा नैतिक दृष्ट्या) भिन्न व्यक्तींना सांघणारी कोणतीही कायदेशीर व्यवस्था नसेल, तर तिथे केवळ वैयक्तिक नियम असू शकतो अशी स्थिती तर रानटी अवस्थेत असते. आता इथे राजनीतीचा नैतिकतेशी (अधिकारशास्त्राशी) वाद आहे आणि परत प्रसिद्धीच्या निकष पुन्हा एकदा अधिक सहजपणे लागू पडतो, फक्त जर राज्यांमधील करार हा त्यांच्यामध्ये व इतर राज्यांमध्ये शांती राखण्यासाठी करण्यात आला असेल व कोणत्याही प्रकारे सत्ताप्राप्तीसाठी नसेल तरच. खालील परिस्थितींमधून राजनीती व नैतिकता यांतील शत्रुत्व स्पष्ट होते; सोबत त्यांचे निवारणही दिलेले आहे.

a) "जर यांच्यापैकी एखाद्या राज्याने दुसऱ्याला काही कबूल केले असेल – जसे मदत, काही विशिष्ट भाग खाली करण्याचा हवाला, आर्थिक सवलती व तत्सम गोष्टी, आणि अशी परिस्थिती आली, ज्यात राज्याचे भवितव्य हे त्या वचनबद्धतेपासूनच्या सुटकेवरच अवलंबून असेल, तर अशावेळी त्याने काय करावे? अशावेळी ते स्वतःला एका दुहेरी भूमिकेतून बघू शकते. एकतर *सर्वसत्ताधीश* म्हणून, कारण ते त्या राज्यातील कोणालाच जबाबदार नसते; पण त्याचबरोबर ज्याने राज्याकडे लक्ष पुरविणे अपेक्षित आहे असा राज्याचा एक *उच्चस्तरीय सरकारी अधिकारी* म्हणूनही बघू शकते. यातून असा निष्कर्ष निघतो की, ज्यासाठी त्याने स्वतःला पहिल्या भूमिकेतून (सर्वसत्ताधीश) म्हणून वचनबद्ध केले हेतू; त्यापासून त्याची दुसऱ्या भूमिकेत (राज्याचा केवळ एक उच्चाधिकारी) सुटका होऊ शकते." परंतु जेव्हा एक राज्य (किंवा त्याचा प्रमुख त्याचे हे तत्त्व जाहीर करून टाकेल, तर अर्थातच एकतर बाकीची राज्ये त्याच्याबरोबर युती करण्यास नाकारतील किंवा त्याच्या या अशा मार्गाना विरोध करण्यासाठी स्वतः दुसऱ्या राज्यांबरोबर युती करतील. यातून हे सिद्ध होते की, तिच्या सर्व धूर्तपणासकट राजनीती तिचा हेतू स्वतःच या प्रसिद्धीमुळे नष्ट करेल, म्हणून हे तत्त्व बेकायदेशीर असले पाहिजे.

b) "जेव्हा एखादी शेजारील सत्ता भयप्रद विस्तारापर्यंत (*potentia tremenda*) वाढते व काळजीचे कारण बनते, तेव्हा आपण असे गृहीत धरू शकतो का, की तिच्याकडे तेवढी शक्ती

असल्यामुळे ती दबवणूक करण्याची इच्छा करेलच? त्यामुळे जरी तिने हल्ल्याची सुरुवात केली नसली तरी, कमी शक्तीच्या राज्यांना इतर राज्यांबरोबर संघटन करून तिच्यावर हल्ला करण्याचा अधिकार मिळतो का?" – एखाद्या राज्याने त्याचे हे तत्त्व अगदी ठासून जाहीर केले तर ज्याची भीती आहे ते अनिष्ट जास्तच निश्चितपणे व लवकर ओढवेल. कारण बलिष्ठ सत्ता कनिष्ठ सत्तेवर अगोदर चालून जाईल कनिष्ठ सत्तांनी जरी स्वतःचा संघ स्थापन केला तरी, ज्या व्यक्तिला 'फोडा आणि राज्य करा' (divide et impera) हे तत्त्व माहिती असेल तिच्यापुढे असा संघ हा केवळ, कधीही मोडून पडणारा आधार ठरेल – ही राजकारणपटुत्वाची तत्त्वे उघडपणे जाहीर केली तर अपरिहार्यपणे स्वतःचाच हेतू नष्ट करतात आणि म्हणूनच ती बेकायदेशीर आहेत.

c) "जर एखादे छोटे राज्य अशा तऱ्हेने भौगोलिकदृष्ट्या स्थित असेल की, त्याच्या त्या स्थितीमुळे एका मोठ्या राज्याचा प्रदेश त्याच्यापासून तोडला जात असेल आणि या मोठ्या राज्याचा विस्तार कायम राखण्यासाठी अखंड भूभाग असणे गरजेचे असेल, तर मोठ्या राज्याने छोट्या राज्याला बळकावून ते स्वतःमध्येच सामावून घेणे उचित नाही का?" – आपण अगदी सहजतेने पाहू शकतो की, हे असे तत्त्व जाहीर करून सर्वज्ञात करणे मोठ्या राज्याला परवडणार नाही. कारण जाहीर केल्यामुळे एकतर छोटी राज्ये स्वतःला वेळेतच संघटीत करतील किंवा दुसरी बलिष्ठ राज्ये या भक्ष्यावरून आपापसात भांडतील त्यामुळे प्रसिद्धी केल्याने हे तत्त्व अव्यवहार्यच ठरेल; आणि हे त्याच्या बेकायदेशीरपणाचे, आणि ते ही अगदी फार टोकाच्या बेकायदेशीरपणाचे लक्षण आहे, कारण अन्याय कितीही छोट्या वस्तूवर झाला असला तरी तो फारच मोठा अन्याय असू शकतो.

3. **विश्वनागरिकत्वाचा कायदा:** याविषयी मी काहीच बोलत नाही, कारण तो आंतरराष्ट्रीय कायद्याचाच समानधर्मी असल्याने त्याची तत्त्वे मांडणे व त्यांचे परीक्षण करणे ही कामे अगदीच सोपी आहेत.

अशाप्रकारे आंतरराष्ट्रीय कायद्याची तत्त्वे व प्रसिद्धी यांच्यातील विसंगती ही, राजनीती व नैतिकता (कायदेशास्त्र) यांच्यात *मतभेद आहेत* हे ओळखण्याची एक स्पष्ट खूण आहे. आता आपल्याला हे जाणून घेणे गरजेचे आहे की, कोणत्या परिस्थितीत ही तत्त्वे आंतरराष्ट्रीय कायद्यांनुसार असतात; कारण 'प्रसिद्धी करू शकण्याची क्षमता असलेली तत्त्वे न्याय्य असतात' असे व्यस्त अनुमान आपण काढू शकत नाही. कारण निश्चितपणे सर्वोच्च सत्ता असलेल्या कोणत्याही व्यक्तिला तिचे हेतू लपवायची गरज नाही. आंतरराष्ट्रीय कायदा अस्तित्वात येण्यासाठीची अट सर्वसाधारणपणे अशी आहे: सर्वप्रथम एक **कायदेशीर अवस्था** अस्तित्वात येणे आवश्यक आहे, याच्याशिवाय सार्वजनिक कायदा असू शकणार नाही; कारण याच्याव्यतिरिक्त असलेला (रानटी अवस्थेतील) कोणताही कायदा केवळ खासगी (वैयक्तिक) कायदा आहे. आपण वर पाहिलेच आहे की, केवळ युद्ध समूळ नष्ट करणे हाच उद्देश असलेला राष्ट्रसंघ ही विविध राज्यांच्या स्वातंत्र्याबरोबर सुसंगत ठरणारी एकमेव कायदेशीर अवस्था आहे. त्यामुळे राजनीती व नैतिकता यांच्यातील समेट हा केवळ अशा संघात्मक युतीमध्येच शक्य आहे. (हा संघ अनुभवपूर्व कायद्याच्या तत्त्वांवर आधारित असेल व आवश्यक

असेल.) आणि एक कायदेशीर आधार म्हणून या एकीची शक्य होईल तेवढ्या प्रयत्नांनी उभारणी करणे हाच सर्व राजनीतीचा हेतू असेल. हा तिचा हेतू नसेल तर हे पटुत्व वगैरे केवळ मूर्खपणा आहे व आडपडदा राखून केलेला अन्याय आहे हे खोटे राजकारण कावेबाज लोकांच्या सर्वात धूर्तपणे चालविलेल्या राजकारणालाही मागे टाकते. कारण त्यात काही गोष्टी आडपडद्याने समाविष्ट आहेत. (reservatio mentalis) त्यामुळे सार्वजनिक करारांना अशाप्रकारे शब्दबद्ध केले जाते की प्रसंगी त्यामधून स्वतःच्या फायद्याचे अर्थ काढता येतील. [उदा. त्यानुसार कर्तव्य व अधिकार यांच्या सद्यस्थितीत फरक केला जातो. (status quo de fait et de droit)] त्यामध्ये 'संभाव्यता' आहे; हीच्यामुळे इतरांना शत्रुत्व बाळगायला कारण मिळते. किंवा अगदी इतर शांतताप्रिय राज्यांना नष्ट करण्यासाठी त्यांच्या शक्य असलेल्या सर्वोच्च सत्तेला कायदेशीर आधार देणेसुद्धा संभाव्य होते. शेवटी, या राजकारणात तात्त्वज्ञानीक चूक (कृती) (peccatum philosophiam) (peccatillum, bagatelle) आहे. एका चांगल्याच मोठ्या राज्याकडून, सर्व जगाचे तथाकथित उत्तम हित साधले जावे म्हणून एक छोटे राज्य गिळंकृत केले जाते, त्याला याठिकाणी अगदीच क्षुल्लक खेळ समजला जातो¹⁹

नैतिकतेच्या बाबतीतला राजनीतीचा हा दुतोंडीपणा – म्हणजे आधी त्याची एक शाखा आणि नंतर दुसरीही शाखा स्वतःच्या हेतूसाठी वापरण्याची प्रवृत्ती – या खोट्या, पण खरे दाखविण्यात आलेल्या तत्वांना पुष्टी देते. या दोन्ही शाखा, एक म्हणजे लोककल्याण व दुसरी म्हणजे मानवी हक्कांप्रतीचा आदर, एक कर्तव्य आहेत. लोककल्याण हे सोपाधिक कर्तव्य आहे, तर मानवी हक्कांबद्दल आदर निरुपाधिक व पूर्णपणे आवश्यक कर्तव्य आहे आपण काही सत्कृत्य केले आहे अशी गोड भावना जर कोणाला अनुभवायची असेल तर त्याने सर्वप्रथम पूर्णपणे खात्री केली पाहिजे की त्याने या कर्तव्यांपैकी कोणाचे उल्लंघन तर केलेले नाही. माणसांचे हक्क त्यांच्या वरिष्ठांकडे सोपविण्यासाठी राजनीती नैतिकतेशी तिच्या पहिल्या अर्थाने (नीतीशास्त्र म्हणून) सहमत व्हायला अगदी सहज तयार होते; मात्र दुसऱ्या अर्थाने (एक कायदेशास्त्र असणाऱ्या) नैतिकतेशी सहमत होण्याच्या बाबतीत काहीच पावले न उचलणे हेच राजनीतीला योग्य वाटते खरंतर तिच्यासमोर राजनीतीने नतमस्तक झाले पाहिजे. तरीही ती नैतिकतेच्या सत्याविषयी शंका घेते आणि सर्व कर्तव्यांना केवळ दयाळू कृत्यांच्या पातळीवर आणते. परंतु गुप्तपणे हालचाल करणाऱ्या राजनीतीचे हे छक्केपंजे लवकरच तत्त्वज्ञानाकडून, त्याची सर्व तत्त्वे प्रसिद्ध करून उघडकीस आणले जातील, फक्त त्यांनी तत्त्वज्ञानी लोकांना त्यांची तत्त्वे प्रसिद्ध करण्याची परवानगी देण्याचे धाडस दाखविले पाहिजे.

