

**Volker Gerhardt**

**A szabadság evolúciója  
Természet, technika és szellem Hegelnél\***

1. Az átaludt fordulat

Sokan beszélnek az élettudományokról. De tulajdonképpen ki is műveli őket? Természetesen a föld- és erdőtudományok képviselői, a biológusok, a fiziológusok és a velük együttműködő informatikusok. De nem kellene-e már régóta léteznie annak az étellel való foglalatosságnak, amely minden tudományt átfog? Nincs-e már évek óta szó arról az új „paradigmáról”, amely felváltja a fizika módszertani hegemóniáját?

Mindenesetre keveset érzünk belőle. Az ugyan látható, hogy az újabb tudománytörténet foglalkozik a szaktudományként értett biológia valamivel régebbi keletkezésével; immár megkönnyebbüléssel állapíthatjuk meg, hogy újra szabad használni az antropológia fogalmát; és az sem kerülheti el a figyelmünket, hogy a politikát, amikor csecsemőotthonokról, a népességnövekedésről vagy a klímaváltozásról vitatkozik, valójában az élet eredendő kérdései foglalkoztatják. Ugyanakkor a szabadságot világnézeti hévvel vitató neurofiziológusok még mindig szilárdan állnak a fizikalista determinizmus talaján.

El kellene ismerni, hogy a filozófusok a meghirdetett élettudományos fordulat első képviselőinek mutatkoznak. Hiszen először is nem csekély részük volt abban, hogy a fizikalista világlátás dogmatizálódjék, másodsor pedig az étellel való módszeres foglalatosságnak igen komoly hagyományára tekintenek vissza. Elegendő csak Arisztotelészre vagy Lucretiusra, Leibnizre vagy Kantra, Montaigne-re, Rousseau-ra vagy Nietzsche-re gondolni, hogy felmutathatóak legyenek azok a belátások, amelyek már jóval a molekuláris biológia kvantumugrása előtt is rendelkezésre álltak. Amit a saját belátás nem tudott megtenni, azt, ha minden jól megy, talán lehetővé teszi az egyik kezében kalácsot, a másikban korbácsot tartó Kiválósági Kezdeményezés.<sup>1</sup>

\* A tanulmány a 2007. június 7-én Debrecenben elhangzott hasonló című előadás szerkesztett változata.

<sup>1</sup> „Exzellenzinitiative” – a német Szövetségi Művelődési és Kutatási Minisztérium „Kiválósági Kezdeményezése” a német főiskolákon folyó tudományos kutatás támogatására. [a szerk.]

## 2. A szabadság pátosza

Ha valamivel korábban kezdtünk volna az élet kérdésein gondolkodni, akkor *A szellem fenomenológiája* kétszáz éves jubileumának megünneplése kevésbé lenne különös. Hiszen ez a grandiózus mű még mindig nem vált oly módon korszakalkotóvá, ahogyan azt befejezésekor a szerző gondolta. Ha a mai filozófia uralkodó témáit tekintjük, akkor e könyv aktualitása bizony nem a legátütőbb. Ha két jelentős amerikai gondolkodó nem hangsúlyozta volna a realitás folyamat-jellegét (Whitehead), illetve annak egészként való, holisztikus felfogását (Quine), akkor Hegel már valóban az a „döglött kutya” lenne, amiként Marx szerette volna felboncolni. Így azonban filozófiája bizonyos figyelemhez jut legalább a spekulatív természet- és nyelvfilozófiában (Rödl), a pragmatizmus egyes fajtáiban (Brandom), az értékfilozófia objektvizmusában (Siep) és az elismerés elméletének az élettől való szigorú elhatárolásra figyelő képviselői körében (Taylor, Honneth). Ezzel azonban Hegel még korántsem áll a megalapozással és a módszerrel kapcsolatos kérdések középpontjában, amint az Platónról, Arisztotelészről és Kantról elmondható.

Amikor Jénában befejezte a *Fenomenológia* kéziratát, Hegel látta Napóleont átlovagolni a városon. Ez 1806. október 13-án történt. Másnap a porosz sereg Jénánál és Auerstedtnél megsemmisítő vereséget szenvedett. Végérvényesen le kellett mondani arról az álomról, hogy a német nemzet szent római birodalma újraalakuljon egy berlini császár uralma alatt. Hegel szemei előtt azonban egy egészen más birodalom sejlik fel, a szabadság birodalma. Napóleon „világszellemnek” vagy „lovon ülő világléleknek” tűnik a számára, aki azért jön el, hogy megmentse azt, amit a Francia Forradalom mutatott fel és sodort végül veszélybe. Napóleonban az individuum politikai szabadságának hatalmas garantálóját látja, aki a jog és a törvény segítségével egész Európában valósítja meg azt, ami 1789-ben Párizsban elkezdődött.

Ezen a meggyőződésén nem változtat a jénai egyetem bezárása és a kényszerű bambergi költözés sem. A *Bamberger Zeitung* szerkesztőjeként 1807-től direkt módon foglal állást a szabadság ügye mellett. Nem utolsósorban azért tartja oly könnyen érthetőnek az ugyanitt az év áprilisában megjelenő *Fenomenológiát*, mert úgy gondolja, hogy a műben tárgyalt szabadság ott van mindenki szeme előtt – még azoké előtt is, akik nem látták testi valójában a „világszellemet”.

## 3. A szabadság korszaka

„Szabadság” – ez a jelszava annak a kornak, amelyben Hegel felnőtt. John Locke a politika alapjává tette, Rousseau-val az emberiség követelésévé vált, majd Kant meg tudta mutatni, hogy a szabadság minden emberi teljesítmény

eredete, és pedig anélkül, hogy ellentétbe kerülne a természet szigorú törvény-szerűségével. A szabadság a „szellem”-ben lép elő, amelyet Kant úgy írt le, mint „megelevenítő elvet az elmében”. Ezzel nemcsak a szép tapasztalatának, hanem az élet egy új fogalmának alapja is megteremtődött. Csak ebből a háttérből érthető Friedrich Schiller szabadságpátosza, aki a maga eszményeit máris hatni látja az élet reális folyamatában – és így a történelemben is.

Ebben a pátoszban hajtja végre már a fiatal Hegel is a fordulatot a teológiától a filozófia felé, és előzetesen meg kell jegyeznünk, hogy a szabadság iránti lelkesedését nem is veszíti el soha. Csakhogy ő meggondolt elme, aki enciklopédikus rálátással bír az emberi létezés realitására. Tekintettel van a szabadság változatos sorsára annak a görögök általi felfedezése óta; tud a kereszténység alapokat rengető befolyásáról; látja, hogy a felvilágosodás nemcsak a terrorba, hanem a romantikába is átcsapott; valamint foglalkozott a polgári társadalom gazdasági fejlődésének dinamikájával. Nem kérdés számára, hogy a szabadságot akarják, hogy szükség van rá, és hogy a szabadság a jövő.

Azok után, amit ma tudunk, Hegelnek ebben igaza is volt. Csakhogy korszakalkotó becsvágya arra irányult, hogy megmutassa, a szabadság miért megke-rülhetetlen, és hogy az ember nem is tehet mást, mint hogy akarja. Aki felismeri ennek a feladatnak a paradox voltát, az nem számolhat egyszerű megoldással.

#### 4. Az élet egy eseménye

A Francia Forradalom kitörésekor Hegel még húsz éves sincs. 1791-ben a tübingeni kollégiumban barátaival, Schellinggel és Hölderlinnel közösen szabadságfát ültet. Csakhogy az elkövetkező években neki is végig kell néznie, hogy a szabadság hogyan veszélyezteti saját magát. A Forradalom borzalmai mellett felhangzanak az ellen-felvilágosodás hangjai is, amelyek az összeomlást a túl sok tudással, a zavarodottságot pedig a túlzott egyéni függetlenséggel kívánják magyarázni. Újra játékteret kap a hit mint a tudás alternatívája. A romantika, az ésszel szembeni történeti fellebbezés esztétikailag sokféleképpen motivált kísérlete<sup>2</sup> kétségbe von mindent, amit az emberiség eddig a megismeréstől, a tudománytól és a szabadságon alapuló individuális belátástól elvárt.

A *Fenomenológiában* Hegel az elképzelhető legnagyobb intellektuális lendülettel lép fel a romantikus klímaváltozással szemben. Ehhez pedig egy hallatlan, teljességgel új eljárást választ, amellyel kapcsolatban az előszóban ötven oldalon át bizonygatja, hogy egy előszóban nem is tud róla mit mondani. Elvégre a módszer csak használat közben ismerszik meg. Mindenki tudja, hogy ez joggal

<sup>2</sup> Rüdiger Safranski: *Romantik. Eine deutsche Affäre*. München, 2007. Lásd ehhez Volker Gerhardt: Auch die Romantik gehört zur Aufklärung. *Merkur*, 702 (61. Jahrgang), Stuttgart, November 2007, 1049–1055.

mondható minden eljárásról. Valódi ismeret csak úgy várható el egy módszertől, ha gyakorolják azt. De a filozófiában, ahol minden az öngondoláson alapul, mindez többet jelent: az olvasónak éppen azon a módon kell felfognia önmagát, amelyet a szerző vizsgálódása tárgyán demonstrál. Ahogy a szellem egyre inkább étellel telítődik, úgy kell a filozófusnak is megértenie önmagát, ha el kívánja érni a szellem magaslatait. És éppen ez történik, amikor az élet egy darabjaként fogja fel magát.

Trivialitás, hogy a szellem „fenomenológiája”, vagyis „jelenségtana” olvasójának önmagát is szellemi lényként kell felfognia. Ha tudjuk, hogy Hegel az egyén belátására és szabadságára alapozza teljes gondolkodását, akkor senkit sem lephet meg, hogy a szellem hordozójának az individuális tudat formáját adja, amelynek „öntudatként” kell önmagához találnia. A Hegel-kutatás a végletekig kihasználta ez a tény, anélkül, hogy Hegelt valóban közelebb hozta volna hozzánk. Az öntudatot afféle tükörszobává tette a szubjektum belsejében, ahonnan feltűnik ugyan a talajvesztett lélek elgondolhatatlan mélységeinek szakadéka, de a közös létezés szabadjába nem nyílik belőle ajtó. A Hegel-kutatás soha nem követte azt a kézenfekvő gondolatot, hogy a tudatot már a megnyilvánuló individuum nyitásának, nyitottságának tekintse.

Mégis el kellett volna jutnia ehhez az elgondoláshoz, ha komolyan vette volna Hegel eljárásának csattanóját, amely nem másban áll, mint hogy a szellemet mint valami *élet* fogja fel. Az *élet* csak ott van jelen, ahol önmagára vonatkozik, vagyis magatartásában. Csak megnyilvánulásaiban ragadható meg. Így aztán Hegel úgy fogja fel a szellemet, mint aminek ki kell fejeződnie, és „a tudat alakjaiban” ábrázolásra kell jutnia. A szellem maga is az élet egy alakja. Mint alaknak, a többi élőhöz hasonlóan megvan a történeti helye: keletkezik, növekszik, érik és elpusztul. Más életek segítségével és azok árán jut formához; más szerveződésekkel szemben kell magát érvényesítenie, miközben ezeket megsemmisítheti és be is kebelezhetheti. De le is győzheti önmagát, és mások elismerésével a velük való egyensúly törekeny szintjére emelkedhet.

De hogyan érthetnénk meg mindezt, ha a történelem mozgatóereje egy szubsztanciálisan magáértvalóan fennálló tiszta szellem vagy az öntudat pusztá reflexiója volna? Hiszen sokkal inkább az élet maga az, ami a maga individuális sokféleségében önmagából, önmaga ellen és önmagával együtt fejlődik, de ebben az evolúciós mozgásban csak akkor érthető meg, ha ezeknek az alakoknak mind-egyikében van valami, ami elébe megy a megértésnek. És éppen *ez a szellem*.

Az, hogy Hegel „az elevenség idealizmusáról” beszél, szemléletes fogalmát nyújtja mindennek.<sup>3</sup> A természet, olvashatjuk az esztétikai előadásokban, „[...]

<sup>3</sup> Lásd ehhez Birgit Recki: Das Problem des Naturschönen in Hegels Ästhetik. Eine konstruktive Lektüre. In uő: *Die Vernunft, ihre Natur, ihr Gefühl und der Fortschritt. Aufsätze zu Immanuel Kant*. Paderborn, 2006, 181–195, 186. sk.

mint élet, ténylegesen ugyanazt csinálja, amit az idealista filozófia a maga szellemi területén vitt véghez.”<sup>4</sup> Az élő szervezetet a maga egészében egy olyan elv határozza meg, amely minden működésében megmutatkozik, s e működések számára célt és ezáltal egységes értelmet közvetít. Így a szellem ott hat az élő minden alakjában. Mi lenne hát kézenfekvőbb, mint hogy a maga fogalmi alakjában ne csak *az élet alakjaként*, hanem *a természet formájaként* értsük meg?

Hegel mély belátása a szellemet hordozó „érzék” kettős funkciójába alátámasztja ezt a gondolatot: „Az »érzék« ugyanis csodálatos szó, amely két ellentétes értelemben használatos. Egyszer a közvetlen felfogás szervét jelöli, máskor azonban a dolog jelentésének, gondolatának, általános mozzanatának mondjuk. S így az érzék egyrészt az egzisztencia közvetlenül külsőleges jellegére vonatkozik, másrészt benső lényegére.”<sup>5</sup>

Hegel találó megfigyelését némiképp megterheli, hogy az említett kettős értelemről „két ellentétes értelmet” akar kihozni. Az érzék és az értelmi képesség közös eredetét letagadja. Hiszen az „értelem” nem „az érzéki másíkja”, hanem annak fokozása, amely állandóan az érzékire utalt marad. Ezzel maga Hegel is számol, amikor hangsúlyozza, hogy egy értelmes szemlélet „nem választja szét a két oldalt [az érzéki és az értelem oldalát], hanem az egyik irányban tartalmazza az ellenkezőt is, s az érzéki-közvetlen szemlélésben felfogja egyben a lényegét és a fogalmat is.”<sup>6</sup> Ez a módszertani közvetítés azonban maga is értelmetlen maradna, ha alapja nem a dologban lenne.

## 5. Hegel alapvető belátása

A „dialektika” szó értelmét Platónra és Kantra gondolva úgy illusztrálhatjuk, mint azt a belátást, amely egy *dialógus* ide-oda zajló mozgásában jön létre. Ezzel szemben Hegel sokszor megmásított dialektika-fogalmát csak az élő fejlődés folyamatában lehet megfelelő módon szemléletessé tenni. A vetőmágtól a növényen át a gyümölcsig vezető három lépés szemléletes módon példázza, hogy Hegelnél az új kifejlődéséhez miért tartozik hozzá szükségszerűen a régi pusztulása. Minden kifejlődő újjal valami régi megy tönkre. Az életben egybefonódik a keletkezés és a pusztulás, a növekedés és a megsemmisülés. Épülés és rombolás, mint az anyagcserében, *egyetlen* aktusban megy végbe. A „kreatív rom-

<sup>4</sup> G. W. F. Hegel: *Estztikai előadások* I. Ford. Zoltai Dénes. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1980, 124. sk.

<sup>5</sup> I. m. 133. A németben a Sinn nemcsak érzéket, hanem értelmet is jelent a szónak abban a jelentésében, ahogyan valaminek pl. *értelme van*. [a ford.]

<sup>6</sup> Uo. Itt nem térek ki közelebbről Hegel ama igényére, hogy az organikus összefüggést az egymással összekötött ellentétek formájában gondolja el. Ebben is a módszer elsődlegessége a ludas, amely semmibe veszi az eredet szerinti egységet.

bolás”<sup>7</sup> újabb művészettörténeti toposza számára Hegel dialektikája érett elméleti alapot nyújt.

Aki a szellem Hegel által vázolt evolúciójában nem téveszti szem elől az élő természeti történés mozzanatát, az sem az intellektuális történés váltakozásán, sem annak durvaságán és erőszakos voltán nem fog csodálkozni. Az elméletek és az eszmék ellentéteiben az élő harca folytatódik. Van itt születés és halál, barát és ellenség, felemelkedés és hanyatlás. Még ott is, ahol egy korszak (a természeti nem módjára) bizonyos ideig fölényben van, ez csak azoknak az individuumoknak a folytonos ellentétei által sikerülhet neki, akikből áll. Csak az élet hoz felszínre „alakokat”, csak az élő képes saját szerveződéseinek pusztulásával újakat létrehozni, amelyek éppúgy hozzá tartoznak. Így az életet is a történelmet mozgó erőnek kell tekintenünk, amelyhez hozzátartozik felvilágosodás és tudomány, vallás és művészet, és természetesen a szabadság története is.

Ez Hegel alapvető belátása. Ezzel pedig még Kantnál is határozottabb módon teszi a gondolkodást a modern világ igényeinek megfelelővé. A metafizika világbeli logikává lesz, amely a létezés minden megjelenési formáját egy belső mozgástörvényből igyekszik megérteni. Ez a törvény már nem is lehet egyszerűbb, hiszen csak az élet elementáris mozgását másolja: Először „magáértvalóan” tart meg valamit; majd ezáltal eljut ahhoz az előfeltevéshez, hogy valami mást mint „magánvalóan” hasznosat vagy károsat állapítson meg; erre alapozva pedig valamit „magán- és magáért-valóan” mások számára is érvényes, önmagából ható valóságghoz juttat.

## 6. Filozófiai következmények

Ha ez a tényállás oly egyszerű, mint ahogyan lefestettem, akkor Hegel mégis miért a *szellemet*, és miért nem az *életet* juttatta hordozó szerephez? A válasz még akkor is kézenfekvő, ha Hegel-kritikusok Marxtól Popperen és Blumenbergen át Richard Rorty-ig terjedő falanxát hazudtolja meg: csak a szellemnek tulajdoníthatjuk az élet logikájának megértését. A természet fejlődéséről annyiban beszélhetünk, amennyiben megismerjük. Az ember pedig csak akkor tud kiállni vele, ha mind az élet külső formáiban, mind saját életmegnyilvánulásaiban megragadja. Ha azonban mind a természethez, mind saját magához csak öntudatán keresztül fér hozzá, akkor a szellemé a primátus, amelyet nem korlátozhatunk a módszerre, hanem a dologban kell elismernünk.

Ha ezek után valaki azzal az igénnyel áll elő, hogy Hegelt a „feje tetejére” állítsa, akkor ezzel arra is igényt formál, hogy a *megismerésről*, s vele a *tudomány-*

<sup>7</sup> Ehhez lásd Horst Bredekamp: *Sankt Peter in Rom und das Prinzip der Produktiven Zerstörung. Die Baugeschichte von Bramante bis Bernini*. Klaus Wagenbach, Berlin, 2000.

ról, a *felvilágosodásról* és az *individuais belátásról* is lemondjon. Vélhetően Marx nem így akarta. De bizonyosan nem értette meg, hogy Hegel *A szellem fenomenológiájával* meg akarta menteni a szabadságot modern ellenfeleitől. Mivel az élethez tartozik, természetes, hogy ellenségei támadnak. Csakhogy ezeknek az a sorsuk, hogy éppen azt vegyék igénybe, amit vitatnak, vagyis a szabadságot, amely ismét csak a szellem számára érthető.

Ennek a belátásnak egyik filozófiatörténeti következménye, hogy Hegel többé nem tekinthető Kant ellenlábasának. Dialektikájában nem csak azt kísérli meg felmutatni, hogy felvilágosodás és észkritika történetileg jogosult kezdeményezések voltak. Hanem egyben azt is igazolni szándékszik, hogy megváltozott történelmi körülmények között sem lehet lemondani róluk. „A felvilágosodás dialektikája” a hegeli értelemben arra vállalkozik, hogy most, vagyis a történetileg tovagördülő életben mentse meg az észet és a szabadságot.

Azt, hogy erre milyen eszközei vannak, a következő pontokban adom elő. Ehhez mindenekelőtt felidézem zseniális értelmezését az ember Paradicsomból való kiűzetéséről; majd arra térek ki, hogy a logika milyen szerepet tölt be rendszerében; végül pedig elég utalnom természetfilozófiájára ahhoz, hogy megmutatkozzon, természet és szellem milyen közel áll egymáshoz az ő gondolkodásában. Így akár a modern természettudományos értelemben is beszélhetne a szellem evolúciójáról, ha abban nem az volna a mindenkor – Darwin és követői számára is – érvényes episztémikus premissza, hogy csak annyiban beszélhetünk természetről, életről és annak fejlődéséről, amennyiben *megismerjük* azokat, és hogy ezek egyedül így kötődnek a *szellem primátusához*.

Ez a primátus vezet a *megismerés* és az *igazság* kitüntettségéhez. Ehhez a gondolathoz kívánok kapcsolódni én is; de remélem, hogy *Hegellel egyetemben* tartom magam ahhoz, hogy a *természeti* evolúció kiindulópontját és folyamatát az *életben* kell felkutatnunk.

Ebben az előadásban le kell mondanom a bizonyítás utolsó lépésének megtételéről: ez annak alátámasztásában áll, hogy természet és szellem kölcsönös közvetítettsége sehol sem jut jobban kifejezésre, mint *A szellem fenomenológiájában*. Ebben a könyvben természet és szellem ko-evolúciója a dialektika történeti folyamatában tárul a szemünk elé. Itt a szellem episztémikus okokból marad önmagánál, hiszen csakis azt ismeri fel, ami neki megfelel. De annak, amivel találkozik, csak akkor lehet jelentése, ha a természethez tartozik. Sőt, ez a szellemre magára is érvényes: a természet részeként kell magát felfognia, már ha a fogalom munkájának teljesítenie kell valamit, és az ész eszméinek valamilyen hatást kell kifejteniük. A kérdés, hogy ezzel a meggyőződéssel még Hegel oldalán állok-e, egyelőre nyitva maradhat.

## 7. Szabad megismerés a természetben

Hegel *A filozófiai tudományok enciklopédiájának alapvonalaiban* logikájának összefoglaló bemutatása előtt a bűnbeesés zsidó mítoszát értelmezi. A ember Paradicsomból való kiűzetésének története a megismerés „eredetéhez és jelentőségéhez” kötődik. Ezért áll „a logika elején”.<sup>8</sup>

Az ártatlanság paradicsomi állapotában Hegel a természeti lény „elfogulatlan bizalmát” ismeri fel. Ez a lény „magánvalóan” az, ami, mozgástere pedig az a létezés, amelyet mint olyat fogad el, és amelyben még nincs jelen a megismerés révén fellépő távolság. Az élet kontextusába való bizalomteljes beágyazottságot voltaképp a megismerés törli fel. Szükségszerű, hogy meghasonlás következzen be, hiszen a megismerésben az élő lény valamit „magáértvalónak” vesz; énjével összekapcsolódik az almáról való tudás, amelyet megtarthat *magáértvalónak*, vagy akár *ki is fejezhet*. Egyúttal azonban igyekszik a tudás által túllépni a pusztá önmagáért fennálló ismeret állapotán. Hiszen a tudás logikájához tartozik, hogy ne csak az egyes tudott tárggyal, hanem azzal is megegyezzen, ami egyáltalában tudott. Éppen ebben áll az igazság, amelyben a tudó tudat „magán- és magáértvalóan” kötődik világához.

Mivel a tudás logikai dinamikájához mindkét mozzanat – vagyis az elvasztó és az egyesítő is – hozzátartozik, Hegel azt mondhatja, hogy a tudásban éppúgy ott rejlik a meghasonlás, mint a megbékélés. A tudás „üti a sebet és meg is gyógyítja”.<sup>9</sup>

A tudás belső dinamikáját tekintve megfontolásra érdemes, hogy Hegel az indíték *külsőleges voltát* hangsúlyozza: a kígyó általi „külső felszólítás” az, amiből a tudásra való csábítás kiindul, és a testi munka szükségszerűsége következik belőle. „Az állat” – hangzik a szövegben – „közvetlenül megtalálja, amire szükségletei kielégítéséhez szüksége van”; ezzel szemben az ember „úgy viszonyul szükségletei kielégítésének eszközeihez, mint olyasmihez, amit maga hozott létre”. Az ember így – folytatja Hegel – „[e]bben a külsőlegességben is [...] önmagához viszonyul.”<sup>10</sup>

## 8. De mit képvisel a kígyó?

A munka külsőlegessége azonnal nyilvánvalóvá válik. A tudás lehetővé teszi az ember számára, hogy célzatos módon nyúljon a dolgokhoz, és mivel a tudás révén az ember azt is tudja, hogy el is hagyhatja vagy akár más módon is

<sup>8</sup> G. W. F. Hegel: *A filozófiai tudományok enciklopédiájának alapvonalai. Első rész. A logika*. Ford. Szemere Samu. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1979, 73.

<sup>9</sup> I. m. 74.

<sup>10</sup> I. m. 75.



elérheti őket, tudatosan benne az a fizikai fáradtság, amely a tudás fellépése révén vár rá.

Sajnos Hegel nem mondja ki hasonló határozottsággal, hogy az ember evolúciójának folyamatában mi felel meg a kígyó általi „külső felszólításnak”. Ellenkezőleg: tompítja az éppen általa kiemelt vonást, és egy pillanat alatt az ellentétébe fordítja át: „Valójában azonban” – mondja – „a [felszólítás] megfogadása az ellentétben, a tudat ébredése magában az emberben rejlik s ez az a történet, amely minden emberen megismétlődik.”<sup>11</sup>

A bibliai elbeszélés további értermezésében olyannyira az ember *szellemi öntevékenységével* foglalkozik, hogy nem is tér vissza többet a kígyó általi *külső késztetésre*. Ehelyett a megismerés „isteni voltát” hangsúlyozza, amelyben a kígyó ígérete szerint az ember olyan lesz, „mint Isten”. A továbbiakban a szellem szabadságára és a természettől való függetlenségére helyezi a hangsúlyt. „A szellem legyen szabad s önmaga által legyen az, ami. A természet az ember számára csak az a kiindulópont, amelyet át kell alakítania.”<sup>12</sup>

Hegel értelmezése rendkívül hatásos. Csakhogy a kígyó csábításának éppen általa hangsúlyozott külsőlegessége nyitva hagyja azt a szisztematikus szempontból jelentős kérdést, hogy miben áll a *szabadság* reális történelmi *indíttatása*. Mi hívja elő a szellem szabadságát? Mire való a kígyó, ha a teremtés történetét Hegellel annak a vezérfonalává tesszük, ahogyan az emberi megismerés természettörténete rekonstruálható?

Mivel Hegel mindent megtesz azért, hogy átugorja az általa már a megfogalmazás küszöbéig vezetett kérdést, arra kényszerülünk, hogy mi magunk próbálkozzunk választ adni rá.

## 9. A megismerés eszköze

Ha a *munka* külsőleges teljesítményének leírásából, amelyet *a megismerés* szükségszerű *következményeként* mutattunk be, visszakövetkeztetünk a megismerés indítékára, amit Hegel csak metaforikusan nevezett meg, akkor a kígyó evolúciótörténeti *pendant*-ja csak egy olyan, ezzel összehasonlítható ajánlat lehetne, amely *a tudattalan paradicsomi horizont nyilvánvaló folytatása* volna. Hegel előfeltevése szerint valami *külsőlegesnek* kell lennie annak, ami az embert belsőleg olyan módon szabadítja fel, hogy az így elnyert mozgástérben egy istenhez hasonlatosnak érezze magát.

Nézőpontom szerint csak egyvalami lehet az, ami az emberi horizont mennyiségi és egyúttal minőségi bővülésének jellegével rendelkezik. Ez a valami Hegel szavával élve „külsőleges”, ugyanakkor korszakalkotó *intellektuális kibívás*

<sup>11</sup> I. m. 74.

<sup>12</sup> I. m. 75.

ként kell felfogni. Egy olyan „eszközről” van szó, amely megismerésre sarkall, és ezáltal „közvetít” természet és szellem között.

Ha erre az „eszközre” egy megszokott kifejezést akarunk keresni, akkor nyomban kínálkozik a *technika* fogalma, amelynek megítélése az értelmiségiek körében máig sem kevésbé ambivalens, mint a kígyó csábító tudományáé. A technikában valami *külsőlegessel* találkozunk, amely alkata szerint teljesen a *természethez* tartozik, és amelynek az ember számára már annak állati létezése során is ismertnek kellett lennie. A segédeszközök és szerszámok használata az állatok világában is széles körben elterjedt dolog. Az emberrel kapcsolatban azt mondhatjuk, hogy a tűz legkésőbb két és fél millió évvel ezelőtti megszelídítésével a technikahasználat tökéletesítésének útjára lépett.<sup>13</sup> Ezáltal *saját technikai készletei* lehettek azok, amelyek szellemét felébresztették, és ezzel arra „csábították”, hogy túllépjen az eddig neki szabott korlátokon.

Ha ez így volna, akkor semmit sem kellene elvenni a szellem szabadságából, és mégis igazolható volna a természethez fűződő eredendő viszonya. Ekkor a szellem nem lenne más, mint az egészen új lehetőségeket magában hordozó válasz a természetnek az emberrel és az ember által elért fejlettségi fokára.

Hegel nem ad efféle választ, legalábbis nem a teremtéstörténet értelmezésében. Számára itt – a természet és a szellem közötti párhuzamhoz kötődő szándékanak logikája ellenére – az a fontos, hogy észrevétesse a szellemnek a természettel szembeni önállóságát. Csakhogy ezzel a történelem dialektikus rekonstrukciójának szintje alatt marad, amelybe az *Enciklopédia* későbbi szakaszaiban a természettörténetet is bevonja majd.

## 10. A szellem technikája

A természetnek és a szellemnek a technika csábítása jegyében történő összekapcsolása mellett szól, hogy Hegel nemcsak a *természetet*, hanem a *szellemet* is egy technika analógiájára kívánja érthetővé tenni.

Hogy a *természet a mechanizmus* – mindig technikai jellegű – *modellje*, azt említünk sem kell.<sup>14</sup> Az élő történések számára egy organikus összefüggésen belül

<sup>13</sup> Friedemann Schrenk: Feuer und Menschwerdung. In *Feuer*. Schriftenreihe Forum, Band 10, Köln, 2001, 87–93; ill. uő: *Die Frühzeit des Menschen. Der Weg zum Homo sapiens*. München, 2003.

<sup>14</sup> Itt csak emlékeztetnék arra, amit Hegel az *Enciklopédia* 272. paragrafusával kezdve a fizikával kapcsolatos eszmefuttatásaiban mond. Azt mutatja meg, hogy a mechanikai folyamatok hogyan valósulnak meg azáltal, hogy a „testek” az „individualitás hatalma” alatt állnak, vagyis egy technikai jellegű közvetítettségi viszonyban kapcsolódnak össze. G. W. F. Hegel: *A filozófiai tudományok enciklopédiájának alapvonalai. Második rész. A természetfilozófia*. Ford. Szemere Samu. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1979, 109. skk.

olyan terminusok állnak rendelkezésre, mint a *cél* és az *eszköz*, amelyek az emberi akarat impulzusától függetlenül is alkalmazhatóak, amíg a szerszám analógiájára értjük őket, a szerszáma, amelyet egy célt szolgáló eszközként fogunk fel.<sup>15</sup>

Kant nem hagyott kétséget afelől, hogy a mechanikus és az organikus természetfogalmak *technikailag érintettek*, és ezt a gondolatot kultúra-fogalmába is belefoglalta. Minden emberi tevékenység *hipotetikus*, vagyis *technikai-pragmatikus imperatívuszok* szerint alakul, amelyeknek csak a morális cselekvés nem rendelődik alá. Itt, mondhatnánk előreutalva Hegelre, a szellem teljességgel önmagánál van.

De tulajdonképpen hogyan is mutatja be Hegel *a szellem munkáját*? Amikor az *Enciklopédia* bevezetőjében „a történelem külső alakjáról” beszél, és abban az ész eszméinek kifejezését szeretné megtalálni, akkor egy *technikai hasonlatot* dolgoz ki: „Ámde ez évezredek munkájának művezetője [sic!] az egy élő szellem, amelynek gondolkodó természete az, hogy a maga *mivoltát* tudatra hozza, s ha ez így tárgyá lett, egyúttal már túl is emelkedjék rajta s magában magasabb lépcsőfokot képviseljen.”<sup>16</sup>

Nem csak a „művezetőről” való beszéd technikai ebben az összefüggésben, hanem az is, ami arról szól, amit az lehetővé tesz, mint például a magasabb lépcsőfokra való jutás. A megszüntetve-megőrzés és a közvetítés metaforikájának van egy nyilvánvalóan technikai mozzanata. Ha ezt egyszer belátjuk, akkor immár a dialektika módszerében sem lehet letagadni a tételzés, a megszüntetve-megőrzés és a túllépés technikai jellegét. Hogyan is beszélhetne másként Hegel „a szellem keserves munkájáról”?<sup>17</sup>

Azt, hogy meddig kész elmenni szellem és technika összehasonlításában, jól szemlélteti az a szöveghely, amelyben az empirikus gondolkodás „instrumentális logikájáról” beszél. Ez a kifejezés arra vonatkozik, hogy az empirikus gondolkodásban mindent úgy fognak fel, mint a megismerés, pontosabban az egyes tudományok kialakításának „eszközét”. Ennek ellenére semmiképpen sem igaz, hogy Hegel szeretné távol tartani a spekulatív gondolkodást mindenféle hasznossági kalkulustól. Sőt, igen nagy hangsúlyt fektet arra, hogy az, ami a „legjelesebb”, vagyis amire a szellem gondolkodásában irányul, az egyben a „leghasznosabb” is.<sup>18</sup>

Hogy megértsük, mit ért ez alatt, ahhoz nem csak a szellem teljesítményét kell megjelenítenünk: „A természet az egyes alakok és jelenségek végtelen soka-

<sup>15</sup> Az élőben „diadalmaskodik” az individualitás (337. §, i. m. 339). Az egyes tehát kiterjeszti rendelkezésének területét az organizmus egészére. Arról, hogy meddig érvényes a technikai módon való rendelkezés paradigmája, híven tanúskodik a növényi létezésre vonatkozó megjegyzés: „A növény jellemzője az a képtelenség, hogy saját tagjait hatalmában tartsa.” I. m. 342.

<sup>16</sup> Hegel: *A filozófiai tudományok enciklopédiájának alapvonalai. Első rész. A logika*. Id. kiad. 50.

<sup>17</sup> I. m. 57. 19. §, függelék.

<sup>18</sup> I. m. 62. 20. §, függelék.

ságát mutatja nekünk; szükségletünk, hogy egységet vigyünk bele ebbe a sokféleségbe.”<sup>19</sup> És hogyan történik ez? Csak idéznem kell: „A csillagzatokat ma itt, holnap ott látjuk; ez a rendetlenség a szellemnek valami hozzá-nem-illő, amelyben nem bízunk, mert hisz egy rendben, egy egyszerű, állandó és általános meghatározottságban.”<sup>20</sup> Ezt a meghatározottságot kicsivel később a szöveg „a különös fölött uralkodó” általánosnak nevezi.

Az uralkodás, teljesítés, meghatározás folyamatában nyilvánvaló a technikai mozzanat jelenléte. Ebben a sajátosságában azonban csak egy olyan lény ismerheti fel, amely önmagát a vele való rendelkezésben érti meg, sőt, a megértésben hajtja végre azt. Ezért hangsúlyozza Hegel, hogy a dolgok megértéséhez „nem elég a puszta figyelem, hanem szükség van szubjektív tevékenységünkre, amely átalakítja azt, ami közvetlenül előttünk van”.<sup>21</sup> A szellem nem kontempláció révén fejt ki teljesítményét, hanem „csak a közvetlennek a gondolkodás révén való átalakításával”.<sup>22</sup> Ezzel „érjük el a lényegest”<sup>23</sup> – s ha nem is teremtjük meg, de legalább kivívjuk.

## 11. Szellem és igazság

Az itt néhány utalás révén nem csak a *természet* megértésében, hanem a *szellem* önmegértésében is felmutatott *technicitás* elegendő kell hogy legyen ahhoz, hogy rámutassunk, természet és szellem Hegelnél milyen szorosan kötődik egymáshoz. Együtt hatnak egy módszertanilag rendezett eljárás szerint. Az erre vonatkozó technikai szakkifejezés a „dialektika”. Tudatában vagyok annak, hogy Hegel visszautasította volna a dialektika illetén meghatározását, hisz nem lehet tagadni, hogy nem szentel különösebb figyelmet a technika kérdésének. Műveiben csak kevés olyan megjegyzést találunk, amelyekből le lehet vezetni a technika szerinti elrendezés tendenciáját; ezek egyike az a példászerű mondat, amelyben kijelenti, hogy a technika ott jelenik meg, ahol jelen van a szükséglet.<sup>24</sup>

Hogy ezzel ellentmond a teremtésmítoszról adott saját értelmezésének, az világos. Saját művészetelméletével is ellentétbe kerül, amelyben a műalkotást, amelynek technikai jellegét nem tudja tagadni,<sup>25</sup> lényegileg abból a szellemből

<sup>19</sup> I. m. 64. 21. §, függelék.

<sup>20</sup> Uo.

<sup>21</sup> I. m. 65. 22. §, függelék.

<sup>22</sup> Uo.

<sup>23</sup> Uo.

<sup>24</sup> Lásd Hegel: *Előadások a világtörténet filozófiájáról*. Ford. Szemere Samu. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1979.

<sup>25</sup> A zsenihez hozzátartozik „[...] a benső alkotásnak és bizonyos művészeteket illetően a külső technikai ügyességnek könnyedsége.” Hegel: *Esztétikai előadások* I. Id. kiad. 290.

magyarázza, amely hat benne. Ebben rögzíti a természeti produktummal szembeni, számára döntő különbséget<sup>26</sup> – noha hozzá kell fűznünk, hogy a természeti produktum is a természet valamiféle technikáján nyugszik.<sup>27</sup> Ha azonban ettől eltekintünk, akkor az ember technikával rendelkező, szabad tevékenysége az, ami a szellemet közvetíti. Hegel saját megközelítése szerint tehát érvényesnek kell lennie, hogy a technika nemcsak követi a szükségletet, hanem maga is mindig képes arra, hogy szükségleteket fokozzon és ébresszen.

De bárhogyan legyen is, természet és szellem félreérthetetlen, technikai eredetű egymást-áthatása semmiképp sem kényszeríti Hegelt arra, hogy megváljon a *megismerés* magasabbrendűségének igényétől. Ezt szeretném végezetül világossá tenni, hogy ezáltal megértessem, hogyan jutunk el a természet és a szellem dialektikus együttthatásának ellenére a *szellem filozófiai elsőbbségéhez*.

Hegel Kanttal szembeni távolságtartásának nyitja elsősorban az, hogy Hegel gyanúval tekint az észkritika kopernikuszi fordulatára. Attól fél, hogy annak következtében erejét veszti a tudás, és hogy felmerül annak veszélye, hogy lemondjunk egyáltalában az igazságra való igényről. Világos, hogy Kantot nem kell így érteni; de ma már régóta nyilvánvaló, hogy lehet így érteni. A Schopenhauer és Nietzsche utáni fejlemények teljes terjedelmükben igazolták Hegel félelmeit. Javában folyik a tudás „szubjektivizálása”, a pusztán „vélekedésre” való redukciója és a „tájékozódásra” való szűkítése.

Kant saját terminológiája szerint immár nem úgy ismerjük meg a *dolgokat*, ahogyan azok *önmagukban* vannak, hanem úgy, ahogyan – érzékeink és értelmünk szervezettsége szerint – megjelennek *számunkra*. Ez a terminológia a megismerés relativizálását vonta maga után, amely manapság egészen odáig megy, hogy az igazságot akár „átoknak” is lehet tekinteni.<sup>28</sup>

Hegel éleslátóan ismerte fel Kant kritikai filozófiájának világnézeti következményeit, és minden erejével azon fáradozott, hogy fogalmilag kivédje ezeket. Ezért visszanyúlt a transzcendentális logika alapkoncepciójához, de annak érvényességét nem korlátozta csak az emberre. Egyrészt ugyan – amint azt a Paradicsomból való kiűzetés példája is mutatja – ő is az ismeretből indult ki, amellyel emberek rendelkeznek. Másrészt viszont lemond arról a feltételezésről, hogy más élőlények is rendelkezhetnek az emberi megismeréstől különböző ismerettel, bármilyen legyen is az. Így nincs szüksége arra, hogy – amint az Nietzsche óta szokásba jött – minden fajnak megengedje a maga igazságát.

Számára csak *egy* ismeret létezik, és pedig az, amellyel mi rendelkezünk. Benne mutatkozik meg számunkra minden, amit dolognak vagy ténynek nevez-

<sup>26</sup> G. W. F. Hegel: *Előadások a művészet filozófiájáról*. Atlantisz, Budapest, 2004, 59.

<sup>27</sup> A természeti szépség ambivalens értékeléséről, amely végül ellentmondásba jutattja saját, a művészeti szépről alkotott elméletével lásd Birgit Recki: i. m. 183. skk.

<sup>28</sup> Mint például Hubert Markl: *Der Fluch der Wahrheitsanmaßung*. *Merkur*, Februar 2007.

hetünk. Vagyis – ahogyan megfogalmazza – a gondolkodás „a tárgyi igazsága.” A gondolkodás hozza napvilágra azt, hogy a dolgok micsodák. Itt pedig értelmetlen különbséget tenni *számunkra való* és *magánvaló* dolgok között. Hiszen mindazt, amit gondolunk, *fogalmak formájában* gondoljuk el. Ezek egybeesnek a dolgokkal. A dolgok összessége pedig, amelyet a *valóság* címszava alá sorolunk, éppúgy megfelel az *ész* egy *eszméjének*. Így kerül fedésbe egymással ész és valóság.

Ha pedig ezen kívül még ennek a megfelelésnek az *igazságát* is el kívánjuk gondolni, akkor egy olyan *gondolatot* gondolunk, amelyet a gondolkodás nem tud túlszárnyalni. Elgondoljuk a legfelsőbbet és legátfogóbbat, amikor is itt sem lesz értelme annak, hogy különbséget tegyünk az *ember gondolkodása* és egy *isteni lény* (mindig is csupán *elgondolt*) *gondolkodása* között. Akár azt is mondhatjuk, hogy az a kísérlet, hogy a valóság egészét a számunkra lehetséges következetesség szerint gondoljuk el, egybeesik annak a *gondol(kod)ásával, ami a legfelsőbb*.

Így jut el Hegel a gondolkodásnak a *valóság alapjaként* történő kitüntetéséhez; hiszen a *valóságos* nem is tárulhat a szemünk elé másként, mint a *gondolkodás* által. Ebből pedig nemcsak a szellemnek mint „a világ okának”<sup>29</sup> tételét alkotja meg. Számára ebből az a spekulatív belátás is következik, hogy *Isten az egész igazsága*.<sup>30</sup> Ez számára csupán az *igazság* átfogó jellegének következménye, amennyiben benne a *valóság egészének* kell kifejeződnie.

Ez egészen fantasztikusnak tűnik. Pedig csupán végkövetkeztetés, mely abból a tényből következik, hogy a világ a maga tárgyilagos formájában csak a *gondolkodásban* tud feltárulni. Ha valamit valaminek nevezünk, akkor az a valami *elgondolt*. Ezt a gondolkodást pedig olyannyira magától értetődőnek tartjuk, hogy képesek vagyunk még a logika kevésbé igényes változatait is üzni, és úgy tekinteni, hogy a helyesen kimondott kijelentéseknek és a helyesen levont következtetéseknek közük van létezésünk realitásához. Ha ez így van, s ha a matematika fantasztikus konstrukciói, amelyek gondolkodásunk tiszta szüleményei, felhasználhatók arra, hogy kiszámoljuk egy épület statikáját, egy rakéta röppályáját vagy számítógépünk információfeldolgozását, akkor Hegel felvetése már nem is tűnik olyan abszurdnak, mint amilyenek ellenfelei szerint lennie kellene. A gondolkodás és csakis a gondolkodás tárja fel számunkra azt a valóságot, amelyre tetteinkben hagyatkozunk. A gondolkodás ennyiben „abszolút”.

## 12. Természet és szellem

Feltéve, hogy a Hegel episztémikus alappozíciójáról itt adott rövid rekonstrukció helytálló, nem csak azt ismerjük fel, hogy a Kanttal való ellentét

<sup>29</sup> Hegel: *A filozófiai tudományok enciklopédiájának alapvonalai. Első rész. A logika*. Id. kiad. 45. 8. §.

<sup>30</sup> I. m. 55. sk. 19. §.

pusztán fogalmi jellegű. Ha például a tudás kitüntetett helyzetét tekintjük, amennyiben az tudomány kíván lenni, akkor azt látjuk, hogy Kant sem vonta kétségbe annak a realitásra való vonatkozását. Ha pedig a teljes Kantot tekintjük, ahogyan a három *Kritikában* – illetve történet-, jog- és vallásfilozófiájában – megjelenik, akkor nála is a természetről az észre, illetve az észről a természetre történő átmenetekkel találkozunk, amelyeket *a technika vezérfonalán keresztül* gondolt el.

A Hegel és Kant közötti, tulajdonképpen csak a kortörténetből megérthető ellentét meghaladásánál sokkal fontosabb azonban az a szisztematikus eredmény, amelyet persze csak egy alapos értelmezésben lehet felmutatni. Arról van szó, hogy a szellem elsőbbségben való részesítése megfelel a *megismerés* kiinduló helyzetének. Mindig a szellem az, ami valamit mint valamit ismer meg. És a szellem lesz az is, ami saját másában, vagyis a természetben és a technikában talál magára.

Ha viszont feltesszük azt a megkerülhetetlen kérdést, amely a filozófiát a legrégebb idők óta elkísérte, és amelyet manapság az egyes tudományok precízebb eszközeivel tesznek fel, nevezetesen hogy honnan jön a szellem, és hogy mit jelent a maga történeti teljesítményeivel a természet és a történelem kontextusában, akkor a szellem episztémikus erejéből semmit sem veszünk el azáltal, ha elemeit és eszközeit egy olyan *életfolyamat* elemeiként és eszközeiként írjuk le, amely mechanikus és organikus szabályokat követ. Hiszen *a természet része*, amelyben persze csak intelligibilis teljesítménye alapján tudja magát érvényesíteni.

Így tehát nem számoljuk fel a szellemet azáltal, hogy a természetben betöltött helye szerint magyarázzuk; intelligibilis volta inkább mindenekelőtt annak feltétele, hogy egyáltalán valamiféle funkcióhoz juthasson a természeti történelemben. Ez az intelligibilitás az is, amelyben megláthatjuk bármely ismeret alapját. Ebben a helyzetben, amelyben a megismerés érdeke szerint vagy a szellemből, vagy a természetből kell kiindulni, értelmetlen egyáltalán az idealizmus és a materializmus közötti alternatíváról beszélni. Egy evolúciós magyarázat nem is lehet más, mint „naturalista”, hiszen a megismerhető tényállások felé orientálódik. Másrészt egy logikai, filozófiai vagy metafizikai megalapozás nem lehet más, mint „intellektualista”, hiszen olyan alapokra kérdez rá, amelyekben a szellem megtalálja megfelelőjét. Természeti okok mindig természeti okokhoz vezetnek, ezzel szemben az alapokban a szellem talál magára. Ez azonban egy technikai különbségtétel, amely nem hagyja, hogy egy elvi ellentétnél, következésképpen pedig metafizikai dualizmusban végezzük.

*Fordította Zub Deodáth*

Weiss János

## A filozófia iránti szükséglet\*

Jürgen Habermas Hegelben azt a gondolkodót látja, aki „először [tette] filozófiai problémává azt a folyamatot, amelynek során a modernség túllép a múlt rajta kívül fekvő normáin”.<sup>1</sup> Sok gondolkodó volt, aki a modernségről beszélt, de csak Hegel emelte ezt a témát filozófiai problémává. Itt nem kívánok belemenni Hegel egész modernség-elméletének megvitatásába, hanem csak egy központi elemet emelek ki: a filozófia szükségletét. Ez a koncepció először 1801-ben bukkan fel, az első nyomtatott írásban (*A filozófia fichtei és schellingi rendszerének különbsége* című könyvben).<sup>2</sup> Első megközelítésben azt lehetne mondani, hogy a modern kor meghatározó sajátosságai közé tartozik, hogy ekkor alakul ki a filozófia iránti szükséglet. Habermas azonban azt sugallja, hogy ez az eszme Hegel egész gondolkodását meghatározta; és így egy bizonyos ív feszül e koncepció első megfogalmazása és a kései *Jogfilozófia* között: „Miközben a modernség önmaga tudatára ébred, szükséglete támad a *magában-megbizonyosodásra*; Hegel ezt nevezi a filozófia iránti szükségletnek. Szerinte a filozófia az előtt a feladat előtt áll, hogy gondolatokban ragadja meg *saját* korát, ez az ő számára a modern kor. Hegelnek meggyőződése, hogy a modernség filozófiai fogalmától függetlenül nem is juthat el a filozófia fogalmához.”<sup>3</sup> E habermasi gondolatokkal a háttérben először a filozófia iránti szükséglet eszméjének kontextusával foglalkozom, aztán következik ennek az eszmének a rekonstrukciója és végül ennek az eszmének a folytatását szeretném megmutatni, mindenekelőtt a *Jogfilozófiá*ban és más későbbi művekben.

## 1. A koncepció kialakulásának története

Az a tézis, amelyben Hegel a teljes elemzését összegzi, a következőképpen adható vissza: „Amikor az emberek életéből eltűnik az egyesítés hatalma, amikor az ellentétek elveszítették eleven kapcsolatukat és kölcsönhatásukat és önállóságra tesznek szert, akkor kialakul a filozófia szükséglete.”<sup>4</sup> Habermasnak

\* A tanulmány annak a hasonló című előadásnak a szerkesztett változata, amely 2006. szeptember 29-én hangzott el Debrecenben, a „Hegels Theorie der Individualität” konferencia keretében.

<sup>1</sup>Jürgen Habermas: *Filozófiai diskurzus a modernségről. Tizenkét előadás*. Ford. Zoltai Dénes és Nyizsnyánszky Ferenc. Helikon Kiadó, 1998, 19.

<sup>2</sup> Ezt a könyvet egy felkérésre írt munkának tekinthetjük: Hegel bekapcsolódik a Fichte és Schelling közötti vitába, természetesen Schelling oldalán.

<sup>3</sup> Jürgen Habermas: i. m. 19.

<sup>4</sup>G. W. F. Hegel: *A filozófia fichtei és schellingi rendszerének különbsége* (részlet). Ford. Révai Gábor. In uő: *Ifjúkori írások*. Gondolat Kiadó, 1982, 160.



igaza van, ez nem az újkori filozófia megszokott beszédmódja, de még csak a posztkantiánus filozófia megszokott beszédmódjának sem nevezhető. Ennek a tézisnek azonban mégis van egy bizonyos keletkezési kontextusa, amelyet a következőkben a fokozatos konkretizálás folyamataként szeretnék bemutatni.<sup>5</sup>

Hegel minden bizonnyal alaposan tanulmányozta Hölderlin 1800/01-ben megszületett *Kenyer és bor* című elégiáját.<sup>6</sup> Ez a költemény egy nagyon gondosan felépített szerkezettel rendelkezik: „A triadikus princípium itt teljes következetességgel valósul meg. Kilenc versszakból áll, amelyek további három versszaktriádra oszthatók fel; a kilenc disztichont tartalmazó versszakok mind gondolatilag, mind szintaktikailag háromszor három disztichonból épülnek fel.”<sup>7</sup> A költemény tartalmi alapstruktúráját az éjjel-nappal metaforikája határozza meg. Az első három versszakban az aktuális éjszaka jelenítődik meg. „[...] s amaz Álmodozó, jön az éj már;/ csillaggal tele és mit se törődve velünk,/ ámuló, idegen e világban, felragyog, íme,/ pompásan, szomorún, nagy hegyek íve fölött.”<sup>8</sup> A második versszaktriádban a kultúra pompás görög nappala fénylik fel. „[...] majd igazában/ megjelenik mind, s az ember a fényt, örömet/ s látni a Megnyilvánultat megszokja, akár az/ Arcot, az arcuk, amit úgy hív: a Minden, az Egy/ már rég, s aggó lelke szabaddá tőle elégül,/ s minden vágya hamar tőle telik be csupán.”<sup>9</sup> Számunkra a legfontosabb azonban az utolsó versszaktriád, ahol visszatérünk az aktuális éjszakához, amely lassan az eljövendő napot készíti elő. Az istenek elhagyták ugyan a földet, ám hagytak maguk után néhány jelet, amelyek reményt keltenek. „A föld termi, de a fény áldja meg a kenyeret, s a/ mennydörgő isten adja a bor gyönyörét;/ róluk ezért juthatnak eszünkbe az égiek [...]”<sup>10</sup> Első

<sup>5</sup> Ez azt jelenti, hogy nem tartom magam a koncepció elemeinek kronológiájához, hanem mintegy retrospektív szemszögből, Hegel szemszögéből próbálom rekonstruálni őket.

<sup>6</sup> Michael Franz kitűnő elemzést írt erről a költeményről a „Hesperien” kifejezésből kiindulva. Az utolsó versszakban állnak a következő sorok: „Kikről hajdan az ének szólt, amaz istenutódok/ nézd, mi vagyunk! Termést hoznak a Heszperidák!” (Fordította Rónai György.) A Heszperidák tehát a modern kulturális világra utalnak, amelyet a józansággal és a pontossággal lehet jellemezni. Ezzel áll szemben a görög világ, amelyet a pátosz és a tűz segítségével határozhatunk meg. Lásd Michael Franz: Hölderlins Hesperien. In Heinz Kimmerle (Hrsg.): *Poesie und Philosophie in einer tragischen Kultur*. Königshausen & Neumann, Würzburg, 1995, 13. sk.

<sup>7</sup> Jochen Schmidt: Kommentar. In Friedrich Hölderlin: *Sämtliche Werke und Briefe*. Bd. 1. Deutscher Klassiker Verlag, Frankfurt am Main, 1992, 723. („Mindenesetre a hetedik versszak egy disztichonnal kevesebbet tartalmaz. De itt egy elnézésről van szó, ez a kéziratból világosan kiderül [...]” Uo.)

<sup>8</sup> Friedrich Hölderlin *Versei*. Európa Könyvkiadó 1980, 81.

<sup>9</sup> I. m. 84. Ez a híres Ἐν καὶ Πᾶν, amit a tübingeni szeminaristák (Hölderlin, Schelling és Hegel) Jacobi Spinoza-könyvecskéjéből jól ismertek.

<sup>10</sup> I. m. 86.

megközelítésben az lehet a benyomásunk, hogy az eljövendő isten a *Boristen*, vagyis Dionüszosz maga. A költemény eredeti címe is ez volt: *A Boristen*. Az antik tradícióban Dionüszosz az éjszaka, a barátság és a boldogság istene. Ám ha jobban megnézzük, kitűnik, hogy Hölderlin (különösen a költemény végén) Dionüszoszt összeolvastja Krisztussal. Az istenek adománya, amely jelként maradt vissza, ugyanis az eucharisziára utal. Ez az összeolvastás szolgál magyarázatul arra, hogy Hölderlin a címet *A Boristen*ről *Kenyér és borra* változtatta.<sup>11</sup> E kortörténeti tabló Hegelre nagy hatást gyakorolhatott: a magány és a boldogtalanság éjszakája, amiben élünk, és rá kell lelnünk a remény és a menekvés jeleire. Ezt Hölderlin Dionüszosz és Krisztus egybeolvastott alakjában látta megtestesülni, Hegel pedig a filozófiától remélte.<sup>12</sup>

Schiller a *Levelek az ember esztétikai neveléséről* című művében az adott kort szintén a görög kultúrával veti össze, aminek fényében válságként írja le.<sup>13</sup> Amíg Hölderlinnél a fő motívum, hogy az istenek elhagyták a földet és ezzel magára hagyták az embert, addig Schiller az egyes ember és az emberi nem viszonyát állítja a középpontba. „Miért minősülhetett az egyes görög kora képviselőjének, s miért nem merheti ugyanezt az újabb kor egyes embere? Azért, mert amaz a mindent egyesítő természettől, emez a mindent szétválasztó értelemről kapta formáit.”<sup>14</sup> A válság itt leválva a metaforikus jelentésről az individuum és az emberi nem közötti diszkrépancia által alapozódik meg. E jelenség leírására Schiller olyan fogalmakat használ, mint „a harmonikus erők meghasonlása”, a „mechanikus élet”, a „szétválasztás”, a „bomlás” és a „szakadás”.

<sup>11</sup> Jochen Schmidt: i. m. 725.

<sup>12</sup> Hölderlin ebben az időben már hátat fordított a filozófiának, Hegel azonban éppen most készül a filozófiai karrierre.

<sup>13</sup> Általánosan ismert, hogy Schiller óriási hatást fejtett ki Hölderlinre. A következő passzus az egész szakirodalom jellemzésének tekinthető: „Még hiányzik egy olyan teljességre törő szisztematikus vizsgálódás, amely arra tesz kísérletet, hogy kimutassa Schiller gondolatainak tükröződését Hölderlin műveiben. A kölcsönhatásokat eddig a legérzékenyebben a *Theorie der Dichtarten* és a *Lehre vom Wechsel der Töne* című írások kapcsán vizsgálták. A modern költészet meghatározása ezekben az elemzésekben nemcsak az antikvitás és a modernség viszonyát szem előtt tartva történik, hanem a spekulatív rendszerfilozófia szellemére támaszkodva. Egy műfajpoétikus rendszer vázlata korrelál a történelemfilozófiával. [...] A Schiller és Hölderlin viszonyára vonatkozó vizsgálódások középpontjában így Schillernek az *Über naive und sentimentale Dichtung* című írása áll.” Hans-Georg Pott: Schiller und Hölderlin. Die Neuen Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen. In uő: *Schiller und Hölderlin. Studien zur Ästhetik und Poetik*. Peter Lang Verlag, Frankfurt, 2002, 8.

<sup>14</sup> Friedrich Schiller: *Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen*. Sämtliche Werke, Bd. 5. Carl Hanser Verlag, München, 1993. 6. levél, 583. Magyarul: Friedrich Schiller: *Művészet- és történelemfilozófiai írások*. Ford. Papp Zoltán. Atlantisz Kiadó, Budapest, 2005, 169.

Fontos azonban, hogy az emberi nemről való leválasztottság mind az individuumra, mind teljes társadalmi csoportokra nagy hatással van. Az individuum szintjén ez a leválasztottság a személyiségstruktúra dezorganizációjához vezet: „Már-már megkockáztathatnánk azt az állítást, nálunk az elme erői a tapasztalatban is éppoly elkülönülten nyilvánulnak meg, ahogy a pszichológus szétválasztja őket a megjelenésben [...]”<sup>15</sup> A társadalmi csoportok szintjén pedig a válság egy bizonyos specializálódásként jelenik meg. „De emberek egész osztályainál is azt látjuk, hogy csak egy részüket bontakoztatják ki diszpozícióiknak, míg a többit legfeljebb halvány nyomok jelzik [...]”<sup>16</sup> (Ezt az utalást a munkamegosztás elméletének első megközelítéseként is értelmezhetnénk.) E leírásból Hegel számára nem annyira a részletek az érdekesek; a kategoriális leírásokat a meghasonlás (*Entzweiung*) fogalmával próbálja egységesíteni s ezt a fogalmat közvetlenül az értelemhez kötni. Hölderlin a kiút lehetőségét az „eljövendő isten”-ben látta, tehát a hit megújításában. Schiller azonban úgy gondolja, hogy nem a hit, hanem a művészet képes a válságot felszámolni: az egységet a szépség integráló ereje tudja újra helyreállítani. „Az emberiség elvesztette méltóságát, de a művészet megmentette és megőrizte azt jelentékeny kövekben; az igazság az álmításban él tovább, s a másolatból fog helyreállni az őskép.”<sup>17</sup> Ugyanakkor Schiller tudatában van annak is, hogy a hit helyettesítése a művészettel súlyos nehézségekhez vezet: a hit valóság-alakító, a művészet azonban pusztá „látszat”. A művészetet csak akkor lehet akként felmutatni, mint ami képes felülkerekedni a modernség válságán, ha felruházzuk az indirekt valóság-alakítás képességével. E gondolat schilleri olvasata az, hogy a művészetnek olyan morális impulzusokat kell adnia, melyeket az emberek a nevelésen keresztül befogadhatnak. A művészet e szerepéről Hegel is elgondolkodott, de az volt a véleménye, hogy a művészet funkciójának ilyen értelmezése túlzásra épül. Hölderlin és Schiller „koncepciója” között a nagy különbség az aktivitás lehetőségéhez kötődik. A hit istenből indul ki, az emberek semmit sem tehetnek; Hölderlin költeménye a sorsszerűség szintjén mozog. A művészet azonban az egyes művészekből indul ki és úgy értelmezhető, mint ami hozzájárul a válság legyőzéséhez. Ezen a ponton a következő kérdés merül fel: hogyan lehetségesek egy válsághelyzetben válság-transzcendáló teljesítmények? Hiszen a válság kialakulásához minden ember tevékenysége és mulasztása hozzájárult. Ez a feltevés azonban a maga totalizáló változatában valószínűleg téves. Schiller úgy gondolja, hogy *lehetséges* szembeszegülni a kor szellemével. „Élj századoddal, de ne légy teremtménye; adj kortársaidnak, tégy értük, de azt nyújtsd nekik, aminek híján vannak, ne azt,

<sup>15</sup> I. m. 582. Magyar fordítás: i. m. 168.

<sup>16</sup> I. m. 583. Magyar fordítás: i. m. 168. sk.

<sup>17</sup> I. m. 594, 9. levél. Magyar fordítás: i. m. 180.

amit dicsérnek.”<sup>18</sup> Tagadhatatlan, hogy a kor szellemével dacolni nagy erőfeszítést igényel, ám Schiller úgy véli, hogy az ehhez szükséges képességek és erők még hiánytalanul a rendelkezésünkre állnak. E feltételezésben Hegel is osztozik.

Úgy tűnik, Hegel átveszi a Schiller által felállított vonatkoztatási keretet, bár végez rajta néhány fontos módosítást. *Egyrészt* egységesíti a válság leírására szolgáló terminológiát; átfogó értelemben „meghasonlás”-ról (*Entzweiung*-ről) beszél. (Igaz, nem veszi át részletekbe menően e jelenség különböző dimenzióit.) *Másrészt* a menekülést és a reményt nem a művészetben látja (és még kevésbé a hitben), hanem a filozófiában. A filozófia a tekintetben hasonlít a művészethez, hogy egyfajta emberi tevékenységet reprezentál. Hegel is szembesül azzal a problémával, hogyan lehetséges a kor szelleme ellenében cselekedni. Hegel azonban ezeket a cselekvéseket nem egy személyes felszólítással akarja kierőszoakolni, hanem inkább úgy kívánja értelmezni a válságot, hogy benne magában helyezkedjen el a transzcendálás lehetősége. Hegel legfontosabb újítása az volt, hogy ezt a transzcendálást érintő, immanens törekvést a *szükséglet* fogalmával ragadta meg. E fogalom Schillernél is megjelenik, de a hajlam (*Trieb*) értelmében szerepel és nem rendelkezik különösebb terminológiai súllyal.<sup>19</sup> Ezen újítás bázisát Carl Leonhard Reinhold írásaiban találjuk meg, aki következetesen használta a „filozófia szükséglete”-nek kifejezését. Ahhoz, hogy megjelenítsük ennek a kifejezésnek azt a jelentését, amellyel Reinholdnál rendelkezik, egy rövid pillantást kell vetnünk a *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens* című mű felépítésére. A kanti filozófia újrakifejtése Reinholdnál három lépésből áll. Az első lépésben igazolnia kell magát az eljárást; ebben az összefüggésben beszél Reinhold a képzetalkotó képesség új elméletére vonatkozó *szükséglet*ről.<sup>20</sup> Ezt a szükségletet Reinhold a mű elején így határozza meg: „A filozófia eddig sem a *vallás* és a *moralitás* alapigazságainak általánosan érvényes [allgemeingeltend] *megismerési alapjait*, sem a morál és a természetjog általánosan érvényes [allgemeingeltend] első *alaptételeit* nem tudta felállítani.”<sup>21</sup> Az ilyen általánosan érvényes megismerési alapok és alaptételek a filozófia tudományos karakteréhez tartoznak. Tehát a filozófia iránti szükségletet a mai filozófia összhelyzetéből kiindulva kell meghatározni.

<sup>18</sup> I. m. 595. Magyar fordítás: i. m. 182.

<sup>19</sup> „Az érzés csak azt mondhatná: ez igaz ezen szubjektum számára és ebben a pillanatban; de jöhet egy másik pillanat, egy másik szubjektum, és semmissé teheti a jelenlegi érzet állítását. Ha azonban a gondolat egyszer kijelenti: ez van, azzal mindörökre dönt, és a kijelentésének érvényességéért maga a személyiség kezekedik, mely dacol minden változással.” I. m. 606, 12. levél. Magyar fordítás: i. m. 193.

<sup>20</sup> A mű első könyvének címe: *Von dem Bedürfnisse einer neuen Untersuchung des Vorstellungsvermögens* (A képzetalkotó képességre vonatkozó új vizsgálat szükséglete).

<sup>21</sup> Carl Leonhard Reinhold: *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1963, 71.

Reinhold felvázolja a legfontosabb filozófiai irányzatokat, amelyek képtelenek megegyezni a legfontosabb alapigazságok és alaptételek tekintetében. A második lépésben a szerzőnek azzal a kihívással kell szembenéznie, hogy a kortárs filozófiai vitákból kihámozza az általánosan érvényes alaptételeket és alapigazságokat.<sup>22</sup> Ezek a viták megnyitottak egy olyan síkot, amely mélyebben helyezkedik el, mint a kanti filozófia elemzései. És csak a harmadik lépésben (az újonnan meghatározott bázis talaján) következhet a kanti filozófia újrafogalmazása.<sup>23</sup> A filozófia iránti szükségletet így a filozófia összhelyzete alapozza meg, amely az alaptételek és alapigazságok kidolgozásához vezet. Hegel ezt az elképzelést úgy módosítja, hogy a társadalmi realitás válságából eredezteti a válságot, és a szükséglet a meghasadt egység helyreállítására irányul.

## 2. A koncepció rekonstrukciója

A *Kritisches Journal der Philosophie* bevezető tanulmányában Hegel és Schelling – Reinhold nyomán – a filozófiai rendszerek sokaságát a szellemi válság szimptomájának tekinti.<sup>24</sup> Hegel maga azonban a *Differenzschriften*ben egy valamivel komplexebb véleményt fogalmaz meg: „Az a korszak, amely a filozófiai rendszerek ilyen tömegét tudja múltként maga mögött, mintha szükségképpen elérkezne ahhoz a közömbösséghez, amelyre az élet szert tesz, miután minden formával próbát tett már.”<sup>25</sup> Hegel szerint a válság alapján véve nem a filozófiai rendszerek sokaságában áll, hanem sokkal inkább abban, hogy ez a sokaság elér egy olyan mértéket, amikor átcsap a maga ellentétébe. Ez a konklúzió azonban egy paradoxonra épül: a filozófiai rendszerek sokasága éppen annak következtében jött létre, hogy törekedtek a differenciálásra. S ha ezek a differenciák átlépnek egy bizonyos mértéket, akkor már nem lehet észlelni őket. Ennek tükrében a kritika helyzetének megítélése is egészen más lesz, mint a bevezető tanulmányban: nem a kritika önkényessége a mértékadó, hanem az értelmetlensége. A kritika ebben az esetben megkülönböztető-képességet jelent. A különbség a válság értelmezésében mutatkozik meg: a

<sup>22</sup> A mű második könyvének címe: *Theorie des Vorstellungsvermögens überhaupt* (A képzetalkotó képesség elmélete általában).

<sup>23</sup> A mű harmadik könyvének címe: *Theorie des Erkenntnisvermögens überhaupt* (A megismerőképesség elmélete általában).

<sup>24</sup> Friedrich Wilhelm Joseph Schelling – Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Einleitung. Über das Wesen der Philosophie überhaupt und ihr Verhältnis zum gegenwärtigen Zustand der Philosophie insbesondere. In uő: *Kritisches Journal der Philosophie*, Philipp Reclam jun., Leipzig, 1981, 7–20. Magyarul: G. W. F. Hegel: Bevezetés. A filozófiai kritika lényegéről általában s kiváltképp a filozófia mai állapotához való viszonyáról. In G. W. F. Hegel – F. W. J. Schelling: *Hit és tudás. Tanulmányok a Kritisches Journal der Philosophieből*. Osiris Kiadó – Gond-Cura Alapítvány, Budapest, 2001, 7–23.

<sup>25</sup> Hegel: A filozófia fichtei és schellingi rendszerének különbsége. Id. kiad. 154.

bevezető tanulmányban a válságot filozófiai-szellemi válságként határozta meg, itt pedig két – egymással analóg – dimenzióban helyezi el. Az analógiát azonban semmiképpen sem szabad kauzális összefüggésként felfognunk. A filozófiai rendszerek különbségei éppúgy elmosódtak, mint a javak különbségei a jóléti társadalmakban.<sup>26</sup> Az analógia tehát első megközelítésben csak annyi, hogy az a közömbösség, amely a filozófiai rendszerekkel szembeni fennáll, az a közömbösség, amely az életben is felléphet, miután minden „szükséglet”-et sikerült kielégíteni. Ezt a vonatkoztatási keretet azonban Hegel nem dolgozza ki. Itt ugyanis csak a fichtei és a schellingi filozófia megkülönböztetésének általános háttérét kívánta felvázolni. A megkülönböztetés feladata Hegelt először a filozófiát érintő általános elmélet kidolgozására ösztönözte. Most kerül sor Reinhold általános válság-diagnózisának rehabilitálására: a legnagyobb probléma a kortárs filozófiai rendszerek sokaságában és tetszőlegességében áll. Az előző koncepcióból Hegel annyit vesz át, hogy a válságnak kell lennie egy társadalmi vagy történelmi háttérnek. Azt is lehetne mondani, hogy Reinhold nem ment elég messzire a válság diagnosztizálásában és nem vette figyelembe ezt a háttérret. Hegel elméletének magját egyetlen mondatban össze lehet foglalni: „Amikor az emberek életéből eltűnik az egyesítés hatalma, amikor az ellentétek elveszítették eleven kapcsolatukat és kölcsönhatásukat és önállóságra tesznek szert, akkor kialakul a filozófia szükséglete.”<sup>27</sup> A filozófia iránti szükséglet az életben jön létre; az életben pedig van egy olyan ideális állapot, amelyet harmóniaként jellemezhetünk. Erről a harmóniáról azonban Hegeltől csak keveset tudhatunk meg, nagy valószínűséggel az „erkölcsi totalitás” fogalmával kellene leírunk és talán a hobbesi természeti állapot mintájára kellene elgondolnunk. A harmónia szétesett; az így létrejövő állapotot nevezi Hegel „meghasonlás”-nak. Ez a harmónia azonban nem tűnik el teljesen az életből, jobban mondva az élet tudatában megmarad valamiféle kritikai potenciálként. (A kritikát most már nem a megkülönböztető-képesség határozza meg, hanem az elveszett harmónia korrekciója.) Azt a törekvést nevezi Hegel „szükséglet”-nek, amely e harmonikus potenciál megvalósítására irányul. A szükséglet azonban *nem* a meghasonlás (*Entzweiung*) reális megfordítására irányul, hanem egy szellemi teljesítményre, a filozófiai elméletalkotásra.<sup>28</sup> A filozófia ugyanis a „szétszakított harmóniát” önmagában és önmaga által próbálja helyreállítani. Ebből adódik, hogy a

<sup>26</sup> A Hegel által utalásszerűen jellemzett társadalmi valóságot ma talán „élmény-társadalom”-nak neveznénk. „Már nem a hiány vagy az inség jelenti a [társadalom] legtöbb tagja számára a létezés alakításának meghatározó mozzanatát, hanem ellenkezőleg a *hiány hiánya*, és ennek azon következményei, hogy a szabadságot, az életidőt tetszés szerinti tartalmakkal töltjük ki.” Manfred Fuhrmann: *Bildung. Europas kulturelle Identität*. Philipp Reclam jun., Stuttgart, 2002, 56. Kiemelés – W. J.

<sup>27</sup> Hegel: A filozófia fichtei és schellingi rendszerének különbsége. Id. kiad. 160.

<sup>28</sup> A szükséglet és a filozófia egymáshoz való viszonyát Walter Christoph Zimmerli

filozófia *mindig* egy bizonyos válsághoz kötődik. A filozófia Reinhold által diagnosztizált válsága tehát másodlagos, elsődlegesen ugyanis mindig egy társadalmi vagy történelmi válsággal van dolgunk. Feltűnhet, hogy milyen messzire távolodtunk a *Differenzschrift* eredeti koncepciójától. Az élet és a filozófia viszonyát most már nem az analógiával, hanem a kompenzatorikussággal jellemezhetjük. Az életben meghasonlás van, de a filozófiának megvan az a képessége, hogy ezt önmagában és önmaga által kiegyenlítsse. Beszélhetünk tehát az élet válságáról, ami a harmónia elvesztésében áll. A filozófia válságát azonban nem lehet az élet válságából levezetni. Az élet válsága a filozófia virágzásának is szükséges előfeltétele; de a filozófia virágzása nem következik automatikusan az élet válságából. Miben áll tehát a filozófia válsága? A filozófia akkor van válságban, ha nem tudja teljesíteni az egységesítés feladatát, hanem maga is szétforgácsolódik; ha egyidejűleg a filozófiák sokasága van jelen. A filozófiai rendszerek sokasága arra utal – így gondolta ezt már Reinhold is –, hogy a filozófia még nem emelkedett fel a tudományosság szintjére.<sup>29</sup>

A harmóniának a filozófiában és annak a filozófia általi helyreállítása Hegelnél egybeesik az „abszolútum” kibontakozásával. A filozófia válsága így nem más, mint az abszolútum elvétele. „Az, ami az abszolútum megjelenése, a műveltségben elszigetelődött az abszolútumtól és önállóként rögződött.”<sup>30</sup> Hegel szerint a meghasonlás okát és médiumát egyaránt a *művelődés (Bildung)* alkotja. A művelődés elméletének kidolgozásához a *Fenomenológia* egyik megállapításából célszerű kiindulni: Hegel egy helyen azt mondja, hogy a művelődés lényege abban áll, hogy a „magábannalót” „magáértvalóvá” alakítjuk át.<sup>31</sup> A „felvilágosodás”

a következőképpen értelmezte: „A filozófia felismeri a [...] saját, korábban véletlenszerűen játékba hozott, szükségszerű álláspontját, tud a maga feladatáról és a vele szemben megfogalmazódó elvárásokról. A gondolkodásként megjelenő abszolútum csak akkor juthat el a filozófiához, vagyis önmaga belátásához, ha adva van a filozófia iránti szükséglet. A filozófia iránti szükséglet így egy olyan szituáció, amelyben az abszolútum a lehető legmesszebb áll a saját maga megjelenésétől, vagyis az abszolútum önmagától, amit mi az ész »forradalmára« vonatkozó feltételeként próbáltunk értelmezni.” Uő: *Die Frage nach der Philosophie. Hegel-Studien*, Beiheft 12, Bouvier Verlag, Bonn, 1986, 79. Én azonban azt gondolom, hogy egy ilyen analitikus viszony felállítása nem tartható; ezt tanulmányom egészével szeretném igazolni.

<sup>29</sup> A válságnak azonban van még egy második szintje is, amely sokkal veszélyesebb: a koncepciók sokasága a szélesebb nyilvánosság recepciójában elkezdi olvadni, és létrejön a hamis egység látszata. Először is ezzel az utóbbi fejleménnyel kell szembeszállni, és csak azután tehet eleget a filozófia a maga tulajdonképpeni rendeltetésének.

<sup>30</sup> Hegel: A filozófia fichtei és schellingi rendszerének különbsége. Id. kiad. 158. sk.

<sup>31</sup> Hegel: *Phänomenologie des Geistes*. Werke, Bd. 3. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1985, 362. Magyarul: Hegel: A szellem fenomenológiája. Ford. Szemere Samu. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1979, 251. Kétségtelen, hogy ez a meghatározás nagyon közel áll a művelődés (*Bildung*) eredeti jelentéséhez: az alakításhoz és a formáláshoz.

fogalma is a művelődés specifikációjaként értelmezhető: a hitre vonatkoztatott művelődést Hegel *felvilágosodásnak* nevezi.<sup>32</sup> A művelődés így mindig a meg hasonlítás közegében mozog. A művelődés folyamatának dinamikáját Hegel az értelem fogalma segítségével ragadja meg, mely során tudatosan eltér e fogalom kanti értelmezésétől. Kantnál az az értelem „egy olyan képesség, amely alapján magunk hozzuk létre és alkotjuk meg a képzeteket, és viszünk egységet a képzetek adott anyagába”.<sup>33</sup> Hegel ezzel szemben az értelmet „a korlátozás erejének” nevezi.<sup>34</sup> Az értelem mindent megszilárdít, „ami az emberek számára értékes és szent [...] és ezt kitágítja a végtelenbe”.<sup>35</sup> Hegelnél mind a művelődés (Bildung), mind az értelem az ellentéteken keresztül konstituálódik. A művelődés folyamatában csak az ellentétek formája változik meg. „Azok az ellentétek, amelyek máskülönben a szellem és anyag, a lélek és test, a hit és értelem, a szabadság és szükségszerűség stb. formájában, vagy bizonyos korlátozott területeken még sok más módon jelentősek voltak, és magukra aggatták az emberi érdekek valamennyi súlyát, a műveltség előrehaladó folyamatában átmentek az ész és az érzékiség, az intelligencia és természet ellentéteinek formájába, és, ami az általános fogalmat illeti, az abszolút szubjektivitás és abszolút objektivitás ellentétének formájába.”<sup>36</sup> Közelebbről tekintve az értelemnek kettős funkciója van: maga konstituálja ezeket az ellentéteket, de ő maga is ezekből az ellentétekből él. Az értelemnek ezt a dimenzióját közönséges emberi értelemnek, *common sense*-nek is nevezhetjük. Ebben az értelemben mondhatjuk, hogy az értelem konstitutív a mindennapi élet számára. Így értelmezhetjük a *Differenzschrift* következő megállapítását: „a szükséges meg hasonlítás az élet egyik faktora, amely az örök szembenállásban formálódik”.<sup>37</sup> Az értelemnek azonban van még egy másik jelentésaspektusa is, „utánozza az észet, az abszolút tételezésben”. Ebben a jelentésben az értelem a maga ellentétével, az ésszel konfrontálódik. Az ész az abszolútum helyreállításának egyszerre eszköze és közege; az ellentétek megszüntetésén keresztül újra helyreállítja a totalitást. Az értelem azonban időnként azt a csalóka benyomást kelti, hogy ő is meg tudja tenni azt, amit az ész. Ennek az erőfeszítésnek az eredményeként jön létre egy olyan „korlátozott totalitás”, amelyet könnyű leleplezni.<sup>38</sup> „Az értelem utánozza

<sup>32</sup> Uo.

<sup>33</sup> Carl Christian Erhard Schmid: *Wörterbuch zum leichtern Gebrauch der Kantischen Schriften*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1996, 570.

<sup>34</sup> Hegel: A filozófia fichtei és schellingi rendszerének különbsége. Id. kiad. 159.

<sup>35</sup> Uo. A fordítást módosítottam - W. J.

<sup>36</sup> I. m. 160.

<sup>37</sup> Uo.

<sup>38</sup> Ez a kritika egyik további feladata, amely majd Hegel szemei előtt fog lebegni a *Kritisches Journal* különböző tanulmányaiban. Mindenekelőtt a következő tanulmányban: *Glauben und Wissen oder die Reflexionsphilosophie der Subjektivität*,



az abszolút módon tételező ész, s e forma révén önmagát ruhazza fel az ész látszatával, jóllehet az, amit tételez, magánvalóan szembeállított, tehát véges.”<sup>39</sup> Az értelem tehát nem tudja kielégíteni az életből származó szükségletet. Ezt úgyis kifejezhetnénk, hogy az értelem *nem képes* az „élet logikájának” negálására, hanem egyszerűen megismétli azt. Ezt a funkciót azonban maga az értelem nem láthatja; csak az ész leplezheti le azt.<sup>40</sup>

Az eddigi rekonstrukcióban a meghasonlás (*Entzweiung*) széleskörűen elterjedt jelenség volt, és úgy jelent meg, mint a filozófiai elméletalkotás lehetőség-feltétele. Hegel különböző írásaiban azonban olyan szilánkokkal is találkozunk, amelyek arra utalnak, hogy a meghasonlást elsősorban mégis a modernség tendenciájaként kell felfognunk. Ezért célszerű egy pillantást vetni a descartes-i filozófia bemutatására, mivel Hegel Descartes-ot mint paradigmátikus modern filozófust jeleníti meg. „René Descartes valóban az újkori filozófia igazi megindítója, amennyiben az a gondolkodást teszi elvvé.”<sup>41</sup> Néhány passzusban úgy tűnik, hogy Hegel valósággal ünnepli ezt az új filozófiát. „Itt, mondhatjuk, otthon vagyunk, s mint a hajós viharos tengeren való hosszú bolyongás után »Szárzaföld«-et kiálthatunk.”<sup>42</sup> Ez azt jelenti, hogy a modern kor a mi korunk; Descartes filozófiája azonban mégsem teljesen a *saját filozófiánk*. Hegel mindenesetre ezt a filozófiát az ész és az értelem fogalmaival próbálja megragadni. Hegel egyrészt azt állítja, hogy ez a filozófia „tudja, hogy ő maga [...] az észből származik”,<sup>43</sup> másrészt a „gondolkodó értelem formája”.<sup>44</sup> Ezt a kétoldalúságot talán úgy lehetne értelmezni, hogy Descartes tudatában van annak, hogy a filozófiája az észre épül, amennyiben saját princípiumának magát a gondolkodást tekinti. De ugyanakkor mégisincs

in der Vollständigkeit ihrer Formen, als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie. In Friedrich Wilhelm Joseph Schelling – Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Kritisches Journal der Philosophie*. Id. kiad. 210–330. Magyarul: Hegel: Hit és tudás, avagy a szubjektivitás reflexiós filozófiája, ahogyan formáinak teljességében Kant, Jacobi és Fichte filozófiájában megmutatkozik. In G. W. F. Hegel – F. W. J. Schelling: *Hit és tudás. Tanulmányok a Kritisches Journal der Philosophie*-ből. Id. kiad. 247–393.

<sup>39</sup> Hegel: A filozófia fichtei és schellingi rendszerének különbsége. Id. kiad. 159.

<sup>40</sup> Hegel tehát úgy gondolja, hogy közeli rokonság áll fenn a *common sense* filozófiája és az értelem filozófiája között. Így juthatott el Hegel a *Fenomenológia* bevezetésének felütéséhez: itt ugyanis egy asszociatív kapcsolatot állít fel a populárfilozófia és a kanti filozófia között. „Természetes felfogás, hogy mielőtt a filozófiában magához a dologhoz fogunk, nevezetesen a valóban létezőnek igazi megismeréséhez, szükséges előbb *meggyezni a megismerésre nézve* [...]” Hegel: *A szellem fenomenológiája*. Id. kiad. 47. Kiemelés – W. J.

<sup>41</sup> G. W. F. Hegel: *Előadások a filozófia történetéről*. Ford. Szemere Samu. III. kötet. Akadémia Kiadó, Budapest, 1960, 239.

<sup>42</sup> I. m. 236.

<sup>43</sup> I. m. 237. A fordítást módosítottam, kiemelés tőlem – W. J.

<sup>44</sup> I. m. 237.

teljesen összhangban az észszel, mert nem képes megszüntetni a belső feszültségeket és ellentéteket. Ez azt jelenti, hogy az észnek most két aspektusa van: egyrészt azt követeli, hogy magából a gondolkodásból induljunk ki, másrészt az ellentétek megszüntetésére irányul. Hegel csak e két aspektus szembeállítására alapján állíthatja azt, hogy az egész modern filozófia a descartes-i filozófia immanens kritikájaként értelmezhető. Descartes koncepciója az intenciói ellenére visszaesik az értelem szférájába. Az eddigi elemzésekkel teljesen összhangban van, amikor Hegel egy későbbi összefoglalásban a meghasonlásról (*Entzweiung*) beszél. „Erről a kettéválásról a tiszta gondolkodás Descartes-ban nyilvánult meg.”<sup>45</sup> A descartes-i filozófia legmélyebb ellentétét Hegel a *szubsztancialitás* és az *individualitás* feszültségében látja. Szubsztancialitás alatt a metafizika hagyományos tartalmát érti, individualitás alatt pedig a szubsztancialitás eredetét. Ez a dualitás a lét és az én feszültségében nyilvánul meg. Hegel most nem mondja, de néhány korai írásában az állította, hogy az individualitás élesen szembenáll az egyesítés pólusával.<sup>46</sup> A meghasonlás leszűkítése a modernitásra (a Descartes-rekonstrukción keresztül) ahhoz a gondolathoz vezetett, hogy ezt a fogalmat elsősorban az individualitásra (ma azt mondanánk: az individualizálódásra) kell visszavezetnünk.

Könnyű belátni, hogy a *Differenzschrift*-ben található filozófia-értelmezés két szintből áll: az első szint a filozófia előtt helyezkedik el, „a történeti élet meghasonlásának tapasztalata”.<sup>47</sup> E tapasztalatok bázisán létrejön a filozófiára irányuló törekvés vagy vágy. A másik oldalon áll a filozófia mint az abszolútum elmélete. Hegel ezen a ponton bevezeti az „előfeltevés” (*Voraussetzung*) fogalmát. Először is azt állítja, hogy a filozófia előtti sík és a filozófia összefüggését az *előfeltevés* fogalmával lehet megragadni. „A filozófia szükségletét úgyis ki lehet fejezni, mint a filozófia előfeltételét, ha tudniillik, a filozófiának, amely önmagával kezd, egyfajta előcsarnokot kell építeni, márpedig a mi időnkben sokat beszéltek valamilyen abszolút előfeltételről.”<sup>48</sup> Ez a probléma Hegel későbbi műveiben is jelen van, például *A logika tudománya* című művében a következőket írja: „Csak az újabb időben keletkezett az a tudat, hogy nehéz dolog kezdetet találni a filozófiában, és sokat tárgyalták e nehézség okát, valamint megoldásának lehetőségét.”<sup>49</sup> Most már nincs szó előcsarnokról (*Vorhof*-ról), sőt Hegel azt sugallja, hogy az egész problémát megoldottnak

<sup>45</sup> I. m. 484.

<sup>46</sup> G. W. F. Hegel: *Der Geist des Christentums und sein Schicksal*. Werke, Bd. 1. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1985, 389.

<sup>47</sup> Lásd Kunio Kozu: *Das Bedürfnis der Philosophie*. *Hegel-Studien*, Beiheft 30, Bouvier Verlag, Bonn, 1988, 103, láb.

<sup>48</sup> Hegel: *A filozófia fichtei és schellingi rendszerének különbsége*. Id. kiad. 163.

<sup>49</sup> Hegel: *A logika tudománya*. Ford. Szemere Samu. I. rész. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1979, 43.

tekinti. Egy erre vonatkozó utalással már a *Differenzschriften*ben is találkozunk, amikor az „előfeltevés” fogalmát megkísérli korlátozni. „Nem szerencsés azonban a filozófia szükségletét mint a filozófia előfeltételét kifejezni, hiszen ezáltal a szükséglet a reflexió formáját ölti [...]”<sup>50</sup> Ez az egész problematika nagy hatással volt Marxra. Marx *egyrészt* akceptálja az előfeltevés elméletét, és csak a paradox-reflexív struktúráját igyekszik elkerülni; az igazi előfeltevések szerinte nem a filozófiába tartoznak, hanem a gazdasági tevékenységben vannak lehorgonyozva. Ezzel már el is jutottunk az alap és a felépítmény modelljéhez. Az átfogalmazásnak azonban nagy ára van: *egyrészt* a viszonyt már nem a kompenzáció határozza meg, hanem egyszerű determinációvá laposodik; *másrészt* Marx úgy gondolja, hogy a gazdasági élet elemzésének keretei között a kezdet vagy az előfeltevés kérdését nem lehet a végtelenségig meghosszabbítani. „A gazdaságtanban divat egy általános részt előrebocsátani – és éppen ez a rész szerepel a »termelés« cím alatt –, amelyben minden termelés *általános feltételeit* tárgyalják.”<sup>51</sup> Marx elhibázott tartja ez az eljárást, mert az nem veszi figyelembe, hogy az általános összefüggések a konkrét szituációban konkrét alakot vesznek fel.<sup>52</sup> Ellenben azt nem vette észre, hogy Hegel bizonytalankodása az „előfeltevés” fogalma kapcsán egy mélyen gyökerező dilemmára utal. A filozófia ugyan felállítja az egységet, mint totalitást, de a filozófia előtti sík végsősoron mindig érintetlen marad. Van tehát egy olyan kettősségünk, amelyet még az ész filozófiája sem tud megszüntetni.

### 3. A koncepció folytatása és konzekvenciái

Az a koncepció, amelyet a *Differenzschriften* a filozófia értelmezésére kidolgozott, két súlyos fogyatékkal rendelkezik, amelyeket Hegelnek is látnia kellett: 1. A filozófia egy bizonyos tehetetlenségre van ítélve, semmit sem tehet a reális válság leküzdése érdekében. 2. Az abszolútum filozófiája mégsem képes arra, hogy megszüntesse az összes „megszilárdult ellentét”-et.<sup>53</sup> Ezért

<sup>50</sup> Hegel: A filozófia fichtei és schellingi rendszerének különbsége. Id. Kiad. 163.

<sup>51</sup> Karl Marx: *A politikai gazdaságtan bírálatainak alapvonalai*. I. rész. Marx – Engels Művei, 46/1. köt. Kossuth Könyvkiadó, Budapest, 1972, 13.

