

Axel Honneth

Szenvedés a meghatározatlanságtól

*Szenvedés
a meghatározatlanságtól*

Axel Honneth

**Szenvedés
a meghatározatlanságtól**

Áron Kiadó
Budapest 2018

FORDÍTOTTA
Weiss János

SZERKESZTETTE

ÉS A FORDÍTÁST AZ EREDETIVEL EGYBEVETETTE

Zeller Anna Eszter.

ISBN 978 963 9210 88 X

© *Axel Honneth, 2018*
© *Hungarian translation: János Weiss, 2018*

Felelős kiadó: Áron László

Tartalom

I.

Hegel *Jogfilozófiája* mint az igazságosság elmélete

1. Az individuális szabadság eszméje: az autonómia interszubjektív feltételei
2. A „jog” a *Jogfilozófiában*: az önmegvalósítás szükséges szférái

II.

Az igazságosságelmélet és a kordiagnózis összefüggése

3. A meghatározatlanság okozta szenvedés: az individuális szabadság patológiái
4. „Meggzabadulás” a szenvedéstől: az „erkölcsiség” terapeutikus jelentősége

III.

Az erkölcsiségtan mint a modernség normatív elmélete

5. Önmegvalósítás és elismerés: az „erkölcsiség” feltételei
6. Az „erkölcsiség” túlintézményesítése: a hegeli koncepció problémái

Utószó (*Weiss János*) / 123

I.

Hegel *Jogfilozófiája* mint az igazságosság elmélete

Habár a jelenlegi filozófiai szituációban a hegeli gondolkodás meglepő reneszánsza zajlik, amely – úgy tűnik – még az analitikus és a kontinentális tradíció közötti szakadékot is be tudja temetni, a *Jogfilozófia* mind a mai napig nem gyakorolt különösebb hatást a kortárs politikafilozófiai vitákra. Ezekben a vitákban az elmúlt években – miután a modern jog mint pusztá felépítmény marxista leleplezése hirtelen megszakadt – a kanti tradíció észjogi paradigmájához való széles spektrumú visszatérés játszódott le. Ez uralja a Rawlstól Habermasig tartó vitákat; és miközben ez a két szerző egy realiztikus, a kanti meghatározottságú igazságosság-konceptió társadalomtudományos beágyazására törekszik, a hegeli *Jogfilozófia* teljesen elveszti a maga elméleti példakép szerepét. Az ily módon körvonalazott szituációt alapvetően az a politikai-filozófiai ellenmozgalom sem tudta megváltoztatni, amely valamelyest mesterségesen foglalt egybe olyan különböző elméletalkotókat, mint Charles Taylort, Michael Walzert vagy Alasdair MacIntyre-t, és amelyet a „kommunitarizmus” címszavával szokás illetni. Bármilyen markánsan is privilegizálták ezek a szerzők az etikát az individuális önkény-szabadsággal szemben, közülük senki sem vállalkozott arra, hogy a hegeli *Jogfilozófiát* még egyszer gyümölcsözővé tegye a politikafilozófiai

diskurzus számára. Sőt időközben szimptomatikus jelentőségre tett szert, hogy néhány szerző (mint Michael Walzer, Alasdair MacIntyre vagy Joseph Raz) a lehető legnagyobb távolságot próbálja tartani a hegeli politikai filozófiával szemben.¹

A hegeli *Jogfilozófiának* ezt az általános izolációját már első pillantásra is szinte teljesen érthetlenné teszi az a tény, hogy az írás egy sor olyan ismertetőjegyet tar-

¹ Ebben a vonatkozásban természetesen Charles Taylor kivételt képez, aki nemcsak egy nagy Hegel-monográfiát írt (Charles Taylor: *Hegel*, Frankfurt am Main 1978.), hanem e könyv összefoglalásaként a hegeli politikai filozófia tömör formáját is publikálta (*Hegel and modern Society*, Cambridge 1979.). De még ezt a nagyon hatásos tanulmányt sem lehet a *Jogfilozófia* speciális intencióinak aktualizálásaként értelmezni, hanem csak a hegeli politikai gondolkodás egészének egyfajta aktualizálásaként. Egyébként a *Jogfilozófia* abban az eszmében konvergál Walzer igazságosságelméletével, hogy bizonyos normatív szférák elválasztása az igazságosság modern koncepciójának lényegi princípiuma. (Michael Walzer: *Sphären der Gerechtigkeit*, Frankfurt am Main / New York 1983.) MacIntyre etikájával abban az eszmében érintkezik, hogy a kordiagnózis és a normatív elmélet között egyfajta belső kapcsolatnak kell léteznie (Alasdair MacIntyre: *Verlust der Tugend*, Frankfurt am Main / New York 1987.) És Joseph Raz kiindulópontjával abban vannak érintkezések, hogy egy liberális igazságosságkonceptió kiindulópontjának az individuális autonómia komplex etikai fogalmának kell lennie (Joseph Raz: *The Morality of Freedom*, Oxford 1986.) A hegeli Jogfilozófia egyetlen valóságos reaktualizálásának kivételét pillanatnyilag Michael O. Hardimon tanulmánya alkotja: uő: *Hegel's Social Philosophy. The Project of Reconciliation*, Cambridge 1994.

talmaz, amelyek a mai vitaszituációban különösen fontosnak tűnnek. Tekintve pl. azt a széleskörűen elterjedt felismerést, hogy a formálisan nyert igazságosság-princípiumok társadalmi kontextualizálásra szorulnak, rendkívül vonzóknak kellene lennie annak a hegeli gondolatnak, hogy a modern jog és morál absztrakt alaptételeinek intézményes keretet kell adnunk. Aztán azzal a bizonytalansággal szembesülve, hogy milyen helyet foglaljon el a formális jog a morális-köznapi praxisunkban, Hegel erőfeszítései erősen csábítanak arra, hogy a jog egyfajta etikai metateóriáját kell kidolgozni. És végül annak is vonzóknak kellene lennie a politikafilozófia jelenlegi helyzetében, hogy Hegel a maga jogelméletének princípiumait egy olyan kordiagnózissal szorosan összekapcsolva dolgozza ki, amelynek centrumában a fenyegető individualizálódás áll. De mindezek a nyilvánvaló előnyök – legalábbis úgy tűnik – a hegeli *Jogfilozófiának* mindeddig nem tudtak legitim helyet biztosítani a jelenkor politikai filozófiájában, ahol pedig a Rawlsszal vagy a Habermasszal folytatott vitában az erre való elméleti visszanyúlás szinte elkerülhetetlennek tűnik; a szisztematikus reaktualizálás kísérletei mégis kimaradtak.² Így ma azzal a paradox szituációval szembesülünk, hogy a Hegel

² E szabály alól kivétel: Joyce Beck Hoy: Hegel's Critique of Rawls, in: *Clio* 10. évf., 1981. 4. szám, 407-422.o. Andrew Buchwalter: Hegel's Concept of Virtue, in: *Political Theory* 20. évf., 1992. 548-583.o., uő: Structure of Sentiment? Habermas, Hegel and the Conditions of Solidarity, in: *Philosophy Today* 41. évf. (Suppl.) 49-53.o.; Sibyl Schwarzenbach: Züge der Hegelschen Rechtsphilosophie in der Theorie Rawls, in: *Hegel-Studien* 27. évf., 1992. 77-110.o.

iránt újonnan felmerült érdeklődés miatt a *Jogfilozófiára* vonatkozó akadémiai kutatás fellendült, miközben a másik oldalon e mű szisztematikus tartalma – úgy tűnik – semmiféle szerepet sem kap korunk politikai-filozófiai önértelmezésében. A *Jogfilozófia alapvonalai* című mű (amelyre rövidítve *Jogfilozófiaként* hivatkozunk), amely egykor egy egész generáció legtehetségesebb koponyáit tette próbára, és amelynek recepciótörténete egészen a mi évszázadunk közepéig elválasztotta egymástól a baloldali és a jobboldali hegelianusokat, nyilvánvalóan elvesztette a maga polarizáló erejét. A kanti jogfilozófiával, vagy John Stuart Mill szabadságról szóló dolgozatával szemben – amelyek az utóbbi években újra nagyon aktuálissá váltak – Hegel könyve mára egy sokat olvasott, mégis némává vált klasszikus szöveg lett.

Ha a hegeli *Jogfilozófia* feltűnő aktualitás-vesztését próbálnánk feltárni, akkor két olyan, a művel szemben megfogalmazott fenntartás tűnik szembe, amelyek időközben magától értetődőségként beépültek a politikai-filozófiai vitákba; a két sztereotípiát együtt bizonyos mértékben magyarázatot tud adni arra, hogy miért terjedtek el ma annyira a hegeli politikai filozófiával szembeni kételyek, hogy ennek nyilvánvaló vonzerejét már észre sem vesszük. A *Jogfilozófiával* szembeni első előítélet arra az állításra fut ki, hogy a mű akarva-akaratlanul antidemokratikus konzekvenciákat hordoz, mivel benne az individuális szabadságjogok alá vannak rendelve az állam etikai autoritásának; a könyv különböző részleteivel és gondolati elemeivel egy ilyen ellenvetés valóban megalapozható, de a középpontban mindig Hegelnek az a törekvése áll, hogy minden állampolgár individuális autonómiáját a nem kanti értelemben vett népszuvereni-

tás fényében kell tekintenünk. És abban a mértékben, amelyben a műnek ez az antidemokratikus vonása előtérbe kerül, kézenfekvő lesz, hogy ez a mű a maga részéről nem értelmezhető produktív módon a demokratikus jogállam metaelméleteként.³ A második fenntartás, amely ma megakadályozza a *Jogfilozófia* reaktualizálását, inkább metodológiai jellegű, és a szöveg egészének argumentációs struktúrájára vonatkozik; a Hegel által alkalmazott argumentációs lépéseket – állítják sokan – csak akkor lehet megfelelően nyomon követni és megítélni, ha a *Logika* megfelelő részeire vonatkoztatjuk őket, de az utóbbi mű a szellem ontológiai fogalma miatt időközben számunkra teljesen érthetlenné vált. Ezért tanácsosnak tűnik, a szöveget inkább ragyogó egyedi ötletek kincsesbányájának tekinteni, ahelyett, hogy az elmélet teljes rekonstrukciójának hiábavaló kísérletére vállalkoznánk.⁴

Lényegében ez a két fenntartás (amelyek közül az egyik inkább politikai, a másik inkább metodológiai) vezetett ahhoz, hogy a *Jogfilozófia* az utóbbi évtizedekben egyre inkább elvesztette jelentőségét; mindaz, amit Hegel episztemológiai vagy normatív érvként fel tud hozni

³ E problematika egyik legkiegyensúlyozottabb ábrázolását nyújtja Shlomo Avineri: *Hegels Theorie des modernen Staates*, Frankfurt am Main 1976. (Sh. A.: *Hegel's Theory of the Modern State*, London 1972.)

⁴ A *Jogfilozófia* egész érvelésmenetének a szellem előzetesen kifejtett koncepciójától való függését különösen meggyőzően és áttekinthetően fejtette ki: Rolf-Peter Horstmann: Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, in: *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, szerk.: Edward Craig, 2. kötet 259-280.o., elsősorban 273. skk.o.

az „erkölcsiségre“ vonatkozó koncepciója mellett, az a kétségbe vont metodológiája, illetve államfogalma mögött bújik meg. Ha ezzel a durva jellemzéssel legalább megközelítőleg helyesen írtuk le a mű hatástörténeti szituációját, akkor minden reaktualizálási kísérletnek már a kezdőponton két lehetőség közül kell választania: vagy közvetlen kritikának kell alávetni mindkét ellenvetést, amelyeket így a *Jogfilozófia* szövegének újraértelmezésén keresztül mint pusztá félreértéseket leplezünk le; vagy pedig a szükséges kritika csak indirekt úton következik be, amennyiben kimutatjuk a két ellenvetés irrelevanciáját a mű valóban produktív újra-elsajátításában. Amíg az első, itt „direktnek“ nevezett stratégia a *Jogfilozófiát* a saját módszertani sztenderdjei alapján próbálja aktualizálni, és eközben rehabilitálni a hegeli állam-fogalmat, addig a második, a reaktualizálás indirekt formája összehasonlíthatatlanul szerényebb célt tart szem előtt: azt szeretné bizonyítani, hogy a szöveg szándéka és alapstruktúrája ma még akkor is produktív módon nyomon követhető, ha eközben elutasítjuk mind a szubsztancialisztikus állam-fogalmat, mind a *Logika* operatív útmutatásait. Könnyű belátni, hogy a reaktualizálás mindkét formájához mindig hozzákapcsolódnak a szembenálló veszélyek: ha az első értelmezési javaslat azt a kockázatot rejti magában, hogy a hegeli *Jogfilozófia* szubsztanciáját csak a posztmetafizikai racionalitási sztenderdek gyengítésének árán lehet megmenteni, akkor a reaktualizálás második, indirekt formája mindig azzal a veszéllyel szembesül, hogy a szöveg kifosztásának elszánt célja feláldozza a mű tulajdonképpeni lényegét.

E nagyon rövid fejtegetések ellenére immár elég egyértelmű lehet, hogy a két stratégia közül a jelenkor elmé-

leti és normatív feltételeit tekintve melyiket tartom reménytelibbnak. Számomra ma sem Hegel államfogalma, sem a szellem ontológiai fogalma nem tűnik rehabilitálhatónak, ezért be fogom érni a *Jogfilozófia* reaktualizálásának indirekt formájával. Az előttünk lévő kísérletben arra szeretnék vállalkozni, hogy lépésről lépésre felvázoljam azt a javaslatomat, hogy hogyan lehet értelmezni a szöveg alapszándékát és fölépítését a maga egészében, ha eközben sem a *Logika* metodológiai útmutatásait, sem az állam alapvető koncepcióját nem alkalmazzuk. Ennek az „indirekt” eljárásmodnak az a célja, hogy a hegeli *Jogfilozófia* aktualitását annak bizonyításával demonstrálja, hogy azt a kölcsönös elismerés azon szféráinak normatív elméleteként kell megragadni, amelyek fenntartása konstitutív jelentőséggel bír a modern társadalmak morális identitása számára.

Természetesen tudatában vagyok egy ilyen értelmezési kísérlet veszélyének, amely abban állhat, hogy az aktualizálásra való törekvés közben szem elől tévesztem a mű tulajdonképpeni lényegét; semmi nem lenne rosszabb, mint a *Jogfilozófia* címszava alatt egy olyan normatív tartalommal rendelkező társadalomfilozófiát prezentálni, amelyről a végén bebizonyosodna, hogy a hegeli szöveg körültekintő interpretációja nélkül sokkal könnyebben is ki lehetett volna fejteni. Ahhoz, hogy ezt a kínos kockázatot elkerüljük, már előzetesen szeretnék rámutatni az elmélet azon két elemére, amelyek figyelembe vétele számomra a mű megfelelő és tisztességes rekonstrukciója szempontjából feltétlen parancs, még akkor is, ha óriási magyarázati nehézségek kötődnek hozzá: egyrészt azokról a messzire mutató intuíciókról van szó, amelyeket Hegel az „objektív szellem” koncepciójához

kötött, másrészt azokról az okokról, amelyek az „erkölcsiség”-fogalom bevezetésére indították őt. Az első fogalom – ha a hegeli rendszer egészével való összefonódásában tekintjük – már magában foglalja azt a tézist, hogy minden társadalmi valóság olyan racionális struktúrával rendelkezik, amelyet megsértünk, ha hamis vagy elégtelen fogalmakkal közelítünk hozzá, vagyis a társadalmi életen belül negatív hatásokhoz vezet, ha ezeket a fogalmakat ott gyakorlatilag is alkalmazni próbáljuk. Vagy röviden fogalmazva: Hegel a társadalom „objektív szellemként” való felfogásával azt állítja, hogy azoknak a racionális alapoknak a megsértése, amelyekkel a társadalmi praktikáink egy bizonyos időpontban összefonódtak, a társadalmi realitásban károkat vagy sérüléseket okoz. A második központi fogalom, az „erkölcsiség” viszont mintha már magában foglalná azt a tézist, hogy legalábbis a modernség társadalmi valóságában könnyen találkozhatunk olyan cselekvési szférákkal, amelyekben a hajlamok és a morális normák, az érdekek és az értékek már előzetesen, mégpedig az intézményesített interakciók formájában összeolvadtak. És ennyiben Hegel konzekvens módon állíthatja azt, hogy ezeket a morális cselekvési szférákat magukat is normatív értelemben ki kell tüntetnünk az „erkölcsiség” fogalmán belül, ahelyett hogy a szubjektumok normatív orientációjának konceptuális eszközeit absztrakt morálfogalmak alakjában keresnénk. E két tézisből – amelyekre itt csak homályosan utaltam – a következőkben csak annyinak kell igaznak lennie, hogy közvetlenül hozzá tartoznak a hegeli *Jogfilozófia* indirekt módon történő reaktualizálásának magjához; aki lemond az „objektív szellem” és az „erkölcsiség” fogalmainak rekonstrukciójáról – így szól az állítá-

som – az a szöveg felületes plauzibilizálása érdekében feláldozza annak szubsztanciális tartalmát.

A reaktualizálási kísérletemben a részleteket tekintve először is a hegeli *Jogfilozófia* szándékát olyan formában szeretném visszaadni, amely ennek a szövegnek a jelenlegi elméleti vitákat tekintve is kölcsönöz egy bizonyos értelmet; eközben azt a gondolatot próbálom aktualizáló módon kifejteni, amelyet Hegel a maga nehezen érthető megfogalmazásával úgy fejez ki, hogy az „általános szabad akarat” „eszméje” meghatározza annak a teljes terjedelmét, amit „jognak” nevezünk. Ezt a meghatározást én egy olyan igazságosságelmélet magjaként próbálom értelmezni, amely mindenkor biztosítani tudja az individuális önmegvalósítás interszubjektív feltételeit (I). Aztán második lépésben azt szeretném megvizsgálni, igaz-e, hogy Hegel a maga igazságosságelméletének tervezetét immanens módon összeköti a társadalmi patológiák diagnózisával; én ugyanis a *Jogfilozófia* tulajdonképpeni eredeti magjának azt a javaslatot tekintem, hogy az „absztrakt jog” és a „moralitás” az individuális szabadság két olyan elégtelen meghatározása, amelyek – az életvilág fogalmait használva – a „meghatározatlanságtól való szenvedésben” csapódnak le. Ezért ebben az összefüggésben arra is választ kell adnom, hogy igaz-e, hogy Hegel a maga igazságosságelméleti tervezetében egyúttal kijelöli a szenvedés fenomenjei meghaladásának terapeutikus jelentőségét (II). Az utolsó lépésben végül Hegel „erkölcsiség” fogalmát fogom nagyító alá venni, amennyiben megpróbálom bemutatni azokat a komplex feltételeket, amelyeknek a modernségben – az ő meggyőződése szerint – meg kell tölteniük azokat a társadalmi szférákat, amelyek lehetővé teszik az individuális sza-

badság megvalósulását. És itt világossá válnak a hegeli program határai, amelyek szerintem abban állnak, hogy Hegel túlzottan intézménycentrikusan gondolkodik az individuális szabadság feltételeiről (III).

1. Az individuális szabadság eszméje: az autonómia interszjektív feltételei

Hegel a berlini egyetemre való kinevezését követően is folytatta a már Heidelbergben megkezdett jogfilozófiai előadásait, aminek eredményeként végül 1820-ban közzé is tette a *Jogfilozófia alapvonalai* című könyvét, amelyben az időközben felépített rendszer-architektonika ellenére is megtartotta ifjúkora gyakorlati-filozófiai intuícióit.⁵ Az „objektív szellem” címszava alatt (ahogy a filozófiájának ezt a részét nevezi, melynek tárgyát a modern körülmények között megvalósuló igazságos társadalmi rend normatív princípiumai alkotják), most egy másfajta megalapozási úton indul el, mint Kant és Fichte az észjog különböző dedukcióiban. Először is továbbra is szem előtt tartja azt a tényt, hogy a szubjektumok az interszjektív kapcsolatokon keresztül már mindig is előzetesen össze vannak kötve egymással, és így az általános igazságosság-princípiumok igazolása nem indulhat ki abból az atomisztikus felfogásból, melynek lényege, hogy az egyes ember szabadsága az individuális önkény zavartalan, mások által nem befolyásolt kiélésében áll. Ebből adódik másodsor az a szintén változatlanul fenntartott céltételezés, hogy az ilyen általános igazságosság-princípiumok tervezetét azok a társadalmi feltételek iga-

⁵ A hegeli *Jogfilozófia* genezisééről és kontextusáról lásd Ludwig Siep kitűnő tanulmányát: *Vernunftrecht und Rechtsgeschichte. Kontext und Konzept der „Grundlinien im Blick auf die Vorrede“*, in: uő. (szerk.): *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Berlin 1997. (Klassiker Auslegen, 9. kötet), 5-30.o.

zolják, amelyek bázisán a szubjektumok a másik szabadságában individuális önmegvalósításuk előfeltevését látják. Ezen túlmenően Hegel harmadszor fenntartja azt az ifjúkori arisztoteliánus színezetű elképzelését is, miszerint a kommunikatív szabadságnak ezek a normatív princípiumai – eltérően a modern társadalmak külső viselkedési előírásaitól és pusztán kényszertörvényeitől – rászorulnak a habitualizált cselekvési minták és erkölcsök gyakorlati begyakorlására, hogy így át lehessen lépni a heteronómia minden maradványán. És végül negyedszer Hegel továbbra is, sőt talán még a korábbiaknál is inkább, meg volt győződve arról, hogy a kommunikatív szabadság „erkölcsiségnek” nevezett kultúrájában kell lennie egy olyan társadalmi térnek, amely azoknak a társadalmi cselekvéseknek van fenntartva, amelyekben a szubjektumok a kapitalista piac törvényei szerint a saját egoisztikus érdekeiket követik.⁶ E négy premissza közül (amelyek mindannyian Hegel jénai korszakának kreatív kezdeti fázisából származnak) Hegel egyikről sem akart lemondani, amikor Berlinben a *Jogfilozófia* publikálási tervével kezdett foglalkozni, miközben persze a filozófiai rendszerének kidolgozása időközben önálló fejlődési irányt vett, olyannyira, hogy már nem lehetett világosan látni, hogy az eredeti intuícióit hogyan fogja tudni megőrizni az új keretek között. Az a megoldás, amelyet Hegel az ily módon körvonalazott feladat számára a maga írásában megtalált, nemcsak gyakorlati filozófiájának legfőbb szándékát teszi láthatóvá, hanem

⁶ A fiatal Hegel gyakorlati filozófiájának eme premisszáihoz lásd Axel Honneth: *Kampf um Anerkennung*, Frankfurt am Main 1994. I. 2. fejezet.

ezen túlmenően megmagyarázza, mire terjed ki az alapul szolgáló jogfogalom, valamint magyarázatot ad a szöveg első pillantásra zavarosnak tűnő szerkezetére is.

Hegelnek a rendszer kidolgozása során (miután eltávozott Jénából) az volt az elképzelése, hogy a morál és jog diszciplínájának a filozófia ama részébe kell esnie, amely az objektív szellem bemutatásával foglalkozik. Ez alatt durván szólva a filozófiai vállalkozásának azt a szakaszát értette, amelynek a feladata az ész önreflexiók folyamatának rekonstruálása, pontosabban ennek az a fejezete, amelyben az emberi szellem a társadalmi intézmények és praktikák külső megjelenésében valósul meg.⁷ A távolság e megfogalmazás és ama feladat között, amelyet általában az olyan diszciplínákhoz kötünk, mint az etika vagy a morálfilozófia, már sokkal kisebb lesz, ha egy olyan további meghatározást is figyelembe veszünk, amelyet Hegel az „objektív szellem” szférájához kapcsol: némi nagyvonalúsággal el kell tekintenünk attól a nehézségtől, amely abból adódik, hogy egy járulékos jellemzéssel egy olyan történelmileg létrejött elemet veszünk fel a rendszerbe, amely a maga egészében az ész önreflexióját juttatja kifejezésre. Hegel ugyanis a szellem ama alakzatáról beszél, amelynek lényege, hogy az ész a társadalmi intézmények objektív valóságában megvalósul, és így az ész a modernség feltételei közepette az „általános szabad akarat” formáját ölti magára. Ebből adódik aztán számára az „objektív szellem” filozófiájának általános meghatározása: azokat a szükséges

⁷ A *Jogfilozófiának* a rendszer-konstrukció egészében elfoglalt helyéhez lásd Horstmann (lásd 4. jegyzet), 274. skk.o.

lépéseket kell rekonstruálnia, amelyeken keresztül az egyes emberek szabad akarata a jelenkorban megvalósul.⁸ Innen kiindulva már nem olyan nehéz a hegeli rendszernek ebben a szakaszában éppen annak a filozófiai diszciplínának a megalapozását látnunk, amelyet szokásos módon „jogfilozófiának” vagy „etikának” neveznek. És aztán egy ily módon értelmezett elméletből, a rendszer egészéből kioldva, már egy olyan leírás is adódhat, amelyet nemcsak a kortárs morál- és jogfilozófiával, hanem még az igazságosságelméletekkel is össze lehet kapcsolni.