¹⁹ या तत्वांच्या प्रमाणासाठी पहा. Mr. Counselor Garve यांनी लिहिलेला प्रबंध, On the Union of Morality with Politics (1788)*- हा गाढा विद्वान अगदी प्रारंभीच मान्य करतो की, त्याला या प्रश्नाचे समाधानकारक उत्तर देता आलेले नाही. परंतु, या युतीविरुद्ध घेतल्या जाणाऱ्या सर्वच आक्षेपांना काही उत्तर दिले जाऊ शकणार नाही हे मान्य करून या युतीचा स्वीकार करणे, म्हणजे तिची निंदा करण्यासाठी टपून बसलेल्या लोकांप्रती जरूरीपेक्षा जास्तच सहिष्णुता दाखविल्यासारखे झाले.

* [Christian Garve (1742-98), Abhandlung über die Verbindung der Moral mit der Politik oder einige Betrachtungen über die Frage, inwiefern es möglich sei, die Moral des Privatlebens bei der Regierung der Staaten zu beobachten (Breslau, 1758)]

या संदर्भात मी कायद्याचे होकारार्थी व अनुभवातीत असे अजून एक तत्त्व सुचवू इच्छितो, त्याचे सूत्र पुढीलप्रमाणे:

"प्रसिद्धी हा आवश्यक भाग असणारी सर्व तत्त्वे (त्यांचा हेतू विफल होऊ नये म्हणून) राजनीती व कायदा या दोघांबरोबरही सहमत होतात."

कारण जर त्यांचे उद्दीष्ट केवळ प्रसिद्धीमधूनच गाठता येणार असेल, तर ती जनतेच्या सर्वसाधारण उद्देशानुसारच (सर्वांचे सुख साधणारी) असावीत. आणि जनतेबरोबर सहमत असणे (तिच्या व्यवस्थेमधून जनतेला 'समाधानी करणे) हेच तर राजनीतीचे आद्य कर्तव्य आहे. तथापि, जर हे उद्दीष्ट केवळ प्रसिद्धीद्वाराच गाठण्यासारखे असेल, म्हणजे राजनीतीच्या तत्त्वांवरील सर्व अविश्वास दूर करून मिळविण्यासारखे असेल, तर राजनीतीने जनतेच्या कायद्यांना धरूनच चालले पाहिजे. कारण केवळ या स्थितीतच सर्वांच्या उद्दीष्टांचे एकीकरण शक्य आहे. - या तत्त्वांचा अजून विस्तार करणे व त्याची चर्चा करणे हे मला दुसऱ्या एखाद्या प्रसंगी करावे लागेल. पण हे तत्त्व एक अनुभवातीत सूत्र आहे, हे कायद्याचे वस्तुविषय म्हणून असलेल्या सर्व प्रकारच्या अनुभवाधारीत परिस्थितींना (सुखाचा सिद्धान्त) दूर करून व सार्वत्रिक कायदेशीरपणाकडे ते करत असलेल्या निर्देशावरून स्पष्ट होईलच."

अव्याहत्तपणे चाललेल्या वाटचालीमधून हळूहळू पुढे जात राहण्याने का होईना पण सार्वजनिक कायद्याची परिस्थिति प्रत्यक्षात आणणे हे जर कर्तव्य असेल आणि हे खरोखरच करता येईल अशी आपली चांगली दृढ इच्छा असेल, तर शांतितह (जे खरेतर केवळ शस्त्रबंदी असतात) असे चुकीचे संबोधिले गेलेल्या तहांमागोमाग लगेचच येणारी शाश्वत शांती ही काही एक पोकळ कल्पना नव्हे, तर एक प्रश्न आहे. हा प्रश्न हळूहळू सुटत चालला आहे व त्याच्या उद्दीष्टाच्या सातत्याने जवळ येत आहे (कारण समान प्रगती घडून येण्यासाठी लागणारे कालावधी आता कमी होत आहेत अशी आशा आहे)

3. Überlegungen zum Übersetzen

3.1 Über das Übersetzen überhaupt:

3.1.1 Über das Theoretische

Seitdem es verschiedene Sprachen auf dieser Erde gibt, also seit dem Turmbau zu Babel, ist das Übersetzen eine unentbehrliche Tätigkeit des menschlichen Lebens geworden. Um anders auszudrücken, muss jedermann in der heutigen Welt zu jeder Zeit, in jedem möglichen Lebensbereich übersetzen, damit man sich miteinander kommunizieren und dadurch sich weiterentwickeln kann. Und seitdem hat man sich mit der Möglichkeit der Übersetzung, mit der Frage, ob die Übersetzung dem originalen Text treu sein soll, kritisch auseinandergesetzt und die Grenzen der Übersetzbarkeit, und so das Übersetzen überhaupt, in Frage gestellt. Um mit Winfried Sdun zu sprechen: „Die gleichen Fragen stellen sich dem Praktiker, Theoretiker und Beurteiler von Übersetzungen, wie sie Kants Kritizismus für das menschliche Erkennen gestellt hat, nämlich die Fragen nach dem Verfahren, der Möglichkeit, der Gültigkeit, den Gesetzmäßigkeiten und Grenzen des Übersetzens.“¹ Was ist aber Übersetzen? Worin besteht sein Wesen? In der Ausgabe von 1983 heißt es im Duden: „(schriftlich o. Mündlich) in einer anderen Sprache [wortgetreu] wiedergeben.“ Im allgemeinen wird unter dem Begriff *Übersetzen* das Übersetzen von Personen von einem Ufer eines Flusses zum anderen durch einen Fährmann verstanden. In diesem Zusammenhang steht das Wort Übersetzen für die Übertragung eines Textes von einer Sprache in die andere. Der Übersetzer verhält sich dabei wie der Fährmann und verbindet die zwei Ufer – nämlich die zwei Sprachkulturen – miteinander. Im heutigen Sprachgebrauch des deutschen unterscheidet man das Übersetzen – das schriftliche Übertragen von dem Dolmetschen – dem mündlichen. Im Grunde genommen geht es hier also um die Übertragung des Anderen, des Fremden in das Eigene oder umgekehrt. Inwiefern lässt sich aber so ein Transfer ununterbrochen durchführen?

¹ Siehe, Sdun (1967), S. 14.

Einige Schriftsteller, Dichter und Übersetzer wie Hieronymus, Martin Luther, später auch Leibniz, Klopstock, Herder, Goethe und viele andere vertreten die Meinung, dass die Übersetzung möglich, sogar für die Entfaltung und Entwicklung des eigenen Erfahrungshorizonts sowie auch für die Bereicherung und Erneuerung eigener Sprache und Kultur notwendig sei. Leibniz war allerdings der Meinung, dass „der rechte Probestein des Überflusses oder Mangels einer Sprache sich beim Übersetzen guter Bücher aus anderen Sprachen findet. Dann da zeigt sich, was fehlet, oder was vorhanden.“² Dahingegen aber stellen einige selbst die Möglichkeit der Übersetzung, besonders der dichterischen Übersetzung in Frage. Dante z. B. hat sich mit den Bedingungen der Möglichkeit der dichterischen Übersetzung auseinandergesetzt. Nach ihm soll bei solcher Übertragung die ganze Anmut und Harmonie der originalen Dichtung eingebüßt werden.³ Auch Schopenhauer stellt das Übersetzen in Frage, indem er sagt: „Hierauf beruht das notwendig Mangelhafte aller Übersetzungen. Fast nie kann man irgend eine charakteristische, prägnante, bedeutsame Periode aus einer Sprache in die andere übertragen, dass sie genau und vollkommen dieselbe Wirkung täte.- Gedichte kann man nicht übersetzen, sondern bloß umdichten, welches allzeit mißlich ist.“⁴ Eine etwa ähnliche Stellung nimmt auch Wilhelm von Humboldt. Alles Übersetzen scheint ihm schlechterdings ein Versuch zur Auflösung einer unmöglichen Aufgabe zu sein. „Denn jeder Übersetzer muß an einer der beiden Klippen scheitern, sich entweder auf Kosten des Geschmacks und der Sprache seiner Nation zu genau an sein Original oder auf die Kosten seines Originals zu sehr an die Eigentümlichkeiten seiner Nation halten. Das Mittel hierzwischen ist nicht bloß schwer, sondern geradezu unmöglich.“⁵ Aber die Tatsache ist das, dass diese Schriftsteller die Möglichkeit der Übersetzung nicht völlig abgesagt haben; sondern sie haben nur an einigen Aspekten der Übersetzung gezweifelt.

Daraus folgert also, dass trotz der Verschiedenheit der Sprachstrukturen und der kulturellen sowie philosophischen Weltanschauungen die Übertragung des Anderen in das Eigene möglich ist. Wir glauben, dass selbst diese

² Ebda. S.21.

³ vgl. dazu Dedecius(1993), S. 9.

⁴ Zitiert nach Sdun (1967), S.68.

⁵ zitiert nach Nordenstam(1993), S. 192

Verschiedenheit und das Zusammenleben in und mit dieser Verschiedenheit es zugleich notwendig und möglich macht, dass vieles – also nicht nur die Texte, sondern auch andere schriftliche und mündliche Kommunikationsmittel wie beispielsweise die Zeichen, die Symbole, die Bilder – übersetzt wird. Nach Pramod Talgeri gibt es zwei Faktoren, die die Notwendigkeit einer (literarischen) Übersetzung bedingen. „In einem offensichtlich interkulturellen Zusammenhang ist es die große kulturelle Divergenz zwischen der ausgangssprachlichen und zielsprachlichen Kultur, die den Prozeß der Verständigung durch die Übersetzung notwendig macht. Zweitens, wenn die beiden Sprachkulturen zwei heterogenen Sprachfamilien angehören, schafft die Heterogenität der beiden Sprachen die Notwendigkeit für die Übersetzung.“⁶ Das bedeutet, dass ungeachtet der Divergenz man sich das Übersetzen – also das Verstehen des fremden Lebens vorzustellen vermag. Man ist fähig „fremdes Leben und fremde Lebensäußerungen, d. h. Reden und Texte anderer Menschen zu verstehen“.⁷ Aber wie?

Diese Kommunikation käme jedem Menschen scheinbar schwer vor, weil er eigentlich in dieser Welt mit anderen Menschen zusammenlebt, die aus verschiedenen Rassen stammen, zu verschiedenen Religionen gehören und auch in verschiedenen Zungen reden. Sogar in unserer „eigenen“ Gesellschaft und Umgebung ist die Andersheit zu spüren. Sozusagen sind wir alle in diesem oder jenem Sinne anders oder fremd voneinander. Scheitert dann diese Fremdheit das Verstehen des Anderen nicht? Die hermeneutische Einsicht stellt hierbei eine mögliche Lösung zur Verfügung, der nach dem Menschen eben diese Andersheit notgedrungen dazu führt, dass die Menschen miteinander kommunizieren wollen. Und was ermöglicht diese Kommunikation? Die Antwort ist: dass ein Minimum, das jeder von jedem in sich trägt, uns alle, in ein verständliches Gespräch bringt.⁸ Wir alle, also das Ich, das Du und jedes Subjekt einer Gemeinschaft sind die Manifestationen des Weltgeistes. Diese der Andersheit zugrundeliegende Einheit bereitet die Basis, die für jenes Geben und Nehmen in jedwedem möglichen Bereich notwendig ist. Da das Subjekt und der Gegenstand des Verstehensprozesses im Weltgeist gründen, ist die Möglichkeit

⁶ siehe Talgeri, zitiert nach Frank(1993); S. 222.