<sup>52</sup> A hegeli filozófia-értelmezés viszonya a marxi elmélethez már Walter Christoph Zimmerli elemzéseinek horizontján is megjelent, anélkül, hogy bármiféle különbséget rögzített volna: „Ezzel a filozófia közvetlenül behelyezkedett [...] a konkrét viszonyokba; a konkrét viszonyok, nevezzük őket »termelési viszonyoknak«, »környezetnek« vagy bárhogy másként, a filozófia még nem reflektált lényegét alkotják. Az egyes individuumok és az egész társadalom vagy történelem életében fellépő antagonizmusok és ellentmondások azok, amelyek életre hívják a filozófiát.” Uő: *Die Frage nach der Philosophie*. Id. kiad. 79, 28. láb.

<sup>53</sup> Hegel: A filozófia fichtei és schellingi rendszerének különbsége. Id. kiad. 160.

Hegel csakhamar feladta a filozófia értelmezésének ezt a dualisztikus sémáját. Ugyanakkor továbbra is találkozhatunk nála olyan utalásokkal, amelyek beilleszthetők ebbe a vonatkoztatási keretbe. E koncepció centrális fogalmai, mint a meghasonlás (*Entzweiung*), az ész (*Vernunft*) és az értelem (*Verstand*) később is előfordulnak, sőt időnként központi jelentőséget kapnak, de már sohasem zárulnak össze egy ilyen konstellációvá. Ezt az állítást két utalással szeretném megvilágítani.

Azt várhattuk volna, hogy ez a koncepció az *Előadások a filozófia történetéről* című műben majd központi szerepet kap, ám vitán felül állítható, hogy nagyon messze áll attól, hogy az előadások teljes vonatkoztatási keretét meghatározza. A filozófia történetének alapkonceptiója egészen más. Hegel a filozófia történetét olyan fejlődésként értelmezi, amely a filozófia tudományossá válását tárgyalja.<sup>54</sup> Ennek a folyamatnak a célja és a végpontja az abszolútum. „Ha a filozófia története csak vélemények galériája volna [...]: akkor nagyon felesleges és unalmas tudomány volna, bármilyen sokféle hasznot emlegetnek is, amely állítólag mérhető az ilyen gondolatmozgásból és tudálékosságból.”<sup>55</sup> Az egyes elméletek belső szükségszerűsége és koherenciája az abszolútum perspektívájából konstruálódik meg: „A cél az, hogy az abszolútumot szellemnek gondoljuk, olyan általánosnak, amely mint a fogalom végtelen jósága, realitásában szabadon kibocsátja magából meghatározásait, egészen beléjük alakul, s átadja magát nekik [...]”<sup>56</sup> Ebből az következik, hogy a filozófia történetének alakzatai egybeesnek a „fogalmi meghatározások logikai levezetésével”.<sup>57</sup> Ez azt jelenti, hogy Hegel most a filozófia történetét is a filozófiába integrálja. Ennek következtében pedig a filozófia előtti sík teljesen veszendőbe megy. Talán azzal a hipotézissel kereshetnénk kiutat, hogy a filozófiatörténet addig fenntartja a filozófia előtti síkot, amíg ő maga nem esik egybe a filozófiával. Kétségtelen, hogy van néhány olyan szöveghely, ahol Hegel erre a filozófia előtti síkra emlékeztet. „Egészben tehát két filozófiánk van: a görög és a germán. Az utóbbiban meg kell különböztetnünk azt a kort, amikor a filozófia formálisan mint filozófia lépett fel, s másrészt a modern kor alakulásának és előkészületének korszakát.”<sup>58</sup> Nem a két periódus megkülönböztetése, hanem a szótár: „művelődés” (*Bildung*), „előkészület” (*Vorbereitung*),

<sup>54</sup> Hegel. *Előadások a filozófia történetéről*. Ford. Szemere Samu. I. kötet. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1977, 41-47.

<sup>55</sup> I. m. 27.

<sup>56</sup> I. m. 98. „Az első következmény, amely a mondottakból folyik, az, hogy a filozófia történetének egésze magában szükségszerű, következetes haladás; magában ésszerű, eszméje által meghatározott. Az esetlegességet el kell vetnünk a filozófiába való belépésünkkel. Ahogyan a fogalmak fejlődése a filozófiában szükségszerű, úgy a filozófia története is az.” I. m. 47.

<sup>57</sup> I. m. 49.

<sup>58</sup> I. m. 99.

„modern kor” (*moderne Zeit*) utal a filozófia előtti síkra. Az ilyen és hasonló kifejezéseknek azonban már nincs mélyreható elméleti következményük.

A *Jogfilozófia* Hegel egy olyan kései műve, amely kimondottan ezzel a filozófia előtti síkkal foglalkozik. Hegel – úgy tűnik – arra a következtetésre jut, hogy csak a gyakorlati filozófia van abban a helyzetben, hogy ezt a filozófia előtti síkot megragadja. „Hogy *mi van*: ezt kell felfogni, ez a filozófus feladata [...]”<sup>59</sup> A *Jogfilozófia* előszavának ez a mondata megérdemelne egy alapos elemzést, de most csak néhány vázlatos utalásra szorítkozhatok. Az „*ami van*” („*was ist*”) kifejezése kimondottan a társadalmi valóságra vonatkozik, ami a *Differenzschrift*-ben még mint a filozófia előtti sík jelent meg. Most már tudjuk, hogy e valóság megragadása nem tekinthető a filozófia általában vett feladatának, ellenben tekinthetjük a gyakorlati filozófia feladatának. A gyakorlati filozófia bevezetése azonban a *Differenzschrift*-ben lévő feszültség sajátos feloldása: egy olyan filozófia kerül most kidolgozásra, amely a filozófia előtti síkot mintegy beemeli önmagába. Ennek azonban van egy súlyos következménye, ami már abból is látható, ha a fent idézett mondatot kiegészítjük: „Hogy *mi van*: ezt kell felfogni, ez a filozófus feladata, mert az, *ami van*, az ész.”<sup>60</sup> Annak ára, hogy a filozófia reflektál a filozófia előtti síkra, abban áll, hogy a filozófia előtti síkot magát is filozófiaivá tesszük, és ez azt jelenti, hogy a társadalmi realitás mint az ész által áthatott jelenik meg. Hegel így szükségképpen jut el ahhoz a téziszhez, hogy „ami valóságos az ésszerű” („*was wirklich ist, das ist vernünftig*”).<sup>61</sup> (Ehhez csak azt kell hozzáfűznünk, hogy a valóságot most a társadalmi valóságra kell leszűkítenünk.)<sup>62</sup> Úgy tűnik, hogy Hegel most összeolvasztotta a *Differenzschrift* két pólusát. Ez a koncepció kimerítő metodológiai válasz arra a kérdésre, hogy egyáltalán hogyan lehetséges a társadalomfilozófia. Természetesen ennek

<sup>59</sup> Hegel: *A jogfilozófia alapvonalai*. Ford. Szemere Samu. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1971, 21.

<sup>60</sup> Uo.

<sup>61</sup> I. m. 24.

<sup>62</sup> Hegel híres és hírhedt kijelentése a *Jogfilozófia* előszavában – „Ami ésszerű, az valóságos;/ s ami valóságos, az ésszerű.” („*Was vernünftig ist, das ist wirklich;/ und was wirklich ist, das ist vernünftig*”) – szinte szó szerinti idézet Mendelssohn *Morgenstunden* című művéből: „*Mindaz, ami van, rendelkezik az igazsággal és a legmagasabb jósággal; mint ahogy megfordítva, mindaz, ami rendelkezik az igazsággal és a legmagasabb jósággal, annak valóságosnak kell lennie.*” („*Alles was ist, hat Wahrheit und höchste Güte; so wie im Gegentheile, alles, was Wahrheit und höchste Güte hat, auch wirklich seyn muss.*”) Moses Mendelssohn: *Morgenstunden oder Vorlesungen über das Dasein Gottes*. Philipp Reclam jun., Stuttgart, 1979, 179. De közvetlenül az a kijelentés is megtalálható nála, amely mostani elemzésünk számára fontos: az ész általi leírás szükségképpen feltételezi a tárgy ésszerűségét. „Ahhoz, hogy egy dolog valóságosságát állíthassuk az észen keresztül, ahhoz adottnak kell lennie e dolog igazságának és legmagasabb jóságának. Az igazságnak mint a megismerőképesség követelményének és a jóságnak mint a méltánylás követelményének.” I. m. 178. sk.

fonákját is leírhatjuk: ha azt feltételezzük, hogy az egyik oldalon áll az ésszel felfegyverkezett filozófia, és a másik oldalon az észől idegen társadalmi valóság, akkor a társadalmat nem tudjuk leírni. Az, hogy Hegel valóban messzire távolodott a *Differenzschrift*től, a következő mondat értelmezésével tovább konkretizálható: „Ami az egyént illeti, mindenik *korának a gyermeke*; így a filozófia is: saját *kora gondolatokban megragadva*.”<sup>63</sup> Hegel a *Differenzschrift*ben az individuális eredetiség és a filozófia közötti analógiát még határozottan visszautasítja: minden filozófiai koncepcióban meg lehet figyelni egyrészt egy individuális eredetiséget, másrészt egy olyan különös formát, amelyet a meg hasonlítás legyőzésére vezethetünk vissza. Ez az utóbbi a filozófiára irányuló szükséglet. Ha Hegel most azt állítja, hogy az individuum és a filozófia között közvetlen analógia áll fenn, akkor egyszerűen áthúzza a filozófia előtti síkot, amely a szükségletre épült. Ennél sokkal fontosabb azonban, hogy a kor és a filozófia most közvetlenül egybeesik. Nincs többé hely a közvetítés számára, sem a visszatükrözés, sem a kompenzáció alakjában.

Habermas azt állította, hogy Hegel az a gondolkodó, aki „filozófiai problémává [tette] azt a folyamatot, amelynek során a modernség túléll a múlt rajta kívül fekvő normáin”.<sup>64</sup> Ebben valószínűleg nem lehet kételkedni. Én azt szerettem volna megmutatni, hogy az erre szolgáló koncepció maga is problematikus: a meg hasonlításnak ugyanis két fontos aspektusa van, amelyek szorosan hozzátartoznak a modernséghez, de amelyeket Hegel első megközelítésben figyelmen kívül hagyott. Az elmélet gyakorlati értelemben tehetetlen, és ugyanakkor nem képes a totalitás felállítására. Ezeknek az aspektusoknak a hatályon kívül helyezésével Hegel lényegesen relativizálta a modernségre vonatkozó elméletének érvényességét.

<sup>63</sup> Hegel: *A jogfilozófia alapvonalai*. Id. kiad. 21.

<sup>64</sup> Jürgen Habermas: *Filozófiai diskurzus a modernségről*. Tizenkét előadás. Id. kiad. 19.

Rózsa Erzsébet

## Individualitás, fogalmiság és rendszer

A hegeli gyakorlati individualitás  
státusáról és jelentőségéről\*

## Problémafelvetés

Az alábbiakban olyan metodológiai és koncepcionális megfontolásokat helyeznék előtérbe, amelyek hiányában Hegelnek a gyakorlati individualitásra vonatkozó felfogása – gyakorlati filozófiájának egyik mellőzött vagy félreértelmezett témája – véleményem szerint aligha taglalható megfelelően.<sup>1</sup> Nemrégiben Vittorio Hösle hívta fel a figyelmet korunk neopragmatista Hegel-renezsánszának hiányosságára, aminek oka Hegel fogalomelméletének figyelmen kívül hagyása.<sup>2</sup> Hösle megállapítja: „Hegel lényegesen többet akar, mint McDowell és Brandom. Biztos, hogy Hegel túl sokat akar; fogalomelmélete azonban olyan aspektusokkal bír, amelyeket a 21. században is komolyabban kell vennünk – amennyiben a »természeti fajokról« (*natural kinds*) folytatott analitikus vita segít Hegel tervezetének mélyebb megértésében –, és amelyek legalábbis felvetik a hegeli fogalomelméletnek az analitikus Hegel-renezsánszban mindaddig figyelmen kívül hagyott voltaképpen problémáit.”<sup>3</sup>

Jelen tanulmányban Hegel fogalomelméletének olyan aspektusait tárgyaljuk, amelyek a gyakorlati individualitásra vonatkozó elméletének rekonstruk-

\* A tanulmány annak a hasonló című előadásnak a szerkesztett változata, amely 2006. szeptember 30-án hangzott el Debrecenben, a „Hegels Theorie der Individualität” konferencia keretében.

<sup>1</sup> Charles Taylor már a 20. század hetvenes éveiben felhívta a figyelmet a kategoriális összefüggések és a szisztematikus megközelítések figyelembevételének fontosságára a Hegel-diszkusszióban. Azonban ő ezt a kozmikus értelem és az emberi racionalitás két absztrakt tételére korlátozta. Vö. Charles Taylor: *Hegel*. London, 1975; németül: Frankfurt am Main, 1976, 1993, 488. sk.

<sup>2</sup> Vittorio Hösle a neopragmatikus diszkusszió belül lényeges különbséget lát az alábbi tekintetben: „A McDowell és Brandom Hegel-recepciója közötti döntő különbség abban rejlik, hogy az előbbi a természet-szellem viszony, az utóbbi pedig az interszubbektivitás problematikája felől értelmezi Hegelt [...]. Sem bizonyos fogalmak különleges helyzetét nem ismerik fel – amelyek képesek valamely alakzat lényegének megragadására –, sem a fogalomalkotás elméletével nem rendelkeznek; az ő esetükben maguk a fogalmak is adottak maradnak.” Vö. Hösle: Was kann man von Hegels objektiv-idealistischer Theorie des Begriffs noch lernen, das über Sellars's, McDowells und Brandoms Anknüpfungen hinausgeht? *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie*, Jahrg. 30, 2005, 139.

<sup>3</sup> I. m. 142. Kiemelés – R. E.

ciója szemszögéből éppen korunk neopragmatista Hegel-diskusziójának kontextusában lehetnek hasznosíthatók. Mindenekelőtt azonban azt a kérdést kell feltennünk, hogy a Hösle által Hegel fogalomelméletével szemben támasztott követelmény milyen értelemben jogos egy olyan tematikus mezőben, ahol az ember mindmáig félreértésekbe ütközik. Érzékeltetendő a hegeli individualitás-problematika értelmezésének problematikus voltát, hadd emlékeztessünk néhány újabb keletű értelmezésre, így például a Manfred Frank által tárgyalt „individualitástól való megfosztásra” Hegelnél, a „túlzott intézményesítésre” – amit Axel Honneth ró fel Hegelnek –, vagy a szubjektum Terry Pinkard által kifogásolt „felnagyítására” az objektivitás megragadása révén.<sup>4</sup> Ezek az értelmezések azért is jelzésértékűek, mert Hegel gyakorlati filozófiája szisztematikus és fogalmi összefüggéseinek nem kellő figyelembevételéről tanúskodnak. E tekintetben említést érdemel Robert Brandom állásfoglalása, aki a gyakorlati individualitás alapvető alkotóelemeként emeli ki a „gyakorlati viszonyulást”, anélkül azonban, hogy összekapcsolná azt az általa úgyszintén hangsúlyozott kultúrával, amit a szubjektumok gyakorlati viszonyulása és a kultúrának mint a gyakorlati élet központi fogalmaként megjelenő szellem „aspektusainak” objektívációja közötti hegeli komplementer viszony követel meg.<sup>5</sup> A fenti értelmezésekben ugyanis egyaránt problematikus elemként jelenik meg az a tény, hogy elsiklanak a szubjektumok és intézmények „komplementer modellje” (Dean Moyer) fölött – amely pedig döntő jelentőséggel bír Hegel gyakorlati filozófiájában –, ami aztán nagyban kihat a hegeli individualitás-problematika értelmezésére is.<sup>6</sup>

<sup>4</sup> Vö. Manfred Frank: *Subjektivität und Intersubjektivität*. In uő: *Selbstbewusstsein und Selbsterkenntnis*. Stuttgart, 1991, 458; Axel Honneth: *Leiden an Unbestimmtheit. Eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie*. Stuttgart, 2001, 113. sk.; Terry Pinkard: *Innen, Außen und Lebensformen: Hegel und Wittgenstein*. In Christoph Halbig – Michael Quante – Ludwig Siep (Hrsg.): *Hegels Erbe*. Frankfurt am Main, 2004, 256.

<sup>5</sup> Robert Brandom: *Selbstbewusstsein und Selbst-Konstitution. Die Struktur von Wünschen und Anerkennung*. In Christoph Halbig – Michael Quante – Ludwig Siep (Hrsg.): *Hegels Erbe*. Id. kiad. 42–54. – A gyakorlati viszonyulás fogalomtáráról, amely mint akarat „indítékokat”, „körülmenyeket”, „ingereket” és „ösztönöket” fogad be, vö. G. W. F. Hegel: *Nürnbergi és Heidelbergi Szíriák (Werke in zwanzig Bänden, Bd. 4)*. Hrsg.: E. Moldenhauer, K. M. Michel. Frankfurt am Main, 1986, 222. sk. A szöveg egésze rendkívül fontosnak tűnik a gyakorlati viszonyulások szempontjából. Hegel a „gyakorlati tudatnak” – vagyis a „gyakorlati képességnek” és a „gyakorlati viselkedésnek” mint a gyakorlati tudat elméleti és gyakorlati aspektusainak – keretében olyan problémákat taglal, amelyek a neopragmatista diskuszióban ismerhetők fel.

<sup>6</sup> „Az egyének és intézmények hegeli komplementer modellje” kifejezést Dean Moyer vezette be, mégpedig *A szellem fenomenológiája és a Jogfilozófia* közötti koncepcionális különbség megvilágítására. Jelen tanulmányban ártértelemem e kifejezést az értelmezés azon álláspontjából kiindulva, hogy Hegel mindkét művében komplementer modellekkel dolgozik, ha különböző hangsúlyokkal is. Vö. Dean Moyer: *Die Verwirklichung meiner Autorität: Hegels komplementäres Modell von Individuen und Institutionen*. In *Hegels Erbe*. Id. kiad., különösen 209–216.



Ezen értelmezések problematikus volta részben kiküszöbölhető azáltal, ha Hegelnek a fogalmisággal szemben támasztott igényét nemcsak, hogy nem tévesztjük szem elől, de arra is ügyelünk, hogy ez az igény hegeli értelemben jusson érvényre. A „hegeli értelemben” először is azt jelenti, hogy Hösle követelményén túlmenően Robert Brandom intését is komolyan kell vennünk, aki a platonizáló fogalmiság veszélyeire figyelmeztet.<sup>7</sup> A „hegeli értelemben” másrészt azt is jelenti, hogy a fogalomelmélet figyelembevételének Hösle által támasztott követelményét Hegel szellemében, egyszersmind korunk neopragmatikus Hegel-értelmezésének kontextusában fogjuk fel, és így is alkalmazzuk. Jelen dolgozatban ezért olyan megfontolások és fogalmak kerülnek központi helyre, amelyek segítségével rámutathatunk a gyakorlati individualitásnak – a hegeli gyakorlati filozófia központi problematikájának – Hegel szellemében történő, ugyanakkor nyitott és modern értelmezésére. Ennek megfelelően nem pusztán felelevenítjük a hegeli fogalmakat, hanem bizonyos értelemben rákérdezzünk a gyakorlati individualitás, illetve az ezzel összefüggő fogalmiság problematikájának architektonikus és konceptuális besorolására is. Tesszük ezt abból a megfontolásból, hogy a fogalomelméletnek nem általánosságban van kitüntetett jelentősége a szóban forgó problematika rekonstrukciójára nézve, hanem e jelentőségére a mindenkori, konkrét „tárgy” besorolásának és tartalmainak vizsgálata során és útján tesz szert – esetünkben a gyakorlati élet sajátos területén. Hösle követelményének fenti kiegészítése révén lehetővé válik a *hegeli* fogalomtárnak *Hegel értelmében történő* konkretizálása. Kézenfekvő, hogy az effajta konkretizálást a tematikai és metodológiai konkrétság igényével kapcsoljuk össze, amelynek kitüntetett szerepe van a neopragmatista Hegel-értelmezésben.

Felmerül a kérdés: hogyan értendő mármost hegeli értelemben a fogalomelmélet konkretizálása a gyakorlati individualitás tematikus mezejében? Ahhoz, hogy e fontos kérdést megválaszolhassuk, az alábbi megfontolásokat, illetve téziseket kell megtárgyalnunk:

1. A gyakorlati élet strukturálásai és a filozófia feladata: a „szabadságra való képzés”
  - 1.1. A félreértésektől a helyes rekonstrukció alternatívájáig a gyakorlati individualitás problematikájának rendszeren belüli és rendszeren kívüli dimenziói közötti feszültségmezőben
  - 1.2. A szellem rendszere belső strukturáltságának és dinamikus architektonikájának jelentősége a gyakorlati individualitás rekonstrukciója szempontjából
  - 1.3. A gyakorlati filozófia alapmotívuma és kulturális feladata: a „szabadságra való képzés” -rendszeren kívüli perspektívából
2. A fogalomelmélet konkretizálása a gyakorlati individualitás tematikus mezejében

<sup>7</sup> Robert Brandom rámutat a platonista és a pragmatista stratégia közötti különbségre, illetve a platonizáló fogalmiság veszélyére. Vö. Robert Brandom: *Begründen und Begreifen. Eine Einführung in den Inferentialismus*. Frankfurt am Main, 2001, 9–13.

- 2.1. Fogalmi komplexitás és fogalmi konstellációk a gyakorlati élet szférájában
- 2.2. A fogalomelmélet relationalitása és perspektivitása a gyakorlati élet vonatkozásában
3. A modern individuuum igénye a jóra az egyszerű élet kontextusában mint a hegeli gyakorlati individualitás aspektusa
4. Exkurzus: A szubjektív szabadság mint a modern társadalmak gyakorlati individualitásának alapvető perspektívája

## 1. A gyakorlati élet strukturálásai és a filozófia feladata: a „szabadságra való képzés”

### 1.1. A félreértésektől a helyes rekonstrukció alternatíváig a gyakorlati individualitás problematikájának rendszeren belüli és rendszeren kívüli dimenziói közötti feszültségmezőben

Ahhoz, hogy a jelzett módszertani megfontolások jelentőségét a jelen tematikus mezőben megvilágíthassuk, elkerülhetetlen, hogy először is áttekintsük a hagyományos értelmezéseket. A rendszert mindmáig többnyire a *lineáris és statikus architektónikával* szokás azonosítani, ami nagyban kihatott az individualitás hegeli értelmezésére. Ennek megfelelően a szellem szférájának fogalmiságát a szubjektív, az objektív és az abszolút szellem egymást követő sorával azonosították, miáltal úgy tűnt, hogy az individualitás problematikája Hegelnél kiküszöbölődik vagy leértékelődik. A lineáris felépítést és egy merev fogalomkört előtérbe állítva számos Hegel-értelmező hivatkozik az eszme, illetve a szellem mint felsőbb vagy legfőbb tekintély magasabbrendűségére, anélkül, hogy elgondolkodnának azon, hogy van-e valamilyen viszony – és ha igen, milyen – e közvetlen-külsődleges és statikus tagolás és a konceptuális-tartalmi módon felfogott rendszer és fogalomkör, valamint az abban komplex módon tárgyalt individualitás-problematika között. A rendszer és a hegeli fogalmiság lineáris architektónikájának egyoldalú előnyben részesítése a recepciótörténetben, ami az abszolút eszme, illetve az abszolút szellem prioritásában nyilvánul meg – és ami számos tekintetben ma is tapasztalható –, elkerülhetetlenül félreértésekhez vezetett az individualitás témájának hegeli értelmezését illetően is. E helytelen értelmezés eredménye aztán az a leegyszerűsítés lett, amely jellemző módon a hegeli legfőbb szubjektumra irányuló kérdésfeltevésben mutatkozik meg: az objektív szellem szférájában ez az uralkodó volna, míg a rendszer egészében – a filozófus. Ebből aztán az az abszurd következtetés adódik, hogy rendszerében Hegel saját magát koronázza meg.

Az effajta téves megállapítások sok mindent nem vettek, nem vesznek figyelembe. Többek között azt, hogy Hegel röviddel *A szellem fenomenológiájának* elkészülte után, már a nürnbergi években a filozófia kétfajta dimenzióját és feladatát különbözteti meg az enciklopédikus rendszer vonatkozásában: a tudományos és a képzési dimenziót, illetve az ezeknek tulajdonított feladatokat. Ezzel a rendszert nyilvánvalóan a külsődleges-lineáris architektónikán túlmu-

tató jelentőséggel ruházta fel, ami logikus módon a fogalmiságra is kihatással volt. Ezek az írások, amelyekben már tetten érhetők mind a későbbi rendszer koncepcionális, mind pedig architektonikus ismérvei, különös jelentőséggel bírnak az itt tárgyalt problematikára nézve. E szövegekben ugyanis nemcsak a filozófia az irányú igényének korai motívuma ismerhető fel, hogy beavatkozzék az emberek életébe, hanem a filozófia, illetve az általa ellátandó képzési feladat érett, szisztematikus megformálásának alapvonalai is.<sup>8</sup> A filozófia nyújtotta formális képzés és az 1811-es „erkölcsi képzés” viszonyára történő utalásban felismerhető mind a filozófia szükségletének 1801-ben megfogalmazott korai motívuma, mind pedig a gyakorlati filozófia későbbi alapmotívuma, nevezetesen a „szabadságra való képzés” (1820).<sup>9</sup>

Hogyan viszonyulnak egymáshoz mármint a rendszernek és a szellem megfelelő fogalomkörének aspektusai, és milyen jelentősége van a filozófiai rendszer e nyilvánvalóan többrétű strukturáltságának Hegel gyakorlati individualitás-konceptiójára nézve? Az elmondottakból már rögtön sejthető: a jelzett többrétű strukturáltság folytán a gyakorlati élet – és ilyenformán a gyakorlati individualitás – problémaköre sem magyarázható kellőképpen a szubjektív, az objektív és az abszolút szellem lineáris egymásutániségének pusztá felelevenítése révén. Mégpedig nemcsak azért, mert a logika mint a tiszta eszme tudománya a szellem szférájában mint a gyakorlati individualitás terepén csupán transzformációk útján, vagyis a mindenkor sajátosan szelleminek a bekapcsolása révén érvényes és hatékony.<sup>10</sup> A gyakorlati élet problematikájának többrétű besorolása Hegelnél már önmagában is utal annak jelentőségére a gyakorlati individualitás státusának magyarázata szempontjából. A gyakorlati élet problematikájának e horizonton felsejlő kettős besorolása – ti. a rendszerben és a rendszeren – hozzásegíti az értelmezőt egy olyan alapállás kialakításához, amely lehetővé teszi a hegeli értelemben vett gyakorlati individualitás pontos rekonstrukcióját és megfelelő értelmezését. Egy effajta alapállás ugyanis egyfelől éppen a gyakorlati filozófia külső és belső dimenzionáltságának (a rendszeren és a rendszerben) feszültségmezejében, másfelől a rendszerben magában jön létre:

<sup>8</sup> A „filozófia szükségletének” korai motívumához lásd G. W. F. Hegel: A filozófia fichtei és schellingi rendszerének különbsége (részlet). In uó: *Ijjúkori írások*. Válogatás. Szerk. Márkus György, ford. Révai Gábor. Gondolat Kiadó, Budapest, 1982, 147–189, 158–164.

<sup>9</sup> Vö. G. W. F. Hegel: Rede zum Schuljahrsabschluss am 2 September 1811. In: uó: *Nürnberger und Heidelberger Schriften*. Id. kiad. 345–353.

<sup>10</sup> Hegel újra és újra felhívta a figyelmet a logika mint a tiszta eszme tudománya és a szellem tudományai közötti metodológiai és koncepcionális összefüggések különös jelentőségére, miként a logikai fogalmaknak a szellem szférájában szükséges transzformációjára is. Példaként emlékeztessünk a *Jogfilozófia* bevezetésének paragrafusaira, ahol az általánosság, a különösség és az egyediség logikai alakzatát az objektív szellem közegében a gyakorlati élet és az akarat átfogó fogalma segítségével specifikálja, illetve alkalmazza, a logikára hivatkozva. Vö. G. W. F. Hegel: *A jogfilozófia alapvonalai*. Ford. Szemere Samu. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1983, 25–64.

mégpedig a *gyakorlati élet rendszere kettős – azaz: lineáris-statikus és flexibilis-dinamikus – belső strukturáltságának* metszéspontján.

A rendszernek ez utóbbi, kettős belső strukturáltsága sajátos jelentőséggel bír, amennyiben általa a gyakorlati élet mindenkori fogalmisága a maga konkrétságában – és nem csupán a hegeli fogalomelmélet elvont általánosságában – tartható fel. De a rendszer határait átlépő első strukturálás sem kevésbé ígéretes. Megnyitja annak lehetőségét, hogy a filozófia a gyakorlati élet szférájában a tudományosságon túlmutató jelentőségre tegyen szert. A gyakorlati életnek ez a dimenziója Hegel gyakorlati filozófiájának a rendszertan háttérében meghúzódó *alapotívumaiban* gyökerezik.<sup>11</sup> Az alapmotívumok azonban – amelyek a szövegekben ritkán lelhetők fel explicit formában – különös jelentőséggel bírnak, és pedig nemcsak azért, mert a hegeli életmű különböző rendszereinek egyfajta tartalmi-koncepcionális folytonosságát tárják elénk, rácsafolva ezzel a Hegel munkásságában radikális diszkontinuitást felfedezni vélő merev előítéletre, illetve a fiatal és az érett Hegel szembeállítására. Az említett alapmotívumok ezen túlmenően metafilozófiai-értelemadó jelentőséggel is bírnak: általuk válik képessé a filozófia arra, hogy – a modern társadalom szubjektumaként – mindenkihez szóljon. Hegelnek ez a szándéka összhangban áll azzal az igényével, hogy megértesse filozófiai programját, amit különösen a berlini években több helyen is nyomatékosan kifejezésre juttatott.<sup>12</sup>

Hegelnek az a törekvése, hogy a filozófia által mindenkihez szólhasson, nyilvánvalóan túllép a filozófia mint tudomány határain, és a kultúra keretei közé utalja azt. Éppen e kulturális kereten belül lehet képes a filozófia arra, hogy mindenkit a modern társadalom szubjektumaként szólítson meg. Ez pedig a képzés útján, illetve annak során megy végbe. Ebben a kontextusban a filozófia olyan képzési formaként fogja fel, illetve határozza meg magát, amely kulturális funkciót vállal fel és tölt be.<sup>13</sup> A filozófiának ezt a külső dimenzio-

<sup>11</sup> Az alapmotívum problémájáról részletesebben vö. a szerzőtől: *Versöhnung und System. Zu Grundmotiven von Hegels praktischer Philosophie*. München, 2005, különösen 13–102.

<sup>12</sup> Vö. különösen a berlini egyetemi székfoglaló beszéd tervezetével (1818), a *Jogfilozófia* előszavával (1820) és *A filozófiai tudományok enciklopédiájának alapvonalai* második kiadásához írt előszóval (1830).

<sup>13</sup> A művelődés e különös jelentősége az érett Hegelnél nem áll feloldhatatlan ellentétben annak korábbi, kritikus értelmezésével, melyről a Fichte és Schelling filozófiájának különbségét taglaló írásában olvashatunk „A kor műveltsége” abban a szövegben a megismerés korlátozott, holt formájaként jelenik meg. Az objektív szellem intézményes világának keretein belül a művelődés megtartja ezt a jelentését is, mégpedig az értelemmel összefüggésben, és az egyesítő ésszel szembeállítva. De a művelődésnek mint szociokulturális formának azt a szerepet is fel kell vállalnia, hogy a modern világ eszméit és elveit (a szubjektív szabadságot és a rációt) minden ember számára közvetítse. Ide tartoznak azok az Istenre és az abszolútumra vonatkozó tudásformák is, amelyeket a művészet, a vallás és a filozófia a modern korban is kifejez. A művelődés ilyenformán a modern korban is apellálhat az emberben rejlő magasabbrendűre. Hegel a szellem enciklopédikus filozófiájában a képzésnek ezt a kitüntetett szerepét a filozófia vonatkozásában a következőképpen

náltságát azonban nem a rendszerben, hanem a rendszeren találjuk meg: ez a – rendszeren kívül eső – dimenzió jelenti a filozófiának mint kultúrának az „exoterikus módját” (Hegel).<sup>14</sup> A belső és külső dimenziók közötti különbség a nyelvhasználat különbözőségében áll, amelyet Hegel úgyszintén hangsúlyoz. A filozófia képzési funkciója – amely mind a filozófiának az emberek életébe történő beavatkozását sürgető korai motívumban, mind pedig a filozófia enciklopédikus felfogásában felismerhető – a filozófia nyelvétől, a fogalom nyelvétől eltérően, egy másik nyelven, nevezetesen a „túlzottan tevékeny” ember és a képzelet nyelvében jut kifejezésre, illetve érvényre.<sup>15</sup>

## 1.2. A szellem rendszere belső strukturáltságának és dinamikus architektónikájának jelentősége a gyakorlati individualitás rekonstrukciója szempontjából

A filozófia rendszeren belüli strukturáltsága kétségkívül prioritást élvez Hegelnél. Előnyben részesítette a filozófia tudományos alakját és funkcióját, amit a rendszerben, annak fogalmi apparátusával, következetességével és koherenciájával, illetve a „fogalom nyelvében” valósít meg. Ez a belső dimenzionáltság jelenti az érett Hegelnél a filozófia „ezoterikus módját”, amely szintén kettős architektónikával bír. Ezek egyike a lineáris elrendezés mint a szellem formáinak és fokozatainak pusztán egymásutánisága. A szellem formáinak és fokozatainak ez a lineáris egymásutánja a szubjektumok statikus egymásutánját képviseli, miként arra Hegel a *Jogfilozófia* 190. paragrafusában rámutatott, ahol is az absztrakt személyt, a szubjektivitást, a családtagot és a polgárt mint az objektív szellemben fellelhető szubjektumokat nevezi meg. A szubjektumnak ezek az

fogalmazza meg: „Az abszolútum a szellem; ez az abszolútum legmagasabb definíciója. – Ennek a definíciónak a megtalálása s értelmének és tartalmának felfogása, ez volt – azt lehet mondani – minden művelődés és filozófia abszolút tendenciája, e pont felé igyekezett minden vallás és tudomány; csakis ebből az igyekezetből érthető meg a világtörténet.” G. W. F. Hegel: *A filozófiai tudományok enciklopédiájának alapvonalai*. III. kötet. *A szellem filozófiája*. Ford. Szemere Samu. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1981, 30. 384. §, megjegyzés. A művelődés tehát több annál, semhogy csupán individuumok, „egyes szubjektumok” ügye legyen. Vö. i. m. 39. sk. 387. §, megjegyzés. A képzés nem pusztán formális, amennyiben az „gondolkodó egyesülés” is, és ennél fogva átveszi a spekulatív ész funkcióját. Vö. G. W. F. Hegel: *A jogfilozófia alapvonalai*. Ford. Szemere Samu. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1983.

<sup>14</sup> A filozófia ezoterikus és exoterikus módja közötti különbségtétel jelentőségéről a hegeli rendszerben, illetve rendszeren vö. a szerzőtől: Hegels Auffassung der Versöhnung und die Metaphorik der „Vorrede” der Rechtsphilosophie. Risse am System? *Hegel-Studien* 32 (1997), 137–160.

<sup>15</sup> A kétféle nyelvhasználat problémájáról lásd Hegelnek a filozófiai tudományok enciklopédiája második kiadásához írott előszavát: G. W. F. Hegel: *A filozófiai tudományok enciklopédiájának alapvonalai*. I. kötet. Ford. Szemere Samu. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1979, 11. sk., illetve a szerző tanulmányát: Hegels Auffassung der Versöhnung und die Metaphorik der „Vorrede” zur Rechtsphilosophie. Risse am System? Id. kiad.

alakjai először egymástól elkülönülten jelennek meg: a szubjektumok lineáris és statikus architektonikája az individualitás absztrakt, elszigetelt meghatározásait juttatja kifejezésre.

Hegelnél azonban egy másfajta, rendszeren belüli architektonikáról is szó van, amely a szellem formáinak és fokozatainak érintkezési pontjain, valamint a szubjektív, az objektív és az abszolút szellem közötti feszültségmezőben mutatkozik meg.<sup>16</sup> Olyan architektonika ez, amelyben a szubjektum meghatározásai nem elszigetelt, statikus módon értendők, hanem kölcsönös egymásra-vonatkozásokban, valamint ezáltal közvetített önmagukra-vonatkozásokban. A konkrét gyakorlati individualitás épp ebben a komplex, dinamikus viszonyban jelenik meg, nem pedig a szellem rendszerének egy bizonyos helyén vagy pontján. A gyakorlati individualitás a szellem mint szubjektum (ön)meghatározásának relációiban és ezek által „teremtődik meg”: az individualitás a maga konkrét mivoltában épp ebben a komplexumban és ebben az (ön)mozgásban határozza meg magát és alul ki. A konkrét-gyakorlati individualitás a szubjektum mindenkori meghatározásainak érintkezési pontjain és a megfelelő intézményi háttérrel előfeltételezve értelmezi és határozza meg önmagát. A gyakorlati élet szférájában az elvont jog, a moralitás, a család, a polgári társadalom és az állam jelentik a megfelelő intézményeket, mint a szubjektum meghatározásai és az intézményes formák alkotta komplementer alapstruktúra egyik pólusát. A gyakorlati élet kettős – lineáris-statisztikus, illetve flexibilis-dinamikus – strukturáltságának egymásra vonatkozása folytán lehetővé válik a hegeli individualitás-problematika megfelelő rekonstrukciója és értelmezése. Kérdés viszont, hogy ezt az alapállást miként lehet ésszerűen alkalmazni anélkül, hogy elvesznénk a hegeli fogalmi apparátus útvesztőjében, és egy platonizáló fogalmiság zsákutcájába tévednénk.

Abból kell kiindulnunk, hogy Hegel – a közkeletű vélekedéssel ellentétben – nem az objektív szellem kapcsán vezette be és taglalta először a gyakorlati individualitás problematikáját, hanem erre már a szubjektív szellem tárgyalásakor sort kerített, a gyakorlati szellem keretein belül. A gyakorlati individualitás alapvető strukturális elemei a szubjektív szellem szférájában a szubjektum mint individualitás és közösség, illetőleg a gyakorlati motivációs mező, az ösztönöktől kezdve a szenvedélyeken át egészen a gyakorlati érzék egészéig. Mindez pedig a boldogságba mint alapmotivációba torkollik, amelyben a legkülönbözőbb gyakorlati motivációk összegződnek.<sup>17</sup> Hegel a gyakorlati és a szabad szellem

<sup>16</sup> Mindebből kitűnik, hogy Hegel e tekintetben is komplementer struktúrákkal dolgozik. Dean Moyar a komplementer modellek problémája kapcsán arra a következtetésre jutott, hogy a *Jogfilozófia* jelenti a komplementer struktúrák egyik pólusát, mégpedig a liberális intézményeket. Nézetem szerint azonban a *Jogfilozófiában* is a gyakorlati individualitás és a modern intézmények komplementer struktúráival van dolgunk, amelyek a gyakorlati individualitás e helyütt szintén tárgyalat problematikájában jelennek meg.

<sup>17</sup> Vö. a szerzőtől: Von der Glückseligkeit zur Freiheit. Systematische Grundlegung des Lebens als „besondere Existenz” in Hegels Philosophie des Geistes. In *Das Leben denken. Hegel-Jahrbuch*, 2006. Erster Teil. Akademie Verlag, Berlin, 2006, 280–286.

közötti feszültségmezőben a boldogságon kívül a másik alapvető gyakorlati motivációként a szabadságot taglalja, mi több: ez utóbbit – erősen normatív hangulittal – előbbre helyezi a gyakorlati individualitás motivációinak sorában. E besorolás azonban nem értelmezhető megfelelően a gyakorlati individualitásnak az objektív szellemben való elhelyezése nélkül. Az objektív szellemben először is a szubjektumok egymást követő, *szociális kontextusba ágyazott* típusai bontakoznak ki: az elvont jogban a személy, a moralításban a szubjektum, a házasságban és a családban a házastárs, a polgári társadalomban a polgár, az államban az állampolgár. Másrészt az objektív szellemben az is bebizonyosodik, hogy a szubjektumnak ezek a különböző megjelenési formái nem egymástól elszigetelten vannak jelen: a társadalom szövedékének részeiként egyikük sem függetlenítheti magát a házastárs, a családtag, a polgár, az állampolgár stb. státusától. A gyakorlati individualitásnak ezeket a társadalmi megjelenési formáit olyan motivációk hajtják, amelyekről már korábban, a szubjektív szellem tárgyalása során szó esett. E mindenekelőtt belső, szubjektív motivációk konkrét gyakorlati megvalósítása csak a társadalmilag meghatározott szubjektumok gyakorlati tevékenysége folyamán történik meg, mégpedig átalakított formában: az először elszigetelten és szubjektív módon megjelenő motivációk épp az objektív szellemben – vagyis a szociális és intézményes szférában – végbemenő szociális transzformáció útján válnak a társadalmilag meghatározott szubjektumok gyakorlati tevékenységeinek konkrét strukturális mozzanataivá. A szubjektív szellemben az individualitás szubjektív-absztrakt mozzanataiként bevezetett motivációk a szociális és intézményes kontextusba ágyazott gyakorlati tevékenységek útján nyerik el konkrét szociális természetüket, ami különösen világosan megmutatkozik a szükségletek rendszerében. A motivációkon túl a szubjektumok egyes kibontakozó típusai is gyakorlati tevékenységek útján tesznek szert konkrétságra mint szociabilitásra: a motivációk és a szubjektumok gyakorlati tevékenységei a konkrét individualitás olyan mozzanatai és aspektusai, amelyek csak a rendszer dinamikus strukturáltságában, illetve annak eredményeképpen jöhetnek létre. Ezekből az alkotóelemekből, illetve az ezek közötti viszonyokból tevődik össze a gyakorlati individualitás, amelynek tárgyalása ennél fogva nyilvánvalóan nem egy bizonyos meghatározott helyen található. A szubjektív és az objektív szellem szférájában fellelhető meghatározások jelen egymásra-vonatkoztatásának értelme tehát a gyakorlati individualitás konstruktív rekonstrukciójának lehetőségében jelölhető meg: ilyen értelemben *minden egyes ember* jogi személy, polgár, családtag és állampolgár, és a maga mindenkor különös módján mindegyiküket a boldogság és a szabadság motivációi hajtják. Ezek a mozzanatok minden egyes ember saját különös életvilágában („különös létezés”, „különös egzisztencia”) összegződnek, és a gyakorlati individualitást nem pusztán általános fogalmi formában, hanem a maga sajátos, tényleges alakjában hozzák létre; ez utóbbi is helyet kap a gyakorlati individualitás fogalomtárában. Az ész gyakorlati konnotációja alkotja azt az alapstruktúrát, amely e hegeli állásfoglalásnak, valamint a hegeli értelemben vett gyakorlati individualitás adekvát rekonstruálhatóságának hátterében meghúzódik.<sup>18</sup>

<sup>18</sup> Az ész gyakorlati konnotációját Hegel világosan kifejtette a *Jogfilozófia* előszavában. Az ésszerűről mint valóságosról, illetve a valóságosról mint ésszerűről

A rendszeren belüli, rugalmas és dinamikus architektonika perspektívájában nem vesznek el azok az episztémikus formák és gyakorlati motivációk, amelyeket Hegel a szubjektív szellem tárgykörén belül vizsgál, ellenkezőleg: „belső világként” állnak össze, és beépülnek a gyakorlati tevékenységekbe, illetve az objektív szellemben fellelhető világokba és valóságokba, valamint az abszolút szellemben megjelenő művekbe és relációkba, s kifejtésükre is ott kerül sor. A „belső világ” sajátos jelentőséggel bír a gyakorlati individualitás (ön)meghatározása szempontjából; a szubjektív, az objektív és az abszolút szellemben egyaránt összetevője: 1. a legkülönbözőbb episztémikus formák (lelkület, érzés, felfogás, emlékezet, hit stb.) kapnak helyet benne; 2. motivációs mezőként szolgál a gyakorlati individualitás számára, ami a magánélet és a szubsztanciális élet metszéspontján elhelyezkedő életvilágban (család, polgári társadalom és állam) „valósul meg”. Ennek megfelelően a szükségletek rendszerében, azaz az objektív szellem keretén belül újból felbukkannak az egyénekre jellemző episztémikus formák, illetve gyakorlati motivációk, így például a belátás, a boldogság és a szabadság motivációi, amelyeket Hegel már azt megelőzően, a szubjektív szellem tárgyalásában bevezetett és kifejtett. Ezek az episztémikus formák és gyakorlati motivációk a szubjektív szellem szférájában még „tisztán” szubjektív módon, az objektív szellemhez tartozó elvont jogban pedig még elvont-általános formában jelennek meg. Ezzel szemben az objektív szellem társadalmi-történeti és életvilágbeli szférájában (a polgári társadalomban és a családban) a gyakorlati motivációk szociálisan és individuálisan egyaránt konkrétan meghatározottak. A motivációknak ezt a transzformációját Hegel a különösség logikai alakzatának az általánosság és az egyediség viszonylatában történő alkalmazása és specifikálása útján viszi véghez.<sup>19</sup> A „belső világ” az abszolút szellem szférájában is nagy jelentőséggel bír.<sup>20</sup> Az episztémikus formák és a gyakorlati motivációk itt a műalkotásokban vagy a vallási formákban találhatók meg: a műalkotásoknak és a vallásoknak is témája a boldogság és a szabadság, még ha nem vagy nem is csak az életvilág szféráján belül, jóllehet ez utóbbi tipikusan megfigyelhető jelenség a Hegel által élesen bírált kortárs német drámákban. Mármost azonban mindenekelőtt arról van szó, hogy az ember-lét egzisztenciális dimenziójában miként jelennek meg a boldogságnak és a szabadságnak azok a motivációi, amelyeket immár az abszolútum és Isten vonatkozásában, avagy az embernek önmagára való vonatkozásában (és a modern

szóló ún. kettős tétel kontextusában tárgyalja az ész ontológiai és episztemológiai konnotációját. Vö. D. Edmundts – R.-P. Horstmann: *G. W. F. Hegel. Eine Einführung*. Stuttgart, 2002, 32–37, 66–68. Ezen túlmenően azonban a nevezett helyen gyakorlati konnotációra is bukkanunk, amelyet Hegel „értelmes belátásnak” és a „valósághoz való viszonynak” nevez. Hege: *A jogfilozófia alapvonalai*. Id. kiad. 22, 19.

<sup>19</sup> Hegel már *A logika tudománya* előtt néhány évvel kidolgozta az általánosság, a különösség és az egyediség logikai alakzatát. Ennek első változataként említendő Hegel 1811-ből származó és a gimnáziumok felső osztályának szánt filozófiai enciklopédiája. Vö. G. W. F. Hegel: *Nürnbergi und Heidelberger Schriften*. Id. kiad. 22, 24, 26, 29–32, 61. sk.

<sup>20</sup> A „belső világ” kifejezés Hegeltől származik, és a korai években éppúgy fellelhető, mint a későbbi művészetfilozófiai előadásokban.



individuumokra túlnyomórészt ez az eset jellemző) kell megmutatni.<sup>21</sup> Ezek a jelenségek a modern művészetben és a vallásban figyelhetők meg, amire Hegel művészetfilozófiájának különböző változataiban mutatott rá. Az abszolút szellem keretén belül a motivációk tartalmilag, a maguk értelemadó jelentésében, vagyis az „emberben rejlő magasabbrendű” vonatkozásában, valamint az ismeretelméleti formák sorának előterében jelennek meg. Az ismeretelméleti formáknak ezt a sorát a művészetben a szemlélet, a vallásban a képzet, a filozófiában a fogalom képviseli, ezekben pedig különbözőképpen jeleníthető meg a törekvés az emberben rejlő magasabbrendűre mint az ember életének értelme.

A filozófia fogalmiságának kitüntetett értéke van, amennyiben a művészet és a vallás episztémikus formáinak és nyelvének megértésére is képes. A filozófia mint tudományos rendszer a maga fogalmiságával képes a viszony egészének áttekintésére, megalapozására és leírására. Ez a különös képessége teszi lehetővé a filozófia számára, hogy kulturális szerepet vállaljon fel és töltsön be. E képessége teszi alkalmassá arra, hogy a jó életre vonatkozó kérdésekben a modern világ individuumai számára is tanácsadóként léphessen fel. Ahhoz, hogy ezt a funkciót a modern világ valóságában betölthesse, a filozófiának a kultúra szférájába kell magát transzformálnia.<sup>22</sup>

### 1.3. A gyakorlati filozófia alapmotívuma és kulturális feladata: a „szabadságra való képzés” – a rendszeren kívüli perspektívából

A hegeli gyakorlati individualitás pontos rekonstrukciójához és releváns értelmezéséhez mindenképpen figyelembe kell vennünk a rendszeren belüli kettős struktúrát, azaz a rendszer lineáris-statikussá, illetve flexibilis-dinamikus architektónikáját. E belső perspektíva, amelyben az önmagát koherenciára és következetességre igényt tartó tudománynak tekintő filozófia kibontakozik, a rendszerből következik. A hegeli gyakorlati filozófia belső szisztematikáját megjelenítő lineáris-statikussá és flexibilis-dinamikus architektónika azonban a filozófiáról mint kultúráról alkotott hegeli koncepcióval is összekapcsolódik. Ezzel megjelenik a rendszeren kívüli perspektíva, valamint a filozófia mint kultúra további problematikája, ami túlmutat a filozófia tudományos jelentőségén és annak rendszerimmanenciáján. A gyakorlati filozófia alapmotívumának sajátos jelentősége e rendszeren kívüli, kulturális perspektívában mutatkozik meg.

<sup>21</sup> A „dimenzió” terminust Paul Tillich-től vettem át. Ő hasonló értelemben használta a kifejezést, amikor „az élet dimenzióiról és rétegeiről” írt. Vö. Paul Tillich: *Die verlorene Dimension*. Stuttgart, 1962, 72–81.

<sup>22</sup> A filozófia képzési feladatával függhet össze, hogy a gyakorlati individualitás fogalmkészletét Hegel nem tetszőleges példák, hanem ideáltípusok értelmében alkalmazta az egyes esetekre. Már *A szellem fenomenológiájában* sem az egyes példák, hanem az ideáltípusos jelenségek azok, amelyek fontos strukturális szintet képviselnek, amiből a gyakorlati filozófia belső és külső dimenziója közötti fontos metodológiai kapcsolat tűnik ki. Vö. a szerzőtől: *Der Status der praktischen Individualität im Umfeld der Vernunft und der Sittlichkeit in der Phänomenologie des Geistes* (megjelenés alatt).

Az *alapotívumok*, mint például a filozófia szükségletének vagy az emberek életébe történő beavatkozásának motívuma alkotóelemei ugyan a koncepciónak, ám az architektonikának már nem feltétlenül.<sup>23</sup> Mindenekelőtt konceptuális jelentőségük van, amely viszont az architektonikus felépítésben nem, vagy nem minden esetben tűnik elő *explicit* módon. Ez nehézséget jelent a gyakorlati individualitás rekonstrukciója számára, amely azonban kiküszöbölhető a gyakorlati filozófia rendszeren kívüli perspektívája, illetve e perspektívának a rendszeren belüli dimenzióval történő összekapcsolódása figyelembevételével. A rendszeren kívüli perspektíva tekintetbevétele abban is segítségünkre van, hogy kiutat találjunk a pusztán rendszeren belüli, lineáris architektonika zsákutcájából. Ha tehát szem előtt tartjuk az összefüggéseket a filozófia szükségletének korai hegeli motívuma és a filozófia – képzési funkcióját, illetve az emberek életvilágára történő kihatását egyaránt felölelő – enciklopédikus felfogása között, akkor már nem megoldhatatlan az előttünk álló probléma.

Hegel gyakorlati filozófiájának alapmotívumában ugyanis nem mást ismerhetünk fel, mint a filozófia szükségletének és az emberek életébe történő beavatkozásának korai motívumát. E korai motívummal találkozunk a filozófia enciklopédikus, azt a képzés ügyének tekintő koncepciójában, ami hatással van az érett Hegelnek a gyakorlati individualitásról kialakított koncepciójára is. A filozófiára mint kultúrára immár a „szabadságra való képzés” feladata hárul, amely „minden egyes ember” életének értelmet ad, és amely hozzájárul az individuumok – a modern társadalmakban a szubjektív szabadság ambivalens és expanzív természete folytán megingott – alapállásának és gyakorlati viszonyulásának megszilárdításához és stabilizálásához. A „szabadságra való képzés” az a hegeli gondolat, amelyben a filozófiának és az abszolút szellem formáinak mint általában vett elit-kultúrának ez a döntő fontosságú funkciója kifejezésre jut a modern társadalom szubjektumai számára.<sup>24</sup> E gondolatban éppen a filozófia szükségletének korai motívumát ismerhetjük fel: az emberek életébe történő beavatkozás korai, a jénai évekből származó programja a nürnbergi évektől kezdve a filozófia képzési funkciójának gyakorlati alkalmazása révén valósítható meg.

<sup>23</sup> Hegel a Fichte és Schelling filozófiájának különbségét taglaló írásában különbséget tesz a filozófia sajátos arculata és lényege között. Az előbbi csupán „a rendszer formájához” tartozik: „Ha valamilyen sajátosság valóban lényegét alkotná egy filozófiának, akkor az nem volna filozófia [...]” Hegel: A filozófia fichtei és schellingi rendszerének különbsége (részlet). Id. kiad. 156. A filozófia lényegének ellenben annak funkciójával és alapmotívumaival van dolga, amelyek viszont a rendszer különböző formáiban más és más módokon juthatnak kifejezésre. Az alapmotívumokban az a közös, hogy azok a filozófia lényegeként jelennek meg, ezért egyfajta folytonosságot képviselnek a filozófiában. Hegel ugyan néhány éven belül összehasonlíthatatlanul nagyobb jelentőséget tulajdonított a rendszerformának, mégis, a filozófia e kettős dimenzióvaltságát – ti. mint tudomány, illetve mint kultúra – felvető korai gondolatra a későbbi Hegelnél is ráismerhetünk.

<sup>24</sup> Hegelnek a szabadságra való képzéssel kapcsolatos gondolatait megtalálhatjuk többek között a *Jogfilozófiájában*. Vö. Hegel: *A jogfilozófia alapvonalai*. Id. kiad., különösen 34. (4. §), 83. sk. (57. §), 211. sk. (187. §).

A „szabadságra való képzésként” megjelölt kulturális feladat, amely a rendszeren kívüli perspektívában tűnik elő, szoros kapcsolatban áll a hegeli gyakorlati filozófia rendszeren belüli, dinamikus architektónikájával: a rendszeren belüli és a rendszeren kívüli perspektívák alkotta feszültségmezőben mód nyílik a pontos, Hegel szellemében történő rekonstrukcióra, egyszersmind a gyakorlati individualitás nyitott, napjaink Hegel-diszkussziója szempontjából releváns értelmezésére is. Az alapmotívum e tekintetben is különös jelentőségre tesz szert.

Annak igazolásához, hogy az individualitás-problematikának a többszörösen dimenzionált szisztematika keretében ajánlott rekonstrukciója helyes, olyan Hegel-szövegek állnak rendelkezésünkre, amelyekben a képzés feladata mint alapmotívum, illetve ennek a gyakorlati filozófia szisztematikájával való kapcsolata *explicit* módon tűnik elő. A nürnbergi írásokon kívül ezekhez a szövegekhez sorolható a *Jogfilozófiához*, illetve az *Enciklopédia* második kiadásához írt előszó, amelyekben világosan kifejezésre jut a gyakorlati filozófia belső és külső dimenzionáltsága. Ebből a szempontból figyelmet érdemel a berlini egyetemen 1818-ban tartott székfoglaló beszéd vázlat is, amelyben Hegel ismét a filozófia szükségletét taglalja a német nép „filozófiai kultúrájában”. A filozófiának a korai motívumban fellelhető belső kapcsolata minden egyes ember köznapiságával a székfoglaló beszédben újra megjelenik. Ott ezt olvashatjuk: „[...] általában azt, ami a filozófia tulajdonképpeni szükségletének alapja, minden (*gondolkodó*) embernél fel kell tételeznünk; az ember ugyanis egyáltalában az érzéki megismeréssel, az érzéki vágyakkal és ösztönökkel kezd; egy külső világ áll nyitva számára, s szükségletei és kíváncsisága is ahhoz űzik; – belső érzéseinek, szívének rezdülései, az igazságosság és az igazságtalanság érzése, önfenntartásának, becsületének érzése stb. űzik. Ez az álláspont azonban nem elégíti ki; az *ésszerű*, amely *ösztönösen* megvan benne, és a reflexió, amely arra irányul, az *általános*hoz vezet és ahhoz, ami ebben a megjelenő világban eredendő, – az alapok és okok, a törvények, illetve mindannak kutatásához, ami ebben a változóban és állhatatlanban *maradandó*.”<sup>25</sup> Ez a filozófia kezdete, amelynek célja, hogy a fenti kérdéseket illetően, amelyek megvannak „többé vagy kevésbé minden emberben, akiben a gondolkodás öntudatára ébredt”, az igazságot keresse. „Mindenkiben megvan ez a szükséglet.”<sup>26</sup>

A filozófia mint tudományos rendszer „ezoterikus módja” az igazságot a fogalmak közegeiben keresi, amelyekhez a filozófia nyelvét rendeli hozzá.<sup>27</sup> Ez a szellem kettős – lineáris-statikus, illetve flexibilis-dinamikus – architektóniká-

<sup>25</sup> G. W. F. Hegel: Konzept der Rede beim Antritt des philosophischen Lehramtes an der Universität Berlin. In *Werke in zwanzig Bänden*, Bd. 10. Hrsg.: E. Moldenhauer, K. M. Michel. Frankfurt am Main, 1986, 406. sk.

<sup>26</sup> I. m. 408.

<sup>27</sup> Az *Enciklopédia* második kiadásához írt előszóban ezt olvashatjuk: „A vallás a tudatnak az a módja, ahogyan az igazság minden ember, bármily műveltségű ember számára van; az igazság tudományos megismerése azonban tudatának különös módja, amelynek munkáját nem mindenki, sőt csak kevesen vállalják. A *tartalom ugyanaz*, de ahogy Homeros néhány dologról mondja, hogy két nevük van, az egyik az istenek nyelvén, a másik a rövidéletű emberek nyelvén, úgy ama tartalom

jabán, illetve annak révén jelenik meg. A gyakorlati filozófia extern dimenzió-  
náltsága („exoterikus mód”) ezzel szemben explicit módon juttatja kifejezésre a  
filozófia gyakorlati alapmotívumát, ami a filozófia képzési funkciója útján  
valósulhat meg. Ennek a fajta filozófiának a közege a képzeletben, a lelkület-  
ben, a hitben keresendő, és a „túlzottan tevékeny” ember nyelvén jut kifejezésre.  
Az igazság is ezekben a formákban jelenik meg – miként azt Hegel 1818-ban  
hangsúlyozza –, de „nem az igazságnak, hanem az érzésnek, az adottnak, a hitt-  
nek, a sejtettnek az alakjában”.<sup>28</sup> A „képzett tudat” vállalkozhat arra, hogy az  
igazságot reflektált módon juttassa el mindenkire. A képzett tudatnak ezt a  
feladatát mindenekelőtt a vallás, részint pedig a művészet és a filozófia is fel-  
vállalhatja. A filozófiai kultúrának, a művészetnek, mindenekelőtt azonban a  
vallásnak a gyakorlati kihatása a „túlzottan tevékeny” emberek egyszerű életére  
tehát a rendszeren kívüli perspektívában jeleníti meg az értékpreferenciát. E  
kihatás a megfelelő episztémikus formáktól és gyakorlati viszonyulásoktól is  
függ: az „ésszerű belátás” és a „valósághoz való viszonyulás” a megfelelő formái  
minden egyes ember „elméleti és gyakorlati magatartásának”. A „jó élet” mint  
a gyakorlati élet által megcélzott legfőbb értékorientáció éppen e mozzanatok  
feszültségmezejének eredője. További, Hegel számára nem kevésbé fontos kérdés,  
hogy az effajta jó élet miként vált a modern társadalomban „középszerűvé” és  
„prózaivá”, ami különösen a modern drámai költészet hegeli koncepciójának  
központi kérdése.

## 2. A fogalomelmélet konkretizálása a gyakorlati individualitás tematikus mezejében

Rákérdezve Hegel fogalomelméletének jelentőségére a gyakorlati indivi-  
dualitás szempontjából elkerülhetetlennek tűnik egy következő lépés, amelyben  
megmutatható a fogalmak sajátos hegeli komplexitása. Immár nem egy plato-  
nizáló fogalmiságról van szó – aminek a veszélyét a *csak* a lineáris és statikus  
architektonikát szem előtt tartó értelmezések aligha kerülhetik el –, hanem  
inkább egy olyan, a gyakorlati élet mai problémái szempontjából is konstitutív  
fogalmiságról, amely épp a differenciált strukturáltság tekintetbevételét kínálja.

### 2.1. Fogalomkomplexumok és -konstellációk a gyakorlati élet szférájában

Hegel fogalomelméletének jellemzője a komplexitás, különösen a gyakor-  
lati élet szférájában. Ezzel mindenekelőtt azt akarom mondani, hogy nem ele-

számára is két nyelv van, az egyik az érzelemé, a képzeté és az értelmi, véges kate-  
góriákban és egyoldalú elvonásokban fészkelő gondolkodásé, a másik a konkrét  
fogalomé.” Hegel: *A filozófiai tudományok enciklopédiájának alapvonalai*. I. kötet. Id.  
kiad. 18. Erről lásd a szerzőtől: Hegels Auffassung der Versöhnung und die  
Metaphorik der „Vorrede” der Rechtsphilosophie. Risse am System? Id. kiad.

<sup>28</sup> Hegel: Konzept der Rede beim Antritt des philosophischen Lehramtes an der  
Universität Berlin. Id. kiad. 408. sk.

gendő mindössze egyes fogalmakat vagy fogalompárokat (például tartalom és forma) tekintenünk megfelelő fogalmi apparátusnak, hanem éppen hegeli értelemben van szükség arra, hogy a gyakorlati individualitás rekonstrukciója során fogalmak komplexumát és konstellációját alkalmazzuk. Mármost ez azt jelenti, hogy a gyakorlati individualitás megvilágításához nemcsak a tartalom és a forma, hanem az általánosság, a különösség és az egyediség fogalmára is szükségünk van, valamint ezeknek a fogalmaknak és fogalomsoroknak az egymásra vonatkoztatására is, miként azt az érett Hegel a moralitás keretében részletesen kifejti. Ezáltal a fogalmak olyan komplexumaihoz és konstellációihoz jutunk, amelyek azonban semmiképp sem választhatók meg tetszőlegesen. Ellenkezőleg: mindenkor tárgyukhoz igazodva kerülnek összeállításra, és a szellemnek a gondolkodás mint elmélkedés közegében történő, meghatározott elhelyezkedése révén, a fogalom nyelvén kerülnek kifejtésre egy tudományosan koherens és konzisztens rendszerben. Mindez azzal a nyilvánvaló következménnyel is jár, hogy bizonyos fogalmak komplexumai és konstellációi folytán a filozófia rendszeren belüli architektónikája jut inkább érvényre az extern, kulturális jelentőséggel szemben. A rendszeren belüliség jellegének előnyben részesítése azonban semmiképp sem jelent „pánlogizmust” a transzformációkat teljességgel nélkülöző, és csupán a tiszta eszmét előnyben részesítő logika értelmében, amit pedig gyakran szemére vetettek Hegelnek.

Ebben az összefüggésben azonban utalnunk kell a képzés sajátos jelentőségére is, amit a logikában természetesen hiába keresnénk, jóllehet a gyakorlati filozófiában kitüntetett jelentősége és kulcsfontosságú szerepe van. A képzés hegeli terminusa azonban kettős jelentésre tesz szert a gyakorlati filozófia keretén belül: egyrészt olyan fogalom, amely a rendszer különböző relációiban, különösen a polgári társadalom taglalásakor kerül kifejtésre. A képzésnek ez a jelentése – a rendszerben elfoglalt jelentőségének megfelelően – a fogalom nyelvén jut kifejezésre. Másfelől Hegel a rendszeren kívüli jelentést is tulajdonít a képzésnek, miáltal azt a legszélesebb értelemben vett kultúra szférájába transzformálja, illetve a „túlzottan tevékeny” ember nyelvére ülteti át, ahol is mindenkit megszólíthat: a modern társadalomban minden egyes embert ki kell művelni a „szabadságra való képzésre”. Hegel gyakorlati filozófiája nemcsak a képzésnek tulajdonít kitüntetett szerepet és sajátos funkciót, de más fogalmakat – például a megbékélést – is a rendszeren túlmutató jelentőséggel és funkcióval ruház fel.<sup>29</sup> Mindez ismét csak megerősíti, hogy a gyakorlati élet hegeli fogalmi apparátusának helyes értelmezéséhez és magyarázásához gyakorlati filozófiájának differenciált architektónikáját is szem előtt kell tartanunk.

<sup>29</sup> Vö. Die Versöhnung als Strukturierungsprinzip im System der Philosophie als Wissenschaft und als Verhaltensmuster am System im kulturellen Kontext der Philosophie. In Erzsébet Rózsa: *Versöhnung und System*. Id. kiad. 41-51.

## 2.2. A fogalomelmélet relationalitása és perspektivitása a gyakorlati élet vonatkozásában

A relationalitást mint Hegel filozófiájának sajátosságát nemrégiben H. Schnädelbach hozta szóba.<sup>30</sup> Hegelnél az individuum-létet is relációkban kell megadni. Relationalitáson azt értem, amit Hegel viszonyként ír le. A „viszony” olyan kifejezés, amelynek segítségével a gyakorlati élet azon aspektusát írja le, amelyben az jut kifejezésre, hogy az ember nem atomisztikus lény, hanem mindig valamilyen viszonyban áll. Az én és a mi, az én és a világ, a szubjektum és az objektum, az ember és az Isten az ember-létnek mint individuum-létnek a relationalitását juttatják kifejezésre.<sup>31</sup> A gyakorlati individualitást mindig ilyen relációkban kell megadni. Amit Hegel a moralitás keretében „álláspontnak” nevezett, azt én perspektivaként értelmezem. A morális álláspont a *Jogfilozófiában*, vagy a gondolat háromféle álláspontja az objektivitáshoz az enciklopédikus *Logikában* jól ismert kifejezési formái a hegeli perspektivitásnak. Nemcsak a fogalmak és azok komplexumai, hanem a mindenkori perspektíva, illetve a mindenkori relationalitás is hozzátartozik a gyakorlati individualitás pontos rekonstrukciójához és helyes értelmezéséhez.

<sup>30</sup> Herbert Schnädelbach a logikán belül tárgyalta a relationalitás témáját, és pedig mint „abszolút relationalitást”, mint közvetítettséget. Annak a következőt kell jelentenie: „Minden fogalom csak más fogalmakra való vonatkozásában fejezheti ki azt, amit jelent; a jelentés csak ebben a közvetítettségben konstituálódik, mint maga ez a vonatkozás.” *Hegels Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften (1830). Ein Kommentar zum Systemgrundriss* von Hermann Drüe u. a. Frankfurt am Main, 2000, 95. Más szóval, a jelentés nem választható le a rendszerről. (I. m. 107.) Hegelnél azonban mégsem paradigmaváltásról van szó – miként azt feltételezhetnénk –, hanem az Én és a gondolkodás formái közötti viszony újradefiniálásáról. Ebben áll a logika mint kísérlet arra, hogy a gondolkodás reflexivitását a lét gondolatának közvetlenségétől az abszolút relationalitáson át elvezesse az eszme egységéig, az igazságig. (I. m. 95.) Más jelentést tulajdonít a relationalitásnak Hegelnél R. Brandom, aki a következőt állapítja meg: „Az expresszivismus hegeli változata azért is vonzó, mert nem csupán pragmatikus és inferencialista szemmel közelít a fogalmisághoz, hanem *relacionálisan* is, olyan értelemben, hogy az implicitet és az explicitet mindig – legalábbis részben – kölcsönös expresszív viszonyuk által konstituálja.” Brandom: *Begründen und Begreifen*. Id. kiad. 53.

<sup>31</sup> Ha – jelen cikk szerzőjéhez hasonlóan – nem ragaszkodunk az abszolút relationalitáshoz, akkor *extern és intern relációkat* különböztethetünk meg, ahol is Hegel mindig figyelembe vett átmeneti relációkat is, sőt az extern relációk is átmehetnek internebe, és viszont. Extern reláción az embernek a „külső természet-hez” való viszonyát értem, valamint részint – történetileg szemlélve – az Istenhez való viszonyát is, ami a kereszténység előtti vallásokban, mindenekelelt a zsidó vallásban dominált. Azonban valamely individuum önmagához való viszonya nem tekinthető extern relációnak, amennyiben a születéstől kezdve a halálig az önmegismerési folyamatok mint képzési folyamatok révén rendszerint egyre internebbé válik. Az intern relációk megadása egyszerűbbnek tűnik: az önreflexió, az önmeghatározás, a szubjektív szabadság a fogalmak olyan készlete, amelynek középpontjában az internitás áll. E helyütt emlékeztetnék a spinozai *causa sui*a

A perspektivitás problematikája további kérdések sokaságát veti fel. Mindenekelőtt nem téveszthetjük szem elől, hogy különböző perspektívák léteznek. A szervezet sajátos, az emberétől eltérő perspektívával rendelkezik, melynek középpontjában az önfenntartás áll. Az ember-lét alapvető, sajátosan emberi perspektíváját a gondolkodás és a szabadság jelenti, amelyek a szellem szférájában a maguk architektonikusan meghatározott fokozataiban és valamennyi intern és extern relációjukban (az embernek a természethez, Istenhez, a többi emberhez, önmagához, az intézményekhez stb. való viszonyulásában) bontakoznak és fejeződnek ki, anélkül azonban, hogy a szervezet önfenntartásának perspektíváját hatályon kívül helyeznék. Ez utóbbi, ti. az önfenntartás az ember-létben „rendszerint” alárendelődik az alapvető perspektívának: a gondolkodásnak és a szabadságnak.

Az emberi élet perspektívái, például a szabadság, változhatnak: már történeti okokból sem tekinthetők végérvényesnek vagy lezártak. Az emberi élet perspektívái nemcsak, hogy változhatnak, de kell is változniuk. A szabadság, de éppen a gondolkodás mint antropológiai állandó is különböző fokozatokban bontakozik ki nemcsak a történelemben, de az egyéni életben is. E perspektíva egyszersmind az ember-lét legfőbb értékpreferenciáját is képviseli. A modern világban a szabadság és az ész mint a gondolkodás társadalmi kontextusba ágyazott formái az emberi élet alapvető perspektívájaként és értékorientációjaként sajátos jelentőségre tesznek szert. Ez utóbbi az erkölcsi jóra való irányultságban áll, amely a szubjektív szabadság új hangsúlyával egészül ki. A szubjektív szabadság egyfelől – miként azt Hegel kiemeli – végtelenül fontos, másrészt viszont az egyének ingadozó magatartásának okozója is, amiben az erkölcsi mozzanat problematikussá válása, mi több: megkérdőjelezése jut kifejezésre.

A szubjektív szabadsággal, amely a modern korban az emberi élet alapvető perspektíváját jelenti, jól szemléltethető a gyakorlati individualitás fogalmának komplexitása is. A gyakorlati individualitás értelmezéséhez elengedhetetlenül szükség van általános elvek és eszmék bizonyos komplexumaira, így például a szubjektív szabadság elvére és eszméjére, illetve olyan fogalompárok komplexumaira, mint tartalom és forma, általánosság, különösség és egyediség, továbbá ezek egymásra vonatkoztatására. Az általános elv tehát a szubjektív szabadság: ez képviseli a gyakorlati individualitás általános-normatív perspektíváját. Egyúttal a szabadságnak azt a formáját is jelenti, amely minden egyes embert megillet: a szabadságjogok olyan, társadalmilag feltételezett formák, amelyekre a modern korban minden ember igényt tarthat. Hegel azonban úgy véli, hogy pusztán a szubjektív szabadság elve és az általános szabadságjogok által még nem merítettük ki a modern szabadságot. Kant és Fichte formalizmusának hegeli bírálatában az fejeződik ki, hogy a tartalom is intern módon hozzátartozik minden ember szabadságához, ilyenformán pedig életének konkrétságához. De mit jelent a tartalom ebben az összefüggésben? Hegel válasza így hangzik: az ember nem valamilyen elvet, eszmét vagy elvont jogot *akar*. Az akarat és az

vagy az arisztotelészi önmagának való elegendőségre, amelyekhez Hegel is csatlakozott. A gyakorlati individualitás intern relationalitását Hegel moralitáselméletében fejtette ki szisztematikusan.

akarás mint gyakorlati viszonyulás nem azt jelenti, hogy az ember a normativitást mint olyat akarja, hanem valami konkrétat mint különöset. Ez a gyakorlati élet lényege a szubjektív szabadság mint jog és mint forma vonatkozásában is. A tartalmi meghatározás mint elkülönítés adja meg azt a konkrét tartalmi jellemzést, amely a tartalom–forma fogalompár összefüggésére nem önmagában, hanem éppen a különösség, illetve az előbbieknél az általánossal és az egyedivel való kapcsolata révén derít fényt.<sup>32</sup> Ebben jelölhető meg a gyakorlati individualitás szubjektív szabadságának valódi természetét megvilágító fogalmak komplexumainak és konstellációinak lényege és funkciója. Az a dimenzió, amelyben az említett fogalmi relációk és konstellációk megjelennek, a gyakorlati élet szférájában keresendő, amely azonban nem a szubjektív és nem is az objektív szellemben, hanem éppenséggel a szubjektív és az objektív szellem közötti feszültségmezőben tűnik elő. Ismét csak bebizonyosodik, hogy nem az önmagában vett lineáris architektonika, hanem főként a szellem strukturális mozzanatainak érintkezési pontjain létrejövő, flexibilis-dinamikus architektonika az, amely a gyakorlati individualitás helyes értelmezéséhez megfelelő támpontként szolgál.

### 3. A modern individuumban igénye a jóra az egyszerű élet kontextusában mint a hegeli gyakorlati individualitás aspektusa

A modern világban a szubjektív szabadság történeti feltételekhez kötött és történelmileg kialakult, ambivalens fejlődése következtében kiegészül és módosul az emberi élet alapvető perspektívája, melynek lényege a jó életre való irányultságban rejlik. Az ambivalens szubjektív szabadság következményeként létrejön a konszolidáció és a stabilizáció, a szétforgácsolódott emberi élet egyesítésének szükséglete, ami az erkölcsi világban már vagy nem adható meg előre, vagy nem hagyományozható át elfogadható módon. Ebből kitűnik, hogy az emberek élete a modern korban a szubjektív szabadság és a modern életvilágban ezáltal kialakult új hangsúlyok folytán (ingadozó magatartás, a konszolidáció iránti igény) jóval komplexebbé vált. Ennek fényében érthető, hogy Hegel az emberek életébe történő beavatkozás korai motívumát a rendszerformában is folytatni kívánta. Ennek az életnek a közvetlen volta mint ábrázolási forma ugyan a szisztematikus filozófia perifériájára szorult, maga a probléma azonban nem: az érett gyakorlati filozófia alpmotívumában is találkozunk vele. A problémát magát Hegel éppen gyakorlati filozófiája rendszeren kívüli és rendszeren belüli dimenzióinak metszéspontján fogalmazta meg.

Hegel a filozófia tudományos dimenzióját az egyszerű élet irányultságától épp a filozófia extern dimenziója és annak kulturális funkciója által különböztette meg. Ez az extern dimenzió egyszersmind magában hordozza az egyszerű lét életvilág-jellegű perspektíváját is, amely a jóra irányul.<sup>33</sup> Ebben az összefü-

<sup>32</sup> Vö. különösen a *Jogfilozófia* „Moralitás” szakaszával.

<sup>33</sup> Hegel az egyszerű életet, illetve a filozófia hozzá való viszonyulását a *Jogfilozófia*



gésben utalnunk kell a filozófia előtti szint jelentőségére Hegelnél. Ő a filozófiának kétféle alapvető viszonyulását különbözteti meg e tekintetben. A filozófiát megelőző, természetesnek nevezett tudat metodológiailag értendő, amelyre azután a tudományosság perspektívájából reflektálunk, miként ez az újkori filozófiában szokásos. Ezzel szemben az egyes ember egyszerű életét – melynek érintetlenségét Hegel ki is emeli – a filozófia képzési funkciójának perspektívájából tárgyalja.<sup>34</sup> A hegeli filozófián belül mindenesetre az első, ti. a filozófiát megelőző szint tudományos problematikájának taglalása a domináns, jóllehet nem az egyetlen módszer, miként azt gyakran hangoztatják.<sup>35</sup> Az egyszerű élet megemlézése éppen gyakorlati filozófiájának alapmotívumaiban és kulturális funkciójában gyökerezik.

A rendszeren belüli és a rendszeren kívüli dimenziók – a filozófia mint tudomány, illetve mint minden ember szabadságra való képzése – aszimmetrikus viszonyban állnak egymással a filozófiát megelőző szint vonatkozásában: egyikük – ti. a filozófia – érti a másikat, az „egyszerű” gondolkodás és viselkedés világát, míg ugyanez megfordítva már nem igaz. A filozófia kísérletet tesz e szférák elkülönültségének mint a modern kor alapvető hozadékának a megszüntetésére, méghozzá a rendszeren kívüli dimenzióban is. A fiatal Hegelnek még könnyebb dolga volt: ő is osztotta Hölderlin egyesülésre irányuló törekvését, amelyet először a szeretetben, majd a megbékélésben látott.<sup>36</sup> A modern korban azonban a filozófiának mint tudománynak, illetve mint az élet ügyének elkülönült viszonya különösen problematikusnak bizonyul. A filozófia csupán kerülő utakon, önnön transzformációi révén (Hegel kifejezésével: közvetítések

előszavában, az ész gyakorlati konnotációjának kontextusában állította a középpontba. Az ész ösztönszerűségével („észöszton”) Hegel az ész gyakorlati konnotációjának fontos aspektusát fejezi ki. Ezzel a megfontolással találkozunk az 1818-as berlini székfoglaló előadás vázlatában is. Vö. Hegel: *Konzept der Rede beim Antritt des philosophischen Lehramtes an der Universität Berlin*. Id. kiad.

<sup>34</sup> Az egyszerű élet érintetlenségét Hegel többek közt történetfilozófiai előadásai-ban hangsúlyozta. Ezt mondja: „Egy korlátolt életnek – egy pásztornak, egy parasztnak – vallásossága, erkölcsisége koncentrált bensőségében és egynéhány egészen egyszerű életviszonyra való korlátozottságában végtelenül értékes, éppoly értékes, mint a nagy műveltséggel és kiterjedt ismeretekkel rendelkező, vonatkozásokban és cselekedetekben gazdag életnek vallásossága és erkölcsisége. Ez a belső középpont, ez az egyszerű régiója a szubjektív szabadság jogának, az akarás, elhatározás és cselekvés fészke, a lelkiismeret elvont tartalma, az, amiben az egyén bűne és értéke, örök ítélete van bezárva – mindez érintetlen marad és távol van a világ-történet hangos lármájától [...]” G. W. F. Hegel: *Előadások a világtörténet filozófiájáról*. Ford. Szemere Samu. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1979, 80.

<sup>35</sup> Vö. a szerzőtől: „Unser gemeines Bewußtsein” und das „einfache Verhalten des unbefangenen Gemütes” bei Hegel. Randbemerkungen zum Problem des natürlichen Bewusstseins im deutschen Idealismus. In V. Gerhardt – R. P. Hortsman – R. Schumacher (Hrsg.): *Akten des IX. Kant-Kongresses*. Berlin – New York, 2000, 331–342.

<sup>36</sup> Az egyesülés problémájáról vö. Christoph Jamme: „Ein ungelehrtes Buch”. Die philosophische Gemeinschaft zwischen Hölderlin und Hegel in Frankfurt 1797–1800, Bonn, 1983.

útján) képes beavatkozni az életbe. E beavatkozás csak akkor lehetséges, ha a filozófia nem pusztán tudománynak, hanem kultúrának és a művelődés szférájának is tekinti magát. A művelődés szférájaként a filozófia nem annyira az igazságot tartja szem előtt: a képzési formává transzformálódó filozófia középpontjában egy gyakorlati törekvés áll, melynek lényege, hogy – minden egyes ember életének elméleti és gyakorlati alkotóelemeként – közreműködjék egyfajta „szilárd alap” és „biztos hely az életben” kiépítésében.<sup>37</sup>

Ezzel a filozófia visszatér az egyszerű élet legmélyebben gyökerező szükségletéhez, hogy ti. szilárd talajon álljon. A szilárd talaj azonban, amely a modernitást megelőző korban még *előzetesen* adott volt, immár végérvényesen elveszett. A filozófia mármost kulturális közvetítési formák révén befolyásolhatja az egyszerű életet. Az egykor adott, ám mára elvesztett szilárd talajt egyfajta reflektált „szilárd alap” és az életben elfoglalt – és gyakorlati értelemben vett – „biztos hely” pótolja, melynek kiépítése voltaképpen a modern kor követelménye. Szilárd alap kiépítésére ugyanis csak az képes, aki műveli magát, s ezért „értelmes belátással és a valósághoz való értelmes viszonyulással” rendelkezik mint a gondolkodás és a szabadság átformált módjával. Eltérően az életben készen kapott szilárd talajtól és annak kétségbevonhatatlan stabilitásától a premodern korban, e szilárd alap és biztos hely immár nem lehet eleve adott: az előbbi reflexió útján érhető el, míg az utóbbit a gyakorlatban kell kialakítani. A modern kor embere ezért képzési formákra és eszközökre van utalva ahhoz, hogy megtanuljon értelmesen gondolkodni és értelmesen, illetve – a szó hegeli, modern értelmében – szabadon viselkedni.

Hegel tudatában volt annak, hogy az egyének életvilágának stabilizációja *nem* érhető el a filozófia tudományos dimenziója által megcélzott igazság útján. A filozófia a jénai éveket követően már nem nyújt támaszt ehhez. Ugyanakkor a filozófia képes arra, hogy ne csupán fogalmilag explikáljon megfelelő ismereteket az egyszerű emberek e világaról, de az életük szempontjából fontos ismereteket is nyújtson és közvetítsen. Persze csak akkor, ha – belehelyezkedvén a modern világ kulturális szférájába – képzési funkciót vállal fel, amit a „túlzot-tan tevékeny”, ám önmagát művelő és művelt ember nyelvén kell ellátnia.

#### 4. Exkurzus: A szubjektív szabadság mint a modern társadalmak gyakorlati individualitásának alapvető perspektívája

A gyakorlati individualitás hegeli értelemben vett meghatározásához szükség van arra, hogy fogalmak konstellációit és komplexumait (tartalom és forma, illetve általánosság, különösség, egyediség), a szubjektum alakzatainak mindenkori relációit, illetve a szabadság és a gondolkodás (ész) alapvető perspektíváját egyszerre tételezzük. A rekonstrukció következő szintjét a filozófia önnön hely-

<sup>37</sup> A „szilárd alap” és a „biztos hely az életben” problémájáról lásd a *Jogfilozófia* előszavát. Hegel: *A jogfilozófia alapvonalai*. Id. kiad. 11.

zetének kijelölése jelenti rendszeren belüli és kívüli (tudomány és kultúra) dimenzióinak segítségével. A gyakorlati élet szférájában ezen kívül még az elméleti és gyakorlati magatartás egységének is kitüntetett szerepe van.

Az elméleti és gyakorlati magatartás egysége – aminek fontosságát Hegel a *Jogfilozófiában* hangsúlyozza – sajátos jelentőséggel bír a gyakorlati individualitás rekonstrukciója szempontjából: ebben az egységben a szellem döntő fontosságú relációja fejeződik ki, amely a gondolkodás (antropológiai állandó) és a szabadság (társadalmi-történeti elv) alapvető perspektívájával is összekapcsolódik.<sup>38</sup> Ennek az egységnek mint fogalmak és relációk struktúrájának sajátos jelentősége példaszerűen mutatkozik meg a moralitás szférájában. A moralitás sajátos perspektívája – amelynek Hegel gyakorlati individualitás-elméletében különös jelentősége van – a „morális álláspontban” jelenik meg. Itt találjuk mindenekelőtt a moralitás sajátos fogalmait, amelyek az individualitás önreflexióját és önrendelkezését mint elméleti és gyakorlati aktust írják le. E fogalmakban azonban mindenekelőtt a sajátosan morális reláció, az individualitás önmagára vonatkozása jut kifejezésre. E fogalmak és e reláció eredményeképpen jön létre a szubjektív szabadság morális alakja, amely a gyakorlati élet alapvető perspektívájának, a szabadságnak mint társadalmi-történeti elvnek sajátosan kitüntetett aspektusát jelenti. Az individualitás elméleti önreflexiójának és gyakorlati önrendelkezésének egysége egyúttal a normatív jelleg egységét is jelenti, amely a moralitás „jogainak” rendszerében kerül kifejtésre, amelyek pedig előfeltételét képezik a konkrét gyakorlati viszonyulásoknak és cselekedeteknek. Más szóval: az önreflexió és az önrendelkezés (Brandom kifejezésével: az önkoncepció és az önkonstitúció) a moralitásban megkülönböztetendők ugyan, ám egyszersmind fogalmak olyan komplexumai is, amelyek épp relationalitásukban és perspektívításukban értelmezhetők megfelelően. Épp e strukturális elemek megkülönböztetése és egymásra vonatkoztatása jelöli ki a morális álláspontot. Ennek a módszertani és koncepcionális megfontolásnak az előterében válik érthetővé az a hegeli gondolat, mely szerint a szubjektum szabad, önmagát szabadnak tudja és akarja.<sup>39</sup> A szubjektum e három relációja (Hegel kifejezésével: „viszonya”) az ember-lét mint individuális lét egzisztenciális (a szubjektum szabad), episztémikus (a szubjektum szabadnak tudja magát) és gyakorlati (a szubjektum szabadnak akarja magát) dimenzióit fejezi ki. E relációk összessége alkotja a morális álláspontot, mégpedig épp a modern, szubjektív szabadság alapvető perspektívájából. Ezért bír különös jelentőséggel a moralitás-fejezet egésze a gyakorlati individualitás rekonstrukciója szempontjából.

Hegel itt a rendszeren belüli perspektívából tárgyalja a gyakorlati individualitás egyik központi problémáját. Ugyanakkor a gyakorlati individualitás szubjektív szabadságára történő filozófiai reflexió különbözik az egyszerű életre jellemző gondolkodás és gyakorlati magatartás módzataitól, mely utóbbiakat

<sup>38</sup> A gyakorlati és elméleti viselkedés egységéről lásd i. m. 4. §.

<sup>39</sup> Hegel: *Grundlinien der Philosophie des Rechts. Werke in zwanzig Bänden*, Bd. 7. Hrsg.: E. Moldenhauer, K. M. Michel. Frankfurt am Main, 1986. Kéziratot megjegyzés a 105. §-hoz.

Hegel szintén fontosnak tartja. Ezért helyezi a filozófiát a rendszeren kívüli dimenzióba is, amelyben az egyszerű életet a gyakorlati élet filozófiai problematikájára vonatkoztathatja. Az egyszerű élet a modern korban is a jóra irányul. A modern kor történeti elve, a szubjektív szabadság mármost nemcsak mint legfőbb érték jelenik meg, hanem úgy is, mint az ebben az életben ingataggá vált gyakorlati magatartásnak, illetve a „szilárd alap” igényének a forrása. A szabadság több szempontból is ambivalens természete annak minden emberre való kiterjesztésében is megmutatkozik, hiszen ez a szabadság leértékelődéséhez, ennél fogva pedig a jellembeli kiválóság megkérdőjelezéséhez vezet, ami nemcsak a modern társadalom polgárainak életvilágára, de a drámai költészetre nézve is hátrányos következményekkel jár. A polgári „tisztesség” és „becsület” válnak a legfőbb erényekké, amelyek viszont már nem, illetve alig képesek megjeleníteni a tragikusait, illetve a drámáit. Az emberben rejlő magasabbrendű és a jellembeli kiválóság megkérdőjeleződik, mi több: bukásra van ítélve. A filozófiának e több tekintetben is ambivalens körülmények közepette kell képesnek lennie kijelölni és ellátni feladatát az egyes emberek életének vonatkozásában. Ez is egyik oka lehet annak, hogy a filozófia Hegelnél miért kap összehasonlíthatatlanul nagyobb teret tudományként, mint a képzés ügyeként.

A különböző összefüggésekben bebizonyosodott: Hegel fogalomelméletének jelentősége a gyakorlati élet szférájában – így például a gyakorlati individualitás hegeli koncepciójában – nem választható el annak architektonikus elhelyezésétől. Ebből a szemszögből viszont a rendszer lezártságának problémája is más megvilágításba kerül. Igaz ugyan, hogy ha a rendszernek csupán a lineáris és statikus architektonikáját, valamint a szellem egymást követő fokozatait tartjuk szem előtt, akkor az szükségképpen lezártsgot eredményez. Ha azonban Hegel szellemében a szellem transzformációit szemléljük a szubjektív, az objektív és az abszolút szellem feszültségmezejében, így például a szubjektív strukturális elemeknek az objektív és/vagy az abszolút szellem strukturáiba történő transzformációját, akkor a lineáris architektonikából elkerülhetetlenül adódó lezártsg megkérdőjeleződik. Mindebben az mutatkozik meg, hogy a Hegelnek gyakorta szemére vetett lezártsgért nem a tudományosság mint olyan okolható. A hegeli tudományos szisztematika másként működik: a rendszer strukturáltsági – a filozófiájába beépített transzformációs lehetőségek folytán – viszonylagossá válnak, ami egyfajta nyitottságot kölcsönöz a rendszernek. E transzformációs lehetőségek gyakorlati filozófiájának kettős dimenzionáltságával (a filozófia mint tudomány, illetve mint kultúra) függnek össze. Az emberek életébe történő beavatkozás korai motívuma nem a lineáris, hanem a dinamikus architektonikában érhető tetten és ismerhető fel gyakorlati filozófiájának általános alapmotívumaként. Ez a motívum nagyban hozzájárul a hegeli gyakorlati filozófia nyitottságához, miként ahhoz is, hogy a gyakorlati individualitásról kialakított koncepciója mindmáig érdeklődésre tarthat számot. Eszerint a filozófiának képesnek kell lennie arra, hogy a jó élet lehetőségének érdekében a modern korban is beavatkozzék az emberek életébe. Ennek az igénynek az érvényesítésére csupán szűkös lehetőség kínálkozik, és pedig a filozófia rendszeren kívüli strukturálása, valamint a „szabadságra való képzés” neki tulajdonított kulturális funkciója révén. Ezáltal Hegel a filozófiát terápiás funkcióval ruhazza fel,

amely azonban semmi esetre sem áll e filozófia középpontjában.<sup>40</sup> E feszültségek hozzátartoznak Hegel koncepciójához.