Hegel a *Jogfilozófia* alapp princípiumát – ezt láttuk az imént – az „általános szabad akarat” eszméjében látja, miközben Rousseau-val, Kanttal és Fichtével összhangban abból a premisszából indul ki, hogy az újkori felvilágosodás körülményei közepette minden morális vagy jogi meghatározottság csak annyiban tekinthető igazoltnak, amennyiben az individuális autonómiát vagy az ember önrendelkezését kifejezi. Egy ilyen összehasonlítás nehézségei természetesen már akkor szembeszökővé válnak, ha megnézzük, hogy Hegel a maga rendszerre vonatkozó gondolatainak megvalósításán belül hogyan

⁸ Annak az általános szándéknak a megvalósításáról, amelyet Hegel a maga *Jogfilozófiájához* kötött, lásd Kenneth Westphal: *The Basic Context and Structure of Hegel's Philosophy of Right*, in: Frederick C. Beiser (szerk.): *The Cambridge Companion to Hegel*, Cambridge 1994. 234-269.o. Siep: *Vernunftrecht und Rechtsgeschichte* (lásd 5. jegyzet), Karl-Heinz Ilting: *Die Struktur der Hegelschen Rechtsphilosophie*, in: Manfred Riedel (szerk.): *Materialien zur Hegelschen Rechtsphilosophie*, 2. kötet, Frankfurt am Main 1974. 52-78.o.

írja le azt a perspektívát, amelyből kiindulva a „szabad akaratot“ a *Jogfilozófián* belül tárgyalni akarja. A *Bevezetés* 29. paragrafusának híres megfogalmazása szerint a feladat az, hogy bemutassuk a „szabad akarat létezését“, ami a „jog“ szférájának egészét meghatározza. Ebben a jellemzésben, ha összehasonlítjuk a korábban említett kiindulópontokkal, első megközelítésben szinte minden homályos. Habár a „létezés“ fogalmának megértésében egy kicsit segít az az utalás, hogy itt az „objektív szellem“ meghatározásának értelmében a „szabad akarat“ megvalósításának társadalmi feltételeiről kell hogy szó legyen, de már az sem világos, hogy itt valóban egy normatív igazolásról van-e szó. További tisztázáshoz csak akkor juthatunk el, ha a „szabad akarat“ fogalmának hegeli jellemzését közelebből is szemügyre vesszük; mert a *Jogfilozófiája* eme kulcsfogalmába Hegel már eleve beledolgozza a korai fázisából származó intuíciónak egy részét, méghozzá úgy, hogy közben mind Kanttól, mind Fichtétől eltávolodik.

A „szabad akarat“ fogalmának kategóriális magyarázatában – amely a *Jogfilozófia* bevezetésének nagy részét kiteszi – Hegel vitába száll az individuális autonómia vagy önmeghatározás újkori eszméjével.⁹ Az ő elképzelése szerint csak két olyan egyformán tökéletlen felfogás van, amelyeknek e normatív ideál filozófiai tárgyalásában fontos szerepet szoktak adni. Az egyik oldalon az individuális önmeghatározás áll, mint az ember ama

⁹ Az autonómia újkori eszméjének kialakulásáról kiváló áttekintést nyújt J. B. Schneewind: *The Invention of Autonomy*, Cambridge 1998. Habár ez az elmélet-történeti rekonstrukció Kanttal végződik.

képessége, hogy egy akarat elhatározással a maga függetlenségének korlátozásával távolságot tud tartani a „szükségletektől, vágyaktól és ösztönöktől”. S ezzel a meghatározással – erről Hegel meg van győződve – az individuális szabadság egy elementáris komponensét ragadtuk meg, ami az ember öngyilkosságra való képességében válik láthatóvá, de eredményét tekintve mégis a teljes cselekvés-nélküliséghez vezet, mert a cselekvés a korlátozó célok tételezéséhez kötődik (5. §). A másik oldalon, amely a szabad akarat kizárólag negatív változatának pusztá ellendarabját alkotja, Hegel egy olyan meghatározást lát, amely szerint az individuális önmeghatározás az „adott tartalmak” közötti reflektált választás vagy döntés képességeként értelmezhető; ebbe a rubrikába esik – így lehet értelmezni a *Jogfilozófia* 6. §-t – Kant és Fichte morálfilozófiai koncepciója is. Ennek lényege, hogy az individuális akarat szabadságát a rendelkezésünkre nem álló cselekvési impulzusok és hajlamok morális deliberációjának mintájára lehet elgondolni. Amit Hegel a „szabad akarat” e modelljével szemben – nevezük „opcionális”-nak – ellenvetésként megfogalmazhat, az már átvezet az individuális autonómia általa adott jellemzéséhez, amely bizonyos értelemben az egész *Jogfilozófia* kulcs- és fordulópontját képezi. Mert hogy mit jelent az, hogy az igazságos vagy jó társadalmi rend a „szabad akarat” létezésének ábrázolásaként értelmezhető, az elsősorban mégis csak azon dől el, hogy a „szabad akarat” fogalmát a maga részleteiben hogyan határozzuk meg.¹⁰

¹⁰ Erre kitűnő interpretációs javaslatot nyújt, amelytől egyébként a következőkben el fogok térni, Robert B. Pip-

Hegel azt az ellenvetést, amelyet az önmeghatározás opcionális modelljével szemben felhoz, abban a formulában foglalja össze, hogy itt a reflektált akarati döntés anyagát továbbra is esetlegesként, és ebben az értelemben „heteronómként” kell feltételeznünk: „ennek az önmeghatározásnak a tartalma – így mondja a saját terminológiájával – ezért teljességgel „véges” marad (14. §). Amíg tehát a „szabad akarat” negativisztikus modelljének korlátozása abban áll, hogy az individuális önmeghatározást minden különös hajlamból vagy cselekvési célból való kizárásként írjuk le, addig Hegel számára e második opcionális modell hiányossága az, hogy az önmeghatározás aktusát kényszerűen a rendelkezésre nem álló hajlamok és cselekvési impulzusok közötti reflexív választásként kell leírni. És a szabadság ilyen, nem teljes meghatározásának eredményeként – ahogy Hegel újra és újra megismétli – fellép a kötelesség és a hajlam, az ideális erkölcsi törvény és a pusztán külsődleges ösztöntermészet kanti dualizmusa. Ezzel szemben a *Jogfilozófia* szerzője – ahogyan ez most már biztosan nem lehet meglepő – a „szabad akarat” egy olyan komplex modelljét szeretné kidolgozni, amelyben az individuális önmeghatározás anyaga mentes a heteronómia minden nyomától, mivel azt a szabadság kiáramlásaként kellene elgondolni. Egy ilyen igényes fogalom azáltal válik lehetővé, hogy az akaratot önmagában reflexív viszonyként gondoljuk el, amely önmagára is mint akaratra hatást gyakorolhat.

pin: Hegel, Freedom, the Will. The Philosophy of Right (1-33. §-k), in: Siep: *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (lásd 5. jegyzet), 31-54.o.

Harry Frankfurt híres javaslata, miszerint különbséget kell tennünk a „first-“ és a „second-order volitions” között, sokkal kevésbé segít ezen a nehéz helyen, mint ahogy az első ránézésre tűnik.¹¹ Jóllehet ez a megkülönböztetés világossá tudja tenni, mit értsünk azon, ha Hegel „az önmagát a maga tárgyává tevő akaratról”, vagy az „önmagát akaró akaratról” beszél (10. §). Harry Frankfurt azt javasolja, hogy ehhez azt a képzetet kössük, hogy a cselekvési impulzusainkat és hajlamainkat elsőrendű akaratí megnyilvánulásokként (volitions) kell értelmeznünk, amelyről a második szinten még egyszer értékelően állást foglalhatunk. Az így elképzelt modell keretei között mégiscsak értelmes, ha az emberi akaratot olyan két- vagy többszintű viszonyként ragadjuk meg, amelyben az elementáris és mindenkor alárendelt akaratí megnyilvánulásainkat még egyszer akarhatjuk, vagy nem akarhatjuk. Mindezzel azonban nem nagyon jutunk előre, ha figyelembe vesszük Hegelnek azt az átfogóbb meghatározását, mely szerint a „szabad akaratnak” „mint szabadnak” kell önmagát akarnia, vagyis a saját cselekvési impulzusaiból és hajlamaiból álló anyagot a szabadság anyagává kell tudni tennie. Mert ha ezt a meghatározást vesszük, a kézenfekvő kérdés mégiscsak így szól: hogyan kell elképzelnünk a cselekvési impulzusokat, ha szabadként és nem-végesként akarjuk elképzelni őket? Itt kétféle értelmezési alternatíva kínálkozik, amelyek aszerint különböznek, hogy milyen radikálisan értelmezik Hegelnek a kontingencia megszüntetésére vonatkozó meg-

¹¹ Harry Frankfurt: Freedom of the Will and the Concept of Person, in: uő: *The Importance of what we Care about*, Cambridge 1988. 11-25.o.

gondolásait az emberi motivációs rendszeren belül. Hegelt egyrészt interpretálhatjuk úgy, hogy lényegében átveszi az individuális önmeghatározás kanti eszméjét, de ugyanakkor ellátja azzal a pótlólagos premisszával, hogy elvileg minden szubjektumnak rendelkeznie kellene a megfelelő hajlamokkal, hogy a szabadon választott elhatározásait motivációnálisan is alá tudja támasztani.¹² Ezzel az inkább konvencionális interpretációval az az alternatíva áll szemben, hogy Hegel az individuális önmeghatározás eszméjét olyan mértékben akarta bevonni az ember természetes motivációs struktúrájába, hogy így minden szubjektum vagy az ennek megfelelő társadalmi közösség az előtt a feladat áll, hogy elő kell mozdítania a szabadsággal összhangban álló hajlamokat és készségeket. Ebben a második esetben a szabad akarat eszméje magában foglalja az emberi ösztönrendszernek az intencionális akaratra épülő „átdolgozását”. A két alternatíva közötti választáshoz véleményem szerint a kulcs az a 7. §-ban található, nem szembeötlő hely, ahol a barátság a szabadság megtapasztalásának paradigmaticus mintájaként jelenik meg: „Ez a szabadságunk azonban megvan már az érzés formájában, pl. a barátságban és a szeretetben. Itt az ember nem egyoldalú magában, hanem szívesen korlátozódik egy más[ik]ra való vonatkozásban, de ebben a korlátozásban önmagának tudja magát. A meghatározottságban az ember állítólag nem érzi magát meghatározottnak, hanem csak abban áll a maga érzése, hogy a más[ika]t mint más[ika]t szemléli. A szabadság tehát nem rejlik sem a meghatározatlanságban, sem a

¹² Lásd ehhez pl. Allen Patten: *Hegel's Idea of Freedom*, Oxford 1999. 53. skk.o.

meghatározottságban, hanem a szabadság mind a kettő. Az az akarat, amely csupán csak egy »ez«-re korlátozódik, az önfejű ember sajátja; ez azt hiszi, hogy nem szabad, ha nincs meg benne ez az akarat. Az akarat azonban nincs egy korlátozotthoz kötve, hanem tovább kell mennie, mert az akarat természete nem ez az egyoldalúság és megkötöttség: Ellenkezőleg a szabadság az, hogy az ember valami meghatározottságot akar, de ebben a meghatározottságban magánál van, s ismét visszatér az általánosba.” (7. § függelék.)

Ezen a helyen szinte észrevétlenül felmerül ama négy motívum közül az első, amelyet Hegel most a maga korai, még rendszeralkotás előtti korszakából, minden új konstrukciós kényszer ellenére, megpróbál átmenteni a maga kiteljesedett rendszerébe; az idézett leírás ugyanis éppen arra a szabadság-fogalomra fut ki, amelyet már korábban a különböző természetjogi koncepciók atomizmusával szembeszállva megfogalmazott. Hegel itt arra a kérdésre, hogy hogyan lehet elkerülni a „szabad akarat” két problematikus meghatározását, nagyjából a következő gondolatmenettel válaszolt: ahhoz, hogy az akarat önmagát szabadként akarhassa, azon „szükségleteire, ösztöneire és vágyaira”, röviden: a „first-order volitions-ra” kell korlátozódnia, amelyek megvalósítása a saját szabadság kifejeződéseként és megerősítéseként értelmezhető. Ez pedig csak úgy lehetséges, ha a szükséglet vagy a hajlam tárgya maga is rendelkezik a szabadság minőségével, mert csak egy ilyen „másik” teszi lehetővé a szabadság megtapasztalását. Ebből a konstrukcióból már jól látható, hogy Hegel a saját koncepcióját a korábban elhibázottként leírt modellek szintéziseként prezentálja. A második, „opcionális” modelltől azt a gondolatot ve-

szi át, hogy az individuális ön-meghatározottságnak a reflexív korlátozottságon belül egy meghatározott cselekvési célra kell irányulnia. Az első modellből pedig azt az eszmét emeli át, hogy az autonómiának mindig tartalmaznia kell a korlátlan önmegtapasztalás lehetőségét, így a „szabad akaratot”, összegezve, a „másikban-önmágánál-lenni” mintájára lehet leírni.¹³ Igaz, hogy Hegel eme javaslatát még számos ponton homály fedi, amelyet majd csak a *Jogfilozófia* későbbi helyein fog eloszlatni; ilyen pl. a „művelődés” fogalma, amely a *Bevezetés*ben először csak egy homályos utalás, arra, hogy egy meghatározott cselekvési célra való reflexív korlátozást nem „választásként” vagy az „önként” aktusaként kell bemutatni. De ugyanakkor a „szabad akarat” eme modelljében már olyan világosan felismerhetők az individuális szabadság kommunikatív modelljének körvonalai, hogy a *Jogfilozófia* Hegel által kidolgozott programja is pontosabban körvonalazható.

Hegel, ahogy láttuk, az igazságos társadalmi rend princípiumait a „szabad akarat létezésének” ábrázolásán keresztül fejt ki; és eközben, ahogy szintén láttuk, a „létezés” alatt a külső, társadalmi és intézményes feltételek összességét érti, amely a „szabad akaratot” a maga megvalósítására kényszeríti. Ha tisztázni tudnánk, hogy Hegel pontosan mit is ért a „szabad akarat” princípiumán, akkor ez az előzetes feladatkielölés egy lényeges összetete-

¹³ A „kommunikatív szabadság” fogalmához lásd Michael Theunissen: *Sein und Schein*, Frankfurt am Main 1978. I.1.2. fejezet. Dieter Henrich: Hegel und Hölderlin, in: uó: *Hegel im Kontext*, Frankfurt am Main 1971. 9-40.o. Hinrich Fink-Eitel: *Dialektik und Sozialethik*, Meisenheim am Glan 1978. D és E rész.

vővel gazdagodna: nyilvánvaló, hogy ezek a társadalmi-intézményes feltételek alkotják egy igazságos társadalmi rend elvont fogalmát, amely minden egyes szubjektum számára lehetővé teszi, hogy olyan kommunikatív viszonyokba lépjen be, amelyeket a saját szabadságának kifejezéseként tapasztalhat meg. Mert a szubjektumok csak olyan mértékben tudják megvalósítani a maguk szabadságát a külső világban, amennyiben részt tudnak venni az ilyen jellegű viszonyokban. Ha Hegel ily módon körvonalazott szándékát még egy kicsit általánosabban fogalmazzuk meg, akkor talán azt mondhatnánk, hogy a kommunikatív viszonyokat egy olyan „alapjóságnak” (basic good) tartja, amely minden ember rendelkezésére áll, ha az a maga szabadságát akarja megvalósítani. Mindenesetre egy ilyen megfogalmazáshoz rögtön hozzá kell fűznünk, hogy Hegel Rawlsszal ellentétben nem feltételezi erről az alapjóságról, hogy valamilyen princípiumok alapján igazságosan elosztható lenne; sokkal inkább arra az eszmére szeretne kilyukadni, hogy a modern társadalmak „igazságossága” attól a képességüktől függ, hogy lehetővé tudják-e tenni az ilyen kommunikatív viszonyok „alap-jóságából” való részesülést minden szubjektumnak.¹⁴

Ez a sejtés még inkább alátámasztható, ha még azt a meghatározást is hozzávesszük, amelyet Hegel a *Jogfilo-*

¹⁴ Ebbe az irányba mutató ösztönzéseket tartalmaz: Charles Taylor: *The Nature and Scope of Distributive Justice*, in: uő: *Philosophy and the Human Sciences*, Cambridge 1985. (*Philosophical Papers 2.* 289-317.o.) Lásd továbbá Charles Taylor: *Irreducibly Social Goods*, in: uő: *Philosophical Arguments*, Cambridge, Mass. 1995. 127-145.o.

zófia egyik alapformulájával összefüggésben adott. A 29. §-ban Hegel arról beszél, hogy minden „létezés”, amely egyáltalán a „szabad akarat létezése”, „jognak” nevezendő. Ez a nagyon homályos megfogalmazás, amelynek rögzítenie kell, hogy az alapvetőnek tekintett jogfogalom mire terjed ki, a maga magyarázatát az ehhez csatlakozó paragrafusban kapja meg, amelyet az egész bevezetés kulcsszakaszának is tekinthetünk. Itt világos lesz, hogy a „joghoz” a szükséges feltétel és az „igazolt igény” kettős jelentése kötődik: „A szabadság eszméjének fejlődésében minden foknak megvan a sajátos joga, mert mindegyik a szabadság létezése a maga sajátos meghatározásának egyikében. Ha a moralításban az erkölcsiségnek a joggal szembeni ellentétéről van szó, akkor a jog csak az elvont személyiség első, formális jogát jelenti. A moralítás, az erkölcsiség, az államérdek – mindegyik sajátos jog, mert ezen alakok mindegyike a *szabadság* meghatározása és létezése” (30. §). Ha eltekintünk az olyan kifejezések, mint az „erkölcsiség” és „államérdek” alkalmazásától, amelyek indokoltságát csak a szöveg további nyomon követésével lehet tisztázni, akkor ez a hely egyértelműen a tudunkra adja, hogy Hegel itt „jog” alatt valami sokkal átfogóbbat ért, mint a filozófiai kortársai. Kant vagy Fichte „jog” alatt mindketten a legálisan szabályozott együttélés állami rendjét értették, és ezért mindenekelőtt az állami kikényszerítés mozzanatát tartották szem előtt, Hegel viszont ez alá a fogalom alá azokat a társadalmi előfeltevéseket foglalja, amelyekről kimutatható, hogy szükségesek az egyes szubjektum „szabad akaratának” megvalósításához. Hegel számára azonban az, ami a társadalmi valóságban a „létezésben” adott, és aminek révén az egyes „szabad akarat” kifejlődhet, és meg tudja

magát valósítani, nem oldódhat fel a legális jog egyetlen intézményében sem. Sokkal inkább úgy tűnik, hogy egy ilyen megvalósítás feltételeihez lényegileg hozzá kell hogy tartozzanak azok a kommunikatív viszonyok is, amelyek az individuális szubjektum számára lehetővé teszik, hogy a „másikban önmagánál legyen”.¹⁵ Ennyiben első pillantásra félreérthetőnek vagy félrevezetőnek tűnik, hogy Hegel a maga vállalkozása számára az akkori- ban és ma is másképp értelmezett *Jogfilozófia* címet vette igénybe; régebben ez alatt általában a legális jog társadalmi szerepeinek normatív igazolására vonatkozó kísérletet értették, miközben Hegel mégis az individuális önmegvalósítás társadalmi feltételeinek egyfajta ábrázolását akarja adni. És mert ilyen feltételek alapján a legális jog, ahogy az idézetben értelemszerűen nevezte, egy elkülönült, természetesen csak „formális” mozzanatot alkot, ezért a *Jogfilozófia* helyett legfeljebb a legális jog etikai elméletéről lehetne beszélni. De egy ilyen beszédmód esetében figyelmen kívül hagynánk azt az okot, amelyet Hegel az idézett helyen maga is előad, amikor a *Jogfilozófia* címének speciális, átfogó alkalmazását igazolja: a „jog” az összes társadalmi létformát jelenti, amennyiben azok a „szabad akarat” megvalósulásának szükséges feltételei, mégpedig azért, mert ezek mindig rendelkeznek egy speciális „joggal”.

¹⁵ Hegelnek ehhez az átfogó jogfogalmához lásd Siep: *Vernunftrecht und Rechtsgeschichte* (lásd 5. jegyzet); lásd továbbá uő: *Philosophische Begründung des Rechts bei Fichte und Hegel*, in: uő: *Praktische Philosophie im Deutschen Idealismus*, Frankfurt am Main 1992. 6-80.o. Allen W. Wood: *Hegel's Ethical Thought*, Cambridge 1990. 71. skk.o.

Hegelnek ez a fogalmi javaslata arra vezethető vissza, hogy a „jog”, vagyis a normatív elképzelés újkori fogalmát (hogy egy szubjektumot általánosan igazolt és államilag szankcionált igények illetnek meg) az individuuumok szférájáról átviszi a társadalmi viszonyok vagy képződmények szférájának egészére. Hegel a *Jogfilozófiá*-ban úgy értelmezi ezt a fogalmat, hogy nem az individuuumok azok elsősorban, akik az általános jogokkal rendelkeznek, hanem azok a társadalmi létezésformák, amelyek a „szabad akarat” megvalósításának érdekében szociális alapjaknak tekinthetők. Az ily módon körvonalazott fogalomhasználat természetesen még világosabb lesz, ha ezt kiegészítve még arra a kérdésre is válaszolunk, hogy a különböző szféráknak mire van jogos igényük. Hegel nyilvánvalóan úgy gondolja, hogy az ilyen szférák az individuális önmeghatározás társadalmi lehetővé-tétele révén rendelkeznek azzal a joggal, hogy legitim helyet kapjanak a modern társadalmak intézményes rendjében. A „jogok” hordozói ezért a *Jogfilozófia* szerint elsősorban az olyan társadalmi szférák és praktikák, amelyek megalapozott igénnyel rendelkeznek arra vonatkozóan, hogy a társadalomnak mint egésznek fenn kell tartania és folytatnia kell őket; és az ilyen szférákhoz, intézményekhez vagy a praktikákhoz kötődő „jogok” címzettje a társadalom összes olyan tagja, amelyet az individuális önmegvalósítás normatív princípiuma jellemez.

Ez a nagyon önkényes fogalomhasználat indította Hegelt arra, hogy a társadalmi igazságosságra vonatkozó átfogó elméletének a *Jogfilozófia* címet adja; és ezzel a puszta névadással akarta kidomborítani azt a kihívást, amely minden közös vonás ellenére a normatív kiindu-

lópontot tekintve a maga saját vállalkozását megkülönbözteti a kanti és a fichtei koncepciótól. Talán már az elmélet címszavának pusztá megválasztásával végrehajtott egy normatív fordulatot, mert a jogfogalom igénybevétele már racionális alapot nyújt a különböző társadalmi szférák „lét-igényének” legitimálására és megalapozására. És ezek az alapok – ennyi már az eddigi alapján is világos – az individuális önmegvalósítás szükségyszerű feltételeinek ábrázolásán keresztül igazolhatók; és egy ilyen „deskriptív” igazolás – időközben ez is nyilvánvalóan láthatóvá vált – az önmeghatározás társadalmi lehetőségére vonatkozó helyettesíthetlenség princípiumából adódik.¹⁶ Ennyiben a hegeli *Jogfilozófia* a társadalmi igazságosságnak egy olyan normatív elmélete, amely az individuális autonómia szükségyszerű feltételeinek rekonstruálásával próbálja fölvezetni azt, hogy egy modern társadalomnak milyen szférákat kellene átfognia vagy felkínálnia ahhoz, hogy minden tagjának megadásék az önmeghatározás esélye. Ebben a programatikus szándékban könnyen felfedezhetjük azt a második intenciót, amelyet Hegel a maga korai jénai fázisából men-

¹⁶ Annak a kérdésnek az érdekes tárgyalása, hogy Hegel *Jogfilozófiáját* mennyiben lehet normatív elméletnek tekinteni, megtalálható: Vittorio Hösle: *Hegels System*, 2. kötet, Hamburg 1987. 417-423.o. Az én saját értelmezésem azonban eltér Hösle értelmezési javaslatától, mivel én az „objektív szellem” vagy a „racionális valóság” fogalmát magát is normatívnak tartom, mivel itt racionalitásról csak a „szabad akarat” morális princípiumára tekintettel lehet beszélni. Amit „racionálisnak” lehet nevezni a társadalmi valóság vonatkozásában, az a morális, és nemcsak a kognitív igények teljesítésén mérhető.

tett át gyakorlati filozófiájának érett alakjába. Ha figyelembe vesszük azt, amit már korábban is hangsúlyoztunk, hogy a kommunikatív viszony egy alapjóság, akkor a *Jogfilozófia* fő szándékát úgy fogalmazhatjuk meg, hogy az igazságosság általános princípiumait azon társadalmi feltételek igazolásának formájában szeretné kidolgozni, amelyek bázisán „egy szubjektum a másik szabadságában az individuális önmegvalósítás előfeltételét pillantja meg”. Az ily módon körvonalazott köztes eredményből kiindulva már nem tűnik túl nehéznek áttekinteni a szöveg alapstruktúráját és felépítését.