⁷ siehe Dilthey; In: Hauff (1972), S. 14

⁸ So eine Stellung nimmt Schleiermacher. vgl. Hauff, S. 6-7.

des Verstehens gewährleistet.⁹ Nur soll dabei noch eine Bedingung dieses Austauschs in Betracht gezogen werden. d.i. Die unabdingbare Basis dieses Austauschs besteht in Wollen und Können. Auf Latein sagt man ‚Do et des‘. Das heißt: ich gebe, damit du gibst, oder umgekehrt: Gib, damit dir gegeben werde. Oder: wer nehmen will, muss auch geben können.¹⁰ Diese Bereitschaft zu Geben und Nehmen führt einen notgedrungen dazu, dass der eine sich bemüht, den anderen zu verstehen. In dem Sinne ist Verstehen eine Vorstufe zu Übersetzen. Der Übersetzer arbeitet als ein Vermittler zwischen zwei Sprachen, Völkern und Kulturen. Sein Auftrag besteht daher darin, den originalen Text den Lesern so zu überbringen, dass sie ihn möglichst genau lesen und verstehen können. Der originale Text erscheint den Lesern aus einer anderen Sprach- und Kulturwelt als das „Ding-an-sich“, weil sie sprachlich sowie kulturell nicht in der Lage sind, ihn zu verstehen, wie er an sich ist. Sie brauchen also einen Vermittler dafür, der für sie den Text entschlüsseln kann. Wie soll aber dieser Vermittler bei dem Entschlüsseln vorgehen? Um den Text zu entschlüsseln und dadurch eine Kommunikation zwischen den Lesern und dem originalen Text zu ermöglichen, soll der Übersetzer selbst zunächst den Text verstehen.

Was heißt nun verstehen? Für Schleiermacher war es das Sichhineinversetzen in die ganze Verfassung des Schriftstellers, das Einswerden mit dem Text. Wenn dem Interpreten die „Gleichsetzung mit dem Verfasser“ geglückt ist, kommt die Verstehensbewegung zur Ruhe.¹¹ Dieser romantischen Stellungnahme tritt Gadamer in *Wahrheit und Methode* entgegen. Für ihn ist Verstehen immer anders verstehen und nicht ein Sichversetzen in den anderen oder ein Nachvollziehen seiner Erlebnisse; Verstehen ist in der Sache verständigen. Wie vollzieht sich aber die Verständigung? Gadamer antwortet: im Gespräch. Um seine Worte zu zitieren: „Das alles, was die Situation der Verständigung im Gespräch charakterisiert, nimmt nun seine eigentliche Wendung ins Hermeneutische, wo es sich um das *Verstehen von Texten* handelt. Wieder setzen wir bei dem extremen Fall der Übersetzung aus einer fremden Sprache ein. Hier kann niemand zweifeln, dass die Übersetzung eines

⁹ Hegels Lehre von Selbstobjektivation von Geist. Siehe dafür Hauff, S.14.

¹⁰ vgl. Dedecius(1993), S.9

¹¹ vgl. Hauff (1972), S. 6-7.

Textes, mag der Übersetzer sich noch so sehr in seinen Autor eingelebt und eingefühlt haben, keine bloße Wiedererweckung des ursprünglichen seelischen Vorgangs des Schreibens ist, sondern eine Nachbildung des Textes, die durch das Verständnis des in ihm Gesagten geführt wird. Hier kann niemand zweifeln, das es sich um Auslegung handelt und nicht um bloßen Mitvollzug.“¹² Also soll der Übersetzer den Text zunächst auslegen und mit ihm in das Gespräch kommen, um ihn zu verstehen. Und zu jedem echten Gespräch gehört, „dass man auf den anderen eingeht, seine Gesichtspunkte wirklich gelten lässt und sich insofern ihn versetzt, als man ihn zwar nicht als diese Individualität verstehen will, wohl aber das, was er sagt.“¹³

Es bedarf einer Offenheit und Erfahrungsbereitschaft, um ein vorurteilsfreies Gespräch zwischen dem Übersetzer und dem zu übersetzenden Text zu ermöglichen. Denn der Übersetzer will ja in erster Linie nicht den Erfahrungshorizont der unterschiedlichen Individualitäten gleichmachen oder die bestehenden Differenzen ganz aufheben, da ohne die Differenzen selbst der Begriff „Verstehen“ obsolet wäre. Daher ist sein Hauptanliegen beim Übersetzen, diese unterschiedlichen Individualitäten, also den Text und die zielsprachigen Leser miteinander möglichst unvereingommen kommunizieren zu lassen. Daher erfordert das Verstehen die kommunikative Kompetenz. Es geht dabei nicht um das Verhältnis zwischen einem beobachtenden Subjekt und Gegenstand, sondern vielmehr um einen Dialog, ein Gespräch zwischen einem teilnehmenden Subjekt und einem aktiven Gegenspieler.¹⁴ Der Text, der wegen der zeitlichen, geschichtlichen und sozialen Verhältnisse, Bedingungen, Voraussetzungen und Umstände, vieles außer seinem rein linguistischen Inhalt dem Übersetzer oder dem Leser zu erzählen hat, ist also hier der aktive Gegenspieler. Das ganze Prozess des Verstehens kann ganz im Sinne Kants begriffen werden: Beim Übersetzen soll der originale Text *zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel* betrachtet werden.

¹² Gadamer, zitiert nach Sdun(1967), S. 84.

¹³ Gadamer, zitiert nach Störig, S. 404-405

¹⁴ vgl. Habermas, In: Hauff (1972); S. 26-27.

3.1.2 Über das Praktische (die persönlichen Einstellungen)

a. Über die Ausgangspunkte: Zunächst einmal möchten wir einige Ausgangspunkte beim Übersetzen klarmachen. Wir gehen davon aus, dass das Übersetzen dem originalen Text nie genau gleichen kann. Es gibt viele äußerliche Faktoren, die die Grenzen des Übersetzens bestimmen. Erstens ist jedes sprachliche Werk zeit- und ortsbezogen. Zweitens sind die erkenntnissleitenden Interesse jedes Autors auch anders. Der Text und der Autor oder der Übersetzer stehen nicht allein. Der Text ist kontextbedingt, so ist auch der Autor oder der Übersetzer. „Hinzu kommt, dass sich der Übersetzer immer mehr oder weniger bewußt oder umbewußt seiner Zeit, seiner Sprache und einer jeweils herrschenden philosophischen, religiösen oder ästhetischen Auffassung verbunden fühlt und sich davon auch nicht leicht freihalten kann.“¹⁵ Drittens mag man wohl von „einer“ Sprache oder auch der „reinen“ Sprache reden. Diese verschiedene Manifestationen unterscheiden sich voneinander in vielen Hinsichten. Die Sprachstruktur, die Verwendungsweisen oder die Grammatik - nichts ist gleich. Die Differenzen bedingen also die Grenzen der Übersetzbarkeit. Es ist zuweilen wirklich nicht möglich eine bestimmte Redart z. B. das Wortspiel aus einer Sprache in die andere exakt wiederzugeben, wie es an sich ist.

Darüberhinaus gibt es auch Grenzen der menschlichen Vorstellung oder des Verstehens, die auf die Übersetzbarkeit auf diese oder jene Weise wirken. Dedecius hat diesem Problem mit angemessenen Worten den Ausdruck verliehen. Er sagt: „Welcher Autor wollte behaupten, dass das, was er zu Papier gebracht hat, ganz genau dem entspricht, was er hat entwerfen wollen oder in seiner Vorstellung entworfen zu haben glaubt? Welcher Leser könnte behaupten, dass er alle Wörter und Sätze des Autors, all seine Bilder, Andeutungen und Anspielungen so verstanden hat, wie sie in der Niederschrift enthalten, geschweige denn beabsichtigt waren?“¹⁶ Es besteht also eine Art Ungewissheit beim Verstehen des Anderen und daher beim Übersetzen, die man schon im Voraus anerkennen soll. Hinzu kommt z. B. das, dass man

¹⁵ siehe Sdun (1967), S.15

¹⁶ siehe Dedecius (1993), S. 10

ab und zu dem Tempo des Stils beim Übersetzen preisgeben muss, da die Forderung der Treue zu dem originalen Text, die an die Übersetzung gestellt wird, die grundlegende Differenz der Sprachen nicht aufheben kann.¹⁷ Nietzsche sagt: „Was sich am schlechtesten aus einer Sprache in die andere übersetzen lässt, ist das Tempo des Stils.“¹⁸ So folgt es freilich daraus, dass einige Einschränkungen nicht von Grund aus zu überwinden seien. Daher soll das Übersetzen flexibel sein und entweder die Ausgangssprache oder die Zugangssprache an einer passenden Stelle möglichst subtil gebogen werden, damit diese Grenzen der Übersetzbarkeit nicht immer auffallen.

Dazu soll noch ein Punkt erörtert werden. Beim Übersetzen dieser Texte haben wir zwar die englischen Übersetzungen derselben ab und zu referiert. Sie haben uns dabei geholfen, die komplexen Sätze möglichst klar zu verstehen, weil in denen die Sätze aus dem originalen Text schon einmal ausgelegt und reformuliert worden waren. Aber wir sollen auch von den Augen nicht verlieren lassen, dass die Übersetzung möglichst von dem originalen deutschen Text abhängig sein soll. Das heißt: Die Hilfe von der englischen Übersetzung desselben nur dann gesucht werden soll, wann und wo es nötig ist. Heutzutage wird in Marathi nicht nur aus dem Englischen, sondern auch aus anderen europäischen Sprachen viel übersetzt. Darum werden aus der anderen europäischen Sprache neulich die Fragen diskutiert: sollen diese Übertargungen von der englischen Übersetzung desselben Werkes oder von dem originalen Werk aus der anderen europäischen Sprache abhängig sein? Wird es die Übersetzung beeinträchtigen, wenn wir aus der englischen Übersetzung übersetzen, anstatt aus dem originalen Text zu übersetzen? Ist es überhaupt angemessen so zu übersetzen? In einem von seinen Aufsätzen über das Thema „Übersetzen ins Marathi“ hat Prof. Sarang die Einwände besprochen, die bei so einer Übersetzung der Übersetzung erhoben werden können. Die sind: 1. Der Abbruch zu dem Sinn. 2. Die Überdifferenzierung der originalen Konzepte oder 3. Die Unterdifferenzierung derselben. Auch andere Züge des Textes, die das Wesen des Textes ausmachen, oder auf den eigenartigen Stil des Autors wie z. B. die Wiederholung der gleichen Worte, den Gebrauch der Satzzeichen

¹⁷ Gadamer, vgl. dazu Sdun (1967), S. 84.

¹⁸ siehe Nietzsche, zitiert nach Störig (1973); S. 137

hindeuten, mögen dabei vernachlässigt werden. Der Vorwurf, dass der Objektivität des originalen Textes Abbruch getan wird, ist nach Prof. Sarang ein wenig wesentlicher Einspruch, wenn die Übersetzung von einer anderen Übersetzung abhängt. Vielmehr soll es gegen die Absicht des Übersetzers eingewandt werden. Der Übersetzer soll nicht bloß davon ausgehen, dass er die Werke aus einer anderen Sprache in seiner ganz einfach so übertragen will. Ihm sollte es ein größeres Anliegen sein, dass er beim Übersetzen seine eigene Sprache noch tiefer und breiter erforschen und dadurch ihrer Artikulationskraft eine neue Dimension verleihen kann.¹⁹ Alles Obenerwähnte im Auge behaltend haben wir uns dafür entschieden, dass die Übersetzung, erstens, so lesbar wie möglich und zweitens zu dem originalen Text so treu wie möglich sein soll.

b. Über die Strategie des Übersetzens:

Im allgemeinen wird es von der Goethezeit an von zwei Übersetzungsmaximen gesprochen. In „Zu brüderlichen Andenken Wielands“ spricht Goethe, der selbst ein passionierter Übersetzer war, von zwei Übersetzungsmaximen: „die eine verlangt, dass der Autor einer fremden Nation zu uns herüber gebracht werde, dergestalt, das wir ihn als den Unsrigen ansehen können; die andere hingegen macht an uns die Forderung, dass wir uns zu dem Fremden hinüber begeben und uns in seine Zustände, seine Sprachweise, seine Eigenschaften finden sollen.“²⁰ Auch Schleiermacher erwähnt in seinen „Methoden des Übersetzens“ zwei Übersetzungsweisen. Er ist der Auffassung, dass entweder der Übersetzer den Schriftsteller möglichst in Ruhe lässt und den Leser ihm entgegen bewegt oder umgekehrt.²¹ Kann aber bei der übersetzerischen Praxis diesen Maximen hieb- und stichfest angehängt werden? Die Praxis zeigt uns, dass ab und zu die beiden – sowohl der Autor als auch der Leser - einander entgegen bewegt werden sollen, damit die Fremdheit nicht zur Störung wird. In diesem fall haben wir hier vor unseren Augen die gegenwärtige Leserwelt. d.h. wir haben darauf gesehen, dass der Leser beim Lesen nirgendwo stolpern soll. Das Lesen soll möglichst ununterbrochen sein.