Természetesen nyitott kérdés marad, hogy vajon napjainkban készek vagyunk-e alkalmazni Hegel fogalomelméletét, mint azt Vittorio Hösle javasolta? Csupán egyike a problémáknak az, amit Hegel is megemlít, hogy ti. „a fogalom fáradtságos munkája” elriaszthat bennünket, és csak kevesen vannak, akik erre mégis vállalkoznak. Ennél jóval nagyobb nehézséget jelent, hogy vajon rendelkezünk-e és akarunk-e rendelkezni a Brandom értelmében vett önkoncepcióval és önkonstitúcióval, ami a fenomenális, illetve a strukturális komplexitás, valamint a modern ember élete – és ennél fogva saját életünk – szüntelen változásának megfelelő rekonstruálása és értelmezése útján valósulhat meg. Egy dolog azonban nem lehet kétséges: Hegel mindmáig releváns modellt hagyott ránk e problematika értelmezéséhez.

*Fordította Major Enikő*

<sup>40</sup> A filozófia terápiás funkciójáról lásd a legújabb szakirodalomból Michael Quante: *Spekulative Philosophie als Therapie?* In *Hegels Erbe*. Id. kiad. 324–335.

Dean Moyar

## Ítélet, következtetés és cselekvés: Hegel logikai átmenetei az erkölcsiség melletti érvelésben\*

1.

Kant racionális internalizmusa szerint akkor cselekszem erkölcsösen, ha a cselekedetem racionális igazolásául szolgáló megfontolások motiválnak. Ezeknek a megfontolásoknak végső soron az erkölcsi törvényre, a kategorikus imperatívuszra kell alapulniuk. Cselekedetemnek csak akkor van erkölcsi értéke, ha maga a törvény motivál. Kötelességemet magának a kötelességteljesítésnek a kedvéért kell teljesítenem, noha senki, még én magam sem lehetek soha teljesen biztos abban, hogy valóban azért teljesítettem. Hegel egyértelműen meg kívánja őrizni a racionális internalizmus valamely változatát, de át is értelmezi az etikát, úgy, hogy abban figyelembe lehessen venni különös érdekeket és célokat. Mindeddig homályban maradt, hogy Hegel hogyan állíthatja, hogy megőrizte Kant univerzalizmusát, miközben olyan meghatározott erkölcsi tartalmat állít, mely a különöst testesíti meg, és társadalmilag megítélhető (vagyis bizonyos értelemben *külsődleges*). Christine Korsgaard szerint Hegel – kifogásolható módon – Kanttól az „externalizmus” irányába mozdul el azzal, hogy túlmegy a formális (Korsgaard szerint mégsem üres) morális törvényen, miközben külső erkölcsi megfontolások révén jut el az erkölcs tartalmához.<sup>1</sup> Tekintettel a kanti moralitás és a hegeli erkölcsiség közötti átmenet nehézségére, ez az állítás érthető, azonban teljesen téves. Hegelnek az erkölcsiség mellett szóló érve annak megértésén alapszik, hogy a formalitás hogyan „töri át korlátját”,<sup>2</sup> hogy az intézményesített racionalitás olyan fogalmává alakuljon, amelyben az autonómia feltételei teljesülnek. Ebben a kulcs-„mozzanat” a különös bevonása az erkölcsiségbe, aminek eredményeképpen egy „érdekvezérelt” cselekvés is lehet

\* A tanulmány annak a hasonló című előadásnak a szerkesztett változata, amely 2006. szeptember 30-án hangzott el Debrecenben, a „Hegels Theorie der Individualität” konferencia keretében.

<sup>1</sup> Christine Korsgaard: *Creating the Kingdom of Ends*. Cambridge University Press, Cambridge, 1966, 65.

<sup>2</sup> Ez a fordulat az *Enciklopédia*-beli *Logikából* származik s ott a szubjektivitástól az objektivitáshoz való átmenetre vonatkozik, de, amint látni fogjuk, a minket érdeklő probléma szempontjából is releváns. Lásd G. W. F. Hegel: *A filozófiai tudományok enciklopédiájának alapvonalai. Első rész. A logika*. Ford. Szemere Samu. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1979, 287. 192. §, függelék.

erkölcsös. Hegel racionális internalista tétele, amely szerint a cselekvést motíváló és a cselekvést erkölcsileg igazoló megfontolások „azonosak”, az azonosság-ról alkotott szokatlan felfogásán alapszik. Ennek lényege, hogy a „konkrét általános” tartalmazza a maga egyeseit, így az azonosság a forma üres azonossága helyett az ellentmondó különösek materiális kizárása által artikulálódik. Két oka van annak, hogy Hegel túllépését a kanti formalizmuson nehéz elfogadni – egyrészt az, hogy az erkölcsiség fogalmához való átmenet logikai lépéseit nem fejti ki, másrészt az, hogy az átmenet központi fogalmául szolgáló lelkiismeret bemutatása ambivalens. A jelen dolgozatban amellet kívánok érvelni, hogy ha Hegelnek a morális cselekvésről szóló elméletét a legalapvetőbb logikai szinten értjük meg, akkor az erkölcsiség tartalmára vonatkozó érvelés sikerrel magyarázza az autonómia előfeltételeit.

Hegel inkább a lelkiismeret kritikusaként, mintsem a lelkiismeret tekintélye mellett érvelő filozófusként ismert. Általában úgy tartják, hogy Hegel sajátos helyét az etika és a politikai filozófia történetében a gyakorlati észről alkotott történeti és különösképpen társadalmi felfogása jelöli ki, s ezt legtöbbször a lelkiismeret szerepének kiküszöböléseként értik. Mind a *Jogfilozófia*, mind *A szellem fenomenológiája* legemlékezetesebb polémikus bekezdései a lelkiismerettel szorosan összefonódó meggyőződés-etika ellen irányulnak. Egy kommentátor szerint a *Fenomenológia* dialektikája szerint a lelkiismeret „a legalantasabb téveszme”, amely ellen Hegel „virulens, sőt agresszív támadást intéz”.<sup>3</sup> A lelkiismeret a legjobb esetben is csak egyfajta engedmény, amit egy fejlett társadalom megadhat az individuum számára.<sup>4</sup> A jelen dolgozatban az egyik célom az, hogy megmutassam, a lelkiismeret ennél sokkal fontosabb szerepet tölt be mind Hegel etikája, mind egész rendszere szempontjából. Közelebről: a Logikából kiindulva<sup>5</sup> a lelkiismeret olyan olvasata mellett fogok érvelni, amely magasabb logikai státuszt tulajdonít neki, mint amelyet általában feltételeznek. E logikai státusz megértése révén világosabbá válik a lelkiismerettől az erkölcsiséghez való átmenet, és a liberális szabadságfelfogás számára is kevésbé tűnik veszélyesnek.

Azoknak a szöveghelyeknek a rövid bemutatásával kezdem, amelyek a *Jogfilozófiában* kijelölik a lelkiismeret „hivatalos” szerepét az objektív szellemen belül. A 136–138. paragrafusokban Hegel a jó elvont eszméjének megvalósítását jelöli meg a lelkiismeret feladataként. Különbséget tesz formális és valódi lelki-

<sup>3</sup> Quentin Lauer: *A Reading of Hegel's Phenomenology of Spirit*. Fordham University Press, New York, 1976, 19, 253.

<sup>4</sup> Frederick Neuhouser gyakran használja ezt a nyelvezetet nemrég megjelent munkájában: *Foundations of Hegel's Social Theory*. Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 2000, 225, 230, 241.

<sup>5</sup> Amikor anélkül hivatkozom Hegel „Logikájára”, hogy dőlt betűkkel szedném, akkor egyszerre utalok a hegeli rendszer vonatkozó részének mindkét bemutatására, tehát az *Enciklopédia*-beli *Logikára* és *A logika tudományára*.

ismeret között, mégpedig olyan módon, ami kétségeket ébreszt afelől, hogy mennyire tartja tiszteletben azt, amit a legtöbben egyéni lelkiismeret alatt értünk. A formális lelkiismeretet „meghatározó és döntő tényező”-nek nevezi,<sup>6</sup> mely pótolja az elvont erkölcsi törvényt, a kanti „kötelességteljesítés a kötelességteljesítés kedvéért” tézis hiányosságait. A lelkiismeret „önmagának abszolút bizonyossága magában”,<sup>7</sup> amely „gondolkodásnak tudja önmagát, s tudja, hogy ez az én gondolkodásom az egyedüli, ami kötelező rám nézve”.<sup>8</sup> A 138. paragrafusban – messzemenően spekulatív nyelven – a következőt írja:

Ez a szubjektivitás mint az elvont önmeghatározás és csak önmagának tiszta bizonyossága éppúgy *elpárologtatja* magába a jog, a kötelezettség és a létezés minden *meghatározottságát*, mint ahogyan azt az *ítélő* hatalmat jelenti, hogy egy tartalomra nézve csak magából határozza meg, mi jó, s egyúttal azt a hatalmat, amelynek az előbb csak elképzelt és *megkövetelt* jó a *valóságát* köszöni.<sup>9</sup>

Ebben a megfogalmazásban a lelkiismeret hatalma kettős. Az egyik az ítéletalkotással függ össze, a másik pedig egy ettől látszólag független hatalom, melyet Hegel a jó valóságával hoz összefüggésbe. Az első, az ítéelő hatalom, maga is kétoldalú: van egy belsővé tevő, illetve egy meghatározó vagy egységesítő oldala. A gyakorlati ész hegeli koncepciójában az első, „elpárologtató” momentumra a normatív holizmus megőrzése érdekében van szükség, vagyis azért, hogy „a jog, a kötelesség és a létezés meghatározottságai” ne álljanak egymással mereven rögzített viszonyban. Ezeknek a normatív aspektusoknak az ítélethez való hozzájárulása a szituációtól függően változhat, és a cselekvő személynek átmenetileg fel kell függesztenie normativitásukat annak érdekében, hogy teljes ítélethez jusson el. Az ítélet másik oldala a jog, a kötelesség és a létezés meghatározottságának egy ítéletben való egyesítésére szolgáló hatalom, amely valamely konkrét cselekedetet jónak vagy rossznak jelent ki.

Elterjedt felfogás, hogy az, amit Hegel a 138. paragrafusban ítéelő hatalomnak nevez, kimeríti a lelkiismeret leírásának minden aspektusát. Ezzel szemben az én olvasatomban a mondat második felében a lelkiismeretről adott leírás elkülönül ettől, s szerintem ezt az olvasatot a mondat nyelvtani szerkezete is alátámasztja. Így a lelkiismeret korlátozott annyiban, amennyiben pusztán ez az ítéelő hatalom, de maga ez a hatalom is korlátozott abban a képességében, hogy egyetlen alakzatban foglalja össze mindazt, ami a lelkiismeret szempontjából lényeges. Értelmezésem szerint „a jó valóságának” állítása nem olyan leírás,

<sup>6</sup> G. W. F. Hegel: *A jogfilozófia alapvonalai vagy a természetjog és államtudomány vázlatja*. Ford. Szemere Samu. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1983, 153. 136. §.

<sup>7</sup> I. m. 152. sk. 136. §.

<sup>8</sup> I. m. 153. 136. §, függelék.

<sup>9</sup> I. m. 155. 138. §.



amely pontosan megragadható volna az ítélet-modell által. Olvasatomban a lelkiismeret olyan következtetési alakzat, amely Hegel szerint a „szubjektivitás” legmagasabb szintjét képviseli. A lelkiismeret nem csupán a tudat egy formája, hanem a célra irányuló cselekvés egy alakzata is. Mivel a lelkiismeret a cél és a szándék szintjeire következik, a cselekvés egy fajtájának kell lennie. Ezáltal teljesíti be a jó elvont ideáját, illetve teszi lehetővé a meghatározott tartalomhoz való átmenetet. Ha ezt megértjük, akkor ismerhetjük fel, hogy a lelkiismeret a maga tökéletes formájában a diszjunktív következtetés alakzatát testesíti meg, amely az objektivitás felé való mozgást eredményezi.

Hegel autonómia-elméletének alapkérdéseivel a moralitástól az erkölcsiségbe való átmenet adja meg a kulcsot, vagyis a moralitásnak az erkölcsiségbe való *megszűntén-megőrződése*. Ennek az átmenetnek a során Hegel bosszantó módon logikájának közelebről meg nem határozott argumentumaira hivatkozik, amelyekről kijelenti, hogy a kérdés kielégítő megértéséhez nélkülözhetetlenek. Ludwig Siep az erről az átmenetről írt kitűnő cikkében<sup>10</sup> az átmenet három lehetséges logikai korrelátumát azonosítja, amelyeket itt „emelkedő”, a logika gondolatmenetét követő sorrendben mutatok be. Az első a lényeg logikájának végén a „szubsztancialitás” viszonyának átmenete a fogalomhoz; a második az átmenet az „apodiktikus ítélet”-ről a következtetésre, a harmadik pedig a teleológiáról, az objektivitás utolsó fokáról az életre avagy az eszme első alakjára való átmenet. Magam mégis egy negyedik lehetséges korrelátumot javaslok, éspedig olyat, amely még magasabb logikai szinten áll, és amely szerint a lelkiismeret a jó eszméjéről az abszolút eszmére való átmenet modellje. Ez az átmenet két további átmenetet is magában foglal. Ezeket azért elemzem, mert Hegel nem minden esetben ismétli meg a korábbi átmenetek finomstruktúráját, amikor későbbi lépésekben alkalmazza őket. A következtetésről az objektivitásra, valamint az objektivitásról az eszmére való átmenet (a fentiek közül a harmadik) szintén elengedhetetlen az utolsóként említett átmenet megértésének szempontjából. Ennek a megközelítésnek nem csupán az az előnye, hogy érthetőbbé teszi a moralitásról az erkölcsiségbe való átmenetet, hanem az is, hogy a fogalom logikájának egészét is jobban megvilágítja.

## 2.

Mielőtt az ítélet Logika-beli leírására, illetve annak a lelkiismeretet illető vonatkozásaira térnék, vázolom a lelkiismeret funkcióját Fichténél, mivel annak dacára, hogy Fichte folyamatosan céltáblája marad Hegel kritikájának,

<sup>10</sup> Ludwig Siep: Was heisst „Aufhebung der Moralität in Sittlichkeit” in Hegels *Rechtsphilosophie*. In uő: *Praktische Philosophie im Deutschen Idealismus*. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1992.

sok újítása Hegel felfogásában is fontos szerepet játszik. A kanti morálfilozófia fichtei kiélezésében az erkölcsi parancs így hangzik: „*Mindig cselekedj úgy, ahogy a legjobb meggyőződésed szerint kötelességed cselekedni, avagy: cselekedj lelkiismereted szerint.*”<sup>11</sup> Ez a forma az öntételező én eredendő cselekvéséből kiinduló levezetések hosszú sorának eredménye, amelyet egy hosszas értekezés követ a meggyőződés valódi tartalmáról. Fichte érvelésében talán a legnehezebben érthető elem, hogy miközben a lelkiismeret a konkrét esetekben képes a helyes gyakorlati ítélet konkrét beazonosítására, maga mégsem rendelkezik episztémikus autoritással. A lelkiismeret csupán reagál arra az anyagra, amelyet egy elméleti képesség szolgáltat a számára. Ez a képesség a reflektáló ítélet, amely végigfutja az adott szituációban lehetséges cselekvési alternatívákat. Mindezt az érzületek nyelvén kifejezve – amit Hume-tól Jacobi közvetítésével vesz át – Fichte azt írja, hogy a lelkiismeret érzülete „a tudat közvetlen harmóniája az eredeti énnel”.<sup>12</sup> Ez az érzület tévedhetetlen, és mint „abszolút kritérium” megtámadhatatlan. Erről a lelkiismeretről beszél Hegel, amikor a *Jogfilozófia* 137. paragrafusában azt írja, hogy akik a lelkiismeret autoritása mellett teszik le a voksukat „föltételezik a szubjektív tudás [...] azonosságát az igazi jóval”.<sup>13</sup> Fichte felfogása a lelkiismeretről mint a moralitás legfőbb „formális” feltételéről csupán ennek az előfeltetésnek a kifejeződése.

Fichténél a lelkiismerettel kapcsolatos nehézségek a lelkiismeretnek mint másodrendű ítéletnek az elsőrendű ítéletben jónak vagy rossznak ítélt *tartalomhoz* való viszonyából származnak. Fichte úgy tartja, hogy ezt a tartalmat egy elméleti képesség állítja elő, ám erre a képességre a gyakorlati képességnek arra irányuló igényéből „következtetünk”, hogy megtalálja a helyes cselekvést. Valójában két előfeltevéssel van itt dolgunk. Egyrészt feltételezzük, hogy az elsőrendű ítéletnek rendelkezésére áll valamiféle morális tartalom. Másrészt az elsőrendű ítéletnek ki kell állnia a lelkiismeret próbáját, amely másodrendű ítéletként működik. Vagyis azt feltételezzük, hogy a tartalom olyan, hogy a róla szóló másodrendű ítélet megerősítheti. Ez egyfelől a világgal szemben támasztott követelmény, hiszen nem minden erkölcsi rend fog megfelelni ennek a második feltevésnek. Ha az elsőrendű ítélet számára rendelkezésre álló választási lehetőségek mind rosszak, nem születhet olyan elsőrendű ítélet, amelyet a másodrendű ítélet helyeselhetne (azaz a lelkiismeretem nem enged meg számomra semmilyen cselekvést). Másfelől az első feltevés azt is megköveteli, hogy a szubjektum kapcsolatba lépjen az erkölcsi világgal, hiszen efféle elsőrendű tartalom nélkül a lelkiismeret üres volna. A tartalom problémája Fichténél, amelyhez Hegel újra és újra visszatér a Logika általam vizsgált szakaszaiban, abban

<sup>11</sup> J. G. Fichte: *Sämtliche Werke*, Bd. 4. 156.

<sup>12</sup> I. m. 169.

<sup>13</sup> Hegel: *A jogfilozófia alapvonalai*. Id. kiad. 154.

áll, hogy a lelkiismeret mint individuális ítélet megmarad a pusztá *kellés* [Sollen] szintjén, vagyis a „rossz végtelen”, a végtelen előrehaladás szintjén. Végül pedig a másodrendű ítélettel Fichténél egy másodrendű cél jár együtt, nevezetesen, hogy teljességgel általánossá tegyem magam, hogy megvalósítsam erkölcsi hivatásomat azáltal, hogy megtisztítom magam minden különösségtől. Ezt a célt, akárcsak a kanti legfőbb jót, csak végtelen hosszú idő alatt lehet megvalósítani.

Míg Kant és Fichte elsődlegesen az egység szempontjából szemlélte az ítéletet, addig Hegel (Hölderlinnel együtt) a szétválasztás avagy a viszony aspektusából látta azt. Ezért hangsúlyozza Hegel az *Ur-teilen*-t, az eredeti egységtől (a fogalom eredeti egységétől) való szétválasztást, amely a kopulát ( $X \text{ est } Y$ ) egyáltalán lehetővé teszi. Az a nyelvezet, amellyel Hegel az *Enciklopédia*-beli *Logiká*-ban az ítéletet bevezeti, nagyon hasonló ahhoz, amelyet a lelkiismeret fogalmának bevezetésénél használ a *Jogfilozófiá*-ban.

*Az ítélet a fogalom a maga különösségében, mint megkülönböztető vonatkozása mozzanatainak, amelyek mint magáért-valók és egyúttal mint magukkal, nem egymással azonosak vannak tételezve.*<sup>14</sup>

Az ítélet kifejezi az azonosságot egy egyes és egy általános terminus között, ezért magasabb szinten áll, mint minden korábbi, viszonyon alapuló reflexiós fogalom a *Logiká*-ban. Hegel megjegyzi, hogy kétféle módon tekinthetünk az ítéletre, egyrészt a fogalom eredeti egysége felől, másrészt a szélső fogalmak függetlensége felől. A kanti felfogás az ítéletet a sokféleség egy fogalmon belüli kombinációjának tekinti. A hegeli fogalom abban különbözik ettől, hogy vele szemben nem áll semmi olyan idegenség, mint amilyen a kanti ítélettel szemben az érzékiség (vagy a fichtei Énnel szemben a „lökés”). A hegeli fogalomban magának a fogalomnak, az eredeti egységnek a meghatározásai kerülnek egyesítésre; a fogalom ezzel „meghatározásainak szembeállítására”.<sup>15</sup>

Hogy a két szöveget együtt, a szellem filozófiájának bizonyos részeit a *Logika* alapján értelmezve (vagy éppen fordítva) olvashassuk, tudnunk kell, hogyan fordítható le ez a logikai terminológia a hétköznapi döntésekre. Az a „feloldás”, amit Hegel az ítélet hatalmának nevez, feloldás az erkölcsi meghatározottság alól, amely a fogalom mozzanatainak logikai meghatározottságával bír. Az ítélet ereje, feloldó vagy önmagát elpárologtató alakjában, a fogalom (Fichte nyelven: az Én) vagy az öntudat hatalma arra, hogy minden morális aspektust felvegyen egy relációs vagy meghatározó vonatkozásba, hogy így holisztikus avagy teljes ítéletre juthasson. Ez már Fichte lelkiismeret-elméletének is része volt,

<sup>14</sup> Hegel: *A filozófiai tudományok enciklopédiájának alapvonalai. Első rész. A logika.* Id. kiad. 263. 166. §.

<sup>15</sup> Hegel: *A logika tudománya. Második rész.* Ford. Szemere Samu. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1957, 188.

amelyben a reflektáló ítéletet tekintette a cselekvésről szóló elsőrendű ítéletnek. Hegel egyfelől tisztázni kívánja az ezzel a negatív mozzanattal kapcsolatos kétértelműségeket (amelyek instabilitást okoznak az erkölcsi objektivitásban), ugyanakkor mégis meg akarja mutatni ennek a mozzanatnak a szükségességét (például a kötelességteljesítéssel kapcsolatos konfliktusok megoldásában). Az ítéleteknek ez a típusa képes egy helyzet egyes elemeitől az általánosságig mozogni, így lehetséges az, hogy Hegel saját példája az apodiktikus ítéletre (az ítélet legmagasabb szintjére) így hangzik: „a cselekedet, mint ilyen és ilyen *mine-műségű helyes*”.<sup>16</sup> Azért ez a legmagasabb szintű ítélet, mert tartalmazza a helyesség meghatározásait (a *különösségeket*), amelyek az *individuális* cselekvés számára a jog *általános* kategóriájának predikátumait biztosítják. A lelkiismeret igényt tart erre az előjogra, de az nem derül ki, mi biztosítja számára az autoritást ahhoz, hogy ezt a szintetikus ítéletet igaznak tekinthesse.

Will Dudley nemrég megjelent munkájában meggyőzően ábrázolta a gyakorlati észet mint olyat, amelyet meghatároznak a Logika-beli átmenetek.<sup>17</sup> Munkája e szükséges feladat kiemelkedő modellje, és az általa felvázolt összefüggések közül sokkal egyetértek. Azonban a morális álláspont behatároltságának kérdésében, úgy gondolom, túlságosan alacsony logikai szintre helyezi a lelkiismeretet. Azt írja: „Az ítélet logikai korlátozottságai tehát korlátozzák a morális akaratot, és fogalmilag teszik lehetetlenné az ítélet számára, hogy a szabadság valósága legyen.”<sup>18</sup> Noha én is úgy gondolom, hogy az ítélet a Dudley által azonosított gyengeségben szenved, ez a bíráló nem terjeszthető ki minden további nélkül a lelkiismeretre is. Ama kérdés tárgyalásában, hogy hogyan felel meg egymásnak az ítélet és a lelkiismeret, Dudley számára a szabadság legfőbb kizáró ismerve a „külsőlegesség”. Amíg az alany és az állítmány külsőleges egymás számára, addig a cselekvés, amelyben az ítélet testet ölt, nem lesz szabad. Az ítélet jellemző sajátossága, hogy a kopula által kifejezett azonossága „pusztán közvetlen”, így „az individuális alany és az általános állítmány kölcsönösen külsőleges egymás számára.”<sup>19</sup> Ezt a struktúrát Dudley a végesség kategóriájával kapcsolja össze, azzal tehát, amit a valódi szabadsághoz meg kell haladni. Szerinte a lelkiismeret alárendeli „az egyest (ezt a cselekvést) az általánosnak (a jó fogalmának)”,<sup>20</sup> és úgy tekint a lelkiismeretre, mint ami asszertorikus ítéle-

<sup>16</sup> I. m. 265.

<sup>17</sup> Dudley: *Hegel, Nietzsche and Philosophy*. Cambridge University Press, Cambridge, 2002. Az egyik fő oka annak, hogy Dudley érvelése éppen ilyen irányú, az, hogy itt azt kívánja bemutatni, hogy a szabadság Hegel szerint csak az abszolút szellemben érhető el, és ott is legteljesebben csak magában a filozófiában. Az én megközelítésemben a művészet, a vallás és a filozófia perspektívái ennél sokkal inkább összefüggnek a cselekvés perspektívájával.

<sup>18</sup> I. m. 53.

<sup>19</sup> I. m. 43.

<sup>20</sup> I. m. 51.

tet hoz. Ez az ítélet „azért asszertórikus, mert pusztán állít, és igazolása ennek következtében pusztán szubjektív. Ami azt jelenti, hogy igazolása nem az általános fogalom (»a jó cselekvés«) konkrét tartalmainak belső meghatározottságán nyugszik, hanem valamin, ami a fogalom számára külsőleges.”<sup>21</sup> Mivel Dudley szerint ez a lelkiismeret csak „szubjektív bizonyossággal” rendelkezik ahhoz, hogy meghatározza kötelességeit, ezért túlzóan azt mondja, hogy a morális akarat a lelkiismeret, azaz a pusztá állítás szintjére „redukálódik”.

Úgy gondolom, Dudley már az ítélet szintjén alábecsüli a lelkiismeretet. Hiszen az az egyén, aki lelkiismerete szerint ítél, képes arra, hogy indokokat adjon meg vagy apodiktikus ítéletet hozzon, még akkor is, ha a különösségek egyedi kombinációja csak a cselekvő meggyőződésében talál végső igazolást. Ez az ítélet nem pusztá alárendelés, hanem reflektáló ítélet, amely a különösségeket egy individuális cselekvésben kapcsolja össze. Meg fogom mutatni azonban, hogy az ítélet-modell *semmilyen szinten* nem alkalmas a lelkiismeret teljes megragadására, mivel a lelkiismeret az autonóm cselekvés egy alakzata, és nem pusztán tudatos ítélet arról, hogy „X cselekvés”, ilyen és ilyen tulajdonságaiból következően, jó. Az egész „Moralitás” szakaszt olvashatjuk úgy, mint Hegel cselekvéseméletét, és ezért nem meglepő, hogy a lelkiismeret a célszerű tevékenység egy alakzata. A jó a lelkiismeretnek köszönheti valóságát, és már ez is sokkal magasabb szintű alakzatra utal, mint amelyet az ítélet megragadhat. A „szubjektivitás” szintjén a következtetés, különösen a diszjunktív következtetés az, amiben a gyakorlati ész mint objektív szellem kifejeződik.

### 3.

A feladatot, amelyet a lelkiismeret hivatott végrehajtani, nem érthetjük meg addig, amíg nem értettük meg a következtetés alakzatát. A következtetés a „szubjektivitás” legmagasabb foka a fogalom és az ítélet után. *A Logika tudományában* a „Szubjektivitás” szakasz végén Hegel összefoglalja a következtetés teljes előrehaladását annak alakzatain keresztül:

A következtetés alakzatai a fogalom minden meghatározottságát *egyenként* mint azt a középfogalmat mutatják, amely egyúttal a fogalom mint *kellés*, mint követelmény, hogy a közvetítő a totalitása legyen. A következtetések különböző nemei pedig a középfogalom *teljesülésének* vagy konkrétójának fokozatait mutatják. A formális következtetésben a középfogalom csak azáltal tételeződik mint totalitás, hogy minden meghatározottság, de mindegyik külön, átmegy a közvetítés funkcióján. A reflexiós következtetésekben a középfogalom a szélső fogalmak meghatározásait *külsőleg* összefoglaló egység.

<sup>21</sup> Uo.

A szükségszerű következtetésekből az éppoly kifejtett és totális, mint egyszerű egység határozódott meg, a következtetés formája pedig, amely a középfogalomnak a szélső fogalmaitól való különbségében áll, ezáltal megszűnt.<sup>22</sup>

A következtetés előrehaladást jelent az ítélettel szemben, mivel nem pusztán elválasztja a mozzanatokat, vagy megmutatja a különbségeket a fogalomban (és az empirikus ítéletben), hanem ezeket olyan módon kapcsolja össze, amely sokkal meghatározottabb, mint az ítélet pusztán kopulája. A közvetlen vagy formális következtetés hiányossága abban rejlik, hogy a középfogalom, amely a fölső premissza és a konklúzió között közvetít, csak *egy* fogalom, esetleges kapcsolattal *egy másik* fogalomhoz. Ha mármint azt mondjuk, hogy a középfogalomnak csupán *kell* a fogalom totalitásának lennie, ebből az következik, hogy a következtetés nem önálló, mert pusztán előfeltételezi premisszáinak igazságát. Ez az a formalitás, amelyre Hegel gondolt a kanti moralitáselmélettel szemben megfogalmazott egyik bírálatában. Ebben ugyanis azt állítja, hogy Kant ugyan megpróbál kötelező érvényű törvényeket alkotni mint kategorikus imperatívuszokat, ám ezek az egyes konkrét esetekben téves következtetésekhez vezetnek, vagy egyáltalán semmilyen cselekvés nem következik belőlük. Egy tipikus kanti következtetés például így hangzana: „Hazudni bűn. Ez a cselekvés hazugságot tartalmaz. Tehát ez a cselekvés rossz.” De ha a gyilkos odajönne az ajtónkhoz és azt kérdeznél tőlünk, hol van leendő áldozata, akkor – a legtöbbször bizonyára egyetértően ebben – igazoltan hazudnánk a célpont tartózkodási helyét illetően. Egyszerűbben szólva: szükségünk van a következtetés olyan modelljére, amely a teljes tényállást képes lefedni, és amely képes számot adni a totális, minden körülményt figyelembe vevő ítéletről.<sup>23</sup>

A következtetés fent bemutatott folyamatának célja a *totalitás*, vagyis a diszjunktív következtetés elérése, ami az objektivitásra való átmenetet vezet be. Az első, formális következtetésről a következtetés végső formája, a diszjunktív (szétválasztó) következtetés felé előrehaladva – a lehetséges meghatározások teljességének kifejtésével – meghaladtuk a *kellést*. A különösségek által meghatározott individuum kimeríti az általános „különbségeit”. A negatív egység vagy az önmagára vonatkozó negativitás teljes kifejeződésére jut a diszjunktív következtetésben. Ezt kétféleképpen ábrázolhatjuk sematikusán:

<sup>22</sup> Hegel: *A logika tudománya. Második rész.* Id. kiad. 304.

<sup>23</sup> Ez nem azt jelenti, hogy ez a modell minden esetben megmondaná, hogy melyek a morálisan helyes cselekedetek. De azt sem jelenti, hogy minden esetben – például amikor az első ránézésre adódó indokok valamilyen cselekvést látszanak indokolni – az individuális ítéletre bízna ennek a kérdésnek az eldöntését. Ezen a ponton Hegel inkább W. D. Ross-hoz látszik közelebb állni, aki a végső ítéletek redukálhatatlanságát hangsúlyozta, de a *prima facie* kötelességek problematikus fogalmánál nem jutott tovább. Vö. W. D. Ross: *The Right and the Good.* Hackett, Indianapolis, 1988.

<i>A vagy B, vagy C, vagy D.</i>	<i>A vagy B, vagy C, vagy D.</i>
<i>A azonban B;</i>	<i>A azonban sem nem C, sem nem D;</i>
<i>A tehát sem nem C, sem nem D.</i>	<i>A tehát B.</i>

Az alapmozgás az, hogy meghatározott kizárások által fogalmakat különítünk el, és megadjuk tartalmukat.<sup>24</sup> A hegeli fogalom mozzanatainak vonatkozásában ennek az alakzatnak az a célja, hogy mindhárom mozzanatot, az általánosságot, az egyediséget és a különösséget, egyesítse a középfogalomban. Ez azért lehetséges, mert a középfogalom „a fajaira szétbontott nem”, „teljes elkülönböződés”, vagy „a meghatározások *negatív* egysége, *kölcsönös* kizárása”.<sup>25</sup> A második premissza (és a konklúzió) „magára vonatkozó meghatározása” olyan azonosság, amelyet a meghatározott kizárások közvetítenek, melyeket viszont újfent az elkülönböződések kimerítő „vagy-vagy” tesz lehetővé.

A formális következtetésről a diszjunktív következtetésre való átmenetben Hegel arról is kimond valamit, amit Sellars az indokok terének (*space of reasons*) nevez. Ha egy minimális értelemben érvényes formális következtetést teszünk, az indokok terének csak egy kis részét vesszük figyelembe. Ahhoz ellenben, hogy tudjuk, melyek az igaz premisszák, különösen pedig ahhoz, hogy tudjuk, ezek közül melyek a relevánsak egy észlelési vagy morális ítélet számára, az indokok terének egészével kell tisztában lennünk. Más szóval, az indokok terének ismeretével rendelkezni nem csak azt jelenti, hogy ismerjük egy játék szabályait, hanem azt is, hogy tudjuk, hogyan kell eljárunk velük ahhoz, hogy a játékot jól játsszuk. (Bárki megtanulhatja a sakk játékszabályait egy félóra alatt, de évekre is telhet, míg valóban megtanul jól sakkozni.) Ez azonban természetesen azt is jelenti, hogy léteznie kell az indokok valóságos társadalmi terének, amellyel ténylegesen rendelkezhetünk. Ha nem adhatók meg meghatározott indokok, vagy ha az indokok túl beszűkítő jellegűek (erre a pontra később még visszatérek), akkor előfordulhat, hogy egy cselekedet teljes és kielégítő megindoklása nem is lehetséges.<sup>26</sup>

A morális cselekedetekre vonatkozóan tekintsük Hegellel a „helyes” predikátumot „általánosnak”. (Ebben az összefüggésben a „helyes” ekvivalensnek vehető a „jóval”). A nemnek a helyesség felel meg, a fajnak pedig egy szituációnak azok a tulajdonságai, amelyek azt „helyessé teszik”, illetve azok a dolgok,

<sup>24</sup> Brandom nyelvezetében úgy is fogalmazhatunk, hogy egy kifejezés (vagy állítás) tartalmát, jelentését úgy adjuk meg, hogy megadjuk, mivel inkompatibilis, azaz megadjuk az inkompatibilitási relációit (*incompatibility relations*). Lásd különösen *Tales of the Mighty Dead – Historical Essays in the Metaphysics of Intentionality*. Cambridge/Mass., 2002.

<sup>25</sup> Hegel: *A logika tudománya. Második rész*. Id. kiad. 303.

<sup>26</sup> Ez akkor lesz lényeges, amikor a Hegel által a lelkiismeretnek a morális hanyatlás idején betöltött szerepéről mondottakat fogjuk tárgyalni.

amelyek az egyes cselekvési alternatívák mellett vagy ellen szólnak. Vegyünk egy egyszerű példát, egy szakmai döntéshelyzetet, mert ilyen helyzetekben egy adott cselekvés moralitása gyakran többféleképpen is megítélhető. Tegyük fel, hogy egy közismert filozófiaprofesszornak arról kell döntenie, elfogadja-e egy másik intézmény állásajánlatát. Itt csak két fő cselekvési lehetőség van, de mindkét alternatíva mellett sokféle indok szólhat. Kérdésként megemlítek néhányat: Melyik intézményben gyakorolhatná zavartalanabban a hivatását, a filozófiai kutatást? Melyik fizetne többet a munkájáért? Melyik városban vannak jobb és megfizethetőbb lakások? Melyiknek vannak színvonalasabb iskolái? Melyik városnak kellemesebb az időjárása? Melyik környezet lenne alkalmasabb a felesége és az ő hivatásbeli lehetőségei számára? Melyik intézmény veszítene többet azzal, ha nem tanítana ott? Melyik illik jobban a kutatási területéhez, és várhatóan melyikben érhet el nagyobb haladást?

A „helyes” predikátum különböző módokon viszonyul ezekhez az indokokhoz, amelyek közül néhány inkább, mások kevésbé relevánsak a cselekvés feltételezhető fő célja szempontjából (azaz abból a szempontból, hogy olyan munkahelyet találjon, ahol eredményesebb tagja lehet a tudományos közösségnek). Az indokok ráadásul egymással is összehasonlíthatók, ami még bonyolultabbá teszi jelentőségük megállapítását. Így például a kutatómunka fontosabb lehet számomra, mint a ház mérete, amelyben lakom, de ha nincs érdemi különbség a két intézet között abban a tekintetben, hogy melyikben folytathatom zavartalanabban filozófiai tevékenységemet, ezzel szemben az ingatlanpiacok közötti különbség jelentős, akkor lehet, hogy ezt az önmagában kevésbé fontosnak ítélt indokot nagyobb mértékben veszem majd számításba a végső döntés meghozatalánál. Ilyen típusú meghatározásokat kell a szubjektumnak „feloldania magában”, hogy döntenie tudjon. Egy közismert modell szerint a gyakorlati ész úgy működik, hogy megméri az egyes indokok egymáshoz viszonyított „súlyát”, és megnézi, melyik cselekvési alternatíva nyert. Úgy gondolom azonban, hogy a legtöbb esetben nem ilyen módon hozzuk meg döntéseinket. Kevés döntést vezethetünk vissza az indokok előzetesen megmért súlyának aritmetikus kiszámítására. Ha viszont a diszjunktív következtetést használjuk modellként, akkor azt mondhatjuk:  $A = „X \text{ cselekvés helyes lesz } B \text{ vagy } C \text{ vagy } D \text{ által}”$ , ahol B, C és D a cselekvés helyességének szempontjából releváns indokokat jelentik. A cselekvésnek a lelkiismeretben való mérlegelésében szerepet kap az indokok közötti komplex relációk összessége, s ezek fontosságát végül olyan indokok fogják meghatározni, amelyeket korábban mint jelentéktelenekeket zártunk ki. Ahhoz, hogy valóban a lelkiismeretem szerint és meggyőződésem kifejezve cselekedhessek, biztosnak kell lennem abban, hogy minden releváns mozzanatot figyelembe vettem. Lehetséges, hogy cselekedetem végül kifejezetten csak a releváns faktorok egy részhalmazán alapul, de egy, az egész cselekedetről szóló leírásnak számot kell tudnia adni arról, hogy sok indok



végül miért nem bizonyult fontosnak. Ezért hasonlít a lelkiismeret döntése a diszjunktív következtetésre, amelyben minden különösségnek szerepe van, az egyes cselekvések melletti döntés pedig azon alapszik, hogy az indok vagy indokok hogyan működnek totalitásként.

#### 4.

A következtetésnek a lelkiismeret modelljeként történő bemutatása következő lépéseként tekintünk Hegel explicit fejtegetéseit a cselekvési következtetésről.<sup>27</sup> Csak néhány pontot említek meg a „Teleológia” fejezetből, mely azt a mozgást vázolja, amely később (ha nem is minden részletében) megismétlődik a jó eszméjében és az abszolút eszmére való átmenetben. Hegel a célra való vonatkozást oly módon vezeti be *A logika tudományában*, hogy szembeállítja azzal a regulatív funkcióval, amelyet Kant *Az ítélőerő kritikájában* a teleológia tárgyalása során a reflektáló ítéletnek tulajdonít. (Noha közben elismerően szól arról, hogy milyen helyet juttat Kant ennek az elvnek, hiszen így „összekötő középítő taggá teszi az ész általánosa és a szemlélet egyede között”). Így ír:

A fogalom mint cél természetesen *objektív ítélet*, amelyben az egyik meghatározás, az alany, nevezetesen a konkrét fogalom, önmaga határozza meg magát, a másik pedig nem csak állítmány, hanem a külső objektivitás. De a célra való vonatkoztatás azért nem *reflektáló* ítélet, amely a külső objektumokat csak egy egység szerint tekinti, *mintha* egy értelem azt *megismerőképességünk céljából* adta volna nekünk, hanem a magán- és magáért-való igaz, amely objektívan ítél és abszolút módon határozza meg a külső objektivitást. A célra való vonatkoztatás ezáltal több, mint *ítélet: következtetése* az önálló szabad fogalomnak, amely az objektivitás által önmagával kapcsolódik össze.<sup>28</sup>

Hegel amellet érvel, hogy a reflektáló ítélet pusztán regulatív modelljét (amelyet Kant az élő organizmusok elgondolásánál alkalmaz) egy olyan teleológiai modellel helyettesítsük, amely a gyakorlati ész használatán alapszik, azon, hogy célt tűzünk magunk elé, annak eléréséhez megtaláljuk a megfelelő eszközöket, végül pedig végrehajtjuk az objektív világban.<sup>29</sup> Hegel számára az eredmény „a megvalósított cél” lesz, az objektív világ állapota a cél elérése után.

<sup>27</sup> Az alábbi érvelésben a cselekvést csak az igazolása szempontjából tekintem. Tehát nem tárgyalom azokat a kérdéseket, amelyek a cselekvés magyarázatával vagy a cselekvéssel mint térbeli és időbeli kauzális összefüggések eredményeivel foglalkoznak.

<sup>28</sup> Hegel: *A logika tudománya. Második rész.* Id. kiad. 339.

<sup>29</sup> Természetesen Kant teleológiai ítélete újra feltűnik majd az eszmében, mint – ahogy Hegel nevezi – a belső célra való vonatkoztatás, ellentétbe állítva a „Teleológia” fejezetben tárgyalt, pusztán külső célra való vonatkoztatással.

Feltűnő az előbb idézett bekezdés hasonlósága a *Jogfilozófia* 138. paragrafusának nyelvezetével, amelyben azt írja, hogy a lelkiismeret nem csak „az *ítélő hatalmat* jelenti [...] ami magából határozza meg a jót”, hanem azt a hatalmat is, amelynek a jó „a *valóságát* köszöni”. Tekintsük nagyjából szinonimnak *A logika tudományában* használt „objektivitást” a *Jogfilozófia* 138. paragrafusában használt „valósággal”, s akkor világossá válik, hogy Hegel ugyanarról a cselekvési alakzatról beszél. Csak értelmezés kérdése, hogyan olvassuk a szakasz utolsó részét, amely a következtetést „önálló szabad fogalomként” írja le, „ami az objektivitás által önmagával kapcsolódik össze”. A cselekvésben az öntudatos aktivitás egy célt állít maga elé, amelyet a fennálló világ feltételei között kell megvalósítania, esetleg éppen ezeknek a feltételeknek a megváltoztatása által. Fejlettebb racionális formáiban a cselekvés azért szabad, mert a feltételeket maga a fogalom (az öntudatos cselekvése) tételezi, így a cselekvők úgyszólván magukra találnak az általuk megváltoztatott világban.<sup>30</sup> Az egyes cselekvésben a cél (az általános) az eszközök (az egyesek) által valósul meg. Eleinte ez a következtetés csak a hasznosság nyers formája – a dolgok azáltal azok, hogy eszközök céljaim elérésére. A folyamat mozgásában azonban eszközök és célok végül olyan egységet alkotnak, amelyben az eszköz nem pusztán egy általam önkényesen kiválasztott esetleges anyag, hanem szükségszerű eszköz ahhoz, hogy célokat végrehajtsam.

A „Teleológia” fejezet utolsó két bekezdésében Hegel végrehajtja az átmenetet a külsőről a belső célszerűsége, vagyis a teleológiáról az eszmére. A folyamat hegeli leírásában az „objektivitás”, ami eddig pusztán szemben állt a szubjektivitással, megszüntetve-megőrződik a „megvalósított célban”.<sup>31</sup> Hegel azt írja, az „eszköz” eltűnik, mert többé már nem helyénvaló a cselekvést az elvont cél és a konkrét eszköz szétválasztott komponenseinek segítségével leírni. A cselekvés után fennálló állapotban a „konkrét azonosság” olyan eredmény, amely magáértvalóan érvényes. Ez az azonosság magában foglalja szubjektív tevékenységet és végrehajtásának objektív módját is. Így a megvalósított célt identitásként kell felfognunk, ha totalitást képez, közvetlenül objektív, és mégis lényegileg a szubjektum határozza meg. Ha egy házat akarok építeni egy, a fejemben már meglévő kép alapján, majd alkalmazok egy tucat munkást a megépítésére, akkor végül (reményeim szerint) egy jó, kész és teljes ház áll majd előttem. Mások számára, akik a házat szemlélik majd, eltűnnek az eszközök, ugyanúgy, mint az én eredeti elvont elképzelésem a házról.

<sup>30</sup> A célszerű cselekvés Hegel alakzata az észre általában, amint azt *A szellem fenomenológiájának* előszavában is mondja. (Ford. Szemere Samu. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1973.)

<sup>31</sup> Ezzel vezet be Hegel a *retrospektivitást* a cselekvés leírásába. Nem tudhatjuk, mit tettünk, vagy mennyiben érvényes a cselekedetünk, amíg az nem befejezett, és más szubjektumok nem fogadták el.

Miután röviden összefoglalta a teleológia előrehaladását, amelyben az objektivitás elérkezett oda, hogy újra szubjektivitássá legyen, Hegel így ír az utolsó alakzat két oldalának egyesítéséről:

Az utoljára szemügyre vett harmadik következtetés abban különbözik, hogy először is az előző következtetések szubjektív céltevékenysége, de egyúttal a külsőleges objektivitásnak és ezzel a külsőlegességnek általában *önmaga által* való megszüntetése, tehát a *totalitás a maga tételezettségében*. [...] A cél mozgása mármost elérte azt, hogy a külsőlegesség mozzanata nemcsak a fogalomban van tétélezve, a fogalom nemcsak *kellés és törekvés*, hanem mint konkrét totalitás azonos a közvetlen objektivitással.<sup>32</sup>

A fogalom mozzanatainak tétélezett totalitásában semmi nem marad meg abból, ami „külsőlegességnek” számít, mert az eredeti cél egyediségeit a megvalósított cél definiálja és meríti ki, ehhez a célhoz pedig lényegiek a választott eszközök, amelyek épp ezért többé már nem eszközök. De a szubjektív törekvés és kellés is eltűnt a „közvetlen objektivitásban”. Mindent egybevéve, a szubjektivitás győzött, noha ez az eredmény kiábrándító lehet a szubjektum számára, aki az objektivitás felé való törekvésében érti meg önmagát. Amikor azonban Hegel „közvetlen objektivitásról” beszél, akkor implicit módon *a másik számára való* létezésről is beszél, avagy arról, hogy a cselekedet sikeresnek tekintik. Csak egy rosszul megépített vagy még el nem készült ház mutatja közvetlenül építőinek nyomait.

Az eddig vizsgált átmenet megismétlődik egy magasabb szinten, a jó eszméjéről az abszolút eszmére való átmenetben. Ezt az átmenetet a *Jogfilozófián* belüli, a jóról az erkölcsiségre való átmenet logikai korrelátumának tekintem. A lelkiismeret mint a morális cselekvés alakzata pontosan ennek az átmenetnek az alakzata, ennek pedig akkor van értelme, ha az erkölcsiséget magát úgy értelmezzük, mint ami elérte az abszolút eszme szintjét. Számomra a döntő indok e mellett az olvasat mellett Hegel saját utalása a *Fenomenológia* moralitás-fejezetére a jó eszméjének tárgyalása során. Hegel ugyanis a Logikában utal a *Fenomenológiának* arra a részére, amelyben feltárta azokat az ellentmondásokat, amelyekbe Kant a legfőbb jó eszméjének kifejtése során keveredett. (Ez az utalás, és az, hogy Hegel korábbi átmenetekre tud hagyatkozni, magyarázatot ad arra, hogy miért ilyen rövid a Logikának ez a fontos fejezete.) Ez után következik a *Fenomenológiában* a lelkiismeret leghosszabb tárgyalása Hegel kiadott műveiben. *A logika tudományában* a jó eszméje, a „gyakorlati eszme” eljuttatja a szubjektumot (logikai nyelven „a szubjektív fogalmat”) arra a bizonyosságra, hogy az objektív világnak csak az ő cselekvései révén van értelme. Ez a szubjektivitás

<sup>32</sup> Hegel: *A logika tudománya. Második rész*. Id. kiad. 352.

rendelkezik a „magában-való fogalom totalitásával”,<sup>33</sup> mert posztulálja, hogy csak ez az egyedüli feltétlen és teljes jó az akarás végső vagy totális objektuma. Ezzel meghaladta a szubjektum–objektum dichotómiát, de mégis megmaradt benne ugyanaz az egyoldalúság, amelyet már a szubjektív célban is láthattunk, csak épp egy magasabb szinten.<sup>34</sup> Ennek a fogalomnak a mozgásában egyesülnie kell a gyakorlati és az elméleti eszmének, avagy a jó és az igaz eszméjének. Bizonyos értelemben Fichte sem mondott mást, amikor azt állította, hogy az erkölcsi tartalom olyan célok által adott, amelyek a szabadság terminusaiban definiálják magukat. A cselekvőnek ezekbe kell belátást nyernie elméleti képessége segítségével, még akkor is, ha a szubjektív egységre törekvő gyakorlati hajtóerő eközben csak önmagába tér vissza.<sup>35</sup> Csakhogy, noha Fichte bevezette ezt a gondolatot, nem vitte elég messzire, mert azt feltételezte, hogy a szabadság által konstituált világ „nem más, mint eszme; [...] amely nem gondolható el meghatározottan”.<sup>36</sup>

Természetesen úgy tűnhet, mintha Hegelnek a jó eszméjére vonatkozó kritikája pusztán csak a lelkiismeret kritikájának egy része volna, mivel formális-ként a lelkiismeret egy, a szubjektív céllal rokon alakzatnak látszik. Azonban, ha megnézzük a jó eszméjére vonatkozó kritika ott közölt négy szempontját, láthatjuk, hogy ezek közül egyik sem alkalmazható a lelkiismeretre. 1. A lelkiismeret biztosan nem az az „abszolút posztulátum”, amelyre Hegel hivatkozik, hiszen épp a lelkiismeret az, ami meghaladta a „kellés” álláspontját. 2. Nem érinti a lelkiismeretet az a kritika sem, hogy „magának a jónak kollíziója és ellentmondása által” elpusztulna. Ez egy sokat idézett pontja Hegel kritikájának arra vonatkozóan, hogy Kant képtelen az egymásnak ellentmondó kötelességek problémáját kezelni. 3. Hegel azt írja, hogy a feltételezett objektív világ nézőpontjából a jó megvalósítása lehetetlen volna, hiszen az ilyen megvalósítás végtelen feladat lenne, ám a lelkiismeret nem más, mint egész egyszerűen ennek a jónak a megvalósítása. 4. Ami a gyakorlati eszméből hiányzik, az a tulajdonképpeni tudat mozzanata, amelyben „a valóság mozzanata elérte volna a *külső lét* meghatározását”.<sup>37</sup> De valójában pontosan ezzel a „tulajdonképpeni tudattal” rendelkezik a lelkiismeret mint egy különös tartalomhoz való meghatározott viszony.

Az ellentmondás feloldását Hegel a gyakorlati következtetés két premisszája közötti kontrasztként építi fel. A premisszák megfelelnek a szubjektív

<sup>33</sup> I. m. 415.

<sup>34</sup> Hegel szavaival a jó eszméje „vágy, mert ez a valóságos még szubjektív, önmagát tételező, s nem sajátja egyúttal a közvetlen előfeltevés formája; realizálódási vágya tulajdonképpen nem az, hogy objektivitást adjon magának – ez megvan neki magánvalósága szerint –, hanem csak közvetlenségének ez az üres formája.” Uo.

<sup>35</sup> J. G. Fichte: i. m. 172.

<sup>36</sup> I. m. 516.

<sup>37</sup> Hegel: *A logika tudománya. Második rész.* Id. kiad. 417.

célnak és az eszköznek. Egy közbevetett megjegyzésében – amely érthetetlen marad, ha félreértjük kapcsolatát a lelkiismeret *Fenomenológia*-beli dialektikájával – Hegel azt írja, hogy ennek az átmenetnek a leírása megegyezik az öntudat mozgásával.<sup>38</sup> Más szóval, a két premissza közötti függőségi, illetve függetlenségi viszony az elismerés színtereként is ábrázolható. Ezen a színtéren harc alakul ki, amely általános és kölcsönös elismerésben végződik, pontosan ugyanúgy, ahogy a *Fenomenológiában*. Az első premissza „a jó cél közvetlen vonatkozása a valóságra”, amelyet a második premissza „mint külső eszközt a külső valóság ellen irányít”.<sup>39</sup> Hegel megjegyzi, hogy ha a külső valóság pusztán közvetlen létezés lenne, akkor „gonosz vagy közömbös” lenne az első premisszával szemben. Rámutat arra is, hogy a gyakorlati eszme ezt a közvetlenséget már megszüntette-megőrizte a jó eszméjében. Az első premissza már tartalmaz „közvetlen objektivitást”, így a két premissza összehozásához nem kell más, mint hogy megszüntessük az akarás végességét (az általános és a különös ellentétét). Ebben a bekezdésben Hegel ezt úgy nevezi, hogy a két premissza „gondolatait” kell összehoznunk. Ez ugyanaz, mint a *Fenomenológiában* a megítélő és a széplélek – amelyek mindketten az elvont jóhoz ragaszkodnak – összehozása a „cselekvő lelkiismerettel”, amelyet különösége gonosszá tesz a megítélő szemében.

Mielőtt továbblépnénk, hasznos lehet, ha a két premisszát az előző fejezetbeli példánk segítségével világítjuk meg. Tegyük fel, hogy elképzelt professzorunk esetében az első premisszában az elvont jó a tudományos kutatás céljainak követése.<sup>40</sup> Tegyük hozzá példánkhoz azt az információt, hogy a professzor tudja, hogy ha visszautasítja az állásajánlatot, helyette az egyik kollegáját kérnék fel, aki egy olyan intézmény alkalmazásában áll, ahol nagyon boldogtalan és eredménytelen. Nem az volna-e akkor a morális az első premisszában megadott elvont jó szempontjából, ha inkább visszautasítaná az állást, hogy ezzel a kutatás javát szolgálja? Erre azonban azt mondhatnánk, hogy a polgári társadalom nem így működik – és igazunk lenne. A kérdés az, hogyan igazoljuk mindazt, amit a polgári társadalomban teszünk, anélkül, hogy folyton azt éreznénk, hogy minden egyes igazolásnál vissza kell térnünk a közvetlen célhoz. A felvázolt helyzetben úgy tekinthetjük, hogy a második premissza, az „eszköz” az az indok lesz, amely cselekvésre indítja a professzort. Tegyük fel tehát, hogy azért fogadja el az új állást, mert a nagyobb ház és a magasabb kereset kétségkívül

<sup>38</sup> Ezt írja: „Mivel az eszme magában foglalja a tökéletes meghatározottság mozzanatát, ezért a másik fogalom, amelyhez a benne lévő fogalom viszonylik, szubjektivitásában egyúttal egy objektum mozzanatát tartalmazza; az eszme tehát itt az öntudat alakját ölti fel s erről az egy oldalról ennek kifejtésével találkozik.” Uo.

<sup>39</sup> I. m. 418.

<sup>40</sup> Választhatnánk a „lehető legnagyobb boldogság elérését” is első premisszának, hiszen Hegel azt írja, hogy az első premissza az eset egy elemére, még hozzá jellemzően elvont elemére vonatkozik.

sokkal eredményesebb filozofáláshoz vezet majd. Egy külső szemlélő számára vagy a listán utána következő pályázó számára ez a döntés nem tűnik majd morálisnak vagy a jót megvalósítónak, hanem inkább olyan döntésnek, amelylyel az egyén saját érdekét helyezi előtérbe a tudományos kutatás magasabb rendű morális céljával szemben. Folytassuk tehát úgy, mintha Hegel azt akarná megmutatni, miért nem igazolható az utóbbi ellenvetés, miért van a polgári társadalomnak saját független törvénye.<sup>41</sup>

Az abszolút eszmére való átmenet – amelyet úgy is olvashatunk, mint egy további átmenetet a külső célszerűségről a belsőre magán a cselekvésen keresztül – két fázisban történik, amelyeket egy hiányos alakzatba való „visszaesés” választ el egymástól. Az első fázis egy változata annak, amit az imént a megvalósított cél esetében láttunk.<sup>42</sup> Az első premisszából, az objektív jó igényéből következik, hogy az ember megteszi a szükséges lépéseket ennek a jónak a megvalósítására. Hegel azt a korábbi álláspontot idézi, hogy a cselekvés végesnek tűnhet, hiszen sosem jutunk az eszközökön túlra, mindig további eszközöket vonunk be a cselekvésbe, és így sosem érjük el az igaz, célfogalmakkal meghatározott objektivitást. A hangsúly itt mégis azon a pozitív eredményen van, hogy a cél az eszköztől függ, vagyis azon, hogy az eszköz a *megvalósított* cél, a használata által objektívvá lett cél. A közvetítés, illetve a meghatározott morális cselekedet „lényegileg szükségszerű” a jó számára ahhoz, hogy több legyen az önteltség pusztá pózánál. Hegel ezt az „első negációt” vagy közvetlen szubjektív célt egy példászerű lépésben úgy nevezi, hogy „a fogalomnak a külsőleges-

<sup>41</sup> A polgári társadalomnak magának is vannak bizonyos előfeltételei arra vonatkozólag, hogy mikor számít egy cselekedet ésszerűnek. Például nem tekinthetünk el akaratlagosan saját érdekeinktől, figyelmen kívül hagyva nyilvánvalóan releváns tényezőket. Azt sem állítom, hogy ésszerűtlen lenne visszautasítani az ajánlatot a miatt a nagyobb jó miatt, ami abból következne, ha az állást a másik tudós kapná meg. De *nem várnak el* tőlem ilyen cselekedetet, hiszen fel vagyok jogosítva arra, hogy a saját érdekeimet tekintsem elsődlegesnek. Inkább az a célom, hogy hangsúlyozzam: ez az érdek része a hegeli érveknek a moralitás valósága mellett a modern intézményekben.

<sup>42</sup> „Ahhoz, amit az elsőben az objektív fogalom már közvetlenül elvégzett, a másodikban csak az járul, hogy közvetítés által, tehát *számára* van tétélezve. Ahogyan a célra való vonatkoztatásban általában a megvalósított cél ismét csak eszköz ugyan, de megfordítva az eszköz a megvalósított cél is, úgy a jónak következtetésében is a második előtétel már közvetlenül megvan az elsőben *magánvalósága* szerint; ámde az a közvetlenség nem kielégítő, s a második előtételt már az első eszköz számára posztuláljuk; – a jónak megvalósítása egy szembenálló más valósággal szemben az a közvetítés, amely lényegileg szükségszerű a jó közvetlen vonatkozása és megvalósultsága számára. Mert csupán első negációja vagyis másléte a fogalomnak, olyan objektivitás, amely a fogalomnak a külsőlegességbe való merültsége volna; a második negáció e máslet feladása; a cél közvetlen megvalósítása csak ezáltal válik a jó mint a magáért való fogalom valóságává, mivel benne önmagával, nem mással azonosnak, tehát egyedül szabadnak tétéleződik.” I. m. 418.

ségbe való merültsége”.<sup>43</sup> Minél elvontabban állunk hozzá a valósághoz, minél inkább úgy gondoljuk, hogy „felette állunk”, annál inkább belebonyolódunk ebbe az általunk megvetett valóságba. Az első premissza az, amivel Hegel tréfálkozik, amikor azt mondja, hogy „senki sem lehet hős a komornyikja előtt”, mert az elvont jó mint morális szolga leginkább azzal van elfoglalva, hogy másokat hibáztasson cselekedeteik különös oldala miatt.

A jót az egyes cselekedetben valósítja meg az ember, azáltal, hogy negálja az első negáció közvetlenségét vagy elvontságát. Nézzük meg ennek a lépésnek a második változatát, amelyben az elkülönöződés (a lelkiismeret) a két premissza egyesítését eredményezi a külső valóság megváltoztatása révén. Hegel ezt írja:

A második előtételeben jelzett tevékenység ugyanis, amely csak egyoldalú *magáért-való létet* hoz létre, ennélfogva a termék mint valami *szubjektív és egyedi* jelenik meg, tehát megismétlődik benne az első előfeltevés – valójában éppannyira az objektív fogalom és a közvetlen valóság *magánvaló* azonosságának tételezése. A közvetlen valóságot meghatározza az az előfeltevés, hogy csak megjelenő realitása van, magán- és magáért-valósága szerint semmis és teljességgel meghatározható az objektív fogalom által. Mivel az objektív fogalom tevékenysége megváltoztatja a külső valóságot s ezzel megszünteti meghatározását, ezáltal elveszi pusztán megjelenő realitását, külső meghatározhatóságát és semmisségét s így mint magán- és magáért-valót *tételezi*.<sup>44</sup>

Túl kell lépnünk azon, hogy a közvetlen valóságot pusztá jelenségként, önmagában semmisként előfeltételezzük, mert csak így kapunk szilárd feltételeket a jó eredményes megvalósításához. Ám pontosan a cél megvalósítása az, ami meghaladja ezt a előfeltevést, mivel a célhoz magában a közvetlen valóságban kell megtalálnunk a lényeges eszközöket. Az alapvető mozgás az „egyoldalú magáért-való létből” indul ki – amelyet egy előfeltételezett külsőlegesség terhel, amelyet pusztán feldolgoz – egy olyan külsőlegesség felé, amely már tartalmazza a cselekvés sikerességéhez szükséges feltételeket. A befejezett cselekvésben a külsőlegesség (vagy közvetlen valóság) elveszíti pusztán megjelenő minőségét, és nem csak magértvalóan, hanem magánvalóan azonosként tételezett lesz a fogalommal. Ahogy a külsőről a belső célszerűségere való átmenetet általában, ezt az új „magánvalót” is úgy érthetjük meg legjobban, ha „más számára valóként” értelmezzük, azaz úgy, mint ami belefűzi a cselekvőt a kölcsönös elismerés olyan viszonyrendszerébe, amely biztosítja a megvalósított cél általánosságát.

Aki olvasta a *Jogfilozófiát*, annak számára ismerősen hangzanak a szavak, amelyekkel Hegel az utolsó átmenetet írja le. A logikai mozgás megfelel a morá-

<sup>43</sup> Uo.

<sup>44</sup> I. m. 419.

lis szubjektumnak mint individuumnak a moralitás felé való mozgásával; a moralitás pedig társadalmi és politikai intézményekben valósul meg, amelyek érvényessége bizonyos közvetlenséggel rendelkezik. *A logika tudományában* így ír erről Hegel:

A magán- és magáért-való fogalom eszméje ezzel úgy van tételezve, hogy már nem csupán a tevékeny alanyban van, hanem éppannyira közvetlen valóság, s ez viszont, ahogyan a megismerésben van, valóban léttel bíró objektivitás. A szubjektum egyedisége, amellyel azt előfeltevése terhelte, ezzel együtt eltűnt; az alany most *szabad, általános önmagával való azonosság*, amelynek számára a fogalom objektivitása éppannyira *adott*, közvetlenül *jelenvaló* objektivitás, ahogyan a magán- és magáért-valósága szerint meghatározott fogalomnak tudja magát.<sup>45</sup>

A szubjektum individualitása és végessége eltűnt, mert az előfeltételezett idegen objektivitás is eltűnt. Ez a *Jogfilozófia* 152. paragrafusának azokra a megjegyzéseire kell hogy emlékeztessen minket, amelyek szerint az individuum végül „szabad, általános önmagával való azonossággá” lesz, ugyanúgy, ahogy az erkölcsiségben „eltűnt az egyes ember saját akarata és saját lelkiismerete, amely magáért-való lenne és ellentétbe helyezkednék vele”.<sup>46</sup> Stabil viszonyok között és az elismerés színterein cselekvéseim igazolása megállhat a gyakorlatra (az „objektivitásra, amelynek igaz léte van”) való személytelen hivatkozásnál, noha mindazonáltal megvan a magam sajátos módja, ahogyan a szociális tereket igénybe veszem. Az utolsó mondatban Hegel megjegyzi, hogy a szubjektum csak most lehet az, ami igazából, most, amikor a lelkiismeret előfeltételezett általánossága valóságos általánosságot nyer a mások által elismert cselekvésben. Ennek az a jelentősége, hogy ha a szabad szubjektivitás követelményeit a célra irányuló cselekvés adekvát elméletének keretei között tekintjük, azok már implikálják saját feltételeiket. Ezek a feltételek, noha nagyjából formálisak, mégsem üresek, hanem a másokhoz való viszonyok szükségszerű módusai.

Mit mondhatnánk tehát a példánkban szereplő professzorról, akinek különös indokai, cselekvésének „eszközei” feszültségben látszanak állni a feltételezett elsődleges indokkal, a tudományos kutatás céljainak követésével? Úgy tűnik, Hegel érvelésében benne van, hogy mindegy, milyen eszközöket használunk egy cél megvalósítására, ezek igazolt eszközök lesznek. Szem előtt kell azonban tartanunk a legfontosabbat, nevezetesen azt, hogy maguk az eszközök „eltűnnek”, avagy megszűnnek eszközök lenni, ha a megvalósított célok intézményes összefüggésében vizsgáljuk őket. Tegyük fel, hogy a professzor számára

<sup>45</sup> Uo.

<sup>46</sup> Hegel: *A jogfilozófia alapvonalai*. Id. kiad. 184. 152. §.



a cselekedetét igazoló indoknak a tudományos kutatás általános javának kell lennie, a ténylegesen motiváló indok azonban a nagyobb ház és a magasabb kereset. Hegelhez közelebb állva azt mondhatnánk, hogy a professzor (legalábbis) nem hibáztatható a döntése miatt, és ironia nélkül mondhatjuk, hogy lelkiismeretesen cselekedett. Nem szükséges megválaszolnia a döntése miértjére vonatkozó, a moralitás absztrakt szintjén feltett kérdéseket sem. A család és a polgári társadalom kontextusa elégséges ahhoz, hogy legitimálja döntésének különösségét. Elismerjük, hogy az ilyen döntéshelyzetek mérlegelése során rengeteg akadémiai és családi szempont felmerül, és senkitől sem várjuk el, hogy az emberek, miután mindent számba vettek, döntéseiket feláldozzák az elvont morális jó oltárán. Természetesen azt is meg kell jegyeznünk, hogy maga a rendszer összeomolhatna, az intézmények versengése az akadémiai hírességekért eltorzíthatná a filozófiai gyakorlat céljait, és akkor elkezdhetnénk azon gondolkodni, hogy a „rendszeren belüli” kritika különböző fajtái jogosak lehetnek. Normális működés esetén azonban az intézmények „személytelenségének” egy része erkölcsi státuszt biztosít a különösségnek, az individualitásnak akkor is, ha tisztán morális szempontból igazságtalanság történt.

## 5.

Mi a haszna a Logika ezen olvasatának? Összefoglalóan vázolom három eredményét. Elemzésemben megpróbáltam: 1. érthetőbbé tenni a *Jogfilozófia* 141. paragrafusában található átmenetet, 2. úgy tárgyalni a racionális internalizmus és externalizmus metaetikai kérdését, hogy egyszerre teljesüljön a meghatározott tartalom és az autonómia követelménye, 3. hozzáférhetővé tenni magát a Logikát, megmutatni, hogy hogyan és miért van az, hogy a spekulatív álláspont nem ezoterikus, hanem a mindennapi élet része.

1. Hasznát vehetjük a fenti elemzésnek, ha röviden szemügyre vesszük a *Jogfilozófia* 141. paragrafusában sorra kerülő logikai átmenet leírását. Itt a következtetés két premisszája közül az első a jó elvont eszméje, a második pedig a lelkiismeret különös cselekedete, amelynek jónak kell lennie. A kérdés az, hogyan képzeljük el ezeket az erkölcsiségben egyesítve, illetve hogyan hozzuk össze a következtetés két premisszáját. Hegel itt azt hangsúlyozza, hogy a két premissza „magában totalitássá” van emelve, azaz viszonylagos totalitások, amelyek annyiban integráltak, amennyiben mozzanataik totalitásában azonosak. Ennek a konkrét azonosságnak az „igazsága” az erkölcsiség. Ez a megfogalmazás megmutatja, hogy ez az átmenet egyfajta egyesülés az elméletivel is, amennyiben az erkölcsiség olyan közvetlen valóság, melyben a lelkiismeret és a jó igazságfeltételei biztosítva vannak. Hegelnél így hangzik e totalitás–azonosság–igazság folyamat leírása:

[...] a korlátozottnak és végesnek természete – s ilyen itt az elvont jó, amely csak *kell hogy az legyen*, s az éppoly elvont szubjektivitás, amely csak *kell hogy jó legyen*, hogy *magánvalóan magukban* hordják ellentétüket, a jó a maga valóságát, s a szubjektivitás (az erkölcsi *valóságának* mozzanata) a jót, de hogy egyoldalúságukban még nincsenek *tételezve* annak, amik *magánvalóságuk szerint*. Ezt a tételeztetést elérik negativitásukban, abban, hogy *egyoldalúságukban*, amikor mindegyik igyekszik magától elhárítani azt, ami *magánvalósága szerint* benne van, – amikor a jó [das Gute] szubjektivitás és meghatározás nélkül van, s a meghatározó elv, a szubjektivitás, a magánvaló nélkül – amikor magáértvaló totalitásokká alakulnak, akkor megszűnnek s ezzel mozzanatokká fokozódnak le, – ama *fogalom* mozzanataivá, amely nyilvánvaló lesz mint egységük s épp mozzanatainak e tételezettsége által kapott *realitást* s így most mint *eszmé* van [...].<sup>47</sup>

A szövegrész első felét lefordíthatjuk a cselekvési következtetés átmenetére, annak az állításnak a segítségével, hogy minden premissza tartalmazza az ellentétét; a jó közvetlen célja közvetlenséget tartalmaz (ami magáértvalóan egyszerűen a közvetlenségbe való „merültség” lehetne), az elkülönöződő eszköz pedig tartalmazza az objektív jóra való törekvést (még ha félre is érti magát, és azt állítja, hogy csak saját bizonyossága szerint cselekszik). Ez az implicit azonosság explicitté lesz, ha minden oldal saját elvét tekinti az igazolás egyedüli mércéjének, azaz olyan totalitásként érti magát, amely kimeríti az objektivitást (ennek a mozgásnak a leginkább hozzáférhető változata pedig újfent a beismerés és a megbocsátás színtere a *Fenomenológiában*). Saját magukat szüntetik meg, és mozzanatokká válnak, miközben a megvalósított cél a következtetés igazsága, amelynek mozzanataiként immár a két mozzanat tűnik fel előttünk. Ha a jót az öntelt, álszent tétlenség egy fajtájának látjuk, akkor a lelkiismeret maga is a meggyőződés üres önkényeként fog feltűnni. A két premissza megpróbál teljes következtetés lenni, mint a kanti legfőbb jó vagy a lelkiismeret Jacobinál, de éppen ebben a próbálkozásban mutatkozik meg alkalmatlanságuk erre, s így kitűnik, hogy státuszuk egy következtetés mozzanatainak státusza, egy olyan következtetésé, amely szubjektívként és objektívként is eredményes. Az ebből következő cselekvőképesség még mindig a lelkiismeret egy változata, mert még mindig tartalmaz egy olyan formális elemet, amely az erkölcsös cselekvésben elismertnek számít, még hozzá azt, hogy döntésemben minden, az előttem álló eset szempontjából releváns meghatározás totalitását kimerítettem. Az esetet mint egészet kell ismernem, hisz a cselekvéssel való azonosulásom csak ekkor számíthat tudónak és ennél fogva autonómnak. Az erkölcsiség minden alakzata

<sup>47</sup> I. m. 174. 141. §.

magában foglalja a különosság mozzanatát, és minden alakzat – hangsúlyozza Hegel – az egyéni érdekeket és célokat is szolgálja. Az, hogy legvégső célunk bizonyos értelemben az állam (nem pedig a kanti legfőbb jó), egyáltalán nem jelenti azt, hogy minden individuális törekvés kompromittálva volna.

2. Hegelnek az az állítása, mely szerint az individuum eltűnik az általánosban, bizonyára az egyik legkönnyebben félreérthető etikai tantétele. Csakhogy a döntő elem ebben az állításban pontosan az, hogy az autonómia eszméjében benne rejlő racionális internalizmus az indítékok tekintetében bizonyosfajta externalizmust követel meg. Mint már korábban érveltem mellette, Hegel állításai inkább az igazolás kontextusai és a miért-kérdések értelmében válnak érthetőkké. A formális lelkiismeret területén a cselekvések igazolásának végső soron egy olyan meggyőződésre kell támaszkodnia, amelyben az „én azt hiszem, hogy X helyes” mondat „én”-je az az individuális én, amelyről előfeltételezzük, hogy általános. Egy bizonyos nézőpontból ez a ráhagyatkozás a meggyőződésre az „anything goes” (mindent lehet) szubjektivitása receptjének tűnhet, hiszen a cselekvésért való felelősség nem terjed tovább a „személyes” meggyőződés szintjénél. Egy másik perspektívából, méghozzá a moralitás álláspontjából, az igazolás terhe mégis csak az individuumnak és indokainak jut. Ha ezeket az indokokat oly módon kell megadni, hogy csak elvont általános javakra vonatkozzanak (mint például a tudományos kutatás, a boldogság, saját fejlődésünk stb.), akkor az igazolás sok esetben kazuisztikaként végzi, s az individuum bizalma megrendülhet saját cselekvésében, látva annak képtelenségét arra, hogy megfeleljen az egymással ellentmondani látszó követelményeknek. Ha azonban ehelyett azokra a meghatározott társadalmi gyakorlatokra hivatkozik, amelyek kölcsönös elismerést fejeznek ki, akkor már „kívül” került a tulajdonképpeni moralitás területén, és nem kell többé egyéni meggyőzéseire vagy ítélőerejére hivatkoznia. Erre gondol Hegel 1819/20-as jogfilozófiai előadásában, amikor a következőket mondja: „Ha valaki csak saját lelkiismeretére hivatkozik, és a cselekvés objektív meghatározásokat tartalmaz, akkor nem *pusztán* lelkiismerete szerint cselekedett.”<sup>48</sup> Nem állíthatom, hogy egyedül a lelkiismeretem szerint cselekedtem, ha cselekvésem tartalma és a nekem tulajdonítható indokok objektívek. Hegel játékba hozza azt az érdekes lehetőséget, hogy mások nem azért vetik el az igazolásomat, mert azt gondolják, hogy a cselekedet helytelen volt, hanem azért, mert jobb igazolásuk van rá.

3. A harmadik és egyben utolsó eredménye ennek az olvasatnak az volna, hogy hozzáférhetőbbé tegye a hegeli Logikát, és pedig az abszolút tudás álláspontját, egyúttal pedig a rendszert magát. Hegel nem gondolta, hogy a filozófia eltekinthetne a szubjektív nézőponttól, vagy hogy meghaladhatná azt, amit

<sup>48</sup> G. W. F. Hegel: *Philosophie des Rechts: Die Vorlesung von 1819/20, in einer Nachschrift*. Hrsg. von Dieter Henrich. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1983, 113.

a *Fenomenológia* előszavában „közvetlen öntudatnak” nevez. Bármikor is cselekszünk meggyőződésünk szerint olyan módon, amely kifejezi a társadalmilag jóváhagyott indokok hálózatának inferenciális vonatkozásait, akkor szó szerint megtestesítjük azt, amit Hegel az abszolút eszmének nevez. Épp azért, mert az abszolút eszme a végső, feltétlen igazolása mindannak, ami megelőzi, eredetének ez az olvasata segíthet megvilágítanunk azt a kérdést, hogy Hegel idealizmusa, amelyben az episztemológiai és logikai problémák egyesülnek az értékre és célra irányuló kérdésekkel, milyen értelemben erkölcsi idealizmus. Ennek az olvasatnak meg kell engednie számunkra, hogy még komolyabban vegyük Hegelnek azt az állítását az *Enciklopédia* 552. paragrafusában, hogy a modern szabadság elméletében erkölcsi valóság, vallás és filozófia összefolyik. Noha a filozófia juttathatja a legvilágosabban kifejezésre az ésszerűt, ám az erkölcsös cselekvésben, ahogyan a (reformált) vallási gyakorlatban is, minden individuum ésszerű lehet.

*Fordította Lázár Linda*

## Andrew Buchwalter

### A „földi-isteni” állam hegeli fogalma\*

A számos hiba egyike, amelyeket Hegel rovására írnak, minden bizonnyal abban áll, hogy Hegel isteni attribútumokkal látszik felruházni politikai intézményeket. Mondják, hogy Hegel szembehelyezkedik a modern politikai fejleményekkel, hogy mélységes konzervativizmusával az örökkévalóság státusát tulajdonítja a létező politikai alakulatoknak, és hogy tekintélyt kölcsönöz olyan politikai intézményeknek, amelyek az egyéni szabadságot szisztematikusan alárendelik az államhatalomnak. Az efféle feltételezéseket tovább erősíti az a Hegelnek tulajdonított hajlandóság, hogy az államot spinozista kategóriák segítségével jellemezze. Nem elég, hogy Hegel az egyéneket az államot fenntartó szubsztancia esetleges járulékaiknak látszik tekinteni; de a határozottság, amellyel az államot olyasminek látja, ami isteni módon önmaga oka, azt a nézetet erősíti meg, hogy a politikai intézmények önmagukból merítik legitimitásukat, és süketek mindazok akarataival szemben, akik ezek alá az intézmények alá tartoznak.

A következőkben nem fogjuk vitatni a vallás, különösen pedig a kereszténység központi jelentőségét, amelyet az a politikai hegeli fogalmának szempontjából betölt. Azt sem tagadjuk, hogy e viszony hegeli értelmezésében bizonyos spinozista kategóriáknak nagy jelentősége van. Harcba kívánunk azonban szállni azzal a, magát még mindig makacsul tartó szemlélettel, amely Hegel politikai teológiájában tekintélyelvűséget lát. Céлом, hogy megmutassam: ha korrekt módon értelmezzük vallás és politika viszonyának hegeli szemléletét, amely az államról mint „földi-isteniről”<sup>1</sup> alkotott koncepcióban kristályosodik ki, akkor egy olyan álláspont kerül napvilágra, amely a modern, sőt posztmodern politikai és kulturális fejleményekkel nemcsak, hogy kompatibilis, hanem éppenséggel még mellettük is szól.

Elemzésem három részre tagolódik. Először azt foglalom össze röviden, hogyan látta Hegel a kereszténység, különösen a protestáns kereszténység jelentőségét a világi társadalmi élet szempontjából. Ebben arra vonatkozó értelmezésemet dolgozom ki, miként teszi lehetővé Hegel számára a protestantizmus a szelleminek egy olyan értelmezését, amely a szabadság fogalmának világi megvalósítására fut ki. Másodszor megmutatom, hogy Hegel a földi-isteni fogalmát ugyan az isteni önmagát-okozás olyan fogalmának segítségével dolgozza ki, amely

\* A tanulmány annak a hasonló című előadásnak a szerkesztett változata, amely 2006. október 1-jén hangzott el Debrecenben, a „Hegels Theorie der Individualität” konferencia keretében.

<sup>1</sup> G. W. F. Hegel: *A jogfilozófia alapvonalai*. Ford. Szemere Samu. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1983, 294. 272. §, Függelék.

spinozista kategóriákat használ fel, azonban a hegeli ábrázolás – a Spinozáéval ellentétben – nemcsak, hogy számot vet a végesség és történetiség valóságával, hanem önnön specifikus valósága szempontjából egyenesen ezeknek a bevonásától függ. Végül behatóbban szemügyre veszem az isteni önmagát-okozás fogalmának egyes implikációit a politika egy olyan tanára nézve, amely különleges figyelmet szentel az olyan témáknak, mint az alkotmányosság, a nyilvános deliberáció, a politikai pluralizmus, valamint a közjó modern felfogása.

E dolgozat része egy nagyobb lélegzetű projektnek, amely Hegelnek a valóság és a politika viszonyáról alkotott felfogását vizsgálja, valamint ennek időszerezését a politikaelméletben és a nyilvánosságban folytatott kortárs diskussziók szempontjából. A következőkben olyan témákra szorítok, amelyek Hegelnek az államról mint földi-isteniről alkotott eszméjén belül a sajátosan földi lényegét érintik.

## I. Kereszténység, protestantizmus és világiság

Kezdjük néhány általános megjegyzéssel Hegelnek a vallás és a politika viszonyára vonatkozó felfogásáról. Hegel szerint e viszony a kereszténységben nyerte el legteljesebb kifejeződését. Kinyilatkoztatott vallásként a kereszténység jelentősége Hegel számára nem utolsó sorban abban áll, hogy benne a véges és a végtelen, az emberi és az isteni döntő módon kapcsolódtak össze. Ily módon a kereszténység megteremtette a kereteket a szabadság általános és átfogó fogalma számára, mely feltétlenül elkötelezett minden egyes egyén értékes volta és méltósága iránt. A kereszténységben, amelyet Hegel a szabadság vallásának is nevez, eszerint „az egyén önálló, magában végtelen személyiségének elve, a szubjektív szabadság elve” kialakulását látjuk.<sup>2</sup>

A kereszténység morális-politikai jelentőségére vonatkozó hegeli elemzés egy fogalmi és normatív kijelentésből indul ki annak gyakorlati implikációjáról és lehetőségeiről – úgy beszél róla, mint „a kereszténység *elvéről*”.<sup>3</sup> Ez nem a kereszténység kezdeti realitását vagy közvetlenül rákövetkező fejlődését akarja kifejezni. Sőt, Hegel szerint csekély értékkel bír minden olyan kísérlet, amely a keresztény szabadság elve földi megvalósulásának utólagos végrehajtására irányul – történjék ez akár az ókor túlvilági irányultságú kereszténységére, akár ama pozitivistikus világi formára vonatkozólag, amelyben a kereszténység a középkorban mutatkozott meg. Hegel ehelyett, mint ismeretes, a reformáció-

<sup>2</sup> Hegel: i. m. 210. 185. §, megjegyzés.

<sup>3</sup> G. W. F. Hegel: *Előadások a filozófia történetéről*. Ford. Szemere Samu. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1960, III. kötet, 82. Kiemelés – A. B.

hoz fordul, a kereszténységnek ama történeti kifejeződéséhez, amelyet a lutheránus protestantizmusban találunk.<sup>4</sup>

Hegel számára a protestantizmus lényege abban áll, hogy benne a szubjektív szabadság elve, mint olyan, sokrétűen konkretizált. Azzal, hogy az isteni „az egyén legsajátabb birtoka”<sup>5</sup> lesz, a protestantizmus teljes egyértelműséggel olyan szabadságfogalomnak ad kifejezést, mely az egyén lényegi és feltétlen értékének elismerésén alapul.<sup>6</sup> Azzal az állítással együtt, hogy saját megváltásáért mindenki saját maga felelős, a protestantizmus azt az eszmét is népszerűvé tette, hogy az ember csak olyan eseményekért és körülményekért tartozik felelőséggel, amelyek saját tudomásából és akaratából erednek. Továbbá azzal, hogy a protestantizmus olyan szabadságfogalmat képvisel, amely végesség és végtelenség összefonódásában, általánosabban tekintve pedig a másokban való önmaga-lét eszméjében gyökerezik, a társadalmi és politikai élet olyan felfogását támasztja alá, amely kölcsönösségen alapuló viszonyokon nyugszik mind egyének, mind pedig egyének és intézmények között.<sup>7</sup> Hasonlóképpen, a szabadságnak mint magánál-való-létnek a felfogásával a protestantizmus a szubjektív szabadság eszméjének végső tartalmát fejezi ki egészen világosan – vagyis azt, hogy csupán oly mértékben vagyunk szabadok, amilyen mértékben tudatában vagyunk szabadságunknak; azt, hogy a szabadság alapjában véve „a szabadság öntudata”.<sup>8</sup> Nem utolsósorban pedig

<sup>4</sup> Hegel protestantizmus-felfogásának kifejtését, vagyis hogy mennyiben tekinthető ez mindannak normatív rekonstrukciójaként, amit rendszerint ehhez a történelmi jelenséghez társítanak, megtaláljuk a következő tanulmányban: J. Dierken: Hegels „Protestantisches Prinzip”. Religionsphilosophische Implikationen einer geschichtsphilosophischen Denkfigur. In E. Weisser-Lohmann – D. Köhler (Hrsg.): *Hegels Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte [Hegel-Studien, Beiheft 38]*. Bonn, 1998, 123–127. Annak elemzése, hogy a hegeli protestantizmus inkább volt egy történetileg létező, heterodox értelmezési hagyomány, mintsem Hegel önálló filozófiai konstrukciója, az alábbi helyen található: L. Dickey: *Hegel: Religion, Economics, and the Politics of Spirit: 1770-1807*. Cambridge, 1987. Lásd még C. O’Regan: The Religious and Theological Relevance of the French Revolution. In A. Collins (ed.): *Hegel on the Modern World*. Albany NY, 1995, 29–52.

<sup>5</sup> Hegel: *Előadások a filozófia történetéről* III. Id. kiad. 194.

<sup>6</sup> Hegel: *A jogfilozófia alapvonalai*, 185. §.

<sup>7</sup> Hegel: *Előadások a világtörténet filozófiájáról*. Ford. Szemere Samu. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1979, 90.

<sup>8</sup> Hegel: i. m. 43. Ezáltal a szubjektív szabadság protestáns fogalmának hegeli felkarolása nem valamiféle szigorú szubjektivizmusnak a helyeslését jelenti, ahogyan azt Hegel a pietista protestantizmus emocionalizmusával vagy intuicionalizmusával, illetve Schleiermacher érzelem-teológiájával asszociálta. Abban a mértékben, ahogyan a protestantizmus a szubjektív önmagába-süppedés efféle formáiban mutatkozik, az Hegel számára kevésbé meggyőző, mint a katolikus ortodoxia tanításai, amelyek dogmatikus jellegét másuttal joggal leplezte le. A protestantizmus eme felfogása Hegel általi elutasításának egyik oka abban rejlik, hogy ez a felfogás-

abban áll a protestantizmus jelentősége, hogy az egy újfajta szocio-kulturális érzékenység kialakulását segíti elő, egy olyan, teljességgel új szellemét,<sup>9</sup> amelyben az általános társadalmi tudatot immár a szabadság mint a társadalmi valóság konstitutív elve iránti alapvető elkötelezettség határozza meg. Innentől kezdve érvényes, hogy az egyének rendelkeznek a szubjektív szabadság *jogával*, melynek elismerése a protestáns kereszténységnek köszönhetően „a forduló- és a középpont az *ókor* és a *modern kor* közötti különbségben”.<sup>10</sup>

Hegel célja azonban nem egyszerűen annak hangsúlyozása, mily hatalmas befolyást gyakorolt a protestantizmus korának kultúrájára, valamint általában a modernségre. Hegel célja sokkal sajátosabb módon annak kimondásában áll, hogy a világi vonatkozás és az általában vett világiság benne rejlik magában a protestáns elvben. Hegel többféleképpen kidolgozza a protestáns szabadságfogalom sajátosan világi dimenzióját. Egyfelől ez maga a keresztény erény jelentésének megváltozására vonatkozik. Az érdeklődésnek a művekben, tettekben megnyilvánuló igazságosságról a szubjektív lelkiismeretre való áthelyeződésével az erény immáron nem bizonyos megfigyelhető „szent” cselekedetekre vonatkozik, hanem a szellemre és az erkölcsi érzületre, amelyek a mindennapi magatartást áthatják. A világiság iránti protestáns előszeretet azután magának a világi létezésnek a pozitív átértékelésében is tükröződik, aminek köszönhetően a „vasárnap” és a „munkanapok” közötti megkülönböztetést is kétségbe vonják.<sup>11</sup> Azzal, hogy a protestantizmus a szubjektivitáshoz való korlátlan jog mel-

tagadja a vallásos tapasztalatot mint olyat, mely tapasztalat azonban szubjektív tudatként és az abszolútum szubjektív megerősítéseként továbbra is fennáll. Egy további ok abban áll, hogy a protestantizmus e felfogása eltünteti azt a mércét, amelyben a kereszténységnek mint a kinyilatkoztatáson alapuló vallásnak az előnyben részesítése esetén éppen arról van szó, hogy megerősítsük a szubjektumnak a vallás spekulatív tartalmának kognitív feltárására való képességét, még akkor is, ha ez a tartalom szétválaszthatatlan a szubjektív tapasztalattól. Végül pedig Hegel az ilyesfajta értelmezést azért is elutasítja, mivel az a szubjektív szabadságnak a kereszténység által bevezetett és a protestantizmus részéről oly hatékonyan artikulált fogalmát is tévesen reprezentálja. A szabad *szellem* eszméjére való hivatkozással a keresztény szabadság a szubjektív és az objektív „kibékítésében” áll, abban az eszmében, hogy az önmagánál-lét és az istennél-lét nemhogy nem jelent ellentmondást, hanem az önrendelkezés éppen az önazonosságnak a másban való fenntartásában áll, illetve abban a felismerésben, hogy az önazonosság csak a más révén lehetséges. Hegel viszonyát illetően a protestantizmus egyéb ábrázolásaihoz lásd L. Dickey: Hegel On Religion and Philosophy. In F. C. Beiser (ed.): *The Cambridge Companion to Hegel*. Cambridge, 1993, 301–347.

<sup>9</sup> Hegel: i. m.