2. A „jog” a *Jogfilozófiában*: az önmegvalósítás szükséges szférái

Amilyen meglepő és bizarr első pillantásra a *Jogfilozófia* címe és szándéka, olyan megütöztetően hat az olvasóra első megközelítésben a könyv teljes fölépítése és alfejezetekre való beosztása. Azok az intenciók, amelyek a *Bevezetés* programatikus megfogalmazása mögött rejlenek, azt a megalapozott várakozást sugallják, hogy az elmélet ezt követő kifejtésének lényegének az individuális önmegvalósítás kommunikatív feltételeinek egyenes vonalú rekonstrukciójában kellene állnia. De nemcsak a *Jogfilozófia* rendszerkényszerét becsülnénk alá, hanem Hegel ennél sokkal komplexebb szándékait is, ha egy ilyen egyszerű argumentációs sémát határoznánk meg a szöveg szervezőelveként. Hegel a maga igazságosság-elméletének kidolgozásakor nemcsak azt a célt tűzte ki maga elé, hogy rekonstruálja azokat az interszubjektív cselekvési szférákat, amelyek a szabadság kommunika-

tív struktúrájára tekintettel a „szabad akarat” megvalósítása számára elengedhetetlenek; ezen túlmenően annak a szabadságkoncepciónak a legitim helyét is szeretne volna felmutatni a modern társadalmak intézményes rendjén belül, amely az individuális önmegvalósítás szükséges, de még nem elégséges, és ennyiben nem teljes feltételét alkotja. Az a két részre való felosztás, amelyet Hegel ezzel a maga igazságosság-elméletébe bevezet, első megközelítésben a „szabad akarat” megvalósítása teljes és nem-teljes feltételeinek megkülönböztetéséből adódik. Miközben meg van győződve arról, hogy csak a barátság mintáját követő kommunikatív viszonyok teszik lehetővé az egyes szubjektum számára a maga szabadságának megvalósítását, azt is el kell ismernie, hogy ilyen gyakorlati szabadság kialakításához más, nem-teljes szabadságkoncepciók is szükséges előfeltévekként szolgálhatnak. A *Jogfilozófia* öntörvényű terminológiájában ezért Hegelnek arra kell törekednie, hogy szép sorjában tisztázza a szabadság különböző felfogásainak és szféráinak alacsonyabb szintű „jogait”, amelyek majd együtt véve lehetővé teszik a „szabad akarat” teljes megvalósítását. Egy ilyen szisztematikus felvezetés célja pedig abban állna – erre következtethetünk –, hogy a különböző szabadságfeltételeknek a modern társadalom struktúrájában éppen azt a helyet jelölje ki, amelyet az individuális önmegvalósítás lehetővé-tétele alapoz meg.

Ez a meggondolás mármost meghatároz egy olyan előzetes szintet, amelyből kiindulva a *Jogfilozófia* némileg zavarba ejtő felépítését megpróbálhatjuk megfelelően értelmezni. Ha Hegel egyszerűen a szabadság szükséges és elégséges feltételeitől hagyta volna magát vezetni, akkor az lett volna a legkézenfekvőbb, hogy írását két

részre osztja föl; de mint ismeretes a *Jogfilozófia* három terjedelmes fejezetből áll, amelyek sorrendben az absztrakt joggal, a „moralitással” és az „erkölcsiséggel” foglalkoznak.¹⁷ De ebben a hármas felosztásban már most felismerhetjük, hogy benne még egyszer tükröződik a szabadságfeltételek két típusának megkülönböztetése; mert csak az utolsó, az „erkölcsiség” címet viselő rész tárgyalja a „család”, a „polgári társadalom” és az „állam” kérdéseit, vagyis a valóban kommunikatív cselekvési szférákat. Miközben az első két rész mindegyike pusztán individuális szabadság-felfogásokat tárgyal, úgy hogy itt a háttérben a teljes és a nem-teljes feltételek ellentéte mégis kap egy bizonyos szerepet a felosztásban. De ami az explicit felosztást illeti, annyit kimondhatunk, hogy Hegel az individuális önmegvalósítás szükséges feltételeinek rekonstrukcióját három, egymástól független lépésben dolgozza ki: az „absztrakt jog” nyitórészhez kapcsolódik a „moralitásról” szóló rész, amelyet aztán egyfajta szintézisként az „erkölcsiség” lezáró és alapvető része követ. Ha ennek a hármas felosztásnak a magyarázatához nem akarunk rögtön visszanyúlni a hegeli *Logikához*, amely megalapozást nyújthatna egy ilyen háromlépcsős eljáráshoz, akkor kulcsként kínálkozik a visszaütálás a „szabad akarat” ama három meghatározására, amelyek a *Bevezetés* lényeges részeit tették ki. Egy olyan kísérlet, amely a *Jogfilozófia* hármas felosztását az ott bevezetett megkülönböztetésekkel próbálja magyarázni, nagyjából a következő formával rendelkezne: először is

¹⁷ E hármas felosztás interpretálására érdekes javaslatokkal találkozhatunk többek között Iltingnél (lásd 8. jegyzet); Westphalnál (lásd 8. jegyzet).

Hegel meg van győződve arról, hogy a „szabad akarat” három koncepciójának korábbi megkülönböztetésével valóban kimerítően feltárta a lehetséges szabadságmodellek spektrumát a modern világban. Másodszor pedig abból indul ki, hogy mindhárom szabadságmodell annak lényeges és nélkülözhetetlen aspektusait tartalmazza, amit mint társadalmi beállítottságot és praktikát kell összefoglalnunk, ha az individuális önmeghatározás kommunikatív feltételeit szeretnénk megmagyarázni. És végül harmadszor meg van győződve arról, hogy mindezek a szabadságmodellek nem maradnak pusztán absztrakt eszmék vagy elméleti képzetek, hanem a maguk részéről oly nagy hatással vannak a társadalmi történésekre a modern világban, amelyeket nyugodtan nevezhetünk az „objektív szellem” alakzatainak, és az abban rejlő „jogra” tekintettel felül is vizsgálhatjuk őket.¹⁸ Ha ez a három premissza az alapja Hegel felosztási szándékának, és ezek az alapjai a rendszerre vonatkozó megfontolásainak, akkor a szöveg hármas felosztásának szisztematikus, jól nyomon követhető értelme van. Mielőtt egyáltalán meghatározhatnánk, hogy milyen szerkezetűnek kell lenniük az individuális önmegvalósítás szükséges és elégséges feltételeinek, mielőtt tehát a kommunikatív szabadság intézményes viszonyait az „erkölcsiség” címszava alatt ecsetelhetnénk, megfelelően rögzítenünk kell azt a korlátozott szerepet, amelyet a két

¹⁸ Az a gondolat, hogy az „absztrakt jog” és a „moralitás” esetében Hegel számára a modern világ befolyásos és hatalommal teli szabadság-koncepcióiról van szó, nagyon jól ki van fejtve: Allen Wood: *Hegel's Ethics*, in: Beiser (lásd 8. jegyzet), 211-233.o.

másik, nem-teljes szabadságmodellnek a modern társadalomban be kell töltenie, ily módon megteremtve a kommunikatív szférában való individuális részvétel konstitutív feltételeit. Ebben az értelemben a két rész, amelyek a *Jogfilozófia* magja előtt helyezkednek el, Hegelnek azt a szisztematikus kísérletét képviselik, hogy az individuális szabadság két meghatározásának legitim egzisztencia-igényét megmagyarázzák. Ez a kettő az ö szempontjából egymástól független hatalmas befolyást gyakorol a társadalom gyakorlati önértelmezésére, habár csak az önmeghatározás parciális aspektusait ragadják meg: az „absztrakt jog” címszava alatt szeretné körvonalazni annak a modern szabadság-felfogásnak a legitim helyét, amely szerint az egyes szubjektum szabadságát a morális önmeghatározásra vonatkozó képesség jellemzi.

A *Jogfilozófia* ilyen rendszertől független hármasszerű felosztása nemcsak azt feltételezi, hogy Hegelnél a „szabad akarat” nem-teljes koncepciója, az „absztrakt jog” és a „moralitás” között egy bizonyos szimmetria áll fenn. Ez a tézis ugyanakkor már azt is implikálja, hogy Hegel rafinált módon a két korlátozott szabadság-modellt olyan társadalmilag nagy-hatású eszme-komplexumként próbálta bemutatni, amelyek – helyes lokalizálás esetén – a kommunikatív cselekvés intézményes viszonyának szükséges komponenseit nyújtják. Ezt a két premisszát próbálja Hegel – meggyőződésem szerint – a *Jogfilozófia* első két részében igazolni. Eközben az első tétel kifejtése számára sokkal könnyebb volt, mint a második tétel által megkövetelt bizonyítás-menet. Ami az első tételt illeti, itt Hegel arra korlátozódhat, hogy az „absztrakt jog” és a „moralitás” két szabadság-modelljében feltárja azokat a karakterisztikus vonásokat, amelyek ezt az első esetben

csak egy pusztán „negativisztikus” meghatározás kifejeződésévé, a második esetben ezzel szemben a „szabad akarat” „opcionális” meghatározásának kifejeződésévé tehetik. És egy ilyen igazoláshoz aztán hozzá kötődik az a továbbmenő sejtés, hogy az individuális szabadságnak a morális autonómiára való redukációjában a szubjektum megmarad a kontingens cselekvési impulzusok vagy hajtóerőktől való függésben. Hegel számára azonban ennél sokkal nehezebbnek kellett lennie, hogy az eddig csak röviden jellemzett második tézist igazolja, amely abban az állításban áll, hogy a két korlátozott szabadságmodell helyes lokalizálásakor ezek konstitutív jelentősége a szabadság minden kommunikatív formája számára kimutatható; itt ugyanis azonnal felmerül az a kérdés, hogy mit jelenthet egy adekvát helyről, egy megfelelő „jogról” az ilyen szabadság-felfogásokkal összekötött beállítottságokról beszélni az interszubjektív szabadság intézményes szövetében.

Az a sokrétegű érvelés, amellyel Hegel a szövegének első két részében megpróbálja megválaszolni ezt a kérdést, mind a mai napig a gyakorlati filozófiája értelmezésének egyik legnagyobb kihívása; és ezért teljességgel megalapozatlan az a tendencia, hogy a *Jogfilozófiájának* tárgyalásakor kizárólag az „erkölcsiségről” szóló fejezetre koncentráljunk, amelyet az egész summájának szokás tekinteni. Hegel érvelésmenete abban az értelemben negatív módon jár el, hogy a két nem-teljes szabadságmodell megfelelő „helyét” és speciális „jogát” azon társadalmi károk kimutatásán keresztül próbálja bekeríteni, amelyekhez a totalizáló alkalmazásuk vezetne. Az individuális szabadságra vonatkozó két elképzelés bármelyikének abszolutizálása, legyen szó jog-igényként való

megragadásukról, vagy a morális autonómiával való azonosításukról – így szól a döntő gondolatmenet – patológikus elvétésekhez vezet magában a társadalmi realitásban. Ezek az elvétések biztosan, sőt empirikus módon bizonyítják, hogy átléptük a legitim érvényességi szféra határait.¹⁹ Ily módon a negatív következményhatás illusztrációjának útján, amely magával hozza a nem-teljes, hiányos szabadságkonceptiók társadalmi önállósulását, lépésről lépésre fel lehet tárni azt a helyet, amellyel struktúrájukból kifolyólag e szabadságkonceptióknak a kommunikatív praxisunkban rendelkezniük kell. Hegelnek van két olyan, háttérben álló meggyőződése, amelyek lehetővé teszik számára, hogy igénybe vegyen egy ilyen indirekt kordiagnosztikai megalapozási eljárást. Először is, empirikusan meg van győződve arról, hogy az ő korában nemcsak ez a két szabadságmodell vált hatalommal rendelkező, befolyásos nagysággá a társadalmi világban, hanem ezek mindenkori abszolutizálása már el is vezetett az első problematikus fejleményekhez

¹⁹ Ebben a metodológiai tekintetben, és csak ebben, Hegel eljárása ahhoz az eljárásmóddhoz hasonlít, amelyet Alasdair MacIntyre *Az erény nyomában* című művében is alkalmaz: egy másik, kibővített szabadságértelmezés melletti sikrasszállás a társadalmi károk vagy patológiák diagnózisának fényében kerül kifejtésre. Olyan patológiákról van szó, amelyeket a kritizált, a hamis vagy a nem-teljes szabadság-értelmezés az individuális önviszonyban hátrahagy. Egy ehhez fogható érvelési struktúra, amely összeköti egymással a kordiagnózist és a normatív elméletet, megtalálható a következő műben is: Michael Theunissen: *Selbstverwirklichung und Allgemeinheit. Zur Kritik des gegenwärtigen Bewußtseins*, Berlin / New York 1982.

a szubjektum önmagához való gyakorlati viszonyában. Ez a felismerés lehetővé teszi számára, hogy szövegének számos helyén elhintsen olyan utalásokat, amelyek az „absztrakt jog” és a „moralitás” közötti legitim szféra határátlépéseinek indikátorai lehetnek. Azok a fogalmak pedig, amelyekkel az ilyen társadalmi patológiákat jellemezni próbálja, olyan kordiagnosztikai kifejezések, mint a „magányosság” (136. §), az „üresség” (141. §) vagy a „nyomottság” (149. §), amelyeket mindet a „szenvetés a meghatározatlanságtól” közös nevezőjére lehet hozni. De a kordiagnózisnak ez az eleme csak azáltal kaphat szisztematikus jelentőséget a *Jogfilozófia* számára, hogy Hegel még egy második előfeltevést is felhasznál, amely elméletileg sokkal relevánsabb. Ahhoz, hogy a szóban forgó patológikus állapotok és a két nem-teljes szabadságmodell abszolutizálása közötti szükségszerű összhangot föl tudjuk számolni, meg kell mutatnunk, hogy a társadalmi valóság nem indifferens az emberi létezés meghatározottságának hamis vagy nem kielégítő alkalmazásával szemben. Itt Hegelnek az a meggyőződése játssza a központi szerepet, hogy a társadalmi valóság már mindig is az ész racionális alapjaival áthatott abban az értelemben, hogy ennek gyakorlati megsértése a társadalmi életben problematikus fejleményekhez fog vezetni. Ez a két eszme az, amely a *Jogfilozófia* első két részében különösen kihívó módon mutatkozik meg; ezek együttese teszi lehetővé Hegel számára, hogy igazságosság-elméletének tervezetét egy olyan kordiagnózissal kösse össze, amelynek feladata, hogy a kortársakat meggyőzze arról, hogy „nyomott” kedélyállapotukban hagyják magukat meggyőzni a kommunikatív szabadság erkölcsi viszonyáról.

II.

Az igazságosságelmélet és a kordiagnózis összefüggése

Mielőtt a hegeli *Jogfilozófia* indirekt reaktualizálásának kísérletét folytatnám, amelyet itt feladatként kitűztem magam elé, valószínűleg célszerű lenne összefoglalni mindazt, amit eddig a szöveg felosztásáról és szándékáról elmondtam. Ha azokkal a szándékokkal kezdjük, amelyek Hegelt fáradozásaiban vezették, akkor nagyjából a következőt láthatjuk: Kanttal és Fichtével összhangban a *Jogfilozófia* szerzője is meg van győződve arról, hogy a modern társadalom minden normatív igazságosságelméletét az összes szubjektum egyforma individuális szabadságában kell lehoronyozni. De a két elődjétől eltérően úgy véli (korai írásainak motívumait újra felvéve), hogy az individuális autonómia vagy a szabadság fogalmát annyiban komplexebben kell megragadni, hogy a reflexív önmeghatározás anyagát vagy nyersanyagát, tehát a „first-order volitions”-t, mint a szabadság egy elemét, vagy talán jobban szólva, mint az önkifejezés médiumát kell megragadni. Azt, hogy ez mit jelenthet, azt Hegel paradigmátikusán a barátság esetén keresztül mutatja be, amelyben szándékosan egy olyan hajlam előnyben részesítésére szorítkozunk, amelynek kifejtése korlátlan, szabad önmegvalósítást is jelent. Ezért úgy kell kialakítanunk az individuális szabadság egy kellően komplex fogalmát, hogy a szabadságnak ezt az egy esetét általánosítva eljussunk a „másikban való önmagunknál-lét”

kommunikatív struktúrájához. Csak ott vagyunk valóban szabadok, ahol a hajlamainkat és a szükségleteinket úgy tudjuk alakítani, hogy azok a társadalmi interakciók általánosságára irányuljanak, és ezt a maga részéről a korlátlan szubjektivitás kifejezésekként tudjuk megtapasztalni. Harry Frankfurt későbbi írásaira utalva talán még azt is ki lehet mondani, hogy a valóságos szabadság a mások javára irányuló önkorlátozásban áll, amelyet pedig mint a nem-kényszerített szubjektivitást, mint az „önmagánál-lét” legerősebb kifejezését lehet megtapasztalni.²⁰

Ebből kiindulva jut el Hegel a modern igazságosságra vonatkozó általános elméletének első felvázolásához. Kanttal és Fichtével osztozik abban a felfogásban, hogy egy ilyen koncepciónak lényegében tartalmaznia kell az autonómia vagy a „szabad akarat” megvalósításának feltételeit. Ha ugyanis az individuális szabadság első-

²⁰ Lásd Harry Frankfurt: *Autonomy, Necessity and Love*, in: uő: *Necessity, Volition and Love*, Cambridge 1999. 129-141.o., uő: *On Caring*, in: uő: i.m. 155-180.o. Természetesen tanulságosak a Harry Frankfurt koncepciójával szembeni különbségek is, ha a hegeli szabadságfogalom további értelmezéséről van szó. Először is Hegel Harry Frankfurttól eltérően az individuális önkorlátozás objektumait amelyeket az individuális szabadság kifejezésekként kell értelmeznünk, kizárólag más szubjektumokra korlátozza, teljesen a kommunikatív szabadság értelmében. Másodszor Hegelnél a saját magunk önkorlátozása, a feltétlen gondoskodás „objektumának” válassztása (Harry Frankfurt értelmében) nem valami olyasmi, ami fölött egyáltalán nem rendelkezhetünk, nem valami eseményszerű, hanem magában foglalja egy individuális „művelődés” lehetőségét is.

sorban és mindenek előtt a „másban való önmagánál-létet” jelenti, akkor a modern társadalmak igazságossága azon a képességükön mérhető, hogy minden tagjuknak egyformán tudják-e biztosítani egy ilyen kommunikatív tapasztalat feltételét, és így minden egyes ember számára lehetővé tudják-e tenni a sértetlen interakciós viszonyokban való részvételt. Ebben az értelemben azt mondhatjuk, hogy Hegel az individuális szabadság nevében a kommunikatív viszonyokat olyan „alapjóságként” tünteti ki, amellyel a modern társadalmak az igazságosság szempontjából tekintve rendelkeznek. De itt természetesen, ahogy már említettük, a „jóság” gazdasági kifejezése nem szabad, hogy azt a képzetet keltse bennünk, hogy Hegel az igazságosság meghatározásakor – a rawlsi értelemben vett – elosztási szabályokra gondol; sokkal inkább abból a hipotézisből látszik kiindulni, hogy a kommunikatív viszonyok azon jóságok csoportjába tartoznak, amelyeket csak a közös praktikákon keresztül lehet létrehozni és konzerválni. S így végső soron csak az ilyen praktikák feltételeinek általános biztosításáról beszélhetünk.²¹ Egyébként meg vagyok győződve arról, hogy a Hegel és Rawls közötti különbségek részletes kidolgozása során eljuthatnánk addig a pontig, ahol a *Jogfilozófia* igazságosságkonceptiója már kezd felismerhetővé válni.

E rövid összefoglalásból kiindulva úgy tűnik, Hegelnek az volt a szándéka, hogy megalapozza a modern társadalmak igazságosságának normatív princípiumát, amely az individuális önmegvalósítás szükséges feltét-

²¹ Itt megint csak Charles Taylor fejtegetéseire szeretnék utalni, in: uó: Irreducibly Social Goods (lásd 14. jegyzet).

eleinek összességéből áll. És ebben számára az volt a leglényegesebb pont, ahogy azt a jog kategóriájának meglehetősen sajátos használata már mutatja, hogy az állam (mint az összes állampolgár reprezentatív szerve) létének igazolása abban a feladatban nyugszik, hogy a különböző kommunikatív szférák fenntartását biztosítsa, és ezen keresztül minden egyes szubjektumot hozzásegítsen az önmegvalósításhoz. Itt megint kínálkozik egy kortárs szerzővel való összehasonlítás, akinek jogelmélete komplexitását tekintve felveszi a versenyt a hegeli *Jogfilozófiával*. Amíg Habermas a *Faktizität und Geltung*-ban egy normatív koncepciót fejt ki, amely szerint az állami jogrend legitimitációja a demokratikus akaratképzés feltételeinek biztosításából adódik,²² addig Hegel az individuális önmegvalósításból indul ki, hogy ennek feltételeiből levezesse egy modern jogrendszer feladatát. Az, hogy számára eközben a kommunikatív szférák lépnek előtérbe, éppen abból a különös módból adódik, amelyben a „szabad akarat” szabadságának struktúráját meghatározza.

Nem kevésbé nehéz, ama szándékok tisztázásánál, amelyeket Hegel a *Jogfilozófiában* követ, a felosztás jelentőségének feltárása, amelyet elmélete kidolgozásának alapjává tett. A vizsgálódásnak az a sajátos felépítése, amelyben először az „absztrakt jogot”, majd a „moralitást” és végül az „erkölcsiséget” tárgyalja, első pillantásra szinte teljesen lehetetlenné teszi, hogy a szándék és a felosztás között plauzibilis kapcsolatot hozzunk létre. Ezen a helyen gyümölcsöző lehet az a javaslat, hogy a

²² Jürgen Habermas: *Faktizität und Geltung*, Frankfurt am Main 1992.

könyv három nagy fejezetének egymásra-következését, párhuzamba állítsuk azzal a három nagy szabadságértelmezéssel, amelyeket Hegel már a *Bevezetés*ben mértékadónak tekintett a modern társadalmak számára. Amit ott a „szabad akarat” fogalmának mindenkor szükséges elemeként bevezetett, vagyis a szabadság „negatív”, „opcionális”, és végül „kommunikatív” értelmezését, az elmélet kidolgozásában felemelkedő vonalakban a társadalmi szférák egyikeként prezentálja. E szférák együttvéve juttathatják el az egyes szubjektumot az önmegvalósításhoz. Ha az így megpendített javaslatot követjük, akkor a *Jogfilozófia* felépítésének kulcsaként az adódik, hogy bizonyos értelemben kétféle előzetes feltételre van szükség, mielőtt a szubjektumok az erkölcsiség szférájának kommunikatív struktúráiban képesek lennének az önmegvalósításra. Először is ki kell alakítani egy olyan keretet, amelyen belül a szubjektum mint a jogok hordozója jogi személyként tanulja meg magát értelmezni; másrészt adottnak kell lennie egy olyan morális rendnek, amely lehetővé teszi, hogy a szubjektum egy individuális lelkiismeret hordozójaként mint morális szubjektum tudja magát megragadni. És csak akkor – mintha Hegel ezt szeretné mondani –, ha az önszituálásnak ez a kétféle moralitása egyetlen gyakorlati identitássá olvad össze, tudja a szubjektum önmagát a modern erkölcsiség intézményes szövetében megvalósítani.