¹⁹ vgl. Sarang (2000), S.154-161. und auch S.162-167

²⁰ siehe Goethe, zitiert nach Störig (1973); S. 35

²¹ vgl. Schleiermacher, in Störig (1973), S. 47.

Luther hat in seinem berühmten „Sendbrief vom Dolmetschen“ erwähnt, dass sein Gegenstand nach „Verdeutschung“ verlangte. Er hat sich so verteidigt: „ich habe mich des beflissen im Dolmetschen, dass ich rein und klar Deutsch geben möchte. (...) denn ich habe deutsch, nicht lateinisch noch griechisch reden wollen, als ich deutsch zu reden beim Dolmetschen mir vorgenommen hatte“.²² Ähnlicherweise wollen wir sagen, dass wir Marathi und überdies die heutige Marathi reden wollen. Deshalb haben wir keinen festen Regeln angehängt. Je nach der Forderung haben wir einige Veränderungen gemacht. z. B. die Verkürzung der längeren Sätze und Absätze, die Trennung der ineinander verwobenen Nebensätze und die Zufügung der zusätzlichen Information. Es geht hier hauptsächlich darum, das ganze Verfahren möglichst flexibel zu halten. Die Lesbarkeit und die Natürlichkeit der Zielsprache soll unter der Übertragung so wenig wie möglich leiden. Demnach haben wir auch für ein und dasselbe Wort je nach der Funktion des Wortes, also je danach, ob das Wort als Nomen oder Adjektiv oder Adverb im Satz vorkommt, verschiedene Wörter benutzt; oder manchmal danach, wie das Wort im allgemeinen benutzt wird; freilich das gleiche Wortfeld beibehaltend. Um einige Beispiele zu nennen: Im zweiten Aufsatz übersetzen wir das Wort *Naturzustand*, das auf Englisch *natural state* bedeutet, mit स्वाभाविक स्थिती; aber Mechanism der Natur – mechanism of the nature wird mit निसर्गाचा नियतक्रम übersetzt. Das Wort „bürgerlich“ ist einmal als दिवाणी einmal als मुलकी einmal als नागरी übersetzt worden. Damit ist aber überhaupt nicht gemeint, dass der Übersetzer volle Freiheit hat, alle mögliche Änderungen in dem originalen Text zu machen. Die Wesenszüge des Textes, die seine Originalität ausmachen wie z.B. die Form, der Inhalt und das Sprachregister sollen ungestört bleiben.

Nun gibt es endlose Debatten über die Frage nach der „treuen“ Übersetzung. Die populäre Meinung ist, dass eine treue Übersetzung weder dem Inhalt noch der Form des Originals Abbruch tun soll. Einigen wesentlichen Dichtern und Schriftstellern²³ nach, die zu dem Problem des Übersetzens auf

²² vgl. Luther, in Störig (1973), S. 20.

²³ Schriftsteller und Dichter wie Breitinger, Lessing, und Klopstock verlangen nach der unbedingten Treue „zum Original“ oder „zu dem Geiste des Originals“. vgl. dazu Sdun (1967); S. 23-25.

diese oder jene Weise beigetragen haben, sollen dieselben Begriffe und Gedanken und dieselbe Vorstellung der Gedanken in „gleicher Ordnung, Verbindung, Zusammenhang“ und in gleicher „Form und Art“ wiedergegeben werden. In diesem Zusammenhang führt Breitinger weiter: „Die Übersetzung ist ein Konterfei, das desto mehr Lob verdient, je ähnlicher es ist. Darum muss ein Übersetzer sich selber das harte Gesetz vorschreiben, dass er niemals die Freiheit nehmen wolle, von der Grundschrift, weder in Ansehung der Gedanken noch in der Form und Art derselben, abzuweichen.“²⁴ Aber was ist mit der Heterogenität der Ausgangs- und Zielsprachen? Ihretwegen soll der Übersetzer einige Veränderungen machen, die die Form des Textes obwohl nicht im Ganzen, doch aber hier oder da stören können. Sie sind aber wichtig, damit die Übersetzung in der Zielsprache lesbar wird. Denn- um mit Paepcke zu sprechen: „Also Übersetzen ist dann nicht die ganze, absolute Wiedergabe des Textes, sondern nur die reflektierte, relative Sicherstellung des Gemeinten. Übersetzen geschieht nicht durch zufällig nebeneinander gesetzte Satzstücke, sondern durch Verkettung von Mitteilungen in adäquat formulierten Nachbildungen. Denn es werden weder Sprachen noch Wörter, sondern Texte übersetzt.“²⁵

Die Hermeneutik sagt uns, dass die Sprache sich nicht in Aussagen vollzieht, sondern als Gespräch. Jede Aussage ist stets in einen Kontext, in einen Dialog eingebettet. Deshalb ist es die Bedingung der angemessenen Übersetzung, dass sie sich somit auf diesen Dialog, d.h. auf das, was „hinter“ der Aussage liegt, einlässt, damit die wirkliche Bedeutung der Rede wiedergegeben werden kann. Also besteht die Aufgabe des Übersetzers in erster Linie darin, dass er diese „ungesagte“ Dimension der Sprache in einer fremden Sprache zu Wort kommen lässt. Dafür soll er an den Text gewisse Fragen wie worauf ist diese oder jene Aussage die Antwort? wen hat sie gemeint? war sie ironisch gemeint? warum wurde sie zu der bestimmten Zeit ausgesagt? usw. stellen und versuchen, den Lesern die geeigneten Antworten auf die betreffenden Fragen durch die Übersetzung zur Verfügung zu stellen. Daraus folgt es, dass ohne die Berücksichtigung des Redezusammenhanges sich keine Äußerung

²⁴ siehe Sdun (1967); S. 22

²⁵ vgl. F. Paepcke; „Übersetzen als hermeneutik“; *Im Übersetzen Leben. Übersetzen und Textvergleich*; Tübingen; 1986 S. 107; zitiert nach Potepa (1993), S.209

nachvollziehen bzw. übersetzen lässt und auch das, dass eine „wörtliche“ Übersetzung nur unhermeneutisch und naiv sein kann.²⁶ Wenn man die Treue zum originalen Text in der Übersetzung aufrechterhalten will, besteht da also diese Gefahr, dass man zu einer wörtlichen Übersetzung neigen kann.

Deshalb soll der Begriff der Treue neu verstanden werden, weil - wie Schlegel es verstanden hat - an das Original unendlich angenährt werden kann.²⁷ Es ist überhaupt nicht zu verzweifeln, dass der Übersetzer beim Übersetzen eine Loyalität und Treue zu dem originalen Werk zeigen soll. Er stellt das original Werk als etwas vor, das der Autor nicht umsonst, sondern mit einem bestimmten Zweck geschrieben hat. Diesen gesteckten Zweck soll er entdecken und möglichst treu (nicht wort-wörtlich!) in die Zielsprache übertargen. Jeder will, dass die Übersetzung einwandfrei, fehlerlos sein soll. Daher soll die Definition der Treue eine Veränderung eingehen. Pramod Talgeri definiert sie in einem Aufsatz wie folgt: „Die übersetzerische **Treue** liegt nicht so sehr in der exakten Übertragung oder Transposition von gleichem Wort und Klang, sondern in der Verkörperung eines komplexen Gefüges von stilistischer und semantischer Kongruenz in Übereinstimmung mit der Vermittlungsintention des in einen eigenkulturellen Referenzrahmen eingebetteten ursprünglichen Textes.“²⁸ Davon ausgehend haben wir an angemessenen Stellen die Veränderungen gemacht, aber den Inhalt und die Form des originalen Textes eigentlich nicht abgebrochen.

3.1.3 Probleme bei der Übersetzung der philosophischen Texte:

a. Allgemeines: Nun sollen wir uns die Frage stellen, ob wir all die oben diskutierten Dimensionen der Übersetzung auch bei der Übersetzung der philosophischen Texte anwenden können. Davor sollen wir eigentlich herausfinden, worin er sich von einem allgemeinen Text unterscheidet? Der philosophische Text kommt in der Sprache der Begriffe vor. Diese Begriffe gebrauchen wir nicht im Alltag. In der Literatur ist die Sprache meistens in ihrem natürlichen Gebrauch lebendig. Aber die Begriffe in einem

²⁶ vgl. Grondin, in: Frank(1993), S. 156.

²⁷ Vgl. Sdun (1967), S.41.

²⁸ siehe Talgeri, zitiert nach Frank(1993); S.222.

philosophischen Text sind „keine leeren konventionellen Formeln, sondern konkrete Sinnstrukturen – Träger tatsächlicher Gedanken (...) er (der philosophische Text) beinhaltet eine eigentümliche Topologie der Sprache. Es geht hier nicht um geschickten Sprachgebrauch, sondern vielmehr um Ausarbeitung und Funktionieren einer konkreten Metaphysik der Sprache im Rahmen des philosophischen Textes. Jedem Wort, jedem Sprachzeichen entspricht ein konkreter Topos der Welt.“²⁹ Deshalb kann es in diesem Fall der verfremdenden Übersetzung bedürfen, um diese Eigentümlichkeit der philosophischen Texte beizubehalten. Aber die Texte, die wir hier zum Übersetzen ausgewählt haben, sind nicht rein theoretisch philosophisch und daher nicht landesspezifisch oder systemspezifisch. Im Grunde genommen sind sie universale Texte. Das heißt, dass jeder Gebildete, der Verstand dafür hat, den ihnen zugrundeliegenden Kerngedanken verstehen kann. Deshalb konnten wir der obenerwähnten gleichen Strategie des Übersetzens auch in diesem Fall folgen.

b. Sonderfall – Kant: Immanuel Kant ist der erste deutsche und deutschschreibende Philosoph von grosser Bedeutung für die europäische Philosophie. Er ist in der englischen Sprachwelt mehrmals übersetzt und rezipiert worden. Anscheinend käme die Übersetzung Kants ins Englische leichter vor, da die englische und die deutsche Sprache sehr nah miteinander verbunden sind und weil sie beide einen gemeinsamen, linguistischen und philosophischen Hintergrund teilen. Demgegenüber scheint die Aufgabe Kant etwa in eine indische Regionalsprache zu übersetzen, eine viel größere Herausforderung zu sein, weil erstens die beiden Sprachen – also in diesem Fall das Deutsche und das Marathi – sich in vielen Hinsichten wie z.B. die Satzstruktur, die Verbposition, die Präpositionen und die Postpositionen voneinander unterscheiden. Auffallend sind beispielsweise folgende Differenzen, die das Übersetzen eines deutschen Textes ins Marathi erschweren können.

z.B. Das Marathi ist synthetisch, während das Deutsche analytisch. d.h. Im Marathi wird die originale Form des Wortes geändert z.B. माणसाला: माणूस

²⁹ siehe Bykova, zitiert nach Frank(1993); S248.

und ल। Hier sieht man also die Synthese. Wohingegen kommt im Deutschen nur ein anderes Wort daneben mit. z.B. zu dem Menschen. Hier sieht man eine Analyse zwischen *zu* und *Mensch*. Die zweite Differenz in beiden Sprachen besteht darin, dass es im Marathi keine bestimmten oder unbestimmten Artikel benutzt werden. Aber im Deutschen sind sie ein unverzichtbarer Teil der Sprache. Deshalb verursacht diese Differenz manchmal Schwierigkeiten bei der Übersetzung. Darüberhinaus gibt es auch andere Verschiedenheiten wie die Verbposition im Aussagesatz, im Nebensatz und die Formulierung der Nebensätze. Auf Deutsch kann man wirklich ein ziemlich längerer Satz mit Hilfe von Nebensätzen bilden. Man könne zwar längere Sätze auch auf marathi bilden; wenn wir aber die gleiche Satzlänge auch im Marathi beizubehalten versuchen, könnte der Satz verklingen, wie wohl er grammatisch richtig sein mag. Es bricht den Fluß der Sprache, da es ihr nicht eigen ist. Längere Nebensätze ist einfach kein Stil des Marathi. Auch in philosophischen Schriften findet man kleinere Sätze. z.B. Die Schriftsteller M.P.Rege, R. B. Patankar, die über kantische Philosophie geschrieben haben, bilden auch kleinere Sätze.