<sup>10</sup> Hegel: *A jogfilozófia alapvonalai* Id. kiad. 142. 124. §.

<sup>11</sup> Hegel: *Vallásfilozófiai előadások*. Atlantisz, Budapest, 2000. Vö. Rózsa Erzsébet: *Versöhnung und System. Zu Grundmotiven Hegels Praktischer Philosophie*. München, 2005, 532–537.



lett kardoskodik, nem csupán a szív és a bensőségesség primátusát igentli, hanem ezen túlmenően az egyén szabadságát arra, hogy kielégülést leljen valamennyi tevékenységében, beleértve a mindennapos tapasztalatok összességét.<sup>12</sup> A protestantizmus jelentősége továbbá abban is áll, hogy mindannak, amit korábban profán létezőként kicsinyeltek le, immáron explicit módon legitimitást tulajdonítanak. Ez annak beismerését is jelenti, hogy a világi képes arra, hogy „magában hordozza az igazságot”.<sup>13</sup> Végül azt állítja Hegel, hogy a protestantizmusnak köszönhetően a lelkiség, mint olyan, immár világi kifejezésre törekszik – legalábbis annyiban, hogy a szentség attól függ, mennyire sikerül a világban megvalósítani. Az olyan vallás, amely az egyén korlátlan szabadságán, valamint önmagunk és a másik összekapcsolásán alapul, nem maradhat meg pusztán a szív és az érzés ügyének. Ahhoz, hogy a kereszténység meghaladhassa azt az „elidegenedést”,<sup>14</sup> amelyet Hegel a katolicizmussal társít, képesnek kell lennie arra, hogy a külső élet valamennyi formájában megnyilatkozzék. A szubjektív szabadság elve, amely a protestantizmussal fogalmi realitásra tett szert, „arra van rendelve, hogy a tárgyiassággá, a jogi, erkölcsi és vallási, valamint tudományos valósággá fejlődjék”.<sup>15</sup>

Hegel beismeri persze, hogy maga a Luther-féle protestantizmus a szabadságnak ezt az objektív kibontakozását sohasem vitte véghez. Amennyiben számára mindenekelőtt a szív és az érzelmek a fontos, legjobb esetben is a megbékélés egy olyan formáját tudta létrehozni, mely csak „magjában” világi.<sup>16</sup> Ahhoz azonban, hogy a protestantizmus megfelelően állításainak, s ezáltal az egész kereszténységet a szabadság vallásának tekinthessük, véghez kell vinni a szubjektívtól az objektívhez való átmenetet: a szubjektív bensőségességre irányuló szabadságfogalmat az *erkölcsi világ rendszerévé* kell átalakítani.<sup>17</sup> A protestáns elvnek ez az objektív kidolgozása – mindannak alapvetése, amit Hegel „második protestáns forradalmának”<sup>18</sup> lehet nevezni – a *Jogfilozófia* (illetve az objektív szellem elméletének) feladata. Mint ismeretes, ennek célja „a megvalósult szabadság birodalmának” megteremtése, a szellem „magából a szellemből” létrejött világa mint „második természet”.<sup>19</sup> Hegel szerint a megvalósult szellemiség fogalma a földi-isteni eszméjében csúcsonyul ki. Fordítsuk hát figyelmünket most erre.

<sup>12</sup> Hegel: *A filozófiai tudományok enciklopédiájának alapvonalai*. Ford. Szemere Samu. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1981. III. kötet, 291. 482. §.

<sup>13</sup> Hegel: *Előadások a világtörténet filozófiájáról*. Id. kiad.

<sup>14</sup> Hegel: *Előadások a filozófia történetéről* III. Id. kiad.

<sup>15</sup> Hegel: *A filozófiai tudományok enciklopédiájának alapvonalai* III. Id. kiad. 292. 482. §.

<sup>16</sup> Hegel: *Előadások a filozófia történetéről* III. Id. kiad.

<sup>17</sup> Hegel: *Előadások a világtörténet filozófiájáról*. Id. kiad.

<sup>18</sup> Vö. L. Dickey: General Introduction. In G. W. F. Hegel: *Political Writings*. Ed. L. Dickey – H. B. Nisbet. Cambridge, 1999, XXI–XXVIII.

<sup>19</sup> Hegel: *A jogfilozófia alapvonalai*. Id. kiad. 34. 4. §.

## II. A földi-isteni és az isteni önokság eszméje

Először is elevenítsük fel, pontosan hogyan is határozta meg a protestáns elv Hegel politikai közösségről alkotott fogalmát. Hegel protestantizmus-konceptiójának középpontjában az az eszme áll, hogy a szabadság nem maradhat pusztán bensőséges dimenzió; ahhoz, hogy a valódi autonómia kifejeződése legyen, ahhoz, hogy mentes legyen a heteronómiától, a szabadságnak a külsőben is ki kell fejeződnie. Különösen a szubjektív szabadság protestáns elve kíván meg alapvetően valamely átfogó politikai közösséget – oly közösséget, melyben a társadalmi valóság egésze a szubjektív szabadság elvét testesíti meg. Ennyiben a politikai közösséget a protestantizmus háttéré előtt úgy kell tekintetnünk, mint szubjektum és objektum, szubsztancia és szubjektivitás kibékítését. Egy ilyesféle egység nem mutatkozhat a szabadság megvalósulásaként úgy, mint ami pusztán a külső, elméleti reflexió kedvéért létezik; nem lehet olyan egység, amelyben az egyén és a közösség közötti megbékélést pusztán *megfigyelik*. Hegeli fogalmakkal kifejezve, nem lehet olyan egység, amely csupán *magánvalóban* létezik. Ahhoz, hogy mentes legyen a heteronómiától, ennek az egységnek *magáértvalóban* is léteznie kell. Az egyesek számára, illetve az egyesek részéről észrevehetőnek és elfogadhatónak kell lennie – az egyeseknek önmagukon kell véghezvinniük ezt a kibékítést.<sup>20</sup> Ha tehát a protestáns szabadság a politikai közösség formájában való megvalósítást kívánja meg, úgy e közösség maga is csak akkor valósul meg valóban autonóm módon, ha tagjai kollektíve a közösségiség céljai mellett kötelezik el magukat, ha egy politikai közösség „a szellem magát tudó, erkölcsi valóságaként”<sup>21</sup> valósult meg. Azt a megfogalmazást használva, amellyel Hegel *A szellem fenomenológiájában* él: a protestantizmus olyan államfogalmat kíván meg, amelyben a szellem „[...] a vallásközösség általános öntudata, amely saját szubsztanciájában nyugszik, mint ahogy ez a szubsztancia benne általános szubjektum; nem az egyes magában, hanem az egyes ember a vallásközösség tudatával együtt s az, ami ő e vallásközösség számára, teljes egésze az egyesnek.”<sup>22</sup> Ilyenformán a szabadság vallásának Hegel által a protestantizmussal társított eszméje egy kimondottan *republikánus politika-felfogást* követel meg, mely nem csupán közösségi céloknak kötelezi el magát, hanem magának a közösségiségnek is. Innen érthető meg Hegel azon állítása, mely szerint egy közösségben, amely önmagának mint közösségnek a tudatán nyugszik, az isteni csúcspontja az isteni szellem „mint benne lakozó az öntudatban”.<sup>23</sup>

<sup>20</sup> Hegel: *Előadások a filozófia történetéről* III. Id. kiad.

<sup>21</sup> Hegel: *A jogfilozófia alapvonalai*. Id. kiad. 288. 270. §.

<sup>22</sup> Hegel: *A szellem fenomenológiája*. Ford. Szemere Samu. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1979, 388.

<sup>23</sup> Hegel: *A filozófiai tudományok enciklopédiájának alapvonalai* III. Id. kiad. 337. 552. §.

Az a gondolat, hogy a protestantizmus a republikánus politika-felfogást részesíti előnyben, nem korlátozódik Hegelre. Egyazon időben, amikor Hegel megalkotta saját álláspontját, az Egyesült Államok nyilvános kultúrájára vonatkozó értékelésében Alexis de Tocqueville hasonló állításokat fogalmazott meg. De Tocqueville az amerikai tapasztalatokat állította szembe az *ancien régime* katolicizmusával, mely oly kétséges volt Rousseau szemében, az amerikai protestantizmusban pedig olyan kereszténységet látott, mely támaszt jelent a republikánus intézmények számára: a kereszténység, ahogyan azt az Államokban gyakorolják, mindenki számára állít „valamely kötelességeket az emberi faj iránt”, és időről időre visszatartja az embereket attól, hogy elmerüljenek „önmaguk szemléletében”.<sup>24</sup> Mégis, jelentős különbségek állnak fenn a hegeli és a Tocqueville-féle *respublica Christiana* között. Jelen céljaink szempontjából az a legfontosabb, hogy Hegel számára a keresztény republikanizmus nem pusztán a politikai intézmények fenntartásán alapul.<sup>25</sup> A háttérben egy erőteljesen a szubjektivitás elve értelmében vett protestantizmussal, Hegel olyanfajta republikanizmust képvisel, amely *a politikai kreativitást* éppúgy szem előtt tartja, mint *a politikai stabilitást*. A republikanizmus Hegel szerint olyan folyamatot jelent, melynek révén egy nép az intézményes élet feltételeit, ezzel pedig saját maga népként való létezésének feltételeit fekteti le.

Hegel akkor dolgozza ki a republikanizmus e fogalmát, amikor az isteni kreativitás fogalmiságának megalkotásán fáradozik. Itt a politikai közösséget úgy tekinti, mint a szellem „önmagát tudó, erkölcsi valóságát”, és azt a tevékenységet jelöli vele, melynek révén egy nép létrehozza önmagát és berendezi a maga számára önnön valóságát. „Az állam az a világ, amelyet a szellem teremtett magának: ezért meghatározott magán- és magáértvaló menete van.”<sup>26</sup> Többnyire viccelődni szoktak Hegelen azért, mert az államot az istenivel azonosítja. Mindazonáltal Hegel sem az államot nem akarja valamiféle transzcendens istenség kifejeződéseként ábrázolni, sem pedig a létező társadalmi-politikai viszonyokat nem kívánja isteníteni. Inkább azt állítja, hogy a protestantizmus háttére előtt szemlélve az állam olyan közösséget jelöl, mely képes arra, hogy önnön valóságát alakítsa. Ha „az állam isteni akarat”, akkor nem más, írja Hegel a *Jogfilozófiájában*, mint „jelenvaló, egy világ valóságos alakjává és szervezetévé kibontakozó szellem”.<sup>27</sup> Ebben az értelemben beszél Hegel „a nép isteniségéről”,<sup>28</sup> és állítja azt, hogy maga az állam „földi-isteni”.<sup>29</sup>

<sup>24</sup> A. de Tocqueville: *A demokrácia Amerikában*. Válogatás. Gondolat Kiadó, Budapest, 1993, 358.

<sup>25</sup> Vö. Tocqueville: i. m. 262-271.

<sup>26</sup> Hegel: *A jogfilozófia alapvonalai*. Id. kiad. 293. 272. §, Függelék.

<sup>27</sup> I. m. 279. 270. §.

<sup>28</sup> Hegel: *System der Sittlichkeit*. Hamburg, 2002, 49.

<sup>29</sup> Hegel: *A jogfilozófia alapvonalai*. Id. kiad. 294. 272. §, Függelék.

Az önokság eszméjével Hegel teljesen egyértelműen Spinozához nyúl vissza, és céltudatosan hivatkozik Spinoza *causa sui* fogalmára a politikai uralom kérdésének kifejtésekor.<sup>30</sup> Spinozával ellentétben Hegel az önokság elvét nem korlátozza valamiféle végtelen, az esetleges realitásoktól fogalmilag különböző szubsztanciára. Az önmagát-okozás inkább olyan attribútum, mely megfelel egy létező társadalmi-politikai rendnek. Itt megintcsak földi isteniségről van szó. E tekintetben megfelelőbb lehet Hegel álláspontját a Thomas Hobbes-éval összehasonlítani, akinél a politikai közösség egy „halandó istenség” kreatív alkotóerején nyugszik. Ám Hegel álláspontja mégis különbözik Hobbes álláspontjától is. Hobbes-nál az isteni kreativitás egy halhatatlan istenség tevékenységét *utánozza* – miként már a *Leviatán* elején is ama *fiat*-ra történik hivatkozás, a „teremtsünk embert”-re, amellyel Isten teremt.<sup>31</sup> Ezzel szemben arról az erőteljes kreativitásról, amelyet Hegel a maga földi istenének tulajdonít, nem feltételezhető, hogy *ex nihilo* működik. Hegel pozitív államtudományában az istenség fogalma kimondottan egy nép cselekvését írja le, amint időben és térben történik, mégpedig az átadott hagyományok, erkölcsök, szokások és más „heteronóm” tényezők háttéré előtt. A politikai kreativitás ez esetben is egy közösség cselekvőerejére vonatkozik, melyet földi-isteninek tekintünk, más szóval olyan szellemnek, amely „a világban veti meg lábát”.<sup>32</sup>

Ha tehát Hegel kreatív képességet tulajdonít a politikai cselekvésnek, az, ahogyan maga is mondja, egy *post festum rekonstrukció* formájában történik. Nem mondhatjuk ugyan, hogy a politikai cselekvés hozza létre a létező valóságot, mégis úgy alakítja át a feltételeket és körülményeket, lehetnek azok mégoly áthagyományozottak is, hogy biztosítsa a szubjektivitás elvével való összhangjukat. Az értelmes politikai cselekvésnek ugyan a valódi politikai közösség kialakítása a célja, de nem valamiféle eredeti konstrukció aktusa révén, hanem egyfajta újraalkotási folyamattal, melyben a meglévő feltételeket az autonómia-elv értelmében artikulálják újra, s e folyamatban egy nép a sajátjaként fogadja el e feltételeket, és bennük önmagára ismer. A politikai hatóképesség e rekonstruktív ábrázolása nem áll ellentétben az evilági megtestesülésnek a protestáns elvhez társított elvárásával sem. A szubjektív szabadság önrendelkezésként értett elve megköveteli, hogy a szubjektum a külső realitásban testesüljön meg. Az így felfogott megtestesülést azonban nem a külső valóság mint olyan valamiféle autark létrehozása formájában érik el; nem arról a „logikai, panteista miszticizmusról” van szó, amelyről Marx viccelődött.<sup>33</sup> A protestáns szubjektivitás külső megvalósításának

<sup>30</sup> I. m. 92. 66. §.

<sup>31</sup> Thomas Hobbes: *Leviatán vagy az egyházi és világi állam anyaga, formája és hatalma*. Ford. Vámos Pál. Magyar Helikon, Budapest, 1970, 8.

<sup>32</sup> Hegel: *A jogfilozófia alapvonalai*. Id. kiad. 278. 270. §.

<sup>33</sup> Karl Marx: A hegeli jogfilozófia kritikájából. In Karl Marx és Friedrich Engels *Művei*. I. kötet, 1839–1844. Budapest, 1957, 203–332, 206.

inkább rekonstruktív szerepe van. A szubjektum, amelyet az önmagunktól való függés értelmében vett szabadságfogalom sarkall, csak abban a mértékben képes objektíválni magát a külsőben, amilyen mértékben a rajta kívülit is átalakítja szükségleteinek kielégítéséhez. A protestáns elv külső megvalósítása valójában nem más, mint „a világi állapot áthatása, kimunkálása” a szabadság elve által.<sup>34</sup> A reformáció feladata pedig nem más, mint annak megállapítása, hogy a törvényeknek, az erkölcsöknek, az alkotmányoknak és mindannak ami részét képezi a szellemi tudat valóságának, ésszerűvé kell válnia.<sup>35</sup> Noha a protestáns elv felhatalmazást ad a vallásos érzelmeknek a világi élet mindennapos feltételeivel való megbékítésére, e megbékítésnek mégis lényeges része e feltételeknek a szubjektív szabadság szempontjából történő elismerése.

Az, hogy a protestantizmusnak reformatív vagy transzformatív funkciója van, nem jelenti persze, hogy ne volna ugyanakkor kimondottan kreatív. Éppen ellenkezőleg: az a folyamat, melynek során a meglévő feltételeket újraalakítják, ugyanakkor olyan, amelyben magának a politikai szférának a létét is konstituálják vagy megalkotják. Hegel, összhangban a maga idealista ontológiájával és spekulatív *reálfilozófiájával*, olyan folyamatként ábrázolja a rekonstrukciót, amelyben egy dolog valóságossága csak akkor valóban adott, ha ez a dolog tekinthető az ész elvének megtestesüléseként, ha tehát a pusztá létezés képes kifejezni annak fogalmát. Az igazság metafizikai meghatározásának teljesen új módjával él itt Hegel, amikor a racionális rekonstrukció az olyan *adequatio rei ad intellectum* formáját ölti, amelyben egy objektum valódi létét nem csupán megállapítják, hanem megteremtik.<sup>36</sup>

Hegel több különböző módon jellemzi e rekonstrukciós folyamatot. Némely esetekben úgy ábrázolja a rekonstruktív ontológiát, mint valamely külső, a filozófiai kutató által végrehajtott műveletet. Ezt az eljárásmodot követi a természet filozófiájában, ahol a rekonstrukció során használt fogalmakat és kategóriákat – amelyeknek köszönhetően a pusztá létezés a valódi lét avagy a valóság státusát nyeri el – a teoretikus vezeti be. Az emberi ügyek területén azonban a spekulatív rekonstrukciót olyan műveletként mutatja be, amely magában a tárgyban rejlik benne. Mivel Hegel szerint az emberi területét éppen az önreflexióra és az önkonceptualizálásra való képesség tünteti ki, a valódi lét szférájának konstituálását úgy is tekinti, mint egyfajta *önmegalkotási* folyamatot, amely abból adódik, hogy a tárgy felemelkedik önnön fogalmához. Ily módon okozza vagy teremti meg egy nép saját magát az ama feltételekre való reflexió révén, amelyek

<sup>34</sup> *Előadások a világtörténet filozófiájáról*. Id. kiad. 43.

<sup>35</sup> Hegel: *Előadások a filozófia történetéről* III. Id. kiad.

<sup>36</sup> M. Theunissen: Begriff und Realität. Hegels Aufhebung des Metaphysischen Wahrheitsbegriffs. In R.-P. Horstmann (Hrsg.): *Seminar: Dialektik in der Philosophie Hegels*. Frankfurt. a. M., 1983, 324–359. Vö. A. Buchwalter: Hegel, Marx and the Concept of Immanent Critique. *Journal of the History of Philosophy* 29 (ápril 1991), 253–279.

már mindig is formálják azt, ami ez a nép. Azzal, hogy a nép felismeri és újra felismeri magát bennük, öntudattal itatja át a feltételeket, és ily módon olyan valóságot alakít ki, amely pontosan a szubsztancia és a szubjektivitás eme összekapcsolódásában áll. Ezenkívül az önreflexió e folyamata az önlétrehozás egy formája egy olyan közösség számára, amely saját magát mint ilyet, mint népszellemet a szubjektivitásra szert tevő szubsztanciának éppen e cselekvésében alapozza meg. Hegel a természetjogról írt tanulmányában egy nép isteniségét az abszolút önszerveződés fogalmán keresztül jellemzi, mely „ennek az egésznek isteni önlétezeteként” nyer kifejezést.<sup>37</sup> Ily módon teszi Hegel világossá, hogy egy nép abban a mértékben ad valóságot önmagának, amilyen mértékben létfeltételei magukon viselik az egyének szervezőtevékenységének jegyeit, és amilyen mértékben az egyének ezt az önszervező tevékenységet űzik. E két szemszögből nézve az önmagát-okozás nem autark önlétrehozási folyamat, hanem a már meglévő körülmények önrekonstrukciójáé.<sup>38</sup> Ennélfogva nem meglepő, hogy a földi-isteni eszméjében Hegel klasszikus teleológiai elképzelésekkel kapcsolja össze az abszolút kreativitás fogalmát, mert szerinte az önmagát-okozás együtt jár az önműveléssel. A jogrendszer valójában „a megvalósult szabadság birodalma, a szellem világa magából a szellemből jött létre mint egy *második természet*”.<sup>39</sup>

Am az, hogy Hegel politikai koncepciójának az isteni okságról világi avagy földi jelleget tulajdonítunk, bizonyosan nem jelenti azt, hogy minimalizálnánk hatalmát. A folyamat, melynek révén valamely társadalmi-kulturális szubsztancia lefekteti önnön identitását, a közvetlenül adott körülmények reflektáló és önreflektáló átrendezése inkább az abszolútum lényegét mutatja meg.<sup>40</sup> Hegel földi-istenije tehát ebben az értelemben sem Hobbes halandó istene.<sup>41</sup> Valóban: Hegel, távol állva attól, hogy lekicsinyelje a véges különösséget, azt állítja, hogy a végtelen önmagát-okozás csakis az efféle partikularizálás segítségével gondolható el. Mindez abból az állításából derül ki, hogy maga az abszolútum is önmaga tárgyiasításának folyamatai révén nyeri el a maga tudatát, mely nélkülözhetetlen teljes valóságosságához. Csak a véges partikularitás terébe való teljes belemerülés révén, csak „neki mint másnak a tételezése”<sup>42</sup> révén éri el az abszolútum a saját kész identitása számára nélkülözhetetlen differenciálódást. E

<sup>37</sup> G. W. F. Hegel: *Über die wissenschaftlichen Behandlungen des Naturrechts, seine Stelle in der praktischen Philosophie und sein Verhältnis zu den positiven Rechtswissenschaft.* [Werke, Bd. 2.] Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1986, 489. Kiemelés – A. B.

<sup>38</sup> R. Pippin: Hegel, Freedom, and the Will. In Hegel: *Grundlinien der Philosophie des Rechts.* Hrsg. L. Siep. Berlin, 1997, 45. o.

<sup>39</sup> Hegel: *A jogfilozófia alapvonalai.* Id. kiad. 34. 4. §. Kiemelés – A. B.

<sup>40</sup> I. m. 92. 66. §.

<sup>41</sup> L. und G. C. Roux: Die Staatsauffassung bei Hobbes und Hegel. *Der Staat* 1, Nr. 17 (1978), 1–26; A. Buchwalter: Hegel, Hobbes, Kant, and the Scientification of Practical Philosophy. In *Hegel on the Modern World.* Id. kiad. 177–198.

<sup>42</sup> Hegel: *Előadások a filozófia történetéről* III. Id. kiad. 168.

tekintetben – ellentétben Hobbes-szal – nemcsak egy halhatatlan isten lehet földi-isteni; a halhatatlanság maga is csak a „halandóság” terében érhető el. „Ama valódi kibékítés, melynek révén az isteni a valóság mezején megvalósítja magát, az állam erkölcsi és jogi életében van.”<sup>43</sup>

### III. A földi-isteni politikai dimenziói

Hegel földi-istenijének teljes körű tárgyalása így tehát azt kívánná meg, hogy kifejtsük az istenire vonatkozó felfogását, különösen a szelleminek a világitól való nyilvánvaló függőségét. Ennek ellenére az itt következőkben csak némely olyan implikációra fogok szorítkozni, amelyekkel Hegel földi-isteni fogalma jár a magánvaló értelmében vett világira, különösen pedig a politikaira nézve. Hegel politikafogalmának négy dimenziójára fogok röviden kitérni: alkotmányelméletére, deliberativizmusára, pluralizmusára és a közjó tárgyalására. Ezek mindegyike kihatással van Hegel politikai önokság-fogalmának „földi” jellegére.

1. Először is, Hegel a politikai alkotmányosság és az alkotmányos politika olyan felfogását képviseli, mely a szokványos felvilágosult felfogásokkal felemás módon áll szemben.<sup>44</sup> Utóbbiakkal Hegel azt az érvet szegezi szembe, hogy egy alkotmányt sohasem tekinthetünk a formális konstrukció explicit aktusának. Az efféle konstrukcionizmus kizárt, mivel egy nép vagy kultúra szétválaszthatatlanul összefonódott az erkölcsökkel, szokásokkal és megszokásokkal, amelyek mindig is eleve alakítják és meghatározzák az életet és az identitást, beleértve a politikai szokásokat is. Sőt, az alkotmányozás társadalmi gyakorlata maga is elképzelhetetlen anélkül, hogy az illető nép valamilyen módon már korábban rendezett legyen társadalmilag. Mindez azonban nem jelenti azt, hogy Hegel ne tekintené az alkotmányt explicit politikai cselekvés termékének is. Nem a Burke-féle nézettel van itt dolgunk, mely szerint az alkotmány pusztán az erkölcsöket, a hagyományt és a történelmi evolúciót fejezi ki. Épp mivel egy nép történelmi realitásait fejezi ki, kell az alkotmányt rendszeresen újraalakítani annak érdekében, hogy a nép konstitutív elveként működhessen. Az alkotmány nem lehet kimondottan konstruált, mégis rendszeresen ismétlődő rekonstrukciós folyamatok révén marad fenn, a „regeneráció” folyamatai révén.<sup>45</sup> Az alkotmányosság olyan folyamatot jelöl, melynek révén egy nép a

<sup>43</sup> G. W. F. Hegel: *Vallásfilozófiai előadások*. Atlantisz, Budapest, 311–320.

<sup>44</sup> Vö. A. Buchwalter: *Law, Culture, and Constitutionalism: Remarks on Hegel and Habermas*. In R. R. Williams (ed.): *Beyond Liberalism and Communitarianism*. Albany NY, 2001, 207–227.

<sup>45</sup> Hegel: *Előadások a világtörténet filozófiájáról*. Id. kiad.

változó szociális és történelmi feltételekre adott válaszként átformálja és újragondolja azokat a körülményeket, amelyek hatással vannak rá; ennek során „újraélesztik” a kollektív önazonosság ama érzését, amely egy népet nemzeté tesz.

Az alkotmányosság e szemlélete mögött Hegel politikai teológiája áll. Egyrészt, miközben tagadja az alkotmány formális megkonstruálhatóságát, Hegel egyszersem azt is vitatja, hogy az alkotmánynak külső oka lehet. Ilyen értelemben az alkotmány „ok nélküli”. Ez azonban nem jelenti azt, hogy az alkotmánynak nincs oka, hanem csupán azt, hogy belső oka van – tehát hogy éppenséggel önmaga oka. Hegel szerint az alkotmány „észisteni”<sup>46</sup> (*Vernunftgöttliche*), ilyenként pedig teljességgel önmagától függ, és képes arra, hogy saját magának nyújtson alapot – mindezt azonban nem az autark önteremtés, hanem az imént leírt történelmi folyamat értelmében. Egy alkotmány önmaga oka mint „valamely népszellemnek a történelemben kifejlődő elve”;<sup>47</sup> ama folyamat, melynek révén egy nép „önmaga által létrehozza magát a történelemben”.<sup>48</sup>

Az alkotmányos önmagát-okozás legalább négyféle szempontból tekinthető történelmi jelenségnek: először is az alkotmányos politikát a tapasztalat történetisége váltja ki, az a tény, hogy egy nép elevensége vagy szelleme önmaga megújításának rendszeres aktusain alapul, melyek ama szükségyszerűségből merítik jogosultságukat, hogy a változó történelmi körülmények fényében újból meg kell erősíteniük identitásukat. Másodszor történelmi jelenség, amennyiben a nép saját magát alkotja meg – nem azzal, hogy megalkotja önnön létfeltételeit, hanem azzal, hogy feldolgozza, felülvizsgálja és újraartikulálja a társadalmi lét történelmileg áthagyományozott körülményeit, oly módon, hogy azok jobban

<sup>46</sup> Hegel: *Vorlesungen über Naturrecht und Staatswissenschaft*. Heidelberg 1817/18. Nachgeschrieben von P. Wannenmann. Hrsg.: C. Becker et al. Hamburg, 1983. 139. §.

<sup>47</sup> I. m. 134. §.

<sup>48</sup> Uo. Hegel persze „isteni ajándéknak” is nevezi az alkotmányt, ezzel pedig, úgy tűnik, teljességgel kétségbe vonja az emberi tevékenység szerepét az alkotmánypolitikában. Hegel: *Natur- und Staatsrecht 1818/1819*. Nachgeschrieben von G. Homeyer. In uő: *Vorlesungen über Rechtsphilosophie 1818–1831*. Hrsg. Von K.-H. Ilting. Stuttgart-Bad Cannstatt. 1973. Bd. I, 330. E tekintetben Hegel álláspontja Carl Schmitt gondolkodásával mutat rokonságot, akinek politikai teológiája a kollektív tevékenység politikai életben játszott szerepének hátterére igyekezett rákérdezni. A különbségek mindazonáltal tanulságosak. Schmitt politikai teológiája a csoda fogalma körül forog: miként alakítja a csoda azt, amit Schmitt a politika alapvonásának tekint: az uralkodó decizionizmusát a rendkívüli helyzetben. Ezzel ellentétben Hegel politikai teológiája a politikai tevékenység olyan fogalmát foglalja magában – amelyet az isteni ajándék fogalma is tükröz –, mely szerint az alkotmány, ha nem is kimondottan az emberi tevékenység eredménye, ám mégis a nép ön-okozásának vagy önmegalkotásának mellékterméke marad. Lásd C. Schmitt: *Politikai teológia*. ELTE Állam- és Jogtudományi Kar, Budapest, 1992. Lásd különösen a III. fejezetet.



kifejezzék önértelmezését. Harmadszor történeti jelenség, amennyiben az alkotmányozás folyamata maga is történeti cselekvés, amely olyan folyamatként mutatkozik, amely által egy nép meghatározza vagy újra meghatározza saját önértelmezését. A politikai alkotmányosság jelenti „a népszellem belső fejleményeit, azt az alapot, amelyben saját öntudatának fokát kifejezi”.<sup>49</sup> Negyedszer, az alkotmányosság történeti, amennyiben nem befejezett. Hegel számára az alkotmány nem valamiféle megváltozhatatlan struktúra, amely tartósan megköti a népet. Ehelyett az alkotmány olyan fejlődő valóság, amely tükrözi azokat a változó módokat, ahogyan egy nép a változó körülményekre való tekintettel újra és újra definiálja magát. Épp az önreflexivitás e hangsúlyozása biztosítja a hegeli alkotmányosság dinamikus jellegét. Az alkotmányosság azt a folyamatot jelenti, amelyben az önmagát megalkotó nép önmagát teszi objektummá. Azonban az ilyen öntárgyasítás sohasem befejezett. Ez ki van zárva, mivel az öntárgyasítás minden egyes aktusa már feltételez egy olyan szubjektumot, amelynek tárgyasításához megintcsak tárgyasításra van szükség – és így tovább *ad infinitum*. Az öntárgyasítás mindenik befejezett aktusa egyszersemind a folyamat beteljesíthetlenségének elismerése, ezzel pedig felhívás a további önreflexióra.<sup>50</sup> Mint „a szellem önmagát tudó, erkölcsi valósága”, a nép éppen abban a történelmi folyamatban alkotja meg magát, amelyben tartós vizsgálatnak veti alá nézeteit és létfeltételeit. Az önlétrehozás minden tekintetben teljesen egyértelműen földi jelenség.

2. A politikai önlétrehozás hegeli elméletének egy második implikációja a deliberatív politika-felfogás melletti állásfoglalást illeti. Ellentétben a liberális politikai elmélettel, Hegel a politikát általában, az alkotmány-politikát pedig különösen, nem tekinti olyan jelenségnek, amely elsősorban az egyéni szabadságjogok megóvásával foglalkoznék. A republikánus hagyománnyal összhangban leginkább arra a folyamatra fordítja figyelmét, melynek révén egy nép mint egész saját kollektív önmeghatározását végzi. Hegel Arisztotelészre és Hannah Arendtre emlékeztet, amikor éppenséggel azt mondja, hogy egy nép deliberatív vagy kommunikatív cselekvés által nyer valóságot. Ami azonban e helyütt szembeszökő, az e deliberativizmus vallási vagy teológiai dimenziója. E dimenzió legalábbis a politikai önlétrehozás olyan koncepciójából adódik, mely a kollektív öntudat eszméjében gyökerezik, valamint ama felfogásban, hogy egy nép kollektív öndefiníciós folyamatok révén alkotja meg magát. „Önmagát formáló” jellegének köszönhetően, írja Hegel *Az erkölcsiség rendszerében*, egy isteni nép egyszersemind „tanácskozó és tudatos nép”.<sup>51</sup>

Mindennek azonban nem szabad azt jelentenie, hogy az olyan politika, amely a republikánus öndefiníció teológiai jellegű felfogása alapján kerül kiala-

<sup>49</sup> Hegel: uo.

<sup>50</sup> Hegel: *A jogfilozófia alapvonalai*. Id. kiad. 356. 343. §.

<sup>51</sup> Hegel: *System der Sittlichkeit*. Id. kiad. 49.

kítésra, elhanyagolná az egyéni jogokat és szabadságjogokat. Igencsak furcsa volna, ha olyan gondolkodónak óhajtánánk efféle beállítódást tulajdonítani, aki nemcsak, hogy hangsúlyozta a személy, a tulajdon és az egyéni lelkiismeret szabadságát, hanem eközben még hivatkozott is a protestantizmusra. Ezenkívül Hegel szerint maguk a kollektív öndefiníciós folyamatok alá vannak vetve a deliberáció szabályainak, beleértve a szubjektív szabadság elismerését. Mármost ha Hegel ily módon megerősíti az egyéni szabadság elvét, mindazonáltal nem hanyagolja el a messzebbre terjedő polgári kötelességeket sem. Ellenkezőleg: az előbbieket lényegileg összefonódnak az utóbbiakkal. A jogok és a kötelességek, a szabadságjogok és az állampolgári kötelességek e kölcsönössége iránti érzékenység maga is a protestáns elvből adódik, ahol a szubjektív szabadságot a másikban való önmagánál-létként értik. Ami a politika deliberatív szemléletét illeti, Hegel tehát nagyon is a szabad véleménynyilvánítás elvére hivatkozik, ezt azonban nem az állammal szembeni polgári szabadságjog gyanánt fogja fel, hanem egy olyan szemléletmód részeként, amelyben a politikai cselekvés a kollektív öndefiníciós folyamatokkal szövídik össze. Nem véletlen, hogy Hegel a szólás-szabadságot nem az elvont jog tanának keretében definiálja, hanem az erkölcsi-ségről szóló szakaszban, amelyet a földi-isteni eszméje kifejtésének is szentelt.<sup>52</sup>

3. Hegel politikai teológiájának egy harmadik, hasonló vonása a politikai és társadalmi pluralizmussal kapcsolatos. Noha a protestáns ihletésű republikanizmus előbbre helyezi a közös társadalmi célokról való közösségi deliberációt, ez mégsem csökkenti a társadalmi sokféleségre való odafigyelést, miként az a republikanizmus hagyományos formáiban történik. Éppen ellenkezőleg, Hegel határozott összefüggést posztulál a nyilvános deliberációs folyamatok és a társadalmi pluralizmus között.<sup>53</sup> Ez mindenekelőtt egyszerűen a társadalom- és politikai elmélet egy általános aspektusa. A pluralizmus melletti állásfoglalás benne rejlik a politikai közösség mint „a szellem önmagát tudó, erkölcsi valósága”<sup>54</sup> eszméjében. Összhangban ama szemlélettel, mely a szubjektivitást mint a másikban való önmaga-létet (*Selbstsein-im-Anderen*) tekinti, a kollektív önazonosság eszméjének teret kell adnia annak is, ami számára idegen. Ebből a szempontból Hegel nemcsak, hogy „különös köreire tagolt egész”-ként jellemzi a politikai közösséget,<sup>55</sup> hanem azt állítja, hogy a politikai közösség önmaga tudatában lévő *összességként* csak abban a mértékben képes fennállni, amennyiben az egészen belül a különféle részek képviselőket nyernek és képesek felismerni

<sup>52</sup> H. Brod: *Hegel's Philosophy of Politics: Idealism, Identity, & Modernity*. Boulder (USA) 1992, 130–133.

<sup>53</sup> A. Buchwalter: Political Pluralism in Hegel and Rawls. In W. Rehg – J. Bohman (eds.): *Pluralism and the Pragmatic Turn: The Transformation of Critical Theory*. Cambridge (USA), 2001, 339–360.

<sup>54</sup> Hegel: *A jogfilozófia alapvonalai*. Id. kiad. 288. 270.§.

<sup>55</sup> I. m. 331. 308. §.

sajátos jellegüket. „[A] cél általánossága nem haladhat tovább a különösség saját tudása és akarása nélkül.”<sup>56</sup>

Mindezeken túl a pluralizmus melletti elköteleződés a deliberációs folyamat szempontjából is lényegi kérdés. A nyilvános deliberáció nemcsak megköveteli, leleplezi és megnevezi a közélet céljainak eltérő értelmezéseit; maga a nyilvános kommunikáció is éppen hogy akkor hagy jóvá különbségeket, ha közös vonásokat kovácsolnak ki. Elköteleződve annak megismerése mellett, ami közös és amiben közösen osztoznak, a nyilvános deliberáció a különbségek feltárásával veszi kezdetét, és lehetővé teszi azok nyilvános elismerését, mind önmagunkban, mind pedig a másokban. Hegel nem véletlenül él a *nyilvános közlés* kifejezéssel, amikor a nyilvános kommunikációt jellemzi. Az egyesek, azzal, hogy részt vesznek a nyilvános diskurzusban, részesei is e folyamatnak, azzal pedig, hogy részesednek a közösben, képes kialakulni bennük a beállítódásuk sajátos jellege iránti érzék is, ami aztán lehetővé teszi számukra, hogy nyitottsággal és megbecsüléssel közelítsenek a tőlük eltérő szempontok sajátosságaihoz is. Hegel politikaelméletének középpontjában a közösségiség kontextusában tekintett sokféleség komplex igenlése áll.

Az földi-isteninek tekinthető politikai közösség koncepciójának szempontjából a pluralizmus melletti elköteleződés éppígy döntő jelentőségű – legalábbis ha protestáns eredetű közösségről van szó. Először is, az autonóm szubjektivitás protestáns elve a társadalmi és politikai élet pluralista szemléletére jogosít fel. Az, hogy „a szubjektivitás önértéke” mellett tesz hitet, olyan differenciált társadalmi rendet eredményez, mely jóváhagyja a tudat különböző formáit és viszonyait.<sup>57</sup> Ráadásul a végtelen szubjektivitást kifejező isteni szellem eszméje maga is megköveteli e pluralizmus iránti érzékenységet. E szemléletmód értelmében az abszolútum a világi öntárgyasítás folyamatát feltételezi, amely maga is a szellemnek egyes részekre való széthasítását hozza magával.<sup>58</sup> Ezen öntárgyasítás része a szellem önmegkülönböztetése mint elkülönböződés önmagában.<sup>59</sup>

A pluralista politikai közösség második forrását magában a deliberáció gondolatában leljük. Abból az eszméből kiindulva, hogy Isten nem „irigykedik”, a protestáns elv az emberi és az isteni viszonyáról alkotott koncepciójával a *közlés* egyfajta befogadó ábrázolása mellett tesz hitet, amely igenli, hogy általános érvényűség és sokféleség kölcsönösen áthassa egymást.<sup>60</sup> A *communicatio idiomatum*<sup>61</sup> protestáns fogalmának középpontjában éppen ez az eszme áll: az, hogy az isteni abban és általa nyilatkozik meg, ami idegen, vagy más, mint ő

<sup>56</sup> I. m. 269. 260. §.

<sup>57</sup> Hegel: *Vallásfilozófiai előadások*. Id. kiad.

<sup>58</sup> Hegel: *Előadások a világtörténet filozófiájáról*. Id. kiad.

<sup>59</sup> I. m.

<sup>60</sup> I. m.

<sup>61</sup> C. Malabou: *L'avenir de Hegel. Plasticité, temporalité, dialectique*. Paris, 1996. Második rész: Le Dieu de Hegel: Le Tour de la Double Nature. 131–134.

magá. Abban a mértékben, ahogyan a protestáns elv helyesli a közélet deliberatív koncepcióját, annyiban az efféle deliberáció pluralista értelmezését is támogatja mint olyat, amely a kinyilatkoztatásként értelmezett kommunikáció elképzelésére támaszkodva igenli a sokféleséget a közös kialakításánál.

4. A „földi-isteni” pluralista dimenziójának a közjó fogalmával is van kapcsolata, abban az értelemben, ahogyan a közjó a deliberatív önmegalkotás értelmében vett politikai közösség középpontjában áll. Hegel ugyan a politika republikánus, közös célokra és értékekre irányuló fogalmát képviseli, ennek ellenére e fogalom nem pártfogolja a jónak valamiféle specifikus felfogását. A társadalmi pluralizmus ténye már önmagában is éppen elég okot szolgáltat ennek kizárására, mert hiszen valószínűtlené teszi azt, amit Rawls a társadalmilag kívánatos *átfogó* szemléletének nevezett. Rawls elméletéhez hasonlóan Hegel szerint – Rawls ebben a kérdésben rá hivatkozik<sup>62</sup> – a modern állam éppen azért jött létre, mert a modernkori szociális és kulturális különbségek valósága, mely legegységesebben az európai vallásháborúkban mutatkozott meg, legitímálta a politikai agnoszticizmust az egyén vallási hovatartozására vonatkozóan. Amennyiben tehát beszélhetünk a társadalom számára közös jóról, úgy a figyelem nem valamely meghatározott tanra irányul, hanem arra a folyamatra, amelyet a közjával való foglalkozás feltételez. A republikanizmus hegeli változatában nem valamely meghatározott értékrend tekintetében uralkodik egyetértés, hanem a nyilvános deliberáció mint olyan értékére vonatkozólag.

A deliberatív republikanizmus némely egyéb képviselőivel ellentétben Hegel persze vallásos fogalmakkal adja elő saját változatát.<sup>63</sup> Rousseau „merőben polgári hitvalláson”<sup>64</sup> alapuló polgári vallásával ellentétben a Hegel teljesen egyértelműen a kereszténység igenlésének mutatkozik. E tekintetben Hegel de Tocqueville-hez áll közelebb, akinek republikanizmusához szintén a kereszténység sajátos igenlése társul. Tocqueville-lel ellentétben azonban Hegel nem rögzíti le republikanizmusát a kereszténység sajátos tartalmának pártfogolásánál. Nincs szó például az evangélium gyakorlati-politikai értelmezéséről.<sup>65</sup> Hegelnek a kereszténységre való hivatkozása inkább egy olyan republikanizmus lényeges alkotóeleme, amelyet a deliberativizmus és a kollektív önreflexió általában vett feltételeinek segítségével definiál. Lényegét tekintve annak igazolásáról van szó, amit Hegel a protestantizmus sajátos vonásának tekint, s ami nem más, mint „a megfontolás szelleme”.<sup>66</sup> Hegel szerint a keresztény republi-

<sup>62</sup> J. Rawls: *Political Liberalism*. New York, 1993, XXVI.

<sup>63</sup> Lásd A. Buchwalter: A Civil Religion for Modern Societies. *Hegel-Jahrbuch* 2003, 271–275.

<sup>64</sup> J.-J. Rousseau: *A társadalmi szerződésről*. Ford. Kis János. Magyar Helikon, Budapest, 1978, 605.

<sup>65</sup> Vö. A. Shanks: *Hegel's Political Theology*. Cambridge, 1991.

<sup>66</sup> Hegel levele Niethammerhez, Nürnberg, 1810. 11. 3. In J. Hoffmeister (Hrsg.): *Briefe von und an Hegel*. Band I, 1952, 337.

kanizmus nem valamely meghatározott doktrína vagy meggyőződés pártfogolását jelenti, hanem a kollektív önértelmezés és önmeghatározás folyamatainak igenlését.

Ez azonban nem azt jelenti, hogy Hegel republikanizmus-képe tisztán formalista vagy proceduralista volna. Hegel víziója egyszersmind szubsztanciális is. A helyes alkatú társadalmat áthatja a közös szellemi tartalom, a „szentség”, amely az embereket összefűzi.<sup>67</sup> Ebből a szempontból vallás és politika viszonyának hegeli leírása határozottan eltér azon liberális felfogásoktól, amelyek egyszerűen csak azokkal a szabályokkal foglalkoznak, amelyek megengedik, hogy a privát egyének hangot adjanak sokféle nézeteiknek. Hegel azonban ebben az összefüggésben jellemző módon *szellemi* tartalomról beszél, mert az, ami egy népet szellemi egységgé tesz – olyanná, amely a szubsztancia szubjektummá válásának folyamatában nyugszik –, az éppen ez az önreflexiós folyamat maga. Nem véletlen, hogy Hegel a földi-isteni közös tartalmát olyasvalamiként jellemzi, mint ami „benne lakozó az öntudatban”:<sup>68</sup> ennek identitása a közös identitás feltételeiről való együttes reflexióban áll.

#### IV.

Sok kérdés tehető fel a földi-isteni hegeli fogalmával kapcsolatban. Sikert-e Hegelnek összebékítenie a szellemit a világgal? Sikert-e összekötnie a vallásosot a politikaival anélkül, hogy az egyiket a másikra redukálta volna? Eleget tesz-e sajátos követelményeiknek, amikor ily módon hozza őket egymással kapcsolatba? Vajon azzal, hogy a népnek isteni attribútumokat tulajdonít, felhatalmazást ad-e az emberen kívüli életformák fölötti uralomra? Mit gondoljunk Hegel földi-istenijének leplezetlenül keresztény jellegéről? Kompromittálja ez a szelleminek a világgal való kibékítését? S még ha nem is: vajon szolgálhat-e a keresztény republikanizmus hegeli modellje a vallás és a politika közötti viszony általános leírásának alapjául – egy olyan leírásnak, amely kellőképp érzékeny a multikulturális társadalmak valósága és a globális közösségiség sokrétűsége iránt? Vagy épp lehetséges volna, hogy Hegel protestáns eszméje a földi-istenire vonatkozólag éppen a nyugati korlátoltság és az eurocentrikus sovinizmus ama szemrehányásait erősíti meg, amelyeket felhoznak vele szemben?

Ezek mind fontos kérdések. Mégis, a jelen vállalkozással szerényebb szándékom volt: a földi-isteni hegeli eszméjét óhajtottam megvilágítani. Általában nem csak azt szokás elfogadni, hogy Hegel politikai struktúrákat istenít azáltal, hogy összekapcsolja a vallásosot a politikaival, hanem azt is, hogy mindezt oly módon

<sup>67</sup> Hegel: *Előadások a világtörténet filozófiájáról*. Id. kiad.

<sup>68</sup> Hegel: *A filozófiai tudományok enciklopédiájának alapvonalai* III. Id. kiad. 337. 552. §.

teszi, hogy az egyes emberek szabadságát az állami uralom alá rendeli. Az efféle olvasatokat azzal támasztják alá, hogy Hegel saját államfogalmának kifejtésekor Spinozára hivatkozik, mind szubsztancia és akcidencia megkülönböztetésének vonatkozásában, mind pedig az államnak mint önmaga okának fogalmával kapcsolatban. Jelen dolgozat e szemléletmód helyességét vonta kétségbe. Hangsúlyozva a földi-isteni hegeli fogalmának kimondottan világi jellegét, láttuk, hogy annak gyökerei a szubjektív szabadság protestáns értelmezésében rejlenek, és hogy e fogalom sok olyan szempontnak tesz eleget, amely a politikai individualizációval kapcsolatos. Hegel koncepciója pártolja a politikai kultúrák ön-individualizációját, a politikai és társadalmi sokféleséget és az olyan közjó gondolatát, amely nem mond le az egyéni meggyőződésekről, mindeközben pedig igazolja a politikai deliberáció pluralista szemléletét, a politikai identitás nyitott és időben nem korlátozott szemléletét, valamint azt a nézetet, mely szerint az isteni maga is olyan történeti fejleményektől függ, amelyek vége nem meghatározott. Mindezen vonatkozásokban Hegelnek a földi-isteniről szóló elmélete nemcsak, hogy képes számot vetni a modern és posztmodern kulturális és politikai fejleményekkel, hanem teljes mértékben alátámasztja azokat.

*Fordította Himfy József*

## Francesca Menegoni

### A jogok összeütközése Hegel gyakorlati filozófiájában\*

#### 1. Az egyes joga, a közösség joga és az individuális identitásra irányuló kérdés

Előadásomban az egyes egyén jogainak a közösség jogaival való összeütközése néhány aspektusával szeretnék foglalkozni Hegel gyakorlati filozófiájában, méghozzá a szubjektív identitás meghatározására vonatkozó probléma háttere előtt: olyan probléma ez, amely jelenleg különösen időszerű a filozófiai vitában. Nagy területet átfogó és összetett kérdésről van szó, mind Hegel vonatkozásában, még inkább pedig az individuális identitás meghatározásával kapcsolatban, hisz olyan területről van szó, amelyen napjainkban olyan különböző kompetenciák és hozzájárulások mozognak és találkoznak, amelyek az ontológia, az episztemológia, az elmefilozófia, a társadalom- és cselekvésemélet vidékeiről érkeznek. Mindaz, amit mondhatok, nem egyéb, mint csupán egy olyan értekezés vázlatja, amelynek egészen más terjedelműnek kellene lennie.

Nehogy ez az előszó mindjárt kéréstlen védekezésékként, következképp pedig önvédésként csengjen, mindjárt rá is térnék a témára azzal, hogy az egyik legismertebb tézist választom ki azoknak a tanulmányoknak a panorámájából, amelyek az utóbbi évtizedekben az identitás témájával foglalkoztak: azt a tézist, amely a szubjektumban egyfelől közösségének produktumát látja – olyan individuumot, akinek lényét a közösség erkölcsi és normái ihletik és határozzák meg –, másfelől pedig egy áthatolhatatlan szilárdság hordozóját.<sup>1</sup> Elismerés és kölcsönösség egyrészt, vagy konfliktushelyzet és a másik elnyomása másrészt –

\*A tanulmány annak a hasonló című előadásnak a szerkesztett változata, amely 2006. szeptember 30-án hangzott el Debrecenben, a „Hegels Theorie der Individualität” konferencia keretében.

<sup>1</sup> Valamennyiük helyett álljon itt Charles Taylor neve, bár a tézis a közösség és a közösség tagjainak résztvevő cselekedetei közötti körforgásról – ahol is a közösség tagjai olyan egyéni jogok hordozói, amelyeket a közösségnek óvnia kell –, valamint az egyén, illetve a közösség identitására irányuló kérdés – ahol is egyiket sem mozdulatlan szubjektumként, hanem mindkettőt folyamatos fejlődésben lévő lényként szemléljük –, a kommunitarizmus valamennyi olyan képviselőjénél megtalálható, akinek álláspontjai felsorakoztak az individuális jogokat előtérbe állító gondolkodók érvei mellé. Szívesebben beszélek „melléjük való felsorakozásról”, mintsem „velük való szembenállásról”, hiszen a két párt részéről bejelentett igények a jelentős különbségek és a jól kivehető ellentétek mellett jó

nos, ezek a lehetséges következményei ennek az alternatívának, mely egyébként a Hegel etikai-politikai felfogásának alapelveit jellemző aspektusok egyike.

A kanti gyakorlati filozófia határozott visszatérése után, amely a múlt század második felében zajlott, és amely nagy becsben tartotta az olyan fogalmakat, mint a szubjektum önállósága és önrendelkezése a jog és a moralitás területén, valamint a politika síkján a szabadság, az egyenlőség és a népek és államok közötti béke, mostanában Hegel gyakorlati filozófiája iránt figyelhetünk meg újult érdeklődést. Ebben a szemléletváltásban, amelyben a logikai-episztemológiai kérdések társadalomontológiai témákkal fonódnak össze, különböző tényezőké az érdem, ám a legnyilvánvalóbbak közé tartozik az az érdeklődés, amely az analitikus filozófia bizonyos (mindenekelőtt tengerentúli) szektorai és a társadalomtudományok részéről nyilvánul meg a jelzett témák iránt. Az utóbbiak különösen fogékonyak a hegeli felfogás olyan középponti kategóriái iránt, mint az elismerés, a különbözőség és másság, a dialektika, valamint a dialogikus konfrontáció és a közösséghez való tartozás.

Olyan korokban, mint a miénk, amikor a közintézményekbe (az iskoláktól a bíróságokig, a munkás-szakszervezetektől a hagyományos pártokig) vetett csekélyebb vagy hiányzó bizalom sokak számára egyenesen arányos ama szükséglettel, hogy olyan értékekben higgyenek, mint a szolidaritás, az együttműködés és az emberi jogok tisztelete, egyszerűbb, ha ezeket a szükségleteket a közösségre vonatkoztatjuk, mintsem a polgári társadalomra vagy az államra. A közösség fogalma ugyanis tágabb és rugalmasabb, minthogy olyan kulturális és kötelességbeli kötődéseket hoz magával, amelyeket nem jogi-szerződészerű normák szilárdítanak meg, hanem *fines in consequentia venientes* gyanánt olyan közösségi érdekek, célok és tervek, amelyeket a dialogikus praxisnak köszönhetően hatékonyan ismernek el és ezáltal elfogadnak. Még ha a közösségek különféle alapokon nyugszanak is (lehetnek földrajziak, társadalmiak, kulturális, tudomá-

néhány, nem mellékes közös vonást is mutatnak, kezdve azon a tényen, hogy egyikük sem ismeri félre a lényegi jogai folytán minden egyes individuumnak kijáró egyenlő figyelembevételt és tiszteletet. A kommunitarizmus és a liberális neokonstruktualizmus analitikus áttekintését lásd: C. Senigaglia: *La comunità a più voci. Identità, pluralismo democratico e interculturalità nel comunitarismo contemporaneo*. FrancoAngeli, Milano, 2005.

<sup>2</sup> A „község” és „közösség” szavak gyökere a „közönséges” megnevezésben van, amely, miként Kant tanítja (*Az ítélőerő kritikája*, 40. §.) ebben az összefüggésben nem szokványosat vagy triviálist jelent, hanem a latin *communis*-nak felel meg. Ennek következtében a közösségi érzék vagy *sensus communis* az az érzék, amelyben a többiekkel együtt osztozunk, vagy amely – éppen közös volta folytán – lehetővé teszi az általános alapelvek vagy megítélések közlését, illetve a róluk való megegyezést. Ezt a témát tárgyaltam az alábbi helyen: F. Menegoni: *L’apriori del senso comune in Kant: dal regno dei fini alla comunità degli uomini*. *Verifiche* 19. (1990), 13–50.



nyos, vallási stb. természetűek), mégis számos olyan értékre hivatkoznak, amelyek közösek – nem azért, mintha általánosak volnának, hanem mert sokan osztoznak bennük, következésképpen összekötik azokat, akik elismerik őket és felismerik magukat bennük.<sup>2</sup>

De melyek tulajdonképpen az egyes jogai, és milyen jogai vannak a közösségnek? Létezik-e olyan joga az egyesnek, mely nem pusztán az antagonista jogára korlátozódik, és van-e olyan joga a közösségnek, mely nem csupán azoknak az intézményeknek a joga, amelyek a nyilvános ügyeket irányítják és igazgatják? Vajon képes-e az individualizmusnak és a partikularizmus valamennyi formájának hegeli kritikája, amely (a platóni–arisztotelészi felfogás örököséként) az állam organikus és teleológiai fogalmának nevében lép fel, és amely szerint az egész elsődleges a részeihez képest, e részek pedig az egész tagolódását ábrázolják – nos, képes-e ez a kritika egyértelmű válasszal szolgálni a fenti kérdésekre? Michael Quante és David Schweikard például nemrégiben olyan tézissel álltak elő, mely szerint Hegelnek sikerül „a holisztikus társadalomfilozófia és egy liberális álláspont összeegyeztetése”.<sup>3</sup> Ebből kitetszik, hogy a hegeli filozófia még mindig vonzó alternatívát kínál az olyan dualizmusokkal szemben, amelyek az integrális holizmust egy éppoly radikális individualizmussal, vagy a kommunitarizmust a liberalizmussal állítják szembe. Számomra úgy tűnik, hogy a hegeli filozófiában a politikai-állami közösség jogainak érvényesítése lépést tart az egyes jogának védelmével, miként az véleményem szerint világosan látható *A jogfilozófia alapvonalai* 260. paragrafusában.<sup>4</sup> Miután ugyanis kiváltotta mindazok haragját, akik úgy vélik, nem érdemes tovább olvasni, miután leszögezte: az állam „a konkrét szabadság valósága”, Hegel megmagyarázza, hogy e konkrét szabadság abban áll, hogy „a személyes egyediség” elismeri az államot, s az ő különös érdekei is elismerést nyernek, úgyhogy sem az állam nem érvényes az egyének „különös érdeke, ennek tudása és akarása” nélkül, sem pedig az utóbbiakra nem igaz az, hogy csak magánérdekeikért élnek.<sup>5</sup>

Jelen előadásomban röviden utalok majd ennek a kettős jognak egyes aspektusaira, hogy megmutassam, a mindenkori jogok és kötelességek kölcsönös elismerése révén mind az egyén, mind pedig a közösség teljességgel tudatára ébred önnön identitásának.

<sup>3</sup> Vö. M. Quante – D. Schweikard: „... die Bestimmung der Individuen ist, ein allgemeines Leben zu führen”. La struttura metafisica della filosofia sociale di Hegel. In A. Bellan – I. Testa (ed.): Hegel e le scienze sociali *Quaderni di teoria sociale* 5. (2005), 221–249, 245. sk.

<sup>4</sup> G. W. F. Hegel: *A jogfilozófia alapvonalai*. Ford. Szemere Samu. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1983, 269. sk. Egyébként éppen a 260. § egyike azon helyeknek, amelyek felgerjesztik „a liberalizmus haragját”, Haym-tól Popperig és sok más szerzőig, miként H. Schnädelbach hangsúlyozza: Die Verfassung der Freiheit. In L. Siep (Hrsg.): G. W. F. Hegel. *Grundlinien des Philosophie des Rechts*. Berlin, 2005, 243–265.

<sup>5</sup> Hegel: i. m. 269.

## 2. A jog és a jogok

Való igaz, hogy nem kevés olyan hegeli állítás van, amelyek, különösen, ha kiveszik őket szövegkörnyezetükből, igazolják azt a szemrehányást, mely szerint Hegel nem hagy teret az egyéni jogok számára.<sup>6</sup> Már tisztán példa gyanánt is elegendő, ha az etikai szubsztanciának mint olyan „hatalmak” sokaságának a meghatározására emlékeztetünk, amelyek az egyének életét irányítják, akik viszont e hatalmak szükségszerűségével szemben csupán akcideneciák,<sup>7</sup> és akik csak rendkívüli hősi, mitikus vagy mítosszá emelt személyiségek zsenialításában nyerik el konzisztenciájukat. Ugyanez vonatkozik a polgári társadalom meghatározására, amely mint „az atomisztika rendszere”<sup>8</sup> a különös érdekek antagonizmusán és konkurenciáján alapul, amelyeknek következtetésül abban a „szubsztanciális középfogalomban” kell megtalálniuk összetételüket, amely az állami kormányapparátusokból áll.<sup>9</sup> Ha erre az útra lépünk, vég nélkül sorolhatnánk a példákat, és csupán a bőség zavarával küszködnénk.

Hegel gyakorlati filozófiája azonban valójában sokkal szerteágazóbb ennél: csak a teljes hegeli rendszer komplexumából lép elénk, és abban az egységes elméleti struktúrában gyökerezik, amely e rendszert alátámasztja. Ennek a korántsem egyenes útnak a szakaszai,<sup>10</sup> mely elvezeti Hegelt jogi-morális és szociális-politikai felfogásának kifejtéséhez, arról tanúskodnak, hogy Hegel – az egyetemes jogainak megfogalmazása mellett – állandó figyelmet szentelt a különös jogainak is. Ha tehát igaz az, hogy az érvényesnek elismert normák és intézmények erkölcsiségében fel kell oldódnia az egyes emberek kötekedő konokságának, akkor az is igaz, hogy az önmagában szent szabadság ama tartományának elis-

<sup>6</sup> Az e témáról folytatott diskussziót az is bonyolítja, hogy a benne részt vevők olykor, úgy tűnik, nem tesznek világos különbséget holizmus és totalitarizmus között, mintha a második megjelölés az elsővel valamiféle kölcsönviszonyban állna, vagy emennek következménye volna a gyakorlat síkján. A hegeli filozófia a maga spekulatív szerkezetével bizonyos holisztikus jellegű, ám anélkül, hogy ez felelőssé tenné mindazon különféle természetű ideológiai totalitarizmusokért, amelyeket a nyakába varrnak.

<sup>7</sup> Hegel: i. m. 178. 145. §.

<sup>8</sup> Hegel: *A filozófiai tudományok enciklopédiájának alapvonalai* III. *A szellem filozófiája*. Ford. Szemere Samu. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1981, 309. 523. §.

<sup>9</sup> Hegel: *A filozófiai tudományok enciklopédiájának alapvonalai* I. *A logika*. Ford. Szemere Samu. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1979, 296. 198. §, megjegyzés.

<sup>10</sup> Mint ismeretes, ezek az útszakaszok azt mutatják meg, miként jut el Hegel e téma rendszeres megfogalmazásához egy előrehaladó kidolgozási folyamat során, amelyet – mindenekelőtt a jénai írásokban – a jog, a moralitás és az erkölcsiség viszonyának artikulálását illető változtatások jeleznek. E téma kidolgozásának rekonstrukciójával kapcsolatban lásd F. Menegoni: *Moralità e morale in Hegel*. Padova, 1982.

merése, amelyben az individuumok kibontakoztathatják személyiségüket és kreativitásukat, egyike Hegel legrégebbi és legszilárdabb meggyőződéseinek.

E meggyőződés tanúságait képezik a *Németország nem állam többé...* kezdetű kézirat (1802/03) töredékei,<sup>11</sup> amelyekben a kézműipar és a vállalkozás szabadságának megfogalmazása a különféle nyelvek, erkölcsök és kultúrák mint a modern államok életében szükséges tényezők méltatásához társul.<sup>12</sup> Ugyanílyen világosak a társadalmi testületek önkormányzatra való jogát,<sup>13</sup> valamint az állam azon köteleességét kimondó kijelentések, hogy garantálja és védelmezza a polgárok tevékenységeit, akiknek szabadsága szent.<sup>14</sup> Az emberi jogokat – a törvény előtti egyenlőséget, az élet és a tulajdon biztonságát, a foglalkozásbeli-, mozgás- és vallásszabadságot – következésképpen első politikai tárgyú írásaitól kezdve érvényre juttatja Hegel, és éppen Németország alkotmányának témájával összefüggésben.

Az első megfigyeléshez mindjárt egy további is kapcsolódik: mindannak, ami a szabadságot illeti, szent jellege van. A „szent”, illetve „szentség” szavak nem jelennek meg gyakran Hegel szótárában – ellenkezőleg –, viszont amikor felbukkannak, Hegel mindig a lelkiismeret és az egyéni cselekvés területével kapcsolatban használja őket. Míg az alkotmányról szóló írásban a termelő tevékenységekben való szabad kezdeményezés szentként kerül meghatározásra, a *Jogfilozófiában* éppúgy szent, mi több, „szentély, amelyhez hozzányúlni bűn lenne”, a lelkiismeret.<sup>15</sup> A lelkiismeret és legmélyebb etikai-vallásos meggyőződéseinek megfoghatatlan volta a világtörténeti előadások bevezetésében nyer megerősítést, ahol is Hegel állítja és védelmezi az individuumok szubjektív – impulzusokban és meggyőzésekben kifejezésre jutó – oldalának kielégítésére vonatkozó végtelen jogot: „Ez a belső középpont, ez az egyszerű régiója a szubjektív szabadság jogának, az akarás, elhatározás és cselekvés fészke, a lelkiismeret elvont tartalma, az, amiben az egyén bűne és értéke, örök ítélete van bezárva, érintetlen marad és távol van a világtörténet hangos lármájától s nemcsak a külső és időleges változásoktól,

<sup>11</sup> Hegel: *Gesammelte Werke (GW) 5. Schriften und Entwürfe (1799-1808)*. Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1998, 161. skk.

<sup>12</sup> GW 5, 170. sk.

<sup>13</sup> GW 5, 173.

<sup>14</sup> GW 5, 175.

<sup>15</sup> Hegel: *A jogfilozófia alapvonalai*. Id. kiad. 153. 137. §, megjegyzés: „A lelkiismeret kifejezi a szubjektív öntudat abszolút jogosultságát, nevezetesen azt, hogy *magában és önmagából* tudja, mi a jog és kötelesség [...]” E kijelentést tekinthetjük úgy, mint a radikális individualizmus példáját és ellenoltárként szolgál ahhoz képest, amelyik azt mondja ki: „Hogy *mit* kell tennie az embernek, *melyek* a kötelességek, amelyeket teljesítenie kell ahhoz, hogy erényes legyen, könnyen megmondható egy erkölcsös közösségben – nem kell mást tennie, mint amit viszonyaiban előzetesen megmutattak és megmondtak neki, és ami közismert” – ami viszont a kommunitarizmus mottója lehetne.

hanem azoktól is, amelyeket magának a szabadságfogalomnak abszolút szükségszerűsége hoz magával.”<sup>16</sup>

Nem is lehetne másként, hiszen Hegel egész etikai-jogi és szociálpolitikai filozófiája a jog egy tágabb fogalmára épül. Míg a szorosabb értelemben vett jog (a magán- és közjog) a polgári- és büntetőbíráskodást, valamint a törvények és intézmények rendszerét foglalja magában, amelyek a polgári társadalom és az állam életét szabályozzák, addig a tágabb értelemben vett jog a szabad és racionális akarat megnyilatkozása. A jog terepe ugyanis *a szellemi*, aminek a szabad akarat a kiindulópontja: ezért alkotja a szabadság a jog „szubsztanciáját és meghatározását”,<sup>17</sup> illetve olyan egységes fogalmat, amelyre a jog világa támaszkodik. Ilyenformán a jog az interszubsztantív viszonyok egész területét lefedi: azokat, amelyeket a magánjog határoz meg és szabályoz; a morális megkülönböztetéseket, amelyek szándék és megvalósított tett, bűn és felelősség, jó és rossz párosai szerint tagolódnak; a közjogot, amely a családi viszonyokat, a gazdasági kapcsolatokat, valamint a közigazgatási és igazságszolgáltatási aktusokat szabályozza, egészen a nemzeti és a nemzetközi politikáig.

E tágabb értelemben joginak nevezett területen belül, amely tartalmát illetően megegyezik az objektív szellem tanával és Hegel egész gyakorlati filozófiájával, mindegyik mozzanatnak megvan a maga saját különös joga, hiszen a szabadság megvalósítása komplex folyamatának egy vagy néhány aspektusát juttatja kifejezésre. „A jog” ezért különféle „jogokat” foglal magában, amelyek a szabad akarat különös sajátosságait fejezik ki. Ezért állítja Hegel, hogy a formális jogi, a morális és a politikai-intézményes jogok összeütközésbe kerülhetnek, és éppen annyiban tudnak összeütközésbe jutni egymással, „amennyiben ugyanazon a vonalon állnak mint jogok”.<sup>18</sup> Tehát a jogi-morális és szociális-politikai valóság egésze egy általános jogra támaszkodik: e szemszögből nézve semmiféle nehézséget nem jelent számomra annak elfogadása, hogy a hegeli rendszert holizmusként jellemezzük. E komplex valóság, melyet egyetlen alapelv tart fenn – a szabad szellem, amely akarat és intelligencia<sup>19</sup> – a jogok olyan sokaságának ad otthont, amelyek fennállhatnak egymás mellett, de konfliktusba is kerülhet-

<sup>16</sup> Hegel: *Előadások a világtörténet filozófiájáról*. Ford. Szemere Samu. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1979, 80.

<sup>17</sup> Ennek a szabad akaratnak (*A jogfilozófia alapvonalai*, 4. §) a mozzanatai az abszolút egyetemesség, önmagának tiszta gondolása (i. m. 5.§), az én végességének konkrécioja céljaihoz való viszonyában (i. m. 6. és 9. §), illetve az önrendelkezés egyedisége, amely magánál marad a magával való azonosságban (i. m. 7. §). Ebben az önmagára való vonatkozásban az akarat szabad: „Csak ebben a szabadságban teljességgel *magánál* van az akarat, mert egyes-egyedül csak önmagára vonatkozik, s ezzel elesik minden *függőségi* viszony valami *mástól*.” I. m. 54. 23. §.

<sup>18</sup> I. m. 59. 30. §, megjegyzés.

<sup>19</sup> Vö. F. Menegoni: *Soggetto e struttura dell'agire in Hegel*. Padova, 1995.

nek egymással, mivel az egyetlen szabadság különböző aspektusait fejezik ki. Olyan holizmusról van ezért szó, mely megőrzi magában a különös jogokat.

Elfogadva, hogy valamennyi jogban ugyanaz a szabadság foglaltatik benne, kérdés, miként viselkedjünk és hogyan ítéljünk, ha a szűkebb értelemben vett formális jog a lelkiismeret jogával kerül konfliktusba, vagy pedig az utóbbi fordul az állam törvényei ellen? Hegel specifikus problémákkal kapcsolatban foglalkozik e nehézségekkel. Az egyik ilyen például a jó Szent Krispin esete, aki egy törvényellenes, bár a társadalmi szolidaritás síkján érdemdús cselekedetet követ el, midőn bőrt csen, hogy belőle cipőt készítsen a szegényeknek, minek következtében a büntetőjog elítéli őt, míg a római egyház szentté avatja.<sup>20</sup> Ennél jelentősebb az etikai parancsok és a valamely társadalomban érvényes törvények közötti ellentét, amelynek emblematisz ábrázolása Antigoné Kreón elleni lázadása, ahol az egyik az etikai-vallási alapelvek, a másik pedig a kormányon lévő által kibocsátott törvény megjelenítője. Az egymással szembeállított jogoknak mindkét esetben – függetlenül a sorstól, mely azokra vár, akik kifejezik őket – egyaránt jogosultságuk van. Ezért Antigoné és Kreón „az erkölcsi szférában lejátszódó tragédia” örök ábrázolója, melynek mindegyik részében „[...] az igazi és abszolút viszony az, hogy az egyik komolyan áttűnik a másikba, egymással testközelben kapcsolatban vannak és egymás számára kölcsönösen a komoly sorst jelentik [...]”<sup>21</sup>

Szophoklész verssorai ezekben az alakokban egyszer és mindenkorra rögzítették a mindenkor időszerű konfliktust vér és kegyelet íratlan törvényei, valamint az állam írott törvényei között, mely utóbbiakat rendeletekkel védelmezik és erőszakkal juttatnak érvényre. Bármekkora is az Antigoné vallomása iránti csodálatunk – aki elismeri, hogy hibázott, mert nem tartotta tiszteletben az érvényes törvényt, de aki nem tagadja tettét, amellyel kezdettől fogva létező szabályokat védelmezett<sup>22</sup> –, a modern világ nem állhat meg annál a megállapításnál, hogy olyan alapelvek vagy személyek, akiknek ugyanolyan jogaik vannak, permanens, feloldhatatlan konfliktusra vannak kárthatva. Ha nem valamiféle apokaliptikus önpusztító szándék hajtja őket, akkor a helyi közösségeknek, valamint a nem-

<sup>20</sup> Vö. pl. Hegel: *Vorlesungen über die Philosophie des Rechts. Berlin 1819/1820*, nachgeschrieben v. R. Ringier, hrsg. v. E. Angehrn, M. Bondeli, H. N. Seelmann. *Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte*, Bd. 14, Hamburg, 2000.

<sup>21</sup> Hegel: A természetjog tudományos tárgyalásmódjai, helye a gyakorlati filozófiában és viszonya a pozitív jogtudományokhoz. In uő: *Iffjúkori írások*. Válogatás. Ford. Révai Gábor. Gondolat Kiadó, Budapest, 1982, 209–310, 278.

<sup>22</sup> Idézet Szophoklész *Antigonéjából*: Kreón kérdezi: „De szólj te, csak beszédedet rövidre fogd:/ Tudtad, hogy ezt megtenni megtiltottam én?” Antigoné így válaszol: „Tudtam [...] Parancsaidban nem hiszem, hogy oly erő/ Lehet, mely engem istenek nem változó/ Íratlan törvényét áthágni kényszerít./ Mert nem ma vagy tegnapi lépett életbe az/ De nincs ember, ki tudná, hogy mióta áll.” Ford. Trencsényi-Waldapfel Imre. In *Görög drámák*. Európa, Budapest, 1985.

zeti és nemzetközi szervezeteknek (akár kormányokéi, akár nem) keresniük kell a konfliktusok megoldásának útját. Hegel a modern társadalmat marcangoló konfliktusok gondolkodója, ugyanakkor viszont megoldásuk szükségszerűségének gondolkodója is, mindenekelőtt pedig a mi társadalmunk gondolkodója, amelynek alapelveit, valamint a benne rejlő lehetőségeket és kockázatokat egyedülálló erővel fogalmazta meg.

### 3. A jogi személy

Ebben az összefüggésben úgy látom, hogy azon alapok egyike, amelyeken Hegel teljes gyakorlati filozófiája nyugszik, a szabadság túllontúl tágra szabott fogalmához képest valami ennél specifikusabb által jut kifejezésre, ami már az objektív szellem első fokán megjelenik, vagyis az elvont és formális jogban:<sup>23</sup> ez pedig a jogi személy. Míg a személy általános meghatározása azt mondja ki, hogy az én egy „ez”, aki gondolkodik magáról, megszabadul a természetességtől és végtelen, egyetemes és szabad szellemnek, vagyis személynek, elvont és szabad énné tudja magát,<sup>24</sup> addig a jogi személy definíciója jóval korlátozottabb és meghatározottabb, ráadásul Hegel egyetlen felhívással mondatja ki: „*Légy személy és tiszteld a többiek mint személyeket*”.<sup>25</sup> Hegel és általában a klasszikus német filozófia szókincsében a „légy személy” felszólítás azt jelenti: töltsd be rendeltetésedet mint eszes és a szabadságra képes lény; a „tiszteld a többiek mint személyeket” pedig azt jelenti, tarts tiszteletben mindent, ami az övék, testi valójukon kezdve. A személy ezért maga után vonja az élet és az egyéni szabadság védelmét, mind annak kizárásával, ami ezt az individualitást tagadja, a jogtalanságtól a bűncselekményig, a kihasználástól a szabadságtól való megfosztásig vagy annak korlátozásáig. Így tehát az emberi jogok mindegyikét a jogi személy fogalmára lehet visszavezetni.<sup>26</sup> Sokatmondó, hogy egyetlen pozitív parancs fejezi ki ezt a fogalmat, amellyel az egész elvont jogban találkozunk, amelyben viszont túlnyomórészt negatív parancsok (tehát tilalmak) és negatív cselekedetek (a törvénybe ütköző dolgok különféle formái) az uralkodók.

<sup>23</sup> Az objektív szellem első mozzanatának formális és elvont karaktere lényegében azzal kapcsolatos, hogy benne el kell tekintenünk a szubjektív indítékoktól (érdek, hasznosság, szándék stb.), míg a második mozzanat formalizmusa a szubjektumnak a tudáshoz és akaráshoz való jogához kötődik (a megfontolás és a szándék joga), vagyis olyan jog, mely el van választva a cselekvés materiális oldalától. Vö. Hegel: *A jogfilozófia alapvonalai*. Id. kiad. 153. sk. 137. §.

<sup>24</sup> I. m. 61–63. 33. §.

<sup>25</sup> I. m. 67. 36. §.

<sup>26</sup> Ebben a vonatkozásban egyetértek M. J. Siemek ítéletével, aki szerint az elvont jog a modern kor szabadságának első és legfontosabb dimenziója, illetve a modern erkölcsiség lényegét képezi. Uő: *Von Marx zu Hegel. Zum sozialpolitischen Verständnis der Moderne*. Königshausen & Neumann, Würzburg 2002, 158. sk.

Ám hogyan is jut el Hegel a jogi személy meghatározásához? Bizonyval szerepe van ebben a modernitás jogi hagyományai ismeretének és kritikájának is. Ezek mégsem elegendőek ahhoz, hogy megmagyarázzák a keletkezését és a fontosságát ennek a fogalomnak, amelyet inkább úgy kell tekintenünk, mint a különöstől való elvonatkoztatásnak és az önreflexió elméleti műveletének eredményét, a birtok és a tulajdon fogalmaiból kiindulva, amelyek a magánjog alapját képezik. Az individuum a dolgokhoz való viszonya révén lép kontaktusba a külső objektivitással;<sup>27</sup> a tulajdon eszköze révén jut öntudatához mint olyasvalaki, akinek joga van dolgokhoz, és ennek tudatát az „*elvont enyém*” fogalma segítségével fogalmazza meg, amelynek révén az akarat a dologba helyezi magát. De az individuális akarat csak a szerződésben kerül szembe más akaratokkal. A szerződésben – amely olyan jogi aktus, amelynek meghatározott tulajdonságai és tartalmi vannak – kibővül az „*elvont »enyém«*” fogalma, és „*közös »enyém«*” lesz,<sup>28</sup> olyan „enyém”, amelyet más énekkel közösen birtoklok, és amely az én éneket és mások énjét ama különböző természetű dolgok sokaságával hozza vonatkozásba, amelyek a külvilágot alkotják. A szerződésben a szerződő feleket tulajdonosokként azonosítják, és azok teljes tudatában vannak jogi identitásuknak. Az individuális jogi szubjektum identitása a sok jogi szubjektum közösségével való szembesülés eredménye. A jogi személy tehát nem csupán egy meghatározott „ez”, és nem is csak egy egyetemes és szabad én, hanem olyan individuum, aki identitásának tudatára ébred, amikor az emberek közötti kapcsolatok összefüggésébe bocsátva találja magát, mely kapcsolatok a dolgok akarásának viszonya révén fonódnak össze egymással.

Ennek az identitásnak az individuális akarat oldaláról való tudata teszi az akaratot „szubjektív” akarattá. Ez az öntudat azonban nyomban a megfontolások olyan új frontját nyitja meg, amelyek során újabb jogokat veszünk figyelembe. Ezek már nem formális jogok, hanem a szubjektív vagy morális akarat jogai, vagyis az olyan lelkiismeret jogai és kötelességei, amely utánagondol önnön identitásának. A megfontolások ezen újabb fajtájához való átmenet során azonban nem tagadjuk a jogi személy alapelvét – „*Légy személy és tiszteld a többieket mint személyeket*” –, hanem ellenkezőleg, az a folyamatosság egyik elemét képezi.

#### 4. A morális szubjektivitás

Ha a helyzetet az akarat szubjektív álláspontjáról szemléljük, akkor új konstellációja áll elő a meghatározásoknak, amelyek ily módon hozzájárulnak a morális szubjektum identitásának kialakulásához. Az utóbbi tudása és tettei révén tud

<sup>27</sup> Hegel: i. m. 70. sk. 42. §.

<sup>28</sup> I. m. 126. 104. §.

magáról. A szubjektivitás tudásának és akarásának joga azt mondja ki, hogy az Én intelligencia és tudat (vagyis tud a dolgokról), ugyanakkor pedig akarat, abban az értelemben, hogy képes a tervezésre és célok megvalósítására: öntudat és önrendelkezés; ez alkotja identitását mint szabad szubjektív akaratét.

Ha Hegel megállt volna ezen a ponton, semmivel sem ment volna túl Kantnak a tiszta gyakorlati észről alkotott felfogásán. A tovább vezető lépést egyrészt az teszi lehetővé, hogy Hegel rávilágít az akarat véges összetevőire. E végesség a személyes én (*Selbst*) és a külső, dolgokból és más akaratokból álló valóság közötti különbségben rejlik. Másrészt azonban Hegel a szubjektivitás eldologiasított és statikus felfogását<sup>29</sup> illeti bírálattal, amiből egyértelműen a szubjektum identitásának önreflexív összetevője származik. Ez ugyanis nem csupán öntudat és önrendelkezés, hanem, sokkal konkrétabban, „*cselekedeteinek sora*”.<sup>30</sup> Az egyén nem valamiféle mozdulatlan pont, amelyen a predikátumok úgy kapaszkodnak, mint valami tartóoszlopon. Ha az élőlény kitüntetett jege a mozgás, úgy a személyes én (*Selbst*) teljességgel kibontakozott mozgás és alakulás (*Werden*), örökös nyugtalanság. Ezért a személyes én csak ott valóságos, ahol létezik ez a mozgás, vagyis a nyelvben és a cselekvésben. Saját terveinek és szándékainak megfogalmazása, valamint a saját cselekedeteiért viselt felelősségének és kötelezettségeinek elismerése révén, a követni kívánt célok megállapítása és kifejezése révén lesz a személyes én olyan énné, amelynek értéke van, cselekvése pedig így lesz véghezvitt tett.

A cselekvés visszavonhatatlan folyamat, olyan tett, amely arra kényszeríti az egyest, hogy kilépjen abból az elszigeteltségéből, amelynek védelmében az illető cselekedetet tervezte és akarta. A cselekvés arra készíti az egyest, hogy belépjen a más egyénekhez fűződő viszonyok hálózatába, valamint arra, hogy számoljon a külső világgal, amelyben a véletlen és a szabályok összefonódnak és összekeverednek egymással. Az egyes akarata csak azért valóságos és létező, szubjektív és konkrét, mert rendelkezik önmagával, amikor más szubjektumokkal kerül szembe, hiszen valamely külső céllal és mások akaratával áll kapcsolatban, amikor azt kérdezi: mit kell tennem? milyen következményekkel jár majd cselekedetem? meddig terjed majd felelősségem? A terv, a szándék, a felelősség, a beszámíthatóság, az anyagi jólétre vagy a morális jóra való törekvés: ezek mind olyan meghatározások, amelyek az individuális cselekvő lelkiismerethez vezetnek. Hiba azt feltételezni, hogy e meghatározások kizárólag a lelkiismeret belső bírósága elé

<sup>29</sup> Ez ama naiv gondolkodás kritikája, amely úgy képzei el a szubjektumot, mint valami szilárd bázist, amelyhez valamilyen tartalmat kapcsolunk. *A szellem fenomenológiájának* előszavában Hegel az efféle okoskodással a szubjektumnak mint mozgásnak és létrejövésnek a gondolatát állítja szembe: ez a „mozgó és meghatározásait magába visszavevő fogalom”. G. W. F. Hegel: *A szellem fenomenológiája*. Ford. Szemere Samu. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1979, 39.

<sup>30</sup> Hegel: *A jogfilozófia alapvonalai*. Id. kiad. 142. 124. §.



tartoznak, ahhoz a belső világhoz, ahol Kant morálja szerint az ész az egyetlen bíró, egy olyan világhoz, amelyben többet nyom a latban a cselekedetet meghatározó belső indítékok közötti különbségtevés, mint a megvalósított tettek. Hegel etikai-politikai filozófiájának ezt a moralitáshoz való közepső átmenetét többnyire az olyan morális felfogások formalizmusán gyakorolt bírálatként tolják félre, amelyek – Kant filozófiájával kezdve – a lelkiismeret belső bíróságát teszik meg alapelvüknek. Ezt az értelmezést ennek a résznek a tragikus lezárása hagyná jóvá, ahol a morálnak az immorálisba való hanyatlása a lelkiismeretet a radikális rossz szakadékába löki, ami Kantra emlékeztet.

Valójában azonban a moralitás meghatározásai nem alkotnak valamiféle, az egyéni érzés és akarás elemzésének szentelt zárójelet a jog és az erkölcsiség között: a morális álláspont sajátossága ugyanis az egyes individuumok cselekvésének és e cselekvés lehetséges kihatásainak pontos meghatározása. A moralitás, az általa implikált cselekvésmérettel együtt, nem valamiféle véletlen vagy idegen test Hegel gyakorlati filozófiájában, hanem annak egyik sarkalatos pontja.

A cselekvést mozgató indítékokra, érdekekre és célokra irányuló reflexió közvetlenül Hegel gyakorlati filozófiájának kellős közepébe vezet, mert az egyén, az egyes valóságos ember csak úgy létezik, mint „művelt ész, amely *tette* magát azzá, ami *magánvalósága* szerint”.<sup>31</sup> Az individuum csakis a cselekvés révén tesz szert arra a létre, amely globális személyiségét, *valakiségét* jelenti – ha megengedik, hogy ebben az összefüggésben a Heidegger által *A fenomenológia alapproblémáiban* megalkotott kifejezéshez folyamodjunk.

## 5. Egyén és közösség

Ennek az oldálnak olyan kihatásai vannak, amelyek messze túlmennek az egyéni morál megfontolásain, és ez a megközelítés eltérő ábrázolásokra ad alkalmat az egyesek és azon közösségek viszonyát illetően, amelyekhez az egyesek tartoznak.

A „magányos én (Selbst)” a többi egyes ének sokaságától elválasztva a „valóság nélküli erőtlén”,<sup>32</sup> és a lényegi szabadságnélküliség szférájában él, mert meg van gyökerezve az alapvető szükségletektől való függőségben, és ki

<sup>31</sup> Hegel: *A szellem fenomenológiája*. Id. kiad. 19. Vö. „Közvetlen valóságában [a szellemi egyén] az életben, tetteiben, lemondásaiban, kívánságaiban és törekvéseiben csupán töredékesen jelenik meg, és jelleme mégis cselekedeteinek, szenvedésének teljes sorából ismerhető csak meg. E sorban, mely realitását alkotja, az egy pontba koncentrált egység nem látható és nem ragadható meg valamiféle összefoglaló centrum gyanánt”. Hegel: *Vorlesungen über die Ästhetik*. [Werke, Bd. 13.] Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1986, 195.

<sup>32</sup> Hegel: *A szellem fenomenológiája*. Id. kiad. 342.

van szolgáltatva a véletlennek. Ennek oka egyrészt az egyes közvetlen élet természetességében rejlik, amit Hegel a szubjektív szellem *Enciklopédia*-beli ábrázolásában fejt ki részletesen, másrészt pedig a lelkiismeret pusztító lehetőségeiből adódik, amely, ha akarja, látszattá redukálhatja a jogokat és a kötelességeket.<sup>33</sup> Ez az a helyzet, amelyet Hegel *A szellem fenomenológiája* „Kinyilatkoztatott valóság” fejezetének bevezetésében káprázatos összegző képességgel ír le két állításban: az egyik a komikus irónia csúcsát fejezi ki, és azt mondja: „az én az abszolút lény”, a másik pedig, amely ebben az összefüggésben az előbbi rettenetes ellenpontját képezi, Isten halálát nyilvánítja ki.

A két megfogalmazás az individualista szubjektivizmus lehetséges elfajulásait mutatja meg, melyeket csak azáltal lehet feltartóztatni, ha egy olyan rendre térünk át, amelyben az egyes egyének autonómiára való törekvései egy közös feladaton való együttműködéssé állnak össze. Ebben a helyzetben, amely kiteljesíti Hegel gyakorlati filozófiájának kifejtését, van végül két jog, az erkölcsi szubsztancia joga, valamint az egyének joga különösségükhöz.<sup>34</sup> Ez egy olyan egységes, teleológiai jellegű összefüggésen belül lehetséges ténylegesen, amelyben az egyesek óvják különösségüket, miközben együttműködnek valamely közös művön.<sup>35</sup> E mű valójában egy kettős munka terméke, amely egyrészt abban áll, hogy a jog által megtartassék a személy egyedisége és előmozdítottassék jóléte; másrészt pedig annak megakadályozásában, hogy a cselekvő különösségek valamiféle ellenőrizhetetlen centrifugális folyamatot indítsanak el az állami kormányzás segítségével.<sup>36</sup>

E kettős munka, mely Hegel társadalom- és politikai filozófiájának egyik tartópillére, az etikai szubsztancia és az egyesek joga közötti kölcsönös elismerésen alapszik, úgy, hogy – a természetjog-tanulmány szavaival élve – minden egyes eleven kapcsolatban van a másikkal, és minden egyes a legigazabb sorsot jelenti a másik számára. Ha egy közösség életében olyan állapotok valósulnak meg, amelyek garantálják az egyesek szabadságát és önmegvalósítását, akkor mindenki „a választó reflexió nélkül”, „mint az *övé*” hajtja végre kötelességét.<sup>37</sup> Ez nem azt jelenti, hogy passzívan alávetik magukat, hanem csak azt, hogy lemondanak arról, hogy saját önkényüket és különös érdeküket a közjó elé helyezték. Az olyan társadalomban, amelyben a közérdekkel éppannyira törődnek, mint az egyesek érdekével, megvalósul az intézmények és az egyének közötti

<sup>33</sup> Hegel: *A jogfilozófia alapvonalai*. Id. kiad. 160. 140. §, megjegyzés.

<sup>34</sup> I. m. 185. 154. §.

<sup>35</sup> „A modern államok elvének megvan az a roppant ereje és mélysége, hogy a szubjektivitás elvét a személyes különösség önálló szélsőségévé engedi tökéletesedni s egyúttal a szubsztanciális egységbe vezet vissza s így magában a szubjektivitás elvében tartja fenn ezt az egységet.” I. m. 269. 260. §.

<sup>36</sup> Hegel: *A filozófiai tudományok enciklopédiájának alapvonalai* III. *A szellem filozófiája*. Id. kiad. 317. 537. §.

<sup>37</sup> I. m. 306. 514. §.

kölcsönös elismerés, mert az előbbieket csak az utóbbiak oldalának elfogadása által tesznek szert érvényességre, az utóbbiak pedig képviselve érzik magukat, és bizalommal válaszolnak.<sup>38</sup> „Az egyének *érzülete* a *tudás* a szubsztanciáról és arról, hogy minden érdekük azonos az egészszel; az pedig, hogy a többi egyes kölcsönösen csak ebben az azonosságban tudja magát és valóságos, a *bizalom* – az igazi, erkölcsös érzület.”<sup>39</sup>

Hegel morális és politikai tanítása ebben az üzenetben teljesül ki, amely az olyan általánosságra való nevelésre hív fel, amelynek – mind az egyesek, mind pedig a közösség számára – egy „szubsztanciális tett” révén kell megmutatkoznia. Ott, ahol ez nem történik meg, egyértelműen hiányzik ez az egyetemesség, s vele együtt a kölcsönös jogok elismerése is. Ahogyan a személyes én, amely el van választva a közösség öntudatától, csak egy egyes személyes én, aki hangosan kikiálthatja ugyan a maga jogait, de érvényesíteni nem tudja őket, ugyanúgy az a kormányzat vagy nemzet, amelyik nem védi az egyesek különösségét, minden jogszerűségét elveszíti. Mivel – ahogyan a *Németország alkotmányáról* írt tanulmányok mutatják – a gondolkodás és a vállalkozás szabadsága szentnek számít, ezért az egyének ott, ahol ezt a szabadságot elnyomják, nem csupán joga, hanem kötelessége is, hogy ellenszegüljön azoknak az intézményeknek, amelyek nem ismerik el vagy nem védik az emberi jogokat.