3. A meghatározatlanság okozta szenvedés: az individuális szabadság patológiái

Mindenesetre ezek a meggondolások mintha már megelőlegeznék annak a problémának a megoldását, amely Hegel számára a *Jogfilozófiában* a legnagyobb nehézséget okozta, és amelynek ezért egy meglehetősen szövevényes érvelésben jó néhány oldalt szentelt. Az előbbieken választott megfogalmazás azt a benyomást kelti, hogy mintha eleve világos vagy bizonyított lenne, hogy miben is áll a két alárendelt és nem-teljes szabadságmodell lényege a modern szabadságfeltételek átfogó egészén belül. Hogy ez nem így van, hogy Hegel éppen az ehhez kötődő kérdés megválaszolásában látta a *Jogfilozófiájának* tulajdonképpeni kihívását, az már abból a különös perspektívából adódik, amelyben korának gyakorlati-morális viszonyait tudomásul veszi. Ezek sajátosságait ugyanis éppen abban a társadalmi tendenciában pillantja meg, hogy vagy a jogilag meghatározott szabadságot, vagy a morális autonómiát magát az individuális szabadság egészének tekinti, úgyhogy mindkét koncepció totalitásigényekkel léphet fel. Számptalan olyan helyet lehet ezért találni Hegel életművében, amelyeken a moralitás önállósodásának veszélyére figyelmeztet, és számptalan olyan passzussal is találkozhatunk, amelyekben a jogilag meghatározott szabadságra való leszűkítés negatív effektusaira utal.²³ Ha azonban ebben a két önál-

²³ *A szellem fenomenológiáját* lehet természetesen olyan kordiagnosztikailag motivált kritikának tekinteni, amely az ilyen tudati állapotokra, vagyis a korlátozott szabadságmodellekre és ezek patológikus konzekvenciáira irányul. A legújabb irodalom ezt a kortörténeti vonatkozást

lósodási tendenciában rögzíthetők azok a szociokulturális jelenségek, amelyek a kor kézjegyét a legnyomatékosabban jellemzik, így köznapilag és elméletileg minden, csak nem világos, hogy miben áll a jogi és a morális szabadság lényege. Hegel inkább úgy véli, hogy kortársainak fejében egy hatalmas káosz uralkodik abban a tekintetben, hogy a szabadság különböző, újonnan létrejött modelljeit hogy lehet a legalkalmasabb viszonyba állítani egymással. Ennyiben Hegelnek először azzal a feladattal kell szembesülnie, amit én már korábban hozzá közel álló megoldásként feltételeztem: az igazságosságra vonatkozó elméletének bizonyításmenetében ki kell dolgoznia azt a szükségszerű funkciót, amelyet a jogi és a morális szabadság a kommunikatív szabadságfeltételekre tekintettel átvesz, és amely az erkölcsiség fogalmában lebeg a szemei előtt.²⁴

különös hangsúllyal dolgozta ki: Terry Pinkard: *Hegel's Phenomenology. The Sociality of Reason*, Cambridge 1994. 5. fejezet; Gustav- Hans H. Falke: *Begriffene Geschichte. Das historische Substrat und die systematische Anordnung der Bewußtseinsgestalten in Hegels Phänomenologie des Geistes*, Berlin 1996.; Hegel kordiagnózisát tekintve még mindig nagyszerű: Charles Taylor: *Hegel and Modern Society* (lásd az 1. jegyzetet).

²⁴ Hegel tulajdonképpeni szándékának ilyen megfogalmazásából már fel lehet ismerni azt a különbséget, amely az én értelmezési javaslatom és Christoph Menke lenyűgöző interpretációja között fennáll (Christoph Menke: *Tragödie im Sittlichen. Gerechtigkeit und Freiheit nach Hegel*, Frankfurt am Main 1996): miközben Menke Hegel gyakorlati filozófiájában a morális autonómia és az individuális autenticitás szabadságmodelljei közötti tragikus feszültséget véli fölfedezni, addig én a hegeli *Jogfilozófiá-*

Ezen a helyen az érvelésem fonalát újra ott vehetem föl, ahol az utolsó rész végén elejtettem; azzal a hipotézissel zártam ugyanis, hogy Hegel a korábbiakban körvonalazott feladatok megoldásával egy olyan eljárást alkalmazott, amely a patológikus hatások kimutatására irányul, amelyeknek abból kell adódnuk, hogy a két nem-teljes szabadságkonceptió egyikét alkalmazza a szubjektum önmagához való viszonyának meghatározására. És csak nagyon homályosan eredtem ebben az összefüggésben ama szorosabb összefüggés nyomába, amely a hegeli *Jogfilozófiában* egy ilyen diagnosztikus összefüggés és az általa alkalmazott „objektív szellem” fogalma között áll fenn. Ennek az összefüggésnek a szükségszerűsége abból adódik – ezt állítottam végül –, hogy Hegel szisztematikusan csak akkor beszélhet a hamis önkonceptiók negatív következményeiről a társadalmi valóságon belül, ha azt feltételezi, hogy a társadalmi praktikáink racionális struktúrával rendelkeznek, amelyek nem indifferensek a hamis értelmezésekkel szemben. Ebben az esetben lehet ugyanis azt állítani, hogy egy hamis vagy egy egyoldalú önmegértés, mivel

ban azt a nagyon ígéretes kísérletet látom, hogy a jogi és a morális autonómia mindenkori egyesítését egy kommunikatív szabadságmodellbe emelje föl. Menkénél ezzel szemben a *Jogfilozófia* csak az autonómia és az autenticitás alapvető feszültségének hamis megszüntetési kísérlete. (I.m. 150. skk.o.) A saját értelmezési kísérletem alátámasztásához lásd Richard D. Winfield: *Freedom as Interaction: Hegel's Resolution to the Dilemma of Liberal Theory*, in: L. S. Stepelvich / David Lamb (szerk.): *Hegel's Philosophy of Action*, Atlantic Highlands 1983. 173-190.o.

vét a társadalmi valóság racionalitása ellen, olyan súlyos gyakorlati következményekhez vezet, amelyek a „meghatározatlanságtól való szenvedésben” tükröződnek. Rekonstrukciós kísérletemnek ebben a részében lényegében az ebből következő tézisek bizonyításáról lesz szó: Hegel a jogilag és morálisan meghatározott szabadságok pontos helyi értékét a modern igazságosság átfogó koncepcióján belül a negatív hatások diagnózisa segítségével határozza meg. Az igazságosságelmélet és a kordiagnózis e merész, sőt egyedülálló szintéziséhez őt az „objektív szellemre” vonatkozó koncepciója segíti hozzá, amelyből a metafizikai preszuppozíciók levonása után még mindig visszamarad az az eszme, hogy a társadalmi valóságot racionális okok szövik át, amelyek ellen véteni nem maradhat következmények nélkül az önmagunkhoz való viszonyunk számára sem. Mindazonáltal az indirekt aktualizálás során úgy kell eljárnom, hogy először is azt a pozitív funkciót dolgozom ki, amelyet Hegel a maga igazságosság-koncepciójában az absztrakt jognak és a moralitásnak tulajdonít. És csak ezután lehet az „erkölcsiség” fogalmának bevezetése által megteremtett keretek között felvázolni azt a diagnózist, amelynek segítségével Hegel meghatározza a két szabadság-felfogás pontos helyét a kommunikatív szabadság elméletén belül.

Az eddigiekben kidolgozott rekonstrukció során már megmutatkozott, hogy Hegel a könyv első két, az „absztrakt jogról” és a „moralitásról” szóló fejezetében, két feladatot próbál egyidejűleg megoldani. Először is a pozitív funkcióval vagy etikai funkcióval együtt, amellyel a két szabadság-elképzelés az individuális önmegvalósítás tekintetében rendelkezik, ezek szükségszerű határait is fel kell tudni vázolni, úgyszólván a helyi értéküket a

modern igazságosságrendszer egészében rögzíteni tudjuk. A két szabadságkoncepció értéke Hegel számára – ennyi időközben világossá válhatott – annak a szerepnek a pótolhatatlanságából adódik, amelyet az individuális önmegvalósítás folyamatában kell átvenniük; és a határait abból a körülményből adódnak, hogy sem önma-
gukban, sem együttvéve nem elégségesek ahhoz, hogy valóban biztosítsák azt az igényes feltételt, amelynek alapján minden egyes ember eljuthat a kényszer-mentes önmegvalósításhoz. Mivel ez a két feladat az, amelyet Hegel a vizsgálódásainak első két fejezetében meg akar oldani, ezért számomra értelmesnek tűnik, hogy a jog és a morál etikai elméletéről beszéljünk: amit tisztázni kell, az nem más, mint az az érték, amellyel a szubjektív jogok és a morális autonómia az individuális szabadság megvalósítása mint cél tekintetében rendelkezik.²⁵ Feltűnő, hogy Hegel ebben a két fejezetben – ami újra és újra értetlenséghez és zavarodottsághoz vezetett – cselekvés-elméletileg jár el: nem annyira a szubjektív beállítottságok érdeklik, mint inkább az olyan cselekedetek, amelyek elméletileg akkor adódnak, amikor a szabadság, vagy mint szubjektív jog, vagy mint morális autonómia jelenik meg. Az érvelés során így a szabadságkoncepció fokozataival párhuzamosan létrejön a cselekvésmodellek sorozata, amelyeket az elméleti komplexitás és a társadalmi megfeleléség fokozása jellemez.²⁶ Nem nehéz kita-

²⁵ A szubjektív jogok etikai igazolásához lásd Joseph Raz: *Rights and Individual Well Being*, in: uő: *Ethics in the Public Domain*, Oxford 1994. 44-49.o.

²⁶ A műnek ezt a cselekvéselméleti alapvetését, amely véleményem szerint azt a célt szolgálja, hogy egy cselekvéselmélet lépésről lépésre való gazdagításán keresztül

lálni, milyen összefüggésben áll ez a cselekvéseméleti eljárás Hegel általánosabb szándékával, amennyiben deskriptív igazolásának célját is figyelembe vesszük. Ha az „erkölcsiség” fogalma alatt ugyanis végül azoknak a kommunikatív szféráknak az összességét értjük, amelyeket az interszjektív cselekvés speciális formáival jellemezhetünk, akkor már mindjárt a kiindulóponton az kínálkozik, hogy az elemzést cselekvéseméleti fogalmakban dolgozzuk ki. Ezt az elejétől a végéig biztosítja az a lehetőség, hogy az etikai összehasonlítást az egyes szférák között egy és ugyanabban a terminológiában dolgozzuk ki. Ezen túlmenően Hegel egy ilyen eljárásnak járulékos előnyt is biztosít, amelyre itt csak marginálisan térhetek ki, habár benne a *Jogfilozófia* egy további lényeges vonása is megtalálható: mivel az egyes szabadságkonceptiók a cselekvésemélet fogalmaiban fogalmazódnak meg, a lépésről lépésre kibontakozó argumentáció egyfajta társadalomontológiai tervezetként is értelmezhető. Az alkalmazott fogalmiság minden egyes elemmel, amelyet Hegel a kezdetben primitív cselekvésfogalomhoz a komplexebbé váló cselekvésfogalommal párhuzamosan hozzáfűz, ahhoz a ponthoz közelít, amelyen

kidolgozza a modern társadalmak elméletének kategoriális kereteit – ezt az irodalom csak mostanában kezdi el észrevenni. Ehhez jó kiindulópontot nyújt: Charles Taylor: Hegel and the Philosophy of Action, in: L. S. Stepelvich / David Lamb (szerk.): i.m. (24. jegyzet) 1-18.o.; Guy Planty-Bonjour: Hegel's Concept of Action as Unity of Poiesis and Praxis, in: i.m. 19-30.o.; és mindeinek előtt Michael Quante: *Hegels Begriff der Handlung*, Stuttgart / Bad Cannstatt 1993.

az már felhasználható a társadalmi valóság komplexitásának leírásához.

Ugyanakkor a cselekvéseméleti eljárás meg is nehezíti a hegeli érvek megértését, mivel a cselekvésmodellek párhuzamainak keresése közben a szerző teljes mértékben arra a kérdésre összpontosít, hogy milyen gyakorlati következmények adódnak, ha a kettő közül az egyik nem-teljes szabadságkonceptiót az individuális önmegvalósítás egészére vonatkoztatjuk. Ezért az „absztrakt jog” vagy a „moralitás” jellemzések nem ritkán szem elől tévesztjük azt az aspektust, amely alkalmassá teszi ezeket arra, hogy értékesek legyenek az erkölcsiség kommunikatív szférája számára. Ez a különös alkalmasság magyarázatot ad arra a normatív beállítottságra vagy irányultságra, amely össze van kötve a két szabadság-elképzelés egyikével, de nem ad magyarázatot a cselekvésre, amely akkor adódik, ha az önértelmezésünket kizárólag a két forrás egyikéből merítjük. Az ily módon körvonalazott probléma igazából csak a „moralitás” fejezet keretei között kap súlyt, míg az „absztrakt jogra” vonatkozó fejtegetések számára mellőzhető marad. A 41-81. paragrafusokban Hegel a modern természet- és ész-jog normatív magját rekonstruálja, így akarja a saját nyelvén bemutatni, hogy miben áll ennek hozadéka az individuális szabadság megvalósítása számára: minden szubjektumnak szüksége van rá, hogy a saját akaratszabadságát a külső valóságban meg tudja jeleníteni, hogy adott legyen a számára a tetszőleges dolgok megragadásának lehetősége (45. §). Egy ilyen kompetenciával mint garantált igénnyel a szubjektum egyedül ama feltétel alapján rendelkezhet, hogy az összes szubjektum kölcsönösen ugyanazzal az igénnyel ruházza fel egymást;

ennyiben a princípium, amely a formális jogot, mint a kölcsönösen garantált igények szféráját megalapozza, abban a parancsban áll, hogy „légy személy és respektáld a másikat, mint személyt”. Miközben a személy itt az embert mint meghatározott jogigények hordozóját jelenti (36. §); és ebből kiindulva már nem olyan nehéz levezetni a szerződést mint a formális jog további elemét, mert ezáltal a szubjektumok megkapják azokat az esélyeket, hogy a saját érdekükben a kölcsönös egyetértés mellett dolgokat vagy teljesítményeket cseréljenek ki egymással. Hegel a maga tömör ábrázolásában nem hagy kétséget afelől, hogy a formális jog ugyan interszjektív berendezkedés, de ebbe a szubjektumok csak a személyiségük minimumával vannak bevonva. A magánjogi alaptételekben nem más jut kifejezésre, mint az individuális akaratszabadságnak az a negatív oldala, amely a „minden konkrét korlátoltság és érvényesség” (35. §) negációjára épül; mivel a magánjog és a szerződési szabadság garantálásával az egyes ember számára csak annak esélye nyílik meg, hogy a lehetséges kapcsolódó cselekvések sokaságát észlelje, anélkül, hogy közülük az egyikre a jog érvényesítésén keresztül fixálódna. Ezért Hegel minden különösebb erőfeszítés nélkül arra következtethet, hogy az absztrakt jog az individuális szabadságból éppen csak annyit hagy meg, amennyi a független személyek közötti stratégiai interakciók számára szükséges; a másik szabadsága így csak annak eszközeként jelenik meg, hogy a saját szükségletünket ki-
elégítsük, hogy a lehető legtöbb cselekvési opciót nyitva tartsuk a magunk számára.²⁷

²⁷ Az „absztrakt jogról” szóló nagy irodalomból csak két

De hol van a helye egy ilyen következtetésben annak az etikai értéknek, amellyel az absztrakt jognak az individuális önmegvalósítás céljából rendelkeznie kell? És hogyan nézhetnek ki azok a patológikus effektusok, amelyek akkor jönnek létre, ha egy szubjektum a saját szabadságát csak a szubjektív jog princípiuma alapján értelmezi? Az első kérdés megválaszolása sokkal nehezebb, mint ahogy az első ránézésre hihetnénk. Mert az, amit Hegel maga az absztrakt jog igazság-értékének megalapozásáról mond, az a garantált lehetőség, hogy a külső világban szubjektív módon tevékenykedjünk, és megjelenítsük magunkat, az említett problémára nem nyújthat kielégítő megoldást. Pontosabban e tulajdonság kapcsán merül fel a magánjog a későbbi helyeken, amikor az „erkölcsiségről” szóló fejezetben a polgári társadalom intézményes szövetében központi elemet képez; ezért ezt a tulajdonságot nem lehet egyszerűen felidézni, amikor azt akarjuk megmagyarázni, hogy az absztrakt jog mennyiben rendelkezhet az erkölcsiségen túl független értékkel az individuális önmegvalósítás számára. De miben állhatna egyébként az absztrakt jog etikai jelentősége, ha nem abban a tulajdonságban, amely azt konstitutív módon az erkölcsi szférához köti? Itt segítségünkre lehet, ha először a második kérdést vesszük górcső alá, és ennek provizórikus megválaszolásából próbálunk visszakövetkeztetni az első kérdésre. A *Jogfilozófia* első

különösen világos interpretációra szeretném felhívni a figyelmet: Michael Quante: Die Persönlichkeit des Willens als Prinzip des abstrakten Rechts, in: Siep (lásd az 5. jegyzet), 73-94.o.; Wood (lásd a 18. jegyzet), II. rész.

részében nem sok olyan hellyel találkozhatunk, ahol Hegel elég világosan beszélne arról, hogy hogyan is néznek ki az absztrakt jog totalizálásának patológikus hatásai. E ritka helyek egyikén, a 37. § függelékében a következő megjegyzést olvashatjuk: „Ha valakinek nem érdeke a formális joga, akkor ez tiszta önfejlés lehet, amint ezt gyakran mutatja egy korlátolt szív és érzület; mert a nyers ember a legjobban ragaszkodik jogához, míg a nagyvonalú gondolkodásmód azt nézi, milyen egyéb oldalai vannak még a dolognak. Az elvont jog tehát még csak puszta lehetőség, s ennyiben a viszony egész terjedelmével szemben valami formális. Ezért a jogi meghatározás csak jogosultságot ad, de nem feltétlenül szükséges, hogy éljek a jogommal, mert csak egyik oldala az egész viszonyoknak” (37. §).

Hegel itt, úgy tűnik, a jogi szabadság abszolutizálásából adódó problémákat az individuális karaktertulajdonságok szintjére szeretné visszacsavarni. Szubjektív jogainak dogmatikus és merev számonkérésére csak az hajlik, akinek mértéktelenül nagy ön-értelme van, miközben a kontextusra érzékeny személyiség a helyes mértéket jogainak alkalmazásában látja. A karakterológiai fordulat után, az idézett hely még nagyon messze áll attól a belátástól, amit Hegel az „erkölcsiség”-fejezetben visszatekintve megfogalmaz, hogy tudniillik, így kellene rögzítenünk a jogi szabadságra való fixálódás patológiáját; hogy ugyanis az, aki minden szükségletét és szándékát a formális jog kategóriáiban fejezi ki, képtelen lesz a társadalmi együttélésben való részvételre, és ezért a „megha-

tározatlanságtól” fog szenvedni.²⁸ De Hegel megjegyzése ugyanakkor azt is fölismerhetővé teszi, hogy miben kell állnia annak az etikai értéknek, amellyel a formális jognak az individuális önmegvalósítás tekintetében rendelkeznie kell: a jogi kompetenciák helyes, kiegyensúlyozott alkalmazása már feltételezi, hogy egyáltalán kialakítottunk egy tudatot arról, hogy a szubjektív jogok mely aspektusa kötődik az individuális esélyekhez. Az egyesnek bizonyos értelemben meg kell tanulnia, hogy a formális jog negatív karaktere egyúttal azzal a nagy előnnyel is rendelkezik, hogy adott esetben visszahúzódhat minden kötődés és társadalmi szerep mögé, hogy így kitarson a saját meghatározatlansága és nyitottsága mellett. Ennyiben a formális jog értéke Hegel számára – paradox megfogalmazást használva – abban a pusztán tudatban áll, hogy jogok hordozója. Ezzel ugyanis az egyes embernek megadatik az esély, hogy az erkölcsiség szféráján belül nyitva tartsa az erkölcsiség mögé való visszahúzóadás elismert lehetőségét. Így már körvonalaiiban kezd kirajzolódni, hogy Hegel miben látta az absztrakt jog funkcióit és határait igazságosságelméleti koncepciójában: az absztrakt jog funkciója abban áll, hogy az erkölcsiségen belül fenntartsa a legitim elmagányosodás tudatát, miközben a határai akkor lépnek előtérbe, mihelyst

²⁸ Ez véleményem szerint mindenekelőtt abból kritikából lesz világos, amelyet Hegel a házasság kanti szerződésmodelljével szemben gyakorol (75. és 163. §). Itt az ellenvetés lényege abban a tézisben fogalmazható meg, hogy a házasság és a család egyoldalú észlelése, mint egy pusztán formális jogviszony, ahhoz vezethet, hogy nem leszünk képesek a kölcsönös egymás felé fordulás és az egymásról való gondoskodás praktikáit gyakorolni.

minden társadalmi kapcsolatot a jogi igények kategóriáiban fogalmazunk meg.²⁹

Ha így az „elvont jog”-ról szóló fejezet viszonylag problémátlanul két alaptételben foglalható össze, akkor az ehhez kapcsoló, a „moralitás”-ról szóló fejezetben egészen más a helyzet. Hegel itt megpróbál elmenni a lehetőség határáig, amennyiben elméleti megfontolásokat különböző kordiagnosztikai megfigyelésekkel és történeti levezetésekkel kapcsol össze, ily módon próbálván kidolgozni a morális autonómia eszméjének és szerepének átfogó elméletét a társadalmi életpraxisunk számára. Aligha van a hegeli írások korpuszának – leszámítva talán az úr és a szolga dialektikáját – olyan fejezete, amely több figyelmet vont volna magára, de olyan is alig van, amely több elutasítással és vehemensebb kritikával találkozott volna. A sok cél közé, amelyeket Hegel ebben a fejezetben követni akart, a legelső sorban megint biztosan oda tartozik az a kísérlet, amely a morális autonómia eszméjének etikai értékét és határait próbálja rögzíteni. De ugyanebben az összefüggésben található az a kordiagnosztikai tézis is, hogy a kanti morális individualizmus maga adta az első lökést a romantikus individualizmus kialakulásához, amelyet ezért Hegel szintén a „moralitás” címszava alatt tárgyal. Aztán ebben a részben követi annak az érvelésnek a fonalát,

²⁹ Ez a végkövetkeztetés összhangban van azzal az állásponttal, amelyet pl. Jeremy Waldron a szubjektív jogok helyi értékére vonatkoztatva az affektív viszonyok kontextusában kidolgozott. Lásd Jeremy Waldron: *When Justice Replaces Affection: The Need for Rights*, in: uó: *Liberal Rights. Collected Papers 1981-1991*, Cambridge 1993. 370-301.o.

amely a felvázolt szabadságkoncepcióval párhuzamosan lépésről lépésre egy olyan cselekvéseméletet szeretne fölvázolni, amely fel tud nőni a társadalmi viszonyok komplexitásához. És legvégül ebben a fejezetben Hegel még azt az érvelést is felvázolja, amellyel azt akarja megmutatni, hogy a szabad akarat megvalósításának feltételei csak az erkölcsiség kommunikatív szférájában található meg teljesen. A mostani rövid rekonstrukcióban az első és az utolsó célkitűzésre szeretnék korlátozódni, amelyekről könnyen kimutatható, hogy Hegelnél amúgy is szisztematikusan össze vannak kapcsolva. Azáltal ugyanis, hogy fölvázolja azokat a határokat, amelyekbe az önmagát morálisan értelmező szubjektum a szabadságának megvalósításakor beleütközik, egyidejűleg az arra vonatkozó érveket is meg akarja adni, amelyek képesek meggyőzni a moralitás szférájába való átmenet szükségességéről.

A Hegel által úgynevezett „morális álláspont” legjobb megközelítését a jogilag megalkotott szabadság modelljével való összehasonlítás nyújtja. Ebből a perspektívából – ezt láttuk – az individuális szabadság feltételei arra a kompetenciára szorítkoznak, hogy a saját érdekeink szerint mindig azt tegyük, ami a jogi rend keretei között nincs megtiltva. A tulajdonképpeni szabadság megvalósításához – más szavakkal – nincs többre szükségünk, mint a szubjektív jogok egy kötegere, amely az egyes embernek a lehetséges cselekvésopciók sokaságát nyújtja. Ezzel a modellel szemben Hegel nem csak azt az ellenvetést fogalmazta meg, hogy így konceptuálisan már előre adott annak lehetősége, hogy a másik szabadságát a saját szabadságom pusztá eszközeként használjam föl. Fő ellenvetése sokkal inkább az volt, hogy egy ilyen el-

képzelés szerint az individuális szabadság fogalma számára a szabad cselekedet mindenkor célja semmilyen jelentőséggel nem bír. És ez az a lényegi hiányosság, amelyet Hegel annak döntő okaként ad meg, amiért a szöveg második fejezetében a morális álláspont felé kell fordulni. Mert itt, a morális autonómia eszméjében, az individuális szabadságot éppen a másik oldal felől tárja föl, amennyiben szabad cselekvésnek csak az számít, ami az ésszerű önmeghatározás eredménye.