Solche Probleme, die wegen der verschiedenen Fähigkeiten der Sprachen auftauchen, können immerhin überwunden werden. Trotzdem ist es die Tatsache, dass die Übersetzung der Philosophie Kants immer eine schwierige Aufgabe gewesen ist; sei die Zielsprache Englisch oder eine der indischen Regionalsprachen gewesen. Es gibt hauptsächlich zwei Gründe dafür. Einerseits werden in der deutschen Philosophie solche Begriffe wie z. B. Anschauung (Kant), Aufhebung (Hegel), Zuhandensein - Vorhandensein (Heidegger) benutzt, die man schwer zu übersetzen findet, weil die Etymologie und der philosophische Sprachgebrauch in den deutschen sowie in den englischen Traditionen hier ihre eigenen Weg gehen. In diesem Fall könnten die lateinischen Begriffe behilflich sein, die Kant normalerweise in Paranthesen beilegt. z.B. Anschauung (*intuitio*), Erkenntnis (*cognitio*), Vorstellung (*repraesentatio*). Nehmen wir hier exemplarisch das Wort Erkenntnis an. Einige Übersetzer der Kritik der reinen Vernunft übersetzen es gewöhnlich mit *knowledge* und folgen dabei dem in Paranthesen gegebenen und lateinischen „*cognitio*“ nicht. *Knowledge* steht dem deutschen „Wissen“ näher. Statt *Knowledge* trägt ein anderer umfassenderer Begriff „*Cognition*“ besser den Sinn

von „Erkennen“ in sich. Hier wäre es eigentlich besser, Kants Latein zu folgen, um die von Kant gemeinte Bedeutung wiederzugeben.³⁰

Das zweite Problem ist der eigenartige Stil Kants. Er schreibt komplex. d.h. Er bildet längere Sätze, meisten viele Nebensätze. Ein Nebensatz in einem Satz kann ein Attributiv eines Nomen im Hauptsatz oder sogar eines anderen Nebensatzes sein. Die Absätze auch sind sehr lang. Diese Länge erschwert das Entschlüsseln der ineinander verwobenen Sätze. Er benutzt oft die Rechtsbegriffe. Sie sollen je nach dem Kontext übersetzt werden. Inzwischen fügt er viele Information parenthetisch hin. Sie kann im Fluß des Textes unnötig erscheinen oder sogar den Fluß des Satzes unterbrechen; aber sie berichtet uns etwas mehr über die betreffende Sache oder den gewissen Satz. Daher können diese Paranthesen nicht vernachlässigt werden. Manchmal soll solche zusätzliche Information in den zusammenhängenden Satz eingebettet oder so, wie sie ist, paranthetisch wiedergegeben werden. Daneben kann das alte Sprachregister auch das Verstehen und das Übersetzen anstrengend machen. Daher soll die Strategie des Übersetzens ganz flexibel sein, damit die benötigten Änderungen ohne Verzerrung der Originalität des Schreibstils Kants und entsprechend der Natürlichkeit der Zielsprache gemacht werden können.

3.2 Über die Art und Weise der Übersetzung einiger spezifischen Wörter und Wendungen:

Im Großen und Ganzen gab es ausser einigen sprachlichen und syntaktischen Problemen keine besondere Probleme bei der Übersetzung der ausgewählten Texte. Manchmal müssen neue Begriffe geprägt werden. wie z. B. für den öffentlichen Gebrauch सार्वजनिक वापर. Manche Begriffe müssen je nach dem Register benutzt werden. z.B. Verstand. Verstand ist die Fähigkeit des Menschen zu verstehen, Begriffe zu bilden, Schlüsse zu ziehen, zu urteilen, zu denken. Auf Englisch übersetzt man es normalerweise mit *mind, intellect, sense, judgement*. Für alle diese Begriffe findet man im Marathi eigentlich umgangssprachliche Wörter wie समज, अक्कल. Sie werden oft gebraucht. Um hier das Register der schriftlichen Sprache zu erhalten, wird aber hier das noch

³⁰ vgl. Dostal, S. 265-267

umfassendere Wort बुद्धि benutzt. Hierzu kommen noch die verschiedenen Fähigkeiten der Sprache hin. z. B. Die deutsche Sprache ist flexibler als das Marathi. Das gleiche Wort kann in ihr einmal als Verb und einmal als Nomen benutzt werden. z.B. das Wissen und wissen. Aus den Nomen kann Adjektive gebildet werden oder umgekehrt. Man kann die Wörter zusammensetzen und zwar viele, um nur ein einziges Wort daraus zu bilden. Das Marathi ist nicht fähig, das alles auf dieselbe Weise wiederzugeben. Daher waren einige Veränderungen in der Art und Weise der Artikulation des gleichen Inhalts unvermeidlich.

3.2.1 Der erste Fall: Beantwortung der Frage: was ist Aufklärung?

1. Sapere aude – Die wort-wörtliche Übersetzung dieses lateinischen Spruches, der auf Deutsch „wage es, Weise zu sein“ oder „wage zu wissen“ bedeutet, liefe auf Englisch so etwa wie „dare to know“. Also kann das Verb „wissen“ einfach mit einem anderen äquivalenten Verb versetzt werden. Aber auf Marathi soll man wissen als ज्ञान प्राप्त करणे übertragen. Es bedarf hier zwei Ergänzungen; eines Objekts und eines Verbs. ज्ञान (knowlegde – das Wissen) wird hier also als ein Objekt, ein Ding betrachtet, das in - sich vollständig ist. Wir sollen nur unsere Handlungen so richten, dass wir es am Ende der Handlung als ein Endprodukt gewinnen können. Die indische philosophische Weltanschauung geht auch von dieser Haltung aus. Aber Kant zielt hier auf eine prozesshafte Erkenntnisgewinnung.. Nach ihm stehen die Resultate dieses Prozesses nicht an seinem Ende; sondern sie sind selbst im Prozess eingebettet. Das wird auch durch das Verb deutlich, das auf eine Aktion zielt, also einen Prozess verdeutlicht. Um diesen Sinn des kontinuierlichen Prozess des Wissens wiederzugeben, haben wir diesen lateinischen Satz nicht mit „ज्ञान प्राप्त करण्याचे धाडस दाखव“ sondern mit „ज्ञानोपासनेच्या मार्गावरून धीटपणे वाटचाल करण्यास सिद्ध हो!“ übersetzt.

2. mündig- majorenn: Majorenn ist ein lateinisches Wort für das Volljährig- oder Mündigsein. Das bedeutet, dass die betreffende Person gesetzlich zur Vornahme von Rechtshandlungen berechtigt ist. Kant meint hier sarkastisch, dass die Leute zwar gesetzlich mündig, volljährig werden, aber eigentlich bleiben

sie immernoch unmündig, weil sie ihre eigenen Entscheidungen nicht selbst treffen können oder wollen. Sie sind abhängig von anderen Menschen. Deshalb haben wir unmündig einmal als *abhängig* interpretiert und mit परावलंबी übersetzt. Im Marathi gibt es noch geeigneteres Wort für mündig, das सज्ञान heißt. Wie mündig hat dieses Wort auch zwei verschiedene Konnotationen. Einmal bedeutet es सज्ञान also स – ज्ञान; die wortwörtliche Bedeutung liefe mit *Kenntniss*. Einmal bedeutet es प्रौढ, also jemand der als erwachsener Mensch zu eigenem Urteil, selbständiger Entscheidung fähig ist. Diese beiden Schattierungen der Bedeutung werden durch das Wort सज्ञान wiedergegeben; deshalb haben wir es und nicht प्रौढ benutzt.

3. Beruf: In den englischen Übersetzungen findet man, dass dieses Wort mit „calling“ oder „vocation“ übersetzt worden ist. Einmal bedeutet „calling“ occupation d.h. काम, व्यवसाय, पेशा, वृत्ति und einmal kann dasgleiche Wort auch als सत्कार्याकरिता ईश्वरी आव्हान verstanden werden. In diesem Kontext aber hat das Wort auch eine Schattierung des Sollens, der Pflicht. Das all umfassende Wort auf Marathi wäre dann धर्म.

4. Geist: Dieses Wort kann auf Englisch mit *mind, spirit, intellect* übersetzt werden. Die Marathi Äquivalente dafür seien मन, आत्मा und बुद्धि. Kein Wort von diesen aber passt in diesem Zusammenhang an. Der Geist hier könnte auch als चैतन्य übersetzt werden; aber passt nicht je nach dem Kontext an. Es geht hier vielmehr um eine Neigung (positiv gemeint) des Menschen zu etwas. Diese Neigung wird verursachen, dass die Menschen ihren eigenen Wert vernünftig schätzen lernen und Selbstdenkende werden. Dieser Geist, der am Anfang als Neigung vorkommt, soll zur Gewohnheit der Menschen werden. Daher scheint das Wort प्रवृत्ति geeignet zu sein.

5. öffentlicher Gebrauch: Das ist ein Wort, wofür ein neues äquivalentes Wort auf Marathi geprägt werden soll. Öffentlich bedeutet *public*; so, dass jeder daran teilnehmen, zuhören und seine Meinung dazu sagen kann oder so, dass es jeder benutzen darf, es für die Allgemeinheit zugänglich ist. Das heißt: jemand anders kann denselben Gebrauch seiner Vernunft machen und zwar für das

Wohl der Ganzheit. Also tritt dabei das Element des *Eigenen* nicht ein. सार्वजनिक spricht all diese Kleinigkeiten aus. Das Wort सार्वजनिक वापर mag fremd erscheinen; aber ist dem Wortfeld nach geeignet.

6. Privatgebrauch: खासगी वापर . Privat und öffentlich sind Gegenteile. Also sollte hier auch so ein Wort benutzt werden, das man normalerweise als das Gegenteil des Wortes सार्वजनिक betrachtet hat. Es gibt drei solche Wörter, nämlich वैयक्तिक, व्यक्तिगत und खासगी. Alle drei hätten den gleichen Sinn wiedergegeben; खासगी haben wir ausgewählt, weil es als das Gegenteil सार्वजनिक am meisten gebraucht wird wie z. B. खासगी संस्था, खासगी वाहतूक, खासगी मालमत्ता.