Mindez egy utolsó megfontoláshoz vezet el bennünket. Hegel lehetőleg őrizkedik tőle, hogy azt a gondolatot ébressze, mely szerint az egyes és a közösség joga egyszer s mindenkorra érvényesítésre, netán megvalósításra került volna. Inkább egy olyan, mindig nyitott kölcsönhatásról van szó, amely a másikkal való találkozás és a vele való összeütközés révén zajlik, ahol a másik mindig valamilyen különbözőség hordozója. Saját személyes identitásunk tudata nem valamiféle pszichológiai, antropológiai vagy szociológiai önelemzési folyamat végeredménye, hanem épp e másság tapasztalatából fakad. Olyan tapasztalatról van szó, amely konstitutív mind az egyes ember, mind pedig a közösség sajátos mivolta és életformája szempontjából. Ezek annál erősebbek, minél több helyet képesek adni a másoknak, miközben bebizonyítják, hogy el tudják fogadni és tiszteletben tartani a tőlük különböző és az idegen identitását.

Az individualitás ugyanis abban áll, hogy „a máshoz való viszonyban fenntartja magát”;<sup>40</sup> „az egyéniség [...] az a tudat, amely által a *magánvaló-léttel bíró* éppannyira *más számára való*”,<sup>41</sup> pontosan úgy, ahogyan a szabadságot is az a képesség adja, hogy önmaguknál maradjunk az abszolút más létben. A szel-

<sup>38</sup> Hegel: *A jogfilozófia alapvonalai*. Id. kiad. 179. 147. §.

<sup>39</sup> Hegel: *A filozófiai tudományok enciklopédiájának alapvonalai* III. *A szellem filozófiája*. Id. kiad. 307. 515. §.

<sup>40</sup> Hegel: *A szellem fenomenológiája*. Id. kiad. 131.

<sup>41</sup> I. m. 200.

lem tipikus vonása, hogy csak akkor jut el igazságához, „az abszolút meghasonlottságban megtalálja önmagát”.<sup>42</sup> Ahhoz, hogy mind az egyén, mind pedig a közösség különféle formái szabadnak nevezhessék magukat, szükségképpen nem csak a mássággal kell szembesülniük, hanem identitásukra és öntudatukra is szert kell tenniük, amennyiben mindegyik a saját abszolút másikjában talál újra magára. Azt, hogy milyen hosszú az út, amely még elválaszt minket e céltől, mindegyikünk saját maga tudja a legjobban.

*Fordította Himfy József*

<sup>42</sup> I. m. 24.

Paul Cobben

**Individualitás  
a multikulturális társadalomban  
A „második család” nyomában\***

Bevezetés: a hegeli jogállam  
mint az emberi jogok kifejeződése

A modern individuum mindenekelőtt emberi jogok hordozója. Az emberi jogok elidegeníthetetlenek, azaz nem valamely meghatározott jogrendtől függenek, hanem mint *embert* illetik meg az egyéneket. Az emberi jogok elidegeníthetetlen volta *abszolút* értékkel ruházza fel az egyéneket, és ebben az értelemben szabaddá teszi őket. Abszolút jogokként azonban az emberi jogok nem szokványos jogok; sokkal inkább természetjogok vagy morális jogok. Vagyis, az emberi jogok nemcsak függetlenek a létező jogrendtől, hanem morális parancsolatokként képesek kritikusan viszonyulni a pozitív jogrendhez. Mindazonáltal ez a kritikus beállítódás a pozitív joggal szemben nem mentes a nehézségektől: mire alapozzák az emberi jogok a maguk abszolút státusát? Visszavezethetők talán az ész valaminő tényére? Avagy a pozitív joghoz való ellentmondásos viszonyuk sokkal inkább arra mutat, hogy az emberi jogok ideologikus fikciók, vagy legalábbis a nyugati kultúra előítéletei volnának? Mi módon „vannak” hát az emberi jogok, ha egy jogrendszerben pozitív joggá tehetők ugyan, maguk azonban mégsem pozitív jogok?

Az angolszász gondolkodásban e nehézséget olykor úgy oldják fel, hogy különválasztják egymástól a moralitás és a jog létmódját. A jognak interszubjektív létmódja van, mivel valamely jogrendszeren belül interszubjektív érvényességgel valósul meg. A moralitás ezzel szemben az egyént illeti meg, amelyen aztán morális személyt értenek.<sup>1</sup> A morális személy testtel bíró individuum, azzal a lényeges tulajdonsággal, hogy morális lelkiismerete van. Ez a megoldás azonban mégsem kielégítő, mivel az olyan lelkiismeretet, amely egy test tulajdonsága, ez a test határozza meg, minek következtében tehát nem szabad. Lehetséges alternatív megoldás lehetne, ha a természetjog létmódját is interszub-

\* A tanulmány annak a hasonló című előadásnak a szerkesztett változata, amely 2006. október 1-jén hangzott el Debrecenben, a „Hegels Theorie der Individualität” konferencia keretében.

<sup>1</sup> E különbségtétel megfelel például John Rawls-nak az „overlapping consensus” interszubjektivitása, valamint a „comprehensive doctrines” partikularitása közötti megkülönböztetésének.

jektívként értelmeznénk. Ez esetben viszont az a nehézség áll elő, hogy az interszubjektív létmód csakis *pozitív* módon létezhetik, míg a természetjog mint belső parancs pozitívátétel híján is létezni látszik.

A jog és a moralitás közötti közvetlen viszonyt Hegel *A szellem fenomenológiájában* fejti ki, nevezetesen emberi és isteni törvény viszonyaként.<sup>2</sup> Az emberi törvény az ember által hozott, pozitív jogot jelenti. Az emberi törvény úgyszólván rögzíti annak a hagyománynak a magatartási szabályait, amelynek keretei között az állampolgárok élnek. Ha csupán emberi törvény léteznék, akkor az állampolgárokat nem tekinthetnénk szabadnak, hiszen az előzetesen adott hagyomány határozná meg viselkedésüket. Az állampolgárok csak akkor szabadok, ha az emberi törvény mellett isteni törvény is létezik. Az isteni törvény számára az állampolgároknak abszolút értéke van; öncélok, és sohasem áldozhatók fel teljességgel az államszervezetnek olyan egyénként, akik csak azért bírnak értékkel, mert eszközül vehetőek be az állam védelmében.

Az isteni törvény nem pozitív jog, hanem morális parancs, mégpedig ama parancsolat, mely szerint mindenkor emlékezni kell az elhalt családtagok árnyékaira. Az emberi jogokhoz hasonlóan az isteni törvény is abszolút jog, amely a létező jogrendhez, az emberi törvényhez kritikusan képes viszonyulni. Mindazonáltal Hegel az isteni törvényen nem ért sem noumenális jogot (mint az ész valaminő tényét), sem pedig ideológiai fikciót. Így aztán megintcsak feltehető a kérdés, mi az isteni törvény létmódja.

Az isteni törvény mint *törvény* nem a testtel bíró individuum tulajdonsága. Abszolút törvényként azonban egyszersmind belső parancs, amelynek, tekintet nélkül a pozitív emberi törvény rendelkezéseire, abszolút érvényessége van. Mindez, úgy tűnik, megintcsak a két említett alternatívát foglalja magában: vagy ideologikus fikció az isteni törvény, mely az emberi törvény valóságával tehetetlenül száll szembe, vagy pedig noumenális törvény, melynek a valóság birodalma mellett megvan a saját birodalma. Úgy tűnik, Hegel az utóbbi lehetőséget választja, amennyiben az isteni és az emberi jogot két külön birodalomhoz sorolja: az emberi törvény a valóság törvénye, az eleveneké, az isteni törvény pedig az alvilág törvénye, a holtaké. Hegel nézete szerint azonban a két birodalom közötti szakadéknak szükségképpen el kell tűnnie: az olyan törvény, amely nem valóságos, megszűnik abszolútnak lenni. Az isteni törvényről csak akkor állítható, hogy abszolút, ha az a parancsolat, hogy mindenkor emlékezzünk az elhalt családtagra, a valóságos világban is elnyeri helyét: a családnak el kell temetnie a halottat. Ezzel Hegel, úgy tűnik, mégiscsak az első opciót választja, mert ha az emberi törvény nem engedélyezné a temetést, akkor az isteni törvény mégiscsak ideologikus fikció volna.

<sup>2</sup> G. W. F. Hegel: *A szellem fenomenológiája*. Ford. Szemere Samu. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1979, 101. skk.

Hegelt viszont *A szellem fenomenológiájában* kevésbé az a kérdés izgatja, hogy vajon ideológiai fikció-e az isteni törvény (ez a helyzet, ha a közösség az emberi és az isteni törvény összeütközését nem éli túl), hanem inkább az érdeklő, mely előfeltevések mellett szüntethető meg az emberi és az isteni törvény közötti ellentmondás: milyen intézményi struktúrákkal kell rendelkeznie az emberi törvénynek ahhoz, hogy az isteni törvényt abszolút lényegévé tehesse? Hegel *A szellem fenomenológiájában* dolgozza ki válaszában alapjait, e válasz szisztematikus egységét pedig *A jogfilozófia alapvonalaiban*: az emberi törvényt objektív szellemként kell értenünk, amelyben az abszolút szellemként értett isteni törvény fejeződik ki. A szabadság abszolút fogalmának az emberi törvényben kell megvalósulnia, amely a szabadság létezéséért értendő. A szabadság e létezésének intézményeiben zajló élet olyan művelődési folyamatot eredményez, amelyben a szabadságot az emberi törvény abszolút lényegének értjük.

Ez az eredmény átírható az emberi jogok fogalmaira is. Az emberi jogok lényegében morális jogok, vagyis az emberi szabadság abszolút fogalmának mozanatait juttatják kifejezésre. A szabadság abszolút fogalmának kifejezéseként transzcendentálisak ugyan, de nem noumenálisak. Az emberi jogok abszolút státusa csakis azok számára belátható, akik jogállamban nevelkedtek, amelynek intézményei oly struktúráknak felelnek meg, amelyeket a szabadság létezéséért érthetünk. Hiszen e művelődés eredménye nem más, mint épp az ezekben az intézményekben mint a szabadság létezésébe való belátás. A valóságos intézmények azonban meghatározott történelmi intézmények, úgyhogy a szabadság abszolút fogalma transzcendálja őket.

Az ember szabad lényegének kifejeződéseként az emberi jogok a jogállam legitimitációs alapjai: a jogállam intézményei annyiban legitimek, amennyiben kisebb-nagyobb mértékben (vagyis valamilyen meghatározott történelmi formában) megvalósítják a szabadság létezését. Az állam valósága, amely szükségképp valamely meghatározott történelmi hagyományban nyilvánul meg, mégis ellentmondani látszik a szabadság lényegének: a szabadság mindennemű előzetes hagyományt transzcendál. Hegel úgy véli, hogy az államról alkotott fogalmával kettős értelemben is megszüntette ezt az ellentétet hagyomány és szabadság között. Először is az állam valóságát csakis világtörténelemként, vagyis államok sokaságaként lehet megérteni.<sup>3</sup> Egy meghatározott állam egy meghatározott hagyományhoz kötött ugyan, de a világtörténelem megszünteti ezt a meghatározottságot: az államok sokasága éppen ilyen sok hagyománynak nyújt teret. Másodszor a valamely meghatározott hagyományhoz való kötődés az egyedi állam síkján is viszonylagossá válik. Az erkölcsiség intézményei családra, polgári társadalomra és államra tagolódnak. Míg a család egy meghatározott hagyományhoz kötött, az állam pedig a szabadság létezéséért érthető.

<sup>3</sup> G. W. F. Hegel: *A jogfilozófia alapvonalai*. Ford. Szemere Samu. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1983, 355. 341. §.

mányhoz kötött, addig a polgári társadalom intézményeit részint az „erkölcsiség elvesztése” jellemzi.<sup>4</sup> Az erkölcsiség elvesztése olyan szabadságot jellemez, amelyben szétörrik a hagyomány béklyóit, úgyhogy megnyílik a tér új fejlemények és a szubjektív szabadság számára. Az erkölcsiségnek ezt az elvesztését részint már a polgári társadalomban ismét meg is szüntetik. Az új fejleményeket és a szubjektíven képzett személyeket a „második családba”,<sup>5</sup> vagyis a testületekbe integrálják, amelyek a családokhoz hasonlóan valamely hagyományhoz kötődnek. Ezúttal azonban ezt a hagyományt az erkölcsiség elvesztésének szabadsága közvetíti. Végül az állam intézményei olyan átfogó hagyományt biztosítanak, amelyben a család és a testület (annak „erkölcsi gyökere”<sup>6</sup>) az állam egységében nyerik el saját helyüket. Ilyenformán a jogállam hagyománya a szabadság által közvetített hagyomány.

## A hegeli jogállam mint monokulturális állam

Dolgozatomban azt a tézist szeretném kifejteni, hogy Hegel *A jogfilozófia alapvonalai*ban nem ragadta meg megfelelőképpen a modern szabadságot. Az úgynevezett multikulturális társadalmak kialakulása ugyanis egyértelművé teszi, hogy a testületeket nem célszerű egyoldalúan a munka intézményeiként értelmezni. Felmerül viszont a kérdés, miként konkretizálható értelmesen a „második család” fogalma.

A *Jogfilozófia* 190. paragrafusához tartozó megjegyzésben Hegel megállapítja: „[...] tárgyunk [...] itt a szükségletek álláspontján [...] a *képzet* konkrétuma, amelyet *embernek* nevezünk. Így tehát csak itt és tulajdonképp csakis itt van szó az *emberről* ebben az értelemben.”<sup>7</sup> Furcsa ez a megállapítás, mivel a *Jogfilozófiában* nem a konkrét ember, a konkrét egyén a téma, hanem inkább a konkrét ember annyiban, amennyiben objektív szellemként valósítja meg magát. Az ember csak akkor konkrét, ha az abszolút szellem mozzanatait is tekintetbe vesszük: művészet, vallás és tudomány híján az ember nem konkrét.<sup>8</sup> Az intézmények, amelyek ezeknek a területeknek felelnek meg, mint például az akadémiák, egyházak és egyetemek, hiányoznak a *Jogfilozófia* fogalomalkotásából, vagy pedig csak mellékesen kerülnek említésre. Vajon találhatunk magyarázatot erre a mellőzésre?

Az objektív szellem az egész rendszer keretein belül a szubjektív és az abszolút közé van zárva: az objektív szellem képezi az átmenetet a szubjektívtól

<sup>4</sup> I. m. 206. 181. §.

<sup>5</sup> I. m. 258. 252. §.

<sup>6</sup> I. m. 259. 255. §.

<sup>7</sup> I. m. 215.

<sup>8</sup> Ehhez a kérdéskörhöz lásd Rózsa Erzsébet: *Versöhnung und System. Zu Hegels Grundmotiven praktischer Philosophie*. München, 2005.



az abszolút szellemhez. A téma tehát az a kérdés, hogy az egyes szabad akarat (a szubjektív szellem eredménye) miként képes megvalósítani magát a „jó élet” konkrét totalitásában (amely az abszolút szellem kiindulópontja). A fenti „mellőzés” nézetem szerint azzal van összefüggésben, ahogyan Hegel közelebről meghatározza a „jó életet”. Korának modern közösségeivel összhangban Hegel a jó életet monokulturális közösségként fogja fel, vagyis olyan közösségként, amelynek tagjai nagyjából és egészében osztoznak a különféle kulturális értékekben: a közösség polgárainak hasonló világmérete van a művészet, a vallás és a tudomány területén. Az, hogy pontosan mely kulturális értékekről van szó, itt semmilyen szerepet sem játszik. Noha ezek az értékek közösségről közösségre eltérőek lehetnek, az objektív szellem fogalomalkotása szempontjából csak annak van jelentősége, hogy az egyes akarat lépésről lépésre besorolódik egy monokulturális jó életbe. Amennyiben különféle vallási meggyőződések léteznek (például katolikus és protestáns), úgy *egyetlen* vallás az uralkodó (*cuius regio, eius religio*), és amennyiben eltérő kulturális és vallási értékeket valló kisebbségek léteznek (mint például a kvékerek), úgy mindaddig toleránsak lehetünk, amíg az erkölcsi rend nem kerül veszélybe.<sup>9</sup> Ezért Hegel nyomatékosan megjegyzi, hogy a „vallási lelkiismeret” a *Jogfilozófiában* nem kerül tárgyalásra;<sup>10</sup> csupán az objektív szellem lelkiismeretével foglalkozik, vagyis azzal a lelkiismerettel, amely kötelességeként tudja, hogy meg kell valósítania a jó életet, amelyben a morális szubjektum már mindig is él.

Mindazonáltal a monokulturálisan értelmezett jó életet a *Jogfilozófiában* a szubjektív szabadság közvetíti. Ez a szabadság viszont abban az értelemben korlátozott, hogy nyilvánvalóan nem vezethet el egy multikulturális közösséghez. Felmerül ezért a kérdés, miként értelmezhetjük pontosan ezt a szubjektív szabadságot.

### Szubjektív szabadság A jogfilozófia alapvonalaiban

Minden olyan közösség, amelyet valamely emberi törvény valóságaként értelmezhetünk, szolgálhat a „jó élet” példájául. Mert a közvetlen, természetes élet itt átalakul a szabadság formájában való életté. A cselekvés kiindulópontját itt már nem a természetes ösztönök és vágyak képezik, hanem valamely hagyomány értékeinek és normáinak megvalósítása, amely hagyomány az emberi törvényben van megfogalmazva. A dolgok használati értékét már nem az a képességük határozza meg, hogy kielégítik a természetes ösztönöket és vágyakat,

<sup>9</sup> Hegel: i. m. 282. 270. §., lábjegyzet.

<sup>10</sup> I. m. 154. 137. §., megjegyzés.

hanem az az érték, amelyet a jó élet megvalósításának szempontjából hordoznak. Ameddig a jó élet értékeit és normáit csupán a hagyomány határozza meg, addig a jó élet még nem nyújt teret a *szubjektív* szabadság számára. Történeti szempontból ez a tér majd csak akkor jön létre, amikor a munkafolyamat emancipálódik a családszervezettől, és önállóan intézményesül egy „szabad piaci rendszerben” (a szükségletek rendszerében). A szabad piac lehetővé teszi a használati érték szubjektív kínálatát, vagyis olyan használati értékeket, amelyek minőségét nem a hagyomány határozza meg. E használati értékeket egy olyan munkaszervezet keretében állítják elő, amelyet éppoly kevésbé határoz meg a hagyomány. A munka megszervezése sokkal inkább a természet objektív, tudományos szemléletén alapul. A munkafolyamat alapjául szolgáló tudományos és technológiai törvények megismerése olyan, egyre messzebb menő munkamegosztásra ösztökél, amelyet ezek a törvények szabályoznak.

A szubjektív szabadság kibontakozása tehát azt jelenti, hogy a természethez való szabad viszonyulás szubjektivizálódik. A szabadság nem korlátozódik többé a természetes viszonyok hagyományos viszonyokká való átalakítására, hanem az egyén abban az értelemben emancipálódik e második természettől, hogy (önnön) szabadságát képes explicit módon elválasztani az első természettől, és hogy saját magáról mint e természet lényegéről van tudomása: az előzetesen adott természet elvileg megérthető és a technika segítségével uralható természetként jelenik meg. Ezen elméleti emancipáció a második természettől azonban éppen így előfeltételez egy, a hagyomány második természetétől való gyakorlati emancipációt is. A szabad egyén tagja egy ésszerűen megszervezett munkamegosztási rendszernek, amelyben szabadon, azaz ésszerű indokok alapján választotta meg helyét.

Egy valóságos munkamegosztási rendszert azonban nem tekinthetünk a tiszta belátás kifejeződésének, hiszen már eleve tradicionális viszonyok veszik körül: nem csupán azért, mert a szabad egyének emancipálódtak a családi hagyománytól, hanem azért is, mert egy valóságos munkamegosztási rendszer szükségképp meghatározott rendszert képez. A munkamegosztási rendszer ugyan dinamikus rendszer, de mégiscsak *meghatározott* emberek azok, akik a munkamegosztási rendszer tagjaiként ismerik el egymást, és mégiscsak *meghatározott* használati értékek azok, amelyeket a munkamegosztási rendszerben megtermelnek. A munkamegosztási rendszer egysége előfeltételezi ezért, hogy tagjai valamilyen síkon bizonyos normákban és értékekben osztozzanak. A munkamegosztási rendszer valósága ezért Hegel szerint csak akkor gondolható el, ha annak tagjai egyszersmind egy másik intézménynek is a tagjai: állampolgároként osztozniuk kell egy, a szubjektív szabadság révén közvetített hagyományban. Ekkor azonban felmerül a kérdés, miként lehetnek az egyének mind egy szabad munkamegosztási rendszer, mind pedig egy meghatározott hagyományokkal rendelkező állam tagjai.

Hegel ama testületek segítségével oldja meg ezt a nehézséget, amelyek a munkamegosztási rendszer és az állam között közvetítenek. E közvetítésnek van egy objektív és egy szubjektív oldala. Objektív szempontból a testület annak az államnak az egységétől kölcsönzi meghatározottságát, amelyet előtalál. A jó élet hagyománya határozza meg, mi számíthat egyáltalán használati értéknek. Ily módon meghatározza, mely termelési ágak tartoznak a munkamegosztási rendszerhez, a testületek pedig a termelői ágak révén nyerik el identitásukat. Ugyanakkor a testület a munka rendszeréből kölcsönzi a maga szabad formáját, mert a testület munkáját a piac képzettsége közvetíti, vagyis ez a munka tudományos és technológiai ismereteken alapszik. Szubjektív szempontból a testület közvetít a munkamegosztási rendszer és az állam között, mivel egyrészt a testületekhez való hozzáférés szabad választáson alapul, azaz az egyének saját választásuk alapján folyamodhatnak valamely testületi tagságért, és objektív képességeik alapján fogják felvenni őket; másrészt azonban a valamely testületbe való belépés az annak meghatározott hagyományaiba való beilleszkedést is jelenti. A testület hagyományai szerinti élet olyan képzési folyamatot tesz lehetővé, amelynek során az egyén megtanulja, hogy állampolgárként részt vegyen az állam általános életében.

A hegeli megoldás elégtelensége mutatkozik meg akkor, amikor Hegel megjegyzi: „a *túl nagy gazdagság* mellett a polgári társadalom *nem elég gazdag*, azaz sajátos vagyona nem elég ahhoz, hogy a túl nagy szegénységnek és a csöcselék keletkezésének véget vessen”.<sup>11</sup> Ebből kiviláglik, hogy Hegel a polgári társadalomban nem a konkrét embert tematizálja, hanem az embert, amennyiben a munkamegosztási rendszer számára funkcionális. Hiszen világos, hogy a modern társadalom úgynevezett szegénységének nincs abszolút jelentősége. A modern társadalom eléggé gazdag ahhoz, hogy minden egyes ember megélhetését fedezze. Szegénysége „a reá sajátságosan jellemző képességen” méretik meg, vagyis azon a körülményen, hogy nem elég gazdag, amennyiben a szabad piac szabadságát hegeli értelemben magyarázzuk.

Ennek a szabadságnak van egyrészt egy negatív oldala, amelyet Hegel „az erkölcsiség elvesztéseként” fogalmaz meg. A piacon részt vevő személyek emancipálódtak a család hagyományától, és nyitottak minden ajánlatra, amelyet a piactól kapnak. E szabadság pozitív oldala abban áll, hogy mindenféle köteleket a szabad választás közvetíti: a társadalmi kötelek a szabad és egyenlő személyek közötti szerződés formáját öltik.

Azt, hogy ez a szabadság milyen előfeltételek mellett elégtelen, már Karl Marx hangsúlyozta: az ilyen szabadság ideologikus, amennyiben a személyeknek el kell adniuk munkaerejüket ahhoz, hogy egyáltalán biztosíthassák túlélésüket. A személyek szabadsága és egyenlősége csak akkor valóságos, ha emberként való létezésük már mindig is biztosítva van, és nem annak lehetőségétől függ, hogy

<sup>11</sup> I. m. 254. 245. §.

tudnak-e munkaszerződést kötni. Ezt az érvet lényegében Hegel is alátámasztja, amikor a moralitás síkján megfogalmazza a szükségjogot: ha „a személyes lét mint élet [...] *végveszélynek van kitéve*”, akkor a személy hivatkozhat a szükségjogra, a jogos tulajdont pedig félretolhatja.

A morális szükségjognak az volna a konzekvenciája, hogy az erkölcsiség síkján (vagyis azon a síkon, ahol a morális „legyen” megvalósult) a személy élete már mindig is biztosítva van, s hogy tehát a szabadságra és egyenlőségre vonatkozó marxista kifogást vissza lehet utasítani. Hegel azonban mégis úgy gondolja, hogy a polgári társadalom nem elég gazdag. Nem lehet az a végkövetkeztetésünk, hogy a szükségjogból adódó konzekvenciákat elhanyagolta volna, hiszen a testületi síkon éppen a munkaszerződést ruházza fel különlegesen fontos szereppel. Annak a személynek, aki egy testület tagjává vált, többé nem kell munka után járnia. Hegel az iparos és a napszámos közötti különbség alapján fejt ki mindezt. Az iparos, „a *mester*, vagy aki azzá akar lenni, tagja a szövetségnek, nem egyes esetleges keresetre, hanem különös megélhetésének *egész* körére, általánosságára”.<sup>12</sup> A testület az a második család, amelyben „a különös jólét megvan mint jog és megvalósulás”.<sup>13</sup> A probléma azonban az, hogy nem lehet mindenkit felvenni testületi tagnak. Ilyen értelemben a polgári társadalom nem elég gazdag.

Azok a személyek, akik számára a polgári társadalom nem elég gazdag, nem tudják adekvát módon megvalósítani önmagukat mint morális szubjektumokat. A társadalom számára fölöslegesnek tűnnek, mivel nincs meg az elvárt képezésük, vagy pedig épp elég van más olyan személyekből, akik rendelkeznek az ő képezésükkel. Létezésük nincsen biztosítva, úgyhogy a morális szükségjog legitimálná ellenállásukat a fennálló tulajdoni rend ellen.

Mindaddig, amíg az erkölcsiség elvesztésének megszüntetése egy olyan képzési folyamathoz kötött marad, amely a munkafolyamatban való részvételtől függ, ezt a részvételt pedig a szabad piac közvetíti, addig az ember morális önmegvalósítása nem garantálható. Kérdéses ezért nemcsak az, hogy elgondolhatók-e alternatív képzési folyamatok, amelyek jobban szolgálják a morális önmegvalósítást, hanem az is, vajon összebékíthetők-e az ilyen művelődési folyamatok a hegeli fogalmi kerettel.

## Művelődés a multikulturális társadalomban

Úgy vélem, hogy a napjaink multikulturális társadalma kínálta tapasztalatok alapján felismerhető, milyen síkon kellene végbemenniük az alternatív művelődési folyamatoknak. Kiderül, hogy az olyan bevándorlók, akik valamely

<sup>12</sup> I. m. 258. 252. §, megjegyzés.

<sup>13</sup> I. m. 260. 255. §.

más kultúrában nőttek fel, még korántsem képezik az uralkodó erkölcsi világ részét („nem integrálódtak”) attól, hogy részt vesznek a munkafolyamatban. Az eltérő értékek és normák közötti ellentétet, amelyekkel a multikulturális társadalom szembesül, nem lehet munkaszervezeteken belül leküzdeni. Hegel csak a monokulturális társadalom feltevése mellett tudott művelődési funkciót tulajdonítani a munkaszervezeteknek. Úgyszólván háttérkonszenzusra hivatkozhatott, azaz hallgatólagosan osztott normákra és értékekre. Annak a szakításnak, amelyet a polgári társadalom a hagyománnyal véghezvisz, a monokulturális társadalomban csak viszonylagos jelentősége van: a termelés és a fogyasztás között a piac szabadsága közvetít, anélkül, hogy felbomlasztaná a nemzet közösen osztott értékeit és normáit. Csak ha a közösen osztott normákat és értékeket magukat is szubjektív szabadság közvetíti, akkor nem jelenti az erkölcsiség elvesztésének megszüntetése a szubjektív szabadság *mögé* való visszatesztetést. A munka rendszerében történő művelődés alternatívája a kultúra síkján való művelődés. A kérdés tehát az, miként gondolhatók el a kulturális művelődés intézményei, valamint hogy beleilleszthetők-e ezek az intézmények a hegeli gondolkodásba.

Hegel már *A szellem fenomenológiájában* összekapcsolja egymással a „műveltséget” és a munkát. Ott ezt olvassuk: „A munka ellenben *gátolt vágy, feltartóztatott* eltűnés, vagyis formálja a dolgot.”<sup>14</sup> Ám itt a munkának egészen más, elvontabb jelentősége van, mint *A jogfilozófia alapvonalai*ban. Meg fogom világítani, milyen értelemben tekinthetjük *A szellem fenomenológiájában* a munka révén történő formálást kulturális értelemben vett művelődésnek.

A munka, amely *A szellem fenomenológiája* említett passzusának témáját képezi, a szolga ama munkája, amelyet az úr szolgálatában végez. Az úr-szolga viszony az első, még inadekvát kísérlet az öntudat valóságának elgondolására. Mindebben az a rejtett tézis húzódik meg, hogy ha elgondolható az öntudat valósága, akkor legalábbis az úr-szolga viszony előfeltételeinek teljesülniük kell. Az úr-szolga viszony arra világít rá, hogy az öntudat valósága csak mint intézményes valóság érthető meg. Ekkor az úr az illető intézményes valóság egységének és alapjának, a szolga pedig az intézményes cselekvésnek a képe. Az úr-szolga viszony azokat a minimális feltételeket fogalmazza meg, amelyek között a kulturális tevékenység megkülönböztethető a természetes tevékenységtől. Csupán a kulturális cselekvés ténye kerül tárgyalásra, annak további tartalma nem. A kulturális cselekvés előfeltételez egy intézményes valóságot, amelyben a természetes cselekvés ösztönszerű törvényeit az intézményes valóság kulturális törvényei helyettesítik. Nem fontos, melyek ezek a törvények; csupán annyi az érdekes, hogy az öntudat szabadsága bennük valóságos, s hogy az öntudat gyakorlatilag megmutatja, képes transzcendálni a természet törvényeit, és emezek

<sup>14</sup> Hegel: *A szellem fenomenológiája*. Id. kiad. 106.

helyett képes valamilyen kulturális valóság törvényeit szolgálni. A műveltség itt egyáltalában az intézményes cselekvés eredménye, hiszen e cselekvés abban a mértékben jár sikerrel, amilyen mértékben a vágyat gátolja és amilyen mértékben az kulturális formát ölt. Az, hogy a belső ösztönök formáláson esnek át, a külső természet kulturális átformálásában mutatkozik meg.

*A szellem fenomenológiájában* az úr–szolga viszony, azaz az öntudat közvetlen valósága lépcsőről lépésre fejlődik tovább olyan konkrét emberré, aki az abszolút szellemmel áll viszonyban. Az ember az a szolga, aki morális szubjektumként érti meg magát és tudja, hogy urának szolgál, amikor szabadságát a valóságos világban végzett cselekvésben és cselekvés által valósítja meg. A valóságos világban történő cselekvés lényegében intézményes cselekvés, immár azonban nem a szolga differenciálatlan cselekvése, hanem differenciált intézményes cselekvés. E tekintetben valamennyi olyan megkülönböztetés lényeges, amelyek jellemzőek azokra a társadalomformákra, amelyek fejlődése végül a morális szubjektum értelmében vett konkrét embert eredményezte: a poliszra, a római birodalomra és a műveltség birodalmára. Ezeknek az intézményes megkülönböztetéseknek a rendszeres kifejtése volt Hegel szándéka a *Jogfilozófiájában*.

*A szellem fenomenológiájához* tett kiterőnknek az a tanulsága, hogy a művelődési folyamat nem korlátozódik a szigorú értelemben vett, azaz a differenciált munkamegosztási rendszerben végzett munkára. Ennél fontosabb azonban, hogy *A szellem fenomenológiája* rávilágít arra, miként transzcendálja a konkrét ember a monokulturális társadalom viszonyait. Morális szubjektumként viszonyul az abszolút szellemhez, és tudja, hogy egy történelmileg meghatározott kultúrán belül valósítja meg szabadságát. Mindennek messzemenő következményei vannak a *Jogfilozófia* projektumára nézve. Amennyiben e mű az objektív szellemtől az abszolút szellemhez való átmenetet fejt ki objektív szellemként, a konkrét ember e fejlődés eredményeként gondolható el: az abszolút szellemhez való viszonyt csak mint eredményt lehet tárgyalni. Hegel ezzel szemben úgy véli, hogy már a polgári társadalom síkján is a konkrét emberről van szó. A *Jogfilozófia* azonban a konkrét embert csak akkor tárgyalhatja, ha önnön eredményéből (az abszolút szellemhez való viszonyból) kiindulva reflexív módon megismétli az erkölcsi intézmények fejlődését. A morális szubjektum csak ekkor nem csupán az a lelkiismeret, amely tudja, hogy saját tartalmát (a jót) az erkölcsi intézményekben valósítja meg, hanem az a lelkiismeret, amely egyszersmind azt is tudja, hogy e tartalmat csak bizonyos történeti módon, vagyis valamely történeti kultúra meghatározott normáival és értékeivel valósítja meg. Más szóval: a morális lelkiismeret egyúttal vallásos lelkiismeret is.

Vallásos lelkiismeretként a morális szubjektum nincs valamely monokulturális társadalom meghatározott kultúrájához kötve. Képes rá, hogy más kulturális normákat és értékeket válasszon. Más szóval, a kulturális normákat és értékeket a szubjektív szabadság közvetíti.

Ha a morális szubjektum konkrét emberként nyilvánulhat meg a polgári társadalomban, akkor, miként azt *A szellem fenomenológiájához* tett kitérőnk is megmutatta, mindez azt előfeltételezi, hogy az erkölcsi világ intézményes differenciálódása már mindig is teljességgel kibontakozott. Így tehát az állam intézményes valósága is előfeltételezett; ez az állam viszont nem határozható meg a hegeli értelemben monokulturális államként, hiszen egy előzetesen adott monokulturális kultúra nem volna összebékíthető a szubjektív szabadsággal. Az itt előfeltételezett állam csak formálisan határozható meg, mint az az intézmény, melyben az általános szabadságot mint olyat megvalósítják. Egyelőre bizonytalan marad, miként határozzuk meg közelebről e szabadságot történeti normák és értékek tekintetében, mivel ezen értékeket és normákat a szubjektív szabadság közvetíti.

A szubjektív szabadság révén közvetített normákat és értékeket nem lehet valaminő szerződés eredményének tekinteni, amelyről a szubjektumok (vagyis az „emberek” a polgári társadalomban) megállapodtak volna. Hiszen egyrészt kérdéses marad, miként volna egyáltalán lehetséges, hogy sok szabad szubjektum együttes konszenzusra jusson, másrészt pedig a szubjektív szabadság éppenséggel kultúrák sokasága számára nyit teret, a hozzájuk tartozó normákkal és értékekkel együtt. A közösen osztott normák és értékek ezért kulturális közösségek sokaságában kell hogy intézményesítve legyenek, mely közösségek a szubjektumokhoz való viszonyukban már mindig is adottak. Ezek a kulturális közösségek azok, amelyek a multikulturális társadalomban a „második család” helyét veszik át, és az embernek állampolgárrá való formálásában játszanak szerepet. Mindazonáltal ki fog derülni, hogy a próbálkozás, amely a kulturális közösségeket konkrét intézményekbe próbálja átültetni, nem mentes a nehézségektől.

## A „második család” mint kulturális közösség

A kulturális közösség közelebbi meghatározását úgy világíthatjuk meg a legjobban, ha összehasonlítjuk Hegelnek a második családról, a testületről adott meghatározásával. A testülethez hasonlóan a kulturális közösséget sem valami olyan cselekvés konstituálja, amelyet a szubjektív szabadság kifejeződésének tekinthetnénk. A kulturális közösség egyének hálózata, vagy valamilyen baráti kör. Miként a testületnél, a kulturális közösség erkölcsi tartalmának objektív jelentése van. Ez a fajta objektivitás különbözik a testület objektivitásától. A testület egy olyan munkarendszerben birtokolja a maga objektivitását, mely egy monokulturális társadalmat szolgál: a testületek egy munkamegosztási egység tagjai. A kulturális közösség objektivitása ezzel szemben azon az abszolút értéken alapszik, amely az erkölcsi totalitás alapjául szolgál, nevezetesen a szabad-

ságon. Csak azok a kulturális közösségek lehetnek egy multikulturális társadalom tagjai, amelyeknek normái és értékei a szabadság és az egyenlőség valamely meghatározott történelmi megvalósulásának tekinthetők. Csak ha ez az előfeltétel teljesül, akkor mondható el, hogy a kulturális közösség nemcsak, hogy nem áll ellentmondásban az állammal, hanem képes is eljátszani a maga szerepét az állampolgárrá váló formálás folyamatában: a családi élethez hasonlóan a második családon belüli élet is az államban való életre való előkészület.

A testülethez hasonlóan a kulturális közösség is kulturális közösségek sokaságaként intézményesül. Pontosan úgy, ahogyan a testületek esetében, az ehhez a sokasághoz való viszony az ember számára a szubjektív szabadság terét kínálja. Az egyének öntudatosan választhatnak, hogy melyik kulturális közösséghez tartoznak. Mivel azonban a kulturális közösségek erkölcsi tartalmának objektivitása másfajta értelemmel bír, mint a testületek objektivitása, így ezúttal elejét lehet venni annak a veszélynek, hogy némely egyének tulajdonképpen fölöslegessé lehessenek. Egy megszilárdult munkamegosztási rendszerben, – mindegy, hogy dinamizálja-e a szabad piac, vagy sem – olyan kínálat jön létre, amely attól a kereslettől függ, amelyet a jó élet mindenkori meghatározása generál. Az ilyen rendszerben az egyes egyének sajátos képesítésük okán esetleg fölöslegessé válhatnak. A kulturális közösségek vonatkozásában lehetetlen az efféle fölöslegessé válás. Hiszen a kulturális közösségek egyfelől nincsenek összekapcsolva egymással valamiféle rendszerben, számuk pedig lényegében korlátlan, másfelől pedig a kulturális közösségek egyike sem lehet fölösleges, mivel a multikulturális társadalom kiindulópontjai, egyesülésük pedig meghatározza a jó élet egységét.

A kulturális közösségek művelő-formáló funkcióját három viszonyra lehet felosztani. Az első a konkrét embernek a kulturális közösségek sokaságához való viszonya. Az egyén számára a kulturális közösségek piacot képeznek, amelynek kínálata az életről alkotott meggyőződések normák és értékek formájában kifejeződő sokaságából áll. Az e meggyőződésekkel való szembesülés olyan művelődési folyamat, melynek során az egyénnek rá kell eszmélnie, mely meggyőződés felel meg leginkább saját szubjektív szabadságának. A második viszony gyakorlatilag az egyénnek egy meghatározott kulturális közösségen belüli intézményes cselekvésben létesül. E cselekvésben az egyén egy meghatározott norma- és érték-közösség tagjaként formálódik. A harmadik viszony a kulturális közösségek közötti kapcsolatra vonatkozik. Valamennyi kulturális közösség valamely állam részét képezi, melynek intézményei valamilyen normaképzésnek felelnek meg, mely képessé teszi őket arra, hogy kifejezést adjanak a szubjektív szabadságnak, vagyis az intézmények formáját a szabadság és az egyenlőség szabályozza. A szabadság és az egyenlőség közelebbi meghatározása valamely történelmi összefüggés függvényében azonban nem az állam, hanem a kulturális közösség szintjén megy végbe. Ezért a kulturális közösségek sokasága egyrészt kötődik egymáshoz, mivel valamennyien a szabadság egy megha-



tározott történelmi kifejeződését képezik, másrészt viszont különböznek is egymástól, mivel a rájuk jellemző sajátos módon alakítják e kifejeződést. Ennélfogva a kulturális közösségek sokasága között közvetíteni kell annak érdekében, hogy békésen élhessenek együtt egyazon államban. Ez a közvetítés csak akkor tesz eleget ama szubjektív szabadságnak, amely a kulturális közösségekben valósult meg, ha a politikai párbeszéd formáját ölti. E párbeszédet elgondolhatjuk parlamentáris demokráciaként, melyben a kulturális közösségek politikai pártok révén képviseltetik magukat.

### Hogyan határozható meg a kulturális közösség mint konkrét erkölcsi intézmény?

Mint már mondtam, előadásom legfontosabb kérdésének az tűnik számomra, hogyan gondolhatnánk el pontosan a kulturális közösséget mint konkrét erkölcsi intézményt. Kézenfekvő, hogy a vallási közösséggel azonosítsuk a kulturális közösséget. Láttuk, hogy a kulturális közösség nemcsak, hogy előfeltételezi a vallási lelkiismeretet, hanem Hegel vallásfogalma ráadásul megfelel a kulturális közösség norma- és érték-közösségként való meghatározásának, amelyben megtörténik az általános szabadság és egyenlőség közelebbi artikulálása. A vallás abszolút tartalma a szabadság. A szabadság különös képzeteként azonban a vallásnak nincs általános formája, és egy *meghatározott* közösséghez tartozik. Egy második, a kulturális és vallási közösség azonosítása melletti érv összefügg napjaink multikulturális társadalmával, amelyben a kultúrák közötti ellentét olyan csoportokra összpontosul, amelyek muszlimnak vallják magukat.

Mégis létezik egy döntő érv a sugallt azonosítással *szemben*. Napjaink társadalmát az egyház befolyásának elvesztése jellemzi: mind kevesebb ember hajlik arra, hogy valamely vallási közösség tagjának tekintse magát. E megállapítás, úgy tűnik, két alternatívát enged meg: vagy léteznek olyan nem vallási közösségek, melyeket a vallási közösségek mellett kulturális közösségeknek tekinthetünk, vagy pedig arra a végkövetkeztetésre kell jutnunk, hogy a mai társadalom oly mértékben individualizált, hogy a második család nem található meg benne értelmes formában.

A második lehetőség a modern demokrácia alapvető kritikájához vezetne. Mert ha egy politikai párt melletti döntés nem valamilyen kulturális közösségben gyökerezik, amelyben normák és értékek valamely összefüggő mintájának megfelelően élnek, akkor a politikai állásfoglalás csupán a pillanat véletlenszerűségétől függ. Ez esetben a politikai választások specifikus ügyekben való ad-hoc döntésekké fajulnának el, mely ügyeket mindig újra és újra egymástól függetlenül ítélnék meg. Ilyen körülmények között a komputer-demokrácia volna a demokrácia legalkalmasabb formája.

De hogy állunk az első alternatívával? Vajon léteznek másfajta kulturális közösségek is a vallási közösségeken kívül? Korábban természetesen voltak efféle alternatív kulturális közösségek, mint például szocialista, fasiszta, humanista vagy naturalista kulturális mozgalmak. Napjainkra azonban ezek vagy eltűntek, vagy jelentéktelenné váltak. Legfeljebb az új bevándorlók azok, akik őrzik a kultúrát, ahonnan származnak. A polgárok legtöbbször számára azonban ez nem jelent megoldást. Lényegében számos olyan szempont van, amelyek alapján a polgárok megélhetik a kulturális rokonság tudatát: a valláson kívül a nyelv, a regionális hovatartozás, a társadalmi helyzet, az életkor, ideológiai súlypontok, nemi szerepek. Azt, hogy mely szempontok mérvadóak, nem lehet minden további nélkül elméleti úton levezetni. Sokkal inkább a gyakorlatban mutatkozik meg, mely szempontokat élnek meg olyan fontosnak, hogy a polgárok számára alapot adjanak a politikai önszerveződéshez.

## Összefoglaló végkövetkeztetés

Hegel azon állítása, mely szerint az erkölcsiségnek *A jogfilozófia alapvonalai*ban kidolgozott intézményei a modern individuum szubjektív szabadságát fejezik ki, nem erősíthető meg. Hegel jogállama korlátozza a szubjektív szabadságot, mivel csupán monokulturális állam értendő alatta. A polgári társadalom síkján a szubjektív szabadságra való művelődés csupán a munka területét érinti, nem pedig az átfogó kulturális normákat és értékeket. E korlátozás csak akkor szüntethető meg, ha a polgári társadalom műveltségén kulturális műveltséget értünk. Ez az átalakítás azonban azzal a következménnyel jár, hogy a „második család” nem (testületként értett) munkaközösségként, hanem kulturális közösségként értelmezzük. A kulturális közösség behatóbb meghatározása így is épp elég kérdéses marad.

*Fordította Himfy József*

## Paul Cruysberghs

### Hegel háború-fogalma napjaink intervenciók politikájának kontextusában\*

Noha ahhoz vagyunk szokva, hogy az „individuum” terminust az egyes emberrel kapcsoljuk össze, Hegelnél nem kizárólagosan ez a helyzet. Hegel a népet (vagy az államot) is individuumnak nevezi,<sup>1</sup> sőt, a *Természetfilozófiában* például a Földet is.<sup>2</sup> Az individualitás elve az egyediség,<sup>3</sup> s az individuum reális szubsztanciális egyediséget jelent. Egyértelmű, hogy Hegel ezzel még a klaszszikus metafizikához csatlakozik.

Ahelyett, hogy az általában vett individualitásról szólnék, e helyütt a nép vagy állam individualitására szorítkozom, melynek tagjait ugyan egyes egyénekként is kell szemlélnünk, ugyanakkor, az élőlények mintája szerint, tagoknak, ezért viszonylag önállótlannak is kell tekintenünk. Csak valamely állam polgáiraiként valóban egyének, amelyet ugyanakkor szubsztanciájukként kell elgondolnunk, máskülönben (mint például az úgynevezett természeti állapotban) absztrakciók. Az itt következőkben az állam individualitását választom kiindulópontnak ahhoz, hogy megvilágítsam Hegel furcsa háború-elméletét, és ütköztessem napjaink intervenciók politikájával.

Az *Enciklopédiából* származó idézettel kezdem: „Az állam lényege a magán- és magáértvaló általános, az akarat ésszerű mozzanata – de, mint magát tudó és működő, teljességgel szubjektivitás, és mint valóság *egy* egyén.”<sup>4</sup> Ez a szöveg különböző gondolatokat tartalmaz, amelyeket tovább kell gondolni, itt azonban csak arra szorítkozom, hogy jelezzem: az államot nem csupán fizikai vagy biológiai individuumnak, hanem valami szelleminek is kell tekintenünk. Az állam magát tudó és tevékenykedő, tehát akaró egyén. Hogy mindez miként lehetséges, az rendkívül bonyolult dolog, és nem magyarázható meg anélkül, hogy kapcsolatba hoznánk a hagyományos értelemben vett egyes egyénnel, azaz a polgárral.

\* A tanulmány alapjául szolgáló előadás 2006. október 1-jén hangzott el Debrecenben, a „Hegels Theorie der Individualität” konferencia keretében.

<sup>1</sup> G. W. F. Hegel: Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts.... In uő: *Gesammelte Werke*, Bd. 4. Hamburg, 1968, 481; vő. G. W. F. Hegel: *A filozófiai tudományok enciklopédiájának alapvonalai*. Ford. Szemere Samu. III. rész: A szellem filozófiája. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1981, 536–537. §.

<sup>2</sup> G. W. F. Hegel: *A filozófiai tudományok enciklopédiájának alapvonalai*. Ford. Szemere Samu. II. rész: A természetfilozófia. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1981, 280. §.

<sup>3</sup> G. W. F. Hegel: *A logika tudománya*. Ford. Szemere Samu. II. rész. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1979, 225–229.

<sup>4</sup> Hegel: *A filozófiai tudományok enciklopédiájának alapvonalai* III. Id. kiad. 317. 537. §.

Individuumként az állam semmit sem tud és nem is cselekszik az egyes egyének tudása és tevékenysége nélkül, hiszen az objektív szellem a szubjektív szellemet előfeltételezi.

Individuumként az állam nemcsak egyes, hanem különös individuum is, mely viszonyban áll más államokkal mint különös individuumokkal.<sup>5</sup> A különböző tényleges individuumok ilyen viszonya lényegileg kizárást foglal magában. Ott, ahol az egyik állam van, nem lehet egy másik. Természetjogi tanulmányában Hegel ehhez a szinte már triviális megfigyeléshez köti a háború szükségszerűségét.<sup>6</sup> Individuumként egy nép vagy állam nemcsak pozitív viszonyban áll más népekkel („a kettő nyugodt, egyenlő békés egymás mellett élése”), hanem negatív viszonyban is, úgy, hogy kizárják egymást. Hegel mindkét viszonyt szükségszerűnek tekinti.<sup>7</sup> Alak és individualitás mindig e kettős viszonyban áll más alakokkal és individualitásokkal. A kérdés viszont az, hogy vajon ez a kettős viszony a háborúnak nem csupán lehetőségét, hanem, miként Hegel sugallja, annak szükségszerűségét is magába foglalja-e, és ha igen, mennyiben? Számomra mindenesetre kissé elsietettnek tűnik ez a következtetés, az azonban nem zárható ki, hogy az egyes különös népek individualitása legalábbis a háború fenyegetését hozza magával.

Számos olvasója bosszankodott Hegel *Természetjogi tanulmány*-beli állításán, elsősorban azért, mert magyarázólag hozzátette, hogy a háború megőrzi „éppúgy a népek erkölcsi egészségét a meghatározottságokkal szembeni közömbösséggel, valamint a bennük való megszokással és megcsontosodással szemben [...], miként a szelek mozgása óvja meg a tavakat a poshadástól, amelybe a tartós szélcsend juttatná őket, ahogy a népeknél a tartós, vagy akár örök béke”.<sup>8</sup> E provokáló, Kant ellen irányuló kijelentést Hegel még egyszer megismétli *A jogfilozófia alapvonalaiban*.<sup>9</sup> Vagyis nem valamiféle ifjúkori botlásról van szó, hanem olyan gondolatról, mely Hegel számára később is kedves maradt.

A háború romboló munkája, amelyben a nép nemcsak tagjainak életét, hanem egyúttal és mindenekelőtt saját túlélését teszi kockára, napjaink emberét is azzal a kérdéssel szembesíti, hogy mennyiben tekinthetők még értelmes dolognak a háborúk. Aligha feltételezhető azonban, hogy Hegel teljesen komolyan gondolta volna, hogy a háború e miatt az erkölcsi egészség miatt volna

<sup>5</sup> I. m. 317. 536.§.

<sup>6</sup> Hegel: *Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts...* Id. kiad. 449. sk.

<sup>7</sup> „Egyéniségnek az egyéniséghez való illetén kapcsolata viszony, ennél fogva pedig kettős; az egyik a pozitív viszony, mindkettő nyugodt, egyenlő békés egymás mellett élése; a másik pedig a negatív, egyiknek a másik általi kizárása, és mindkét viszony abszolút szükségszerű.” Uo.

<sup>8</sup> I. m. 450.

<sup>9</sup> G. W. F. Hegel: *A jogfilozófia alapvonalai*. Ford. Szemere Samu. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1983, 345. 324. §.

szükségszerű. Az erkölcsi egészséget tekinthetjük a háború hatásának, de nem céljának. Hegel mégis úgy szemléli azt, mint a háború sajátosan etikai mozzanatát. Magától értetődő, hogy őt mindenekelőtt az állam szuverenitása, tehát önállósága és túlélése, nem csupán annak egészsége érdekelte. Az, hogy egy állam a háború segítségével kísérli meg megtartani önállóságát, olyan indíték, amellyel talán még együtt tudunk élni. Ha azonban a népek „erkölcsi egészsége” volna az indíték, akkor bizony már nehezebb volna Hegelhez csatlakoznunk.

De kérdezzünk rá először arra, mi is a szándéka Hegelnek ezzel az erkölcsi egészséggel. Az „egészség” olyan kifejezés, amelyet a biológiai (és az orvosi) nyelvhasználatból kölcsönöznek, s amely egy szervezet általános állapotára vonatkozik. Egészséges szervezetről akkor beszélünk, ha annak valamennyi részegysége, szerve egymással jó arányban állva funkcionál.<sup>10</sup> Betegség ezzel szemben akkor lép fel, ha valamelyik szerv a többihez képest aránytalanságba került. „Az egyes szervezet akkor van a *betegség* állapotában, ha rendszereinek vagy szerveinek egyike [...] megmarad különös tevékenységében az egésznek tevékenységével szemben, s ezzel meggátolja az egésznek folyamatosságát és minden mozzanaton átmenő folyamatát.”<sup>11</sup> Nem hiszem, hogy manapság az egészséget és a betegséget még ugyanezen a módon definiálják a biológiában, mindenesetre Hegel magyarázata azért nincs túlságosan távol a mindennapi tapasztattól. Számunkra mindebből az a tanulság adódik, hogy az egyén egészségének és betegségének problematikájában a mérték logikája a meghatározó.

Egy individuum, így aztán egy nép is akkor egészséges, ha szervei, vagyis különféle rész-szerveződésai (a nép esetében: a kormány, a hivatalok, a rendek, a családok, végső soron a polgárok) helyes viszonyban állnak egymással. Betegség akkor van jelen, mihelyst e rész-szervezések már nem rendelődnek alá az egésznek, hanem úgyszólván a maguk útját járják. Hegel szeme előtt mindenekelőtt az lebegett, hogy a szükségletek rendszere, tehát a gazdasági élet vonakodik attól, hogy alárendelje magát a politikainak, és teljes önállóságra tart igényt. A polgár, aki egyesként mindenekelőtt saját és családja szükségleteinek kielégítésére törekszik, mindeközben kockáztatja, hogy szem elől téveszti az állam egészségéhez fűződő organikus kapcsolatát, és hogy kizárólag *burzsoá*ként áll helyt, azaz olyan polgárként, akinek már csak magánérdekei vannak. Ilyenformán az állami összefüggés, a belső összetartó erő selvestése fenyeget. Mindez épp egy olyan politikai szervezet szükségszerűségét vonja maga után, amely a polgári társadalom fölé van rendelve, és amely a nép egészével törődik.

<sup>10</sup> „Az *egészség* [...] a szerves lény egyenletes viszonya a szervetlenhez, úgyhogy nincs olyan szervetlen a szervezet számára, amelyet ez ne tudna legyőzni.” Hegel: *A filozófiai tudományok enciklopédiájának alapvonalai* II. Id. kiad. 530. 371. §.

<sup>11</sup> Hegel: *A filozófiai tudományok enciklopédiájának alapvonalai* III. Id. kiad. 529. sk. 371. §.

Ez azonban, úgy tűnik, mégsem elegendő. Hegel szerint békeidőben a polgárok arra lesznek hajlamosak, hogy elfelejtsék az egészszről való gondoskodást, és már csak magánérdekeikkel törődjenek. Ezzel a szolidaritást, amely az államot mint egészet összetartja, eltűnés fenyegeti: csökken az adófizetési készség, és megjelenik az a tendencia, hogy a polgári társadalmat engedjék egybeesni az állammal.

Ezért az államnak, úgy tűnik, szüksége van olyan pillanatokra, amikor a belső összefüggést, amely őt egészként jellemzi, kifejezésre juttatja. A háború állapota ilyen kivételes pillanat. Ilyenkor nem csupán a katonák arra való készenlétét teszik próbára, hogy valóban feláldozzák hazájukért az életüket, vagyis hogy egyes voltukat radikálisan, egészen annak tagadásáig menően feladják az általános javára, hanem a többi polgárral szemben is olyan igényeket támasztanak, amelyek messzebbre terjednek, mint ahogy a béke nyugodt állapotában rendszerint szoktak. Még amikor a háborúkat gazdasági indítékokból viselik is, többnyire akkor is alaposan összezavarják a gazdasági életet. Az efféle rombolások az állam koherenciájának és így erkölcsi egészségének a próbaköveiként működnek.

„Az állam egészséges volta általában nem egyformán nyilvánul meg a béke csendjében és a háború mozgalmasságában; emez az élvezetnek és az elkülönült tevékenységnek az állapota, a kormányzat ilyenkor bölcs családapa, aki alattvalóitól csak megszokott dolgokat követel; a háborúban ellenben megmutatkozik az az erő, amely a részeket az az egészhez fűzi, kiderül, hogy az állam mennyit követelhet alattvalóitól, és mire elég az, amit az alattvalók önszántukból, saját érzületük szerint az államért tenni képesek”<sup>12</sup> – írja Hegel *Németország alkotmánya* című kéziratában.

A háborúk egyrészt intelemül szolgálnak a gazdasági életben résztvevő polgárok számára. A polgároknak tisztában kell lenniük azzal, hogy az állam több mint polgári társadalom<sup>13</sup>, azzal, hogy a gazdasági élet érdekeinél magasabbrendű érdekek forognak kockán, és hogy mindez nagy áldozatokat követelhet meg tőlük. Másrészt az összetartozás érzését ténylegesen erősíti, ha a polgár tudatában van, hogy a saját törvényei szerint folytatott élet, vagyis önnön szabadsága esetleg komoly fenyegetésnek lehet kitéve. Ezért nem restelli megjegyezni Hegel, hogy „szerencsés háborúk megakadályozták a belső zavargásokat és megszilárdították a belső államhatalmat”.<sup>14</sup>

Hegel mindenekelőtt természetjogi tanulmányában hangsúlyozza annak szükségszerűségét, hogy a polgárok (elsősorban a háború révén) megtapasztal-

<sup>12</sup> G. W. F. Hegel: [Németország alkotmánya] (Részletek). In uő: *Ijúkori írások*. Válogatás. Szerk. Márkus György, ford. Révai Gábor. Gondolat Kiadó, Budapest, 1982, 196. sk.

<sup>13</sup> Lásd még: Hegel: *A jogfilozófia alapvonalai*. Id. kiad. 262. 258. §.

<sup>14</sup> I. m. 345. 324. §.

ják magánérdekeik belső semmisségét. Ugyanakkor annak is tudatában van, hogy 1. a modern korban a gazdasági rendszer oly mértékben uralkodóvá vált, hogy már a politikai szféra teljes gyarmatosításával fenyeget, illetve hogy 2. az egyes polgárok már nem hajlandóak arra, hogy feláldozzák életüket a közért. Úgy látszik, a modern polgár és az államapparátus közötti távolság akkorára nőtt, hogy voltaképp már nincs meg a polgárokból a készenlét, hogy életüket áldozzák az államért, és hogy a bátorság erényét úgyszólván törölték az erények lajstromáról.

Természetjogi tanulmányában Hegel azt a megoldást javasolja erre a problémára, hogy a népet osszák fel két rendre, a polgárok két fajtájára: 1. azokra, akikben mégiscsak megvan a hajlandóság, és a politikának, valamint a katonaságnak szentelik magukat, valamint 2. azokra, akik csak a magánélettel törődnek, és ezt „politikai semmisségükkel” kell megfizetniük.<sup>15</sup> Ugyanakkor azonban azt is elvárja, hogy ezek a polgárok, akiknek a munkája „az egyesre irányul, így tehát a halál veszélyét nem foglalja magában”,<sup>16</sup> mégiscsak „egyek legyenek szellemükben az erkölcsiség közömbös alakjával és természetével”.<sup>17</sup> Jóllehet valami idegenként szemlélik,<sup>18</sup> ám Hegel már azt is elegendőnek tartja, hogy, noha empirikus módon, de egyáltalán szemlélik. Úgy tűnik, a szemlélet már garantálja, hogy a burzsoá „félelem és bizalom, valamint engedelmesség révén” egységben legyen az állammal mint egészszel. Hegel ugyanakkor úgy véli, hogy a vallás, pontosabban a népvallás – talán továbbra is a Rousseau-féle „polgári vallás” szélesebb értelmében véve – az eszmei síkon még messzebb menően garantálja az állammal való egységet.<sup>19</sup> A közösen tisztelt Isten és a közös istentisztelet ugyanis a társadalmi összetartás további alkotóeleme.

Hegel, mint ismeretes, mint tragédiát jellemezte annak a két rendnek a viszonyát, amelyek a két társadalmi szférát képviselik.<sup>20</sup> Mégis remélte, hogy ily módon összebékítheti egymással a *politeuon* antik eszményét és a gazdasági szférától uralt modernséget. Úgy tűnik, később enyhített ezen a szigorú felosztáson: a jénai rendszertervezetekben már *citoyen*-né teszi a polgárt, ugyanakkor *burzsoává* is;<sup>21</sup> a *Jogfilozófiában* pedig, noha továbbra is különböző rendeket különböztet meg, az úgynevezett magánrendet mégis „politikai [...] jelentőséggel és működéssel” ruházza fel.<sup>22</sup> Az állam minden egyes tagjának általános meghatározása „azt a kettős mozzanatot tartalmazza, hogy *magánszemély* s mint *gondolkodó*

<sup>15</sup> Hegel: Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts.... Id. kiad. 458.

<sup>16</sup> I. m. 455.

<sup>17</sup> I. m. 462.

<sup>18</sup> Uo.

<sup>19</sup> Uo.

<sup>20</sup> I. m. 458. sk.

<sup>21</sup> Hegel: *Jenaer Systementwürfe III*. Gesammelte Werke, Bd. 8, Hamburg, 1976, 261.

<sup>22</sup> Hegel: *A jogfilozófia alapvonalai*. Id. kiad. 328. 303. §.

éppannyira az *általános*nak tudata és akarása.<sup>23</sup> Hegel egyébként itt is újra hangsúlyozza: valamennyi polgár szubsztanciális kötelessége, „hogya kockáztatva és feláldozva tulajdonukat és életüket, valamint vélekedésüket és mindazt, ami magától bennefoglaltatik az élet körében, fenntartsák ezt a szubsztanciális egyéniséget, az állam függetlenségét és szuverénitását”.<sup>24</sup>

Ezt az általános kötelességet mégis egy sajátos rendben, a bátorság rendjében látja megvalósulni.<sup>25</sup> Ugyanakkor azonban rámutat arra is, hogy ha az állam önállóságát veszély fenyegeti, „a kötelesség az állam valamennyi polgárát hívja fel védelmére”.<sup>26</sup>

A háború hegeli heroizálásának furcsa vonása, hogy a haza védelmének kötelessége éles ellentétben áll a háború külső indítékaival. Hegel kimondottan elismeri, hogy ezek az indítékok véletlenszerűek lehetnek.<sup>27</sup> Ezért aztán nem is hajlik rá, hogy e véletlenszerűséget komolyan vegye. Úgy tűnik, csupán „a *háború* erkölcsi *mozzanata*” érdekli, ennek pedig nincsen köze külsőleges indítékokhoz. Hegel szerint e mozzanat éppen abban áll, hogy a háborúban a tulajdon, sőt, ami még ennél is nagyobb dolog, az élet esetlegességét tételezzik. A háború szükségszerűségét éppen ez a véletlenszerűség teszi. Az a kérdés tehát, hogy egy háború igazolható-e vagy sem, hogy vajon elég komoly-e egy indíték ahhoz, hogy háborút lehessen kezdeni, hogy egy háború honvédő vagy hódító-e, s hogy vajon egyáltalán valami rosszat kell-e látnunk a háborúban, mindez, úgy tűnik, Hegel szerint alapjában véve irreleváns. Az okok éppoly esetlegesek, mint maguk a háborúk, és nem képezik egy (filozófiai) diskurzus terminusát. Úgy tűnik, az egyetlen dolog, ami Hegelt izgatja, hogy a „minden időleges javak és dolgok hiúsága”

<sup>23</sup> I. m. 332. 308. §.

<sup>24</sup> I. m. 344. 324. §.

<sup>25</sup> I. m. 347. 325. §. Vö. Hegel: *A filozófiai tudományok enciklopédiájának alapvonalai* III. Id. kiad. 329. 545. §.

<sup>26</sup> Hegel: *A jogfilozófia alapvonalai*. Id. kiad. 347. 326. §.

<sup>27</sup> „Az itt elmondottban rejlik a *háború* erkölcsi *mozzanata*. A háború nem tekinthető abszolút rossznak és pusztán külső esetlegességnek, amelynek oka tehát maga is esetleges, bármi is az, a hatalmon levők vagy a népek szenvedélyei, igazságtalanságok, stb., általában olyasvalami, aminek nem kell lennie. Aminek természete az esetleges, azon megtörténik az esetleges, így épp ez a sors a szükségszerűség – ahogyan általában a fogalom és a filozófia eltünteti a pusztán esetlegesség szempontját, benne mint a látszatban felismeri lényegét, a szükségszerűséget. Szükséges, hogy a végest, birtokot és életet mint esetlegest tételezzük, mert ez a végesnek a fogalma. E szükségszerűség sajátja egyfelől a természeti hatalom alakja, s minden véges halandó és múlandó. Ámde az erkölcsi lényben, az államban, a természetet megfosztják e hatalomtól, s a szükségszerűséget a szabadság művévé, valami erkölcsivé emelik. Ama múlandóság akart elmúlássá lesz, s az alapul szolgáló negativitás az erkölcsi lény szubsztanciális saját egyéniségévé. – A háború az az állapot, amelyben komolyan veszik az időleges javak és dolgok hiúságát, holott ez egyébként épületes szólásmód szokott lenni; így az a mozzanat, amelyben a különösnek eszmeisége jogához jut és valósággá lesz [...]” I. m. 345. sk. 324. §.



több „épületes szólásmódnál”, hogy valóban komolyan veszik.<sup>28</sup> Ez a komolyság az, amit a háború kínál, s ami egyébként a háború oka is egyben. Közben ugyanis mindenkor gondolni kell arra, hogy lényegében az állam szuverenitása a tét; ez nem holmi hiúság, hanem az a pozitívum, ami miatt a háború negatív munkája egyáltalán bevetésre kerül.

Azok az indítékok tehát, amelyek miatt háborút szokás viselni, lényegileg különösek: szerződészegések, vagy pedig, még általánosabban tekintve, olyan sérelmek, amelyek „az elismerést és a becsületet” érintik,<sup>29</sup> melyekről Hegel azt állítja, hogy „nagy kiterjedésű területükön és alattvalóik sokféle kapcsolata mellett könnyen és nagy számban fordulhatnak elő”.<sup>30</sup>

Elismerés és becsület olyan kategóriák, amelyeket Hegel az egyes egyének számára is lényegi jelentőségűnek tart. Az elismerésért folytatott harcot az egyéni tudat számára döntő jelentőségű mozzanatként kezeli nem csupán a *Fenomenológiában*, hanem az *Enciklopédia* különféle szövegváltozataiban is. A művészet filozófiájáról tartott előadásokban a becsületet a romantikus művészeti forma ismertetőjegyeként emeli ki Hegel. Romantikussá az teszi e formát, hogy benne a szubjektivitás végtelenségét emelik alapelvvé.<sup>31</sup>

Ez azonban a modern államoknál is így van. Ugyan Hegel művészetfilozófiájában a középkori lovagság művészetéről beszél, ahol a szubjektumok az államhoz fűződő minden erkölcsi kötődéstől függetlenül teszik a becsületet életük alapelvévé. Itt a becsület mindenekelőtt az egyének különösségével és önkényével kapcsolódik össze. A szubjektumnak minden egyes önkényes sérelem esetén végtelen a sérelme, hiszen a maga végtelen személyiségét helyezte becsületébe.<sup>32</sup> Maga a sértés akár jelentéktelen is lehet, a fontos csupán az, hogy a személyiség úgyszólván behelyezte magát. Ez a behelyezés lényegében a képzelet ügye, ami reális alap nélkül is érvényes lehet. „A becsületnél [...] én mint szubjektivitás vagyok az első, aki a tartalmat érvényessé teszi.”<sup>33</sup>

Noha Hegel mindenekelőtt a romantikus becsület önkényes jellegét hangsúlyozza, mégis felismeri, hogy az a tartalom, amelyről a becsület és annak megsértése esetében szó van, „feltétlen, szubsztanciális” is lehet.<sup>34</sup> Ez azt jelenti, hogy az egyes individuum képes arra, hogy túllépjen saját önkényén, és hogy becsületét valami szubsztanciálisba, például az államba helyezze. Ez megmagyarázná a polgárok arra való hajlandóságát, hogy meghaljanak a hazáért, ha csorba esik a

<sup>28</sup> Uo.

<sup>29</sup> I. m. 352. 334. §.

<sup>30</sup> Uo.

<sup>31</sup> Hegel: *Előadások a művészet filozófiájáról*. Ford. Zoltai Dénes. Atlantisz, Budapest, 2004, 232.

<sup>32</sup> I. m. 244.

<sup>33</sup> I. m. 245.

<sup>34</sup> Uo.

haza becsületén. Csakhogy „a maga végtelenségét és becsületét” az állam is „minden egyes dolgába helyezheti”.<sup>35</sup> Ez egyszerűen annyit jelent, hogy az állam, csakúgy, mint a becsvágyó egyén, tetszés szerint bármilyen sértést a becsülete elleni vétségnek és így háborús indítéknak tekinthet. Önmagukban véletlen határátlépések szolgálnak erre olyan tipikus példával, amelynek még a mai világban is megvan a maga szerepe.

Míndez tulajdonképpen tragikomikus ellentmondást eredményez. Az egyes individuum becsületérzése annyiban jogosult, amennyiben szubsztanciális tartalma van – például az államhoz kapcsolódik. Utóbbi viszont megteheti, hogy valami véletlenszerűtől tegye függővé becsületét, vele pedig a háborúról való döntést. Az egyes polgár szubsztanciális önérzete ezáltal valami lényegileg nem-szubsztanciálístól, valami véletlenszerűtől fog függni.

Eltűnődhetünk rajta, tulajdonképpen hogy is áll a dolog a szubsztanciális tartalommal. Mindenesetre nem hinném, hogy a felvilágosult polgárok ma még készek lennének arra, hogy idáig menjenek az állam iránti lojalitásukban.

Emiatt napjainkban olyan tendenciát észlelünk a nyugati világban, legalábbis ami a hivatalos diskurzust illeti, hogy a háborúkat már nem a becsületért, hanem magasabbrendű indítékokért vívják. Úgy tűnik, hogy a becsület többé egyáltalán nem számít tiszteletre méltó háborús indítéknak. Inkább az jellemző, hogy ha nem polgárháborúkról van szó, akkor általános humanista, nem pedig különös nemzeti indítékok miatt viselnek háborút. Jobban mondva az úgynevezett civilizált országok már csak ritkán hivatkoznak a becsületre a háború hivatalos legitimációjaként. Ritkán is viselnek ma már háborút. Inkább szerveznek területileg és időben korlátozott intervenciókat.<sup>36</sup> A háborúkhöz képest ezek az intervenciók még inkább technikai és elvileg korlátozott jellegűek, miközben már a bevetésre kerülő katonák életét is csak ritkán kockáztatják.<sup>37</sup>

Hegel már megértette, hogy a modern polgár hajlik arra, hogy magánérdekét előbbre helyezze a nép általános érdekénél. Napjainkban ez még egyértelműbben így van. Önmagukban az olyan rendszerek, mint a gazdaság vagy a politika olyannyira önállósultak az individuális polgárral szemben, hogy mintegy autonóm módon működnek. A gazdasági, illetve a politikai globalizációt oly folyamatként tapasztaljuk meg, mely már aligha engedi meg a polgárok tevőleges beavatkozásait. A beavatkozások lehetősége attól függ, hogy lehet-e meghatározott hatalmi központokat mint ilyeneket azonosítani. Az ilyesféle

<sup>35</sup> Hegel: *A jogfilozófia alapvonalai*. Id. kiad. 352. 334. §.

<sup>36</sup> Vö. Hardt & Negri: *Empire*. Cambridge, Harvard UP, 2000, 35–38.

<sup>37</sup> Ez utóbbi azért fontos, mivel az efféle intervenciókhoz még katonákat is nehéz találni, akik készek volnának arra, hogy életüket kockáztassák – nem a hazáért, hanem olyan elvont elvekért, mint az emberiség vagy az emberi jogok. Úgy tűnik, a sértett becsülettel szemben ezek a jóval pozitívabb elvek furcsamód nem egykönnyen adnak fogódzót a velük való azonosuláshoz.

azonosítás viszont nagyrészt lehetetlenné lett. A hatalom mindenütt van és sehol sincs – legkevésbé a különös állam kezében. Nem mintha az állam elvesztette volna a hatalmát, hanem neki is alkalmazkodnia kell a növekvő mértékű globalizációhoz. Ütőképessége már csak korlátozott szinten van meg.

Még kimondani is szörnyű, ám attól tartok, hogy a képviseleti demokrácia a jövőben – még inkább, mint manapság – a formális demokráciára fog redukálódni. Ebben a polgár mindinkább a magánéletébe húzódik majd vissza. Az általánossal való azonosulás feltehetőleg teljesen kivész. A globalizáció korában a polgár könnyen hajlik majd arra, hogy az olyan intervenciók mögött, amelyeket az általános emberiség nevében hajtanak végre, csupán különös érdekeket gyanítson. Meglehet, a derék polgár beállítódása nem a bizalom, hanem a gyanakvás, vagy legjobb esetben is a közöny lesz, még saját állama iránt is.

Mindennek alapján úgy tűnik, a becsület idejétmúlt fogalom, mely az emberi jogok és az emberiség racionális, ám elvont eszményének adta át a helyét. A becsület valóban túlságosan szubjektív és személyes fogalom, melynek nincs már helye napjaink névtelenül működő társadalmában. Már csak ritkán akad olyan kormánytag, aki kész lenne becsületből leköszönni. Valaha az államigazgatás mulasztása esetén az illetékes miniszter még magára szokta volt „vállalni a felelőséget”, akkor is, ha neki magának tulajdonképpen semmi köze sem volt az egészhez. Ez ugyanis valaha becsületbeli ügynek számított. A mai kormányfők becstelenné lettek, vagy inkább becsületen és becstelenségen innen vagy túl mozognak (ahogy tetszik). Maguk a kategóriák is elveszítették jelentésüket.

Mindeközben csupán egyvalamit szoktunk elfelejteni. A háborús intervenciók mindenekelőtt olyan államokat érintenek, amelyek maguk még nem, vagy csak részben léptek be a modern korba. Ez azt jelenti, hogy az intervenciókat majdnem mindig becsületük megsértéseként élik meg, még akkor is, ha humanista indítékok miatt kerül sor rájuk. Ez megmagyarázza, miért vesz legalább az egyik párt mindig sértésnek bármifajta segítséget, legyen az katonai vagy gazdasági. Éppen, mivel napjainkban az úgynevezett civilizált országokban elveszítettük a becsület érzését, és ezekkel a konfliktusokba keveredett államokkal csak a hideg (gazdasági) racionalitást és az elvont jogot állítjuk szembe, ritkán sikerül kielégítő módon megoldanunk e konfliktusokat. A napjainkban zajló intervenciók tulajdonképpen sok tekintetben az egykori gyarmatosításra hasonlítanak. A gyarmatokat is a racionalitás, az emberiség és a haladás nevében zsákmányolták ki, és többnyire ténylegesen volt is haladás. Ezért jó okaink vannak arra, hogy – amint ez olykor történt – valóban visszalépésként értelmezzük a dekolonizációt. A korábbi gyarmatok csupán egyvalamit nyertek ezzel, legalábbis egy időszakra: a becsületüket. Tartok tőle, hogy időközben még ezt is elveszítették. Meglehet, éppen ez az oka, hogy a konfliktusok a végtelenségig húzódnak.

A becsület természetesen ki van téve a szubjektivizmus és az önkényesség veszélyének. Mégis, a becsület elismerés kérdése is. Hegel nem véletlenül mutat

rá, miután *Jogfilozófiájában* a háború szükségszerűségét hangsúlyozta, az elismerés jelentőségére, amely akkor is fennáll, amikor a felek háborút viselnek egymással. „Abban, hogy az államok mint ilyenek kölcsönösen elismerik egymást, a *háborúban*, a jogtalanság, az erőszak és esetlegesség állapotában is marad egy *kötelem*, amelyben azok magán- és magáértvalók számba mennek egymás számára, úgyhogy magában a háborúban is a háború mint olyasmi van meghatározva, aminek el kell múlnia.”<sup>38</sup> A becsület mozzanatának elfojtása, tagadása hozza magával, hogy a napjainkban zajló intervenciók, bár területileg meghatározott határok között maradnak, idejüket tekintve a végtelenségig húzódnak.

A kérdés az, hogy vajon ez olyan végzet-e, amely elől nem menekülhetünk. *Az antik tragikum visszfénye a modern tragikumban* című dolgozatában mondja Kierkegaard, vagy legalábbis az *A* írói álnevet viselő esztétikus, hogy olyan korban, amikor a család, az állam és a nemzetség elveszítették szubsztanciális tartalmukat, az egyes egyén teljességgel magára van hagyatva.<sup>39</sup> Különös előszetettel viseltetem ez iránt a szöveg iránt, mivel manapság talán még inkább igaznak bizonyul, mint annak idején. A család elveszítette szilárd tartalmát, az állammal sem állunk jobban, és aligha tudjuk már, mihez kezdjünk a nemzetiséggel, azaz a nemzedékek történelmi egymásra-következésével. Az, hogy az apák bibliai bűne a gyermekekre is átruházódik, a második világháború után aligha fog bárkire is mély benyomást tenni.

A német kora-romantika mindebből már arra következtetett, hogy az individuumnak kell saját teremtőjévé válnia. Az efféle következtetés, meglehet, önmagunk fantasztikus túlértékelésén alapul – és Kierkegaard így is értelmezte. Ő maga e romantikus önistenítés helyett olyan etikai-vallási kategóriákat vetett be (bűn, vétek, megbánás), amelyek mindegyike a személyes felelősségre utal. A modern individuum számára az állam, a család, a történelem, a bevett vallás minden szubsztanciális jelentését elveszítette. A modern Antigoné már nem hivatkozhat sem az emberi, sem az isteni törvényre. Számára minden, ami külsődleges, ambivalensnek számít. Ezért Kierkegaard szerint a modern embernek magába kell szállnia, és a bensőségesség útját kell járnia. Ez az út nem kell, hogy a világból való menekülés legyen, hanem az egzisztencia teljes terhére kell a vállára vennie, a történelem terhére is beleértve.

E gondolattal a háttérben térek vissza Hegel individuum-fogalmához.

Az individuumként értett államról Hegel azt mondta, hogy az nem csupán pozitív, nyugodt egymasmelleltiségben, hanem negatív viszonyban is áll más individuumokkal. Ezzel a háború logikai alapjára mutatott rá.

Ez a kettősség az egyes egyénben is megvan. Ez legalábbis azt jelenti, hogy ő is viselhet háborút, mondhat „nemet” a globalizált világ pozitívjára. A taga-

<sup>38</sup> Hegel: *A jogfilozófia alapvonalai*. Id. kiad. 354. 338. §.

<sup>39</sup> Søren Kierkegaard: *Vagy-vagy*. Osiris-Századvég, Budapest, 117.

dás e lehetőségével megnyílik a reménység elve, ama reménysége, hogy az egyes egyének is gondolhatnak szabadságukra, és abba helyezhetik becsületüket. Egy globalizált vagy legalábbis globalizálódó világban mindez nem magától értetődő. Nem tűnt-e el a modern világból maga a becsület fogalma is, ugyanúgy, ahogy – Fichte szavaival – „a kölcsönös hűség és hit” is elveszett?<sup>40</sup> Mi marad meg az embernek egy Istentől elhagyott korban, ha a család, az állam, a nemzetség, sőt Isten is elveszítette szubsztanciális tartalmát? Talán csak néhány regulatív eszme, mint az emberiesség, az igazságosság, a szabadság. Miféle konkrét alakot kell öltetniük ezeknek a posztnacionális korban? – erre kell választ találniuk a következő nemzedékeknek.

*Fordította Himfy József*

<sup>40</sup> Johann Gottlieb Fichte: A természetjog alapja, a tudománytan elvei szerint (részlet). Ford. Endreffy Zoltán. In uő: *Válogatott filozófiai írások*. Gondolat Kiadó, Budapest, 1981, 147–237, 164.

**Kristina Engelhard**

**Az egyedi szubjektum kanti elméletének kritikája Hegel gyakorlati filozófiájában\***

**Bevezetés: Miért Kant vagy Hegel?**

Hegel kritikai vitája Kanttal egy olyan konfrontáció kiindulópontja, amelyre, különösen a gyakorlati filozófiában, máig két alapvető koncepció paradigmaticus szembenállásaként tekintenek, és változatlanul az univerzális irányelvek megalapozásának vagy igazolásának szükségességéről folytatott, igen régóta tartó, ám máig ható konfliktusként fogják fel. A neoarisztotelianizmus és a diskurzusetika nézetkülönbsége pregnáns példa lehet erre.<sup>1</sup> Ebben a vitában központi jelentőséget kap egyrészt az individuális szubjektum státusza és funkciója, másrészt a társadalmi közösségeké, intézményeké és az államé, továbbá egymáshoz való viszonyuk: vajon elsődlegesen az individuum a morális ítélet, az autonómia és a felelősség szubjektuma, vagy ez legalább annyira – ha nem

\* A tanulmány alapjául szolgáló előadás 2006. szeptember 30-án hangzott el Debrecenben, a „Hegels Theorie der Individualität” konferencia keretében.

<sup>1</sup> Karl-Otto Apel: Kant, Hegel und das aktuelle Problem der normativen Grundlagen von Moral und Recht. In D. Henrich (Hrsg.): *Kant oder Hegel? Über Formen der Begründung in der Philosophie* (Stuttgarter Hegel- Kongress 1981). Stuttgart, 1983, 597-624; Karl-Otto Apel: Kann der postkantische Standpunkt der Moralität noch einmal in substantielle Sittlichkeit aufgehoben werden? Das geschichtsbezogene Anwendungsproblem der Diskursethik zwischen Utopie und Regression. In *Moralität und Sittlichkeit*. Frankfurt am Main, 1986, 217-264; Jürgen Habermas: Moralität und Sittlichkeit. Treffen Hegels Einwände gegen Kant auch auf die Diskursethik zu? In *Moralität und Sittlichkeit*. Frankfurt am Main, 1986, 16-37. Annak, hogy e témában Apel Habermas-szal szemben közelebb kerül Kanthoz, az áll a háttérben, hogy Kant is és Apel is az etika végső megalapozási programján fáradozik. Habermasra pedig az jellemző, hogy habár visszautasítja a diskurzusetika egy végső transzcendentál-pragmatikai megalapozását, mégis – Apelhez hasonlóan – úgy tekint önmagára, mint a Kantra támaszkodó etika reformátorára (Habermas: i. m. 16.), noha elismeri, hogy Hegel Kanttal szembeni kritikája részben jogos (erre a későbbiekben részletesebben kitérünk a lábjegyzetekben). Közeli rokonságban áll ezzel a liberalizmus és a kommunitarizmus közötti elméleti szembenállás a politikai filozófia területén, ahol a Hegel-Kant ellentét szintén paradigmaticusnak számít. Vö. Wolfgang Kersting: *Wohlgeordnete Freiheit. Immanuel Kants Rechts- und Staatsphilosophie*. Frankfurt am Main, 1993, 22. Igaz, napjaink vitáiban többnyire nem tartják kielégítőnek a két koncepció egyikéhez való egyoldalú igazodást. Vö. Rainer Forst: *Kontexte der Gerechtigkeit. Politische Philosophie jenseits von Liberalismus und Kommunitarismus*. Frankfurt am Main, 1994, 12-19.

elsődlegesen – elmondható a társadalmi közösségekről? Kantot és Hegelt itt gyakran veszik igénybe egyik oldalról egy individualista, másik oldalról egy szociálholisztikus etika szószólóiként. Az ilyen besorolásokat azonban differenciáltan kell vizsgálni.<sup>2</sup> Így például vita tárgya, hogy a kanti etika milyen értelemben individualista. Az ugyanis, hogy individualista, mindenekeelőtt Hegel tézise, amelyre aztán centrális bírálatát felfűzte. Mivel Hegel a Kant-kritikát saját filozófiája profiljának kialakításához használta, ő maga alkotta meg a toposzt erről az elméleti szembenállásról, melynek szisztematikus jelentősége abban látszik, hogy rejtetten a legkülönbözőbb kontextusokban él tovább.

Hegel Kant-kritikájából tehát mindenekeelőtt az etikai koncepció két, diametrálisan ellentétes típusa olvasható ki, továbbá e két alaptípus problémái is felszínre kerülnek: individuális etika egyrésztől, szociálholisztikus vagy politikai etika másrésztől. Azonban a napjainkban is tartó viták során kiderült, hogy a döntő pontokon mindkét típusnak megvannak a maga gyengeségei, és ezért módosításra szorulnak. Így ugyanis aligha lehet az interszubsztivitást, vagy azon túlmenően a társadalmiságot az individualista etikába a normativitás eredeti alapjaként bevezetni, ez pedig lehetővé teszi a társadalmi atomizmus Hegel által Kant ellenében felhozott kifogását, mely szerint az individualizmus e formája az egyén szigorú felparcellálásához vezet, és így maga a társadalmiság válik lehetetlenné. Ez az ellenvetés nem utolsósorban azon alapul, hogy az individualista etikát egyszerűsített fundacionizmusként is értelmezi. Ez alatt egészen általánososan – vagyis nem specifikusan gyakorlati értelemben – olyan elméletet kell értenünk, amely az egyénnek abban az értelemben tulajdonít elvi vagy alapvető jelleget, hogy belőle deduktív módon kibontható egy teljes elmélet.<sup>3</sup> Ezzel szemben a hegeli típus holisztikus etikája ahhoz vezet, hogy az individuális szubsztitum leszűkül a maga társadalmi és politikai szerepeire, ez pedig az autonómiájának hiányára hivatkozó ellenvetést veti fel. De ugyanígy vezet a partikularizmus egy sajátos formájához is, mivel az etikai normák társadalmi csoportok, vagyis azok megkérdőjelezetlen eti-

<sup>2</sup> Sajátságos, ugyanakkor fajsúlyos probléma, hogy a hegeli gyakorlati filozófia mennyiben interpretálható egyáltalán etikaként. Arról a problémáról van szó, hogy különösen a hegeli jogfilozófia inkább a társadalmi gyakorlat metaetikai fenomenológiája-e, vagy pedig normatív tartalma van. Vö. Herbert Schnädelbach: *Hegels praktische Philosophie. Ein Kommentar der Texte in der Reihenfolge ihrer Entstehung*. Frankfurt am Main, 2000, 347–353.

<sup>3</sup> Az Apel és Habermas diskurzusz-etikai közötti különbség a végső megalapozottsággal bíró etika apeli elképzeléséből ered, amelyet Habermas elutasít. Ebben, nem játszik szerepet az a jelentős különbség, amely a megalapozás különböző formái – az érvényességi elvárások transzcendentális, analitikus-rekurzív igazolása és a fundacionizmus – között áll fenn. Az előbbi abból az állításból indul ki, hogy a meglévő diskurzusz-gyakorlatok lehetőségének feltételei adottak, az utóbbi pedig legalább két állításból: először is, hogy létezik egy redukálhatatlan elv vagy alap, és másodsorban, hogy ebből az elvből vagy alaptól deduktív módon kidolgozható egy elmélet.

kai beállítottságai vagy épp pusztán szabálykövetési gyakorlatuk függvényében kerülnek meghatározásra; ez azután ahhoz az ellenvetéshez vezet, hogy az ilyen partikularizmus relativizmusba torkollik, ami egyáltalában az etikai normativitást veszélyezteti. Holisztikus etika alatt az individualista etika ellenpólusát kell értenünk, amely vagy azt állítja, hogy az etikában egyedül a társadalmi csoportok, az intézmények, illetve az állam alapvető, az individuális szubjektumról pedig úgy tartja, hogy egyoldalú függőségi viszonyban áll a közösségekkel (kollektivizmus, etatizmus stb.), vagy pedig úgy gondolja, hogy az individuumok és a közösségek között kölcsönös konstitutív viszony áll fenn.

Ha jogosak az ellenük felhozott kifogások, mind a két elméletípusnak meg kell tennie a maga erőfeszítéseit ahhoz, hogy nehézségeit megoldja. Éppen ezért megpróbál individualista vonatkozásokat integrálni a holisztikus etikába, ezzel pedig kidolgozni valamiféle interdependens holizmust, különösen Hegelt tekintve forrásának.<sup>4</sup> Másrészt az individualista etikákban kiderül, hogy meg kell találni annak a módját, hogy érvényt szerezzünk az interszubjektivitásnak, amennyiben figyelembe vesszük az egyének által képezett közösségeket, a maguk normáival és történeti fejlődésével egyetemben.<sup>5</sup> Ezt jelenti Hegel Kant-kritikája, de a rá adható, a kanti koncepció felé tájékozódó válasz a problémafelvetés olyan alapmintáját mutatja, mely még mindig megfejtésre vár.

Kantot és Hegelt itt egyrészt az individualizmussal, másrészt a holizmus-sal megfeleltetni semmi esetre sem problémamentes: először is Kantnál és

<sup>4</sup> Ludwig Siep: *Praktische Philosophie des deutschen Idealismus*. Frankfurt am Main, 1992, 12. Hogy Hegel tulajdonképpen a holizmus mely formáját képviseli a gyakorlati filozófiában, az a Hegel-recepció kezdetétől napjainkig vita tárgya, amint arra recepciótörténeti tanulmányában Ottmann rámutatott: Henning Ottmann: *Individuum und Gemeinschaft bei Hegel*. Bd. 1. Berlin - New York, 1977. De az interdependens holizmus sincs biztosítva az individualizmus felől érkező kritikától: az egyén szerepének értékelése az interdependens holizmuson belül sem egységes, így ellenfelei azt kritizálják, hogy az individualitást és a hozzárendelt individuális autonómiát nem eredendően, hanem pusztán általánosan veszik figyelembe. Státuszuk másodlagos marad a társadalmi tényezővel szemben, mivel azok a területek, ahol figyelembe veszik őket, másodlagos jelentőségűek. (Schnädelbach: i. m. 346.) Hasonló irányba mutat Forst, amikor elutasítja a hegeli társadalmi holizmust. Theunissen, Habermas, Hölsle és Honneth kritikájához csatlakozik, amely szerint Hegel *Jogfilozófiájának* holizmusa kizárja az általános tudat nyílt, interszubjektív közvetített kialakulását (Forst: i. m. 414), mert az az objektív szellemben már mindig is adott. Mindemellett Forst Hegel korábbi elismerés-elméletében látja a közvetítésprobléma megoldásának kiindulópontját. Forst: i. m. 413. sk.