Csak a morális autonómiának ezzel az eszméjével – ezzel Hegel maga is tisztában van – lép az individuális szabadságban előtérbe az a dimenzió, amely a szubjektum önmagához való viszonyára vonatkozik. És ezért mondja mindjárt a „moralitásról” szóló fejezet elején, a 106. § függelékében: „A szigorú jogban nem az volt a fontos, hogy mi volt az alapelvem vagy szándékom. Ez a kérdés az akarat önmeghatározására és rugójára, valamint szándékára nézve mármost itt lép fel a morális területen.” A moralitás szférája – ezt akarja Hegel mondani – a befelé való pillantás eltolódásával napvilágra hozza, hogy a szabadságot mindig mint az önmagunkhoz való viszony speciális formáját kell megragadnunk: csak ott, ahol egy szubjektum valóban reflexív módon felülvizsgálja, hogy hogyan kell cselekednie, beszélhetünk tulajdonképpen értelemben individuális szabadságról. És ezzel lényegében már azt is körvonalaztuk, hogy Hegel miben látja majd a következőkben a morális autonómia értékét az individuális önmegvalósítás folyamata szempontjából. Ebben a szférában található a reflexív felülvizsgálatnak az a beállítottsága, amelyet minden szubjektumnak ki kell tudni alakítania, ha az aktivitásait és az interakcióit a szabadság kifejezéseként akarja meg-

ragadni; ennyiben az individuális önmegvalósítás feltételei közé tartozik az a jog, hogy a társadalmi praktikákkal való egyetértést attól az eredménytől tegyük függővé, amelyhez ennek felülvizsgálata a racionális alapok fényében szintén hozzátartozik. Természetesen ebből a meghatározásból Hegel számára az a konzekvencia adódik, hogy minden következő meggondolást annak a vállalkozásnak a tudatában dolgozza ki, hogy elvileg a modern társadalmak minden tagjának racionális egyetértésére számíthat. De ugyanakkor számára ez csak azt jelenti, hogy explicitté teszi azt a preszuppozíciót, amely az „objektív szellem” általa kidolgozott fogalmában kezdettől fogva benne volt.

Ha ezzel a néhány szóval már körülírtuk azokat az okokat, amelyekből kiindulva Hegel a morális szférának egy értéket, egy egzisztenciális jogot tulajdonít, akkor ezzel természetesen még semmit sem mondtunk az individuális szabadság valóban teljes feltételeiről. És ez a kérdés az, amelyre Hegel a maga híres Kant-kritikájával próbál válaszolni, hogy így rögzítse a morális álláspont határait.³⁰ Szerzőnk úgy közeledik a témájához, hogy az

³⁰ A széleskörű szekunderirodalomból itt csak azokat a szövegeket említem, amelyek a saját megoldási kísérletemben a legnagyobb segítségemre voltak. Allen W. Wood: *The Emptiness of the Moral Will*, in: *The Monist* 72. évf., 1989/3. 454-483.o.; Sally S. Sedgewick: *Hegel's Critique of the Subjective Idealism of Kant's Ethics*, in: *Journal of the History of Philosophy*, 26. évf., 1988/1. 89-105.o.; Andreas Wildt: *Autonomie und Anerkennung*, Stuttgart 1982. 1. fejezet. Számomra fontosnak tűnik, hogy lássuk a kanti ismeretelmélet mentalisztikus maradványa és a moralitás-kritikája közötti párhuzamot:

intencionális cselekvés fogalmát kategoriálisan, lépésről lépésre addig a pontig tágítja, ahol a kategorikus imperatívusz mint mozgató ok lép előtérbe; ezen a szinten egy cselekvés csak akkor számít szabadnak, ha az univerzalizálási alaptétel alkalmazásának eredménye. A sokféle megfogalmazásból, amelyben Hegelnek az individuális szabadság ilyen felfogásával szembeni ellenvetése testet ölt, számomra csak egy tűnik valóban alkalmasnak arra, hogy a meggondolásra méltó legyen, sőt az igazi lényegét megragadja; ez pedig az, amelyben a kontextusvakságról beszél. Ennek természetesen egy különös fordulatot kell adnunk ahhoz, hogy az érv tranzitorikus helyiértékét helyesen meg tudjuk ragadni. Hegel, mint ismeretes, a morális autonómia eszméjének azt veti a szemére, hogy ennek segítségével igazából nem lehet rekonstruálni, hogyan juthat el egy szubjektum valaha is egy ésszerű cselekvéshez; mert a kategorikus imperatívusz alkalmazásakor addig orientáció nélkül és „üres” marad, amíg figyelembe nem veszi a környezetének intézményes praktikáiból származó norma-

mindkét esetben – nekem úgy tűnik, Hegel nagyjából így érvel – Kant elvonatkoztat attól, hogy a szubjektum és az objektum, a kötelesség és a hajlam már korábban a gyakorlatilag létrehozott médiumban szintetizálva vannak, amelyek mint racionális kontextusok hozzájárulnak mind a kognitív világvonatkozásunk, mind pedig a morális társadalom-vonatkozásunk megértéséhez. Ebbe az irányba menő utalásokkal találkozhatunk: Jürgen Habermas: *Wege der Dezentralisierung. Von Kant zu Hegel und Zurück*, in: uő: *Wahrheit und Rechtfertigung. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt am Main 1999. 186-229. o.

tív szempontokat, amelyek csak arról informálnak, hogy mit tekinthetünk „jó” oknak. Ugyanakkor Hegel teljesen túlterheli ezt az ellenvetést, ha azt hiszi, hogy ebből azt a következtetést vonhatja le, hogy a kategorikus imperatívusz a különböző társadalmi kontextusok függvényében a legkülönbözőbb cselekvésekhez adhat engedélyt; és úgy tűnik, nem veszi kellően figyelembe azt a tényt, hogy Kant a maga morális princípiumának alkalmazását csak ott tartja szükségesnek, ahol már adottak a morális konfliktusok, vagyis a gyakorlati kihívások esetében. De már az a kérdés is, hogy mi az, ami *morális* konfliktusnak vagy *gyakorlati* kihívásnak számít, indirekt módon arra a pontra utal, amelyet Hegel a maga kritikájában valószínűleg szem előtt tartott: ha eltekintünk attól, hogy már mindig is egy társadalmi környezetben mozgunk, amelyben a morális nézőpontok és szempontok már intézményesítve vannak, akkor a kategorikus imperatívusz alkalmazása bizonyos értelemben sikertelen vagy üres marad. De ha megfordítva elfogadjuk azt a körülményt, hogy a társadalmi környezet már mindig is előzetesen rögzíti számunkra a morális deliberáció szempontjait, akkor a kategorikus imperatívusz elveszti a maga megalapozó funkcióját.

Eddig a pontig természetesen a hegeli ellenvetés még egyetlen olyan érvet sem tartalmaz, amely a morális relativizmus vádjával szemben védelmébe tudná venni őt; az ily módon létrejövő hézagot mindazonáltal Hegel abban a pillanatban kitölti, amikor a kontextusfelejtés ellenvetését azzal a kiegészítéssel látja el, hogy a már intézményesített praxis szóban forgó normatív adottságainak ésszerű, racionális tényeknek kell lenniük. Az érvelésnek ez a második része annyiban rendelkezik

tranzitórius karakterrel, amennyiben előreutal a *Jogfilozófia* záró paragrafusára; Hegel ugyanis azt javasolja, hogy az intézményesített életpraxisunknak éppen azokat a normatív előzetes adottságait ragadjuk meg az „erkölcsiség” fogalmával, amelyek ésszerűnek bizonyultak. Fontos azonban, hogy a morális autonómia kanti eszméjével szembeni hegeli ellenvetésekben elválasszuk egymástól azt a két elemet, amelyeket ő egy szuszra mond ki: amíg a kontextusvaksággal szembeni ellenvetésben, amely megkérdőjelezi a kategorikus imperatívusz normamentes alkalmazásának lehetőségét, egy szűkebb értelemben vett moráleméleti évről van szó, addig az a javaslat, hogy a társadalmi valóságot az ész megtestesüléseként értsük, alapjában véve egy episztemológiai vagy pontosabban, egy társadalomontológiai érv. Mielőtt áttérhetnék az erkölcsiség szférájának jellemzésére, még röviden be kell mutatnunk, hogy hogyan köti össze Hegel a morális autonómia kritikáját a társadalmi patológiák diagnózisával.

Hegel nem azt gondolja, ahogy azt már láttuk, hogy a morális álláspont átvétele minden esetben hamis döntés; sokkal inkább a lehető legvilágosabban elismeri, hogy az egyedül a saját lelkiismerethez való ilyen visszanyúlás mindig akkor ajánlkozik, ha elegendő jó okunk van arra, hogy az intézményesített praxis ésszerűségét megkérdőjelezzük. Ennyiben számolnia kell azzal a lehetőséggel, hogy a szubjektum megrekedhet a maga mindennapi „erkölcsi” gyakorlatában, mert társadalmi környezetének előzetes normatív adottságai már, úgy tűnik, nem nyújtanak garanciát arra, hogy racionálisak legyenek az alapul szolgáló princípiumok általánosíthatóságának értelmében. Ez a válság pillanata, amelyben a sa-

ját szabadságunk megvalósításának egyetlen megmaradó formája, hogy minden létező normát eltávolítunk, és bizonyos értelemben bezárjuk társadalmi érvényességébe. „Mint általánosabb történelmi alakulat [...] az az irány, hogy az ember *befelé*, magában keresse, s magából tudja és határozza meg, mi helyes és jó, olyan korszakokban jelenik meg, amikor az, ami mint helyes és jó, érvényes a valóságban és erkölcsben, a jobb akaratot nem tudja kielégíteni. Ha a szabadság létező világa hűtlen lett a jobb akarathoz, akkor ez nem találja meg magát többé az érvényes kötelességekben, s rajta kell lennie, hogy csak az eszmei bensőségben találja meg a valóságban elvesztett harmóniát” (138. §). De a társadalmi normál- esetre vonatkozóan, amelyet Hegel a modern társadal- makban általánosságban adottnak vél, nem engedi érvé- nyesülni azt a különös feltevést, hogy az intézményes praktikák és normák az ész mindenféle megtestesülése nélkül is lehetségesek. Ellenkezőleg itt abból kell kiin- dulnunk, hogy a mentalitásainkban és a hagyománya- inkban, a normáinkban és az értékeinkben már elegendő racionalitás csapódott le ahhoz, hogy az társadalmi kon- textusként érvényesülhessen, melynek előzetes morális adottságait általában kételkedés nélkül előfeltételez- zük.³¹ És így Hegel számára e feltételek alapján a morális

³¹ Természetesen ebből kiindulva adódik az a lehetőség, hogy Hegelnek az „erkölcsiségre” vonatkozó normatív eszméjét a „második természet” ama koncepciójának értelmében tekintsük, ahogy azt John McDowell az utóbbi években kifejtette: az erkölcsiség mint a racioná- lis életpraktikáink összessége az eredménye annak a művelődési folyamatnak, amelyen keresztül a beállított- ságainkban, a hagyományainkban, sőt az észleléseink-

álláspont elfoglalásával együtt jár az a tendencia, hogy elveszítjük magunkat az önmagunkról való talajtalan megbizonyosodásban, amelyből az előzetesen elfogadott normák hiányában nem lehet kilépni; a morális reflexió bizonyos értelemben üresbe fut, mert nem lehet belátni, hogy az univerzalizálási alaptétel alkalmazása egy sor normatív adottság racionális érvényességébe vetett bizalomnak köszönhető. Ezekben az esetekben átlépjük a társadalmi patológiák küszöbét, amint az elfoglalásból a morális álláspont önállósodása lesz, amely az összes gyakorlati célkitűzés kioltódásához, általa pedig cselekvésnélküliséghez vezet. Hegel a „meghatározatlanság miatti szenvedésben”, amely egy ilyenfajta határátlépést jelöl, saját korának egy olyannyira meghatározó vonását látta, hogy még további két kulturális jelenséget is erre vezetett vissza. A romantikus individualizmusban a belső ürességet és a cselekvésszegénységet, amelyet a morális álláspont önállósodása hoz létre, a saját természet hangjának felidézése kompenzálja; és mivel ennek a belső hangulatra vonatkozó orientációnak is egyre jobban bele kell mennie a végtelen öneszmélés folyamatába, ezért végül a prekritikai vallás hagyományos hitbéli ha-

ben egy második természet fejlődött ki, amely az ész „megtestesülését” képviseli. V.ö. John McDowell: *Mind and World*, Cambridge, Mass. 1996. 6. fejt., uő: Two Sorts of Naturalism, in: uő: *Mind, Value & Reality*, Cambridge, Mass. 1998. 167-197.o. McDowell és Hegel egymáshoz való közelségéről lásd. Sally Sedwick: McDowell's Hegelianism, in: *European Journal of Philosophy*, 5. évf., 1997/1. 21-38.o. Hegel maga is beszél az „erkölcsiségről” mint „második természetről” a *Jogfilozófia* 51. §-ában

talmai nyújtják a végső támaszt. „Ezért támadhat a vágyódás olyan objektivitás után, amelyben az ember inkább szolgává alacsonyodik le, s vállalja a teljes függőséget, csak hogy megmeneküljön az üresség és a negativitás kínjától. Ha újabban egyes protestánsok átérttek a katolikus vallásra, ez azért történt, mert belsőjüket tartalmatlannak találták, s valami szilárd, egy támasz, egy tekintély után nyúltak, ha nem is épp a gondolat szilárdsága volt az, amelyet kaptak.” (141. §, függelék.)³²

4. „Megszabadulás” a szenvedéstől: az erkölcsiség terapeutikus jelentősége

Hegelt a moralitás önállósodásának most említett következményhatásai vezették el ahhoz a meglepő megfogalmazáshoz, mely szerint az egyes szubjektumtól az erkölcsiséghez való átmenetet egyfajta „felszabadulásként” kell megélnünk. Annak a paragrafusnak a kontextusában, amelyben ez a kifejezés először megjelenik (a 149.-ben) ez először is annak a korlátozó és nyomasztóként megélt állapotnak a legyőzését jelenti, amely az önmagunkban való morális elmélyülés eredménytelenségéből adódik. Abban a pillanatban, amikor beláttuk, hogy olyan társadalmi viszonyok közepette élünk, amelyek normativitása már magába foglalja a jogokat és a kötelességeket, röviden a morális szabályokat, már meg is

³² A „romantikus individualizmus hegeli diagnózisának meggyőző rekonstrukcióját nemrégben Undine Eberlein dolgozta ki a maga disszertációjában: *Das romantische Individualitätskonzept der Moderne*, Diss. FU Berlin 1998.53. skk. o.

szabadultunk attól a kínzó ürességtől, amelybe a morális álláspont önállósodásával jutottunk. Az említett paragrafusban ezért nem minden pátoasz nélkül ez áll: „Az individuum azonban inkább szabadulását tanulja meg a kötelességben, szabadulását részint attól a függőségtől, amelyben a pusztá természeti ösztönnek, engedelmessékedve áll, valamint attól a nyomottságtól, amelyet benne mint szubjektív különösségben kelt a morális reflexió arról, hogy aminek lennie kell és ami lehetséges, részint attól a határozatlan szubjektivitástól, amely nem jut el a cselekvés létezéséhez, és objektív meghatározottságához, s megmarad magában és mint valóság-nélküliség” (149. §). De a „felszabadulás” fogalma, amely az erkölcsiséghez való átmenet sok helyén megtalálható, Hegelnél nem oldódik fel ebben az egy jelentésben, amelyben lényegében egy negatív, nyomasztó szituációtól való tehermentesítést jelent; a pusztán szubjektív oldalon túl ezzel összekapcsolódik az a további megjegyzés, hogy a tehermentesítés eredménye maga is a valóságos szabadság egy állapota. „A kötelességben – olvashatjuk Hegelnél az ezután következő mondatban – az individuum felszabadítja magát a szubsztanciális szabadsághoz” (149. §).³³

³³ Annak a hegeli elképzelésnek a további elemzéséhez, hogy az „erkölcsiség” által előzetesen rögzített kötelességeket „felszabadulásként” kell értelmezni, lásd Adrian Th. Peperzak: *Hegels Pflichten- und Tugendlehre*, in: Ludwig Siep: *Vernunftrecht und Rechtsgeschichte*, i.k. 167-191.o. Véleményem szerint azonban elvétjük a hegeli „erkölcsiség”-fogalom lényegét, ha a morális állásponttól az erkölcsiség szférájába való átmenetet pusztán „tehermentesítésként” értelmezzük a reflexió elvárásoktól való megszabadulás értelmében, amire Jürgen Ha-

A „felszabadulás” fogalmának e kettős jelentésében – amely negatív értelemben a tehermentesítést jelenti két szabadságkorlátozó, egyoldalúsító szemléletmódtól, pozitív értelemben pedig nem más, mint a reális szabadsághoz (erkölcsiséghez) való odafordulás – először lehet fölismerni teljes terjedelmében azt a terapeutikus funkciót, amelyet Hegel a maga erkölcsiségtanának adni próbál.³⁴ A modern szabadságértelmezés kapcsán Hegel a *Jogfilozófiában* egy olyan eljárást fejleszt ki, amelynek megnevezésére Wittgenstein óta a filozófiában is a „terápia” fogalma honosodott meg: egy bizonyos, a társadalmi világon belüli „szenvedés” rögzítéséből kiindulva azt a diagnosztikus sejtést fogalmazza meg, hogy ez a „szenvedés” egy hibás, filozófiai eltévelyedésre épülő perspektíva eredménye. És ezek után a perspektíva-váltás terapeutikus javaslatát terjeszti elő, amely az életgyakorlatunk ésszerű tartalmaival való bizalmasság visszanyerésében áll.³⁵ Valószínűleg értelmes lenne egy ilyen eljárás egyes lépéseit, visszatekintve, még egyszer világossá tenni a hegeli érvelésben, hogy így jobban megértsük a tulajdonképpeni szándékait. Ha a terapeutikus filozófia-értelmezés formális sémáját használjuk alapként, akkor a *Jogfilozófia* faktikus kiindulópontja nem egy alternatív

bermas is hajlik, lásd *Wahrheit und Rechtfertigung*, i.k. 38. skk.o.

³⁴ Köszönettel tartozom Andrei Denejkine-nek, azokért a tanácsokért, amelyeket a hegeli erkölcsiség terapeutikus funkciójának eszméje kapcsán adott.

³⁵ Wittgenstein kései filozófiájának terapeutikus irányultságához lásd P.M.S. Hacker: *Wittgenstein im Kontext der analytischen Philosophie*, Frankfurt am Main 1997. 5.3. fejezet.

igazságosságelmélet felvázolásának szándéka, hanem egy életvilágbeli „hiány” vagy szenvedés észlelése a saját jelenünkben. E prefilozófai szenvedés számára a *Jogfilozófia* első két részében – ezt láttuk a fentiekben – kvázi-pszichológiai kifejezések sokaságával találkozhatunk, amelyek mindannyian az apátiára vagy a ki-nem-teljesedettség állapotára utalnak. A filozófiailag döntő lépés mármost abban áll, hogy a társadalmi élet különböző megjelenéseit diagnosztikailag egy konceptuális, egy fogalmi zavarra vezetjük vissza, amely ebben az eljárásban bizonyos értelemben a betegség okának szerepét játssza; és éppen a terápia második fázisához való átmenetben áll Wittgenstein híres megfogalmazása a „képről”, amely „fogságban tart”.³⁶

De ugyanakkor ezen a helyen ver Hegel hidat a saját *Jogfilozófiájának* témájához; mert számára a „minket fogva tartó kép”, vagyis a konceptuális eltévelyedés, amely felelős korának szenvedése miatt, az „absztrakt jog” és a „moralitás” két nagyhatású szabadságértelmezéséből tevődik össze. Ezeket már a *Bevezetésben* is az elégtelenségükre tekintettel kezdte el bírálni. Természetesen az „elégtelen” szót itt nem szabad egy kognitív tévedésre redukálnunk, mert akkor szem elől tévesztenénk, hogy a konceptuális eltévelyedés többet jelent, mint egy hamis állítás; ahhoz, hogy „fogyul [tudjon] ejteni minket”, sőt társadalmi szenvedésállapotokat tudjon okozni, ahhoz a hibás koncepciónak a hátunk mögött az életgyakorlati beállítottságaink alapjává kellett válnia. Ezért Hegel a

³⁶ Ludwig Wittgenstein: *Philosophische Untersuchungen*, Frankfurt am Main 1967. 67. §. Itt szó szerint ezt olvashatjuk: „egy kép a maga fogságában tart minket”.

két hiányos szabadságkoncepciót következetes módon az objektív szellem alakzataiként tárgyalja, aminek a saját terminológiája szerint azt kell jelentenie, hogy nem csak egy szubjektív meggyőződést vagy egy filozófiai állítást reprezentál, hanem a társadalmi aktorok közös interszubjektív, cselekvéshatékony perspektíváját is. Az ilyen beállítottságokkal szemben – abban az esetben, ha elhibáztak és ennél fogva társadalmi patológiákat válthatnak ki – többre van szükség, mint egy kritikára a terapeutikus cáfolat útján; itt csak az segíthet, ami a már jelzett eljárás harmadik lépését alkotja, vagyis egy terapeutikus kritika, egy felszabadító önreflexió, a konstruktív ösztönzés értelmében.

Ezzel eljutottunk a döntő ponthoz, ahol a hegeli szövegben lejátszódik az „erkölcsiséghez” való átmenet; és aligha találunk egy másik szót, mint a „felszabadulás” mostantól állandóan visszatérő terminusát, amely jobban felismerhetővé tenné, hogy ezen a fordulóponton az emancipáció elméletileg kiváltott aktusáról van szó. Hegel a könyvének első két részében azt szerette volna megmutatni – ezt láttuk a fentiekben –, hogy az „absztrakt jog” és a „moralitás” szabadságkoncepciói mint olyanok nem hamisak vagy elhibáztak, hanem csak akkor válnak problematikusá és ennél fogva társadalmi szenvedések kiváltóivá, ha önmagukért tekintve önálló praxis-elképzelésekké állnak össze. Ha a társadalmi aktorok a saját cselekedetüket csak egyoldalúan a szabadság két eszméje közül az egyikre orientálják, akkor nemcsak az autonómiájuk tényleges megvalósítására képesek, hanem ilyen vagy olyan módon ki is tartanak a ki-nem-teljesedettség vagy meghatározatlanság állapotában. Mivel a szabadságnak ezek az egyoldalú értelmezé-

sei egy életpraxis át nem látott feltevéseit képviselik, ezért Hegel velük szemben nem léphet egyszerűen az elméleti cáfolat útjára; elég éleslátó volt ahhoz, hogy belássa az életgyakorlati tévedések kitartó erejét. S így az „erkölcsiséghez” való átmenetet sokkal inkább egy olyan magyarázat kínálataként prezentálja, amelyet nyomon követve egyúttal a patológikus beállítottság alóli „felszabadításnak” is láthatóvá kell válnia. Az a belátás, hogy a modern életvilág a szabadságot garantáló interakciós mintáknak egy egész spektrumát tartalmazza, amelyeket együttvéve „erkölcsiségnek” kell neveznünk, ennél fogva egy precíz értelemben vett terapeutikus funkcióhoz kötődik. Az olvasóknak abban a pillanatban, amikor a saját életviláguk erkölcsi tartalmának fölkinált jelentését akceptálják, egyúttal meg kell szabadulniuk attól a félrevezető belátástól is, amely addig a szabadságuk megvalósításának útjában állt.