7. passiv: Auf Englisch heißt es auch „passive“ oder „non-active“. Auf Marathi sagt man निश्कीयपणे. Daraus klingt aber es, dass der Mensch keine Tat also keine क्रिया vollbringt. Es ist aber nicht so gemeint. „Passiv Sein“ deutet nur darauf hin, dass der Mensch zwar tätig ist; aber dabei er nicht aktiv sein kann, in dem Sinne, dass er seine eigene Entscheidungen nicht treffen darf. Er soll dabei nur gehorchen; also keinen Widerstand leisten. Er akzeptiert, was geschieht, ohne zu reagieren. Er duldet alles. Deshalb wird das Wort सहनशीलता benutzt.

8. passives Glied: Oben haben wir gerade gesehen, wie das Wort निश्कीय hier falsch benutzt werden kann. Nun zum Glied: Glied kann wort-wörtlich mit सभासद übersetzt werden. Aber सभासद auch weist auf die aktive Tätigkeit hin. Deshalb haben wir das Wort प्रामाणिक मुलाजिम benutzt, das ein treuer Beamter bedeutet, der also ohne irgendwelche Frage zu stellen, seine Aufgabe vollzieht.

9. Symbol: In den englischen Übersetzungen hat man das ähnliche Wort „symbol“ beibehalten. Symbol bedeutet auf Marathi चिह्न, खूण, संकेत. Die geborgene Bedeutung wäre, ein Zeichen, das für ein gewisses System steht, es vertritt. Der Geistliche vertritt heur die Kirche und nach ihrer Gesetze und Gebote lehrt er. Um diese Bedeutung zu vermitteln, haben wir es als आदेश übersetzt, das उपदेश, हुकूम, आज्ञा, दुसर्याबद्दल काम करण्याचा ठराव bedeutet.

10. Caeser non est supra Grammaticos: Die wort-wörtliche Übersetzung lautet: The caeser is not above the grammarian. Daraus ergibt sich: Even the king is not above the law. Also haben wir übersetzt अगदी राजासुद्धा कायद्यापेक्षा वरचढ नसतो. Eigentlich sind „Caeser“ und „the king“ oder राजा keine äquivalente Begriffe. König oder ruler oder king kommen zur Macht mit einer Sanktion. Während erklärt der caeser von sich selbst aus, dass von nun er die oberste Gewalt besäße, damit die Verfassung und die Regierung aufrechterhalten wird. Ihn können wir aber auch nicht mit einem Tyrann vergleichen. Deshalb wäre es angebracht gewesen, das Wort „caeser“ auch in Marathi so, wie es ist, beizubehalten.³¹ Aber das Wort राजा erfüllt den Zweck des Kontexts und bricht auch nicht den Fluß ab. Daher haben wir das Wort राजा benutzt.

3.2.2. Der zweite Fall: Zum ewigen Frieden

1. Titel: Der Titel des Aufsatzes ist: *Zum ewigen Frieden: ein philosophischer Entwurf*. Auf Englisch hat man ihn mit „perpetual peace- a philosophical sketch“ übersetzt. Zunächst einmal besprechen wir die Präposition „zu“. Sie hat verschiedene Bedeutungen, eine von denen ist, dass sie den Zweck, den Grund oder das Ziel ausdrückt. Also ist dieser Aufsatz um des ewigen Friedens willen geschrieben worden. Oder das Ziel des Aufsatzes besteht in den ewigen Frieden. Sowa kann daraus interpretiert werden. Es ist also nicht umsonst benutzt werden. (Kant hätte auch *vom* ewigen Frieden sprechen können) Deshalb haben wir zuerst gedacht, die präposition „zu“ bei der Übersetzung beizubehalten. Dann hätte die Übersetzung so etwa wie शाश्वत शांती विषयी gelautet. Es kann aber ungereimt klingen und bloß शाश्वत शांती auch dieselbe Bedeutung wiedergeben. Darum haben wir uns für den Titel शाश्वत शांती entschieden. Nun zu dem Subtitel. Da nennt Kant diesen Aufsatz einen philosophischen Entwurf. Entwurf ist *a sketch, a plan, a design or an outline*. So hätten wir es mit एक मसुदा oder एक आराखडा übersetzt können. Nachdem aber man den ganzen Aufsatz gelesen hat, findet man, dass er eigentlich keine Vorarbeit, sondern

³¹ Diese Erklärung beruht auf die Diskussion, die wir mit Prof. Subramaniam geführt haben. Es war sein Vorschlag, das Wort „Caeser“ wennmöglich so beizubehalten.

eine konkrete Einstellung zu einem konkreten Problem ist. Hierin werden zu diesem Problem auch ausführbare Lösungen vorgeschlagen, die zwar a priori, also auf die Vernunftsideen basiert sind, aber ihre Ausführbarkeit auch belegen. Daher bedeutet das, dass Kant sich über dieses Problem ausführlich Gedanken gemacht hat, darüber intellektuell vernünftelt hat. Diese Tätigkeit kann in einem Marathi Wort ausgedrückt werden, das चिंतन heißt. Philosophisch bedeutet in bezug auf Philosophie; auf Marathi also तत्त्वज्ञानी oder तत्त्वज्ञानाचे. Aber wir haben das Wort तात्त्विक benutzt, da तात्त्विक sowohl तत्त्वज्ञानाचे also philosophisch, als auch तत्त्वाचे also nach Prinzipien handelnd bedeuten kann.

Derselbe Wort *zum Ewigen Frieden* taucht in dem ersten Satz des Aufsatzes wieder auf. Da wird es klar, dass Kant diesen satirischen Überschrift auf einem Schild eines holländischen Gasthofs gesehen hat. Hier wird die Präposition *zu* zu einem Stil der Namen der Gasthöfe, wie z. B. Gasthof zum goldenen Löwen, zum Ochsen. So ist der in Rede stehende Name auch ein Name eines Gasthofs. Auf Marathi findet man im allgemeinen die Namen der Gaststätte mit Beiworte wie धाम, गृह. Deshlab haben wir es zum zweiten mal mit "शाश्वत शांती धाम" übersetzt.

2. Definitivartikel: Dieses Wort haben wir mit आवश्यक प्रमुख कलमे übersetzt. Definitiv bedeutet निर्णायक, आवश्यक. Diese Wörter hätten auch geeignet gewesen sein. Aber आवश्यक प्रमुख sagt uns, dass diese Artikel notwendig sind, nicht präliminar sind und deshalb प्रमुख sind.

Überdies hinaus haben wir einige Veränderungen als Teil der allgemeinen Strategie des Übersetzens gemacht. z.B. Wir haben versucht, an einigen Stellen die zusätzliche Information so hinzufügen, als ob sie ein Teil des originalen Satzes wäre. Kant hat ab und zu, besonders im ersten Zusatz, einige Gebiete auf der Erde erwähnt, von denen ein Laie oder auch ein Gebildeter in einem anderen Fach ausschließlich Erdkunde vermutlich keine Ahnung haben könnte. Daher haben wir bei der Übertragung ihre geograophische Lage auch zugegeben, die Kant nicht ausdrücklich erwähnt hat. Beispielsweise können die Gegend wie die Seeküste Barbary, Tierra del Fuega im Süden erwähnt werden.

Auch im Falle der Namen der Ceasers wie Titus, Marcus Aurelius haben wir ihre Lebenszeit und die Tatsache, dass sie Imperator in Rome waren, hingefügt. Zuweilen werden die Sprichwörter oder Redewendungen mit den ähnlichen Sprichwörtern und Redewendungen aus der Zielsprache übersetzt. Wie für „Biegt man das Rohr zu stark, so bricht's“ haben wir „रबर जास्त ताणले की तुटते“; und für „wer zu viel will, der will nichts“ „एक ना धड भाराभर चिंध्या“ benutzt. An manchen Stellen wird die zusätzliche Information in dem selben Satz hingefügt, anstatt hier spearate Fußnote zu geben. z. B. was die Hierophanten und die Eleusinischen Geheimnisse seien. Manchmal werden aber auch die extra Fußnoten gegeben, die Kant im originalen Text nicht gegeben hat, um die möglichen Fragen der Leser im Fluß des Lesens zu beantworten. Besonders im Fall der verschiedenen Autoren, Philosophen, die Kant beiläufig erwähnt hat, wie z.B. Mallet du Pan, Hugo Pudendorf, Garve, Windischgrätz usw. Wir haben dabei die Werke erwähnt, die sie geschrieben haben und die Kant an der Stelle gemeint hat.

Bei diesem ganzen Prozess haben wir darauf gesehen, dass wir Kant möglichst in Ruhe lassen; aber zugleich den heutigen Marathi Lesern eine lesbare Übersetzung zur Verfügung stellen können. Daher betrachten wir diese gelegentliche Änderungen oder Zufügungen nicht als Abbruch zur Originalität des Textes, sondern als notwendige Maßnahmen, die man beim Übersetzen irgendeines Textes treffen soll, damit zwischen dem Autor aus der ausgangssprachlichen Kultur und den Lesern aus der zielsprachlichen Kultur ein möglichst offenes Gespräch zum Stande kommen kann.

Schluss

Am Anfang dieser Arbeit haben wir den Ausgangspunkt ganz einfach so dargelegt: „Außer einigen Ausnahmen ist Kant und seine Philosophie in dem marathisprachigen Kulturraum nicht im größeren Rahmen rezipiert worden, geschweige von Übersetzung seiner Werke. Daher wäre es angebracht, zwei seiner bedeutenden und heute noch relevanten philosophischen Aufsätze – nämlich *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* und *Zum ewigen Frieden* – aus dem Deutschen ins Marathi zu übersetzen.“ Aber im Laufe dieser Arbeit wurden uns die in jenem Übersetzungsprojekt verwickelten Feinheiten deutlicher und so hat sich während der ganzen Arbeit das zu dieser Arbeit zugrundeliegende Argument – nämlich die Frage: warum ist es wichtig, Kant ins Marathi zu übersetzen? und die Antwort darauf – auch entwickelt. Das Übersetzen Kants ins Marathi war viel mehr als ein einfacher linguistischer Transfer. Erstens, weil zwischen den marathisprachigen Lesern und den Werken Kants ein kulturgeschichtlicher sowie zeitgeschichtlicher Abstand besteht, der das Verstehen der Begriffe, wie sie Kant in seinen Schriften gebraucht, erschwert. Der historische und soziale Kontext, in dem Kant verwurzelt ist, unterscheidet sich von dem, in dem der zielsprachige Leser steht. Und zweitens, weil Kant nicht einfach, sondern komplex schreibt. d.h. Von der gebrauchten Sprache und dem Schreibstil her gesehen, sind seine Schriften, nicht leicht zu begreifen. Daher lag es uns viel daran, herauszufinden, ob diese Hindernisse, mit denen man eigentlich vor dem Übersetzen rechnen soll, während des Übersetzungsprozesses zu überwinden seien oder nicht. Mit anderen Worten: inwiefern lassen sich diese Texte übersetzen? sind sie übersetzbar, in dem Sinne, dass die Übersetzung trotz der oben erwähnten Hindernisse ein einwandfreies Gespräch zwischen dem Text und den Lesern zu ermöglichen vermag?

Um die kultur- sowie zeitgeschichtliche Kluft zwischen dem Text und dem Übersetzer oder auch den Lesern zu überbrücken, soll der historische Kontext der zu übersetzenden Texte rekonstruiert werden. Also haben wir im Vorwort und auch im ersten Kapitel versucht, den Kontext zu rekonstruieren, in dem man Kant rezipieren kann. Diese Rekonstruktion vollzieht sich in zwei Teilen. Im ersten Teil werden die Differenzen in den beiden – also dem

deutschen und dem marathisprachigen – Kulturräumen hervorgehoben. Dabei fallen hauptsächlich zwei Phänomene auf. Erstens, dass es der marathisprachigen Literaturwelt die Systematik fehlt, die in der deutschen Geistes- und Literaturgeschichte deutlich zu sehen ist; und zweitens, dass das Selbstverständnis der Aufklärung in Indien und auch in Maharashtra anders als das deutsche ist. Beide Phänomene stehen nicht isoliert voneinander. Wenn man überhaupt von der „indischen Neuzeit“ spricht, darf die Tatsache der Kolonialherrschaft und ihrer Einwirkung auf verschiedene Lebenssphäre in Indien nicht übersehen werden. Einerseits konnten die indischen Intellektuellen dank der 150-jährig langen Kolonialherrschaft mit der westlichen Philosophie und dadurch mit dem Gedanken wie die Wissenschaftlichkeit, die Rationalität und die Modernität in Berührung kommen; andererseits aber bleibt fast bis 1947 wegen der kolonialistischen Politik der intellektuelle Transfer aus anderen Teilen Europas oder auch der Welt ausgeschlossen. Zwar wurden die Reforme und Intellektuellen im Laufe der Zeit mit anderen philosophischen Traditionen wie etwa aus Frankreich, Deutschland und Amerika vertraut; aber am meisten wurde nur das rezipiert, das dem Zeitbedarf oder dem erkenntnisleitenden Interesse der indischen Reforme und Intellektuellen am nächsten entsprach. Deshalb gab es keine Ordnung bei der Rezeption und daher noch bei der Anwendung dieser Kenntnisse.