<sup>5</sup> Habermas: *Moralität und Sittlichkeit*. Treffen Hegels Einwände gegen Kant auch auf die Diskursethik zu? Id. kiad.; Apel: *Kant, Hegel und das aktuelle Problem der normativen Grundlagen von Moral und Recht*. Id. kiad.; Apel: *Kann der postkantische Standpunkt der Moralität noch einmal in substantielle Sittlichkeit aufgehoben werden?* Id. kiad. A Kanttal szemben módosított módszer bevezetése a diskurzus gyakorlatába Apel számára már garantálja, hogy eljusson az apriori etikai



Hegelnél a „szubjektum” és az „individuum” jelentése olyan, hogy nem rendelhető hozzá egyértelműen a velük operáló elméletekhez; másodsorban e fogalmak jelentése a két szerzőnél rendkívüli mértékben el is tér egymástól: Hegel, illetve Kant szubjektivitás- és szubjektum-elméletei nemcsak nagyon különböző alapdöntéseken nyugszanak, hanem különböző funkciókkal is rendelkeznek filozófiáikon belül, aminek az az eredménye, hogy igen különböző szisztematikus jelentőséggel bírnak. Kantnál már a szubjektivitás elméletéről beszélnünk is problematikus, hiszen nem dolgozta ki az öntudat egy szisztematikus zárt elméletét. Ennek oka, hogy Kant az öntudatot mindenekelőtt a megismerés és a moralitás lehetőségfeltételeit kutató transzcendentális kérdésfeltevésének keretében vezette be.<sup>6</sup> Eme alapállás egyik következménye, hogy bár Kant igen kevésbé dolgozta ki az egyedi szubjektum elméletét, nála mégis az értelem és az ész általános elveiről és struktúráiról van szó. Mindazonáltal meghatározható az a hely a rendszerben, ahol az individuális szubjektum előlép, illetve annak jelentősége Kant számára. Így tehát feltétlenül szükséges egy én, amely „gondolkodom”-ként minden értelemhasználat „legfelső pontja”,<sup>7</sup> az elméleti és a gyakorlati ítézés megkérdőjelezhetetlen instanciája, s következésképpen az etikai felelősség hordozója is. Az ilyesfajta én azonban nem individuális szubjektum a kifejezés hegeli értelmében.

Ezzel ellentétben Hegel filozófiája – nem utolsósorban Fichte filozófiájára építve – kezdettől fogva az öntudat egy szisztematikus elmélete, az öntudaté, amelyet az érett Hegel pontosabban mint „szellemet” fog fel. Ennek két lényegi eleme van: az első, hogy egész filozófiája az abszolút szubjektivitás vagy az abszolút szellem logikai-metafizikai vagy spekulatív elméleteként értelmezhető.<sup>8</sup> A második, hogy Hegel a véges szubjektum elméletét mindenekelőtt az *Enciklopédia* objektív szellemről szóló gondolataiban, különösképpen pedig a *Jogfilozófiájában* fejt ki.<sup>9</sup> Itt találja meg a helyét Hegelnek a véges egyedi emberi szubjektumként értett individuális szubjektumra vonatkozó elmélete.<sup>10</sup>

normákhoz, és a fenti kételyt tisztázza. Habermas szerint azonban ezzel nem tisztázódik a kontextusfelejtésnek az individualizmus ellen felhozott kifogása, mivel az aprioritásnak a megtalálandó etikai normákkal szemben támasztott követelménye újra figyelmen kívül hagyja az ilyen kontextusokat. Habermas: i. m. 28.

<sup>6</sup> Ennek az a következménye, hogy az egyes elméleti alkotóelemek, melyeket Kant különböző szövegösszefüggésekben kidolgozott, nem kapcsolódnak zökkenőmentesen egymásba, ami persze nem azt jelenti, hogy nem illelnének össze – különösen áll ez a személynek a szubjektivitás témájával összekapcsolódó fogalmára.

<sup>7</sup> Immanuel Kant: *A tiszta ész kritikája*. Ford. Kis János. Ictus, h. n., 145.

<sup>8</sup> Klaus Düsing: *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik. Hegel-Studien*, Beiheft 15, Bonn, 1995.

<sup>9</sup> Természetesen a jogfilozófia a vallásfilozófia mellett csak egyike annak a két területnek, ahol a szellem objektívként lép elő, s amelyben az egyedi szubjektumok és az interszubjektivitás, illetve a társadalmiság szisztematikus jelentőségűek.

<sup>10</sup> Az abszolút szellem jelentése, valamint az abszolút szellem és a véges szubjektivitás viszonya állandó vita tárgya a Hegel-kutatásban.

Mivel az individualizmus és a holizmus szembenállásának problematikája magánál Kantnál alig lelhető fel, hanem csak Hegel Kant-kritikája, illetve a hegeli jogfilozófia háttére előtt érthető meg, ezért az első részben a probléma expozíciójaként Hegel Kant-kritikáját fogjuk bemutatni, hogy világossá tegyük az individualista és a holisztikus etika között húzódó feszültségteret. Ezután a második és a harmadik részben felvázoljuk előbb Hegel, majd Kant alapkonceptióját mint egyfelől a holisztikus, másfelől az individualista etika paradigmatis formáit, illetve bíráljuk ezt a fajta felosztást. Végül az utolsó, negyedik részben megmutatjuk az elméletek problémáit a mindkét pozícióból megfogalmazható kritikák alapján.

## 1. A probléma expozíciója: Hegel Kant-kritikája a gyakorlati filozófiában

Hegel ismételtén két, első látásra egymást kizáró tételt diagnosztizál Kant szubjektumelméletében. Egyfelől olyan szubjektívizmust tulajdonít Kantnak, amely végső soron individualizmus, és amely Kant elméletében individualista fundacionizmusként működik.<sup>11</sup> Jól látszik ez szerinte Kant teoretikus filozófiájában azáltal, hogy az én minden megismerés vonatkoztatási pontja, s így a megismerés két eleme, a szubjektivitás és az objektivitás végső soron a szubjektivitásba esik – ahogyan Hegel az *Enciklopédiájában* megfogalmazza.<sup>12</sup> A szubjektívizmus azonban Kant gyakorlati filozófiájában is jelen van, hiszen a szabadság az öntudat (és ez az egyedi öntudatot jelenti) jelenségében érhető tetten, s ezen alapul az egész kanti etika.<sup>13</sup> Ez azt jelenti, hogy Hegel Kant „szubjektívizmusát” individualista fundacionizmusként értelmezi, mivel elfogadja, hogy az egyedi öntudat Kant elméleti és gyakorlati filozófiájában egyaránt fundamentumként szolgál. Másrészt Hegel azt is Kantnak tulajdonítja, hogy az öntu-

<sup>11</sup> Ezt a három elemet Hegel nem különbözteti meg explicit módon. G. W. F. Hegel: *A jogfilozófia alapvonalai*. Ford. Szemere Samu. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1971, 57. sk. 29. §, megjegyzés. Hegel itt egy negatív szabadságfogalmat tulajdonít Kantnak, mivel szerinte az individualista fundacionizmus Kantnál oda vezet, hogy az interszubjektivitás vagy társadalmiság csak az individuumok szabadságának korlátozasként gondolható el. Hegel Rousseau-ban látja e gondolatok szülőatyját.

<sup>12</sup> Hegel: *A filozófiai tudományok enciklopédiájának alapvonalai. Első rész. A logika*. Ford. Szemere Samu. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1979, 97. sk. 41. §.

<sup>13</sup> I. m. 115. Így értelmezi Hegel az erkölcsi törvény tudatáról mint az ész tényéről szóló kanti tanítást *A gyakorlati ész kritikájából*. (Vö. Immanuel Kant: *A gyakorlati ész kritikája*. Ford. Papp Zoltán. Osiris, Budapest, 2004, 40. skk). Sajátos kérdés, hogy vajon „az ész ténye” Kantnál empirikusan értendő-e, mint ami pusztán adott a belső tapasztalat számára, vagy pedig idealista módon, a *faktum* etimológiai jelentésére támaszkodva, mint amit eredendően maga az ész tételez.

datot pusztán formálisan elvontként, általában vett öntudatként fogta fel. Hegel számára egy elvont fogalom jelentés nélküli, mert az absztrakciós folyamat során figyelmen kívül hagyja a fogalom körébe tartozó tárgyakat kitüntető tartalmi különösségeket. Egy elvont fogalom tehát nem hordozza jelentésében ezeket a különösségeket, tehát az egyes tárgyakat sem, amelyek a körébe tartoznak. Mivel tehát Hegel számára az elvontság minden esetben egyúttal tartalmi ürességet is jelent, újra és újra felrója Kantnak, hogy csak egy „üres énből” tudott kiindulni, amely ugyan igényt tarthat általános érvényre, de csak a fogalom meghatározottsága árán. E bírálat szövegszerű bizonyítékai *A tiszta ész kritikája* paralogizmus-fejezetének egyes helyein található Kantnál. Hegel tehát úgy véli, hogy Kant egyrészt individualista fundacionizmust képvisel, másrészt viszont nem dolgozta ki az egyedi szubjektum adekvát fogalmát, hiszen az öntudatot absztrakt módon általánosan fogta fel, s ezzel tartalmilag üressé tette.

Mindazonáltal Hegel szerint e két, első pillantásra összeegyeztethetetlen tétel Kantnál közvetlen összefüggésben áll egymással, ugyanis annak szubjektívizmusa, véli Hegel, oda vezet, hogy filozófiájának etikai princípiuma, a kategorikus imperatívusz igazi objektivitása nem valósul meg.<sup>14</sup> Hegel úgy látja, hogy a problémát Kant az elvont szubjektivitás elméletével próbálja megoldani, mivel annak szükségképpen minden egyes szubjektumra igaznak kell lennie. Csakhogy e konstrukció eredménye a szubjektivitás elvontan általános vagy formális fogalma, amely így meghatározatlan, következésképpen tartalmatlan.<sup>15</sup>

Ha a szubjektivitás e modellje, ahogyan Kantnál, egy etika és egy politikai elmélet alapvetéseként szolgál, abból egyfelől deontológia, másfelől a kontraktualizmus alapmodellje következik. Így a morális elvek, amelyek egyedül a szubjektumban vannak rögzítve, és ezért Hegel szerint nem objektívek, vagyis nem valóságosak, hanem valóságossá válásuk csak követelmény, pusztán a kellés törvényei maradnak, amelyek Kantnál egy kötelességtanban, ezen túlmenően pedig a legfőbb jóról és annak feltételeiről, a tiszta gyakorlati ész posztulátumairól szóló tanításban fejeződnek ki konkrétan.<sup>16</sup> A kanti erkölcsi törvény imperatívusz-volta Hegel számára a szubjektívizmus egy negatív következményét teszi nyilván-

<sup>14</sup> Itt csak megemlíthetjük, hogy Hegel és Kant objektivitás-fogalmi alapvetően különböznek egymástól.

<sup>15</sup> Hegel Kant ellen felhozott ellenvetéseit a téma terjedelmes irodalma már megkülönböztette és megnevezte. A gyakorlati filozófiában a következő négy ellenvetés bizonyult központiak, melyeket többek közt Habermas is megkülönböztet: 1. a *formalizmus* kifogása, 2. az *elvont univerzalizmus* kifogása, 3. Hegel ellenvetése a *puszta kellés* [Sollen] *tehetetlensége* ellen, 4. a *tiszta gondolkodás terrorizmusának* kifogása. (Habermas: i. m. 16.). Nézetem szerint Hegel számára mindegyik a szubjektívizmus kanti alapvetéséből következik, ezért szerepelnek itt ebben az argumentációs összefüggésben.

<sup>16</sup> Vö. Immanuel Kant: Az erkölcsök metafizikájának alapvetése. Ford. Berényi Gábor. In Kant: *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése. A gyakorlati ész kritikája. Az*

valóvá. A gyakorlati filozófiában ugyanis az embernek nem szabad megállnia a pusztá kellésnél, hanem a szabadságnak objektívvé, vagyis valóságossá kell válnia, vagy eredetileg valóságosnak kell lennie. A politikai filozófiában az individualizmus következménye a kontraktualizmus; ez Hegel számára az abszolútnak tételezett polgári társadalmat jelenti, amely szerint a szabadság és az autonómia forrása az egyes szubjektum, az államnak pedig az individuumok ideálisan elfogadott szerződése alapján csak az a funkció jut, hogy a szabadságot és az egyéni érdekeket védelmezze, valamint érvényesítse a kompromisszum-képzés által közvetített érdekeket. Hegel szerint azonban az ilyesfajta kontraktualizmus nem vezet el az állam megfelelő fogalmához, mert szerinte az ilyen közösségeknek nem sikerül megvalósítaniuk „az igazi szabadságot” mint az állam lényegét, másrészt pedig nem sikerül kifejleszteniük helyes értelemben véve objektív, az interszubjektívhez mint olyanhoz tartozó normákat. Hiszen egy pusztán konszenzuson alapuló közösségből nem vezethetők le olyan, sajátosan társadalmi kontextusok, mint a családok, a társulások vagy az intézmények. Az univerzális normák, amelyeknek érvényeseknek kell lenniük a társadalmi szférára, ebben a modellben csak úgy jöhetnek létre, ha elvonatkoztatunk azoknak a normáknak a sajátosságaitól, amelyeket az individuumok adnak maguknak. A szabadság a kontraktualista államértelmezésben csak negatív szabadságként határozható meg, függetlenségként a más szubjektumok általi külső korlátozástól. Hegel szerint ez az elképzelés szükségképpen a társadalmiság negatív koncepciójához is vezet, amennyiben az, e feltevések szerint, szükségképpen az egyén szabadságának korlátozását jelenti. A kontraktualista állam feladata ezért az, hogy törvények által szabályozza állampolgárainak kölcsönös szabadság-korlátozását. Ezzel szemben Hegel szerint az egyes ember „igazi szabadsága” lényegi célmeghatározásának realizációjában áll, ez pedig az objektív akarat meghatározása, amely csakis a társadalmi szférán belül, végső soron pedig az államban lehetséges. Ezért a másik oldalon az egyének „*legfőbb kötelessége*, hogy az állam tagjai legyenek”.<sup>17</sup>

Hegel szerint az individualista fundacionizmus az oka annak, hogy Kant végül nem tudja kidolgozni az erkölcsiség elméletét, ezzel együtt pedig egy eredendő etikát sem. Hegel a moralitás és az erkölcsiség közötti saját különbségtételét hangsúlyozva írja Kantról: „A kanti nyelvhasználat különösen a *moralitás* kifejezéssel él; a filozófia gyakorlati elvei általában erre a fogalomra szorítkoznak, sőt az *erkölcsiség* álláspontját lehetetlenné teszik, az erkölcsiséget kifejezetten megsemmisítik és elutasítják.”<sup>18</sup>

*erkölcsök metafizikája*. Gondolat, Budapest, 1991, 13–101, 73. sk; Immanuel Kant: *A tiszta ész kritikája*. Ford. Kis János. Atlantisz, Budapest, 2004, 146. sk. E bírálatot „a pusztá kellés tehetetlenségének kifogása”-ként is említik – vö. Habermas: i. m. 16.

<sup>17</sup> Hegel: *A jogfilozófia alapvonalai*. Id. kiad. 262. 258. §.

<sup>18</sup> I. m. 62. sk. 33. §. Hegel felháborodása nem annyira a kanti etika metaetikai vagy elméleti alapvetései ellen irányul, sokkal inkább az egyes erkölcsi törvények

A moralitás szabad szubjektuma dialektikájának Hegeli ábrázolását a moralitás-szakasról az erkölcsiség-szakaszra való átmenetben mind a *Jogfilozófiában* (138–141. §), mind az *Enciklopédiában* (507–512. §) szisztematikusan a kanti etikára kell vonatkoztatnunk. Eszerint a kanti szubjektum zátonyra fut e dialektikán, vagyis nem sikerül neki az átmenet az erkölcsiség állapotához. Ehelyett megreked a pusztá moralitás állapotában, amely voltaképpen nem etikai állapot, hisz nem lehetnek benne valóban objektív normák. Hegel Kanttal szembeni ellenvetése tehát röviden az, hogy individualista fundacionizmust képvisel, amely atomizmushoz vezet, vagyis az olyan egyes autonóm szubjektumok önmagában vonatkozásmentes pluralitásához, akik között az egyedüli lehetséges társadalmi reláció az esetlegesen érvényesülő vagy kompromisszummal elért egyforma érdek, amire azonban nem építhetők objektív etikai normák.

## 2. Individuális szubjektum és állam Hegelnél. A moralitásból az erkölcsiségbe való átmenet

Az individualista fundacionizmus e modelljével állítja szembe Hegel a sajátját, amely a szubjektivitást mint szellemet, fogalmilag pedig mint konkrét általánosságot fogja fel, megalapozva ezzel egy holizmust, gyakorlati filozófiájában pedig egy holisztikus etikát.<sup>19</sup> Hegel az *Enciklopédiában* és a *Jogfilozófiában* lényegében logikai-metafizikai avagy spekulatív előfeltevésekkel érvel elmélete mellett, különösképpen az egyedi, a különös és az általános *Logika*-beli dialektikus viszonyával, ami a konkrét általános elméletében éri el tetőpontját.<sup>20</sup> Ebből következmények egész sora ered az állammal viszonyban álló individuális szubjektum hegeli elmélete szármára.

ellen, amelyeket Kant *Az erkölcsök metafizikájában* fogalmaz meg, mint például a házasság definíciója, amelyben az a házasulandó partnerek kölcsönös jogviszonyaként kerül meghatározásra. Immanuel Kant: *Az erkölcsök metafizikája*. Ford. Berényi Gábor. In Kant: *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése. A gyakorlati és kritikája. Az erkölcsök metafizikája*. Gondolat, Budapest, 1991, 297–614. Jogtan, 24. §. Ezzel szemben Hegel számára a házasság teleologikusan „a *nem* [Gattung] valóságára és folyamatára” vonatkoztatott, másrészt pedig a szereteten alapul. Jogfilozófiai keretek között a kanti perspektívától nem várható el, hogy elvezessen a házasság lényegi alapjához.

<sup>19</sup> Vö. 2. lábjegyzet.

<sup>20</sup> Hegel: *A jogfilozófia alapvonalai*. Id. kiad. 37–42. 5–7. §. Eszerint a kifejlődött akarat mindhárom mozzanatot magában foglalja, következésképp „a *magába* reflektált és ezáltal az *általánosság*hoz visszavezetett *különösség*” (i. m. 40; 7. §; i. m. 54; 24. §; i. m. 100. sk; 75. §), ami a logika szerint a konkrét általános egy formája (vö. i. m. 40; 7. §, megjegyzés). Hegel az előszóban hangsúlyozza, hogy *A logika tudománya* a spekulatív módszert jeleníti meg, mely a *Jogfilozófiában* különösen a továbbhaladás számára mérvadó. I. m. 10. sk.

Hegel gyakorlati filozófiája az objektív szellem filozófiájának része, ahol az objektív szellem az önmagára reflektáló abszolút szellem azon formája, amely mozzanatai egyikében, véges, objektív alakjában akaratként fogja fel önmagát. Hegelnek az egyedi szubjektumra vonatkozó elmélete a szubjektivitás olyan holisztikus koncepciójába van ágyazva, amely egyúttal interszubjektivitást és társadalmiságot implikál. Eszerint az erkölcsi szubsztancia egyrészt a szabadság, amely azonban csak társadalmi közösségekben valóságos, vagyis közvetlen formában a családban, antagonisztikus megjelenési formában a polgári társadalomban, reflektált, a két előző mozzanatot megszüntetve-megőrző formában pedig az államban.<sup>21</sup> Mindemellett Hegel társadalmiság-koncepciója nem kollektivistikus, vagyis az individuumok nem mindig állnak egyformán közvetlen viszonyban az állammal. Az elképzelés – nem utolsósorban a spekulatív fogalomelmélet alapján – inkább organicizmusként jelenik meg, amennyiben a maga részéről az államot olyan, önmagukban tagolt részekből állónak gondolja el, amelyek az egész céljért működnek együtt.<sup>22</sup> Az individuális szubjektum egyesíti magában ezeket a különböző szerepeket. Egyrészt családtag, másrészt egyéni érdekei által vezérelt magánszemély, végül pedig állampolgár is.

Az *Enciklopédiában* Hegel az individuális szubjektumot, különösen az objektív szellem összefüggésében, gyakorlati szubjektumnak tekinti. Az emberi individuumról szóló elmélete az *Enciklopédiában* be van ágyazva a szellem filozófiájába mint a filozófiai tudomány harmadik, a rendszert lezáró részébe. Hegel számára a szellem a magán- és magáért-való lét, valóságos avagy igaz, a szabadság ellenben ennek pusztán formális oldala. Objektív szellemként, amely az abszolút szellem előfoka, amelyben objektivitása és idealitása egységesül, egy általa meghatározott módon megvalósuló vagy már megvalósult világ realitásában, „a végesség talaján” reflektálódik.<sup>23</sup> A végesség abban mutatkozik meg, hogy az akarat valami számára külsőre, objektívra irányul. Az emberi individuum itt egy olyan különös, önmagában reflektált szellem jelentőségét tölti be, amelynek részt kell vennie az általános szellemben, ha el akar jutni az objektív öntudathoz mint a pusztán szubjektív kiegészítő eleméhez. Hegel szerint a szabad véges individuum lényegileg „magára reflektált akarat”.<sup>24</sup> Úgy véli, az egyedi gyakorlati szubjektum a gyakorlati szabadság szisztematikus összefüggésében áll, és három, a magán- és magáértvalóan szabad akarathoz vezető fokozatba illeszkedik. Az első az egyéni, közvetlen szabad akaraté, amely a tulajdonban nyer kifejezést. A második a különös, önmagában reflektált szubjektív akaraté, amely által a moralitás szférája adódik. A harmadik végül az általános, szubszt-

<sup>21</sup> I. m. 61. sk. 33. §.

<sup>22</sup> Uo; ill. mindenekelőtt i. m. 276. 269.§.

<sup>23</sup> Hegel: *A filozófiai tudományok enciklopédiájának alapvonalai. Harmadik rész. A szellem filozófiája.* Ford. Szemere Samu. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1981, 293. 483. §.

<sup>24</sup> I. m. 301. sk. 503. §.

tanciális akaraté, amely megteremti az erkölcsiség szféráját először a családban, majd a polgári társadalom intézményesített szférájában, végül pedig az államban. Itt egyedül az erkölcsi egységek – a család, az intézmények és a társulások – együttműködését szabályozó, pozitív jogrendszerként és alkotmányként megjelenő állam garantál valóban objektív etikai normákat, ezért tölti be az etikai szubsztancia szerepét. Benne valósul meg a véges akarat konkrét általánossága. Ez az általánosság mindenekelőtt közvetlenül mint „népszellem” talál magára benne mint – talán mondhatjuk így – a kulturálisan és vallásilag közvetített érték-képzetek összessége, amelyeket egy állam minden polgára oszt úgy, hogy azonosul velük.<sup>25</sup> Mivel az államban a népszellem egy alkotmányban és a pozitív jogban nyilvánul meg, ezért az Hegel számára nemcsak az ideális, hanem a valóságos, azaz normatív érvénnyel bíró erkölcsiség szféráját is megtestesíti, amelyben meghaladásra kerül az individuumok szubjektív maximái és az objektív, vagyis számukra külsődleges törvények közötti ellentét. Ezt az államértelmezést bizonyosan felfoghatjuk normatívként, hiszen egyebek között egy kontraktualista állammodellel lett szembeállítva. Normatív magasabbrendűségét nem utolsósorban a moralitásból az erkölcsiségbe történő átmenet avagy megszüntető-megőrződés Hegel által elfogadott szükségszerűsége igazolja, ami a moralitás belső ellentmondásosságának következménye. Ebben a lépésben az egyedi szubjektumnak fel kell ismernie, hogy szubsztanciális szabadságát csak a társadalmi szférában találja meg. Azáltal kell öntudatra ébrednie, hogy lényegi meghatározását a társadalmiságban ismeri fel – ezáltal válik erkölcsi lénné. Ez azt jelenti, hogy ezzel a lépéssel az individuum státusza a társadalmi szférában kerül lényegi meghatározásra. Nézetem szerint mindebben három, egymással összefüggő probléma mutatkozik meg, amelyek közvetlen összefüggésben állnak Hegel Kant-kritikájával is. Ezek *először* ahhoz az esszencialista–teleologikus antropológiai feltevéshez kötődnek, amellyel Hegel él, *másodszor* ahhoz a kérdéshez, hogy az egyedi szubjektumnak miként kellene felismernie az erkölcsi szféra etikai értékét mind a moralitás, mind az erkölcsiség feltételei között; *harmadszor* pedig – és ez a legfontosabb – ahhoz, hogy hogyan igazolható az ember lényegi meghatározásának és az individuum szabadságának összekapcsolása. Ezt a problematikát kell most kidolgoznunk.

Ahogy az a *Jogfilozófia* előszavából kivehető, Hegel a szubjektivitás struktúrájából bontja ki politikai etikáját, ahol is a jog és a politikai szféra az önmagát reflektáló abszolút szellem egy meghatározott stádiumát jelöli. Az önmagában reflektált öntudat fogalmából dolgozza ki Hegel az önmagát meghatározó szabad akarat fogalmát. Ebből mármost újfent az egyes, azaz véges, interszjektíve közvetített szubjektumok tagolt rendszerének struktúrája származik, mely egyedül teszi lehetővé az objektív szabad akarat valóságát. Ez a rendszer az állam:

<sup>25</sup> Hegel: *A jogfilozófia alapvonalai*. Id. kiad. 298. 274. §.

Az állam az erkölcsi eszme valósága, – az erkölcsi szellem mint a *nyilvánvaló*, önmagának világos, szubsztanciális akarat, amely magát gondolja és tudja, s végrehajtja azt, amit tud és amennyiben azt tudja. Az *erkölcsben* közvetlenül létezik, közvetve pedig az egyes ember *öntudatában*, tudásában és tevékenységében. Az öntudatnak az érzület révén az államban mint lényegében, tevékenysége céljában és eredményében van a *szubsztanciális szabadsága*.<sup>26</sup>

Mivel a szubsztanciális akarat konstitutív az individuum lényegi céltételezése számára, amelyben az megtalálja öntudatát, ezért az állam konstitutív az egyén mint öntudat számára. Így a szubjektum általánosságának meghatározásában összefonódik a kanti szabadságfogalom hegeli kritikája és Hegel saját ellentétes elképzelése. Hegel szemében Kantnál a szabadság a szubjektivitás elvont fogalmától függ: a szubjektum csak akkor szabad, ha eltekint önmaga azon meghatározásaitól, amelyek empirikus különösségét alkotják és így individuális szubjektummá teszik. A kanti filozófiában az eszes lény ama képessége, hogy morális ítéletében el tud tekinteni empirikus egzisztenciájának individuális különösségétől, nem más, mint szabadságának feltétele; hiszen ítéletének a maga empirikus meghatározottságai általi feltételezettsége ellentmondana a feltétlenség követelményének.<sup>27</sup> Ezért aztán Hegel szerint Kant szabadságfogalma is egy elvontan általános szabadságfogalom. Az ilyen szabadság-fogalom azonban, mutatja ki Hegel, önmegsemmisítő módon ellentmondásos, amennyiben nem az egyes szubjektum az, aki szabad, hanem a kiüresített jelentésű szubjektum általában. Akkor pedig a szabadság nem olyasmi lesz, amit a konkrét szubjektumok megvalósíthatnak döntéseikben és cselekvéseikben, hanem maga is pusztán kellés marad.<sup>28</sup> Ezzel szemben saját elmélete szerint az egyedi szubjektum csak az erkölcsiség állapotában, a családban és az intézményekben (társulásokban) megvalósuló, az államban szerveződő társadalmi viszonyaiban találja meg lényegi céljait, s ebben és ez által gyakorolja szabadságát. Mivel az egyes szubjektum, személyként és általa szabad szubjektumként, csak az ilyen lényegi célfellelésben és -teljesítésben nyeri el öntudatát, ezért a szabadság Hegel meghatározása szerint csak az általános akaratban lehetséges. Ugyanígy az általános erkölcsi akarat csak az egyes egyének által realizálódik.<sup>29</sup>

<sup>26</sup> I. m. 261. 257. §.

<sup>27</sup> Ez természetesen nem azt jelenti, hogy a cselekvőknek a célok és cselekvések deliberatív mérlegelésekor ne szabadna tekintetbe venniük társadalmi környezetük és céljaik empirikus feltételeit.

<sup>28</sup> Hegel tehát a szabadság kérdésében is érvényesíti a pusztán kellés tehetetlenségére vonatkozó ellenvetését.

<sup>29</sup> Ezekhez a gondolatokhoz kapcsolódik az alkotmányos monarchia hegeli igazolása, amennyiben az uralkodóban mint egyes személyben az általános objektív akarat valósul meg, minthogy rajta keresztül cselekvéssé válnak az állam akaratát elhatározásai.



A moralitás szubjektíven szabad akarata Hegel szerint az az akarat, amely meghatározásait, vagyis céljait „*mint az övét tételezi* és maga akarja”.<sup>30</sup> Ezzel szemben a szubsztanciális szabad akarat erkölcsi szellemmé vált, amely feloldódott az erkölcsi szubsztanciában:

A személy azonban mint gondolkodó elme ama szubsztanciát a saját lényegének tudja – ebben az érületben többé nem akcenciája a szubsztanciának. Erre tekint, mint valóságbeli abszolút végcéljára, mint amit már elért *ebben a világban*, másrészt úgy is, mint amit *tevékenységével hoz létre*, de mint olyasmit, ami inkább egyszerűen van. Így hajtja végre a választó reflexió nélküli kötelességét mint az *övé* és mint *léttel bírót*, s e szükségszerűségében van önmaga és valóságos szabadsága.<sup>31</sup>

A *Jogfilozófiában* Hegel így fejezi ki ugyanezt:

*Az egyének joga, hogy szubjektíve rendeltessenek a szabadságra*, abban teljesül, hogy az erkölcsi valósághoz tartoznak, mivel szabadságuk *bizonyosságának* az ilyen objektivitásban van az *igazsága*, s ők az erkölcsi életben *saját* lényegüket, *belső* általánosságukat, *valóban* birtokolják.<sup>32</sup>

A szabadság, a cél avagy végcél és a lényeg fogalmának hegeli összekapcsolása azt a hármasságot jelöli, amely nézetem szerint problémával terhelt. Az, ami e meghatározásba a szabadság fogalmaként bekerül, az elsősorban esszencialista-teleológiai premisszák, másfelől szubjektivitás-filozófiai meghatározások által meghatározott. Eszerint az olyan akarat szabad, amely a célokat mint saját lényegének megfelelőket ismeri fel, ahogyan azt is felismeri, hogy ez a lényeg a családban, a polgári társadalomban és az államban találja meg végcélját, méghozzá azzal a feltétellel, hogy az ilyen társadalmi entitások történetileg, vallásilag, kulturálisan vagy épp földrajzilag is meghatározottak. Mindezt az individuumnak fel kell ismernie ahhoz, hogy benne szubsztanciális öntudatára ébredjen és ezáltal azonosulni tudjon a társadalmi entitásokkal. Hegel számára nem az önma-gunk általi céltételezés az, ami a szabadságot alkotja, ahogyan Kantnál, hanem a cél azon sajátossága, hogy lényegi a személy számára, továbbá e szubjektum azon belátása, hogy egy meghatározott cél ezekkel a sajátosságokkal bír. A szabad cselekvések tehát olyanok volnának, amelyek megfelelnek ezeknek a lényegi céloknak. Mivel Hegelnek semmiféle monadologikus esszencializmus nem állt szándékában (misperint minden egyes lény rendelkezne saját esszenciájával), ezért az

<sup>30</sup> Hegel: *A filozófiai tudományok enciklopédiájának alapvonalai. Harmadik rész. A szellem filozófiája*. Id. kiad. 301. 503. §.

<sup>31</sup> I. m. 306. 514. §.

<sup>32</sup> Hegel: *A jogfilozófia alapvonalai*. Id. kiad. 184. 153. §.

emberi személyek végcélja nem annyiban lényegi, amennyiben egy egyedi szubjektum egyedi célja volna, hiszen a személyek végcéljának is csak a családban van nembeli vonatkozása; hanem az emberi lények lényegi végcéljai sokkal inkább azok, amelyek egy nép szellemeként ezekben a társadalmi entitásokban áthagyományozódnak. Így az emberi személyek lényege kontingens módon meghatározott, bár teleológiai irányított történeti fejlődést hordoz. A szabadság ezért nem más, mint megvalósulása egy kontingens lényegi *telos*nak, amely kulturálisan áthagyományozott és társadalmilag osztott. Az individuális szabadság ezért pusztán az etikailag irreleváns, önkényes szabad választás területén, a szükségletek rendszerében adott. Így tehát a holisztikus etika hegeli típusának szegezhető a kérdés, hogy a szabadságnak mint az emberi személyek individualitását meghaladó társadalmi lényegmegvalósulásnak az értelmezésével vajon nem teszi-e érthetlenné és végső soron nélkülözhetővé a szabadság fogalmát. Ezen felül egy ilyen elmélet a partikularizmus problémáival terhelt, és igen erős antropológiai és teleológiai feltevésektől függ.

Hegel azáltal teszi elméletét plauzibilissé, hogy a moralitás állapotát, amely szerinte Kantnál nyert filozófiai kifejezést, egy belső ellentmondáson látja zátonyra futni, szükségszerűen rákövetkező állapotként pedig az erkölcsiiséget ábrázolja.<sup>33</sup> Ennek megfelelően a szubjektív, individuális szabad akaratot a céljainak tekintett objektív jóval és rosszal szemben határozza meg. Hegel a cselekvés fogalmából egy ellentmondást dolgoz ki, mely abban áll, hogy a szabad individuum szubjektív akaratának mértéke alapján egyaránt akarhatja a jót és a rosszat is. A cselekvés fogalmából viszont azt következteti ki, hogy a szubjektum voltaképpen csak a jót akarhatja. Azonban ahhoz, hogy a jót egyáltalán meg lehessen határozni, az individuum nem maradhat meg különösségénél, mert a jó csak magán- és magáértvalóan jó lehet, vagyis Hegel szerint egyúttal általánosnak kell lennie. Ha mármost a szabad individuum az általános, objektív jót saját céljaitól függetlenül veszi célba, akkor az Hegel szerint „a kötelességek kollíziójába” torkollik, hiszen az általános jó sokféléket követel, olyasmit is, ami ellentmondásban áll egymással. Egy második kollízió abból keletkezik, hogy az általános jó és az egyéni célok közötti harmónia csak esetleges. Igaz, Hegel szerint a szubjektumban fenn kell állnia egy szükségszerű harmóniának, mert „a szubjektum mint egyes és általános *magánvalósága szerint egy* azonoság”.<sup>34</sup> E problematikus szituációból ott lehet kimenekülni, hogy az individuum a magánvalóan jó célokat a magáéivá teszi, azaz saját különös céljaiként tételezi; ezek azonban ezáltal pusztá látszattá, elvont általánossá lesznek. Hegel számára ezzel kudarcba fullad a kísérlet, hogy az individuális szubjektumot

<sup>33</sup> I. m. 136–141. §.

<sup>34</sup> Hegel: *A filozófiai tudományok enciklopédiájának alapvonalai. Harmadik rész. A szellem filozófiája*. Id. kiad. 304. 509. §.

tegyük a morálisan gyakorlati racionalitás forrásává. Sokkal inkább a jó cselekvésben kell szert tenni a szubjektum szabad akaratának realizálására, felemelkedve egy általánosan ésszerű akarathoz, amely „egy nép szellemében” realizálódik, mely népszellem az erkölcsi szubsztanciát alkotja.<sup>35</sup> Ebben a gondolatban megintcsak Hegelnek a konkrét általánosra vonatkozó elképzelése rejlik, annyiban tudniillik, hogy az egyedi szubjektum saját lényegét mint szellemet, vagyis mint az „egyes és általános *magánvalósága szerinti egy* azonosságát” ismeri fel.<sup>36</sup>

### 3. Egyedi szubjektum és interszubsztantivitás Kantnál

A kanti filozófia szisztematikusan tekintve lényegileg az „én”-en mint az értelem és az ész princípiumán alapul. A hegeli kritika után azonban feltétlenül rá kell kérdezni az interszubsztantivitás problémájára Kant filozófiájában. Az előadás általános kérdésfeltevésére való tekintettel ez a kérdés így hangzik: milyen szisztematikus lehetőségek állnak Kant rendelkezésére ahhoz, hogy megközelítéséből kiindulva megfelelően megalapozza az interszubsztantivitást? Ehhez először is azt kell még megvizsgálni, hogy jogos-e Hegel individualizmus-analízise és atomizmus-vádja. Ez attól függ, hogy elemzése, mely szerint a kanti én-princípium egyfelől individuális én, másfelől azonban elvont általános marad, olyan értelemben találó-e, ahogyan azt Hegel hinni véli, ti. abban az értelemben hogy az én, az ész és gyakorlati elveinek általánossága egy tartalmi kiüresítésen alapulna.

Tézisem az lesz, hogy nem ez a helyzet – vagyis hogy Kant koncepciója igenis eltalálja azokat a problémákat, amelyekről mindazonáltal nekem itt nem kell eldöntenem, hogy azok megoldhatók-e egy individualista fundamentalizmuson belül. Ehhez ugyanis figyelembe kellene venni például Habermas, Rawls vagy mások hasonló elméleteit is.

A szöveghely, amelyet általában a kanti öntudat-elmélet centrumának tekintenek, „A tiszta értelmi fogalmak transzcendentális dedukciója”, *A tiszta ész kritikájában* nem képez önálló szubsztantivitás-tant, hanem benne az öntudat argumentációs eszközként szolgál a transzcendentális ismeretelméleten belül. Az öntudat itt lényegileg episztémikus szubsztantivum, amelyet Kant speciálisan a tiszta értelmi fogalmak objektivitás-igényének igazolására használ. Ugyanakkor rendszertanilag a transzcendentális filozófia „legfelső pontja”.<sup>37</sup> Itt egy komplex bizonyításon belül, funkciójában kerül bemutatásra, a megismerés objektivitásának a tiszta ész forrásaiból történő megalapozása érdekében. Ebből a pers-

<sup>35</sup> I. m. 306. 514. §.

<sup>36</sup> I. m. 304. 509. §.

<sup>37</sup> Immanuel Kant: *A tiszta ész kritikája*. Id. kiad. 145.

pektívából homályos marad, hogy értelmes volna-e a transzcendentális öntudat a tiszta szubjektivitásnak a tárgyi összefüggésektől eloldott elméletén belül. Ehhez azonban először is nagyon fontos, hogy megkülönböztessük a szubjektivitás különböző mozzanatait Kantnál. Ezek a következők: 1. a transzcendentális appercepció vagy az appercepció szintetikus egysége, 2. az appercepció analitikus egysége avagy a „gondolkodom”, 3. az empirikus én és 4. a személy.

A megismerés transzcendentális analízise Kantot a tiszta „gondolkodom”-hoz mint minden gondolkodás és képzetalkotás legfőbb elvéhez azon az alapfeltevésen keresztül vezeti el, hogy minden gondolkodás az ítélemben talál kifejeződésre,<sup>38</sup> ahol is az ítéletek lényegileg képzetek összekapcsolását jelentik. Az ilyen összekapcsolás egységet hoz létre, ám ugyanakkor feltételezi is az egységet, amint azt Kant meg akarja mutatni. Az ítélet Kant szerint „a képzeteink közötti egység funkciója”.<sup>39</sup> Ez az egység mármost nem a gondolkodás tárgya egységének köszönhető – hiszen a tartalom a tiszta szemléleti formáknak, a térnek és az időnek megfelelően kapcsolat nélküli sokféleségként adott –, hanem a szintetizáló tevékenységnek, amely először hoz létre egységet a sokféleségben. Az egység, amelyen a szintézisek alapulnak, olyan elv, amely az értelem tevékenységeiben alkot egységet. Ez az, amit Kant „az appercepció eredendő szintetikus egységeként” jelöl meg, a tiszta öntudat. A transzcendentális appercepció itt a funkció ágense, a szintetizálás spontán képessége. Minden olyan képzetnek, amelynek egy ismeret részének kell lennie, tudatos képzetnek kell lennie, vagyis egy olyan tudat képzetének, amely magát a különböző képzetekben azonos tudatnak tudja. A tematikus „gondolkodom” maga is olyan képzet, amely csak a tiszta appercepció által jön létre, és amelyet a gondolkodás minden tartalmától való elvonatkoztatás által tiszta logikai avagy analitikus énként gondolunk el. Az appercepció eredendő szintetikus egysége itt a képzetek összekapcsolásának spontán tevékeny elve. Minden képzettartalmat, mely adott számára, a tudat tartalmaként ahhoz a „gondolkodom”-hoz rendel hozzá, amellyel önmagát azonosnak kell tételeznie. Így minden tartalom a gondolkodó én „abszolút egységéhez” van kötve. Az egység abszolút volta annak lehetetlenségéből ered, hogy egy tudattól függetlenül bármiről is képzetet alkossunk. A „gondolkodom” egysége abszolút, mert az énen kívül egyáltalán semmilyen képzet mint képzet nem gondolható el. Tehát minden képzetalkotás alávetett az értelem feltételeinek. A transzcendentális appercepció spontán szintetizáló képesség, mely lehetővé teszi azt az egységet, amely átfog minden objektív képzetet mint olyat. Lehetetlen, hogy ezt a funkciót egy „mi” töltsse be, mert hiányzik belőle az a közvetlen reflexív egység, amellyel az „én” rendelkezik, és amely szükséges a szintetizáló tevékenység egységéhez.

<sup>38</sup> I. m. 118.

<sup>39</sup> Uo.

Kant tanítása szerint a transzcendentális appercepció eredendősége annak köszönhető, hogy lehetetlen levezetni egy megelőző elvből. Tevékenysége eredendő, vagyis maga is megkérdőjelezhetetlenül adott, és tovább nem megalapozható. A spontánul tevékeny én ebben a tekintetben passzív, azaz spontán tevékenységének formáit nem önmagából hozza létre; a gondolkodás kanti elmélete ezért a véges ész elmélete. Ha elvonatkoztatunk minden tartalomtól, amelyet a transzcendentális appercepció összekapcsol, akkor az az egység pusztán logikai, elvont elve lesz, az, amit Kant logikai ének nevez. A logikai én egysége csupán analitikus, ahogyan valamennyi általános fogalom egysége analitikus; így pusztán képzelt egység, más szóval maga is képzet, mégpedig képzet „tudatom azonosságáról a sok képzet közepette”.<sup>40</sup> Az elvont, tartalmilag üresként értett én hegeli kritikája tehát e mozzanatban lel fogódzóra, holott ez csak egy specifikus strukturális mozzanat Kantnál.

A tiszta értelmi fogalmak transzcendentális dedukciójának ismert negatív eredménye, a megismerésnek a tapasztalat körére történő korlátozása magára a szubjektivitásra is vonatkozik, ahogyan azt Kant a tiszta értelmi fogalmak transzcendentális dedukciójának 24. és 25. paragrafusában kifejti. Objektív ismeretre az én önmagáról csak mint jelenségről tehet szert. Az én ilyen jelensége a tudatnak mint tudatfolyamnak az adottsága a belső érzékben. Ennek az ének a számára empirikusan adottak azok a meghatározások, amelyeket a sajátjaiként ismer vagy ismerhet fel. Ez az empirikus én. A szintézis aktusán keresztül a belső érzékben képzetösszekapcsolás megy végbe, ami által az én időbeli létként tudja szemlélni magát. A transzcendentális appercepció e tevékenységén keresztül, melyet Kant *A tiszta ész kritikájának* második kiadásában „önafekciónak” nevez, tételeződik az én a belső érzékben, s így válik szemléletének tartalmává, azaz empirikus énné. Mivel a „gondolkodom” a képzettartalmak közegeként lép fel, ő maga a belső érzék egy adottsága az idő szemléleti formájában; ezzel a gondolkodó én az időben tételezi önmagát. A transzcendentális appercepciónak a belső érzékben való eme „öntételezése” alapján afficiálja az én önmagát.<sup>41</sup> Az ének a belső érzékben való tételezése nem a saját egzisztencia produktív előhozatala, hanem odafigyelés a „gondolkodom” implicit adottságára a gondolkodás és egy empirikus véges én minden aktusában. Ezen a módon a jelenvaló, önmaga számára megismerhető én empirikus én, amely önmegismerésében az idő feltételeihez van kötve. A meghatározható én így egy empirikus én, amely tudatos életének folyamában önmagát biográfiai, egzisztáló énként fogja fel az időben. Sőt, az empirikus én végső soron csak külső meghatározottságai révén ismerhető meg, az önmagára vonatkozó képzettartalmakat objektív időmeghatározásokhoz, például naptári időmértékhez kell köt-

<sup>40</sup> I. m. 144.

<sup>41</sup> I. m. 159.

nie, melyek megengedik saját létezésének összekapcsolását a világ más jelenségeinek létezésével, és így lehetővé teszik saját egzisztenciájának objektív meghatározását. Ez az én először csak egyedi szubjektum, amely képes kapcsolatba lépni más szubjektumokkal.

Kantnál a személy elsősorban teoretikus fogalom, amelyet a racionális pszichológia kritikájának keretében vezetett be. Ez a fogalom egy olyan „intellektuális szubsztancia” feltevését jelöli, amely az én időbeli azonosságának locke-i meghatározására támaszkodik, amely azonban Kant szerint a megismerés korlátozása elvének van alávetve. Kant végül mégis megtartja ezt a fogalmat regulatív eszmeként, amely különösen gyakorlati fogalomként játszik központi szerepet, megkülönböztetve a racionális lényeket a dolgoktól.<sup>42</sup> A személy döntő sajátossága az autonómiája. Ezen túlmenően megvan még Kantnál az ember fogalma, amely nem a biológiai fajt jelöli, hanem az empirikus testnek az empirikus énnel térben és időben az öntudat által létrehozott egységét, amely racionális lényként önmagát személyként is meghatározza.

Kant öntudatelmélete tehát differenciáltabb struktúrát tartalmaz, mely az empirikus én szintjén empirikus tartalmakkal telítődik. Hegel ellenvetése tehát, amely a fogalom meghatározatlanságának értelmében vett elvontságra vonatkozik, csak az analitikus vagy logikai „gondolkodom”-ot érinti, amely viszont önmagában nem jelent bázist az etikai elvek kanti kidolgozásában.

A szubjektivitás különböző mozzanatainak e koncepciója annyiban hat ki Kant gyakorlati filozófiájára, hogy az én funkciójában a szabadság lehetőségének elméleti alapját is megtalálta. Ennyiben számára a szabadság lehetősége minden gyakorlati filozófia alapja. Kantnál a szabadság a transzcendentális appercepció szintézisfunkciójának spontaneitásához rendelődik hozzá, ahhoz a képességhez tehát, hogy szabályozottan, de mégis kauzális meghatározottság nélkül kapcsoljon össze képzeteket, vagy pedig, gyakorlati vonatkozásban, elvonatkoztasson például egyéni szükségleteitől, döntést hozzon vagy végrehajthasson egy cselekedetet. A szabadság elméleti lehetősége Kant időelméletén alapul, amely szerint az idő és következménye, a kauzalitás nem ontikus adottságok, amelyekben a szubjektum egyszerűen csak előfordul, hanem értelmének és szemléletének formái. A tiszta „gondolkodom” nem időben és térben egzisztál, nem entitás és egyáltalán nem is létezik, hanem az elméleti és a gyakorlati ítézés szükségzerű elve. Ennyiben pedig különbözik az empirikus éntől, amely entitásként határozza meg magát, és az érzéki észlelés alapján minőségeket tulajdonít magának.

Mindez azután Kant gyakorlati filozófiájában a kategorikus imperatívusz úgynevezett „öncél”-formulájában mutatkozik meg még pontosabban. Eszerint

<sup>42</sup> Kant: Az erkölcsök metafizikájának alapvetése. Id. kiad. 60. sk.

csak azok a lények lehetnek öncélok, vagyis olyan célok, amelyek maguk nem lehetnek egy további cél eszközei, amelyek egyedül lehetnek céltételezések szubjektumai, vagyis személyek, akik képesek autonómok lenni. A gondolat, hogy csak a személy lehet öncél, természetesen csak akkor tartható, ha meg tudjuk mutatni, hogy a célok csak spontán módon kitűzhetők, ám nem lehetnek adottak.

A szubjektivitás e struktúrájának általánossága alapján az empirikus én személyként gondolja el magát, ezáltal pedig „a célok birodalmának” vagy az intelligibilis világnak, azaz minden racionális lény tisztán szellemi közösségének tagjaként.<sup>43</sup> Amennyiben azonban nemcsak racionális, hanem fizikai és szükségletekkel rendelkező lény is, további meghatározások kapcsolódnak hozzá, amelyeket receptív módon észlel önmagán, amelyeket önmagának tulajdonít, és amelyekkel konkrét individuális emberként azonosul. Az emberi egzisztencia essenciája és végcélja a kanti elméletből kiindulva nem alapozható az intelligibilis világra, amely egyébként is szubjektív szabályozó elv. Az ember önmaga lényegének megfelelően racionális létezőként határozza meg magát, melyben azonban nem foglaltatik benne mindjárt a végcélja is, mert partikuláris társadalmi szerepeiben az ember nem képes megadni lényegi célját.

Világos tehát, hogy Hegel diagnózisa, amely számára közvetlenül Kant-kritikát is jelent, ti. hogy Kant az ént csak mint elvont ént ragadja meg, mindazonáltal helyesnek bizonyul, hiszen a szubjektivitás ezen elmélete – noha nem úgy, ahogyan azt Hegel rekonstruálja – nem szolipszizmus, amely egy numerikusan egyetlen énből indulna ki, hanem az általános szubjektivitás elmélete. Hegel számára e szubjektivitás elvontságából következik, hogy a szubjektivitás koncepciójából törlődik minden különösség, és így az egyes szubjektum végül nem kap figyelmet Kantnál, legalábbis nem a filozófiában. Hegel azonban a kanti énről egészen általánosan, mint üres fogalomra tekint. A kanti filozófián belül ez az ellenvetés nem tartható, hiszen Kantnál a szubjektivitás olyan meghatározásai találhatók meg, amelyek komplex struktúrába rendeződnek, és így a szubjektivitás egyetemes struktúráját adják meg. Ebben a struktúrában minden racionális véges lény osztozik, amennyiben ítélnék és célokat tűznek ki maguk elé, mivel ugyanazon a módon kell előfeltételezniük azt. Egy olyan elméletben, amelyet talán egologikus fundacionizmusként jelölhetünk meg, és amelyet Hegel individualista fundacionizmusként ért félre, ez az az alap, amelyre az interszubjektivitásnak épülnie kell.

#### 4. A hegeli és a kanti etika problémái

Tézisem tehát a következő: Hegel nem ismeri fel, hogy mind Kant elméleti, mind pedig gyakorlati filozófiája az univerzális racionalitás elmélete abban az

<sup>43</sup> I. m.

értelemben, hogy ez utóbbi olyan szférát képez, amelyben egyetemesen részünk van. Ez azt jelenti, hogy az univerzális elveket nem szabad általánosan elgondolni az elvontság és a tartalmi üresség értelmében, hanem, noha tisztán formálisak (hogy betöltsék az általános érvényűség érdekében Kant által szükségszerűnek tartott feltételek egyikét), mégis, a szubjektivitásra való vonatkozásban a racionalitás feltételeiként a racionális lények pozitív meghatározásait jelentik, amelyeket megosztanak egymással, és amelyeket, ha e feltételnek tudatára ébrednek, mint közös síkot ismerhetnek fel. A racionalitás struktúráin keresztül – ez alatt konkrétan az elveket értjük, mint a szemléleti formákat, a kategóriákat, illetve az erkölcsi törvényt – tehát egyúttal adottak a közösen osztott struktúrák szférái, amelyek – különösen a gyakorlat terepén – közvetlenül elvezetnek az alapvető gyakorlati maximákhoz is: főként az ún. „öncél-formula”, amelyből levezethető a személyiségi jogok elidegeníthetlensége. Az előadás szisztematikus kérdésfeltevésére való tekintettel ez azt jelenti, hogy az egológiai fundacionizmus képes az interszubjektivitás megalapozására. Igaz, kérdéses, hogy egy ilyen fundamentum elegendő-e egy átfogó etikához. E perspektívából nem igazolhatók a különböző társadalmi csoportok kontextusokhoz kötött normái.<sup>44</sup> Az egológiai fundacionizmusnak meg kell oldania a problémát, hogy integrálja az elméletbe az eredeti interszubjektivitást, és ne csak az alapjait adja meg az univerzális észben.

Hegel holisztikus etikájának ellenében azt az ellenvetést kell kritikailag felhoznunk, hogy *először is* nem engedi meg az univerzális normák megalapozását vagy a normák vizsgálatára szolgáló univerzális eljárás igazolását, ezzel pedig a partikularizmus vádjának teszi ki magát,<sup>45</sup> valamint *másodszor*, hogy esszencialista és teleológiai szabadságkonceptiója alapján aligha látszik érvényesíthetőnek az egyedi szubjektum állítólagos egyforma eredendősege a társadalmi entitások – család, intézmények, állam – mellett.

*Fordította Andrejka Zoltán*

<sup>44</sup> Habermas szerint (lásd i. m.) bár ez a deontológiai univerzalisztikus etikák és a diskurzusetika származtatott problémáját mutatja meg, mégis úgy látja, hogy az teljességgel megoldható.

<sup>45</sup> Habermas (lásd i. m.) az ilyen partikularizmus következményének tekinti az értékszeptícizmust.



David P. Schweikard

## Hegel a társadalmi individuumból\*

## I.

A társadalomfilozófiában az utóbbi években egyre nagyobb figyelemben részesültek azok a problémakörök és kérdéskomplexumok, amelyek a filozófiai résztudományok elkülönülésének évtizedei során majdnem teljesen feledésbe merültek, és csak elvétve tárgyalták őket rendszeresen. Mindenekelőtt a társadalomontológiai kérdésfeltevésekre gondolok, amelyek az emberi individuumból társadalmiságának és egymáshoz való viszonyaiknak jellemzőitől a társadalmi intézmények struktúrájáig és státuszáig, a kollektív entitások konstitúciójától a társadalmi gyakorlatok alapjáig és normativitásáig terjednek. Hogy ezeket a kérdéseket „társadalomontológia” címszó alatt foglaljuk össze, az arra a 20. századi elméleti filozófiában kialakult felfogásra utal, amely szerint a bizonyos jelenségekről szóló kijelentő és kvantifikáló állítások azok számára, akik eltalálják őket, az illető jelenségek egzisztenciáját is megállapítják.<sup>1</sup> A most következő fejtegetéseknek az a felfogás szolgál alapjául, hogy az ilyen ontológiai elköteleződések (*ontological commitments*) természetesen a társadalmi jelenségekről szóló kijelentésekre is érvényesek.

Az újabb társadalomontológiai vitákban<sup>2</sup> – részben egymástól jelentősen eltérő előfeltevések mellett – a nyelvhasználatról, a kollektív folyamatokról vagy az interszubjektív viszonyokról szóló elméletek keretei között fejlesztették ki a legprominensebb megközelítési módokat. Ezek között összekötő motívum a Hegelre történő visszautalás, valamint társadalomfilozófiája egyes elemeinek átvétele. Csakhogy azt a konstruktív visszanyúlást Hegelnek *A szellem fenomenológiájában* kifejtett normativitás-konceptiójához, amivel például Robert Brandomnál találkozunk (s amit Brandom egy nagyobb lélegzetű műben tervez még kifejteni),<sup>3</sup> valamint a társadalmi viszonyok interszubjektivitás-elméleti interpretációját, amelyet Axel Honneth időközben Hegel *Jogfilozófiájára* is kiterjesztett,<sup>4</sup> eddig csak felszínes és gúnyos távolságtartás fogadta. Így támadta

\* A tanulmány alapjául szolgáló előadás 2006. szeptember 29-én hangzott el Debrecenben, a „Hegels Theorie der Individualität” konferencia keretében.

<sup>1</sup> Vö. W. V. O. Quine: On What There Is. In uő: *From a Logical Point of View*. Cambridge/Mass., 1961.

<sup>2</sup> Nem célolok itt, hogy a társadalomontológia kutatásterületét minden szempontból kielégítően tárgyaljam.

<sup>3</sup> Vö. Robert B. Brandom: *Tales of the Mighty Dead – Historical Essays in the Metaphysics of Intentionality*. Cambridge/Mass., 2002, 6. és 7. fejezet, ill. uő: *Selbstbewusstsein und Selbstkonstitution*. In C. Halbig – M. Quante – L. Siep (Hrsg.): *Hegels Erbe*. Frankfurt am Main, 2004.

<sup>4</sup> Vö. Axel Honneth: *Kampf um Anerkennung – Zur moralischen Grammatik sozialer*

már Karl Popper is Hegel holista társadalomfilozófiáját mint legalábbis a totalitarizmussal összeegyeztethető, ha nem épp a totalitarizmust helyeslő elméletet.<sup>5</sup> John Searle pedig „a hegeli szellemet” olyan elmélettípusnak festi le, mely a társadalomontológia célját nemcsak szisztematikusan elhibázza, hanem misztikusan át is értelmezi.<sup>6</sup>

Ebben a dolgozatban nem szeretnék foglalkozni sem az említett konstruktív, sem az említett destruktív hivatkozásokkal Hegel társadalomfilozófiájára, hanem egy olyan programot szeretnék leírni, amely szisztematikusan kapcsolódik a hegeli társadalomfilozófiához és önállóan interpretálja azt, úgy, hogy a meghatározó pontokon *minden* említett megközelítési módtól különbözik.<sup>7</sup> Ez a program egyrészt a hegeli társadalomfilozófia többdimenziós voltának félreértése ellen irányul, mely különösen Popper értelmezésében szembeűnő, ugyanis Popper tévesen azonosítja az ontológiai-metodológiai kijelentéseket a normatív kijelentésekkel. Másrészt a hegeli társadalomfilozófiát szisztematikusan interpretáló e program egyik legűőbb célja az, hogy hű maradjon a hegeli társadalomfilozófia ontológiai, vagyis különösen szellemelméleti előfeltevéseihez. Szűkség lenne egy részletesebb állásfoglalásra az interszubjektivitás-elméleti Hegel-értelmezésekkel szemben, hogy megmutassuk, hogy az interszubjektív konstellációkra, az *én-te* viszonyokra való koncentrálásuk az *én-mi* viszonyok helyett nem hatol elég mélyre. Mivel azonban erre most nincs módom, arra szorítkozom, hogy néhány szisztematikus megkülönböztetés fényében kiemeljek egy speciális társadalomontológiai kérdésfeltevést (II. rész), amelynek megválaszolásához megpróbálom rekonstruálni Hegel szisztematikus koncepcióját (III. rész). Ezáltal láthatóvá válik nemcsak Hegel társadalomfilozófiái megközelítésének komplexitása és szisztematikussága, hanem a kortárs vitákhoz való hozzákapcsolhatósága is.

## II.

Az alapvető társadalomontológiai kérdésfeltevést, amellyel a következőkben foglalkozom, az *individuumok társadalmiságára* vonatkozik. Egyértelműnek tűnik, hogy az emberi individuumok számára lényeges, hogy

Konflikte. Frankfurt am Main, 1994; uő: Leiden an Unbestimmtheit - Eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie. Stuttgart, 2001.

<sup>5</sup> Vö. Karl Raimund Popper: *Das Elend des Historizismus*. Tübingen, 1969; uő: *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde*. München, 1980.

<sup>6</sup> Vö. John Searle: *The Construction of Social Reality*. New York, 1995.

<sup>7</sup> Ennek a programnak az áttekintéséhez vö. Michael Quante - David P. Schweikard: „... die Bestimmung der Individuen ist, ein allgemeines Leben zu führen” - La struttura metafisica della filosofia sociale di Hegel. *Quaderni di Teoria Sociale*, 5/2005.

rendelkezzenek bizonyos tulajdonságokkal, amelyek képessé teszik őket arra, hogy részt vegyenek a közösségi gyakorlatban. Ide tartozik nyelvi- és ítélőképességük, hasonlóképpen személy- vagy autonóm individuumbivoltuk. Vitatott kérdés azonban, hogy mi a státuszuk ezeknek a tulajdonságoknak, amelyeket összefoglalóan *társadalmi* tulajdonságoknak fogok nevezni. Az egyének vajon a társadalmi közösségekhez való tartozásuktól vagy a társadalmi gyakorlatokban való részvételüktől függetlenül rendelkeznek ezekkel a tulajdonságokkal, vagy csak a társadalmi összefüggésekben való részvételük és beágyazottságuk révén tesznek szert rájuk? Tehát az egyének másokra való vonatkozásaiktól, a közösségi tagságtól és a társadalmi intézményekhez való viszonyuktól függetlenül társadalmi individuumok, vagy ez a sokféle reláció és kontextus mind konstitutív az individuumok társadalmisága számára?

Amint a kérdések megfogalmazásából már kiderült, megválaszolásuk alapján két elmélettypust különböztetünk meg: az *atomista* és a *holista* társadalomontológiai pozíciót. A társadalomontológiai atomizmus képviselői azon a nézeten vannak, hogy az egyének a társadalmi kapcsolatoktól vagy a társadalmi gyakorlatokban való részvételüktől függetlenül rendelkeznek minden jellegzetes tulajdonságukkal és képességükkel. A holisták ezzel szemben egy konstitúciós- vagy dependencia-tézist védelmeznek, amely szerint az individuumok csak a társadalmi gyakorlatokban tesznek szert ezekre a speciálisan társadalmi tulajdonságokra. A holista tézis szerint nem pusztán *genetikus dependenciáról* van szó, amely bizonyos tulajdonságok és képességek megszerzésére vonatkozik, hanem ugyanannyira egy *konstitutív dependenciáról* is, abban az értelemben, hogy a társadalmi gyakorlatokba való tartós beágyazottság döntő a társadalmi tulajdonságokkal való rendelkezés szempontjából.

Az atomizmus és a holizmus szembeállítását, mint már említettem, társadalomontológiai pozíciók megkülönböztetésére szolgál. Ez a megkülönböztetés, normatív kijelentéseit vagy implikációit tekintve, független az egyéb társadalomfilozófiai megközelítések jelenlegi rendszerezésétől. Ez a rendszerezés – most nem fogom részletesen taglalni a terminológiai eltéréseket – elsősorban individualista és kollektivista pozíciókat különböztet meg, az előbbi inkább liberális vagy libertárius, az utóbbi pedig inkább kommunitárius megközelítésekkel hozható kapcsolatba. Míg *individualizmuson* itt azt a felfogást értjük, hogy csak az egyének lehetnek jogok és normatív igények hordozói, a *kollektivizmus* egyik központi tétele az, hogy a társadalmi entitások, különösen a közösségek, olyan jogok és igények alanyai, amelyek elsőbbséget élveznek individuális tagjaik jogaival és igényeivel szemben.<sup>8</sup>

<sup>8</sup> Az „individualizmus” és a „kollektivizmus” fogalmak ettől eltérő használatával találkozhatunk Philip Pettitnél: *The Common Mind - An Essay on Psychology, Society and Politics*. New York - Oxford, 1996. Ez a normatív elsőbbség itt hangsúlyozott

Egy már említett szisztematikus hiba, ami a hegeli politikai- és társadalomfilozófia egyes interpretációinak jellegzetes elemévé vált, a holista társadalomontológiai pozíció olyan értelmezése, mintha az szükségszerűen normatív kollektívizmussal járna együtt. Az individuumok társadalmiságának kérdésére kiélezve ez a (téves) értelmezés arra a tételre fut ki, hogy az a tény, hogy az egyéneknek társadalmi gyakorlatokban kell részt venniük ahhoz, hogy a fenti értelemben vett társadalmi tulajdonságokkal rendelkezessenek, csak azzal az előfeltevéssel lehetséges, hogy ezek a gyakorlatok, akárcsak a kollektív entitások és az intézmények, magasabb normatív státusszal rendelkeznek. Ez a felfogás egyszóval azt mondja ki, hogy a társadalomontológiai holizmusból normatív kollektívizmus következik. Nincs most módomban ezt kifejteni, de úgy gondolom, hogy Hegel társadalomfilozófiája példaként szolgálhat egy olyan elmélettípusra, amely kiküszöböli a holizmus és a kollektívizmus e rövidzárlatát, és ehelyett kiindulópontokat nyújt egy érdekes és modern politikai intuíciónkkal összeegyeztethetőbb alternatívának. Ez az alternatíva a társadalomontológiai holizmus összekötése egy, a normatív individualizmus és a kollektívizmus közötti köztes pozícióval, amelyet *liberális kommunitarizmusnak* nevezhetünk. Az elsőként említett összetevő egy aspektusát szeretném itt rekonstruálni az individuumok társadalmiságának kérdése kapcsán. Hegel társadalomontológiai holizmusát egy, a társadalmi entitások konstitúciójáról szóló komplexebb elmélet segítségével is magyarázhatjuk, amely megragadhatóvá teszi a közösségek és a társadalmi intézmények ontológiai státuszát. Az ilyen entitásokat a következőkben mint létezőket fogom előfeltételezni, tehát feltételezem, hogy Hegel hivatkozása rájuk mint „a szellem alakjai”-ra<sup>9</sup> nem pusztán metaforikus.

aspektusával szemben az *intencionális autonómia* aspektusát állítja előtérbe. Eszerint a kollektivisták azt állítják, hogy bizonyos területeken és bizonyos mértékig egyénfeletti társadalmi struktúrák és folyamatok határozzák meg az egyéni meggyőződések, kívánságok és célok kialakulását. Ezt a társadalomontológiai dimenziót Pettit megkülönbözteti az atomizmus-holizmus-dimenziótól, amelyben az individuumok más individuumoktól, illetve társadalmi viszonyoktól való nemkauzális függőségéről van szó, amelyet az atomisták tagadnak, a holisták viszont állítanak. Ezekre a dimenziókra alapozza Pettit saját politikai filozófiai koncepcióját; vö. Philip Pettit: *Republicanism: A Theory of Freedom and Government*. Oxford, 1997. Noha ezek a megkülönböztetések Hegelnél nem explicitek és terminológiailag sem egyértelműek, megítélésem szerint kimutatható, hogy Hegel társadalomfilozófiája nemcsak, hogy állást foglal ezekben a kérdésekben, hanem éppenséggel egy olyan rendszer alapjait is tartalmazza, amely a mai viták számára is iránymutató lehet.

<sup>9</sup> G. W. F. Hegel: *A jogfilozófia alapvonalai vagy a természetjog és államtudomány vázlatja*. Ford. Szemere Samu. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1983, 60. 32. §.

## III.

Ahhoz, hogy megértsük Hegel koncepcióját az individuumok társadalmiságáról – így szól az általam javasolt interpretációs tézis, és eszerint járok el a következőkben – négyféle viszonyt kell egymástól megkülönböztetnünk és egymásra vonatkoztatnunk. Ezek az individuumok olyan viszonyai, amelyek társadalmiságuk szempontjából konstitutívak. Az individuum szempontjából tehát a következőkről van szó: 1. a többi individuumhoz való viszony; 2. a társadalmi csoportokhoz, közösségekhez való viszony; 3. a társadalmi intézményekhez való viszony; végül 4. a társadalmilag közvetített önviszony (*Selbstverhältnis*). Mielőtt a viszonyok e fajtáit röviden bemutatnám és szisztematikus jelentőségüket megvilágítanám, szeretnék előzetesen néhány alapvető megjegyzést fűzni Hegel műveiben fellelhető viszonyítási pontjaimhoz.

Hegel társadalomfilozófiáját műveinek két csoportján keresztül lehet megközelíteni. Az elsőt a jénai korszakban született művek alkotják, különösen az úgynevezett jénai reálfilozófia, illetve *A szellem fenomenológiája*. A másodikba a későbbi, *A logika tudományára* épülő írások tartoznak, különösen az *Enciklopédia* (annak három kiadásában) és a *Jogfilozófia*, amelyben Hegel a rendszer egy részét dolgozza ki külön. Az alább kifejtendő érvelés alapjául a második csoportba tartozó munkák gondolatmenetét és egyes szövegrészeit fogom használni, mivel ezek alapján állapítható meg, hogy Hegel társadalomfilozófiájának elemei milyen helyet foglalnak el rendszere egészében.<sup>10</sup> Az individuumok társadalmiságának kérdését illetően főképp a szellemfilozófia ontológiai-metafizikai keretei és az akarat regionális elve, vagyis az objektív szellem filozófiájának, különösen pedig a *Jogfilozófiájának* a szisztematikus elvei és alapjai az irányadók.

Elég röviden áttekintünk ennek az elvnek a szerkezetét és hatókörét, hogy közelebbről megvilágíthassuk a jelentőségét jelen kérdésfelvetésünk számára. A *Jogfilozófia* alapelveként, illetve „kiindulópontjaként”<sup>11</sup> az akarat metodológiai nem individualisztikus elv, és nem is egyéni képesség, ahogyan a kifejezés esetleg sugallhatja, hanem az egyediség fogalmi-logikai státuszának alapalakzata, amelyben a választási szabadság és az akarati tartalmak konkrét meghatározottságának aspektusai integrálódnak.<sup>12</sup> Az integráció nem azt jelenti, hogy önmagukban jelentéktelen elemeket emelünk be egy magasabb

<sup>10</sup> Ezzel nem állítom azt, hogy a fiatal Hegel írásaiból hiányozna a rendszeresség. Mégis, néhány szövegrész mellett szól, hogy szó szerint vegyük Hegelnek a későbbi *Enciklopédiában* megfogalmazott törekvését arra, hogy ezzel a művel a filozófiai tudományok szükségszerű, rendszeres megközelítését adja. Vö. G. W. F. Hegel: *A filozófiai tudományok enciklopédiájának alapvonalai. Első rész. A logika*. Ford. Szemere Samu. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1979, 50-53. 13-16. §.

<sup>11</sup> Hegel: *A jogfilozófia alapvonalai*. Id. kiad. 34. 4. §.

<sup>12</sup> I. m. 37-41. 5-7. §.

struktúrába, hanem azt, hogy az egyediség magában foglalja az általánosság és a különösség mozzanatait, illetve ezek viszonyait egymáshoz. Az így megalkotott komplex struktúra minden egyes integrális alkotórészében éppúgy reprezentálódik a teljes struktúra, ahogy a részeknek a struktúrában elfoglalt mindenkori helye és funkciója is. Konkrétan, a személyes autonómia és a kollektív társadalmi szabadság feltétele az, hogy a választási szabadságuk tudatában lévő individuumok az erkölcsi egész figyelembevételével olyan akarati tartalmak mellett döntsenek, amelyek az akarat maga-létrehozta tartalmaiként jogi, morális és politikai igények státuszával bírnak. Az akaratnak ebből az összefoglaló jellemzéséből világossá válik, hogy a teljes struktúra megvalósulásához szükség van arra, hogy az individuumok viszonyt alakítsanak ki önmagukhoz és más társadalmi entitásokhoz. Hegel társadalomontológiai holizmusa szerint az individuumok erkölcsi kibontakozása és ezáltal (konkrét individuumként) való megvalósulása is csak így lehetséges. Ezek a viszonyok azonban, ahogyan az egyént tekintve vagy az egyén szempontjából mutatkoznak, mégsem merítik ki azoknak a társadalmi jelenségeknek a spektrumát, amelyeket ez az alapstruktúra jellemez. Hegel koncepciója szerint sem az individuális, sem az interszubjektív viszonyok nem elégségesek arra, hogy általuk megragadjuk az állami szervezet szerkezetét vagy akár a szellemi fenomének történetiségét. Ennyiben Hegel nem egy meghatározott tartalmú elvet tesz meg társadalomfilozófiája vezérmotívumának, hanem egy fogalmi-logikai alakzatot, amely a kifejtés megfelelő szintjein mindig visszatér. – Ebben a kísérletben, hogy kimutassuk és rekonstruáljuk az akarat fogalmi struktúráját a társadalmi fenomének leírásában, elhagyjuk a (számunkra) kortárs társadalomfilozófia elméleti kereteit, s ez igaz azokra a társadalomfilozófiai Hegel-interpretációkra is, amelyeket a bevezetőben említettem. Ezzel együtt nem állítom, hogy csak Hegel akaratelméleti premisszáira támaszkodva lehet a társadalmiság metafizikáját mint metafizikát megragadni.

E hosszú bevezetés alapján tekintjük át a négy megtárgyalásra javasolt viszonyfajtaát. Hogy a *Jogfilozófiára* vonatkozó utalások lehetőség szerint homogének legyenek, és hogy ne kelljen őket újra és újra bevezetni, csak „Az erkölcsiség” fejezet paragrafusaira fogok hivatkozni. Ebben a részben ugyanis – kicsit hanyagul fogalmazva – a jogi és morális viszonyok jegyei mellett azok megvalósításának kontextusai is meghatározásra kerülnek. Mivel a társadalomontológiai holizmus és atomizmus közötti megkülönböztetés szempontjából döntő jelentőségű az individuumok társadalmi gyakorlatokban való részvételének helyi értéke, ezekre a kontextusokra különösen nagy figyelmet kell fordítanunk.<sup>13</sup>

<sup>13</sup> Ezenkívül jelen dolgozatban nem fogok az egyes aspektusok és érvek filozófiatörténeti helyzetéhez megjegyzéseket fűzni, és ugyanígy nem fogom kifejteni

1. Először az egyénnek a többi egyénhez való viszonyáról szólnék. A közös erkölcsi gyakorlat alapja az, hogy résztvevői kölcsönösen elismerik egymást mint jogok hordozóit és mint morális ítéletek alanyait. A jogi személyként, tulajdonosként vagy potenciális szerződő félként történő elismerést, amely itt nem mint szisztematikus fogalom kerül bevezetésre, az objektív szellem „eleve tartalmazza és feltételezi”.<sup>14</sup> Ez az elismerés nemcsak az individuumok kölcsönösen kompatibilis beállítódásait foglalja magában, hanem éppúgy azt is, hogy egymást ezeknek a beállítódásoknak megfelelően és a többieknek ugyanilyen beállítódásokat tulajdonítva, mint jogi személyeket és morálisan ítélőket kezelik.

Akár a jogképesség, akár a különös célok követése (vagy épp a „tisztelet és hírnév”<sup>15</sup>) tekintetében történik, az individuumok egymás közötti, jogi avagy ítélkezési gyakorlatok résztvevőiként történő elismerése nemcsak ezeket a gyakorlatokat, hanem az individuumok mindenkori státuszát is erősíti. Így az abban a játékban való részvétel (ahogyan Sellars-ra utalva mondhatnánk), hogy cselekedeteinket kölcsönösen megokoljuk, illetve elvárjuk a másiktól cselekedeteinek indoklását, nemcsak a konkrét szembenálló fél episztémikus és morális autoritásának elismerését feltételezi, de ezen kívül még azt is, hogy az egyes individuumok szándékaik követésének és szükségleteik kielégítésének feltételeként ismerik el azt, hogy sokan mások hozzájuk hasonlóan cselekszenek, és velük olyan összefüggést alkotnak, amely egyéni tevékenységüknek nem korlátozása, hanem sikerességének feltétele.

2. Az interszjektív viszonyokban az egyéneket mint önálló individuumokat tekintjük. Önállóságukat azonban ezzel még nem magyaráztuk meg tökéletesen, mivel az egyén teljes önállóságát csak azoknak a társadalmi viszonyoknak az összjátéka teszi lehetővé, amelyekben benne áll, illetve él.<sup>16</sup> Egy további alkotóelem az individuumok integrációja a társadalmi közösségekbe. Mindenekelőtt azokra a közösségekre gondolok, amelyekről Hegel azt mondja, hogy a társadalmi egész „erkölcsi gyökerei”:<sup>17</sup> a család és a testület.

A családban - s ez egyike Hegel első közelebbi jellemzéseinek - az individuum elsősorban „tagja az egységnek”.<sup>18</sup> Ebben a szerepben nem a jogi státusz vagy bizonyos érdekek követése számít, hanem egy belső funkció betöltése. Itt nem céлом tisztázni, hogy Hegel az egyes szerepeket, illetve azok

azok igencsak vitás hatástörténetét sem. Vö. ehhez Ludwig Siep (Hrsg.): *G.W.F. Hegel: Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Reihe „Klassiker Auslegen”, Bd. 9, Berlin, 1997.

<sup>14</sup> Hegel: i. m. 99. 71. §, megjegyzés.

<sup>15</sup> I. m. 143. 124.§, megjegyzés.

<sup>16</sup> Másol Hegel az államot mint erkölcsi egészt „az individuumok önállóságával” azonosítja - lásd Hegel kéziratos megjegyzését a *Jogfilozófia* 157. paragrafusához.

<sup>17</sup> I. m. 259. 255. §.

<sup>18</sup> I. m. 187. 158. §.

betöltését oly módon írja-e le, hogy ahhoz ma is konstruktívan lehessen kapcsolódni. Számomra az a helyi érték fontos, amelyet Hegel az először egy családhoz, később egy testülethez való tartozásnak tulajdonít.

A családban mint szubsztanciális egységben az individuum megtapasztalja azt a támaszt és védelmet, amely egyáltalán lehetővé teszi számára azoknak a képességeknek a kifejlesztését, amelyek a társadalmi életben való részvételhez szükségesek. Általános érdeke fűződik ahhoz, hogy a gyermekek és fiatalok, akik családjuk gondozásában állnak, családjuk helyzetétől és szülei szeretetétől függenek, bizonyos mértékű oktatásban részesüljenek, ami lehetővé teszi számukra a család elhagyását. A szeretetre és szubsztanciális függőségre alapított családnak magának is van ugyan társadalmi státusza – amennyiben jogi viszonyokat foglal magában, saját vagyona van és kapcsolatban áll más családokkal –, de az egyének (különösen a gyermekek) számára a család mindenekelőtt a társadalmi életben való részvétel feltétele. Felidézhetjük itt a pusztán genetikai és a konstitutív dependencia közötti különbséget, amelyet a társadalomontológiai holizmus meghatározásánál említettem – eszerint ugyanis a családhoz való tartozás következményei különböznek a különböző szerepek betöltői között: a gyerekek elsősorban társadalmi képességeik kifejlesztése, a felnőttek a családon belüli erkölcsi szerepek gyakorlása érdekében vannak ráutalva az ehhez a társas kötelékhez való tartozásra.

Ahogy már említettem, a különös célok – tehát az alapvető szükségletek vagy személyes érdekek – követése<sup>19</sup> a társadalmi szférában történik. Azoknak a foglalkozásoknak a művelői, amelyek a különös szükségletek kielégítésére irányulnak, Hegel elképzelése szerint társadalmi kötelekeket alkotnak, amelyek a családokhoz hasonló jelentőségűek, sőt, egyenesen „második családnak”<sup>20</sup> nevezi őket. Ezek a *testületek* támaszul szolgálnak a családok számára a társadalmi szférában, a testületekbe szerveződött tagok pedig „becsületüket”<sup>21</sup> találják meg bennük. A célok társadalmi követésében a testület tagjainak különös céljai tükröződnek, amelyek az egyének és a társadalmi intézmények közötti viszonyban nyerik el az általános cél státuszát.

3. A harmadik viszonyfajta elemzéséhez „Az erkölcsiség” fejezet bevezető paragrafusában található tömör, programszerű leírásra hivatkozom. Itt azt írja Hegel, hogy a társadalmi intézmények és gyakorlatok összessége, az erkölcsi szubsztancia, egyrészt független, önálló instanciaként áll szemben az individuummal. Ide tartozik, különböző megfogalmazásokban, az erkölcsi (vagy objektív) hatalmak leírása,<sup>22</sup> amelyek a társadalmi történéseket irányítják anélkül,

<sup>19</sup> I. m. 189. §. skk.

<sup>20</sup> I. m. 258. 252. §.

<sup>21</sup> Uo. 253. §.

<sup>22</sup> I. m. 178. 145. §.



hogy maguk irányíthatóak lennének, és amelyek tekintélye „szilárdabb”,<sup>23</sup> mint a természeté. Másrészt ezek az instanciák az egyén számára nem idegenek, hanem azt az intézményi keretet alkotják, amelyben az individuumnak „magaérzése van”, s amelyben „mint magától megkülönböztelen elemében él”.<sup>24</sup>

Az individuumok és intézmények közötti viszony e leírása mindazonáltal nem meríti ki azt a jelentőséget, amelyet Hegel a későbbiekben hangsúlyoz. Az egyéni életnek az általános társadalmi, mindenekelőtt gazdasági összefüggések rendszerébe való besorolása ugyanis nem elégséges ahhoz, hogy az egyéni életet egy stabil erkölcsi (politikai) szövet fenntartásához való hozzájárulásként mutassuk be. Hegel így ír: „Mivel az állam objektív szellem, az egyénnek csak úgy van objektivitása, igazsága és erkölcsisége, hogy tagja az államnak.”<sup>25</sup> Illetve később: „Az egyesülés [állammá] mint olyan maga az igazi tartalom és cél, s az egyének rendeltetése az, hogy általános életet éljenek[...]”<sup>26</sup> Eszerint elkerülhetetlen, hogy a társadalmi kontextusban az egyén ne maradjon meg különös céljai követésénél, hanem, ahogyan Hegel egy másik helyen mondja, elismerje „az objektívát”,<sup>27</sup> illetve sajátjaként kövesse „az általános érdekét”.<sup>28</sup> Itt mutatkozik meg az akarat struktúrájának az a sajátossága, amely az individuumok társadalmisága szempontjából döntő jelentőségű, nevezetesen hogy az egész struktúra célja szükségképpen megjelenik az egyéni akarásban. E felfogás szerint az individuum és az állam valósága egymástól függ, és kézenfekvő, hogy a belőlük létrejött struktúrát kölcsönös konstitúciós viszonyként írjuk le.<sup>29</sup>

4. A többi individuumhoz, a társadalmi közösségekhez és az intézményekhez való említett viszonyokban az individuum önviszonya (*Selbstverhältnis*) összekötő elemként funkcionál, anélkül, hogy ezzel elsőbbséget tulajdonítanánk neki. A többi jogképes személyhez, a többi morális ítéletalkotóhoz és cselekvőhöz, a többi családtaghoz, dolgozóhoz és gazdálkodóhoz, az állam többi polgárához, valamint a kisebb és nagyobb közösségekhez és intézményekhez fűződő sokféle viszonyában az individuum csak akkor valósítja meg magát mint társadalmi individuumot, ha e viszonyokban saját szerepe megfelelő módon tükröződik. Az önviszonyt, amely képessé tesz a társadalmi gyakorlatokhoz való alkalmazkodásra és az alkalmazkodás melletti tudatos döntésre, eszerint társadalmilag közvetítettként kell felfogni.<sup>30</sup>

<sup>23</sup> Uo. 146. §.

<sup>24</sup> I. m. 179. 147. §.

<sup>25</sup> I. m. 262. 258. §, megjegyzés.

<sup>26</sup> Uo.

<sup>27</sup> I. m. 178. 145. §.

<sup>28</sup> I. m. 269. 260. §.

<sup>29</sup> Ennek a kölcsönös konstitutív viszonynak mint elismerési relációk komplexumának az elemzéséhez vö. Quante – Schweikard: i. m.

<sup>30</sup> Véleményem szerint ez Hegelnek az államelmélet elején megfogalmazott alap gondolatait adja vissza: „A tömeg egyénei maguk szellemi természetek, s ezzel

Hegel társadalomfilozófiájának nem ez az egyetlen csattanója, és vannak olyan nyilvánvaló párhuzamok öntudatelméletével, illetve az *én-mi* struktúráról adott elemzésével, amelyeket itt nem állt módomban tárgyalni. Annyinak azonban nyilvánvalóvá kellett válnia, hogy Hegel társadalomontológiai holizmusa az egyének társadalmiságának egy olyan elméletét tartalmazza, amely a társadalmi viszonyok segítségével rekonstruálható. Ami hátravan, az (legalábbis) ennek a perspektívának a kiterjesztése a társadalmi szféra belső normativitása felé, vagyis lényegében az a lépés, amelyet Robert Brandom a tudattól az öntudathoz, illetve a tudatfilozófiától az öntudat filozófiájához való átmenet elemzése révén igyekezett megtenni.<sup>31</sup> Amellett igyekeztem érvelni, hogy ne az interszubjektív viszonyokat, hanem a komplex relációstruktúrát tekintsük kiindulópontnak, úgy, ahogy azt Hegel az akarat és a szellem fogalmában kidolgozta.

*Fordította Lázár Linda*

két szélsőséges mozzanatot tartalmaznak, nevezetesen *magáértvaló*, tudó és akaró *egyediséget* és a szubsztanciális tudó és akaró *általánosságot*. Ennélfogva csak úgy jutnak e két mozzanathoz, hogy valóságosak úgy is mint magánszemélyek, úgy is mint szubsztanciális személyek. Ama szférákban mármint eléri a családot közvetlenül, a polgári társadalmat pedig úgy, hogy az intézményekben mint különös érdekeik magánvaló *általánosában* van lényeges öntudatuk, továbbá hogy a testületben egy általános célra irányuló foglalkozást és tevékenységet tesznek számukra lehetővé.” Hegel: i. m. 273. sk. 264. §.

<sup>31</sup> Vö. különösen Brandom: *Selbstbewusstsein und Selbstkonstitution*. Id. kiad.

# Michael Quante

## Az elismerés mint *A szellem fenomenológiájának* ontológiai princípiuma\*

Ebben az előadásban arra szeretnék kísérletet tenni, hogy megvizsgáljam néhány olyan tézis értelmét és horderejét, amelyek az öntudat, a szellem és az elismerés Hegel által kifejtett összefüggésében jelennek meg. A fundamentális tartalmi premissza, amely meggondolásaimat az alábbiakban vezetni fogja, a következőképpen foglalható össze: „az elismerés tiszta fogalma”,<sup>1</sup> amelyet Hegel „Az öntudat önállósága és önállótansága; uralom és szolgaság” című fejezet elején vezet be, tartalmazza Hegel egy centrális társadalomontológiai belátását: az individuális öntudat szociálisan konstituált voltát. Ennek kifejtése során a probléma ontológiai dimenziójára fogok szorítkozni, és figyelmen kívül hagyom az én és a mi Hegel által felállított összefüggésének etikai értékelését, mégpedig azért, hogy értelmezni tudjam az összefüggésre adott magyarázatát. A szellem fogalmával kezdem, amely Hegel szerint már előttünk áll az öntudat három mozzanatának teljes körű realizációjában.<sup>2</sup> A második lépésben az öntudat fogalmát fogom elemezni, hogy aztán végül értelmezhessem „az öntudatnak a maga egységében való megkettőződését” és az elismerés fogalmára való vonatkoztatását<sup>3</sup> mint társadalomontológiai tézist.

### 1. A szellem fogalma

Ha megnézzük *A szellem fenomenológiájának* (a szellemről szóló) hatodik fejezetét abból a szempontból, hogy tartalmazza-e a „szellem” valamiféle pregnáns definícióját, akkor azt fogjuk látni, hogy Hegel nem nagyon fáradozik azzal, hogy ezt a filozófiája számára centrális fogalmat explicit módon definiálja. Az első részt összefoglaló mondatban azután mégiscsak találkozunk valami olyasmivel, amit szabatos meghatározásnak nevezhetünk:

\* A tanulmány alapjául szolgáló előadás 2006. szeptember 29-én hangzott el Debrecenben, a „Hegels Theorie der Individualität” konferencia keretében.

<sup>1</sup> G. W. F. Hegel: *A szellem fenomenológiája*. Ford. Szemere Samu. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1979, 102.

<sup>2</sup> I. m. 100.

<sup>3</sup> I. m. 104.

A *magán-* és *magáért-való* lényeg pedig, amely egyúttal mint tudat valóságos és elképzeli önmagát, a *szellem*.<sup>4</sup>

Hegel a szellem fogalmát ezen a helyen az öntudat struktúrája által tudja megmagyarázni, mivel ezt a fogalmat már az öntudat-fejezet kontextusában bevezette. Hegelnek ez az expozitorikus eljárása *A szellem fenomenológiájának* összkompozíciójában azzal igazolható, hogy a szellem fogalma a filozófiai tudat elbeszélői síkján kerül bevezetésre. Megmarad azonban a kérdés azokra a szisztematikus okokra vonatkozóan, amelyek Hegelt arra indították, hogy a szellem fogalmát az öntudat fogalmának és az elismerés tiszta fogalmának összjátékában vezesse be.

Ha jól láttam, akkor a szellem fogalmára való utalás az engem érdeklő passzusokban kétszer merül fel. Hegel mindkét esetben a szellem általa kidolgozott koncepciójára utal annak érdekében, hogy az öntudatnak az elismerés-viszonyban megnyilvánuló interszubjektív struktúráját jellemezze. Így az egyik esetben mintha csak véletlenszerűen utalna szellem fogalmára:

Ha elemezzük ennek a *szellemi* egységnek [kiemelés - M. Q.] a maga megkettőződésében adódó fogalmát, akkor meglátjuk az *elismerés* folyamatát.<sup>5</sup>

E kijelentés pontos tartalmi elemzésével még részletesen fogunk foglalkozni vizsgálódásaink harmadik lépésében, amikor majd „az elismerés tiszta fogalma” felé fordulunk.