Mindenesetre csak az a körülmény, hogy Hegel a „felszabadulást” nemcsak az át nem látott függőségektől való emancipáció negatív értelmében, hanem az „affirmatív szabadság elnyerésének” pozitív értelmében is használja (149. § függelék), teszi érthetővé eljárásának tulajdonképpeni lényegét. Az „erkölcsiséghez” való átmenetnek a patológikus beállítottságok legyőzésével együtt hozzá kell segítenie ahhoz, hogy belássunk azokba a kommunikatív feltételekbe, amelyek annak a társadalmi bázisát alkotják, hogy az összes szubjektum egyformán eljuthat a maga autonómiájának megvalósításához. Mert csak abban a pillanatban, amikor az érintettek maguk is átlátták, hogy egy elégtelen, mert egyoldalú szabadság-elképzelést követtek, tudják önmagukból kiindulva a saját életvilágukban felismerni azokat az inter-

akciós formákat, amelyekben való részvételük az individuális szabadságuk szükségszerű feltétele. Ezért az az igazságosságelméleti belátás, hogy a modern társadalmakban minden szubjektumnak meg van az esélye arra, hogy részt vegyen az ilyen fajta interakciós szférákban, egy elhibázott művelődési folyamatból való emancipációhoz kötődik. Annak fölszabadító megjelenítése nélkül, hogy a szubjektumok azért szenvednek a „meghatározatlanságtól”, mert az életpraxisukban észrevétlenül egyoldalú szabadság-elképzeléseket vettek át, egyáltalán nem is juthatnának el az igazságosságnak ahhoz az interszubjektivitás-elméleti fogalmához, amely benne rejlik a modern erkölcsiség eszméjében. Az a tény, hogy az első, terapeutikus belátásból következnie kell egy második, igazságosságelméleti belátásnak, sőt, hogy ennek az „erkölcsiséghez” való átmenettel együtt kell lejátszódnia, Hegel számára aztán a rekonstrukció azon módjából adódik, amelyet az olvasói számára terápiaként fölkinál. Ha a félrecsúszott művelődési folyamatot úgy próbáljuk rekonstruálni, hogy benne az egyoldalú szabadság-elképzelések átvételének oka az előzetes interszubjektivitás elfojtásaként jelenik meg, akkor a patológiától való megszabadulás csak az interszubjektivitás-elméleti szempontból értelmezett igazságossághoz való odafordulást jelentheti. A terapeutikus analízisnek másként szólva közvetlen következményei vannak az igazságosság koncepciójára nézve: a társadalmi patológiák kritikai legyőzése és a hamis meggyőzések átlátása előmozdítja a kommunikációs feltételek elsajátítását, és ezzel lehetővé teszi a szabadság szükségszerű feltevéseibe való belátást. Mindenesetre Hegel ezekkel a meggondolásokkal (amelyek a kordiagnózis és az igazságosságelmélet, a

tudattörténet és a „jogfilozófia” összejátszására futnak ki) az azzal szembeni követelményt, amit az erkölcsiségről szóló tanításában ki akar fejteni, szisztematikusan még egy döntő lépéssel magasabbra csavarja. A társadalmi szféráknak, amelyeket itt majd be kell mutatnunk, egyszerre mindkettőt nyújtaniuk kell: a korábban körvonalazott szenvedési jelenségektől való megszabadulást és az összes szubjektum individuális önmegvalósítására vonatkozó „igazságosnak” mondható lehetőség megteremtését.

III.

Az erkölcsiség tan mint a modernség normatív elmélete

Gyakran feltűnés nélküli, köznapilag eléggé szokványos kifejezések voltak azok, amelyek az eddigiekben kifejtett értelmezésem szerint központi helyet kapnak a hegeli jogfilozófia reaktualizálási kísérletében. Eközben lényeges szerepet játszhat az a tény, hogy itt a rendszerimmanens interpretációktól eltérően azt a szándékot követem, hogy a hegeli politikai filozófiát egy olyan igazságosságelméletként mutassam be, amely – talán még a logikájának argumentatív vázától függetlenül is – nagy meggyőző erővel rendelkezik. Egy ilyen fajta vállalkozásban mintegy maguktól háttérbe lépnek azok a logikai kulcsfogalmak, amelyek a lét, a lényeg vagy a fogalom logikájába tartoznak, és helyet teremtenek azoknak a kategóriáknak, amelyekkel Hegel a kevésbé tájékozott olvasónak is meg akarta magyarázni a maga fáradozásait. Az első ilyen fogalom, amely a *Jogfilozófia* függelékében és kommentárjaiban gyakrabban megtalálható, mint a paragrafusok szövegeiben, a „szენvedés” fogalma, amelyet Hegel vagy egy kollektív hangulat, vagy pedig egy individuális diszpozíció értelmében használ, de mindenesetre okságilag olyan jelenségekkel hozza kapcsolatba, mint a meghatározatlanság, az üresség vagy kitöltetlenség. Ez a kifejezés mindenesetre azokat a patológikus károkat jelöli, amelyek állítólag kiválthatnak olyan életvilágbeli orientációkat, amelyek az egyoldalú, nem-teljes szabadságmodellekre irányulnak.

A „szenvedés” fogalmával komplementer viszonyban áll a második kategória, amelynek az én értelmezésem szerint centrális helyet kell tulajdonítanunk, habár a hegeli könyv hatástörténetében mindig csak alárendelt jelentőséget kapott. A „felszabadulás” folyamatáról azért van szó olyan gyakran az erkölcsiség-fejezethez való átmenetben, mert ezzel mindkét tézist kifejezésre akarja juttatni: az új szférába való belépéssel mind a meglévő szenvedéstől való megszabadulás, mind pedig a valóságos szabadsághoz való odafordulás lehetővé válik. Nincs a *Jogfilozófiának* még egy olyan fogalma, amelyben Hegel kordiagnosztikai szándékai ilyen közvetlenül és direkt módon érintkeznének a maga igazságosságelméleti koncepciójával: az „erkölcsiség” képes megszabadítani egy társadalmi patológiától, amennyiben a társadalom minden tagja számára egyformán megteremti a szabadság megvalósításának feltételeit.

5. Önmegvalósítás és elismerés: az „erkölcsiség” feltételei

A „felszabadulás” fogalmának ez a kettős jelentése, amely átfogja a szabadság negatív és pozitív értelmezését, elsőként vet fényt arra a sokféle feladatra, amelyet Hegel nézőpontjából az erkölcsiség szférájának teljesítenie kell tudnia. A szenvedés-diagnózis és az igazságosságelmélet belső összefüggéséből már adódik egy első minimális feltétel, amelynek az erkölcsi szférának eleget kell tennie: csak akkor tud megóvni a „meghatározatlanság” vagy a nem-teljesülés okozta „szenvedéstől”, ha egyúttal rendelkezésre bocsátja az individuális teljesülés

vagy önmegvalósítás általánosan megközelíthető lehetőségeit; ezek használatát minden egyes szubjektumnak a maga szabadsága gyakorlati realizációjában kell tudni megtapasztalnia. Ennek a szférának egyébként – bármi is legyen még egyébként a rendeltetése – rendelkeznie kell az élethelehetőségek egy bizonyos mennyiségével, amelyeket értelmesen az önmegvalósítás céljainak tekinthetünk. De az ily módon körvonalazott kritériummal még messze nem merítettük ki azt, amit az eddig elmondottak alapján mindazokról a tulajdonságokról rögzíteni lehet, amelyekkel az erkölcsiség szférájának rendelkeznie kell tudnia. Valószínűleg értelmes, ha először is ezeket a további, implicit módon már tematizált kritériumokat megvilágítjuk, mielőtt Hegel eljárását a könyv központi fejezetében rekonstruálnánk és felülvizsgálánk.

Az itt megmagyarázandó kritériumok konceptuális keretét természetesen az az eszme képviseli, amelyet Hegel már a *Bevezetés*ben kidolgozott, hogy aztán a következőkben hallgatólagosan a két első szabadság-szféra elégtelenségének felmutatásakor a háttérben futtasson. Ha igaz, hogy az individuális szabadság megvalósítása az interakciók előfeltevéséhez van kötve, mert a szubjektumok csak egy szembenálló szubjektumon keresztül tudják önmagukat a maguk korlátoltságában szabadként megtapasztalni, akkor az erkölcsiség egész szférájáról is kimondhatjuk, hogy az interszubjektív érintkezés praktikáiból kell állnia. Az individuális önmegvalósítás azon lehetőségei, amelyeket ennek a szférának rendelkezésünkre kell bocsátania, hogy a meghatározatlanságtól való szenvedés segítségére siessen, bizonyos értelemben olyan kommunikációs formákból áll, amelyekben a szubjektumok kölcsönösen egymásban pillantják meg a

saját szabadságuk feltételét. Ezért a második feltétel, amelynek az erkölcsiség szférájának meg kell felelnie, az őt konstituáló cselekvési minta interszjektív karaktere. Még akkor is, ha Hegel eddig erre egyetlen szót sem vesztegetett, az „erkölcsiség” fejezethez való átmenettől kezdődően mintegy magától értetődően abból indul ki, hogy az interszjektivitásnak ezeket a formáit csak az „elismerés” fogalmával lehet megragadni. Ezzel a *Jogfilozófia* egy újabb alkalommal visszanyúl a korai jénai írássok egy alap-előfeltevésére, amelyben Hegel egy Fichtétől kölcsönzött fogalom segítségével a kölcsönös megerősítés társadalmi mintáiban próbálja rögzíteni az emberi szabadságtudat szükségszerű előfeltevéseit.³⁷ Az új kontextusban Hegel ugyan átveszi ezt a centrális intuíciót, de olyan újabb jelentéskomponensekkel gazdagítja, amelyek az „erkölcsiségre” vonatkozó elméletének különös koncepciójából adódnak. Itt az „elismerés” – mint már korábban is – azt jelenti, hogy kölcsönösen és kényszerítés nélkül megerősítésben részesülnek a személyiség azon aspektusai, amelyek összefüggnek a társadalmi interakció mindenkori módusával. Az „elismerésnek” ebből az általános formájából Hegel később a maga 1930-as *Enciklopédiájában* azt fogja mondani, hogy az egyes

³⁷ Ehhez a fogalmi genezishez lásd Ludwig Siep: *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie. Untersuchungen zu Hegels Jenenser Philosophie des Geistes*, Freiburg i. Br. / München 1979. Andreas Wildt: *Autonomie und Anerkennung. Hegels Moralitätspolitik im Lichte seiner Fichte-Rezeption*, Stuttgart 1982. Axel Honneth: *Kampf um Anerkennung*, Frankfurt am Main 1992. Robert R. Williams: *Recognition. Fichte and Hegel on the Others*, Albany, N.Y. 1992.

ember ehhez csak akkor bizonyul „méltónak”, ha „másokhoz egy olyan általánosan érvényes módon viszonyul, hogy annak ismeri el őket, ami ő maga is lenni szeretne”.³⁸ Már a „viselkedés” kifejezése, amelyet itt alkalmaz, világossá tesz valamit, amit Hegel ugyanezen a helyen a „bánásmód” fogalmával még kiegészítésképpen hangsúlyozni próbál: egymást kölcsönösen elismerni nemcsak annyit jelent, hogy egymás felé egyfajta megerősítő beállítottságban közeledünk, hanem mindenekelőtt azt jelenti, hogy a másikkal szemben úgy viselkedünk, ahogy azt az elismerés megfelelő formája morálisan megköveteli.

Ez az elismerés gyakorlati, viselkedésre vonatkozott oldala, amelyet Hegel a *Jogfilozófiában* sokkal erőteljesebben próbál kidolgozni, mint a korai írásaiban, és ezzel egy további kritérium számára készíti elő a talajt, amelyet még el kell helyezni az erkölcsiség szférájában. Az, hogy a reciprok elismerésnek van egy viselkedési dimenziója, hogy az interszubjektív bánásmód egy bizonyos formáját implikálja, még nem jelenti azt, hogy ő maga már egyfajta önálló cselekedetet képviselne. Hegel úgy tűnik, sokkal inkább abból az eszméből indul ki, hogy bizonyos cselekvések azért rendelkeznek elismerő karakterrel, mert a szubjektumok ebben oly módon vonatkoznak egymásra, ami az elismerés egy speciális formáját juttatja kifejezésre. A társadalmi cselekvés bizonyos típusainak az a képessége, hogy az elismerés

³⁸ Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, III. Teil, in: uő: *Werke in zwanzig Bänden*, 10. kötet, Frankfurt am Main 1970. 432. §, függelék.

interszjektív beállítottságát tudják kifejezni, mármint az, ami Hegel számára lehetővé teszi, hogy az erkölcsi-ség szférájának egészéről mint a különböző elismerési formák szintekre bontott rendjéről beszéljen. Erre támaszkodva mondhatja ugyanis, hogy az erkölcsi szféra a cselekvések olyan különböző osztályait tartalmazza, amelyeket mindig azok a közös tulajdonságok jellemeznek, amelyek a reciprok elismerés egy bizonyos formáját tudják artikulálni.³⁹ Ennyiben a harmadik feltétel, amelyet Hegel nézőpontjából az erkölcsiség szférájának ki kell elégítenie, az, hogy az interszjektív cselekedeteknek, amelyekből összeáll, a kölcsönös elismerés bizonyos formáit kell kifejezésre juttatnia. Egyébként ebből körvonalaiiban már az is érthető lesz, hogy hogyan próbálja Hegel folytatni az „erkölcsiség”-fejezetben az érvelés cselekvéseméleti vonalát: úgy, hogy érvényre juttatja az expresszív komponenset, mint a megfelelő cselekvésfogalom kiteljesítésének egy további elemét. S ezen az úton egyre közelebb kerülünk a társadalmi cselekvés egy olyan modelljéhez, amely elég komplex ahhoz, hogy a modern társadalom integrációs folyamatait meg tudja magyarázni.

De ezzel az utolsó feltétellel, azzal a törekvéssel tehát, hogy az interszjektív cselekvésnek az elismerés elmaradását is ki kell tudni fejeznie, még nem ragadtuk meg

³⁹ A hegeli cselekvéseméletnek ehhez az expresszionisztikus komponenséhez lásd Charles Taylor: *Hegel and the Philosophy of Action*, i.k. 1-18.o.. Azt az ötletet, hogy Hegelnél a cselekvések és a praktikák „elismerést” fejezhetnek ki, a következő műnek köszönhetem: Alan Patten: *Hegel's Idea of Freedom*, Oxford 1999. 129. skk.o.

mindazokat a követelményeket, amelyek már a *Jogfilozófia* első két részében indirekt módon, az erkölcsi szféra tulajdonságaira vonatkoztatva megtalálhatók. Így Hegelnek az a bejelentése, hogy az „erkölcsiségről” szóló fejezetben világossá kell válnia, hogy a kötelességeknek mennyiben lehet felszabadító hatásuk, sőt, hogy ott egy egész „etikai kötelesség-tant” fog kifejtetni (148. §), kulcsot ad egy további kritérium meghatározásához. Eddig azt láttuk, hogy az erkölcsiség szférájának egy sor olyan interszjektív cselekvést kell átfognia, amelyekben a szjektumok egyszerre teljesezhetnek ki individuálishan, és ismerhetik el egymást kölcsönösen. E két elem összefüggését minden biztonnal úgy kell elképzelnünk, hogy a társadalmi interakciók olyan formáiról van szó, amelyekben egy szjektum csak akkor juthat el a maga önmegvalósításához, ha másokkal szemben bizonyos módon kifejezi a maga elismerését. Aztán egy következő lépésben a „kötelesség” fogalmának az lesz a szerepe, hogy továbbfejlessze azokat a tulajdonságokat, amelyekkel az interszjektív cselekedetnek rendelkeznie kell ahhoz, hogy képes legyen az elismerés kölcsönös létrehozására. Ezt az összefüggést észerevezzük, mihelyst nyomon követjük azokat a fogalmi elmozdulásokat, amelyeket Hegel a „kötelesség” kanti fogalmával szemben végrehajt. Miközben Kantnál – olvashatjuk újra és újra a 148. §-ban – a „kötelesség” a „morális szjektivitás üres princípiumát” képviseli, addig itt a *Jogfilozófiában* az „erkölcsi meghatározottságok mint szükségszerű viszonyok” lépnek fel; ez pedig fölöslegessé teszi azt – folytatja Hegel – hogy minden erkölcsi meghatározottsághoz hozzáfűzzük azt a kiegészítést, hogy „ez a meghatározás tehát kötelesség az ember számára”. Ha az „er-

kölcsi meghatározottságok” alatt itt ideiglenesen a morális parancsokat értjük, akkor ez az ellenvetés arra az elképzelésre fut ki, hogy az erkölcsiség még ábrázolandó szférájában az ilyen parancsokat mint „szükségszerű viszonyokat” tételezzük. És ahogy már láttuk, ezeket a viszonyokat alapjában véve az interszjektív cselekvés mintáiként kell elgondolnunk; s ebből végül az következik, hogy a morális parancsokat (vagy kötelességeket) a megfelelő cselekvési minta részeként kell elképzelnünk. Ahhoz, hogy el tudjon kerülni minden utalást a kanti kötelesség-felfogásra, Hegelnek értelemszerűen azt kellene mondania, hogy a megnevezett cselekedet a társadalmi interakciók egy olyan típusát képviseli, amelyekben a szubjektumok ugyan kölcsönös normákat követnek, de anélkül, hogy ezeket kötelességekként érzékelnék. Az ilyen cselekvés végrehajtása azonban éppen azt jelenti, hogy a másik emberrel szemben oly módon viselkedünk, ami magától értetődővé teszi bizonyos morális parancsok figyelembevételét. Ha ezt átfordítjuk a hegel cselekvéselméleti terminológiába, akkor itt a társadalmi cselekvésnek egy olyan formájáról beszélhetünk, amelynek tulajdonságait nem lehet leírni bizonyos morális normák megnevezése nélkül. Vagy másként megfogalmazva: az ilyen cselekedetek végrehajtása csak az alapján a feltevés alapján lehetséges, hogy bizonyos normákat kötelezőként tapasztalunk meg.

Ebből a végkövetkeztetésből kiindulva aztán már nem nehéz átlátni azt a belső összefüggést, amely a *Jogfilozófiában* az etikai „kötelességtan” és a korábban kifejtett elismerésfogalom között húzódik. A kötelesség eszméje, amelyet Hegel a Kanttal szembeni kritikájában kidolgozott, alapjában véve a kölcsönös elismerést kife-

jező interszjektív cselekedetek további bekerítését szolgálja. Csak egy olyan cselekedetben, amelynek végrehajtását bizonyos normák betartásával jellemezhetünk, tud a szubjektum egy másikkal szemben elismerést tanúsítani; mert ez a tanúsítás éppen ama morális tekintetbevételek által meghatározott, amelyeket a megfelelő cselekvési normák rögzítenek. Ennyiben Hegel számára a kötelesség nem olyan izolálható nézőpont, amelyet Kant a cselekvés-alternatívák közötti választás fölé akart rendelni, mint döntési kritériumot, hanem csak egy cselekvés „szükségszerű” belső része, amely az elismerés kifejezése lehet. Egy „etikai kötelességtan” kidolgozása ennek megfelelően azt jelentheti, hogy szisztematikus áttekintést adunk az interszjektív cselekvés ama formáiról, amelyek a morális kvalitásukból kifolyólag elismerést tudnak kiváltani.

Ha ebbe a meghatározásba még azt a meggondolást is belevonjuk, amelyet korábban az önmegvalósítás lehetőségének szükségszerűségként vezettünk be, akkor már létrejön az előfeltevések egy viszonylag komplex képe, amelyeket az erkölcsiség szférájának ki kell elégítenie. Hegel mintha azt gondolná, hogy csak ott beszélhetünk erkölcsi struktúrákról és erkölcsi életviszonyokról, ahol legalábbis a következő feltételek adottak: az interszjektív praktikáknak kell hogy legyenek olyan mintái, amelyek bázisán a szubjektumok meg tudják valósítani önmagukat; méghozzá azáltal, hogy oly módon vonatkoznak egymásra, hogy egymás morális tekintetbe vételén keresztül az elismerés jut kifejezésre. És innen már csak egyetlen további lépésre van szükség ahhoz, hogy ezt a modellt úgy tökéletesítsük, hogy Hegel szándékát az erkölcsiségre vonatkozó tanításában a maga egészé-

ben át tudjuk tekinteni. Itt is egy olyan problémára való emlékeztetés segít tovább, amelynek a szövegrekonstrukció eddigi menetében nyitva kellett maradnia; mert hiányoztak a megválaszolásához szükséges eszközök. Már a *Bevezetés* kapcsán is láttuk, hogy Hegel az individuális szabadság megvalósítását már csak azért is interszjektív folyamatként ragadja meg, mert az ember csak más szubjektumokra vonatkoztatva korlátozódik olyan hajlamokra és szükségletekre, amelyek megvalósítását már mint „önmagánál-létet” tapasztalhatja meg. De az ilyen „first-order-volition” követése, amely pozitív módon az embertársakra vonatkozik, rendelkezik azzal a tulajdonsággal, hogy szabad a kauzális kényszertől és a heteronómiától, miközben a másik általi potenciális viszonzás esetében a saját szabadság kifejeződésévé válik. Ez a nagyszerű gondolatmenet, amely az interszjektív cselekvési praktikák egész elmélete mögött meghúzódik, és amelyet Hegel az „erkölcsiség”-fejezetben rejt el, megválaszolatlanul hagyja azt a kérdést, hogy hogyan játszódna le a hajlamok ilyen fajta „korlátozása”, ha ez nem egy racionális döntés eredménye. Ezt a megoldást ugyanis Hegel elutasította, amikor a *Bevezetésében* azt vetette Kant és Fichte szemére, hogy a szükségletekben pusztán a morális felülvizsgálat „adott” anyagát látják, és ezzel megőrzik azok heteronómiáját. Ezzel szemben Hegelnél a „korlátozás” olyan formájáról van szó, amelyben az emberi hajlamok természetes potenciálja maga is alá van vetve az alakítás és a szocializáció folyamatának, és így elveszti a puszta adottság-karakterét. A szükséglet-potenciál és ezzel együtt az ember természete nem tekinthető egyszer s mindenkorra rögzítettnek, hanem mint valami plasztikusnak kell tudnunk el-

képzelné, amely tartalmaz egy játékeret a célirányos változások számára. Csak azon az egy helyen, ahol a „művelődés” fogalmát említi, utal Hegel a *Bevezetés*ben arra a koncepcióra, amellyel ezt a problémát az „erkölcsiség”-fejezetben meg fogja oldani. Kanttal és Fichtével ellentétben ott ugyanis abból a feltevésből indul ki, hogy az ember motivációs struktúrája már mindig is azoknak a művelődési folyamatoknak az eredménye, amelyek eléggé befolyásosak tudtak lenni ahhoz, hogy az aktuális szükségleteket és hajlamokat át tudják hatni racionális parancsokkal. És ennyiben a „korlátozás” folyamata, vagyis az ösztönpotenciál kialakítása az interszubjektív szükségletek irányába, olyan, individuumok feletti folyamat, amelyet a modern társadalmak a „művelődés” formájában rendszeresítenek. Még látni fogjuk, hogy Hegel az ily módon egyelőre csak sejtetett gondolatot hogyan fogja kifejteni az „erkölcsiség”-fejezetben, amikor az erkölcsi szférát a maga egészében mint a „második természet” társadalmi világot jellemzi.

De már ezen a helyen is láthatók azok a következmények, amelyek a „művelődés” eszméjéből ama kategorális előfeltevések számára adódnak, amelyet Hegelnek az erkölcsiség szférájára vonatkozó tervezetében figyelembe kell vennie. Az előbbieken láttuk, hogy az interszubjektív praktikáknak azon hálózatának, amelyből az erkölcsi szférának állnia kell, eleget kell tennie mind az individuális önmegvalósítás feltételeinek, mind a reciprok elismerés feltételeinek. Így egy utolsó parancs is életbe lép: mivel a megfelelő cselekvési mintákban a hajlamok és a kötelességek, a szükségletek és a parancsok már mindig is összeolvadtak, minnek következtében morálisan tartalmas praktikáknak tudnak teret adni, ezért ren-

delkezniük kell azzal a képességgel is, hogy ilyen összefüggéseket újra generálni tudjanak, az önreprodukció értelmében. Ez az eddigiek alapján csak azt jelentheti, hogy a maguk részéről képesek beindítani olyan művelődési folyamatokat, amelyeken keresztül létrejönnek azok a gyakorlati megszokások, amelyek konstitutív módon az alapjukat képezik. Hegelnek – ezt lehet mondani – az erkölcsi cselekvési szférát még olyan képességekkel is fel kell szerelnie, hogy minden generációban újra és újra kialakuljanak azok a viselkedési diszpozíciók, amelyek az egyes embert arra motiválják, hogy részt vegyen a megfelelő praktikákban. S ezért az erkölcsiség-tanban még fel kell vázolnia egy episztemológiai elméletet is; mert művelődésről csak az implicit szabályok egészes horizontjába való beleélésként lehet beszélni, aminek mindig megfelel a készségek és a teljesítmények együttese.⁴⁰ Ez az utolsó pont egyébként arra a nem könnyen megoldható feladatra fut ki, hogy az erkölcsi interakciós szféráról ki kell tudnunk mutatni, hogy mindig tartalmaznak olyan önálló tanulási folyamatokat, amelyek képesek arra, hogy kialakítsák a megfelelő viselkedési diszpozíciókat.