Aus den vorhandenen Materialien ist es zu schließen, dass so eine Haltung zu den aufklärerischen Ideen aus dem Westen vermutlich auch dazu führte, dass Kant im Kontext der europäischen Aufklärung nicht rezipiert wurde. Dafür gibt es noch zwei Ursachen. Die eine ist, dass es keine (direkte) Rezeption der deutschen Geistes- und Literaturgeschichte in dem marathisprachigen Kulturraum gibt. Die Gründe dafür sind im Vorwort bereits diskutiert worden. Die zweite ist, dass im indischen Sprach- und Kulturraum der Begriff „Aufklärung“ ganz anders verstanden wird. Sie bedeutet entweder ein Zweck des Lebens (Moksha, Nirvana) oder, wie die Reforme sie verstanden haben, ein Mittel sowohl zu der politischen Unabhängigkeit als auch zu der Freiheit von den traditionellen Dogmen zu gelangen. Die kantische Vorstellung der Aufklärung verhält sich aber anders. Ihr liegt das didaktische Element zugrunde. Sie ist ein Prozess, in dem man immer weiterschreiten soll. Um sie

ganz im Sinne Habermas' zu verstehen, können wir sagen, dass sie ein „unvollendetes Projekt“ ist. Diese Einstellung taucht nirgendwo in unserem Verständnis auf. Deshalb wird es ziemlich offensichtlich, vor der Übersetzung diese Differenzen zu besprechen und wo möglich und nötig in unserem Verständnis Kompromisse zu schliessen, um den Lesern einen Hintergrund über das Kantische Konzept der Aufklärung vorzubereiten; sonst könnte eine Kommunikation zwischen den Lesern und dem Text „Was ist Aufklärung“ scheitern.

Im zweiten Teil der Rekonstruktion, also im ersten Kapitel dieser Arbeit wird den Lesern die faktische Information über das Leben Kants und auch die Zusammenfassung einiger von seinen wichtigen Werken zur Verfügung gestellt. Das Erkenntnisziel dieses Kapitels besteht darin, den Lesern einen umfassenderen Überblick auf seine philosophischen Beiträge zu geben und dadurch zu zeigen, dass das kantische System der Philosophie synthetisches ist. Aus allen seinen Schriften gehen das kritische Element und die wissenschaftliche Systematik bei jeder Problembehandlung hervor. Außerdem stehen in der Artikulation seiner philosophischen Gedanken die drei Vermögen der menschlichen Vernunft – das Erkenntnisvermögen, das sittliche Handeln und die Urteilskraft – nicht weit entfernt voneinander. Er vertritt die Meinung, dass wir die Urteilskraft brauchen, damit die anderen zwei Sphären – das theoretische und das praktische Vermögen der menschlichen Vernunft – versöhnt werden können. Das einumfassendere Verständnis des seines philosophischen Systems braucht der Leser, wenn er sich mit einem seiner Werke auseinanderzusetzen; und besonders mit so einem Text wie *Zum ewigen Frieden*, worin seine theoretische Philosophie mit der Rechts- und Geschichtsphilosophie sowie mit einem Teil der Urteilskraft – nämlich der Zweckmäßigkeit der Natur so verschmolzen ist, dass sie alle nach dem universalen Ideal des ewigen Friedens streben.

In dem zweiten Kapitel werden die Texte übersetzt. Jeder Übersetzung geht ein Kommentar über den betreffenden Text voran. In jedem Kommentar wird der Inhalt des Textes zerlegt, der Aufbau des Textes besprochen und seine heutige Relevanz diskutiert. Die Strategie der Übersetzung hat sich im Laufe des Übersetzens entwickelt. Doch waren wir uns über zwei Aspekte der

Übersetzung schon im Klaren, dass die Übersetzung zwar dem originalen Text so treu wie möglich sein soll, aber dieses Beharren auf der Treue zum originalen Text die Lesbarkeit der Übersetzung nicht verzerren soll. Wie bereits im dritten Kapitel erklärt, waren einige Veränderungen an einigen passenden Stellen unvermeidlich. Und eins von den Zielen der Arbeit war, die marathisprachigen Leser zu ermutigen, Kant zu lesen. Ob es erreicht werden wird, hängt auch von dem Erkenntnisinteresse des Lesers ab. Aber eine möglichst lesbare Übersetzung war eine notwendige Voraussetzung dafür. Das zweite Kapitel ist ein Versuch, sie zu erfüllen. In Fortsetzung damit haben wir in dem dritten Kapitel die allgemeine Strategie der Übersetzung erörtert und versucht, sie anhand unserer theoretischen Stellungnahme sowie der praktischen Erfahrungen zu bestätigen.

Also können wir am Ende dieser Arbeit zusammenfassend Folgendes sagen –

1. Es ist möglich, den kultur- sowie zeitgeschichtlichen Abstand durch die Rekonstruktion des historischen Kontexts des Textes sowie des zielsprachigen Lesers zu überwinden. In diesem Fall kann der Text den marathisprachigen Lesern mit dieser Rekonstruktion der beiden Kontexte sicher verständlich vorkommen. Dies beweist, dass solche philosophischen Texte auch übersetzbar sind.
2. Bei dem interkulturellen Transfer ist das Übersetzen ein wirkungsvolles Mittel. Mit dieser Übersetzung von zwei bedeutenden Texten Kants in Marathi können wir hoffen, dass nun der Prozess des hermeneutischen Verstehens in Gang gesetzt wird. Diese Übersetzung ist ein bescheidener Schritt, um die marathisprachigen Leser der Andersheit und der Eigentümlichkeit bewusst zu machen. Die Übersetzung bedeutet also das Bewußtwerden und der Schwächen und Stärken seines eigenen Kontextes. Es wird dabei überhaupt nicht erwartet, dass der Leser das Eigene etwa völlig aufgeben und sich das Fremde ganz aneignen soll. Er soll sich den anderen Schattierungen der Aufklärung bewußt werden, die er wegen der vorher diskutierten komplexen historischen Entwicklungen nicht erkennen konnte.

3. Als ein beiliegendes Ergebniss des Übersetzungsprozesses kann erwartet werden, dass nun unsere Wahrnehmungen der Dinge von Automatismus befreit werden. Dieses ganze Unternehmen soll uns vielmehr ein Empfinden für die mehre Male wahrgenommenen Dinge geben; d.h. wir sollen lernen, die Dinge zu sehen und nicht bloß wiederzuerkennen. Oft verursacht unsere Gewohnheit, dass wir das Vertraute als selbstverständlich annehmen, das, was Kant *selbstverschuldete Unmündigkeit* nennt. Die Übersetzung als Kunst soll ganz im Sinne Sklovskij für uns die Wahrnehmung des Lebens wiederherstellen.¹ Wir glauben, dass durch so einen Versuch diese kleine Wende im Denkprozess veranlasst werden kann. Sie wird auf zwei Ebenen geschehen; einmal durch das Übersetzen, in dem die eigene Sprache erforscht worden ist und einmal durch das Übertragen einiger Teile der kritischen Philosophie Kants.
4. Außerdem können wir auch hoffen, dass die übersetzten Texte auf die Marathi Leser positiv wirken werden, indem die lesbare Übersetzung einigermaßen gelungen ist. Damit ist gemeint, dass diese Übersetzung die Leser ermutigen wird, die anderen wichtigen Werke Kants zu lesen. Man würde sich dadurch der Systematik im Denkprozess und in dessen Praxis bewusst werden.

Wie Aufklärung kann auch das Übersetzen als ein Prozess verstanden werden. Von der persönlichen Erkenntnisgewinnung her gesehen, bereichert es den Übersetzer in vielen Hinsichten. Um nur ein Beispiel zu nennen: Es werden einige bis jetzt unbekannte Fähigkeiten der eigenen Sprache entdeckt; die alten Wörter werden neu verstanden, weil bei der Übersetzung man jedes Wort im Wörterbuch nachschlagen soll, vor allem aber diejenigen, die man gut kennt. Es ist eine Art Wachstum an sich. Es ist die Identität des Textes selbst, die immer wächst oder sich in etwas anderes verwandelt. Ferdinand de Saussure bemerkt, dass das „gleiche“ Phonem mit sich selbst nicht identisch ist, wenn man es zweimal ausspricht oder zugleich von zwei verschiedenen Leuten ausgesprochen wird. Seine einzige Identität besteht darin, dass es von allen

¹ vgl. Sklovskij; In: Hauff (1972), S. 130

anderen Phonemen unterschiedlich ist.² Ebenso kann von der Identität des Textes gesprochen werden. Um Chakravarty-Spivak zu zitieren: „The book is not repeatable in its “identity”: each reading of the book produces a simulacrum of an “original” that is itself the mark of the shifting and unstable subject that Proust describes, using and being used by a language that is also shifting and unstable.”³ Diese Ungewissheit oder die Änderung soll aber nicht als etwas Negatives betrachtet werden. Wie ohne die zwischen Menschen bestehende Differenz der Begriff „Verstehen“ obsolet werden könnte, kann auch der Begriff „Wachstum“ ohne Änderung nicht verstanden werden. Die Tätigkeit der Übersetzung macht uns dieser Tatsache bewusst, da sie an sich die Verkörperung dieses Gedanken ist.

Also sind diese Übersetzungen keine fertigen Übersetzungen, die für alle Zeiten gelten sollen. Aber doch kann zum Schluss behauptet werden, dass durch diese Übersetzungen mindestens ein Anstoß zu dem Prozess der kritischen Überprüfung des *Eigenen* gegeben worden ist. Nun können wir hoffen, dass man sich zunächst - ganz im Sinne Kants - seiner eigenen Unmündigkeit bewusst wird und dann die Möglichkeiten des Ausganges aus dieser selbstverschuldeten Unmündigkeit ohne Leitung eines anderen ausfindig macht.

² Vgl. Chakravarty-Spivak (1976), S. xi-xii

³ ebda. S. xii

Bibliographie

Primärliteratur:

1. Kant, Immanuel; *Beantwortung der Frage Was ist Aufklärung?*; S.3-8; In: Killy, Walther (hrsg.); Perels, Christoph (in Verbindung mit); 18.Jahrhundert Texte und Zeugnisse; 1. Teilband; 4. Band der deutschen Literatur Texte und Zeugnisse; C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung; München; 1983. (Danach zitiert Killy (1983) u. Seitenzahl)
2. Kant, Immanuel; *Kritik der reinen Vernunft*; 2. Aufl.; 1787; In: Kants Werke Akademie Textausgabe; Band III Kritik der reinen Vernunft (2.Aufl.); Walter de Gruyter & Co.; Berlin; 1968.
3. Kant, Immanuel; *Perpetual Peace*; edited, with an Introduction by Lewis White Beck; The liberal Arts Press; New York; 1957.
4. Kant, Immanuel; *What is Enlightenment*; 1784. In: *Modern History Sourcebook*; www.fordham.edu/halsall/mod/kant.whatis.html; S.1-4.
5. Kant, Immanuel; *Zum ewigen Frieden – ein philosophischer Entwurf*, hrsg. V. Rudolf Malter; Philipp Reclam Jun.; Stuttgart;1984. (Dieser Text folgt: *Kant's gesammelte Schriften*; hrsg. v. der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Erste Abteilung: Werke. Achter Band: Abhandlungen nach 1781. Berlin: G. Reimer, 1912.)