Hegel második utalása a szellem koncepciójára az öntudat fogalma kifejtésének keretében található, és ennél sokkal explicitebb. Miután – és ezt a második részben fogjuk közelebbről megvizsgálni – Hegel kifejtette, hogy az öntudat struktúrája csak két öntudat interakciójában nyilvánulhat meg, a következőket írja:

Ezzel előttünk van már a *szellem* fogalma. A tudat további fejleménye az a tapasztalat, mi a szellem [...].<sup>6</sup>

Ezen a helyen röviden megszakítom az idézetet, hogy rámutassak arra, hogy Hegel itt a fogalmi összefüggéseket (ahogy azok a filozófiai tudat számára megmutatkoznak) nagyon pontosan megkülönbözteti a – természetes – tudat tapasztalatától. „Az öntudat önállósága és önállótansága; uralom és szolgaság” című fejezet első bekezdései szintén a filozófiai tudat síkján mozognak. Ez azáltal válik világossá, hogy Hegel áttér a másik szintre, miközben közli velünk, hogy „[a]z elismerésnek, az öntudat a maga egységében való megkettőződésének

<sup>4</sup> I. m. 225.

<sup>5</sup> I. m. 101.

<sup>6</sup> I. M. 100.

ezt a tiszta fogalmát kell *most* megvizsgálni”, mégpedig abból a szempontból, hogy „hogyan jelenik meg folyamata az *öntudat számára*”.<sup>7</sup>

Nem fogok kitérni az öntudat, a szellem és az elismerés mint a természetes tudat tapasztalatának tárgyai közötti viszonyok bemutatására. Most kizárólag a Hegel által a filozófiai tudat álláspontjáról megfogalmazott összefüggések érdekelnek, amelyeket egy társadalomontológiai koncepció elemeiként szeretnék értelmezni.

Ezzel máris visszatérek ahhoz az idézethez, amelyben Hegel explicit módon bevezeti a szellem fogalmát, és így definiálja azt:

[...] abszolút szubsztancia, amely ellentétének, – tudniillik különböző magáért-való tudatoknak – tökéletes szabadságában és önállóságában ezek egységét alkotja: *én*, amely *mi*, és *mi*, amely *én*.<sup>8</sup>

Hegel itt nyilvánvalóan egy ontológiai tézist fogalmaz meg. A szellemet – összhangban a *Fenomenológia* szellem-fejezetének későbbi fejtegetéseivel – mint abszolút szubsztanciát jellemzi. Úgy határozza meg, mint két, magukat egymástól megkülönböztető öntudat egységét. Ezt az egységet írja le Hegel az „*én*, amely *mi*, és *mi*, amely *én*” híres formulával. A frázis híressége mindenesetre fordított arányban áll tárgyi tartalmának világosságával.

Kézenfekvő, hogy az egyes öntudatok mint mozzanatok nem rendelkeznek ontológiai önállósággal a szellemmel mint abszolút szubsztanciával szemben. Ugyanakkor Hegel ezeket az öntudatokat mint a szellemmel szemben szabadokat és önállókat jellemzi. Ezen túlmenően azt állítja, hogy az individuális öntudatokat a maguk szabadságában és önállóságában úgy kell megragadni, mint *a* szellem ellentétét. Végül pedig azt mondja, hogy a szellem az önálló öntudatok egysége. Ez az ontológiai konstelláció – sejtéseim szerint – sem a rész-egész, sem a szubsztancia-akcidens, illetve szubsztancia-mozzanat modell segítségével nem ragadható meg filozófiailag kielégítő módon. Hegel szavai („*én*, amely *mi*, és *mi*, amely *én*”) annak a kísérletének a kifejeződése, hogy beláthatóvá tegye ezt az ontológiai összefüggést a maga speciális struktúrájában. De mit jelenthet pontosan ez a szlogen?

A következőkben azt szeretném megmutatni, hogy ha Hegelnek az öntudat fogalmáról adott elemzését és az elismerés tiszta fogalmának explikációját tekintjük alapnak, akkor ennek a híres megfogalmazásnak egy plauzibilis értelmezést adhatunk, amely egyúttal egy vonzó társadalomontológiai álláspont alapjait is megteremti.

<sup>7</sup> I. m. 102. Kiemelések – M. Q.

<sup>8</sup> I. m. 100.

## 2. Az öntudat fogalma

Hogy némi fényt vigyünk a sötétségbe, először is az öntudat fogalmát kell explikálnunk. Eközben el fogok tekinteni Hegel fejtegetéseinek két aspektusától, amelyeket „Az önmagában való bizonyosság igazsága” című fejezet bevezetésének első bekezdéseiben bonyolult módon bevezet. Sem azt az okfejtést nem fogom rekonstruálni, hogy az öntudat fogalmának „életként” kell megnyilvánulnia,<sup>9</sup> sem pedig az öntudat és a „vágy” összefüggésével<sup>10</sup> nem szeretnék közelebbről foglalkozni.<sup>11</sup>

Ami az első pontot illeti, tényként fogadom el, hogy az empirikus öntudatok élő organizmusokként léteznek, anélkül, hogy sokat vesződnék e tény filozófiai megvilágításával. Ez azt jelenti, hogy a „nem” fogalmát – amely az elismerés hegeli dialektikája és a szellem fogalma szempontjából még alapvető jelentőségű lesz – megpróbálom megszabadítani a lehetséges természetfilozófiai felhangoktól, és csak az univerzálé–instanciálás séma alapján értelmezem.<sup>12</sup>

Az öntudat mint vágy szerkezetére vonatkozóan átveszem Hegelnek azt a tézisést, hogy az öntudatot elsődlegesen mint gyakorlati fenomént, vagyis mint volicionális beállítottságot kell elemeznünk.<sup>13</sup> Hegel itt Fichte megfontolásaihoz kapcsolódik, aki *A természetjog alapja, a tudománytan elvei szerint* (1796) és *Az erkölcsstan rendszere a tudománytan elvei alapján* (1798) című műveiben megmutatta, hogy az öntudat csak a volicionális beállítottságok alapján lehetséges. Hegel a jénai szellemfilozófiában (amely 1805/06-ban keletkezett, de életében nem került publikálásra) az akarat egy olyan elemzését végzi el, amely ebben a kérdésben rendkívül közel áll a *Jogfilozófia* későbbi akaratelméletéhez.<sup>14</sup> Az öntudat mint akarat gyakorlati irányultsága alapján megmutatható, hogy a tudat struktúrája az öntudat integráns részét alkotja. Egyszerűen szólva: ha önmagunkat mint akaró szubjektumot ragadjuk meg, amely cselekedetein keresztül realizálja szándékait, ez már magában foglalja az akarástól független

<sup>9</sup> I. m. 96.

<sup>10</sup> Uo.

<sup>11</sup> Lásd ehhez R. Brandom: *Selbstbewusstsein und Selbst-Konstitution*. In C. Halbig et al. (Hrsg.): *Hegels Erbe*. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2004, 46–77.

<sup>12</sup> Későbbi rendszerében Hegel az ugyanazon fajba tartozó egyes organizmusok természetfilozófiai viszonyát az elismerési folyamatok előzményének tekinti. Lásd Hegel: *A filozófiai tudományok enciklopédiájának alapvonalai. Második rész. A természetfilozófia*. Ford. Szemere Samu. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1979, 505–507, 511. sk. 367. és 369. §.

<sup>13</sup> A *Fenomenológia* összmenetében az öntudat episztemológiai modellként kerül bevezetésre. Ez azonban kompatibilis a fenti kijelentéssel, mert Hegel szerint a volicionális struktúrának kognitív dimenziója is van. Köszönettel tartozom Rolf-Peter Horstmannak, akinek ösztönzésére ezt a kérdést tisztáznom kellett.

<sup>14</sup> Lásd ehhez G. W. F. Hegel: *Jenaer Systementwürfe III: Naturphilosophie und Philosophie des Geistes*. Meiner Verlag, Hamburg, 1987.

realitás feltételezését.<sup>15</sup> Ez a feltevés nem csak a cselekvés önértelmezésének előfeltétele, hanem megőrzi a tudat alapstruktúráját is, amely épp a szubjektivitás teljesítményétől független objektum-szféra feltételezéséhez kötődik. Ugyanakkor azonban Hegel – Fichtével együtt – úgy gondolja, hogy csak egy ilyen tárgyi tudat segítségével lehet az öntudat alapstruktúráját explikálni.

Átvesszem ezt a német idealizmus egésze számára tipikus feltevést, amelyet a gyakorlat primátusaként és ennek pragmatikai gyökereként jellemezhetnénk, anélkül, hogy további megalapozásával foglalkoznánk. Hegel az öntudatot a szubjektum–objektum modell alapján értelmezi, és ezért kénytelen egy önálló objektum feltételezését az öntudat modelljének integráns részeként felmutatni. Ez pedig azáltal sikerül neki, hogy feltételezi az öntudat volicionális szerkezetét. Az alábbiakban én is a szubjektum–objektum modellt fogom használni, és csak a harmadik argumentációs lépésben fogok áttérni az első személyű propozicionális beállítottságok elemzésére.

Aki korrekten és kompetensen használja az „én” szót, az először is közvetlenül (vagyis anélkül, hogy bármiféle azonosító jellemzést alkalmazna) önmagára utal. Másodszor, a beszélő tudja is, hogy az „én” szóval önmagára referál. Az önmagára való vonatkozásnak ez a két aspektusa az egyes szám első személyben újra felbukkan Hegel elemzéseiben, amikor ezt írja:

az én a vonatkozás tartalma és maga a vonatkozás<sup>16</sup>

Valamivel később Hegel világossá teszi, hogy az önmagára való közvetlen vonatkozás aktusában a tárgy nem más, mint „tisztá én”,<sup>17</sup> miáltal az én szerepét tartalmilag közelebről is meghatározza. Ugyanakkor azt is elmondja, hogy „én” alatt magát az önmagára vonatkozás aktusát érti. Azután a következőképpen fejti ki azt, ahogyan az „én” kifejezést használja:

[...] maga az én egy mással szemben s egyúttal túlnyúlik ezen a másón, amely az ő számára éppúgy csak önmaga.<sup>18</sup>

Az öntudat szubjektum–objektum modelljének keretei között az önmagára irányuló vonatkozásnak olyasmire kell vonatkoznia, ami a vonatkozás tárgyaként különbözik a vonatkozás aktusától. Ugyanakkor a vonatkozás tárgya az önmagára vonatkozó aktuson keresztül konstituálódik, és az ezt az aktust végre-

<sup>15</sup> Ezt az érvet Hegel a későbbi *Jogfilozófiában* sokkal részletesebben kifejti. Lásd ehhez M. Quante: *Hegels Concept of Action*. Cambridge University Press, Cambridge, 2004. 1. fejezet.

<sup>16</sup> Hegel: *A szellem fenomenológiája*. Id. kiad. 95.

<sup>17</sup> I. m. 99.

<sup>18</sup> I. m. 95.

hajtó szubjektum tud is erről az ily módon konstituált tárgyról. Ezért a valamire vonatkozó én túlnyúlik ezen a másikon (vagyis önmagán a vonatkozás tartalmának szerepében) és közben – ez az „én” korrekt használata által garantált járulékos feltétel – azonosnak tudja magát a tárggyal.

Az öntudat strukturális előfeltétele tehát az, hogy különbség van az önmagára vonatkozás szerepe és „a vonatkozás tárgyának lenni” szerep között (így őrződik meg a tudat struktúrája az öntudatban). Ezt az előfeltételezett különbséget mint öntudatot ugyanakkor ontológiailag le kell fokozni, vagy, ahogy Hegel mondja, az össz-struktúra egyik mozzanatává kell tenni. Csak így vonatkozhat a szubjektum tudó módon önmagára mint önmagára. A tárgy önállóságát és ennek az önállóságnak a megszüntetését – ebben pedig Hegel Fichtét követi – csak akkor kapcsolhatjuk össze, ha az első személyű önmagára-vonatkozást volicionális beállítódásként, nem pedig csak episztémikus beállítódásként értelmezzük. Mivel pedig az én e két esemény egységének tudja önmagát az önmagára-vonatkozás és a vonatkoztatási tárgy-lét mozzanataiban, ezért mindebben mint „nem” adott önmaga számára, vagyis mint univerzálé a maga instanciálásaival együtt.

Ahhoz mármost, hogy felismerhessük annak tárgyi alapját, hogy miért kell az öntudat struktúrájának szociálisan konstruálnak lennie, egy további premisszára is szükségünk van, amelyet Hegel szintén Fichtétől vesz át. Az első személyű önmagára-vonatkozás és az öntudatnak mint ennek ebben adódó önkonceptualizálása autonómiaként értendő, vagyis azon meghatározások önkonstitúciójának aktusaként, amelyeket az én önmagának mint ennek tulajdonít. Hegellel fogalmazva: egy én

magába zárt, s nincs benne semmi olyan, ami nem önmaga által volna<sup>19</sup>

Ha mármost azt kérdezzük, hogy milyennek kell lennie egy vonatkozásnak ahhoz, hogy olyan struktúra keletkezzen, amely az öntudat eme fogalma instanciálásának számíthat, akkor Hegellel azt kell mondanunk, hogy az öntudatnak negálnia kell a maga vonatkozási objektumát, pontosabban annak önállóságát. Vele azonosként kell felfognia magát, hogy öntudat lehessen. Ugyanakkor a vonatkozási tárgy önállóságának ez a megszüntetése szükségképpen össze kell hogy fonódjon egy ellenállás legyőzésével, amelyben a tárgy tárgyszerűsége vagy önállósága mutatkozik meg. Ez a tárgyi alapja annak, hogy Hegel a vágyat mint minden volicionális beállítódás alapformáját az öntudat szükséges implikációjaként értelmezi. Ugyanakkor ez a tárgy nem más, mint a tiszta én, vagyis az autonóm önmagára-vonatkozás tartalma. Ezért az öntudat struktúráját csak két feltétel teljesülésével lehet instanciálni. Az öntudat megszüntetendő tárgyának először is egyneműnek, vagyis öntudatnak kell lennie

<sup>19</sup> I. m. 101.



(egyébként az azonosság feltétele és a nembeli azonosság ebben rejlő feltételezése nem teljesülhetne). Mivel pedig az autonómia mint előfeltevés hozzátartozik az első személyű önmagára-vonatkozás lényegéhez, a tárgy önállóságának a vágyon keresztül bekövetkező negációja nem lehet külső beavatkozás eredménye. Hiszen ha az én mint akaró szubjektum kívülről meghatározottként értelmezné tárgyát, akkor elvétené önmaga mint önmagát meghatározó lény adekvát konceptualizálását. Ez pedig – és erről mind Fichte, mind Hegel meg volt győződve – az első személyű önmagára-vonatkozás essenciája. Egy olyan autonóm én, amely a volicionális beállítódásban negálja tárgyának feltételezett önállóságát, csak akkor hozhat létre adekvát önvonatkozást ebben a megszüntetésben, ha a vonatkozás tárgyát először is öntudatként ismeri fel és el, és ha másodszor a vonatkozás tárgya az ebben a struktúrában megkövetelt negációt autonóm módon, vagyis önmagán hajtja végre.<sup>20</sup> Azok alapján a premisszák alapján, amelyeket Hegel az öntudat fogalmának instanciálására megalkotott, ezt a fogalmat csak két öntudat interakciójában lehet instanciálni. Más szóval: az öntudat fogalma csak akkor adekvát módon instanciált, ha „öntudat egy öntudat számára”.<sup>21</sup> Ez Hegel következő megjegyzésének értelme: „Az öntudat csak egy másik öntudatban találja meg kielégülését.”<sup>22</sup>

Ennek az eredménynek az alapján megérthetjük, hogy miért van az, hogy az öntudat adekvát instanciálása lényegileg már a szellem struktúráját, a másban való önmagánál-levést mutatja. Nyitva van azonban még az a kérdés, hogy ez hogyan függhet össze az én és a mi összefonódásával. Ez reményeim szerint meg gondolásaim harmadik lépésében fog világossá válni, amikor „az elismerés folyamatának” struktúráját is bevonom elemzéseimbe.

### 3. Az elismerés tiszta fogalma

Eddig a következő szituáció körvonalazódott. Az öntudat fogalma avagy az öntudat mint univerzálé csak egy olyan konstellációban instanciálható, amelyben két empirikus öntudat egy bizonyos fajta interakcióban áll egymással. Az öntudat univerzális síkja és a konkrét, mindenkor magáértvalóan szabad empirikus öntudatok (amelyek ugyanakkor egy bizonyos interakcióban állnak egymással) összekötése megfelel annak a jellemzésnek, amelyet Hegel a szellemről mint abszolút szubsztanciáról adott.

Ezzel már adhatunk egy első értelmezést az „én, amely mi, és mi, amely én” formulának. Az öntudat fogalmának instanciálása olyan össz-struktúrát követel meg, amely csak két öntudat interakciója által megvalósítható. Így értve az öntu-

<sup>20</sup> I. m. 99. sk.

<sup>21</sup> I. m. 101.

<sup>22</sup> I. m. 100.

dat fogalma – vagyis az én – csak „mi”-ként instanciálható. Ha tehát két öntudat instanciálja ezt a megkövetelt struktúrát, akkor ezen a struktúrán belül ők maguk az öntudat fogalmának instanciálása: olyan *mi*, amely ugyanakkor *én* is.

De még ezek után is nyitva marad két kérdés, Hegel meggondolásai ugyanis azt mutatják, hogy az egyik öntudatnak a másikkal való nem minden interakciója képviseli az öntudat fogalmának instanciálását. Ennek a követelménynek csak az interakció egy specifikus fajtája tesz eleget. Ezt képviseli Hegel híres szlogenjében a *mi*. Erről azonban eddig még nem sokat tudtunk meg.

Ha a „mi”-ről szóló beszédet nem akarjuk arra a tézisére redukálni, hogy az öntudat fogalma legalább két öntudat bármifajta interakcióján keresztül instanciálásra kerül, akkor *először* is azt kell megkérdeznünk, milyen fajta interakció lebegett Hegel szemei előtt, amikor „mi”-ről beszélt. Ezen a ponton lendül játékba értelmezésem szerint „az elismerés folyamatának” hegeli elemzése.<sup>23</sup> Mert – így szól *első tézisé*m – az elismerés folyamatának negyedik kettős értelmében megtaláljuk a két öntudat interakciójának azt a speciális módját, amely szükséges és elégséges az öntudat fogalmának instanciálálásához. Hegel a mi-intenciók olyan elismerésméleti analízisét nyújtja, amely szisztematikus jelentőségű a mi-intenciókról és a kollektív cselekvésről folyó mai társadalomfilozófiai viták számára is.

Ezen túlmenően egy olyan probléma is felmerül, amely a hegeli gyakorlati filozófiáról szóló vitákban már régóta heves összecsapások tárgya. A *második* kérdés ugyanis az, hogy Hegel hogyan képzei el az individuális öntudat és a szellem közötti függőségi viszonyokat. Vitathatatlan, hogy a szellemről mint abszolút szubsztanciáról és az egyes öntudatokról mint pusztá mozzanatokról szóló beszéd ott van az objektív szellem hegeli koncepciójában. Egyesek úgy értelmezték ezt, mint az individuális szubjektum etikai leértékelését egy bizonyos fajta kollektív entitással szemben, vagyis mint a totalitarizmus kifejeződését.<sup>24</sup> E kérdésfeltevés etikai aspektusait itt nem fogom tárgyalni, hanem csak az ontológiai viszonyok tisztázására fogok szorítkozni, ahogyan azok *A szellem fenomenológiájában* megjelennek. Ebben a műben ugyanis – így szól *második tézisé*m – explicit kijelentéseket találunk a relációknak arról a kétféle módjáról, amelyek közvetítésével az öntudatok konstituálódnak.

<sup>23</sup> I. m. 101.

<sup>24</sup> Lásd ehhez következő tanulmányaimat: Georg Wilhelm Friedrich Hegel – Individuelle Freiheit und sittliche Gemeinschaft. In A. Beckermann – D. Perler (Hrsg.): *Klassiker der Philosophie heute*. Reclam Verlag, Stuttgart, 2004, 419–438; Hegels pragmatistische Ethikbegründung. In K. Engelhard – D. H. Heidemann (Hrsg.): *Ethikbegründungen zwischen Universalismus und Relativismus*. Walter De Gruyter, Berlin, 2004, 231–250; ill. M. Quante – D. P. Schweikard: „... die Bestimmung der Individuen ist, ein allgemeines Leben zu führen”. La struttura metafisica della filosofia sociale di Hegel. *Quaderni Di Teoria Sociale* 5 (2005), 221–250.

## a) A „mi” elemzése Hegelnél

Két (A és B) empirikus öntudat interakciójának azt a „sokoldalú és sokértelmű” összekapcsolódását,<sup>25</sup> amelyen keresztül az öntudat fogalma kizárólag instanciálható, Hegel szerint „az *elismerés* folyamatként”<sup>26</sup> kell bemutatni. Ebben „az elismerés tiszta fogalma”<sup>27</sup> nyilvánul meg, vagyis az elismerés, ahogyan a filozófiai tudat számára belátható. A és B perspektívája, amelyeket később a szövegben például az úr és a szolga dialektikájában látunk viszont, a mi kontextusunkban még nem játszik szerepet.

Hegel négy „kettős értelmet” különböztet meg az elismerés e folyamatában. Az első három a szubjektum–objektum modellen belül koncipiált öntudat dialektikus alapstruktúrájára vonatkozik: először is szükség van egy tárgyra mint objektumra, amelyet másodszor negálni kell a maga önállóságában, és amelynek harmadszor ezt a negációt autonóm módon önmagán kell végrehajtania. Ezzel a struktúrával már találkoztunk az öntudat tiszta fogalmának elemzésekor, itt pedig nem segít tovább. A negyedik kettős értelem azonban, amelyet Hegel később<sup>28</sup> fejt ki, teljesen más jellegű, mint a másik három. Ezt Hegel maga is kidomborítja, amikor azt mondja, hogy eddig (az első három kettős értelem esetében) az elismerést csak „mint az *egyiknek cselekvését*”<sup>29</sup> mutatta be. Mivel az öntudat harmadik konstitutív feltétele megköveteli, hogy a tárggyá tett öntudat maga hajtsa végre saját negációját, fogalmilag szükségszerű, hogy A-nak ez az elismerése „éppúgy az *egyiknek*, mint a *másiknak* [vagyis B-nek – M. Q.] *a cselekvése*” legyen. Hegel most A és B perspektíváját egyszerre vonatkoztatja a saját és a másik tevékenységére, hogy A és B elismerési aktusainak kölcsönös függőségét egyetlen elismerési folyamat „részeként” tudja explicálni. A „részek”-ről szóló beszédről zárásképpen majd mondanom kell valamit. De ezen a helyen előbb a „mi” grammatikáját szeretném kifejteni, amelyet véleményem szerint Hegel következő kijelentésében találunk:

Mindegyik azt látja, hogy a *másik* ugyanazt teszi, amit ő tesz: mindenki maga is megteszi azt, amit a másiktól követel, s ezért azt is, amit tesz, csak azért teszi, mert a másik ugyanazt teszi [...].<sup>30</sup>

Hogy a struktúrát ne tegyük még bonyolultabbá, mint amilyen bonyolult már amúgy is, és hogy az első személyű önmagára-vonatkozást explicit módon artikulálni tudjuk, A perspektívájából fogjuk leírni a folyamatot:

<sup>25</sup> Hegel: *A szellem fenomenológiája*. Id. kiad. 101.

<sup>26</sup> Uo.

<sup>27</sup> I. m. 102.

<sup>28</sup> I. m. 101. sk.

<sup>29</sup> I. m. 101.

<sup>30</sup> I. m. 101. sk.

(1) *Felismerem*, hogy B egy bizonyos X szándékkal cselekszik velem szemben, ami először is tartalmazza azt a belátást, hogy én faktikusan ugyanazzal az X szándékkal cselekszem B-vel szemben, ez pedig másodszor megköveteli és feltételezi, hogy egy specifikus Y beállítódást veszek fel B-vel szemben, ami viszont harmadszor B azon cselekvésének indítéka, amelyben X szándékát megvalósítja.

(2) Faktikusan és szándékosan X módon kezelem B-t, és szándékosan az Y beállítódást foglalom el vele szemben, mivel B ezt teszi, és mivel B ezt a specifikus cselekvést követeli meg tőlem.

Ebben a beállítódásban A és B autonóm öntudatként ragadja meg mind önmagát, mind pedig az interakciós partnert. Az interakció egyrészt már implikálja a mindenkori másik szabad önrendelkezésének elismerését, úgy, hogy az interakcióból mindkét fél számára egyfajta önkorlátozás következik. Másrészt ez a beállítódás tartalmazza az önkorlátozás követelményét a mindenkori másikkal szemben, hogy így a mindenkori másik szabad tere nyitva maradjon, hiszen A és B egyaránt valóban autonóm aktorként fogja fel magát.

E szándékok struktúrája mindenekelőtt nem konkrét tartalmakra vonatkozik, hanem inkább az elismerési, illetve kommunikációs cselekvés előfeltételeire. Hogy B-t arra szólítom-e fel, hogy nyissa ki az ajtót, miközben okkal fordulok hozzá mint racionális szubjektumhoz, vagy hogy B arra szólít-e fel engem, hogy tartsam tiszteletben morális igényeit, az ebben a tekintetben nem jelent különbséget. Az a fontos, hogy A és B a maga hatásgyakorlását a mindenkori másikkal úgy értelmezze és juttassa kifejezésre, hogy a címzett számára világos legyen: elismerék az autonóm szubjektum szabad önrendelkezéséhez szükséges terét.<sup>31</sup>

Ebben a struktúrában tehát mind A, mind B autonóm öntudatként ragadja meg önmagát és a másikat, úgyhogy sor kerülhet az első személyű én-intenciók összekötésére is:

*Elismerik önmagukat, egymást kölcsönösen elismerve.*<sup>32</sup>

Ezzel a filozófiai tudat szempontjából (de nem A és B szempontjából) instanciálva van a „mi” struktúrája és vele együtt a szellem struktúrája a maga alapformájában.<sup>33</sup> Az alapstruktúra instanciálásának sikerfeltétele ugyanis A és B cselekvéseinek szimmetrikus összekapcsolása. Hegel szavaival:

<sup>31</sup> Tárgyilag itt szoros kapcsolat áll fenn Grice és Meggle elemzéseivel a kommunikációs szándékokról.

<sup>32</sup> Hegel: i. m. 102.

<sup>33</sup> Ezzel Hegel éppúgy átlépi a kommunikáció és a kollektív cselekvés individualisztikus elemzését, mint Searle mi-elemzését, aki ezt egy tovább nem elemezhető fekete doboznak tekintette.

[...] az egyoldalú cselekvés hasztalan volna, mert az, aminek történnie kell, csak mind a kettő által jöhet létre.<sup>34</sup>

Itt tehát – mint ahogy Hegel ugyanezen a helyen ki is mondja – a cselekvés egy speciális formájáról van szó, amely

elválasztatlanul éppúgy az *egyiknek*, mint a *másiknak a cselekvése*<sup>35</sup>

Előadásomnak nem témája, hogy Hegel szerint „hogyan jelenik meg [az elismerés tiszta fogalmának] folyamata az öntudat számára”.<sup>36</sup> A fejlődési folyamat során – ennyi világos – oda kell eljutnunk, hogy a filozófiai tudat által már instanciált mi-struktúra e struktúra két pólusa számára (tehát A és B számára) is tárgyasuljon. Hegel további érvelése tehát végső soron válasznak tekinthető a következő kérdésre: hogyan juthat el A és B én-intencióik összefonódásától egy explicit mi-intenció megfogalmazásáig, amelyben az előfeltételezett (és Hegel által felmutatott) alapstruktúra a résztvevő szereplők számára is tematikussá válik?

Problémafelvetésünk keretei között pedig arra kell rákérdeznünk, hogy ad-e nekünk Hegel valamilyen választ az A és B cselekedeteinek ontológiai viszonyára vonatkozó kérdésre.

## b) Az elismerési viszony két fajtája

Azt szeretném javasolni, hogy azt a mondatot, amellyel Hegel „Az öntudat önállósága és önállótansága” című fejezetet kezdi, egy erre a kérdésre adott válaszként értelmezzük. Ez a nyitó kijelentés ugyanazzal a funkcióval rendelkezik, mint a *Jogfilozófia* és az *Enciklopédia* paragrafusaiiban a főszövegek: kifejezésre jut-tatják Hegel legalapvetőbb téziseit és bizonyítási szándékait.

Az öntudat *magán- és magáért-való*, amennyiben és általa, hogy egy másik magán- és magáért-való számára van; azaz csak általa van, hogy elismerik.<sup>37</sup>

<sup>34</sup> Hegel: i. m. 102.

<sup>35</sup> Uo. De ebben az esetben nem lehet szó kauzális relációról – erre utal az „elválasztatlan” szó.

<sup>36</sup> Uo.

<sup>37</sup> Szemere Samu fordítását minimális mértékben – amennyire a tanulmány további gondolatmenete megkövetelte – módosítottuk. A Szemere-féle fordítás: „Az öntudat *magán- és magáért-való*, mert és általa, hogy egy másik magán- és magáért-való számára van; azaz csak általa van, hogy elismerik.” I. m. 101. Az eredeti mondat: „Das Selbstbewußtsein ist *an und für sich*, indem, und dadurch, daß es für ein andere an und für sich ist; d.h. es ist nur als ein Anerkanntes.“ Hegel: *Phänomenologie des Geistes*. Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1988, 127. [*A szerk.*]

A pontosvessző utáni részben találjuk meg azt a tézist, hogy az öntudat az elismerési viszonyokon keresztül konstituálódik. Egy entitás csak egy elismerési viszonyon belül öntudat. Fichtével szólva: léte elismert-voltában áll. A *Fenomenológia* Miller-féle angol fordítása egyébként ezen a helyen (habár kifejezésre juttatja a konstitúciós viszonyt) nem egészen pontos, mivel csak a szükségszerű feltételt fogalmazza meg. Ebben a következőket olvashatjuk: „it exists only in being acknowledged”.<sup>38</sup>

Némi interpretációs nehézséget okozhat Hegel kijelentésének kezdete. A mondatot olvashatjuk úgy, hogy Hegel egy „A empirikus öntudatról” beszél, amelyet egy másik B empirikus öntudat elismer. De lehetséges lenne egy olyan olvasat is, hogy az öntudat mint univerzálé és az öntudat másikja között működik egy elismerési viszony. Ez az értelmezés azonban a kérdéses kontextusban nem tűnik értelmesnek számomra, mivel egy olyan fajta fejlődésre utal, amelyre majd csak a szellem-fejezetben kerülhet sor.<sup>39</sup>

Tegyük fel tehát, hogy Hegel kijelentése két empirikus öntudat (A és B) elismerési viszonyáról szól. Céloomat tekintve központi jelentősége van annak a gondolatnak, hogy Hegel kétféle elismerési relációt különböztet meg: az *amennyiben* és az *azáltal, hogy* relációját. Ily módon két állításhoz jutunk:

(ER-1) Egy öntudat magán- és magáért-való, *amennyiben* egy másik magán- és magáért-való számára van.

(ER-2) Egy öntudat magán- és magáért-való, *azáltal, hogy* egy másik magán- és magáért-való számára van.

Ezzel az interpretációval (amely szerint Hegel megkülönbözteti az elismerési reláció két fajtáját) a következő ellenvetést lehet szembeszegezni: itt pusztán egy retorikai megerősítésről vagy explikatív fordulatról van szó. E mellett az egyszerű értelmezés mellett azt lehetne felhozni, hogy az „amennyiben” szemantikai részhalmaza az „azáltal, hogy”-nak.<sup>40</sup>

<sup>38</sup> G. W. F. Hegel: *Phenomenology of Spirit*. Translated by A. V. Miller. Oxford University Press, 1977, 178.

<sup>39</sup> Mindenesetre jól illik ahhoz, ahogy Hegel a szellem fogalmát explicálja, és tárgyilag azon kérdés tárgyalásának kontextusába tartozik, hogy az empirikus öntudatok hogyan viszonyulnak saját társadalmi konstituáltságukhoz. Az utolsó rész szavaival szólva: a kérdés az, hogy az empirikus öntudatok az én-intencióik korlátozásától hogyan jutnak el a mi-intenciók explicit megfogalmazásáig, amelyekben az interszubjektív előfeltevések önmagukért adóttak.

<sup>40</sup> Lásd ehhez: Jacob Grimm - Wilhelm Grimm: *Deutsches Wörterbuch*. Elektronische Ausg., bearbeitet von H. W. Barz. Verlag Zweitausendeins, Frankfurt am Main, 2004; K. E. Georges (Hrsg.): *Lateinisch-deutsch* [Handwörterbuch]. Directmedia Publ., Berlin, 2002 (Digitale Bibliothek, 69)

Ezzel az ellenvetéssel szemben háromféle választ lehet felsorakoztatni. Egyrészt tudomásom szerint az egész hegeli életműben egyetlen olyan kijelentés sem található, amelyben az „amennyiben” és az „azáltal, hogy” kifejezéseket egyszerre alkalmazná. Kijelentésünk prominens helyére való tekintettel a két kifejezés összekapcsolását nem tekinthetjük véletlennek. Másrészt a két reláció szemantikája csak részben fedi egymást, úgyhogy jó okkal kérdezhetjük, hogy Hegel itt nem éppen a szemantikai differenciát hozza-e működésbe. Végül pedig szisztematikus és Hegel számára is kézenfekvő okok szólnak amellett, hogy ezt a szemantikai differenciát alkalmazza annak érdekében, hogy kifejezésre juttassa az öntudatnak az elismerésen keresztül való interszjektív konstituáltságát.

Ugyanígy látta ezt *A szellem fenomenológiájának* angol fordítója, Arnold Vincent Miller is, aki a következőképpen fordít:

Self-consciousness exists in and for itself, *when* and *by the fact that* it so exists for another.<sup>41</sup>

Még akkor is, ha azt kell mondanunk, hogy az angol fordítás inkább csak sejteti, mintsem visszaadja a német mondat értelmét, az „amennyiben”-nek „when”-nel és az „azáltal, hogy”-nak „by the fact”-tel való fordítása egy nagyon lényeges pontra tapint rá. Az „amennyiben” egyidejűséget fejez ki, amelyet Miller a „when”-nel fed le. Ez megfelel a latin *interim*, illetve *interea* gyökérnek: az előbbi azt jelenti, hogy egy esemény beleesik egy cselekvés időterébe, az utóbbi viszont azt jelenti, hogy egy cselekvés egy másik cselekvés alatt megy végbe. Az „amennyiben” szóval Hegel – sejtéseim szerint – az „interea”-ra nyúl vissza, mivel két egyszerre lefolyó cselekményt tart szem előtt.

Az „azáltal, hogy” ezzel szemben jelentésének abban a részében, amely nem hozható fedésbe az „amennyiben”-nel, időbeli egymásutániségot tartalmaz, és különösen kauzális relációt jelölhet. Miller ezt is jól kifejezi a „by” használatával, ami – különösen, ha a „when”-től különböztetjük meg – egy kauzális viszonyra utal. Ennek nem mond ellent az sem, hogy Miller a német „azáltal, hogy” konstrukció visszaadása érdekében a „by the fact” fordulatot használja. Mindennapi oksági magyarázatainkban ugyanis gyakran tényeket vonultatunk fel okok gyanánt.<sup>42</sup>

Ezért azt szeretném javasolni, hogy Hegel alapvető tézisét így értelmezzük: A öntudat akkor konstituálódik, ha először is – aktuálisan és egyazon időben – egy B öntudat elismeri. Ezen kívül az A öntudatnak szüksége van a B öntudat elismerésére mint okra, vagyis – Fichtével szólva – mint lökésre vagy felszólításra, hogy öntudatként konstituálhassa magát.

<sup>41</sup> Hegel: i. m. 178. Kiemelés – M. Q.

<sup>42</sup> Lásd ehhez: Jonathan Bennett: *Events and their Names*. Indianapolis, 1988. III. fejezet.

Az „azáltal, hogy” relációval Hegel Fichte elismerés elméletéhez kapcsolódik. Ez egy végső soron kauzális, nem pedig egyidejű reláció. A B entitás, amely önmagát már öntudatként értette meg, felszólítás által aktivál egy eddig csak potenciális vagy látens öntudattal rendelkező A entitást. Ezt az elismerés-elmélet individuál-genetikus aspektusaként jellemezhetjük. Ez az iniciálási aspektus – ha jól látom – Hegelnél nem áll előtérben, mivel ez a konstelláció egyrészt aszimmetrikus, másrészt pedig már előfeltételezi egy aktuális öntudat létét, amely egy további potenciális öntudatot aktivál.

Hegelnek az A és B intencióira vonatkozó elemzése arra épül, hogy A „azért” kezeli B-t egy bizonyos módon, mert B szándékait és meggyőződéseit mint helyeseket ismeri fel. Ezt is értelmezhetjük kauzális relációként, és akkor a fichtei lökés-modelltől függetlenül is be kell építenünk bizonyos kauzális elemeket az elismerés mozgásába.<sup>43</sup> A szimmetria-követelmény bázisán így jutunk el azoknak az egymást kölcsönösen feltételező elemeknek a szinkrón struktúrájához, amelyek összessége megvalósítja a megkövetelt elismerési struktúrát. Ez a második kauzális dimenzió az elismerés motivacionális oldalát érinti.

Ahhoz, hogy Hegel az öntudat társadalmi konstituáltságára vonatkozó tézisét mint *bolisztikus* koncepciót kidolgozhassa, túl kell lépnie az individuál-genetikus és a motivacionális oksági viszonyon, amelyet az „azáltal, hogy” reláció fejezett ki. Ez azonban sejtéseim szerint az „amennyiben”-viszonyra vonatkozó utalás által történik, amely viszont az „azáltal, hogy” relációtól való elhatárolása által a maga különösségében csak *ex negativo* kerül meghatározásra. A mi-struktúrára vonatkozó elemzéseinkből tudjuk, hogy két cselekvés egyidejűségéről van szó, amelyek abban az értelemben konstitutívak egymás számára, hogy az egyedi tevékenységek identitási feltételei közé az is beletartozik, hogy az össz-struktúra mozzanatai.

A kortárs analitikus cselekvéseméletben és eseményontológiában Jaegwon Kim és Alvin Goldman megmutatták, hogy az események között konstitutív nem-kauzális függőségi viszonyok állnak fenn.<sup>44</sup> Amikor például egy barátunkat köszöntjük, miközben felemeljük a kezünket, két cselekvést hajtunk végre, amelyek konstitutív viszonyban állnak egymással. Hegel – sejtéseim szerint – az

<sup>43</sup> Ha abból indulunk ki, hogy Hegel (mint napjainkban pl. Jaegwon Kim vagy Alvin Goldman) egy *fain-grained* eseményontológiát képvisel (az események mint lényegi tulajdonságok instanciálása tér-időbeli helyeken), akkor a „mert” és az „azáltal, hogy” reláció megkülönböztetése megnyitja annak a lehetőségét, hogy a kauzális cselekvéseméletet a cselekvések közötti nem-kauzális függőségi viszonyokkal kombináljuk, amelyekre a nem-kauzális cselekvésmagyarazatok támaszkodhatnak. Lásd ehhez M. Quante: *Hegel's Concept of Action*. Id. kiad. – és ebben elsősorban annak a tézisnek a visszautasítását, hogy Hegel elfogadta volna a logikai összekapcsolás érvét, és ezért nem képviselhetne egy kauzális cselekvéseméletet.

<sup>44</sup> Jaegwon Kim: *Noncausal relations*. *Nous*, 1974/8, 41–52; Alvin I. Goldman: *A Theory of Human Action*. Englewood Cliffs, 1970.



öntudat és a szellem viszonyának elemzésében épp ebbe az ontológiai függőségi viszonyba ütközött bele, amely feltételezi a szabályok és konvenciók szociális terét – vagyis egy erkölcsiséget –, amelyben az egyik fajta cselekvést csak úgy hajthatjuk végre, hogy egyúttal egy másik fajta cselekvést is végrehajtunk.<sup>45</sup> Ezt később Alvin Goldman fedezte fel újra és tette szisztematikusan termékennyé a cselekvésmélet számára, fa-diagramok segítségével ábrázolva ezeket a szociális kontextusban konstituálódó függőségi viszonyokat.

A kauzális és a nem-kauzális feltételezési viszonyok részletes ontológiai rekonstrukciójának meg kell mutatnia, hogy milyen entitásokat határozhatunk meg az időbeli egymásutánosság és a kauzális egymásra-következés szerint, és melyek azok az entitások, amelyek között szimultán, nem-kauzális dependencia-viszony áll fenn. Ha megengedjük, hogy bizonyos események lehetnek más események részei, és ha azt is elfogadjuk, hogy olyan események között, amelyek egy harmadik esemény részei, kauzális viszonyok állhatnak fenn, akkor Hegel elismerés-fogalma konzisztens módon értelmezhető ontológiai princípiumként.

Ha jól látom, *A szellem fenomenológiájában* nem kerül sor e konstitutív viszonyfajta további elemzésére. Ezt Hegel majd csak a *Jogfilozófia* akarat-elméletében fejti ki. Ott azután találkozunk majd függőleges elismerési viszonyokkal is, amelyekben a két egymást elismerő öntudat közül legalább az egyik miként értelmezi önmagát az interakcióban.<sup>46</sup> *A szellem fenomenológiájában* leírt elismerési folyamat ezzel szemben beszűkül az egymást korlátozó én-beállítódások vízszintes elismerésére. Ezek azonban – így szól végkövetkeztetésem – jelentős társadalomontológiai potenciált nyújtanak, amelyet Hegel később az objektív szellem elméletében fog szisztematikusan kibontakoztatni.

Fordította Weiss János

<sup>45</sup> Hegelnek a megfigyelő ész cselekvésméletére vonatkozó kritikája azt mutatja, hogy a cselekvéseket olyan entitásokként értelmezi, amelyeket a szociális tér konstruál. Lásd ehhez M. Quante: „Reason [...] apprehended irrationally”: Hegel’s Critique of Observing Reason. In D. Moyar – M. Quante (Eds.): *Hegel’s ‘Phenomenology of Spirit’: A Critical Guide*. Cambridge University Press, Cambridge (megjelenés alatt).

<sup>46</sup> Lásd ehhez: M. Quante – D. P. Schweikard: „... die Bestimmung der Individuen ist, ein allgemeines Leben zu führen”. La struttura metafisica della filosofia sociale di Hegel. Id. kiad.

Rainer Adolphi

**Az individuumok „mi”-világa**  
**Hegel és Max Weber a modern szubjektivitás**  
**társadalmi orientációjáról\***

A Hegel-recepció és a meghirdetett „hegelianizmus” különböző vonulatai az utóbbi száz év gondolkodásában semmi esetre sem „ugyanak visszatérését” jelentették. Miközben a kritika, amelyhez Hegelt újra és újra azért vették elő, hogy vele szemben saját programot állítsanak fel, lényegében ugyanaz maradt – Trendelenburg, Ranke, később Schelling, Marx (általában az ifjúhegelianusok) és Kierkegaard óta ugyanazt a bizonyos argumentációs készletet ismételte meg –, az aktualizálások láthatóan elütnek egymástól. Miközben minden egyes újabb kantianus irányzattal, empirizmus-pozitivizmussal, fenomenologizmussal és naturalizmussal együtt rövid időn belül mindig egy újabb Hegel-reneszánsz is jelentkezett, az affirmatív hivatkozások messzemenően különböznek közép-pontjuk – az érdemi problémát érintő saját súlypontjuk – és a Hegelnél szöveg-szerűen jelenlévő súlypont által is. Különösen érvényes ez a cselekvés, a társadalmiság, a politika és a történelem területén.

Az aktualizálás, amelyet ma a hegeli gondolkodás a gyakorlati filozófiában, különösen a társadalomelméletben él meg, az emberi társadalmiság kritikai koncepciójának megalapozásához kapcsolódik. A következő fejtegetések ezt olyannak kívánják bemutatni, mint amit Hegel *a szubjektivitásban – a fortiori* éppen az egészében a saját szabadságára alapozott modern szubjektivitásban – meglévő *konstitutív társadalmi orientálódásként* vesz szemügyre, ami az én szubjektív őrzése és a szubjektív önmeghatározás folyamatosan működő specifikus „mi”-horizontjaként és az abból következő normativitásokként adódik. Mindennek több lépésben egy rekonstrukció kísérletéhez kell elvezetnie, melyhez váratlan felek segítsége fog társulni. A Hegel által megvilágított összefüggéseket egy látszólag egészen más tárgyalási tér felől kívánom rekonstruálni, amely ugyanazt a problémát, ugyanazt a jelenséget tematizálja – ez pedig Max Weber „kultúraelméleti” koncepciója. Az ő *Protestáns etikája* a hajdanán Hegel által megnyitott kérdésekre irányuló párhuzamos vállalkozásként is olvasható.<sup>1</sup>

\* A tanulmány alapjául szolgáló előadás 2006. szeptember 29-én hangzott el Debrecenben, a „Hegels Theorie der Individualität” konferencia keretében.

<sup>1</sup> Ennek az írásnak egyúttal egy új – „filozófiai”-társadalomelméleti – Max Weber-olvasat melletti védőbeszéd a célja. Maga Weber ott, ahol megalapozáselméleti dimenziókat érintett, nem feltétlenül volt saját gondolkodásának legjobb interpretátora. Önértelmzését egészen világosan a következőképpen fogalmazta meg: „Két út áll

Ami Weberből meríthető, az itt jelentős rétegekkel lejjebb hatol, mint a hegeli gondolkodás manapság rendelkezésre álló aktualizálásai. Mert csak Weberből kiindulva mutatkozik meg voltaképpen az, amit az újabb és újabb Hegel-recepciók, Hegel-reneszánszok folyton magukon viselnek: a „szellem” hegeli gondolatának minden „idealizmus”-kritika ellenére páratlan potenciálja.

## 1. Mi és én. Hegel aktualizálása és az emberi társadalmiság kritikai koncepciójának keresése

Három olyan toposz azonosítható Hegelnél, amelyekre megtanultunk úgy tekinteni, mint amelyek előrajzolják az emberi társadalmiság kritikai koncepciójának megalapozását. Az elsőt az ún. „fiatal Hegelnél” találjuk – a „szeretet”, az „egyesítés”, a „szép görög erkölcsiség” felvázolásában, a társadalmi és jogi ráció bűnbeesését megelőzően. Mindemellett úgy tudjuk, Hegel nem állt egyedül, hanem látjuk a tágabb szellemi kontextust és befolyásokat – Schillert, Jacobit, a koraromantikuskokat és másokat, akik közül Hegel számára az egész feltételezhető korabeli diszkussziós összefüggésben különösen fontos Hölderlin köre. Az efféle aktualizálások így végül is egy egész generációs panorámát tárnak fel. A második toposz az a gondolat, amely a „másik” és az „én mások között” problémájára irányítja a figyelmet: az a hegeli felvetés, amelyből „a Másik” minden későbbi, elsősorban francia tárgyalásmódja kiindul – az „elismerésért vívott harc” gondolata. Végül a harmadik toposz, ami Hegelből merít, az abszolút értéktartalmak és a társadalmi formák, társadalmi rend viszonyának problémájával kapcsolatos – konkrétan: vallás és társadalom viszonyának problémakörével (illetve a vallás oldalán a magas művészet tartalmával is). A társadalmiság kritikai koncepciója e harmadik helyen abban mutatkozik meg, hogy a társadalmi együttélést – a formákat, a működést és az „értelem”-tapasztalatot –, amennyiben *kulturális közösségről* van szó, normatív alapjaiból ragadja meg.

Ez három különböző toposz, mindenekelőtt pedig három különböző modell. Mindhárom összefügg a „szellem” fogalmának tematizálásával, sőt, bevezetésével. Az emberi társadalmiság egy újfajta kritikai koncepcióját annyiban tekinthetjük ezekben megalapozottnak, amennyiben az első modell visszahozza a társadalmiságra vonatkozó elképzelésünkbe a társadalmiság közvetlen és testi oldalát, a második a „társadalmi” folyamatok oldalát – főként a munka és az uralmi struktúrák folyamatait –, a harmadik pedig a kulturális és világgépző mozzanatot. Végül is mindhárom gazdagítást is jelent, a „szellem” fogalmának

nyitva: Hegel – vagy a mi eljárásunk a dolgok tárgyalására.” Levél F. Eulenburgnak, 1909. május 11. In M. Weber: *Briefe 1909–1910* [*Max-Weber-Gesamtausgabe, Bd. II/6*], Tübingen, 1994. Látni fogjuk, hogy itt egyáltalán nincs valódi ellentmondás, és hogy ez elméletstratégiai szempontból is természetlen álláspont.

komplexebbé tételét a szóban forgó dimenziót illetően. Amíg a Hegel gyakorlati filozófiájára, különösen a társadalom-, a politikai- és történelemelméletére vonatkozó újabb és újabb kritikák kivétel nélkül mindig a „szellem” gondolatának idealista-totalitárius implikációit tették felelőssé inkriminálónak tekintett fenomén-meghatározásaiért és tételeiért, addig a hegeli elképzelések e három toposzában épp a „szellem” e gondolatának azon társadalomelméleti potenciálja mutatkozhatott meg, amely messze meghaladja a szűkebb értelemben vett idealista filozófiát.

Ezért a korábbi vitákkal szemben, amelyek – akár elfogadták, akár bírálták – a hegeli filozófia alakját különösebb mérlegelés nélkül egyetlen komplexumként, egy nagy holisztikus képződményként kezelték, a jelenkori aktualizálásokban következetesen kifejlődött egy bizonyos tendencia arra, hogy mégse tagadjuk le a hegeli örökségben felmerülő kétes motívumokat és kérdéses kijelentéseket. Az interpretációk – hogy a folyvást beálló ambivalenciát megértésük – kidolgozták egy differenciált változatát ama régi megkülönböztetésének a „jó” és a „rossz Hegel”, a nagyszerű és a fatális, de legalábbis korhoz kötött Hegel, vagy – Wilhelm Dilthey és Benedetto Croce szavaival élve – az eleven és holt Hegel, a hegeli gondolkodás fennmaradó-eleven és önhibájából elsüllyedő mozzanata között.<sup>2</sup>

Ez a mai verzió, ami a jelentéstörténet több mint másfél évszázadának tapasztalatait hagyja maga mögött, nem más, mint hogy az interpretációk egyre inkább arra a képre szakosodtak, mely szerint Hegel az *általános* érvényre juttatásának „rendszer-tani” megfontolásából ismét feladta – vagy kézen-közön elveszítette – gondolkodásának korábbi, a kezdetekkor létesített tulajdonképpeni potenciálját. Így a „szellem” koncepciójában, mondják, ismét hagyta elveszni a közvetlent és elevenet az általában vett nyilvános – vagy specifikusabban: a legtágabb értelemben vett társadalmi intézmények szerepe – kedvéért. Sok veszett el állítólag a „*társadalmi*” folyamatra irányuló kritikai pillantásból az „állam” konstrukciója és hatalombirtokló integrációs és szabályozó rendszere kedvéért, míg a kulturális értékbeli meggyőződések morális hajtóereje, akárcsak a művészet tapasztalatáé, a hivatalos egyházi vallások kedvéért lett oda. Michael Theunissen az ismét „kiszorított interszubsztitívitas” címszót adta ennek, amit aztán sokféleképpen átvettek Habermastól egészen sokakig a jelenleg Amerikában zajló Hegel-reneszánsz köréből, s ami már-már sztereotip dogmává vált.<sup>3</sup>

<sup>2</sup> W. Dilthey: *Die Jugendgeschichte Hegels*. Berlin, 1905; B. Croce: *Ciò che è vivo e ciò che è morto nella filosofia di Hegel*. Bari, 1907. Alapjában véve nem más ez, mint az értelmezés ama hosszú hagyománya, amely, a *rendszer* és a *módszer* közötti megkülönböztetés toposzában jegyében, végső soron Marxra megy vissza – és amely a maga részéről magára Hegelre alkalmazza Hegelt, vagyis a gondolkodás kritikai történetének Hegel által bevezetett sajátos módját használja fel öröksége értelmezéséhez.

<sup>3</sup> Valójában persze létezik egy elegáns értelmezés is. Vö. M. Theunissen: *Die verdrängte Intersubjektivität in Hegels Philosophie des Rechts*. In D. Henrich – R.-P.

Manapság mindenfelé felhangzik az általános szemrehányás: „institucionalizmus!” Eszerint Hegel társadalomelméleti gondolkodását olyan institucionalista kísérletek határoznák meg, amelyek egyértelmű elsőbbséget rendelnek az intézményi oldalhoz, illetve az intézményi formákhoz a bennük foglalt individuumokkal, konkrét interakciós folyamatokkal és tapasztalatokkal szemben; olyan kísérletek, amelyeknek Hegel mindenekelőtt későbbi írásaiban adta át magát, amelyekben az eredeti potenciált hagyta elfedődni. Jobb híján ezt tartom az első elégséges iránymutató válasznak, mivel mégiscsak abból táplálkozik, ami mindig is a hegeli filozófia erőssége volt, hogy a tárgyalásmód és a tárgyi konkrétciók egész, úgyszólván társadalomtudományi *terjedelmét* mint negatívát, mint nem tulajdonképpenit, mint kerülőutat, mint ráakódott kérget hántsa le egy tiszta „elv” érdekében, s másfelől ezt az „elvet” mégis csak nagyon hozzátvetőlegesen, a valóságtól elrugaskodott módon, idealizálva, jólkerekítetten határozza meg – az egymással-lét szép, romantikus képzetének patetikus, az egyes hegeli diktumokból eredeztetett megfogalmazásaiban. Ez a Hegellel való bánásmód ugyanakkor reflektálatlan módon magában foglalja saját meghatározott korindexét. A figyelem és az érvelés a túlaradó individualizmus jellemzően mai tapasztalatától egyoldalúan *a társadalmiság oldala felé* fordul. A társadalmi orientáció, mely normatív módon az igazi önmagaságot testesíti meg, úgy jelenik meg, mint legalábbis kívánalom, mint megoldás. Ezért az alábbiakban valami olyasmire szeretnék kapcsolódni, ami még egy lépéssel tovább megy. Mert ami az emberi társadalmiság kritikai koncepciójának megalapozására vonatkozóan a központi problémát képezi, arra Hegel maga világított rá egy helyütt, és nem véletlenül ez a jelenleg talán legtöbbet idézett hely az életműből.

Elvégre az idézeteknek is léteznek konjunktúrái – konjunktúrái olyan megfogalmazásoknak, amelyekben egy-egy olyan problémafelvetés sűrűsödik össze, amelyből kiindulva végbemegy a foglalatosság egy klasszikus gondolkodóval. A konjunkturális hullámokban olyan szöveghelyek lépnek a középpontba, amelyekben egy klasszikus úgyszólván nevet adott az aktuálisan terjedő problematikának, és amelyekben egy, a gondolkodást aktuálisan foglalkoztató problematika nyeri el adekvát kifejezését. Manapság Hegelt illetően ez a kitüntetett szöveghely nem más, mint *A szellem fenomenológiájának* híres passzusa *az énről és a miről*. A hegeli megfogalmazás kontextusa tulajdonképpen az „öntudat” értelmére irányuló kérdés. A kérdés az, mit jelent, hogy tudat-kozmoszunk – tárgyszerű mentális világunk – struktúrájába beletartozik egy olyan tudat is, amely „öntudat”, s amely vele együtt működik. Az „öntudat” itt nemcsak a különös én helyzetében áll, nemcsak egyéni-különös egoitásunk tudatában, hanem *ezt megelőzően* már abban, hogy létünk egészként tűnik fel számunkra, mindannak egészeként, ami – annak áradatában, ami érzékelhető és megkíván-

Horstmann (Hrsg.): *Hegels Philosophie des Rechts*. Stuttgart, 1982, 317–381; J. Habermas: *Der philosophische Diskurs der Moderne*. Frankfurt, 1985, 26–58.

ható – az enyém. Az öntudat fenoménjében Hegel számára benne foglaltatik és kikristályosodik, hogy testi-szellemi egységként, létező egészként *élünk*, (önmagunkat megvalósító és fenntartó) élő-lények vagyunk.<sup>4</sup> Így hát a gondolat, hogy öntudatunk számára egy *másik (öntudatszerű) én* tudatának tárgya lesz, mentális világunk felépítésének döntő fordulata.

Ezzel előttünk [vagyis a filozófiai rekonstrukció előtt] van már *a szellem* fogalma. A tudat[nak magának] további fejleménye az a tapasztalat, mi [ily módon] a szellem, ez az abszolút szubsztancia, amely ellentétének – tudniillik különböző magáértvaló tudatoknak – tökéletes szabadságában és önállóságában ezek egységét alkotja: *én*, amely *mi*, és *mi*, amely *én*. A tudatnak csak az öntudatban mint a szellem fogalmában van a fordulópontja, amelyen az érzéki evilág színes látszatából és az érzékfeletti másvilág üres éjszakájából belép a jelen szellemi nappalába.<sup>5</sup>

Mentális létünk igazi jelenének eme *szellemi* nappala, ami a számomra közösségleg-mást átszővi és összeköti – a mindenkor-jelenlévő személyes és pontszerű evidenciája (az érzékelhető változó fenomenalitása) és az intellektuális foglalatosság folyamatosan tipizáló, absztraháló időtlen kategorialitása (intellektuális kompetenciánk konstruáló alapműveleteinek formális üressége) között – ez a színhelye minden valódi gondolatnak és minden valóságos emberi tettnek. A mai Hegel-aktualizálás, ahol következetes, mindig is az *én-és-mi* e struktúrája felé tart, hogy végül ahhoz rögzítse az emberi társadalmiságra vonatkozó kritikai koncepció Hegelnél különböző helyeken felfedezett megalapozását, s e strukturális viszony fényében magyarázza azt.

Minden egyes Hegel-felújítás saját korának gyermeke. A régi értelmezések programja, egészen a 20. század első felének nagy „Hegel-reneszánszáig”, nem volt más, mint azonosítani Hegel gyakorlati filozófiájának tartalmát az organikusan létrejött nép-közösséggel, azaz, hogy a döntő tartalmat a „nép-közösség” gondolatában lokalizálják.<sup>6</sup> A következő szakasz programja, különösen a gyakor-

<sup>4</sup> Vö. ehhez az összefüggéshez G. W. F. Hegel: *A szellem fenomenológiája*. Ford. Szemere Samu. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1979, 93–97; G. W. F. Hegel: *A filozófiai tudományok enciklopédiájának alapvonalai. Harmadik rész. A szellem filozófiája*. Ford. Szemere Samu. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1981, 423–429. §. Az „öntudat” fenoménje Hegel számára tehát hangsúlyozottan valami más, mint jelenkori-mentalista „tudatosság”-kérdés: valami más, mint a fichtei tudat második lépcsőfoka, a „tudom, hogy tudom”, a „tudom, hogy én [!] ezzel a képzzettel rendelkezem” (appercepció) evidenciája.

<sup>5</sup> Hegel: *A szellem fenomenológiája*. Id. kiad. 100.

<sup>6</sup> E ponton – a (tisza racionalitáskonstrukciók helyett a) „történelmi világszemlélet” értelmezési mintája alatt – a Hegel-tradíciók összefolytak „romantikus” ellenfelükkel, azzal, amely egykor éppen Hegel ellenében lépett fel.

lati filozófia 1960-as, '70-es évekbeli „rehabilitációjának” Arisztotelész-hegelianizmusáé,<sup>7</sup> nem volt más, mint hogy minden lényeges, filozófiatörténetileg egyedülállónak számító tartalmat azonosítson az „erkölcsiség” jelenségstruktúrájával és az intézményekkel. Ezzel szemben a mai aktualizálás, amely „a fiatal Hegelhez”, „az elismerésért vívott harchoz”, valamint a kulturális értéktartalmak és a társadalmi formák közötti viszonyra (azaz a kulturális közösség jelenségére) vonatkozó hegeli meghatározásokhoz kötődik, részben általában valamilyen társadalomtudományi (vagy szociálpszichológiai) módon kimetszett problémafelvetésen keresztül – az „individuum”-ot és a „társadalmi” környezetet társadalomtudományi képződményként, illetve dinamikaként definiálva – vezette be „hegelianizmusát”,<sup>8</sup> részben pedig a marxi, nietzschéi és freudi<sup>9</sup> kérdéseket Hegelbe beépítvén, „elidegenedés”-elméleti avagy „kulturkritikai” sarokponttá tette az eredendő természetes közösségi beállítottság (valamint a közösség iránti antropológiai szükséglet) és az uralkodó „hamis” közösségi diktátumok avagy kényszerek közötti feszültséget. A motivációk pedig, amelyek miatt ez is rögtön ki van téve a változó időnek, és nem maradhatott a kritikai-reflektált Hegel-elsajátítás (önmagában megalapozott) végső alakja, annak tudatában rejlettek, hogy a „mi” – az individualitás (szubjektivitás) komplementer pólusa – nem *csak* egy külsőleges társadalom-kép által határozható meg, nem *csak* a hozzátartozás, a kulturális tradíció (illetve „identitásuk”), az életvilág-gyakorlat, az emocionális otthonosság által lesz: a *mi-és-én* kérdés ennyiben egy egész lépéssel vagy szinttel az „individuum/szubjektivitás vs. társadalmiság” ellentét mögé hatol.

*Én, amely mi, és mi, amely én:* Hegel megfogalmazása magában foglal egy egész problémakomplexumot. Hegel látta, hogy a *mi-és-én* összefüggés a belső logikai felépítés és a reális folyamat – sőt a történeti dinamika – viszonya. Ez pedig kétirányú viszonyulás: egyszerre elkülönülés is valamitől – amikor énem (mind valóságosként, mind a kritikai kérdezés tényezőjeként) a szerep, a konvenció, a szokások, az érvényességre vonatkozó előfeltevések, a tömeg, az akárki ellenében alakul –, de annak komplementere is, hiszen az én csak az egymással és egymásnál-lét révén *válik* valóságos *énné*, a világot uraló önmagasággá. Ez utóbbi pedig rendkívül komplex létmód. Az „egymással” és „egymásnál” többszörösen összetett folyamatok. Általában véve az én négyszeres létrejövését jelentik: 1. egy másik intelligens-intencionális lény – aki jelentéseket tulajdonít, gondolatokat fogalmaz meg és célokat tűz ki maga elé – világomban való pusztá felbukkanása révén; 2. a konkrét interakciós tapasztalatok révén, mint a siker (amikor érvényesülni tudunk), a kudarc (amikor nem bírunk az ellentétes erők-

<sup>7</sup> Vö. M. Riedel (Hrsg.): *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*. Bd. 2. Freiburg, 1972, 74.

<sup>8</sup> Vagy egzisztenciálisan is: az „egyen” és „a mások” (a csoport) mint egzisztenciális fenomének.

<sup>9</sup> Illetve schilleri és hölderlini.

kel, máskor a tényekkel), a kényszerű módosítás és a „kompromisszumok” tapasztalata;<sup>10</sup> 3. a nekem tulajdonított individuális „jogok”, vagyis annak révén, amit a nyilvános társadalmi formák (az intézmények) tükröznek számomra, azaz hogy jogom van a sajátomhoz (saját meggyőződéseimhez, saját életemhez, saját tapasztalási szintemhez) – ez tehát a fennálló társadalmi világban leülepedett individuuum-felfogáson nyugvó énné-válás; végül pedig ne felejtjük el: 4. az önmagunkká válás mint felhívás, akár elvárás révén, aminek során azonosítható *valakik* vagyunk (személy-jelleg), akikkel szemben felállítható a valami mellett való „kiállás” elvárása.

Strukturális értelemben azt mondhatjuk, hogy az interpretációk újra és újra megküzdnek azért, hogy az ehhez a viszonyhoz tartozó „filozófiainak” érvényt szerezzenek. Ez azt jelenti, hogy az *én-és-mi* Hegel által szemlélt kölcsönös folyamatát ténylegesen annak fundálás-jellegében akarják megragadhatóvá tenni, nem pedig mint körülmények külső fennállását, vagyis mint valami empirikus-pszichológiai vagy internalizálás-elméletit akarják tárgyalni. De miben áll ez a „filozófiai”, hol lehetne egyáltalán lokalizálni? A válasz megköveteli az értelmezés egy látszólag evidens, a *mi* és az *én* e viszonyában jelenlévő súlypontozásra és gondolati irányra vonatkozó megadását.

Hegel éppen, hogy nem azokhoz a gondolkodókhöz tartozik, akiről, másokkal összehasonlítva, különös erőteljességet feltételeznénk az individualitás kérdésében. Bármiben is áll argumentatív potenciálja, az individualitás kérdésében nem látszik jelen lenni. Voltaképp nem is lokalizálták soha; az interpretációtörténet mindig is ellentétének, az egyének „erkölcsi” formákba és rendszeradottságokba való beépítésének megalapozásához citálta Hegel örökségét. Hozzá kell itt tennünk, a nézőpontok mai differenciáltsága mellett is, hogy az arra vonatkozó, szűnni nem akaró szkepszis, ahogyan Hegel az individualitást értékeli,<sup>11</sup> nem *csak* bornírtság, és hogy a Hegelt illető vélemények nem *csak* azon alapulnak és nem *csak* azért tartják magukat olyan makacsul, mert Hegel kényelmes és – kétségtelenül! – sokoldalúan használható ellenségképként szolgál, amellyel szemben valami saját körvonalazható. Tény, hogy van egy s más, amivel Hegel kétes fénybe állította magát. A mindenek felett diadalmaskodó

<sup>10</sup> Ezek közül egész lényeges – egyes történeti konstellációkban egyenesen döntő – terület a munkával kapcsolatos tapasztalatoké: ide tartoznak a tevékeny-termelő én tapasztalatai egyfelől a célmeghatározó társadalmi hierarchia-autoritás („az úr” Hegelnél), másfelől a dolgok ellenállása között, továbbá a mindenkori szerszámokkal/műszerekkel és legtagabb értelemben vett „technikákkal”, azaz az *eszközökkel* kapcsolatos tapasztalatok.

<sup>11</sup> Vagy fordítva fogalmazva: az arra irányuló szkepszis, hogy hegeli alapokon felépíthető a társadalmiság olyan koncepciója, amelyben az individualitás nem tűnik el. Az e hegeli viszony értelmezését célzó egészen eltérő kísérletek hosszú történetéhez vö. H. Ottman: *Individuum und Gemeinschaft bei Hegel. Hegel im Spiegel seiner Interpretationen*. Berlin – New York, 1977.



„világtörténet” biztosan ezek közé tartozik, akárcsak a személyes „morális álláspont” kritikája – a morális kritériumok mint pusztán „komornyik”-perspektíva arra, amit a valódi cselekvés megkívánna.<sup>12</sup> Mindez láthatóan nem éppen Hegel mellett szól.

A következőkben azt szeretném megmutatni, hogy a probléma valami másból ered. Nevezetesen nem a koncepcióból: nem a „szellem” koncepciójából, részleteiben pedig nem a társadalmi összefüggés és a saját mivolt (strukturális értelemben legfőképpen a *mi-és-én*) folyamatszerű viszonyából, hanem az előterjesztett *megalapozásból*. Hegelnél a *megalapozásokat utólagosan kell beilleszteni*. A koncepciójában szereplő belátások nem a kívánatos érthetőséggel és nem is a kívánatos argumentatív mélységgel kerülnek kifejtésre. Olykor emlékeztetnünk kell magunkat arra, hogy a szép jelszavak, a hatalmas képi erejű megfogalmazások még nem képeznek elméletet. Még csak képviselik azt; egy tudatosított problémát jelölnek, melynek tudott-létét nyitva tartják, de az elmélet és a valódi argumentáció valami egészen más. Ez érvényes a *mi-és-én* oly gyakran idézett és a mai társadalomelméleti diskusziókban megidézett diktumára is.

*Megalapozások utólagos beillesztése:* itt egy kétszintű pragmatikus megfontolás fog vezérelni. Egyfelől szeretném a problémát – a *mi-és-én* problémáját – oda fókuszálni, ahol az a társadalmi magatartás „moráljának” fenomenjeiben tárgyasul. Ez konkrétan azt jelenti, hogy tudatosan középpontba állítjuk a társadalmiságot jellemző általánosság és az önös saját-mivolt, az uralkodó közösségformák (azok helyzete) és az önzés összefüggését, azt a problémát tehát, amely Hegelnél – lásd a történelmi „fejlődés” és a „morális” érzés viszonyának nála található meghatározását, vagy általában a „morális álláspontot” illető kritikáját – bizonyosan (és nem véletlenül) a legproblematicusabb, tehát leginkább megalapozásra *szoruló*. Másfelől: a komplex problémafelvetésekben mindig jó szabály a *visszatekintés* – nem játszódtak-e egyszer már végig egy bizonyos hasonló helyzetben a felszínre törő kérdések (de a kísérletek és a zsákutcák is). Különleges jelentősége van ennek, mert a kieleződő, termékeny feszültség, amely a gondolati készletek és a probléma konkrét, megtapasztalt nyomása között alakult ki, e tekintetben megüli a 19. század végének és a 20. század elejének vitakörnyezetét.

Ezzel nem annyira az „individuum és közösség” probléma nagy tematizálásaira gondolok, melyek már a korszak számtalan publikációjának címében is szerepelnek, és nem is a – legalábbis a korabeli elképzelésekben – sokkal sematikusabb, „közösség” és „társadalom” közötti ellentétre, a természetes élet-, érték- és érzésközösségi „mi” és az atomizált individuumok koordinálására szolgáló

<sup>12</sup> Vö. Hegel: *A szellem fenomenológiája*. Id. kiad. 294–329; uő: *A jogfilozófia alapvonalai*. Ford. Szemere Samu. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1971, 105–141. §; uő: *Előadások a világtörténet filozófiájáról*. Ford. Szemere Samu. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1979.

művi társadalmi berendezkedések közötti ellentétre.<sup>13</sup> Inkább szeretnék az erről szóló kimutathatóan legkomplexebb koncepcióként behozni valamit a Hegel körül folyó fáradozásokba, amire mindeddig egyáltalán nem is gondoltunk: Max Weber megfontolásait a modern („protestáns”) szubjektivitás társadalmi orientáltságáról, annak habituális „moráljáról”. E megfontolásokat ezidáig jóformán nem is kamatoztatták Hegel, főként pedig a Hegel által megpendített *mi-és-én* folyamat vonatkozásában. Pedig Weber nyíltan hegeli tematikának szenteli művét, mégpedig a szubjektivitás kialakult modern („protestáns”) struktúrája, annak inherens társas kötődése vagy „etikája” és az uralkodó társadalmi formák „szelleme” közötti összefüggésnek. *A protestáns etika és a kapitalizmus szelleméről* (1904/05)<sup>14</sup> – előhúzza a filozófiai dimenziót és jelentőséget a tárgyi társadalomtudományi, mentalitástörténeti elméletek mögül – kiderül, hogy nem más, mint a *mi-és-én* problémákkal telített hegeli kérdésének kibetűzése.

## 2. A modernitás szubjektivitása és „morálja”. A modernitás „szelleme” problémájának kultúrkritikai újrafogalmazása

Noha ritkán tudatosítjuk magunkban, Max Weber azon gondolkodók közé tartozik, akik a hegeli témákat egy megváltozott problémahelyzetben újra előveszik, és más látószögben és más kategóriákkal fogalmazzák újra. Így a korhangulat ellenére Weber is célzottan a „szellem” megválaszolatlan hegeli gondolatát veszi elő.

Weber a (kulturálisan jellemző és közösségalkító) viselkedés „szellemének” vezérfogalmával felvértezve száll szembe a társadalomtudományok korabeli fejlődési fázisának *ordo*-teoretikus, hatalmicsoport-elméleti, nemzetállami-darwinista, társadalomtechnológiai, utilitarista és „népi pszichológiai” koncepcióival. Ez pedig sem nem a felemelkedett pszichológia individualista módon

<sup>13</sup> Mint a F. Tönnies: *Gemeinschaft und Gesellschaft. Abhandlung des Communismus und des Socialismus als empirischer Culturformen*. Leipzig, 1887. mellékletében.

<sup>14</sup> Max Weber: *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*. [Gesammelte Aufsätze zu Religionssoziologie. Bd. 1.] Tübingen, 1920/21, 17–206. Magához Weberhez hasonlóan a következőkben, eltérően a mai szokásoktól, nem teszünk kategoriális különbséget „etika” és „morál” között. Weber erre vonatkozó (implicit) érve az a kettős érv, hogy a gyakorlati morálban mindig működnek meghatározó elméleti részgondolatok is (lásd alább), és fordítva, ti. közvetlenül egyáltalán nem beszélhetünk magas etikáról mint explicite átalakított elméleti rendszerről, hanem csak arról, hogy az ember milyen szabályozások szerint élt és ítélte ténylegesen. Weber maga, eltekintve az „éthosz” inkább szubsztanciális konnotációjú fogalmától, közös terminusként leginkább az „etikáról” beszél.

kimiskárolt „szellem”-fogalma, sem a „szellemtudomány” dilthey-i tradíciójának „szellem”-fogalma.<sup>15</sup> Nagyon is hegeli értelemben, a szellem inkább a jellegzetesen meghatározott társadalmiság, a szubjektivitásban jelen lévő társadalmi orientálódás jele. Ez ebben a formában centrálisan is tetten érhető Weber *Protestáns etikájában*.

Weber mindenekelőtt egy egyszerű empirikus megfigyelésből indul ki.<sup>16</sup> Ez egy, a modernitás fenoménjeiről szóló lelet, és pedig azok a váratlan korrelációk, amelyeket a vallási-„szellemi” tradíciók mutatnak: a korabeli német birodalom döntően protestáns régiói gazdaságilag egyértelműen fejlettebbek, mint a többi. Ehhez hasonlóan, a protestáns kultúrájú országok európai összehasonlításban is láthatóan a legkiforrottabb kapitalista formákat mutatják, és sikeresebbek.<sup>17</sup> Weber magyarázata pedig a következő: e helyeken az embereket – a vállalkozókat és a munkásságot, de a társadalmi elitet és a tömegeket (az elit követőit), a politikai tisztségviselőket és a polgárokat is – egy ennek kedvező „szellem” hatja át. E „szellem” magja a „hivatás”-gondolat: saját tevékenységük, a munka és egyáltalán az élettevékenység mint „hivatás” képzete. És az adott meghatározott normák, a beilleszkedés képzete is abból ered, hogy az „hivatás”.<sup>18</sup>

Mindez az individualitás egy meghatározott, igen specifikus struktúrája, s mint ilyennek, először is valamikor *létre* kellett jönnie – mint ismeretes, Weber szerint a szubjektivitás megfelelő vallásos-„szellemi” képeiben és önértelmezési formáiban előírva s általuk indukálva csak a reformáció folyamán fejlődött (pontosabban szólva: csúcsosodott) ki.

Weber eme programadó megfontolásait már idejekorán felülírták néminemű leegyszerűsítésekkel. Az egyik ilyen ismert egyszerűsítés, hogy ez a magyarázat a modernitásra és annak társadalmi struktúrafolyamataira irányuló marxista perspektíva *belyére* kíván állni – Marxot pedig tévesként felmutatni és helyettesíteni. Ugyanaz a kritika vetődött fel Weberrel szemben, amelyet egykor Marx

<sup>15</sup> Még Weber hajdani filozófiai bizalmasa, az újkantianus H. Rickert is elvetette a „szellem” fogalmát annak individualisztikusan és pszichológiailag leszűkítő jelentése miatt. Vö. H. Rickert: *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft* [1899]. Tübingen, 1926, 10–14.

<sup>16</sup> Weber gondolata széles körben ismert. Jelen összefüggésben csak arról lehet szó, hogy azokat a lényeges pontokat, amelyekhez később szubjektivitás- és társadalomelméleti jelentőség kötődik, vázlatosan jellemezzük.

<sup>17</sup> Ezek a „szellemi” korrelációk messze felülmúlják a modern kapitalista formák minden egyéb – Weber által soha le nem tagadott – keretfeltételét és -tényezőjét is: a természeti kincsek, a demográfiai fejlődés, az infrastruktúra, az adminisztratív és „állami”-politikai támogatások vagy akadályoztatások adottságait. A középkor egykori nagy gazdasági-kapitalista központjai, nevezetesen a felső-itáliai kereskedő- és bankárvárosok maguk is hátrányba kerültek e folyamat során, amelyet a „szellemi modernizáció” vezetett fel.

<sup>18</sup> Vö. Weber: i. m. 33–37, 48–62, 63. skk.

is felhozott a hegeli „spekuláció” és annak „misztifikációi” ellen.<sup>19</sup> Weber azonban minden ilyen kizárólagossági viszonyt félreérthetetlenül elutasított.<sup>20</sup> Elméletének célja sokkal inkább az volt, hogy megmutassa, hogy a modernség (a modern társadalmi formák) létrejötté, nem utolsósorban gazdasági kifejeződéseiben, egy lényegi „szellemi” kezdőlökést és „szellemi” kíséretet is igényel. Bár a tőke „logikája”, a kialakult kapitalista termelési mód mechanizmusa vitathatatlan, e rendszer *létrejötté* és későbbi kényszerítő ereje nem merül ki abban, amit Marx a történelmi materializmus kritériumai szerint róla kifejtett.<sup>21</sup> Ehelyett Weber inkább a cseretevékenység egyébként kétségtelenül teljesen materiális, a *társadalmi* életkörülmények által meghatározott tényezőiben és motívumaiban jelen lévő és magyarázatra szoruló „szellemi behatásokról” beszél.

Mindazonáltal egy másik általános leegyszerűsítés volt újra egybeolvasztani Weber e problémafelvetését a filozófia és a „szellemtudományok” hagyományos pályáival. Hiszen a modern társadalmi formák e „szelleme”, a magatartás „szelleme” és annak szabályozása nem csak abban áll, ahogyan a filozófia és a „szellemtudományok” a modern individuum kitüntetett szubjektivitását csaknem kivétel nélkül megragadták és magyarázták. A Weber által felmutatott titokzatos „protestáns etika” nem egyszerűen egy meghatározott morál – vagy meghatározott modern emancipált ész –, mely analóg volna azzal, amit a filozófia tárgyal.

De akkor mi rejtőzik benne? – „hivatás”, és empirikus bizonyítékok: a weberi projekt egy teljességgel nem-hegeli fogalmiságot és megközelítési módot tükröz. Valójában Weber ötlete, mely egyébként gyakran csak kliséként forog közszájon, sokat eltakar elméleti és koncepcionális háttéréből. Hiszen már az érvelést is alig ismerik, holott az a Hegel által meghirdetett probléma weberi jelentését mutatja meg, ti. hogy a szubjektivitást mint „szellemet” kiváltképp annak modern „individualitás”-alakjában, a *mi-és-én* viszonyból kell megérteni.

De térjünk rá az érvelésre. Az elméleti potenciál öt részgondolatban rejlik, ezekre fókuszál Weber újfajta „kultúrtudományi” tárgyalásmódja. 1. A modernitás létrejöttét határozottan hiányos értelemben ragadjuk meg, ha az elterjedt séma szerint úgy értelmezzük, hogy az addig uralkodó merev, zárt rendszert – egy sötét, dohos, tekintélyelvű kort – az ébredés és a szekuláris moralitás, a szubjektivitás, a bensőségesség kiszabadulása követi. Hanem bizonyos mértékben éppen ellenkezőleg, a modernitás modernsége azt jelenti, hogy miközben a szubjektivitás,

<sup>19</sup> A Weber-Marx vitához kapcsolódó hozzászólások rendkívül számosak. Sok közülük – indirekt módon és be nem vallottan – nem más, mint utólag előhúzott Marx-Hegel vita.

<sup>20</sup> Vö. i. m. 205. sk. Weber ezt sokkal inkább kiegészítő viszonyként fogja fel.

<sup>21</sup> Tehát az „eredeti felhalmozás” (történelmi tényének) marxi magyarázata. Vö. Karl Marx: *A tőke*. I. kötet. Ford. Rudas László, Nagy Tamás. Kossuth Kiadó, Budapest, 1973, 668–713; Karl Marx: *A politikai gazdaságtan bírálatának alapvonalai*. I. kötet. Ford. Lissauer Zoltán. Kossuth Kiadó, Budapest, 1984, 335–383.

a különösség szubjektivitása bekerül a képbe, aközben éppenséggel egy egészen új terület válik *normákkal szabályozottá*, mégpedig bensőleg. A modernség semmiképpen sem – csak – a „Lehet” meglazulása vagy kirobbanása, nem egyre szélesebb és végül korlátlan felszabadítása a szubjektív („egoista”) előnyök motíválta cselekvésnek és a szubjektív véleményalkotásnak, illetve értékelésnek. Hanem ezek a „szubjektivista” mozgások, amelyek az eredeti struktúrát alkotják, éppen amennyiben képbe kerülnek, sokkal „kiegyenlítettebbek”, kötöttebbek. Közelebből nézve a normák hozzárendelésének rendszere inkább volt laza korábban. Korábban ugyanis a társadalmi cselekvés összességében „tradicionáliszmusként”<sup>22</sup> jellemezhető, vagyis biztos helyi, életvilágbeli kötődésekként és kötelezettségekként, melyeket a belenövés, a mindenkori saját pozíció és a „mindig is így volt” hatalma alapoz meg. Hasonlóképpen, a céltételezések és magatartásmódok lokálisan és pragmatikusan, az éppen beálló követelményekre vannak hangolva – az elvi megalapozás, az elvhűség, az elvi konzisztencia implicit vezérkritériumai nélkül, inkább csak olyan mértékben és módon, hogy (a mindenkori ügy konstellációjának megfelelően) éppen „fussa”.

2. A modernitás a *cselekvés terének egységesülését* hozza magával, amivel épp a normativitás erősödése jár együtt. A modernitás létrejötté mögött húzódik a *világ*, kiváltképp az emberekkel-együttes világ mint primer és egyúttal primer módon egyedül hozzáférhető<sup>23</sup> helyszín kitüntetettsége; mindez mindenki számára egyformán, saját tettének elszámoltathatóságában és közvetíthetetlenségében van jelen. Megszűnik a mindennapi élet felülmúlása valamiféle különösen értékes „szertzesi” életben: a szertzesi élet, az egyetemes egyház, a közvetítő felmentések, hasonlóképpen az átfogó normatív kalkuláció, az „üdv”-felhalmozás ökonómiájának mint egyetemes közösségnek (egyetemes *egyháznak*) az elképzelése; végül pedig eltűnnek a közvetítő felmentések a „lelkület”, az állhatatosság és a felelősség ügyeiben – eltűnik minden közbenjáró és közbelépő, a kultikus mágiában való hit, de ugyanígy a gyónás és a feloldozás gyakorlata is.<sup>24</sup> Az új reformációs etika ezzel szemben a cselekvés mérhetetlen – Weber kifejezésével élve „pszichológiai” – feltöltését jelentette. Ez a világban jelenlévő *kötelesség* képzelete, *mindenki* kötelességéé, az esetleges mulasztás megkerülhetetlen, sőt állandó bekalkulálásával együtt – a normatív követelmények pedig, akárcsak megítélésük, az egyes pontszerű cselekvésekre vannak kihelyezve. E modernitást a világon belülnek az etikai pátosza jellemzi, konkrétan pedig a megbecsülés, mindenekelőtt önmagunk megbecsülése, amely éppen az *ügy*, e világ ügye iránti odaadásból ered. A világon-belülit, a közös-világon-belülit a társadalmi *itt és*

<sup>22</sup> Weber fogalma.

<sup>23</sup> Amit egyébként a „szekularizáció” címszavában elégtelenül – és elhamarkodottan – ragadunk meg.

<sup>24</sup> Vagyis az alárendeltség a vallási-egyházi tekintélynek és az „újra jó minden” abból következő adományának.

most normatív „ügyei” alkotják, a kötelesség pedig olyasmire vonatkozik, ami az emberléte alkotja a - közös - világban: a felmerülő feladatokkal való megbirkózásra.

3. Mindez, a modernitás e szubjektumstruktúrája antropológiailag olyan nyira nem egyértelmű, hogy „*alapokra*” van szüksége: a „Tulajdonképpen miért is?” illetve a „Mégis!” működő gondolati „*alapjaira*”, amelyek a voltaképpeni cél- és cselekvéstapasztalaton túl abszolút megalapozottak. Elméleti értelmezési rendszer nélkül, az enyémnek szubjektivitásként való értelmezése nélkül és az ebből következő elképzelések nélkül mindez sohasem érvényesülhetett volna a helyi közösségek pragmatikus együttélésével szemben, legalábbis társadalmi méretekben nem. Különösen ott, ahol - mint a kálvinizmusban - az Isten személye újra eltűnik a kikutathatatlanban, és kiesik az igazolást nyújtó legfőbb „Te” - helyette csak a „Helyes volt-e?” bebiztosításának végtelensége áll -, létrehozva az állandó ön-kontroll nyomását; az efféle szigorúság pedig - így Weber - nagyobb „jutalmat” igényel: valami ezáltal részemmé-válónak a szellemi *képzetei* azok, amelyek az efféle voltaképpeni „embertelenségnek” egyáltalán értelmet adnak. De még ha kevésbé extrém módon is, olyan motivációknak kell működniük, amelyek ellensúlyozni tudják a korábbi normatív orientációs teljesítményt: a gyakorlatias működést, a felmentés ajánlatát és az illetékesség szövedékét. Minél „elvíbb”, minél inkább elvileg rögzített egy morál (és a „szubjektivitas” képzete), annál egyértelműbben rá van utalva egy elméleti értelmezési rendszerre és az abból következő, motiválónan mozgósítható gondolati elemekre - a (körülmények kedvező együttállásától független) így-és-így-cselekvés elképzelt jutalmaira, a magatartás pátozására (illetve annak alapjaira), az önkép magas mércéjére, az önaffirmációra - ahhoz, hogy magát-így-és-így-viselő-ember legyen.

4. Annak minden pozitívuma ellenére, hogy ez az új struktúra a szubjektivitas tehermentesítését jelentheti, annak elsősorban a mindennapi életviszonyok és értelemadások elszegényedése ellen kell folyvást harcot viselnie, persze azzal a különbséggel, hogy a kálvinizmusban dísztelenül, örömtelenül és könnyörület nélkül, a lutheránus tradícióban viszont az atyai szeretet képzete révén, sokkal több emberi szelídséggel. Mindenesetre a modern individualitás e modern formája *közvetlenül mégsem* vezet az azonos lelkiületűek és az egymást kölcsönösen elismerők szép közösségéhez, gyülekezetéhez. Ennek csak a cselekvés és az egymással való emberi bánás tapasztalatának hosszú útján lehetett kifejlődni. Az individuumok belső izolációja, elmagányosodása<sup>25</sup> és az ugyanakkor igen erős kölcsönös társadalmi kontroll közvetlen ellentétben áll egymással. Ami a patriarchális egyházi kiegyezés és a megengedő vagy vezeklő „Így helyes!” óta fennáll, az a *kölcsönös és rövid idő alatt bensővé vált morális kontroll*.

<sup>25</sup> „Az egyes individuum hallatlan belső elmagányosodásának érzése”, „az egyén mély belső elmagányosodása”. I. m. 93. sk.

A szubjektivitás, ez az újfajta szellemi felfedezés, illetve vívmány „jellembeli” minősítést is jelent, motivációim és indulataim „értékének” magas fokú és sokoldalú minősítését. A modern énhez lényegileg hozzátartozik az eredendően modern „felettes-én” is.

5. Az egyes primer vallási-„szellemi” struktúrák által elindítva és a hasonlóképpen meghatározott szubjektumok érintkezésének növekvő sűrűsödésével új éthosz jött létre a társadalmi viszonyokban. Ez nem csak abban áll, amit a már ismert módon összekapcsolunk Weber nevével és *A protestáns etikával*, vagyis a reformáció vallási-„szellemi” képzeteiből kiinduló impulzusai a „racionalizálásnak”, mindenek – beleértve a mindennapi viselkedést – racionalizáló átformálásának. Ahogyan Weber rámutat, a középkori szerzetesi struktúra, amelynek értelmében mindazt, ami megengedett vagy amit meg kell tenni, alá kell vetni a megalapozó reflexiónak, indulataimat és érzéseimet pedig egy reflexív érvényesség-vizsgálatban kell megtörni – nos, ez a struktúra immár mindenkire és mindenütt érvényes, kivétel nélkül. Hanem újfajta éthosz keletkezett itt annyiban is, hogy az új vallási-„szellemi” képzetek univerzális igazolási horizontot teremtettek – mindenkinek és minden tekintetben; és amennyiben egyúttal elhalványult a minden közösség előtt ismert ősi, elementáris felebaráti éthosz konkrét mivolta. A reformáció változásainak folyamatában, foglalja össze Weber, egy új embertípus alakult ki. Ennek viselkedésében szokássá vált a józan-ság, az „éberség”, az állhatatosság, a minden téren teljességre törekvő alapos-ság; az élvezet képzetének képe pedig – illetve annak mérlegelése, hogy igazán méltó-e az emberhez – a valóságos élvezet elé lép. Minden, ami emocionális, expresszív-„anarchikus” és helyzetfüggő, kontrollálva van, vagyis mindenképp szigorúan szabályozva és alávetve viselkedésem szilárd „elveinek”.

Ezért, ami a gazdasági következményeket illeti, létrejött a munkájuk „ügynek” magukat átadó dolgozók tömege, a stratégiai módon kalkuláló vállalkozókhöz hasonlóan (akik ezt szintén „hivatásukként” fogják fel, nem pedig az egyéni előnyök kedvéért gyakorolják). Mindez a termelés és a fogyasztás relatív szétkapcsolásához vezet: a termelés és főként annak eredményessége fokozódik az elfogulatlan fogyasztás egyidejű csökkentése mellett. Hasonló változások mennek végbe a társadalmi cselekvés más területein, annak magatartási és érvényességi formáinak körében.