Az utolsónak megnevezett kritériummal eljutottunk addig a pontig, amelyből kiindulva mindazok az ígények áttekinthetők, amelyeket Hegel a maga „erkölcsiség”-fejezetével kötött össze. Ha a felsorolt feltételek sorát pusztán címszavakban akarjuk visszaadni, akkor az erkölcsiség szférájának olyan interakciós praktikákból

⁴⁰ Ezt az aspektust nagyon szépen kidolgozta: Paul Redding: *Hegel's Hermeneutics*, Ithaca / London 1996. 191. skk.o.

kell állnia, amelyeknek képesnek kell lenniük arra, hogy garantálják az individuális önmegvalósítást, a reciprok elismerést és a megfelelő művelődési folyamatokat. E három céltételezés szükségképpen és szorosan összefonódik egymással, mert Hegelnek, úgy tűnik, az a meggyőződése, hogy a kölcsönös feltételezés viszonyában állnak egymással. De most az a tény, hogy e normatív igények rekonstrukciójához már az elmélet megvalósításának felülvizsgálata előtt is képesek voltunk, nem szabad, hogy arra a tévkövetkeztetésre vezessen, hogy Hegel a morális konstruktivizmus módján jár el. Nem úgy jár el ugyanis, hogy először fölvezolja az igazságosság jól megalapozott princípiumainak sorát, hogy aztán föltegye a kérdést, hogy milyeneknek kell lenniük az ezek megvalósítására szolgáló feltételeknek. Ettől az eljárástól már az a Kanttal szemben fölhozott tézis is visszatartja, hogy a társadalmi életviszonyok általában elegendő megalapozásra képes morális normát tartalmaznak ahhoz, hogy az ítéleteink és döntéseink többségét megbízható módon ezekre alapozhassuk. És ez a tézis maga csak annak a sokkal messzebbre nyúló meggyőződésének a kifejeződése volt, hogy a társadalmi realitásról mindig csak mint „objektív szellemről” szabad beszélni, mert ez az általánosításra képes alapok racionális megvalósításának eredménye. Ezért azt az eljárást, amelyet Hegel a *Jogfilozófia* harmadik részében alkalmaz az erkölcsiség szféráinak azonosítása érdekében, nem szabad egy konstrukció mintájára, egy ideális elmélet megalkotásaként elgondolnunk. Hegel eljárás módját talán csak akkor lehet megfelelően megérteni, ha egy olyan „társadalomtörténeti kísérletként” értelmezzük, amely a modernség társadalmi adottságaiban éppen azokat a cse-

lekvési szférákat próbálja föltárni, amelyek megfelelni látszanak a korábban indirekt módon körvonalazott kritériumoknak. Egy ilyenfajta eljárást talán – hogy kiemeljük a kanti tradíció konstruktivizmusával szembeni különbséget – a „normatív rekonstrukció” fogalmával lehetne megragadni: a modern életviszonyokat az eddig kifejtett mércék vezérfonala mentén, oly módon rekonstruálhatjuk normatív értelemben, hogy belőlük azok az interakciós minták kerüljenek napfényre, amelyek a társadalom összes tagja individuális szabadsága megvalósításának elkerülhetetlen feltételei. És ennyiben az is világos, hogy Hegel számára a modern társadalmak társadalmi realitásának csak az egyik része esik az erkölcsiség normatív címszava alá.

Mindenesetre az első tényállás, ami az „erkölcsiség” fejezet kapcsán szembeszökik, az érvelés újrafelosztása három alfejezetre: mint ismert, a könyvnek ez az utolsó része tartalmaz egy-egy fejezetet a „családról”, a „polgári társadalomról” és az „államról”. Az elfogulatlan olvasóban a hármass felosztásnak ez a notórius folytatása természetesen azt a gyanút kelti, hogy Hegel itt a *Logikájának* következtetési formuláját egyszerűen a társadalmi valóságra alkalmazza, hogy ebben megint csak a szellem operációs módját tudja kimutatni. És az az indoklás is, amely a 157. §-ban az „erkölcsiség”-fejezet hármass felosztására található, valójában nem alkalmas arra, hogy ezt a gyanút eltüntesse a világból, mivel csak a szellem „objektívizálásáról” beszél, a „mozzanatainak formáin keresztül”. Ezért most meg kell vizsgálnunk, hogy Hegel a *Logikájától* függetlenül is rendelkezik-e olyan tárgyi alapokkal, amelyekkel igazolni lehetne az erkölcsiség birodalmának erre a három cselekvési szférára való fel-

osztását. Kicsit problematikusnak tűnik nyomon követni azokat az érveket, amelyek Hegelt a „család”, a „polgári társadalom” és az „állam” intézményes komplexumainak kiemelésére ösztönzik; ebben tükröződik egy nagyon éber, szociológiai tudat ama három cselekvési szféra számára, amelyek együttesen a modern társadalom mag-struktúráját teszik ki. De ennél sokkal nagyobb nehézséget okoz az a kérdés, hogy miért egyedül és kizárólag ez a három cselekvési szféra lenne az, amelynek az interakciós mintája a szubjektumok számára az individuális szabadságuk megvalósítását garantálja. Amit Hegel itt feltételezni látszik, az egy hallatlanul merész tézis, hogy tudniillik a modern társadalom három magintézménye alkotja azokat az egyedüli gyakorlati szférákat, amelyekben a maga korában az önmegvalósítás, az elismerés és a művelődés a megkövetelt módon összefonódnak.

Mielőtt ezt az átfogó tézist a maga egészében egy felülvizsgálatnak vetnénk alá, először is meg kellene vizsgálnunk azokat az indokokat, amelyeket Hegel a *Logikájától* függetlenül a három szférára való fölbontáshoz fölkínál. A „család”, a „polgári társadalom” és az „állam” között nem a normatív egyenjogúság viszonya áll fenn, hanem inkább egy hierarchikus viszony; az egyes szférák így egy olyan felfelé emelkedő vonal mentén vannak elrendezve, melynek a beosztásához a *Jogfilozófiában* egy sor érv található, amelyek a logikai következtési formára való mindenféle utalás nélkül is megállnak. Így pl. Hegel azt a tényt, hogy a „család” alkotja az elemzéseinek a kiindulópontját, azokkal a természetes érzésekkel igazolja, amelyek közvetlenül az individuum bevonásához kötődnek. A 158. § függelékében röviden és velősen

azt mondja, hogy a család az „erkölcsiség a természetesenek formájában”. Ha ezt a megfogalmazást lefordítjuk egy erősebb szociológiai fogalmiságra, akkor ebben Hegelnek az a meggyőződése jut kifejezésre, hogy a család a maga adott formájában, vagyis a polgári kis család⁴¹ azt a szociális helyet képviseli, amelyen az emberi szükségletek társadalmasodása lejátszódik. Itt a szexuális szerelem alakjában a házaspár között megtalálható az individuális ösztönökrekvések interszubjektív kielégítése, itt a gyermek még meg nem szervezett szükségletpotenciálja a szülők nevelési praxisán keresztül először kerül megformálásra. A család mint a teljes erkölcsiség elementáris bázisa ezért a maga helyiértékét annak a ténynek köszönheti, hogy közel van az ember szükséglet-természetéhez; anélkül az interszubjektív elismerés nélkül, amelyhez a családi belső térben az ösztönök eljutnak, egy „második természet” kialakulása, amely a cselekvési szokások és a beállítottságok közös fundusa, egyáltalán nem lenne lehetséges.

Ha így a család bázisszerepét az „erkölcsiségen” belül még viszonylag könnyű is megérteni, a „polgári társadalom” köztes helyzete már lényegesen nagyobb megértési problémákat okoz. És itt megint csak arról van szó, hogy Hegelnek azokra az érveire koncentráljunk, amelyek meggyőző ereje a *Logika* támogató funkciója nélkül is megállnak. Itt adódik egy különös probléma abból a

⁴¹ Lásd ehhez Siegfried Blasche megvilágító tanulmányát: *Natürliche Sittlichkeit und bürgerliche Gesellschaft. Hegels Konstruktion der Familie als sittliche Intimität im entsitteten Leben*, in: Manfred Riedel (Hg.): *Hegels Rechtsphilosophie*, 2. kötet, Frankfurt am Main 1974. 312-340.o.

körülményből, hogy a „polgári társadalmat” a szövegben a „szükségletek rendszerének” is nevezi, amin keresztül létrejön egy speciális közelség az emberi természetnek ahhoz az oldalához, amelyet az előbb a „család” sajátosságaként jellemeztünk. Ezek a nehézségek azonban abban a pillanatban elkezdnek feloldódni, mihelyst figyelembe vesszük azt a kiemelt jelentőséget, amelyet Hegel a „polgári társadalom” fogalmának a maga politikai gondolkodásában már korábban adott: már jénai éveitől kezdve az angol nemzetgazdaságtan alapos ismeretére támaszkodva ezt a szférát azonosította a kapitalista piacnak azzal a birodalmával, amely a maga konkurenciahatásain keresztül egyrészt ugyan széttépi a szubjektumok közötti interszjektív kötelékeket, másrészt azonban a mindenkori individuális érdekeik megvalósításához a legjobb esélyeket is kínálja, mert a cserében a termékek sokaságához való hozzáférés lehetőségét garantálja.⁴² Ennyiben Hegel számára a „polgári társadalom” – mint a gazdasági élet polgárainak piac által közvetített érintkezésének szférája – egyszerre jelenti a közvetlen erkölcsiség felbomlásztásának médiumát és az egyedivé válás lehetőség-feltételét; egy bizonyos retorikai kiélezéssel ezt a Janus arcú szerepet a „tragédia az erkölcsiségben” kifejezéssel ragadta meg.⁴³ Ebből azonban a mi kérdésfeltevésünk számára az következik, hogy

⁴² Lásd ehhez pl. Manfred Riedel: Hegels Begriff der bürgerlichen Gesellschaft und das Problem seines geschichtlichen Ursprungs, in: uó: i.m. 247-275.o.

⁴³ Az „erkölcsiségben való tragédiáról” beszél Hegel már a Jénában megírt tanulmányában is: Über die wissenschaftlichen Behandlungen im Naturrecht, in: *Theorie-Werkausgabe*, i.k. 2. kötet, 495.o.

a „szükségletek rendszerén” éppen nem a szükségletorientált kommunikáció szféráját érti, hanem az anonim, rendszerszerű irányítási csatornákat, amelyeknek köszönhetően a piac képes arra, hogy az érdekek sokaságát kielégítse. Az ilyenfajta csereviszonyokba az emberi természetből belejártszanak azok a sokféleképpen fokozható szükségletek, amelyek kielégítését a felnőtt ember már nem várhatja el a családjától.

Ebből a fogalmi magyarázatból kiindulva már nem olyan nagyon nehéz belátni, hogy az erkölcsiség szféráján belül a „polgári társadalom” magasabb rendű, mint a „család”. Hegel itt arra az elképzelésre támaszkodik, hogy a piac által közvetített érintkezésben a szubjektum mint már individualizált jogi személy lép fel, miközben a család belső terében csak egy önálló tagja egy nem maga által választott közösségnek. Más szavakkal az individualizációnak egy másik szintje az (ami az egocentrikus érdekek realizálására vonatkozó esélyeket jelent), amely Hegel perspektívájából egy bizonyos fölényt biztosít a „polgári társadalomnak” a család kommunikációs teréhez képest. Ebben a magasabb rangú szférában is az emberi természet egy része jut kifejezésre, amennyiben az emberi szükségletek azok, amelyek a piac cseretörténeiseiben lecsapódtak; de itt csak olyan önmagukra vonatkoztatott szükségletekről van szó, amelyekkel a „magánemberek” a „céljaikat meghatározzák” (187. §), és nem azokról az interszubjektív szükségletekről, amelyekkel a családtagok kölcsönösen egymás felé fordulnak. Ezért első megközelítésben helyénvaló lehet e két szféra közötti fő különbséget abban látni, ami az egocentrikus érdekek kielégítése és az interszubjektív szükségletek kielégítése között áll fenn. Ezen túlmenően

körvonalalaiban már azok a differenciák is lecsapódnak ebben, amelyek a két szférában az elismerés és az önmegvalósítás összekapcsolásaként állnak fenn.

Azon a kritériumon mérve, amely így összehasonlító mércének bizonyult az első két szféra között, az „állam” elsőbbségének a „polgári társadalommal” szemben, abból kell adódnia, hogy az előbbi a szubjektumot az individualitás magasabb szintjére tudja segíteni. Mindenesetre ezen a helyen, a harmadik szférára átmenve egy kicsit szétfolyik az argumentáció vonala, mert nem mindig világos, hogy Hegel valóban még a szubjektum szabadságát tartja-e szem előtt. A híres hely az akciden-sekről, amelyeknek a polgárokat az állam szubsztanciájához viszonyítva tekintenünk kell, azt jelenti, hogy itt az egyes ember csak mint függő tag játszhat szerepet, és az individualitásának ezért tulajdonképpen semmiféle szerepe sincs. Ezzel a tendenciával szemben, amelyre még részletesen vissza kell térnünk, az „állam”-fejezetben természetesen olyan megfontolások is találhatóak, amelyek összhangban állnak az eddig vázolt fokozat-sorrenddel; az ilyen helyeken az jut kifejezésre, hogy a szubjektumok azért vannak az individualitásnak egy még magasabb szintjén bevonva, mert itt képesek „általános tevékenységet is kifejteni”. (255. §, függelék). Hogy ez mit jelent, azt Hegel a legpontosabban a „korporációról” szóló fejtegetésekben tisztázza, amelyek azonban nem az „állam”-fejezetbe tartoznak, hanem a „polgári társadalomról” szóló fejezet végén találhatóak. Abban a mértékben – mondja ott értelmileg – amelyben az egyes ember megtanulja racionálisan korlátozni a maga „ügyességeit” és képességeit, mint ésszel megáldott polgár nyilvános egzisztenciát kap. Az interszubjektív meg-

erősítés, amelyben ezért a képességért részesül, és amely lehetővé teszi számára, hogy egy „általános életet” tudjon élni, a tekintély és a „tisztelet” megszerzését jelenti, méghozzá a társadalom más tagjai részéről. Hegel semmiféle kétséget nem hagy a felől, hogy alapjában véve a társadalom minden tagjának rendelkeznie kellene azzal az eséllyel, hogy a szabályozott tevékenységen keresztül tegyen valamit ennek „az egésznek önzetlenebb célja iránt” (253. §), és ezen keresztül megfelelő tiszteletet vívjon ki a maga számára. Az államnak nemcsak a korporációban való tagságot, hanem a „nyilvános” ügyek intézésének alternatív lehetőségeit is biztosítani kell, meg kell teremtenie annak a lehetőségét, hogy „az erkölcsös ember a privátcéljain túlmenően általános tevékenységet” is végezhesen. Erről az „általánosban” való közreműködésről, a közösség reprodukciójában való aktív részvételtől hiszi Hegel azt, hogy az individualizációt egy még magasabb szintre emeli: a szubjektum itt nem a maga természetes szükségletében, de nem is a maga mindenkori individuális érdekében, hanem a maga értelmesen kialakított képességeiben és adottságaiban válik a társadalom tagjává.

Mielőtt megnéznénk, hogy micsoda kétértelműségekkel terhes az „állam” ilyen meghatározása, könnyen összefoglalhatjuk az eddigieket. Hegel feltételezi a szükségletek, az érdekek és a tisztesség egymásra következését: az erkölcsiség teljes szféráját a „család”, a „polgári társadalom” és az „állam” egymás után következő három fokozatára osztja fel. A három részszféra mindegyikébe a szubjektum a saját személyiségének mindenkori többletével van bevonva, amennyiben ez alatt egy kezdetben szervezetlen, természetes individualitás racioná-

lis átformálását értjük. A „családban” aztán az egyes ember azért lenne tag, mert olyan szükségletekkel rendelkezik, amelyeket csak a szeretettel lehet kielégíteni. Ezzel szemben a „polgári társadalomban” való tagság feltétele az lenne, hogy célracionálisan rendelkezünk a saját érdekeink fölött, hogy így azok indirekt kielégítése a tranzakciókon keresztül lehetséges legyen a kapitalista munka- és árupiacon. Az államba végül az individuális szubjektum akkor van bevonva, ha a maga „ügyességeit”, hajlamait és tehetségeit olyan ésszerűen tudja alakítani, hogy azok az általánosság jólétét szolgálják. Ahogy ez a rekonstrukciós javaslat világossá teszi, Hegel csak úgy tudja megkülönböztetni az individualitás három szintjét, hogy egyidejűleg párhuzamba állítja vele a kognitív világ-vonatkozások megfelelő formáit, és így az erkölcsiség szféráját a maga egészében egy hosszúra elnyúló művelődési folyamatként kell értelmeznie. A szubjektum így azáltal jut el az individualitás magasabb szintjére, hogy részt vesz a mindenkori szférában, és ezáltal lépésről lépésre megtanulja használni azokat a kognitív sémákat és érveket, amelyek sorban az „érzékelés”, a célracionális és az ész horizontjában helyezkednek el. A három interakciós szféra rangsora ezért nemcsak az individualitás társadalmi reprezentációjának szintjén mérhető, hanem a bennük művelt nyelvjáték kognitív színvonalában is megmutatkozik. Valószínűleg azonban még jobb lenne, ha nem hagynánk, hogy e két dimenzió között szakadék jöjjön létre. Hegelnek talán inkább azt a szisztematikus tézist kellene tulajdonítanunk, hogy a szubjektum individualizálódásának esélyei a saját orientáció általánosítására vonatkozó képességekkel együtt emelkednek. És ebben az esetben a szük-

séglet, érdek, tisztesség sorrendje egy olyan fokozati sémát jelent, amelyben az individualizálódás folyamata a lépésről lépésre történő decentralizálással azonosítható. A szubjektumnak ez a decentralizálása Hegelnél mindazonáltal csak azokig a határvonalakig mehet el, amiket egy konkrét közösség általános ügyei köré húzhatunk; az univerzalizálás szigorú formáinak – amelyeket Kant a kategorikus imperatívuszban szem előtt tartott – az ő szemében csak az a különös eset felel meg, amelyben minden általánosításra képes norma és maxima társadalmi életvilága veszendőbe ment.

Ezekkel az utóbbi megfontolásokkal már messzire előrenyomultunk abba az elméleti birodalomba, amelyben a minket érdeklő probléma le van horgonyozva. Eddig az interpretációnk csak annak a kérdésnek a tisztázására irányult, hogy milyen rendszertől független érvekkel akarja Hegel felállítani azt a normatív rangsort, amelyben ő az erkölcsiség modern formáinak magját látja. És a válasz – ahogy láttuk – egy olyan szisztematikus tézis vonalán mozgott, amely szerint a különböző szférák egymással szembeni pozíciója azon a mindenkori képességen mérhető, hogy hogyan járulnak hozzá a szubjektivitás ésszerű decentralizált formáinak kialakításához. De mindezen kérdések magja, amelyeket az „erkölcsiség”-fejezet vet föl, természetesen Hegelnél abból a hallatlanul merész tervéből adódik, hogy a három szférával éppen azokat a társadalmi praxis-szférákat akarja megnevezni, amelyek a modern társadalmakban alternatívák nélkül lehetővé teszik az individuális szabadság megvalósítását; nem a szférák egymás közötti rangsora, hanem a mindenkori alkalmasságuk arra, hogy az erkölcsiség társadalmi megjelenései legyenek, alkotja ezért a

sürgősen megoldandó problémát. E kérdés első megválaszolásának kulcsát azok a meggondolások nyújtják, amelyeket éppen a különböző szférák episztemológiai tulajdonságaira tekintettel fogalmaztunk meg; mert ebből kiindulva lassan föltárul az a szoros összefüggés, amelyet Hegel ott a kognitív stílus, az elismerési forma és az önmegvalósítás között tételezett.

6. Az „erkölcsiség” túlintézményesítése: a hegeli koncepció problémái

Az eddig elmondottak alapján úgy tűnik, Hegelnek az a meggyőződése, hogy az általa normatív módon kiemelt három szférában a kogníciónak mindig egy meghatározott típusa uralkodik, amely ezen túlmenően a szubjektum bizonyos formáival fonódik össze. Kézenfekvő, hogy ezeket a kognitív stílusokat, a világ-vonatkozásnak ezeket a módjait összhangba kellene hoznunk azokkal a cselekvési mintákkal, amelyeken keresztül az egyes szférákat jellemezni akarjuk. Emellett szól már az a körülmény is, hogy korábban szinte magától értetődően beszéltem „nyelvjátékokról”, mintha az individualitás szintjeinek és meghatározott megismerési formáinak belső összekötéséről lenne szó. Az ily módon jelzett tényállást megint csak egy olyan társadalmi szféraként lehet megragadni, amelyet Hegel az „erkölcsiség” rekonstrukciójának elejére helyezett: ez a polgári kiscsalád. Hegel itt követi korának azon tendenciáját, amely szerint a családot fokozott mértékben egy intim, a külső kénysze-
rektől megszabadult, belső térként kell elképzelnünk,

hogy így a számunkra már ismerős meghatározásokhoz jussunk el: a családtagok közötti kommunikáció – mind a házastársak egymás közötti kommunikációja, mind a szülőknek a gyermekekkel való kommunikációja – az ember mint természeti lény tipikus szükségleteit elégíti ki. Ennyiben az egyes ember egy olyan közösség tagjaként lép fel, amelynek külső célja minden hozzá tartozó individuum ellátása és védelme. De Hegel ezen túlmenően azzal is tisztában van, hogy ezzel a jellemzéssel még semmiképpen sem magyarázta meg, hogy a család esetében miért is lenne szó az erkölcsiség egyik szférájáról, mivel még egyetlen olyan kritériumot sem alkalmazott, amelynek adottnak kell lennie ahhoz, hogy egy meghatározott cselekvési praxist normatív értelemben „erkölcsiségként” tüntessünk ki. Ezért Hegel a „család”-ról szóló fejezet tulajdonképpeni magjában sietősen föl-vázolja azokat a különböző tulajdonságokat, amelyek a modern családot erkölcsi interakciós szférává teszik. A kiindulópontot ehhez egy olyan meghatározásból meríti, amely világossá teszi a cselekvés és a megismerés belső összefüggését: a különös a családban, ami a családot az erkölcsiség egy „mozzanatává” teszi, az a körülmény, hogy a „természetes” szükségletkielégítés itt a kölcsönös szeretet formájában valósul meg, amelynek lényege, hogy „egységben tudom magamat a másikkal és a másikat velem” (158. §, függelék). Ebben a cselekvési formában oly kevésbé lehet elválasztani a tudást és a tevékenységet, a kognitív beállítottságot és az aktivitást, hogy az egyiket csak a másakra való vonatkozásban lehet megmagyarázni: egy másik személyt szeretni annyit jelent, mint vele szemben abban a tudatban tartani magamat, hogy nélküle „hiányosnak és nem teljesnek érezném ma-

gamat” (158. §, függelék). Egy ilyen tudattal rendelkezni pedig azt jelenti, hogy a szeretett személyhez a „bizalom” és az „összetartozás” (163. §) jegyében viszonyulunk. Ennyiben a szeretet egy olyan cselekvési formát képvisel, amelyben az „érzékelések” révén közös tudással rendelkezünk azt illetően, hogy „mi” egymástól függetlenül csak tökéletlen szubjektumok lennénk, és ezért mint „egység” összetartozunk.

Alapjában véve ez az egyetlen, a „család”-fejezet első paragrafusainak lényegét kitevő meghatározás már a kritériumokban tartalmazza mindazt, ami Hegel számára szükséges ahhoz, hogy a családot az erkölcsiség szférájává nyilváníthassa. Teljesen kézenfekvő, hogy itt már teljesül az a követelmény, amelyet korábban a „művelődés” fogalmával ragadtak meg: a család Hegel számára – ahogy Paul Redding helyesen megállapította – olyan „kognitív kontextus”, amelyben a résztvevők megtanulják, mit jelent, a másokra mint pótolhatatlan egyesre tekinteni.⁴⁴ Ez, a személyes viszonyok evaluatív nyelvbe való begyakorlás az, amit Hegel a gyermeki művelődési folyamat elsődleges feladatának tekint. „Nevelésüknek a családi viszonyra való tekintettel az a pozitív rendeltetése, hogy ez erkölcsiség bennük közvetlen, még ellentét nélküli érzés alakját öltse, s hogy benne mint az erkölcsi élet alapjában a lélek a maga első életét élje szeretetben, bizalomban és engedelmisségben” (175 §). Az efféle meg gondolások összefüggésében Hegel olyan megállapításokat is megfogalmaz, amelyek úgy hangzanak, mintha a pszichoanalitikus tárgyakapcsolat-elmélet megelőlegezései lennének, így pl. amikor arról beszél, hogy a

⁴⁴ Lásd Paul Redding: i.m. 191. skk.o.

gyermeknek az anyamellből való táplálkozása a gyermekben „létrehozza az embernek a természettel való egységét” (175. §, jegyzet).