Sekundärliteratur:

1. Höffe, Otfried; *Immanuel Kant - Beck'sche Reihe - Denker*; Verlag C.H.Beck; München; 4. durchges. Aufl.; 1996.
2. Schultz, Uwe (mit Selbstzeugnissen und Bilddokumenten dargestellt von); *Immanuel Kant (rowohlt's monographien)* Rowohlt Taschenbuch Verlag GmbH; Reinbek bei Hamburg; 1965, 24.Aufl. 1999.
3. Sdun, Winfried; *Probleme und Theorien des Übersetzens- in Deutschland vom 18. bis zum 20. Jahrhundert*; Max Hueber Verlag; München; 1967.
4. Vorländer, Karl; *Einleitung des Herausgebers: Zur Ethik und Politik*; In: Kant, Immanuel; *Kleinere Schriften zur Geschichtsphilosophie, Ethik und Politik*; hrsg. von Karl Vorländer; Philosophische Bibliothek; Band 47; Felix Meiner Verlag; Hamburg; 1959.

5. Vorländer, Karl; *Kants Leben*; neu hrsg. von Rudolf Malter; Felix Meiner Verlag; Hamburg; 4. verb. Aufl.; 1986 (Philosophische Bibliothek; Bd. 126)

Aufsätze:

1. Bowman, Curtis; *Kant and the Project of Enlightenment*; In: www.phil.upenn.edu/~cubowman/kant.html; S.1-11
2. Bykova, Marina; *Probleme der philosophischen Übersetzung*; S.248-255; In: Frank, Armin Paul(hrsg. von); *Übersetzen, verstehen, Brücken bauen: geisteswissenschaftliches und literarisches Übersetzen im internationalen Kulturaustausch*, Göttinger Beiträge zur internationalen Übersetzungsforschung; Bd.8; Teil 1 mit einer Einl. von Horst Turk; Erich Schmidt Verlag; Berlin; 1993. (Danach zitiert: Frank(1993) u. Seitenzahl)
3. Cassirer, Ernst; *Die Denkform des Zeitalters der Aufklärung*; In: Cassirer, Ernst; *Die Philosophie der Aufklärung*. Mit einer Einl. v. Gerald Hartung und einer Biblio. der Rezensionen von Arno Schubbach; Hamburg; Meiner; 1998. S. 1-47.
4. Chakravarty-Spivak, Gayatri; *Translator's Preface*; In: Derrida, Jacques; *Of Grammatology*; translated by Gayatri Chakravarty-Spivak; The John Hopkins Uni. Press; Baltimore/London; 1976; 5.Afl. 1984.
5. Dahlstrom, Daniel O.; *Kritik der reinen Übersetzung*; In: Frank (1993); S. 142-150.
6. Dandekar, R.G.; Jagatik shantisathi Kant-pranit trividh siddhant kinva nisargachi eitihasi uddishte; In: *Paramarsha*, varsha 6, anka 4, Feb. 1985; S. 101-104.
7. Dedecius, Karl; *Übersetzen, verstehen, Brücken bauen*; In: Frank (1993); S. 3-21
8. Dostal, Robert J; *Das Übersetzen Kants ins Englische*; In: Frank (1993); S. 256-268.
9. Gadamer, Hans-Georg; *Sprache als Medium der hermeneutischen Erfahrung*; S. 402-410.In: Störig, Hans Joachim (hrsg.); *Das Problem des*

- Übersetzens; Wissenschaftliche Buchgesellschaft; Darmstadt; 1973.
(Danach zitiert: Störig(1973) u. Seitenzahl)
10. Goethe, Johann Wolfgang von; *Drei Stücke vom Übersetzen*; In: Störig (1963); S. 34-37.
 11. Grondin, Jean; *Die hermeneutische Dimension der Übersetzung*; In: Frank (1993); S. 151-157.
 12. Habermas, Jürgen; *Kants Idee des ewigen Friedens – aus dem historischen Abstand von zweihundert Jahren*; S.7-24. In: Lutz Bachmann, Matthias; Bohman, James (hrsg. v.); *Frieden durch Recht: Kants Friedensidee und das Problem einer neuen Weltordnung*; Frankfurt a. M.; 1996. (Danach zitiert: Lutz-Bachmann (1996) u. Seitenzahl)
 13. Hauff, Jürgen; *Hermeneutik*; S. 1-70(Band-II); In: Hauf/Heller/Hüppauf/Köhn/ Phillipi; *Methodendiskussion zur Literaturwissenschaft*; Band-I, II; Athenäum Fischer Taschenbuch Verlag; Frankfurt a. M.; 1972 (Danach zitiert: Hauf (1972), Band u. Seitenzahl.)
 14. Hoeres, Peter; *Kants Friedensidee in der deutschen Kriegphilosophie des Ersten Weltkrieges*. In: *Kant-Studien* 93. Jahrg., S.84-112; Walter de Gruyter; 2002. Die Quelle hier ist die Seite www.uni-muenster.de/Geschichtsphilosophie.
 15. Horkheimer, Marx; Adorno, Theodor W.; *Begriff der Aufklärung*; S. 9-49; In: Horkheimer, Marx; Adorno, Theodor W.; *Dialektik der Aufklärung – philosophische Fragmente*; Fischer Taschenbuch Verlag; Frankfurt a. M.; Mai 1988.
 16. Luther, Martin; *Sendbrief vom Dolmetschen*; In: Störig (1963); S. 14-32.
 17. Lutz-Bachmann, Matthias; *Kants Friedensidee und das rechtsphilosophische Konzept einer Weltrepublik*; In: Lutz-Bachmann (1996) S. 25-44.
 18. Merle, Jean-Christophe; *Zur Geschichte des Friedensbegriffs vor Kant – Ein Überblick*; S. 31-42. In: Höffe, Otfried (hrsg.v.); *Immanuel Kant. Zum ewigen Frieden*; Berlin; 1995; (Danach zitiert: Höffe (1995) u. Seitenzahl)
 19. More, Sadanand; *Swatantryapoorva maharashtratil pashchatya Tattvadnyanacha abhyas* S. 9-22; In: *Paramarsha*, khanda 10, anka 3, Nov. 1988.

20. Nietzsche, Friedrich; *Zum Problem des Übersetzens*; In: Störig (1963); S. 136-138.
21. Oelmüller, Willi; *Aufklärung*; In: Kriegs, Hermann; Baumgartner, Hans-Michael; Wild, Chris (hrsg.); *Handbuch philosophischer Grundbegriffe*; Studienausgabe Band I; Kösel Verlag; München; 1973; S. 141-154
22. Passerin D'entre`ves, Maurizio; *Critique & Enlightenment – Michel Foucault on “Was ist Aufklärung?”*; Barcelona; 1996; In: www.hkbu.edu.hk; S. 1-19.
23. Potepa, Maciej; *Die hermeneutische Dimension des Textübersetzens*; In: Frank (1993); S. 204-213.
24. Rege; M. P.; *Prabodhanache swaroop*, S. 3-31; In: *Bharatiya Prabodhan (samikshan aani chikitsa)*; hrsg. von Bedekar, D.K.; Bhanage, B.S.; Samaj Prabodhan Sanstha; 1. Aufl.; 1973
25. Rossmann, Kurt; *Immanuel Kant*; S. 265-282; In: Heimpel, Hermann; Heuss, Theodor (hrsg.); *Die grossen Deutschen*; Band 2 von Gottfried W. Leibniz bis Karl F. Schinkel; Verlag Ullstein GmbH; Frankfurt a.M.; Berlin - Wien; 1983.
26. Saner, Hans; *Die negativen Bedingungen des Friedens*; In: Höffe (1995); S. 43-67.
27. Sangwai, Ravi; *Bharatiya prabodhan kalakade drushtikshep: eka charchasatracha vru ttant*; In: *Paramarsha*, khanda 6, anka 3, Nov. 1984.
28. Sarang, Vilas; *“Faust”: German, English aani Marathi*; In: Sarang, Vilas; *Aksharancha shrama kela*; Marathi vibhag - University of Mumbai; Mumbai; 2000. S. 153-161. (Danach zitiert: Sarang (2000) u. Seitenzahl)
29. Sarang, Vilas; *Bhashantarache kahi Prashna*; In: Sarang (2000); S. 188-194.
30. Sarang, Vilas; *Marathi padyacha ingraji avatar*, S. 139-152
31. Sarang, Vilas; *Mhatara aani samudra – aani barake barake shark*; In: Sarang (2000); S. 162-167.
32. Schleiermacher, Friedrich; *Methoden des Übersetzens*; In: Störig (1963); S. 38-70.
33. Sklovskij, Viktor; *Theorie der Prosa*; In: Hauff (1972), Band I; S. 130-132.

34. Schulz, E.G.; *Kant und die Berliner Aufklärung*; S. 60-80; In: Akten des 4. Internationalen Kant-Kongresses, Mainz, 6. - 10. April 1974; hrsg. von Gerhard Funke; Teil II 1; Walter de Gruyter; Berlin- New York; 1974.
35. Talgeri, Pramod; *Das Problem der kulturellen Rekontextualisierung im literarischen Übersetzen*; In: Frank (1993); S. 222-227.
36. Tynjanov, Juri; *Über literarische Evolution*; In: Hauff (1972), Band I; S. 145-150.
37. Unknown; *The Unfinished Project of Freedom*; In: www.infosoftware.de; S. 1-15.
38. Wolff, Christian; Vorrede zur *Vernünftige Gedanken von den Kräften des menschlichen Verstandes*; In: Killy (1983); S. 15-19.

Nachgeschlagene Wörterbücher:

1. Duden Deutsches Universalwörterbuch; hrsg. Und bearb. vom Wiss. Rat u. d. Mitarbeit. d. Dudenred. Unter Leitung von Günther Drosdowski; Mannheim/ Wien/ Zürich; Bibliographisches Institut, Dudenverlag; 1983.
2. Cassell's Deutsch-Englisches Englisch-Deutsches Wörterbuch; completely revised by Harold T. Betteridge; Cassell, London; 1987 (revised & reset in 1978)
3. Webster's New World college Dictionary; Victoria Neufeldt, Editor in chief; David B. Garalnick, Editor in Chief Emeritus; Macmillan USA, 3rd ed. 1997.
4. A dictionary, Marathi and English; compiled by J. T. Molesworth; assisted by George & Thomas Candy; 2nd Ed.; Bombay Education Society's Press; Bombay, 1857.
5. The twentieth century English-Marathi Dictionary; N.B. Ranade; Band I u. II; Shubhada-Saraswat Publications P. Ltd.; Pune; 1916, 2nd reprint 1984
6. Adarsha Marathi Shabdakosha, P.N. Joshi; Vidarbha Marathwada Book company; Pune; 1970.
7. Standard English-hindi dictionary; compiled by Satyaprakash, Balabhadraprasad Mishra; Hindi sahitya Sammelan; Prayag; 1971.

8. Handwörterbuch der lateinischen Sprache; hrsg. von Reinhold Klotz; unt. Mitwi. von Fr. Lübker und E:E: Hundemann; 7. Abdruck, Band I und II; Akademische Druck - u. Verlagsanstalt; Graz - Austria; 1963.
9. A latin Dictionary - founded on Andrew's edition of Freund's latin Dictionary; revised, enlarged & in great part rewritten by Charlton T. Lewis & Charles Short; Oxford - Clarendon Press; 1966 (1st Ed. 1879)