Öt alapvető összefüggés van tehát, amelyeket Weber új „kultúrtudományi” tárgyalásmódja tekintetbe vett. Mindegyik a modern szubjektivitás – igencsak jellegzetes – társadalmi orientáltságát érinti. Mind az öt az összetett *mi-és-én* viszony mozzanata, s ezt a viszonyt pontosítják. Weber mélyen belátta, hogy a szubjektivitás – még modern alakjában is – nemcsak felszabadulást, önfelszabadítást, kibontakozást, önálló gondolkodást, a saját/személyes előnyökre való gondolást stb. jelent. Igen, a modern én elsődleges antiszocialitása, az „egoizmus” (maga a számítás), a privatizmus Weber belátása szerint elsősorban nem az

anyagira vagy akár gazdaságira,<sup>26</sup> hanem a szellemire, a spirituálisra, a lelki üdvösségre vonatkozik. Eközben az „ez és ez a hivatásom” az egyént a (fennálló társadalmi) viszonyokban tartja, miután a tisztán az ezeken való túljutáson alapuló, e túljutás révén szerzett előnye, kötődései és kötöttségei feloldódtak az új beállítódás nyomása alatt. Az, hogy alávetem magam a „hivatásomnak” és az abból eredő kötelességnek – a kötelességnek-ebben-az-én-saját-életemben – megadja identitásomat, valamint a „becsületet” és az erőfeszítések motivációit – azon erőfeszítésekét, amelyek eredményei (létrehozás, fenntartás, illetve becsületesség és kiszámíthatóság mint ko-szobjektum) azután (előnyösen) hozzájárulnak a közösséghez. Társadalmi elismertségem „hivatás”-beállítottságom komolyságától és az abból eredő „kötelesség”-kötöttségtől függ. A „hivatás”, „személyes hivatásom” gondolata mögött egy meghatározott, társadalmilag is rendkívül hatékony szabályozási struktúra áll.

### 3. Az objektív közösségi világ elsőbbsége. Az individuum mint egy-„közülünk”

Maga Max Weber a filozófiai elméletet, a „filozófiai” fundamentálreflexiókat a legjobb esetben *basznos* vállalkozásnak tartotta: olyasminek, ami instrumentálisan használható, mindenekelőtt az előzetesen kidolgozott fogalmi konstrukciókban és megkülönböztetésekből, de a tárgy szempontjából mégsem föltétlenül szükséges. Még viszonylag korai szakaszában is – amelyhez *A protestáns etika* tartozik, és amelynek során maga is sok kérdésben nyilvánvalóan a (badeni) újkantianizmusból merít – amikor koncepcionális kérdések kerülnek szóba, a szövegség folytonossága helyett folyamatosan elhatárolódást látunk, főképp a hegeli tradícióval szemben.<sup>27</sup>

És mégis, Weber elemzései a modern szubjektivitás struktúrájáról jelentős „filozófiai” háttérrel és potenciállal rendelkeznek, csak épp ezt ő maga nem fogalmazta meg (és valószínűleg nem is volt tudatában). Pontosabban szólva ez egy meglehetősen *hegeli* „filozófiai” dimenzió. Hiszen míg Hegel a „szellemet” mint olyat határozta meg – mint „szubsztanciát” (egy tudat-kozmosz szubsztan-

<sup>26</sup> Matriális és gazdasági tekintetben más kulturális tradíciók és korszakok messze erősebbek voltak az előnyökre irányuló motivációk igazolásában, mindenekelőtt pedig gyakorlatában.

<sup>27</sup> Az elhatárolódás hangsúlyozottan nem filozófián belüli – (neo)kantianizmus *vs.* hegelianizmus –, hanem a filozófiával mint filozófiával szemben történik, elvégre a kanti filozófia egyes elemeire is vonatkozik. Vö. M. Weber: *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. Tübingen, 1968, 152, 508; vagy „vallásszociológiája” középponti elméleti részéhez: i. m. 536. sk.



ciáját) –, amiben ketten (azt követően átfogóbban: többen) képezik a *mi* egy-ét,<sup>28</sup> addig Weber épp ebből magyarázza a társadalmi cselekvés konkrét összefüggéseit. Már tárgyalásmódjának korábban bemutatott öt explicit eleme is láthatóan „filozófiai”, „filozófiai” relevanciával bír. Így annak egészéhez hozzáilleszthetünk még egy réteget, a filozófiai-konceptcionális általánosság kiegészítő rétegét. Azt, ami ezt a konceptcionális és alapvető jelleget adja a Weber által megnyitott és bemutatott látásmódnak, néhány nagyobb problémakörbe lehet csoportosítani, mindegyiknek egy-egy jelszószerű címet adva.

*A „mi” eszményei.* Kezdjük azzal, amin az ember talán túl könnyedén átsiklik. Mert ami Webertől mindenekeelőtt megtanulható, az az, hogy a – meghatározott kulturális-„szellemi” szubjektivitáshoz, a szubjektivitás egy habitusához kötődő – társadalmi orientációt firtató kérdéséhez és annak normatív aspektusaihoz nem épp az „etika” magas-„filozófiai”, patetikus fogalmát kellene illeszteni. És hogy az első lépések megtételénél egyáltalán nincs is szükségünk a klasszikus szabású „filozófiai” alaposságra, illetve az ilyen típusú elmélet-kritériumokra. Egy „magas” fogalommal<sup>29</sup> eleve sokat is veszítenénk a fenomenalitást és a konkrét folyamat-összefüggéseket tekintve. Először inkább csak józanul meg kellene értenünk az ebben a társadalmiságban rejlő „morált”. E morált *meghatározott magatartás-szabályozásként* kellene modellálnunk, azaz a magatartás, a magatartás-ideál, a magatartás értékelésének orientáltságaként, ahogyan az normál esetben társadalmilag széles körűen osztott – azaz amit az egyesek jogosult módon tulajdonítanak a többieknek is. Mindaz, aminek esetében faktikusan jelen van e kettő – az orientáció, az eszmények stb., amelyek egy szabályozásra hatnak, illetve mindaz, ami társadalmilag osztott és kölcsönösen feltételezhető –, ahhoz tartozik és közelebb áll, ami a társadalmiság illető gyakorolt formáiban a „morált” jelenti.

Mindebből azonban *nem* következik, hogy a „filozófiai”-alapvető tárgyi momentumok teljesen feloldódnának vagy kiesnének, és hogy ehelyett mindent az empirikus feltételezettség, az interakciók és az internalizálás jelenségeiként kellene szemlélnünk. Ez a józan látásmód, amely ragaszkodik a magatartás orientációjához, a magatartás-ideálokhoz és a magatartás értékelésének módjaihoz, több olyan dolgot is felölel, aminek elméleti relevanciája jelentős. Azaz látnunk kell, hogy a társadalmisághoz, a társadalmi formák szövedékéhez, amelyek között az egyének cselekszenek, az is eleve hozzá tartozik, hogy *meghatározott* magatartásmódokat mint olyanokat *nagyra becsülnék*. Alkalmassint az egyes meghatározott, hagyományosan kitüntetett magatartási módokhoz folyamatosan

<sup>28</sup> Lásd az I. fejezetet.

<sup>29</sup> Egy ilyen „magas” fogalomnak egyúttal arról is kizárólagosan és egyértelműen döntenie kellene, hogy a társadalmi orientációnak és a normativitásnak utilitarista vagy ontológiai, vagy értéktranszcendentális, vagy norma-logikai (univerzalisztikus), vagy életvilág-pragmatiztikus, vagy épp antropológiai, vagy „dialogikus” stb. alapjai vannak-e.

rögzül valami alapvető. Ez nemcsak a társadalmi megbecsülés pozitív oldalára vonatkozik, hanem annak negatív kifejeződéseire is, vagyis azokra a magatartás-módokra is, amelyeket ha *nem* vagyok képes képviselni, az erőteljesen érinti „méltóságomat”, s ezáltal „elveszítem az arcomat”. Ilyen például a párbaj (a párbajra hívás), a felelősség vállalása egy társadalmi tisztségben, a feladattal való azonosulás (egészen a vesztes csata katonatisztjéig vagy a süllyedő hajó kapitányáig), az emlékezet – a makulátlan hírnév avagy „név” képze – elsőbbsége az étellel szemben (mint például a rituális harakiriben), a magatartás az intézményes megvetés közegében, a hatalom megtapasztalt arroganciájával szembeni magatartás, avagy végül a normatív módon megkövetelt képesség a „család” becsületének védelmére, a „vér”bosszúra, az etnikai megtorlásra és hasonlókra. Weber hasonlóképpen láttatni engedi, méghozzá éppen a kálvinizmus extrém példáján, hogy a társadalmi vonatkozások hogyan tartoznak hozzá *mindenfajta* „szubjektivitáshoz”. Mindig van, még szélsőséges esetekben is, egy bizonyos „mi”-csoport, „*akik előtt*” igazolom vagy igazolva látom magatartásomat, szándékomat és igyekezetemet, és akiknek a társadalmi kontrollját, illetve helyeslést vagy elítélését internalizáltam: „Mit szólna ehhez  $x, y$ , ha látná?”<sup>30</sup> Weber megmutatja, hogy épp a magatartás az – látszólag „naturalisztikus” külalakja annak, amit egykor „szellemként” gondoltunk el –, ami mindenkor rendelkezik *virtuális* horizontokkal is.

*Az önmagaság szótárai.* Egy társadalmiságot jellemző és társadalmiságot konstituáló „morál”, amely a mindenkori közösség egyéneinek magatartásában szokásos, mindamelllett nem pusztán (illetve a legkevésbé) egyszerűen tiltások és parancsok gyűjteménye. Hanem az efféle, a magatartás szabályozására képes „morál” mindig és állandóan tartalmaz – tartalmaznia kell – *motivációkat*, konkrét szituációkban működő motivációs mozzanatokat. Egy ilyen „morálnak” – amelynek magatartás-szabályozó képességét valami *pozitív* nélkül egyáltalán nem lehet megérteni – valami olyasmit is tartalmaznia kell, ami miatt egyáltalán „értelme van” így és így cselekednem, még az olyan helyzetekben is, amikor valami más is csábít vagy ellentmond szándékomnak.

Webertől megtanulhatjuk, hogy az ilyen motivációk kifejezetten abból nőnek ki, amit a *rólam*, rólam mint cselekvőről alkotott kép összességében tartalmaz: hogy mely (szokásos meggyőződéseimet alkotó) hatóerővel bíró „entitások”,

<sup>30</sup> Maga a *forum internum* – az ebben a benső ítélőszékben való tájékozódás és ítéletalkotás – üres tér, pusztán csarnok volna azok elképzelése nélkül, akik ott rám irányítják tekintetüket és felemelik hangjukat – valamiféle bíró elképzelése nélkül, aki ott valamiféle gyarlóságon a kegyesség vagy a szigorú pillantás valamiféle példáját követve törvényt ül. Még az is, hogy a másokra mint embertársamra *ne* néztek, hogy *ne* vegyem figyelembe (sem egyszerű-kölcsönös, sem együttérző vagy másképpen „szolidáris” módon), egyszerűen a tiszta hasznosság – választott magatartási módként ez is egy bizonyos „morál”, meghatározott elképzelés a velem egyenlőkről, akik ezt jóváhagyják.

jelentőségbeli összefüggések, feltétel-mozzanatok stb. töltik fel a cselekvésre vonatkozó reflexióm kozmoszát, melyek „népesítik be” úgyszólván cselekvésről alkotott elképzeléseim világát. Más szóval, a társadalmi vonatkozások – ebben a tekintetben: „morálok” – lényegi *hatással*<sup>31</sup> vannak arra, hogy milyen *szubjektum*-kép jár velük. A „morálok” hatnak arra, ami bennük közvetítődik, amit szállítanak – nevezetesen a szubjektivitás számára éppen magára a szubjektivitására vonatkozóan közvetítik és szállítják azt, hogy melyek azok a tényezők, amelyek meghaladják a közvetlen „itt és most akarom”-ot, az „ezt és ezt akarom”-ot, az „azt akarom, hogy”-ot, és ezeket mint létezőségeket, feltétel-összefüggéseket, koszubjektumokat (mint egy másik, elismerendő „*ki*”-t, megkülönböztetve az egyszerűen csak meg-lévő, környező valóságtól), hatás-, illetve következményhorizontokat, nem utolsósorban pedig mint a valamit megtenni tudás lehetőségeit rögzítik.

„Morállal” rendelkezni ennyiben mindenekelőtt „önmagam” *kiterjesztését* jelenti, illetve arról alkotott elképzeléseim kiterjesztését, mi mindent jelent az, hogy „cselekszem”. „Morállal” rendelkezni nem más, mint reflexióim terének – mindenkor specifikus – komplexebbé válása, ahol is ez a tér magában foglalja mindazt, amit relevánsnak tudok vagy képzelek. Ezek – nem kevésbé, mint a kikutathatatlan Isten vagy az egyetemes viszonzás kereke vagy a kozmikus harmónia – lehetnek szellemek is vagy az ősök vagy a „világforradalom” vagy hazám etnikai tisztasága. Mindez a morál meghatározott szótáraiban, általánosabban pedig a szubjektivitás *nyelvében* fejeződik ki, „testesül” meg és állandósul; a „morál”, azaz a társadalmiság aspektusai iránti érzékben, egy olyan érzékben, amely nemcsak a társadalmi tematizálás által fejlődik ki és erősödik meg, hanem a ténylegesen gyakorolt magatartásmódok, mások velem szembeni magatartásának megtapasztalása által is. Ahogyan abban is, hogy az „érdekek” köre nem korlátozódik kézzelfogható külső érdekekre, hanem szerepet játszik az is, amit Weber célzottan „benső érdekeknek” (vagy „eszmei érdekeknek”) nevezett – és pedig hogy megmutassa, azok ugyanúgy a számomra „fontos dolgokhoz” tartoznak, és ugyanúgy részei terveimnek, számításaimnak, sikerélményeimnek (értelemtapasztalataimnak). Csak ha ez a számomra „benső” – *valami* „benső” – éppúgy képzet-szerűen előttem van, éppolyan képekben és projekciókban, mint a külső javak, a szerepjátékok, elismertségem mértéke és a rendelkezésemre álló technika, csak akkor állhat meg a rám törő helyzeti tényezőkkel és az általuk kínált lehetőségekkel szemben vagy épp azok ellenére. Mert valójában úgy áll a dolog, hogy amikor az „érdekek”, illetve az „érdekekről” alkotott elképzelések alakot öltenek mint szubjektivitásunk körülírásai,<sup>32</sup> nem a „külsők” azok, amelyek fontos-

<sup>31</sup> Túl azon, hogy a legtöbb utánzás (az áthagyományozott, előzetesen megélt tartalmak átvétele), szokás, reakció, illetve önbesorolás egyébként is a *másikra* tapasztalati módon számító viselkedésforma.

<sup>32</sup> Egyébiránt az „érdek” fogalma, hasonlóan a „szükséglet”-hez, illetve az „értékekről” szóló beszéd stb. nem más, mint a szubjektivitás egy meghatározott *nyelve*.

ságát elsődlegesen szem előtt tartjuk – s amelyeket azután adott esetben másodlagosan korlátok közé kellene szorítani a morális szabályozás keretében –, hanem állandóan, sőt legtöbbször a „bensők”, amelyek mindenekelőtt a cselekvés *hogyan*-jának lehetőségtereit feszíti ki.

*Interpretáció (interpretációtörténet).* Hogy a közösségek meghatározott „morált” dolgoznak ki abban a tekintetben is, amit a szocializáció és a hagyományozás folyamatában továbbadnak – úgy is, mint a valahová tartozás identitását –, az mindig is a *létezés történetének produktuma*. Hogy a szubjektumoknak sajátjuk egy meghatározott, magatartásukban ható társadalmi orientáció, egy „morál”, ami habitusként olvadt össze szándékaik és törekvéseik egészével, az – még azelőtt, hogy valamiféle készletként adnák tovább generációról generációra, tanulás vagy utánzás vagy pusztán szociális nyomás révén – a történeti kialakulás konkrét folyamatához tartozik. Ebben mindig is sok dolog közrejátszott. A protestantizmus a szubjektivitás újfajta struktúrájával együtt sem egy vonatkozásmentes, tisztán önmagából származó kulturális fejlemény. Ez a – normákkal szabályozott – szubjektivitás mindenekelőtt inkább egy értelmezési és innovációs elmozdulás a nyugati-keresztény ön- és közösségfelfogások, „értelem”- és kötelességkritériumok tradíciójának nagy áramlatában, és ebben a történeti folyamatban sokféle egyéni forma, irányvonal és hangsúly szerzett érvényt magának.<sup>33</sup>

Általánosabban megfogalmazva, a történelem nem más, mint az azon való fáradozás – és persze harc is különböző irányzatok között –, hogy hogyan *értelmezzük és konkretizáljuk „alkalmazható módon”* a szellemi örökséget, úgy is, mint „világképet” (a világ- és önértelmezéseket), és úgy is, mint intézményi örökséget és az intézmények érvényességét. Eközben szakadatlanul zajlik a hagyomány tartalmainak állandó értelmezése és továbbértelmezése is, különösen a tetőző forradalmi átalakulások során, mint a reformáció, illetve korszakosként tapasztalt lépésekben. Ebből ragadják meg a működő „morál” valamennyi dimenzióját: a morális tényállásnak, vagyis annak megértését, *ami* morális szempontból a megfelelő magatartás, és amit az jelent;<sup>34</sup> a „*ki?*” megértését, vagyis annak képzetét, hogy ki a lehetséges és ilyenként figyelembe veendő (ko-)szubjektum – ennyiben

<sup>33</sup> Ahhoz, hogy Weber mindezt hogyan vázolta fel, vö. uő: *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*. 1. kötet, id. kiad. 63–236. A többi jelentős kulturális tradíció – a konfucianizmus, hinduizmus, buddhizmus, a zsidó tradíció – kialakulását meghatározó sokféle folyamathoz lásd Weber széleskörű „vallásszociológiai” tanulmányait. I. m. 276–512, ill. 2. és 3. kötet.

<sup>34</sup> Ennek jelentőségét jól illusztrálják a lehetséges morális alappredikátumok – a moralitás tárgya mint nagylelkűség, büszkeség, önérték, szolgálatkészség, szuverenitás – méltatlan magatartás, őszinteség, becsületesség, jámborság-bűn, hűség, megbízhatóság, kötelességérzet, alázat, szeretet, figyelem, tisztelet, képmutatás, együttérzés, felelősség, civil kurázsizs, polgári érzület, szociális élőkódés, kollegialitás, elkötelezettség, hősiesség-gyávaság, nyíltság, állhatatosság-szószegés, opportunizmus, korruptság, szolgálatkészség, hazug természet, álszenteskedés és így tovább.

ide tartoznak a nők, a „képzetlenek”, a gyerekek, a házi cselédség, az idegenek, az „ellenségek”, a gyengén teljesítők, a súlyos szellemi fogyatékosok, adott esetben a csoportok mint egészek („család”, etnikum) vagy a közvetlenül (a cselekvésben) nem, hanem „csak” szimbolikusan vagy „érzéseikben” érintettek stb. is. Ide tartozik mindannak értelmezése és továbbértelmezése, ami a cselekvés (vagy mulasztás) jelenségéhez, illetve a cselekvés megértéséhez tartozik – *extenzíve* az a feltétel- és következményhorizont, amit a „cselekvés” és a „morális cselekvés” (a morálisan szabályozott tett vagy mulasztás) jelent; továbbá a *morálpszichológia*, annak megértése, ami bennem „végbemegy”; végül pedig – szintén lényeges mozzanat – mindannak alkalmazás-centrikus értelmezése, ami a morális normák alá tartozik: az osztályozás, valamint az egyes esetek, körök és horderejük meghatározásának folyamata. Mindenesetre a magatartás több individuumot összekötő „szelleme” semmiképp sem egy rögzített („kulturális”, „egy népre jellemző” avagy szociálmentális) szubsztancialitás, hiszen mindezek nélkül, *a készletek interpretációjának* mindenkori állása nélkül alig volna több üres sémánál.

*Uralkodó erkölcsi világok.* Az újabb elképzelések – válaszként egy olyan gondolkodásra, amely a szubjektumot egy eredendően „egoista” individuummal azonosította, és minden társadalmi és közöset abból próbált levezetni mint az effajta stratégiaileg kalkuláló „én”-racionális” emergens vagy közvetetten „előnyös” alakzatait<sup>35</sup> – az értékelések hierarchiájaként ábrázolták a szabályozást és a normatív státusz kritériumait. A társadalmiságot, az individuumnak egy „mi”-horizontra való inherens orientáltságát a személy „identitásának” problémájával, az „élettel” és annak (a szituatív előnyös cselekvést meghaladó) „értelmével”, illetve a preferenciák struktúrájának – végső preferenciáim megalapozásának – kérdésével társították. Ezen argumentációk terjedelme három elméleti képződményen mutatható ki. Ezek: a „magasabb szintű kívánságok”, a valódi „ez-vagyok-én”-kívánságokra vonatkozó kívánságok koncepciója;<sup>36</sup> az a koncepció, amely az „ez egy értelmes/igazi élet” történelmileg-kulturálisan kialakult „hiperjavaira”, valamint önmagamnak az e megértés által biztosított keretben – és az abban rögzített normatív iránypontokban – történő megértésére fókuszál;<sup>37</sup> továbbá megnyilvánulásaimnak „társadalmilag igazolható létrehozásként (illetve tettként)” való pragmatista újrafogalmazása.<sup>38</sup> A társadalmi orientáció és az összekötő „szellem” illetően

<sup>35</sup> Illetve „leolvasták” erről az uralkodó – vagy pontosabban a szabadság feltételei között látszólag uralkodó – fenotípusról, végső soron a *homo oeconomicus* kitalált társadalmi karakteréről.

<sup>36</sup> Vö. H. Frankfurt: Freedom of the Will and the Concept of a Person. *Journal of Philosophy*, 68. (1971), 5–20.

<sup>37</sup> Így hangsúlyozza kommunitarista módon Ch. Taylor a „javak” és a „jó élet” fogalmát. Vö. uő: *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*. Cambridge (Mass.), 1989.

<sup>38</sup> R. Brandom: *Making It Explicit. Reasoning, Representing and Discursive Commitment*. Cambridge (Mass.), 1994.

meghatározása bizonyos „magasabb szintű kívánságok” által, amelyekbe életem tulajdonképpen, hosszú távú elhatározásait helyezem a javak mindenkori, a kialakult hiperjavakban összegyűlő értelmezésén keresztül, illetve a társadalmi „indítékok terében” (*space of reasons*) létrejövő önmegalapozásomon keresztül: ezzel persze mindhárom eljárás mód igen egyoldalúan tálalja a problémát a maga kifejezetten *megalapozásméleti* válaszaival és a szubjektum szubjektivitásával való igencsak szoros azonosulásával. Ezáltal a társadalmi orientáció és a „szellem” fenoménje *normáktól megszálltnak* mutatkozik – olyasminek, ami végül is minden kifejeződésében azzal függ össze, hogy csakis ebben teljesedik be önmaga-létünk egésze; olyasminek, ami látszólag sokrétűen összeszövődött személyes hitelességgel, és ami értékeim (érték-opcióim), illetve racionalitás-tudatom révén mindenfelől megalapozott.<sup>39</sup>

Weber koncepciója – ahogyan korábban a Hegelé is – fordított felépítésű. A „szellemet”, ezt a „mi”-horizontot az együttélés „szellemének” kérdése felől, mint *formák* (az együtt-lét formái) „szellemét” ragadja meg, méghozzá mint olyasmit, ami az egyén számára mindazonáltal egójának megalázásával, a beilleszkedésre és az odatarozásra való felszólítással, az önnevelés mércéinek előírásával, ellentmondások felvállalásával járhat együtt, ahogyan a *reservatio mentalis* „tereivel”, az általános azonosulás nélküli cselekvéssel is. Emellett folyamatosan jelen lesz azon jelentőségek és emocionális kötődések köznapi készlete,<sup>40</sup> amelyek (átértett) „identitásomat”, odatarozásomat, otthonosságomat teszik ki, és amelyek – mint az életpályák megállói – szituatív orientációs erővel bírnak. A cselekvés/mulasztás és az önértékelés helyzete pedig folyamatosan túlságosan komplex lesz ahhoz, hogy létezhessenek „tiszta” megoldások, vagy hogy „tiszta” értékopciókat alkalmazhassunk; valamilyen (a fontosságok és kötődések készletével összefonódott) értéket vagy javat mindig megsértek. A cselekvés társadalmi orientációi, amelyeket a morál tartalmaz, az olyan – az egyes ember számára habituálissá vált – kategorizálások, mint „hiteles önmagam”, „embertársam”, „a közöttünk fennálló igazságosság”, a mi-„szubjektumok” és a nem-szubjektumok közötti határ,<sup>41</sup> nem utolsósorban pedig a „magam (és a mások) méltósága, becsülete, elismerése” úgyszólván az aprópénzt jelentik az *én* és a *másik én* e meghatározott társadalmi formákban gyakorolt együttélésében, amely „mi”-állapotként van jelen, és amely minden egyes új ego számára az önképzésnek (a valamibe való belenevelődésnek) és az ego elsődleges szubjektivizmusa lecsiszolásának előírását jelenti. Csakhogy – ezt látta meg Weber – ez a „szellem” alapvető tárgyi okokból és persze egész történelmi

<sup>39</sup> Ahogyan összefonódott egy erőteljes ellentétes konstrukcióval is: az egyébként beálló (illetve fennmaradó) elidegenedéssel, idegenséggel, szubhumanitással, önelvesztéssel, önmegvetéssel, külsődlegességgel.

<sup>40</sup> Továbbá az erősen rögzített elhatárolásoké, az elutasításoké (mi az, ami egy „egy-közülünk” számára ki van zárva vagy ki kellene hogy legyen zárva).

<sup>41</sup> Az instrumentálistól a paternalisztikusig tartó teljes sáv szélességben.

kialakulása miatt soha nem lehet teljesen egységes vagy egyetlen „elvre” hozható. Inkább mindig a gondolati építmények, a megnevezésre és az igazolásra szolgáló szótárak, a megtapasztalt bánásmódok, a „jogok”, a közvetett-intellektuális motívációk (a képzetekben), a kötelesség érzetei és nem utolsósorban a „tulajdonképpeniség”-utópiák egész komplex szövedéke az, ami az önmagáság és az „én-miközöttünk” *lehetőség-terét* kifeszíti.<sup>42</sup>

A formák „szelleme”: Weber, ahogyan előtte Hegel is, differenciáltabban szerette volna látni *mindennek történeti dimenzióját* is. Mert, eltekintve az („eszmei”) emfázis néhány pontszerű stádiumától, a formák messzemenően sajátos fejlődést követnek, saját megalapozással, értelmezéssel és előrehaladással, amelyek azonban igen erősen relativizálják az önmagán alapuló szubjektivitás képzetét, tekintsük azt akár „érték”-nek, akár megalapozási kompetenciának vagy a racionalitás követelményének. A társadalmi formák egy meghatározott „szellemet” testesítenek meg és ülepítenek le magukban. Miután felépültek, a maguk részéről rögzítik a cselekvés mintáit, az együttműködés és a beilleszkedés követelményeit, illetve önmagam nem-összeférhetővé-tételének „szankcióit”. A kialakult szerkezet saját feltételeket szab meg a motívációs alapokra, a cselekvési sémákra és a habitualizációkra vonatkozóan. A kialakult szerkezet azt részesíti *profán* „jutalomban”, aki neki megfelelően viselkedik.<sup>43</sup> Így a mindenkori létező *formák*, amelyek az egyének számára az egymással-lét és a társadalmi érthetőség hatalommal bíró valóságaként vannak jelen, és amelyekbe az egyúttal belenő, a maguk részéről sajátos szubjektivitás-profilokat is kialakítanak. A megtapasztalt és közösen gyakorolt formákból önbesorolások és önértelmezések nőnek ki. Ám a szubjektumok „moráljának” nem kell feltétlenül együtt futnia vagy lépést tartania a formák „szellemével”. Az egymással való bánás, az érvényesség és a

<sup>42</sup> Nem utolsósorban ez az a belátás, ami miatt Weber az egyébként széles körben (az empíria kedvéért) alkalmazott „tipológia” elméleti formáját választja, ugyanakkor a társadalmi orientáció és a közösségi formák fenomenójánál éppen hogy *nem* illeszt be ilyesfajta (végső) társadalmi tipológiáját, ahogyan azt abban az időben tette mondjuk Max Scheler. Vö. *A formalizmus az etikában és a materiális értéketika*. Gondolat Könyvkiadó, Budapest, 1979.

<sup>43</sup> Ebben az értelemben Weber ideológiamentesen foglalja össze a létező kapitalista formák „szellemi” dimenzióját: miután – közvetetten és szándékolatlanul – a szubjektivitás meghatározott, új („protestáns”) „szellemi” önértelmezése létrehozta, „a mai kapitalista gazdasági berendezkedés [...] egy hatalmas világegyetem, amelybe az egyén beleszületik, és akinek az, legalábbis mint egyénnek, megváltoztathatatlan burokként adott, amelyben élnie kell. Amennyiben az egyén a piac összefüggéseire van kötve, rákényszeríti a gazdasági cselekvés általa elfogadott normáit,” továbbá „az életvezetés és hivatásfelfogás kapitalizmushoz illeszkedő formáinak sajátosságait”. „A mai, a gazdasági életben uralomra jutott kapitalizmus [...] ama gazdasági szubjektumok – vállalkozók és munkások – ökonómiai *kiválgatásának* útján fejlődött ki és teremtetette meg magát, akikre szüksége volt.” „A puritán a hivatásának élő ember *akart* lenni, – mi pedig *kénytelenek vagyunk* azok lenni.” I. m. 37, 203.

normatív elvárások gyakorlatai nem követelik meg feltétlenül vagy teljes mértékben normatív szubsztanciájuknak az érintett szubjektumokban való megfelelő belső „reprezentációját”; az individuumok jelentős mértékben szabadon is vannak bocsátva. A kialakult formákból – ezt látta meg Weber és Hegel – a kikényszeríthetően éthosz-szerű viselkedés és az erkölcsiséggel *analóg* társiasság-színlelés feltételei következnek.

Tágabb perspektívában mindez visszavezet kiinduló kérdésünkhöz: mit kell jelentenie a *megalapozásnak* az emberi társadalmiság kritikai koncepciójában, ahogyan az Hegelnél megjelenik? A *mi-és-én* Hegel által mélyrehatóan kidolgozott viszonya, az a viszony, amelyben a „szellem” összpontosul, mindenesetre rekonstrukcióra szorul. A hegeli belátás rászorul a rekonstrukcióra, hisz nála a *mi-és-én* e viszonya, amelyet *A szellem fenomenológiájának* ama klasszikus szöveg helyén inkább csak *megnevez*, de a maga alapvetőségében nem teszi hasznossá – és termékennyé –, sehol sincs bővebben kifejtve.<sup>44</sup>

Max Weber hasonló vállalkozása arra, hogy a modern szubjektivitás struktúráját, annak benső normatív társadalom-orientációját „kultúrtudományos” módon rajzolja meg annak kialakulásában és a társas világon belüli felépítésében, tartalmazza a *megalapozás bizonyos elemeit* a Hegel által tárgyalt téma számára. Maga Weber mindazonáltal csak részben hagyta előtűnni ennek teoretikus jelentőségét, nemhogy még meg is fejtse. A Weberből meríthető válaszok és elméleti építőkövek rászorulnak ama *kérdések* tudatára, amelyekhez megadják a kulcsot.<sup>45</sup> Másrészt voltak olyan filozófia viták, amelyek lényegileg hatottak a problématudat fejlődére. A *mi-és-én* kérdés, valamint az individuális-énszerű és a (reális és virtuális) társadalmiság komplex, kölcsönös folyamatára vonatkozó kérdések Hegel által megnyitott dimenziója az elmúlt két évszázadban több letisztulási szakaszon ment keresztül. Így elsősorban a 19. századi társadalmi immediatizmus különböző programjai hatottak rá – Schopenhauer, Feuerbach, a fiatal Marx; náluk a viszony megtestesült, közvetlen szembenállásként jelentkezett, a „mi” pedig mint kitágított, kollektív *te*.<sup>46</sup> Ezután a 20. század kezde-

<sup>44</sup> Ezen a ponton e kíváncsi alatt természetesen nem érthetjük az úgynevezett spekulatív Legvégsőt. Amikor Hegel nem segít tovább elég világosan egy-egy argumentáció megfejtésénél, olyankor nem a végső „spekulatív” magról van szó. Emennek egyébként sok szép megfogalmazást – formulát – adott műveiben: „ömagánál-lét-a-másban”, „általános öntudat”, (önmagán) „túlnyúló szubjektivitás”, vagy az „elvont” *vs.* igazi-„eleven” vonatkozó attribútumai és ehhez hasonlóak. Am ősintén szólva ez csak nagyon korlátozottan segít minket tovább. Minden alkalommal elismételhetjük – és mégis csak azt tudjuk, hogy mi *nem* illik rá: mi az, ami mindenképpen leegyszerűsítés volna.

<sup>45</sup> Szigorú értelemben Weber a „mi”-t pusztán tényleges, működő társas együttlétként kezelte, és emiatt nem látta eljárás módja „filozófiai” dimenzióját és jelentőségét.

<sup>46</sup> Azt kell mondanunk, hogy ehhez képest a 20. század dialogizmusa, ez a jelentős irányzat, relatíve kevésbé járult hozzá Hegel megértéséhez. Lásd ehhez M. Theunissen: *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*. Berlin, 1965.



tének szellemi konfrontációi következtek az új, valódi közösség keresése és a „nagy személyiségek” patetikus individualizmusa között (mely utóbbi többnyire Nietzscheben látta sokféle előképét).<sup>47</sup> Végül az elmúlt 15–20 évben a letisztulás a liberalizmus és a kommunitarizmus közötti vitában ment végbe, mindezekelőtt akkor, amikor ez (egyébként: egy alapjában véve Locke (Hobbes) és Arisztotelész közötti vita) összefolyt a korábbi, különösen Németországban folytatott vitával (amelyet úgyszólván Kant és Hegel között folytattak le) a moralitás és az erkölcsiség tárgyában.<sup>48</sup>

Így a rekonstrukcióval napjaink gondolkodása egy meghatározott problematizálási helyzetben találja magát. Egyúttal azonban a reális problémafekvés is radikalizálódott. Ez másfelől *feltételeket* nyújt: a keretfeltételeket és egy elégséges rekonstrukció követelményeit. A 20. századot a „mi” egészen új tapasztalatai rázták meg: az embertárs mint „tömeg”,<sup>49</sup> a „tábor” tapasztalata („nevelőtábor”, „munkatábor”, „fogolytábor”, „internálótábor”, „megsemmisítőtábor”) tapasztalata,<sup>50</sup> a (kollektív) ember és a gép összeolvadásának tapasztalata vagy gondolata, aztán a kísérletek a természetbeni életre, a kitörésre az emberen kívüli körforgás által meghatározott szférába, illetve a megnyilvánuló énbe belejátszó tudattalan és én-feletti egyre világosabb képzelei. Akár pozitívak, akár negatívak, mindannyian a *dezindividualizált* „mi” tapasztalatai, egy erőszakos, invazív, fenyegető, arctalan közösségiség tapasztalatai, s mint ilyenek, kényszeredettek és anonimiek. Ezen kívül ma általában egyre kétségesebb a „mi” („szellemi”-normatív) *ereje*: a humanitárius katasztrófák és mindannak révén, ami a 20. század történelmében morálisan felfoghatatlan – az ezeknek szegezett „Hogyan lehetséges?” arra látszik utalni, mennyire ingatag, sőt vékony a civilizáció rétege –; az „anonim” folyamatok, az élet keretadottságainak változásában rejlő „anonim” racionalitás, a „globalizáció” látszólag végső eskalációja révén; a „legitimitás?”, a „kormányozhatóság?”, a „párhuzamos társadalom”, az „árnyékgazdaság” stb. újabb kérdéssé válása révén; de az új és újfajta közösség-képződések révén is, mint a *szomszédság*-identitás, a rajongói „közösségek”, „xy generációs” életérzések, illetve stílusok, a *chatszoba*-kapcsolatok, az *e-bay* magánpiac, sőt a nem-kormányzati szervezetek is. E változásokat jelzik az új témák. A szubjektivitás és a

<sup>47</sup> Vö. R. Adolphi: *Gemeinschafts-Pathos und individualistische Fluchten. Der „Geist der Nietzsche-Zeit” und seine Kritik bei Helmuth Plessner.* In W. Kunicki – M. Kopij (Hrsg.): *Nietzsche und Schopenhauer. Rezeptionsphänomene der Wendezeiten.* Leipzig, 2006, 47–80.

<sup>48</sup> Vö. pl. H. Brunkhorst – M. Brumlik (Hrsg.): *Gemeinschaft und Gerechtigkeit.* Frankfurt, 1993.

<sup>49</sup> J. Ortega y Gasset: *La rebelión de las masas.* Madrid, 1930; E. Canetti: *Masse und Macht.* Hamburg, 1960; D. Riesman: *The Lonely Crowd.* New Haven, 1950.

<sup>50</sup> Ami E. Lévinas kétségbeesett te-filozófiája mögött húzódik. Vö. *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité.* Den Haag, 1961; *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence.* Den Haag, 1974.

társadalmiság kérdéseiben egészen új horizontok mérvadóak: a figyelem értelmében vett „elismerés”, az odatartozás-„identitás”, a kollektív „emlékezetek” és kollektív mítoszok, a megbocsátás, az élettörténet, a felelősség, ugyanakkor az akaratgyengeség, az agressziós potenciál és a megalázottság érzése, az „aszimmetrikus” igazságosság, a nem-közvetlenül-jelenlévőkkel szembeni igazságosság („globális igazságosság” vagy igazságosság a jövő nemzedékekkel szemben).

Itt mutatkozik meg a hegeli koncepció, de főként a *mi-és-én* általa feltárt problémájának potenciálja. Eltérően a korábbi aktualizálásoktól, de a maiaktól is, amelyek a „fiatal Hegelhez”, az „elismerésért vívott harchoz”, valamint a kulturális értéktartalmak és a társadalmi formák viszonyának (azaz a kulturális közösség jelenségének) hegeli meghatározásaihoz kötődnek, a *mi-és-én* strukturális kérdése nyitott ezekre az új tapasztalatokra és körülményekre. A magát emancipáló és szabaddá tevő szubjektumnak, önálló életvezetésének, autonómia-elvárásának újabb kori tárgyalásmódja kezdettől fogva ismerte a „mi” problémáját, amelyet aztán Hegel emelt a „szellemről” és az igaz „öntudatról” meghozandó döntéssé. Hobbes ebben az értelemben beszélt „*greater I*”-ről, Rousseau pedig „*moi commun*”-ról, de ebbe a sorba tartozik – annak transzcendentális tetőzéseként – Kant normatívákról alkotott koncepciója is, amely „*minden egyes ember*” szubjektivitására alapoz. Ezt követően a 20. század filozófiája, Kierkegaard és Nietzsche tradíciójának megfelelően, mindenekelőtt az *individualitás* radikális filozófiája, nem utolsósorban pedig a megváltozott feladat nehézségei előtti fegyverletétel volt. Ezt látva kicsinyes dolog volna Hegel szemére vetni, hogy utólag kell kiegészíteni az érveléseit. Hegelt értelmezni és továbbgondolva aktualizálni *kell*. Éppen az az erőssége, hogy ez lehetséges.

Fordította Andrejka Zoltán

## Hans-Christoph Schmidt am Busch

### Jogi egyenlőség és személyes tisztelet\*

#### 1. A kritikai elmélet és a piac fogalma

Vajon a piacok olyan intézmények (komplexumai)-e, amelyeket pusztán hatékonyságuk okán érdemes támogatnunk? Vagy van normatív tartalmuk is? Milyen értelemben tekinthetők a piacok normatív tartalmú intézményeknek (intézmények komplexumainak)? És hogyan képviselhető egy kritikai társadalomelmélet keretében a tétel, mely szerint a piacok rendelkeznek a szóbanforgó tulajdonsággal?

A fenti kérdések iránt nagy érdeklődést tanúsít a kortárs kritikai elmélet. Jürgen Habermas szerint a modern gazdaság a társadalom olyan, „normáktól mentes”,<sup>1</sup> rendszerelméletileg vizsgálható szférája, amely mellett kizárólag hatékonysági érvek szólnak. Habermastól eltérően – aki különbséget tesz rendszer és életvilág között – Axel Honnethnek az a célja, hogy „a polgári-kapitalista társadalmi formát az elismerés intézményesült rendjeként értelmezze”.<sup>2</sup> Honneth konkrétan annak a társadalomontológiai tézisnek a szószólója, mely szerint a polgári-kapitalista társadalom olyan szociális szférákból tevődik össze, amelyek intézményi tekintetben az interszubjektív elismerés három különböző válfaját „testesítik meg”.<sup>3</sup> Ezek: a szeretet, a jogi respektus és a társadalmi megbecsülés.<sup>4</sup> Jóllehet Honneth nem ragaszkodik

\* A tanulmány annak a hasonló című előadásnak a szerkesztett változata, amely 2006. szeptember 30-án hangzott el Debrecenben, a „Hegels Theorie der Individualität” konferencia keretében.

<sup>1</sup> Jürgen Habermas: *Theorie des kommunikativen Handelns*. Bd. 2. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1998.

<sup>2</sup> Axel Honneth: Umverteilung als Anerkennung. Eine Erwiderung auf Nancy Fraser. In: N. Fraser – A. Honneth: *Umverteilung oder Anerkennung? Eine politisch-philosophische Kontroverse*. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2003, 129–224.

<sup>3</sup> A „megtestesülés” fogalmáról vö. Honneth: i. m. 172.

<sup>4</sup> Mindazonáltal úgy tűnik, Honneth újabban azon a véleményen van, hogy a polgári kapitalista társadalomban – az említett princípiumok mellett – az individualizmus elismerési viszonya is alapvető fontossággal bír. Vö. A. Honneth: *Organisierte Selbstverwirklichung. Paradoxien der Individualisierung*. In A. Honneth (Hrsg.): *Befreiung aus der Mündigkeit. Paradoxien des gegenwärtigen Kapitalismus*. Campus, Frankfurt am Main, 2002, 141–158; továbbá M. Hartmann – A. Honneth: *Paradoxes of Capitalism. Constellations*, Vol. 13. (2006), 41–58, 42. Mivel azonban ez utóbbi tézis megítélésem szerint még nincs szisztematikusan kidolgozva, ezért a következőkben eltekintek tőle.

makacsul ahhoz az állításhoz, hogy a polgári-kapitalista társadalmakban kialakuló valamennyi intézmény e három elismerési viszony valamelyikének – netán ezek kombinációjának – intézményesült formája volna;<sup>5</sup> ugyanakkor ahhoz, hogy elérhesse imént említett vizsgálati célját, meg kell mutatnia, hogy a nevezett társadalmi forma szempontjából konstitutív intézmények elismerés-elméleti tartalommal bírnak. Az, hogy Honneth éppen ezt kívánja bizonyítani, abból is kitűnik, hogy elismeréselméleti elemzését kimondottan „a kapitalista társadalmi forma alapvető intézményeire” vonatkoztatja.<sup>6</sup>

A gazdaság vagy a szűkebb értelemben vett (tehát a családtól és az államtól mint szociális szférától elhatárolt) polgári-kapitalista társadalom szférájának vizsgálatához Honneth szerint a fentnevezett elismerési relációk közül kettő áll rendelkezésre. Ezek a jogi egyenlőség, illetve a jogi respektus (ezeket a kifejezéseket Honneth egyenértékűeként használja), továbbá a társadalmi megbecsülés elvei.<sup>7</sup> Honneth szerint az egymást jogilag tiszteletben tartó individuumok olyan személyekként kezelik egymást, „akiket ugyanaz az autonómia illet meg”.<sup>8</sup> E gyakorlat lényege az „azonos jogok és kötelességek kölcsönös megadása”,<sup>9</sup> valamint „a jogi egyenlőség eszméjének intézményesülése”.<sup>10</sup> Az egymást társadalmilag megbecsülő individuumok<sup>11</sup> egymást olyan „képességek és tehetségek birtokosaiként kezelik [...], amelyek a társadalom számára értéket képviselnek”.<sup>12</sup> Honneth szerint a társadalmi megbecsültség mértéke, amelyben valamely individuum (legitim módon) részesül, az általa véghezvitt teljesítmények társadalmi hasznosságának függvénye.<sup>13</sup>

Mármost azt nyilvánvalóan senki sem vitatja, hogy a piacok (a fogyasztási javak, a munkaerő és a tőke piacai) „a kapitalista társadalmi forma alapvető intézményei”. Elméletének társadalomontológiai struktúrája folytán Honnethnek eszerint azt kell megmutatnia, hogy a piacok a jogi egyenlőség, illetve a jogi respektus, avagy a társadalmi megbecsülés intézményesült formái. Noha

<sup>5</sup> Honneth: Umverteilung als Anerkennung. Eine Erwiderung auf Nancy Fraser. Id. kiad. 168.

<sup>6</sup> I. m. 164.

<sup>7</sup> A szeretet princípiuma Honneth szerint a családi és családszerű kapcsolatokban valósul meg, a polgári társadalom tagjai mint olyanok közötti kapcsolatokban azonban nem.

<sup>8</sup> I. m. 168.

<sup>9</sup> Uo.

<sup>10</sup> I. m. 165.

<sup>11</sup> A következő megjegyzések a társadalmi megbecsülésnek arra a módjára vonatkoznak, amely Honneth felfogása szerint konstitutív a kapitalista társadalomban.

<sup>12</sup> I. m. 168.

<sup>13</sup> „Azt, hogy valamely individuum legitim módon mekkora társadalmi megbecsülésre tesz szert”, az „iparilag szervezett munkamegosztás struktúrájában véghezvitt személyes teljesítménye” dönti el. I. m. 166.

Honneth azt állítja, hogy „csak az egyenlőség alapelveinek vagy a teljesítményelvnek a rendhatalmai [...] teremtették meg a legitimációs keretet az újonnan létrejött, piacgazdaságra épülő társadalom számára”,<sup>14</sup> mindazonáltal azt nem mutatja meg, hogy mely tulajdonságai tették erre képessé. Itt valóban azt az ellenvetést tehetnénk, hogy az individuumok anélkül is egyenlő jogok és köteleességek birtokosainak ismerhetik el egymást, hogy piacgazdaságilag szabályozott viszonyban állnának egymással; és természetesen az is elképzelhető, hogy anélkül is autonóm szubjektumokként kezelik egymást, hogy valamely polgári-kapitalista társadalom tagjai lennének. Amíg nincs pontosabban meghatározva, hogy miben is állnak a szóban forgó jogok és köteleességek, valamint a nevezett autonómia tartalma, addig nem világos, hogy milyen fogalmi viszony áll fenn egyfelől a jogi egyenlőség, illetve a jogi respektus princípiuma, másfelől az „újonnan létrejött, piacgazdaságra épülő társadalom” között.<sup>15</sup> A társadalmi megbecsülés elve kapcsán hasonlóképp megemlíthető, hogy az individuumok anélkül is elismerhetik egymást mint társadalmilag értékes képességek és tehetségek birtokosait, hogy egymással piacgazdasági viszonyt létesítenének. És természetesen elképzelhetők olyan társadalmak, amelyekben nincsenek (kapitalista) piacok, és amelyekben az emberek a véghezvitt teljesítmény társadalmi hasznosságának mértéke szerint becsülik egymást.<sup>16</sup> Mindamellett nem világos, hogy a társadalmi megbecsülés elve mely tulajdonságainak köszönhetően tudott, illetve tud hozzájárulni a polgári-kapitalista társadalom „legitimációs kereteinek” megteremtéséhez.

Leszögezhetjük: ahhoz, hogy Habermas-szal szemben megvédhesse azt a társadalomontológiai tézist, mely szerint a polgári-kapitalista társadalmak az

<sup>14</sup> I. m. 178.

<sup>15</sup> A fenti ellenvetés véleményem szerint valójában már korábban is elhangzott. Így Heikki Ikäheimo azt a kifogást emeli Honneth nézetével szemben, hogy az egyes ember autonóm szubjektumként való elismerése a családi és a családsterű kapcsolatokban is alapvető fontosságú. Vö. H. Ikäheimo: On the Genus and Species of Recognition *Inquiry* 45. (2002), 447–462. Ezzel a nézettel Honneth is egyetért. Vö. A. Honneth: *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Kämpfe*. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2003, 330. Ám ha ez igaz, akkor felmerül a kérdés, hogy mitől sajátos az autonóm szubjektumként való elismerésnek az a formája, amely a polgári társadalom tagjai *mint olyanok* között áll fenn.

<sup>16</sup> Elméletörténeti szempontból ebben az összefüggésben utalnunk kell a saint-simonizmusra. E mozgalom képviselői valóban a szigorúan teljesítményorientált, tervgazdálkodáson alapuló társadalmi rend mellett törtek lándzsát. Vö. a témáról H.-C. Schmidt am Busch: *Religiöse Hingabe oder soziale Freiheit. Die saint-simonistische Theorie und die Hegelsche Sozialphilosophie*. Felix Meiner, Hamburg, 2007; uő: Friedrich Wilhelm Carové, Eduard Gans und die Rezeption des Saint-Simonismus im Horizont der Hegelschen Sozialphilosophie. In: H.-C. Schmidt am Busch - L. Siep - H. U. Thamer - N. Waszek (Hrsg.): *Hegelianismus und Saint-Simonismus*. Mentis, Paderborn, 2007, 105–130.

elismerés intézményesült rendszerei, Honnethnek meg kell mutatnia, hogy a piacok elismerésméletileg releváns intézmények, továbbá hogy milyen értelemben gondolja ezt.

Egy efféle bizonyítás egyszersmind a kortárs kritikai elmélet számára is nagy jelentőségű. Ennek hiányában ugyanis felmerül a kérdés, hogy olyan korokban, amikor a (globalizált) piacok a javak elosztásának tekintetében, illetve elismerésméleti szempontból nyilvánvalóan súlyos gondokkal küszködnek, a polgárok és a kritikai gondolkodók vajon miért nem érzik szükségét annak, hogy a piacok eltörlése mellett érveljenek.<sup>17</sup> Mindenesetre ez a követelés az elismerésméleti megokolás helyett mindaddig csak hatékonysági indokokkal hárítható el, amíg nem mutatjuk meg, hogy a piacok milyen értelemben fontosak elismerésméleti szempontból. Honneth azonban éppen ezt szeretné elkerülni, miként azt Habermastól való elhatárolódása és Nancy Fraserrel folytatott vitája is mutatja.

De mi köze mindehhez Hegelnek?

## 2. A jelen vizsgálat célkitűzései

*A jogfilozófia alapvonalai*ban Hegel a „valakit személyében tisztelni” kifejezést az általa elvont jognak nevezett jelenség kifejtésének kontextusában vizsgálja: „A személyiség tartalmazza általában a jogképességet s alkotja az elvont és ennélfogva *formális* jog fogalmát és alapját, amely maga is elvont. A jog parancsa ennélfogva: *légy személy és tiszteld a többieket mint személyeket.*”<sup>18</sup>

A tisztelet e formáját a továbbiakban *személyes tisztelet*nek nevezem. A „személyes tisztelet” hegeli fogalma – így hangzik vizsgálódásom alaptétele – alkalmas arra, hogy általa megérthessük:

- mely vonatkozásban tekinthetők a piacok elismerésméleti szempontból releváns intézményeknek,
- a személyes tisztelet miért bírt konstitutív jelentőséggel „a kapitalista társadalmi forma alapvető intézményeinek kialakulása” szempontjából, illetőleg hogy
- az elismerésnek ez a formája mely tulajdonsága(i) alapján tudta és tudja megteremteni a „legitimációs keretet” az „újjonnan létrejött, piacgazdaságra épülő társadalom” számára.

<sup>17</sup> Vö. pl. P. Bourdieu: *La misère du monde*. Editions du Seuil, Paris, 1993. – Azt most ne firtassuk, hogy az elosztás problémái és konfliktusai vizsgálhatók-e elismerésméleti szempontból, vagy sem. Mint ismeretes, ez központi kérdése az Axel Honneth és Nancy Fraser között kialakult vitának. Vö. N. Fraser – A. Honneth: *Umverteilung oder Anerkennung? Eine politisch-philosophische Kontroverse*. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2003.

<sup>18</sup> G. W. F. Hegel: *A jogfilozófia alapvonalai*. Ford. Szemere Samu. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1983, 67. 36. §.

A következőkben megokolom ezeket a téziseket, végül pedig röviden szólok egy lehetséges problémáról, amely a kritikai gondolkodásban felmerülhet, ha fontolóra veszi annak lehetőségét, hogy a „személyes tisztelet” hegeli fogalmát beépítse egy elismerésméletileg kidolgozott kritikai társadalomelméletbe.

### 3. Személy, személyiség és személyes tisztelet

Egy emberi individuum Hegel szerint pontosan akkor személy, ha a személyiség struktúráját instanciálja. Egy olyan individuum, amely a személyiség struktúráját instanciálja, Hegel szerint nem más, mint egy bizonyos akarati viszony. Ennek az akarati viszonnak a részletes leírását megtaláljuk *A jogfilozófia alapvonalai* 35. paragrafusában: „E magáértvalóan szabad akarat *általánossága* a formális, öntudatos, egyébként tartalmatlan, *egyszerű* magára való vonatkozás az akarat egyediségében – az alany ennyiben *személy*. A *személyiség* azt jelenti, hogy én mint *ez* minden irányban (belső önkényben, ösztönben és vágyban, valamint közvetlen külső létezés szerint) tökéletesen meghatározott és véges, de teljességgel tiszta magamra való vonatkozás vagyok s a végességben így a *végtelennek, általánosnak és szabadnak* tudom magamat.”<sup>19</sup>

A fentiekhez Hegel még hozzáfűzi: „A személyiség csak itt kezdődik, amennyiben az alany öntudata nem pusztán öntudat általában magáról mint konkrét, valamiképpen meghatározott Énről, hanem inkább öntudat magáról mint tökéletesen elvont Énről, amelyben minden konkrét korlátozottság és érvényesség tagadva van és érvénytelen.”<sup>20</sup>

A személyes akarat valamennyi releváns meghatározásának taglalása ebben az összefüggésben nem lehetséges, de nem is szükséges. Mindamellett Hegel fentebb idézett megfontolásainak segítségével az általunk kitűzött cél szempontjából kellőképp pontos képet alkothatunk a szóban forgó akarati viszonyról.

Az emberi individuum mint személy („szubjektum”) önmagára vonatkoztatott; Hegel szavaival élve „magára való vonatkozás”. Az individuum egyfelől – miként Hegel fogalmaz – „mint *ez* minden irányban tökéletesen meghatározott és véges” önmagára vonatkozás. A szóban forgó individuum mint térben és időben elkülönült,<sup>21</sup> (a szó biológiai értelmében) eleven és társadalmi entitás többféleképpen is „meghatározott”: sajátos meggyőződései, szükségletei, hajlamai és érdekei vannak. Mint személy tudatában van annak, hogy vannak meggyőződései, szükségletei, hajlamai és érdekei, sőt legtöbbször azt is tudja, hogy melyek ezek a meggyőződések, szükségletek, hajlamok és érdekek. E tudás

<sup>19</sup> I. m. 66.

<sup>20</sup> Uo. 35. §, megjegyzés.

<sup>21</sup> A szóban forgó individuum e meghatározás alapján lesz egy „ez”.

birtokában önmagára mint „konkrét” szubjektumra vonatkoztatott; önmagával „meghatározott és véges” viszonyban áll.

Másrészt ez az individuum magát „tökéletesen elvont Énnek tudja, amelyben minden konkrét korlátozottság és érvényesség tagadva van és érvénytelen”. Hogy értendő ez? Az én, amely önmagára mint meghatározottra vonatkoztatott, nyilván egyszersmind azon az állásponton van, hogy képes bármely meggyőződésétől, bármely szükségletétől vagy bármely célkitűzésétől akaratlagosan távolságot tartani. Alapjában véve nem létezik számára olyan meggyőződés, amelyet ne kérdőjelezhetne meg, amelynek helyességét vagy jogosultságát meg ne vizsgálhatná. Éppígy nem létezik számára olyan szükséglet sem, amelynek tevőlegesen eleget kellene tennie; sokkal inkább az a meggyőződése, hogy még ha szüksége is egy bizonyos X dolog megtétele, akkor is megfoghat benne és meg is valósíthatja azon szándékát, hogy azt ne tegye meg. Ennek megfelelően szándékait saját maga által kitűzött célokként, következésképp olyasvalamiként fogja fel, amitől akaratlagosan távolságot tarthat. Lényegében tehát azt a meggyőződést vallja, hogy nem kell a valamely X dolog megtételére irányuló szándékot követnie, ehelyett akaratát arra irányíthatja, hogy a szóban forgó X dolgot ne tegye meg. Ilyen értelemben a nevezett individuum önmagát mint „elvont” – vagyis mint önnön meggyőződéseitől, szükségleteitől és célkitűzéseitől elvonatkoztatni képes – ént fogja fel.

Mindez segítségünkre van annak megmutatásában, hogy az individuum milyen értelemben tudja magát – Hegel szavaival – „végtelennek, általánosnak és szabadnak”. Az individuum azért, hogy magának tulajdonítja azt a képességet, hogy önnön meggyőződéseitől, szükségleteitől és célkitűzéseitől szándékosan elhatárolódjon, azt az álláspontot képviseli, hogy semminemű „meghatározott és véges” tartalomhoz nem fűzi (végérvényes) kapcsolat; ilyen értelemben önmagát mint „végtelenséget” fogja fel. Minthogy akaratának propozicionális struktúrája van, ezért ő – „általánosság”. Csakis ezért határolódhat el a fentebb ismertetett módon önmagától mint különöségtől, és ezért képes megalapozott akarásra és cselekvésre. Végső soron úgy gondolja, hogy szabadsága azon képességének mozgósításában áll, hogy önnön meggyőződéseitől, szükségleteitől és célkitűzéseitől szándékosan elhatárolódjék. Annyiban tekinti tehát „szabadnak” magát, amennyiben ezekhez a meggyőzésekhez, szükségletekhez és célkitűzésekhez akaratlagosan viszonyul, és maga dönt arról, hogy milyen célokat kövessen. A tény, hogy szabadságát ebben látja, arról tanúskodik, hogy e képességének mobilizálhatóságát pozitívan értékeli. Önmagát tehát nem csupán olyan individuumként tartja számon, aki rendelkezik ezzel a képességgel; hanem egyúttal igenli is önmagát mint effajta individuumot. Következésképp olyan én akar lenni, amely önmagához mint sajátos tartalmak „birtokosához” kritikusan viszonyul, és maga dönt arról, hogy milyen célokat kövessen.



Megállapíthatjuk: egy (emberi) individuum mint személy az affirmatív önmagához való viszonyulás sajátos formája. Olyan szubjektumnak tekinti magát, amely önmagához mint sajátos hajlamok, kívánságok stb. „birtokosához” akaratlagosan viszonyulhat, továbbá olyan szubjektumként igenli magát, amely e képességének mozgósítása révén maga dönt arról, hogy milyen célokat követ.

A személyes tisztelet szempontjának meghatározását illetően igen fontos annak megértése, hogy az imént leírt akarati viszonyulást Hegel milyen értelemben tekinti elvontnak. Ennek kapcsán megállapítja: „Az akarat *különössége* az akarat egész tudásának mozzanata ugyan [...], de még nem foglaltatik benne az elvont személyiségben mint olyanban. Ennélfogva létezik ugyan, de még különbözik a személyiségtől, a szabadság meghatározásától [...]”<sup>22</sup>

Hegel megfontolásai tételszerűen az alább következő módon foglalhatók össze:

1. A különösség mozzanata szerves részét képezi a személyes akarat struktúrájának.
2. A különösség mozzanata különbözik a személyiség mozzanatától, illetve nem része annak.

Magyarázat: A személyiség struktúrájának aktualizálása folytán az individuum önmagára mint különösre is vonatkoztatott; a különösség mozzanata ezért képezi szerves részét a személyes akarat struktúrájának. Mint láttuk, az individuum mint személy azon az állásponton van, hogy akaratlagosan távolságot tarthat meggyőződéseitől, szükségleteitől és célkitűzéseitől, és maga dönthet arról, hogy milyen célokat követ. Ezt a képességét szándékos cselekvés útján, vagyis azáltal mozgósítja, hogy bizonyos meggyőzéseit szándékosan megkérdőjelezi, avagy bizonyos szükségleteitől vagy célkitűzéseitől szándékosan távolságot tart. Eszerint viszont a személyiség struktúrájának működésbe hozása folytán önmagára mint *ezeknek a* sajátosságoknak a „birtokosára” vonatkoztatott. A személyiség mozzanatának működésbe hozása révén tehát önmagával mint „meghatározott és véges” individuummal kerül kapcsolatba.

Ugyanakkor – mint Hegel írja – a különösség mozzanata „még nem foglaltatik benne az elvont személyiségben mint olyanban”, és ettől, „a szabadság meghatározásától még különbözik”. E különbözőséget Hegel azzal magyarázza, hogy a személyiség elve nem tartalmaz olyan meghatározásokat, amelyek segítségével a különösség mozzanata strukturálható volna. Jóllehet egy, a személyiség struktúráját működésbe hozó individuum cselekedeteit irányíthatják morális vagy erkölcsi szempontok (például mások javának szem előtt tartása), mindazonáltal nem azért vagy nem annyiban teszi ezt, mert vagy amennyiben a személyiség struktúráját mozgósítja. Ennek folytán a személyiség – írja Hegel – „[a] konkrét cselekedetre s a morális és erkölcsi viszonyokra való vonatkozásban [...] csak *lehetőség* [...]”<sup>23</sup>

<sup>22</sup> I. m. 67. 37. §.

<sup>23</sup> I. m. 68. 38. §.

Eddigi megfontolásaink alapján mód nyílik a „személyes tisztelet” első meghatározására. Miként az a fentebb idézett mondatból kitűnik – hogy ti. „tiszteld mások személyét” –, a személyes tisztelet interszjektív viszony; e viszony csak emberi individuumok között állhat fenn, intézmények között vagy intézmények és emberek között viszont nem. Ez felveti annak kérdését, hogy az emberi individuumok milyen minőségben tisztelik egymást, amikor egymás személyét tisztelik. Hegel szerint a személyes tisztelet szempontja csakis a személyes önviszony két aspektusának egyikére – ti. a személyiségére – való visszanyúlás segítségével írható le; ezzel szemben a különösség mozzanata ebben az összefüggésben érdektelen. Az egymást személyekként tisztelő individuumok tehát jogosultnak tartják egymást arra, hogy maguk döntsenek arról, milyen célokat követnek. Ilyen értelemben önálló cselekvőnek tekintik, illetve akként becsülik egymást. Tisztelhetik egymást a követett sajátos célok vagy a célkitűzéseiknek alapul szolgáló sajátos nézetek okán is; ám az effajta megbecsülés nem tartozik a személyes tisztelet szempontjai közé. A személyes tisztelet ilyen értelemben az individuális cselekvőnek az „azt akarom, hogy ezt meg ezt tegyem” kijelentéssel leírható szándékára vonatkozik, nem pedig arra, amit éppen akar, sem arra, aminek alapján akar valamit. A személyes tisztelet esetében tehát – mint Hegel írja – „[...] nem a különös érdek, az én hasznom vagy jólétem a fontos – éppoly kevésbé akaratom különös indító oka, a belátás és szándék.”<sup>24</sup>

#### 4. Személy, magántulajdon és személyes tisztelet

Hegel a személy fogalmából vezeti le a magántulajdon intézményét. Érvelése az alábbiakban ismertető négy tézis segítségével rekonstruálható. E tézisek közül az első kettőről kiemelt helyen, nevezetesen „A tulajdon” című szakasz első paragrafusában tesz említést. Ezt írja: „A személy kell, hogy szabadságának külső szférát adjon, hogy mint eszme létezzék. Mivel a személy a magán- és magáértvaló végtelen akarat ebben az első, még egészen elvont meghatározásban, azért ez a tőle különböző szféra, amely szabadságának szféráját alkothatja, ugyancsak mint a tőle *közvetlenül különböző és elválasztható* van meghatározva.”<sup>25</sup>

Hegel itt a következőket állítja:

1. A személynek létre kell hoznia szabadságának egy külső, mások számára is észlelhető szféráját,
2. A személy csak olyan dolgok formájában tudja megadni magának szabadságának ezt a szféráját, amelyek tőle közvetlenül különböznek és elválaszthatók.

<sup>24</sup> I. m. 67. 37. §.

<sup>25</sup> I. m. 70. 41. §.

3. Miként azt további megfontolásai mutatják,<sup>26</sup> Hegel a következőkben az alább két tételt állítja:

4. A különbözőség és az elválaszthatóság 2. pontban megnevezett kritériumának háromféle entitás tesz eleget: az emberi test, a testi és szellemi képességek, valamint az akaratunktól független és az egyén által birtokolható dolgok.

A személy csak a magántulajdonban tudja biztosítani magának „szabadságának szféráját”.

Ezeket a téziseket kell most kifejtenuk.

Ad 1.: Az első tézist Hegel spekulatív módon alapozza meg. Azért kell, hogy a személy külső szférát biztosítson szabadságának – hangzik az indoklás –, hogy eszme lehessen. A személyes akarat, vagyis a fentebb leírt afirmatív önmagára-vonatkozás Hegel szerint azért nem létezik eszmeként, mivel csupán pszichikai jelenség;<sup>27</sup> ennél fogva a *Jogfilozófia* terminológiája szerint „puszta fogalom”.<sup>28</sup> A személyes akaratnak ahhoz, hogy eszme lehessen, egyúttal „külső”, mások számára is észrevehető realitással kell rendelkeznie.<sup>29</sup> Ez az akarat mint fogalom Hegel szerint teleologikusan arra irányul, hogy megvalósuljon és ilyenformán eszmévé váljon. Az első tézis hegeli megalapozása e feltevés okán spekulatív.

Ad 2.: Vajon a személyes akarat miért csak olyan dolgokban tud megvalósulni, amelyek tőle közvetlenül különbözőek és elválaszthatóak? Az, hogy az akarat valamiben megvalósul, azt jelenti, hogy az illető dologban tárgyasul.<sup>30</sup> A tézist, mely szerint a személyes akarat csak olyan dolgokban tárgyasulhat, amelyek tőle közvetlenül különbözőek és elválaszthatók, Hegel a szóban forgó akarat sajátos struktúrájával alapozza meg. Okfejtése a következőképpen rekonstruálható: A személyes akarat mint (elvont) személyiség önmagára mint „tőle közvetlenül különbözőre és elválaszthatóra” vonatkoztatott; önmagát ugyanis olyan sajátos kívánságok és célok birtokosának tekinti, amelyekhez nem fűzi (elválaszthatatlan) kötelék, és amelyektől ilyenformán távolságot tud tartani. Ezért a személyes akarat Hegel szerint csak olyan dolgokban valósulhat meg, amelyekhez szintén nem fűzi (elválaszthatatlan) kötelék, amelyektől tehát hasonlóképpen távolságot tarthat. A viszonynak, amely a személyes akarat mint személyiség és azok között a dolgok között áll fenn, amelyekben ez az akarat megvalósul, Hegel szerint pontosan olyannak kell lennie, mint az, amellyel a személyes akarat önmagához mint különös-

<sup>26</sup> Vö. I. m. 41–53. §.

<sup>27</sup> Vö. i. m. 78. sk. 51. §, függelék. Hegel itt a fentebb ismertetett akarati viszonyt (vö. 3. rész) mint „belső akarati aktusomat” írja le.

<sup>28</sup> I. m. 25. 1. §.

<sup>29</sup> Vö. i. m. 51. §.

<sup>30</sup> I. m. 74. 45. §.

séghez viszonyul. Az akarat csak akkor tárgyasulhat e dolgokban, ha azok „ugyancsak mint a tőle közvetlenül különböző és elválasztható” vannak meghatározva.<sup>31</sup>

Ad 3.: Mely entitások tesznek eleget ennek a kritériumnak? Hegel válasza e kérdésre így hangzik: az emberi test, a szellemi és fizikai képességek, valamint az akaratunktól független és az egyén által birtokolható dolgok. Miért és milyen értelemben van ez így Hegel szerint?

A személynek teste van, mivel biológiai értelemben élő individuum. E testhez akaratlagosan viszonyulhat, az önkéntes halálban pedig elhatárolódhat életétől és testétől. E lehetőség folytán a személy számára a test „mint a tőle közvetlenül különböző és elválasztható van meghatározva.” Hegel ezt írja: „[...] mint személynek egyúttal van *életem és testem*, valamint egyéb dolgaim, *csak amennyiben ez az én akaratom.*”<sup>32</sup> Majd megmagyarázza: „[...] az állat nem csonkíthatja vagy ölheti meg magát, de az ember megteheti.”<sup>33</sup>

A személy mint eleven, gondolkodó individuum – írja Hegel – sajátos „testi és szellemi ügyességekkel” rendelkezik. A halál révén a személy ez utóbbiaktól is elhatárolódhat. Mindamelllett a személy testi és szellemi képességei Hegel szerint egy másik értelemben is különbözők és elválaszthatók tőle.<sup>34</sup> Amennyiben ugyanis alkalmazásuk révén olyan termékeket lehet előállítani, vagy olyan állapotokat lehet létrehozni, amelyek képesek a szóban forgó tevékenységtől függetlenül is létezni, úgy kijelenthető, hogy az illető képességek mozgósítása olyan eredményekkel jár, amelyek mint a személytől (annak tevékenységétől) különbözők és elválaszthatók határozandók meg. Hegel valóban ezt vallja, miként az a következő megjegyzésből kitűnik: „Ismeretek, tudományok, tehetségek stb. természetesen a szabad szellem sajátjai, s valami belsejét, nem pedig külsejét jelentik, de éppígy a kifejezés által külső létezés adhat nekik *s eladhatja* őket [...], s ezzel a *dolgok* meghatározása alá helyezi őket.”<sup>35</sup>

Az akaratunktól független dolgok mint olyanok a személytől közvetlenül különbözők és elválaszthatók. Birtokolt dolgokként is elválaszthatók a személytől. A személy az általa birtokba vett dolgokat ténylegesen elajándékozhatja vagy eladhatja, mégpedig anélkül, hogy megszűnne ugyanazon személy lenni.

Jóllehet az említett háromféle entitás mindegyike eleget tesz a különbözőség és az elválaszthatóság hegei kritériumának, tekintetbe kell vennünk, hogy az emberi test, valamint a testi és szellemi képességek más

<sup>31</sup> Kiemelés – H.-C. Schmidt am Busch.

<sup>32</sup> I. m. 75. 47. §.

<sup>33</sup> I. m. 75. 47. §, megjegyzés.

<sup>34</sup> Ugyanakkor, miként azt maga Hegel is hangsúlyozza, ezek nem valamiféle, az illető személytől közvetlenül különböző dolgok – lásd a 43. § megjegyzését.

<sup>35</sup> I. m. 72. 43. §, megjegyzés.

értelemben különbözők és elválaszthatók a személytől, mint az akaratunktól független, birtokolható dolgok. A személy nem különítheti el magát ténylegesen a testétől anélkül, hogy ne szűnne meg személy lenni, és képességeitől mint olyanoktól sem különítheti el magát, hanem csupán azok alkalmazásának eredményeitől. Ezzel szemben a magántulajdonát képező „külső” dolgoktól elkülönítheti magát anélkül, hogy megszűnne ugyanazon személy lenni. Ezek a különbségek kihatással vannak azoknak a dolgoknak az átruházhatóságára, amelyekben a személyes akarat tárgyasulhat. A személy csupán külső dolgokat, nem pedig tulajdon testét (mint egészet) vagy tulajdon képességeit (mint olyanokat) ruházhatja át anélkül, hogy megszűnne ugyanazon személy lenni.

Ad 4.: De miért csak a magántulajdon az, amiben a személy tárgyasulhat? És mit jelent az, hogy a fent nevezett fajtákhoz tartozó dolgokat mint magántulajdonát birtokolja? Hegel ennek kapcsán megállapítja: „Mivel a tulajdonban akaratom mint személyes akarat, tehát mint az egyes ember akarata objektívvá lesz számomra, ezért az a *magántulajdon* jellegét kapja[...]”<sup>36</sup>

Amint azt megmutattuk,<sup>37</sup> egy individuum akkor személy, ha önmagát olyan szubjektumnak tekinti és állítja, aki önmagához mint különösséghez akaratlagosan viszonyul, és maga dönt arról, hogy milyen célokat követ. Ennek megfelelően az individuumok akkor tisztelik egymást mint személyeket, ha jogosultnak tartják egymást arra, hogy egymástól függetlenül célokat tűzzenek ki és kövessenek. Erre utal a fent idézett szövegrész. Hegel szerint annak, amiben a személyes akarat tárgyasul, magántulajdonnak kell lennie, mivel a szóban forgó akarat egy „egyén” akarata, annak tehát ilyen minőségben kell megvalósulnia. Minthogy a személy egyénként avagy másoktól függetlenül tűz ki és követ célokat, csak olyan dolgokban tárgyasulhat, amelyekkel szintén egyénként avagy másoktól függetlenül rendelkezik. Azok a dolgok viszont, amelyekre nézve a személy a rendelkezés ilyen kizárólagos igényével lép fel, éppen azok a dolgok, amelyeket magántulajdonosként birtokol (nem pedig azok, amelyeket másokkal közösen vagy másokkal együtt birtokol).

Az említett és kifejtett négy tézisből Hegel azt a következtetést vonja le, hogy az egymást személyekként tisztelő individuumok egymást mint testüknek,<sup>38</sup> valamint testi és szellemi képességeiknek<sup>39</sup> magántulajdonosát ismerik el, továbbá hogy egymást jogosultnak tartják arra, hogy akaratuktól független, birtokba vehető dolgokat magántulajdonukként birtokoljanak. E kijelentés alapján tehát pontosabban körvonalazható, hogy mit ért Hegel „személyes tiszteleten”. Fentebb, e hegeli fogalom első meghatározásának keretében a

<sup>36</sup> I. m. 74. 46. §.

<sup>37</sup> Lásd fentebb, 3. rész.

<sup>38</sup> „De *mások számára* lényegileg szabad lény vagyok testemben, amint ez közvetlenül az enyém.” I. m. 76. 48. §.

<sup>39</sup> Vö. i. m. 43. §, megjegyzés.

következő megállapítást tettük: az egymást személyekként tisztelő individuumok jogosultnak tartják egymást arra, hogy maguk döntsenek arról, milyen célokat követnek.<sup>40</sup> Most kiegészítjük ezt azzal, hogy az egymást személyekként tisztelő individuumok Hegel szerint az említett értelemben magántulajdonosokként is elismerik egymást. Hegel számára tehát a személy elismerése nem létezhet az emberi individuumok *tulajdonjogainak* elismerése nélkül.

## 5. „Személyes tisztelet” és gazdaságelmélet

Milyen gazdaságelméleti implikációi vannak a „személyes tisztelet”-nek? Ennek kapcsán mindenekelőtt a következő három észrevételt kell tennünk:

1. A személyes tisztelet összeegyeztethetetlen a jobbagység és a rabszolgaság intézményével. Ez abból a tételből következik, mely szerint az egymást személyekként tisztelő individuumok (saját) testük magántulajdonosaiként ismerik el egymást. Azt az igényemet, hogy beleegyezésem nélkül senki ne használhassa testemet, valóban semmibe vennék, ha jobbagy vagy rabszolga volnék.<sup>41</sup>

2. Az egymást személyekként tisztelő individuumok nem szükségképpen állnak egymással piacgazdaságilag szabályozott viszonyban. Elképzelhető ugyanis, hogy semminemű gazdasági együttműködés nincs köztük, hanem szükségleteiket saját munka által elégítik ki.<sup>42</sup>

3. Azok az egymást személyekként tisztelő individuumok, akik együttműködnek gazdaságilag, tehát az általuk használt termelési és fogyasztási javakat munkamegosztásos alapon állítják elő, helyeselni fogják, hogy e javaknak, valamint a munkateljesítményeknek és a tőkének az elosztása is piacgazdaságilag szabályozott módon történik. Ennek az állításnak a helyessége az alábbi két tézisből következik: a) A piac a személyes tisztelet egyik lehetséges intézményesült formája; b) A központilag irányított gazdaság nem a személyes tisztelet intézményesült formája.

Ad a) Miért tekinthető a piacgazdasági árucserre olyan intézménynek, amelynek segítségével megvalósul a személyes tisztelet? Először is azok az individuumok, akik a piacon árucserét kívánnak folytatni, azon az állásponton

<sup>40</sup> Lásd fennebb, 3. rész.

<sup>41</sup> Maga Hegel ismételtelen kifejtette ezt a fogalmi összefüggést. Vö. pl. i. m. 67. §, függelék.

<sup>42</sup> Úgy tűnik, hogy Hegel maga az általunk megkérdőjelezett fogalmi összefüggést hangoztatta. A „tulajdonról a szerződésre való átmenet” kapcsán ezt írja: „Az én éppoly szükségessé teszi, hogy az emberek szerződést kötnek – ajándékoznak, cserélnek, kereskednek stb., mint azt, hogy tulajdonnal bírnak [...]. Ha tudatuk számára a szükséglet általában, a jóakarát, a haszon stb az, ami szerződéskötésre ösztönzi őket, magánvalósága szerint az én az, nevezetesen a szabad személyiség reális (azaz: csak az akaratban meglévő) létezésének eszméje.” I. m. 98. sk. 71. §, megjegyzés.

vannak, hogy az árucserére akkor kerül sor, amikor az abban résztvevő felek ezt akarják. Számukra az érintett felek mindegyikének beleegyezése egy lehetséges árucserébe szükséges, míg valamennyi érintett fél beleegyezése ebbe az árucserébe szükséges és elégséges feltétele a szóban forgó ügylet létrejöttének. Másodszor, a piacon árucserét folytatni kívánó individuumok jogosultnak tartják magukat arra, hogy egymástól függetlenül döntsék el, hozzájárulnak-e az árucseréhez vagy sem. Nem tekintik egymás kötelességének annak megindoklását, hogy miért állnak rá egy árucserére vagy miért állnak el attól, amiként annak nyilvánosságra hozatalát sem, hogy egy ilyen ügylet megkötésével (végső soron) milyen célokat követnek. Számukra mint cserepartnernek számára akarjuk „sajátos meghatározottságának oka” irreleváns a szóban forgó ügylet létrejötte és érvényessége szempontjából. Harmadszor, azok az individuumok, akik a piacon árucserét kívánnak folytatni, azt az álláspontot képviselik, hogy nem kell föltétlenül cserepartnerként fellépniük. Jogosultnak tartják tehát egymást arra, hogy egyáltalán semmilyen szerződést se kössenek, illetve semminemű árucserében ne vegyenek részt. E meghatározások alapján a piacok a személyes tisztelet lehetséges intézményesült formái.

Mely piacok tekinthetők tehát a személyes tisztelet lehetséges intézményesült formáinak? A személyes tisztelet elvével lényegében mind a fogyasztási javak piacai, mind pedig a munkaerő- és a tőkepiacok elismerésméleti szempontból kitüntetett intézményekként foghatók fel. Ez azért van így, mert nemcsak az árut pénzre váltó csere, hanem a munkateljesítmény pénzzé tétele, vagy pénz és pénz cseréje esetében is egyaránt érvényes, hogy a cserében érintett felek „egymást mint személyeket és tulajdonosokat ismerik el”. A jelen összefüggésben releváns és az imént kifejtett három meghatározásnak tehát e cserefajták mindegyike eleget tesz. E cserefajták pedig konstitutív jelentőséggel bírnak a fent nevezett piacokra (árupiac, munkaerőpiac, tőkepiac) nézve. Következésképp ezek a piacok a személyes tisztelet lehetséges intézményesült formái.

Hegel maga is hangsúlyozza, hogy az egymást személyekként tisztelő embereknek jogukban áll bér munkaviszony létesítése vagy pénzügyletek megkötése. A személyek azért, illetve annyiban létesíthetnek bér munkaviszonyt, mert és amennyiben az ennek keretében létrejött teljesítmény eleget tesz a különbözőség és az elválaszthatóság fentebb taglalt kritériumának. Hegel ezt írja: „*Különös, testi és szellemi képességeimnek és cselekvési lehetőségeimnek egyes termékeit és más által való korlátozott idejű használatát [...] elidegeníthetem, mert e korlátozás alapján képességeim külső viszonyba kerülnek totalitásomhoz és általánosságomhoz*”, vagyis hozzám mint személyhez.<sup>43</sup> Következésképp a „bérleti szerződést” Hegel egyfajta „csereszerződésnek” tekinti.<sup>44</sup> Ezen

<sup>43</sup> I. m. 93. sk. 67. §.

<sup>44</sup> I. m. 106. 80. §.

túlmenően az egymást személyekként tisztelő individuumoknak Hegel szerint jogukban áll pénzt kölcsönözni egymásnak. Ennek megfelelően „egy *általános dolog* bérbeadása, úgyhogy a bérbeadó csak tulajdonosa marad ennek a dolognak, vagy, ami ugyanaz, az *értéknek*”, vagyis a kölcsön<sup>45</sup> Hegel szerint egyfajta csereszerződésnek tekinthető.<sup>46</sup> Ez viszont azt jelenti, hogy Hegel a tőkepiacokat is a személyes tisztelet lehetséges intézményesült formáiként fogja fel.

Ad b) A központilag irányított gazdaság nem a személyes tisztelet intézményesülése. Ahhoz, hogy központilag irányított gazdaságról beszélhessünk, olyan gazdasági rendszer kell, amelyről elmondható, hogy legalább a „mit termeljük?” kérdésre tervgazdaság-orientált választ ad. Egy ilyen gazdasági rendszerben tehát – egy bizonyos időszakra vonatkozóan – a munka iránti kereslet mennyisége és jellege adva van. Vajon miért nem tekinthető az effajta gazdasági rendszer a személyes tisztelet intézményesült formájának?

Ezen a ponton a következő ellenvetést kell tennünk: ha – miként azt feltételezzük – csupán a „mit termeljük?” kérdésre adunk tervgazdaság-orientált választ, a „ki termeljen?”, illetve „kinek a számára termeljük?” kérdésekre viszont nem, úgy a szóban forgó gazdasági térség minden egyes tagjának megvan a lehetősége arra, hogy ne dolgozzék. Senkit sem kényszerítenének tehát a munkára. Eszerint az illető gazdasági térség minden egyes tagját munkaerejének és sajátos képességeinek magántulajdonosaként ismernék el abban az értelemben, hogy ezeket az ő beleegyezése nélkül nem lehetne használni. Ám ez nem azt jelenti-e, hogy az emberek a központi irányítású gazdaságokban is személyekként tisztelhetők?

A fenti ellenvetéssel szemben az alábbi kifogást emelhetjük: noha igaz, hogy az illető beleegyezése a központilag irányított gazdaság fentebb leírt formájában is szükséges feltétele az egyén munkaereje és sajátos képességei társadalmi alkalmazásának és hasznosításának; ugyanakkor ebből még nem következik, hogy az effajta gazdasági rendszer tagjai társadalmilag elismertek volnának testük és képességeik magántulajdonosaiként. Egy, a fentebb jellemzethez hasonló, központilag irányított gazdaságban valóban nem ez a helyzet. Azért nem, mert ennek a rendszernek a tagjai akkor sem rendelkezhetnek egymástól függetlenül testük és sajátos képességeik fölött, ha ezzel senkit sem károsítanak meg személyi és tulajdonosi minőségében. Például ténylegesen tilos volna vállalatot alapítaniuk és társadalmi fogyasztásra szánt javakat előállítaniuk. Ez okból viszont az egymást személyekként tisztelő individuumok nem pártolják a központilag irányított gazdaságokat. Ha feltételezzük, hogy egy nemzetgazdaság vagy piacorientált, vagy központilag irányított, akkor az egymást személyekként tisztelő individuumok az előbbi mellett fognak kiállni; hiszen, mint láttuk, a piacok a személyes tisztelet intézményesült formái.

<sup>45</sup> I. m. 107. 80. §.

<sup>46</sup> I. m. 106. sk. 80. §.



Az elmondottakból még nem következik, hogy az egymást személyekként tisztelő emberek olyan világban élnek, ahol megtalálhatók a munkaerőpiacok és a bér munka. Elképzelhető ugyanis, hogy olyan gazdasági térségben élnek, amelyben minden egyes egyén önállóan állít elő javakat, és önállóan értékesíti azokat a piacon. Ha tehát kapitalista gazdasági rendszeren olyan gazdaságot értünk, amelyben léteznek bér munkaviszonyok, akkor az egymást személyekként tisztelő emberek nem szükségképpen élnek kapitalista társadalomban. Mindenesetre ezek az emberek jogosultnak tartják magukat arra, hogy egymástól függetlenül döntsék el, kötnek-e munkaszerződést vagy sem. E jogosultságuk megszüntetését ténylegesen úgy tekintenek, mint a testükkel és képességeikkel való rendelkezési jogok korlátozását, ennél fogva pedig nekik mint személyeknek a semmibe vételét. Következésképp az egymást személyekként tisztelő emberek azon az állásponton vannak, hogy azt a kérdést, hogy vállal-e valaki bér munkát, és hogy adott esetben milyen díjazásban részesüljön ezért, nem központosított formában kell megválaszolni. Ilyen értelemben azt támogatják, hogy a munkateljesítmények elosztása piacgazdaságilag szabályozott módon történjék.

## 6. „Személyes tisztelet” és kritikai elmélet

A „személyes tisztelet” hegeli fogalma alkalmas arra, hogy eleget tegyen a kortárs kritikai elmélet társadalomontológiai kívánalmának. E fogalom valóban segítségünkre van annak megértésében, hogy

- a piacok milyen szempontból tekinthetők elismeréseméletileg releváns intézményeknek.

E fogalom segítségével ezért egyszersmind az is megindokolható, hogy

- a személyes tisztelet miért bír konstitutív jelentőséggel a „kapitalista társadalmi forma alapvető intézményeinek kialakulása szempontjából”, illetve hogy

- az elismerésnek ez a formája mely tulajdonságai alapján biztosíthatja, illetve biztosíthatja a „legitimációs keretet” az „újonnan létrejött, piacgazdaságra épülő társadalom” számára.

A „személyes tisztelet” hegeli fogalma ezért, úgy tűnik, fontos funkciót tölthet be a kortárs kritikai elmélet keretein belül.

Mindazonáltal jelen összefüggésben kézenfekvő a következő ellenvetést tennünk. A személyes tisztelet hegeli fogalma alapján a fogyasztási javak, a munkaerő és a tőke piacaiból álló gazdasági rend mint elismeréseméleti szempontból kitüntetett intézménykomplexum jelenik meg. Eszerint az olyan kapitalista piacgazdaság, amely nem tartalmazza a szociális állam elemeit, és államilag nem szabályozott, a személyes tisztelet lehetséges megtestesülése. Mármost viszont a kortárs kritikai elmélet központi törekvését épp az effajta

kapitalizmus bírálata képezi. Honneth valójában épp legfrissebb munkáiban próbálja kimutatni, hogy az államilag nem szabályozott és ilyen értelemben neoliberais kapitalizmus elismerésméleti tekintetben fölöttébb problematikus gazdasági rend.<sup>47</sup> Következésképp a „személyes tisztelet” hegeli fogalma éppen azt a gazdasági formát látszik legitimálni, amelynek bírálata a kortárs kritikai elmélet középponti törekvése.

A kérdés tehát ez: kitart-e egy olyan társadalomtudós, akinek a számára a (hegeli értelemben vett) személyes tisztelet védelmezendő érték, az államilag nem szabályozott kapitalista piacgazdaság helyeslése mellett? A válasz erre az, hogy nem szükségképpen. Persze ha a szóban forgó társadalomelméletben a személyes tisztelet az egyedüli védelmezendő érték, akkor nem kínál olyan normatív érveket, amelyekkel az államilag nem szabályozott kapitalista piacgazdaság bírálható volna. Ha viszont az említett társadalomelmélet plurális elismerésmélet, akkor lehetséges, hogy segítségével megalapozható a neoliberalizmus olyan bírálata, amely összhangban van a kortárs kritikai elmélet törekvéseivel.

Mindez nagyon világosan megmutatkozik Hegel politikai- és társadalomfilozófiájában. Miután az „elvont jog” keretében a „személyes tisztelet” fogalmával egy olyan kategóriát vezetett be, amely legitimációs alapul szolgálhat az államilag nem szabályozott kapitalista piacgazdaság számára, Hegel „A rendőrség és a testület” fejezetben, valamint „Az állam” szakaszban megmutatja, hogy miért problematikus az effajta rend elismerésméleti szempontból is. Érdekes módon a személyiség és a különösség első látásra talán homályos megkülönböztetése<sup>48</sup> az, ami megfontolásainak alapul szolgál. Hegel érvelése nagy vonalakban a következőképpen írható le: Minthogy a személyes tisztelet elismerési viszonya csupán a személyiség akarati mozzanatát mozgósítja, a különösség akarati mozzanata tartalmilag itt még teljességgel strukturálatlan. Ez utóbbi ezzel szemben abban mutatkozik meg, hogy a nem szabályozott piacok olyan elosztási eredményekhez vezethetnek, amelyek ellentmondanak a piaci résztvevők mint különös szubjektumok fizikai és társadalmi szükségleteinek. Mindebből Hegel csupán azon individuális rendelkezési- és tulajdonigények korlátozásának a szükségességét vezeti le, amelyek a személyes tisztelet szempontját alakítják.<sup>49</sup> Hegelnél az államilag nem szabályozott piacok bírálatának normatív mércéjéül – legalábbis egyebek mellett – néhány olyan elismerési reláció szolgál, amelyeket a különösség és a (konkrét) általánosság akarati mozzanataiból vezet le (illetőleg amelyek segítségével ezeket az akarati mozzanatokot kifejti). Ilyenformán aztán *A jogfilozófia alapvonalaiban* elismerésméleti bírálatát adja az államilag nem szabályozott, ilyen értelemben pedig neoliberais piacoknak.

<sup>47</sup> Vö. pl. M. Hartmann – A. Honneth: *Paradoxes of Capitalism*. Id. kiad.

<sup>48</sup> Lásd fennebb, 3. rész.

<sup>49</sup> Vö. i. m. 254. §.

Végső soron tehát lehetséges a „személyes tisztelet” hegeli fogalmának beépítése egy plurális, kritikai elismerésméletbe. Mindazonáltal ez esetben az elmélet alappilléreiül szolgáló elismerési relációknak legalábbis némelyike belső feszültséggel teli viszonyba kerülne. Ennek azonban elméleti szempontból nem kellene hátrányt jelentenie, hanem – például – alkalmat adhatna az olyan fogalmak újragondolására és pontosítására, mint például az elismerésért folytatott harc a modern társadalomban.

*Fordította Major Enikő*