De ama kérdés szempontjából, hogy a „család” mennyiben teljesítheti az erkölcsi szféra kritériumait, még nagyobb a súlya annak a konzekvenciának, amelyet Hegel a szerelem meghatározásából levon. Láttuk, hogy az erkölcsiség szféráit a kommunikáció ama formájának kell meghatározni, amely a maga morális preszuppozícióján keresztül képes az elismerés létrehozására; és ami ezeknek a preszuppozícióknak a tartalmát illeti, Hegel kezdettől fogva olyan szféraspecifikus jogokról és kötelességekről beszélt, amelyek együttvéve a tekintetbevétel egy bizonyos módját fejezik ki. Könnyű belátni, hogy Hegelnek a család eddigi meghatározásait csupán egy további elemmel kell kiegészítenie ahhoz, hogy egy ilyen kommunikációs formához eljusson: ha a családtagok szeretik egymást, abban az értelemben, hogy kölcsönösen tudatában vannak a mindenkori másik helyettesíthetlenségének, akkor ennek olyan viselkedési módokban kell lecsapódnia, amelyek morális karakterrel rendelkeznek, amennyiben a tekintetbevétel meghatározott formáját tartalmazzák. Mivel itt az egyik ember a másik számára nélkülözhetetlen, ezért a tekintetbevétel csak abban állhat, hogy kölcsönösen a „kisegítés” (164. §) szándékával közelednek egymáshoz; és ez teljességgel elengedhetetlen, ha egy személy egyediségét akarjuk támogatni. Ebben az esetben a kisegítésnek, a gondoskodásnak és a támogatásnak olyan praktikáiról van szó, amelyek Hegel szerint mind olyan jogok és kötelességek által meghatározottak, amelyekben a kölcsönös elismerés valamilyen formája jut kifejezésre. Ha interszubjektív

cselekvésünkben a megfelelő morális normákat követjük, akkor kölcsönösen olyan szubjektumokként ismerjük el egymást, amelyek egyedülálló értékkel bírnak, mert a mindenkori másik nélkül „hiányosnak és nem teljesnek” éreznék magunkat.

Ez az utolsó megjegyzés természetesen már utal a családon belüli interakciós viszonyokra, mint az individuum önmegvalósításának társadalmi helyére. Hegelnek itt könnyű dolga van, hiszen ahhoz, hogy a családi kommunikációban a megvalósult szabadság első mozzanatát láthassa, csak össze kell kötnie elemzéseinek különböző szárait: ha a szabadság azt jelenti, hogy mindenki a mindenkori másik nélkül mint „nem teljes” élné meg magát, akkor ez pozitív értelemben azt jelenti, hogy a szubjektum ebben az interakciós formájában egyfajta önbeteljesítéshez jut el, és mintegy „a másik személyben nyeri el önmagát” (158. §, függelék). Az szeretet általi ösztönkielégítésnek ez a ténye, a vágyaink kölcsönös, a hajlam által táplált beteljesülése Hegelt arról győzte meg, hogy a család az önmegvalósítás egy szféráját képviseli: itt önmagunk egy részét valósítjuk meg, mert a másikon keresztül, nem a kényszerítés módján, azon hajlamainkat, ösztöneinket és szükségleteinket tudjuk megerősíteni, amelyek érzékelő természeti lényekké tesznek bennünket. És az egész erkölcsiségtan terapeutikus poénját még egyszer felidézve, Hegel a „házasságra” vonatkozó elemzésével összhangban ismét hangsúlyozza az „önkorlátozás” általi „felszabadulás” formális struktúráját: a házasság „objektív kiindulópontja [...] a személyek szabad beleegyezése, mégpedig abba, hogy egy személyt alkossanak, természetes és egyes személyiségüket feladják amaz egységben, amely e tekintetben önkorlátozás,

de éppen mert ebben szubsztanciális öntudatukat kapják, felszabadulásuk” (162. §).

Ezzel a megjegyzéssel zárul vizsgálódásunknak az a köre, amely Hegel családelemzésében próbálta megtalálni azokat a kritériumokat, amelyeket az erkölcsi szféra meghatározásakor használt. Mindazt, amit korábban egy ilyen kommunikációs szféra szükségszerű alkotóelemként lehetett megragadni, az itt a családon belüli interakciós minta leírásában tér vissza. A családtagok a hajlamaik és a szükségleteik tekintetében akkor és csak akkor jutnak el az önmegvalósításhoz, ha gyakorolják egymás kiségitését és gondozását, ami a másik pótolhatatlanságának elismerését juttatja kifejezésre. Ugyanakkor az ezzel együtt adott kommunikációs viszonyban strukturálisan jelen van egy művelődési folyamat is, mert a felnövekvő gyerekeknek kényszerűen meg kell tanulniuk a személyes kapcsolatok evaluatív nyelvét. Ebben a hihetetlenül sűrű és megnyerő elemzésben feltűnő, hogy Hegel milyen sok előítéletnek adott helyet, amelyek elsősorban a nőnek a családi munkamegosztásban betöltött helyére vonatkoznak. A 166. §-ban pl. mintha megható naivitással lennének összegyűjtve mindazok a hatásvos metaforák és jellemzések, amelyek évszázadokon keresztül gondoskodtak arról, hogy a nő látszólagos természeti adottságai miatt, kizárólag a gyerekek nevelésére és a háztartás vezetésére ítéltetett; miközben a férfi „a maga szubsztanciális életét az államban, a tudományban és hasonlóknban” élhette.⁴⁵ Ha el is tekintünk az ilyen

⁴⁵ Lásd ehhez összefoglalóan J. P. Mills: Hegel and the Women Question, in: L. Clark I. Lange (szerk.): *The Sexism of Social and Political Theory. Women and*

megnyilvánulásoktól, amelyek a hegeli családképnek ugyan egy erős patriarchális színezetet kölcsönöznek, a lényegüket tekintve azonban nélkülözhetők lennének, akkor még mindig előttünk áll egy másik feltűnő mozzanat, amely ennél jóval súlyosabbnak tűnik; ez rögtön szembeszökik, mihelyst felidézzük, milyen nagy szerepet tulajdonított Hegel a „barátságnak” a valóban szabad akarat magyarázatakor, a mű *Bevezetésében*. A 7. § függelékében arról volt szó, hogy a „barátság” az érzékelés szintjén a kapcsolatnak egy olyan példaszerű esete, amely világossá teszi, hogyan lehetséges az, hogy egy szubjektum egy másikra való „korlátozáson” keresztül juthat el a teljes szabadsághoz. Itt azonban, tehát a „család”-fejezetben, amelyben Hegel az „érezékelés szintjeiről” beszél, a „barátság” többé nem is fordul elő, hanem a szabadság megvalósításának elemzése a polgári kiscsalád belső körére korlátozódik. Ez a diszkrepancia akkor oldódik fel, ha egy további lépésben a szemünk elé idézzük azokat az okokat, amelyeket Hegel az erkölcsiség jogilag intézményesített formáinak privilegizálása mellett hoz fel.

Első pillantásra az eddigiekben elmondottak alapján szinte semmi sem szól az ellen, hogy az erkölcsiség első szférájába a „barátsággal” egy további interakciós formát is bevonjunk, amely ugyanúgy, mint a család, a másik helyettesíthetetlenségének elismerése köré szerveződik. Kapcsolatukban a barátok is önmaguk egy részét

Reproduction from Plato to Nietzsche, Buffalo 1979. 74-97.o. Hegel aktualizálását ezekben a kérdésekben próbálta kidolgozni T. Nicolacopoulos / G. Vassilacopoulos: *Hegel and the Logical Structure of Love*, Aldershot 1999.

valósítják meg, amennyiben az interakcióikat a jól-lét morális normái és az egymás melletti kiállások vezérlik, így mozdítván elő individuális szükségleteik fejlődését és artikulációját.⁴⁶ Egyáltalán nem túlzás a barátság kognitív művelődési potenciáljáról beszélni, hiszen Jean Piaget korábbi vizsgálatai alapján kimutatható, hogy a gyerekek a pártatlan morál elementáris kategóriáit az azonos korú gyerekekkel való játék során sajátítják el.⁴⁷ Nem véletlen ezért, hogy az utóbbi években a barátság a morálpszichológiai vizsgálatokban konstitutív szerepet kapott, a morális ítélőképesség kialakulásában.⁴⁸ Végül a barátság bevonása Hegel számára is azzal a nagy előnnyel járt volna, hogy az erkölcsiség első szféráját nem kellett volna egyetlen kapcsolati formára leszűkítene. Az igazságosság elmélete pedig, amely a kommunikatív alapjává esetelésekor a szeméi előtt lebeg, nem kapcsolódott volna túl szorosan saját korának társadalmi adottságaihoz, hanem egy jóval nagyobb alkalmazási kört kaphatott volna. De mindezek a kézenfekvő okok Hegelt (miközben Arisztotelészben egész életében a barátság nagy teoretikusát tisztelte) nem tudták jobb belátásra bírni. Abban a huszonhárom paragrafusban, amelyek az erkölcsiség szférájáról szóló fejezetet kiteszik, egyetlen utalás sem található a barátságra, a szöveg

⁴⁶ Lásd pl. Lawrence A. Blum: *Freundschaft als moralisches Phänomen*, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 1997. 217-234.o.

⁴⁷ Jean Piaget: *Das moralische Urteil beim Kind*, Frankfurt am Main 1973.

⁴⁸ V.ö. Monika Keller: *Moral und Beziehung: eine entwicklungspsychologische Perspektive*, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 1997. 249-265.o.

mindvégig a család interakciós formájának magyarázatára korlátozódik.

Hegel a *Jogfilozófiá*ban két súlyos okot kínál fel ennek a döntésnek az igazolására; amíg az első ok a könyv egész konstrukciójával függ össze, és ezért a „család”-fejezetben nem kerül külön említésre, addig a másik okot csak itt fejt ki, mert az a legszorosabban összefonódik a „szeretet” cselekvési mintájának bemutatásával. Ahhoz, hogy a családra való leszűkítés mellett játékba hozott első, általános okot megértsük, röviden még egyszer emlékeztetnünk kell arra a szándékra, amelyet Hegel az „erkölcsiség” elméletének egészéhez köt. Ez alatt a cím alatt – ezt láttuk már korábban – olyan történetileg adott interakciós mintákat kellene normatív értelemben kitüntetnie, amelyek abban az értelemben a modern társadalmak „alapjai”, hogy minden szubjektum rendelkezik fölöttük, és felhasználhatja őket a szabadság megvalósítására. A szabadságfeltétel közelebbi meghatározásával összefüggésben az alapjavakként értendő interakciós szféráknak olyan specifikus tulajdonságokat kellene felmutatniuk, amelyek az önmegvalósítás, az elismerés és a művelődés közös nevezőjére hozhatóak. Úgy tűnik, Hegel ezekből a premisszákból azt a következtetést vonta le, hogy a modern társadalomnak csak azokat az interakciós viszonyokat lehet az erkölcsiség társadalmi elemeinek tekinteni, amelyek az állam szervezeti illetékességébe tartoznak, és ezért pozitív-jogi értelemben intézményesíthetők. Egy ilyen fajta állami beavatkozási lehetőség nélkül ugyanis a megfelelő szférák egyáltalán nem rendelkeznének a szükséges tartósság, megbízhatóság és helyreállíthatóság alapjával, amelyre pedig szükségünk van ahhoz, hogy a szabadság számunkra rendel-

kezésre álló feltételéről beszélhessünk. Az állam ezért – habár az erkölcsiségnek csak a harmadik szféráját képviseli – egyidejűleg a két másik „erkölcsi” szféra organizációs kerete is; és a modern kommunikációs viszonyokból, amelyeknek közük van az egymás iránti vonzalom és szeretet reciprocitásához, csak azt lehet az erkölcsiség részének tekinteni, ami jogilag már intézményesítve van, vagyis a házassági szerződéssel megalapozott családot.

Az ily módon fölvázolt érvet Hegel aztán a „család”-fejezetben még egyszer megismétli, konkretizált formában, amikor a házasságról mint erkölcsi viszonyról beszél. Ennek a második megalapozásnak a kiindulópontját az a koraromantikus elképzelés alkotja, amely szerint a családnak kizárólag a pozitív érzelmek és szenvedélyek kölcsönösségében kell gyökereznie. A család ilyen érzelmi modelljével szemben Hegel azt hozza fel, amit már korábban is felemlített a romantikus szubjektummal szembeni moralitáskritikában, amely szerint a pusztán szubjektív érzelmekre való orientálódás az önmagunkhoz való viszonyt (és ugyanez elmondható az interakciós partnerek egymás közötti viszonyáról is) nem stabilizálja, és nem ruházza fel semmiféle szilárdsággal. Ezzel összhangban írja a 161. § függelékében: „A harmadik [romantikus, A. H.] éppúgy elvetendő felfogás az, amely a házasságot csak a szerelembe helyezi, mert a szerelem, mivel érzés, megengedi az esetlegességet minden tekintetben, ez pedig nem szabad, hogy az erkölcsi-nek alakja legyen. A házasságot tehát közelebbről úgy kell meghatározni, hogy az a jogos-erkölcsi szeretet, amely által eltűnik belőle az, ami benne mulandó, széles és pusztán szubjektív.” Ha itt azt a kérdést vetnénk föl, hogy az erkölcsiség miért nem rendelkezhetne

a „véletlenszerűség” „alakjával”, akkor Hegel válasza minden bizonnyal úgy szólna, hogy ez a pozitív-jogi keret nélkül nem adhatná a szabadság stabil, minden szubjektum számára garantált feltételét. Ahhoz, hogy a modern társadalom meghatározott kommunikációs viszonyairól azt mondhassuk, hogy a szabadság megvalósulásának szféráit képviselik, egy olyan társadalmi stabilitást kell felmutatniuk, amely csak jogi szankciókkal biztosítható. Ennyiben következetesnek tűnik, hogy Hegel az erkölcsiség első szférájában csak annak a szerelmi viszonynak ad teret, amely a házassági szerződésben egy jogi intézmény formáját öltötte magára, és így mintegy kiemelkedik a „szervedély” „izzásából” (162. §).

E két előadott érvet tekintve mindenesetre rendkívül meglepő, hogy Hegel milyen makacsul hangsúlyozza a pozitív-jogi intézményesítés szükségszerűségét, miközben az „erkölcsiséget” korábban már második természetként, és ezzel együtt valami stabilként mutatta be. Az olyan cselekvési praktikák is, amelyek azáltal emelkednek ki a gyors átalakulásból, hogy az interszubjektív módon közös rutinok és megszokások alakját, vagyis az „erkölcsök” alakját öltötték magukra, intézményekként értelmezhetőek; ugyan hiányzik belőlük az állami-jogi szankciókban való lehorgonyozottság, ugyanakkor elég „szilárdak” és stabilak ahhoz, hogy ne legyenek permanensen alávétve az érzelmeink „szeszélyességének”.⁴⁹ Ha Hegel egy ilyen, az „intézményeknek” az „erkölcsök” fogalmában már adott jelentését követte volna,

⁴⁹ Az intézményfogalom ilyen antropológiai bevezetéséhez lásd Arnold Gehlen: *Urmensch und Spätkultur*, Frankfurt am Main – Bonn 1964. II. rész.

akkor mindazonáltal lehetségessé vált volna számára, hogy a család „szubsztanciáját” ne a szerződésben, de ne is a szubjektív érzületekben, hanem a rutinizált cselekvési szokásokban lássa; és természetesen egy ilyen fajta eljárás azt is lehetővé tette volna számára, hogy az „erkölcsiség” első szférájába bevonja a „barátság” interakciós mintáját, amely a társadalmi cselekvésnek ugyan nem államilag szankcionált, de mégis kulturálisan begyakorolt „intézménye”. Az, hogy Hegel nem lép rá erre az útra, az, hogy csak a család pozitív-jogi intézményére támaszkodik, a korábban fölvezetett érvek egy másik aspektusával kell hogy összefüggjön; nem a cselekvési praktikák stabilitása és „szilárdsága”, hanem a társadalmi helyreállíthatósága, a kontrollálható beavatkozások általi generálhatósága képezheti azt a nézőpontot, amely megengedi neki, hogy az erkölcsiséget államilag meghatározottnak tekintse. Gondolatmenetét ekkor a következőképpen kell értenünk: mivel az erkölcsiség különböző szféráit társadalmi interakciós viszonyokként kell felfognunk, amelyben minden szubjektum a maga szabadsága révén egyformán részt vehet, ezért abban az értelemben nyilvános javakként kell őket bemutatni, hogy az állami törvényalkotáson keresztül állandóan kontrollálhatóaknak kell lenniük. Csak egy ilyen állami beavatkozási lehetőség feltételezése alapján lehet garantálni, hogy ezek az erkölcsi szférák egyáltalán fennmaradjanak és ezen túlmenően a társadalom minden tagja számára korlátozás nélkül hozzáférhetőek legyenek. Ha azt a terminológiát használjuk, amelyet korábban a hegei jogfogalom bevezetésekor alkalmaztunk, akkor a megfelelő érvet úgy fogalmazhatnánk meg, hogy a különböző elismerési szférák társadalmi egzisztencia-jogát csak

akkor lehet megfelelő módon garantálni, ha az az állam pozitív jogalkotásához kötődik.

Ha ez az érv vezeti Hegelt az első erkölcsiség-szféra redukcionisztikus értelmezésében, akkor ez természetesen hozzájárul a társadalmilag adott szabadságfeltételek erkölcsi karakterének lefokozásához. Ugyanakkor maga a *Jogfilozófia* szerzője hangsúlyozza újra és újra, hogy az erkölcsiség szféráját a maga egészében történelmileg létrejött, racionálisan meghatározott cselekvési szokások társadalmi megtestesülésének kell tekinteni, tehát a modern kommunikációs viszonyoknak ezt a magját sem mint túlzottan fixáltat és változalant nem szabad fölfogni (mert akkor az összes rá jellemző plaszticitást elveszítené), sem az állami jogalkotás által uralt anyagnak nem szabad tekinteni, mert akkor elveszítené az „erkölcs” minden tulajdonságát, azaz a soha nem szabályozható szokásalkotást. Az erkölcsiség szférájának sokkal inkább át kellene fognia a társadalmi modernizáció folyamatában létrejövő kommunikációs viszonyokat, amelyek abban az értelemben intézményes karakterrel rendelkeznek, hogy motivációnálisan kellően lehorgonyzott szokásokat képviselnek, ugyanakkor nyitottak a belső átalakulásokra és alkalmazkodásokra. Az ilyen interakciós szférák esetében, amelyeknek egyébként a Hegel által kifejlesztett valamennyi kritériumnak eleget kell tudniuk tenni, az államilag tételezett jog alátámasztó funkciójából kell kiindulnunk, amely itt képes megteremteni a megfelelő keretfeltételeket; mindazonáltal azt a hibát sem szabad elkövetnünk, hogy ezeket totálisan azonosítjuk a jogilag meghatározott intézményekkel. Hegel nem különbözteti meg világosan egymástól azt a körülményt, hogy egy erkölcsi szférának szüksége van a megfelelő jogi feltéte-

lek megteremtésére, az intézmény tényétől, amely a maga egzisztenciáját kimondottan egy államilag szankcionált szerződésnek köszönheti. Ha eljutott volna egy ilyen megkülönböztetéshez, akkor az erkölcsiség első szféráját nem szűkíthette volna le arra az egy intézményre, amelyet a házassági szerződésre alapított család reprezentál, hanem a személyes viszonyok más válfajai számára is meg kellett volna nyitnia azt. Hegel a szándékait tekintve következetesebb lett volna, ha a kölcsönös szeretet általi önmegvalósítás intuícióját nem egy teljesen kifejlett intézmény képében foglalta volna össze; az alapgondolat maga elég lett volna ahhoz, hogy absztrakt szinten leírja ennek az első szférának az interakciós viszonyait, anélkül, hogy ezt egy ma már nagyon elavultnak tűnő módon kizárólag a polgári kiscsaládhoz kötötte volna. Amit korábban „normatív rekonstrukciónak” neveztem, ezek alapján a könnyen revideált feltételek alapján azt jelentené, hogy nem feltétlenül jogilag intézményesített adottságokról van szó, hanem olyan, a modernséghez tartozó társadalmi értékszférákról, amelyeket a kölcsönös elismerés és az individuális önmegvalósítás bizonyos összejátszásának eszméje jellemez. Más szavakkal: Hegel a modern társadalmat egy elismerési szférákból álló komplexumként is el tudta volna gondolni, amely megfelelő játékeretet nyújthatott volna a társadalmi intézményesítés legkülönb formái számára.

Ezzel a gondolatmenettel máris elértünk egy pontot, amelyen le lehet vonni az első következtetéseket a projekt egészére nézve. Mielőtt azonban összefoglalást nyújtanánk, röviden legalábbis föl kell vázolnunk azokat az etikai megfontolásokat, amelyeket Hegel az erkölcsiség másik két szférájához, a „polgári társadalomhoz” és az

„államhoz” köt. Ennek során arra fogom korlátozni magam, hogy mindig csak azt a belső összefüggést rajzoljam meg, amely az önmegvalósítás, az elismerés és a művelődés között fennáll. Az a központi intuíció, amelytől vezettetve Hegel a „polgári társadalmat” bevonja az erkölcsiség szférájába, már akkor világossá vált, amikor föl-vázoltuk a három erkölcsi szféra hierarchiáját. A „szükségletek rendszerében”, vagyis a teljesítmények és az áruk piac által közvetített cseréjének szférájában a szubjektumokból valami olyasmi valósul meg, amit Hegelnek a „szükséglet” szó helyett inkább az „érdek” szóval kellett volna megragadnia. Mert itt éppen azoknak az emberi kívánságoknak, szándékoknak és vágyódásoknak a kielégítéséről van szó, amelyek a többi interakciós partner szükségleteinek figyelembe vétele nélkül alakultak ki, és amelyek ugyanakkor a gazdaságilag értékesíthető javakra irányulnak.⁵⁰ Ennyiben Hegel számára ez a szféra – melynek a bevonását a kezdetektől fogva olyan árnak tekintette, amelyet a társadalometikának a modernség normatív vívmányaiért kell fizetnie – a közvetett általánosság helye: itt találkoznak egymással a kötelék nélküli, egyes szubjektumok, hogy egymással olyan szerződéseket és tranzakciókat kössenek, amelyek teljesítése számukra individuális eszközöket teremt az ezen túl kölcsönösen már nem releváns érdekek megvalósítása számára. Ha a családon belül mindenkinek le kellett mondania

⁵⁰ Az ilyen „érdekek” értelmezéséhez, amelyek a „polgári társadalom” hegeli elemzése számára konstitutívak, lásd Albert O. Hirschmann klasszikus művét: *Leidenschaften und Interessen. Politische Begründungen des Kapitalismus vor seinem Sieg*, Frankfurt am Main 1980, mindenekelőtt I. rész.

önállósága bizonyos részéről, hogy a diadikus vagy triadikus affektív egységben eljusson az önmegvalósításhoz, úgy a polgári társadalomban minden individuum megmerevedik a maga különösségében, hogy ezt az állandóan váltakozó cserepartnerek segítségével ki tudja elégíteni. Amiben a szubjektumoknak ebben a szférában kölcsönösen el kell ismerniük egymást, ha meg akarják tudni valósítani különös érdekeiket, az egyedül az a képesség, hogy a szerződésekből álló kötelezettségnek tudatában vannak, és az ebből adódó következmény-cselekedeteket keresztül tudják vinni. De az ilyen elismerés itt sem alkot külön beállítottságot, hanem ugyanúgy, mint a „szeretetlenben” csak azt a normatív preszuppozíciót képviseli, amelyet már eleve a magunkévá tettünk, amennyiben a megfelelő cselekvési praxisban részt veszünk. Az individuális önmegvalósítás és a kölcsönös elismerés ennél fogva a „polgári társadalomban” ugyanolyan módon fonódnak össze, mint ahogyan az affektív vonzalom előfeltevése alapján már a „családban” is összefonódtak. A szubjektum a maga különös, sőt idioszinkretikus érdekeinek megvalósításához csak úgy juthat el, ha az embertársait olyan szerződési partnerekként ismeri el, akik normatív értelemben képesek betartani a szerződésben foglalt köteleességeket.

A „művelődés” eszméjével való kapcsolatot Hegel már a „polgári társadalomról” szóló fejezet 6. §-ban megteremti, mégpedig azáltal, hogy a társadalmi piac tranzakciói kapcsán megmutatja, hogy a saját szükségletek „átdolgozását” milyen mértékben lehet megkövetelni az egyes szubjektumoktól. A természetes szükségleteknek érdekekké való átalakulása, amelyet a cserében artikulálni lehet, nemcsak az ösztönök elhalasztásának ké-

pességét követeli meg, vagyis a kielégülés kontrollált kitolását a lezárt tranzakció utáni időre, hanem még inkább megköveteli a saját különös vágyak artikulációját egy olyan nyelven, amely elég általános ahhoz, hogy a másikkal szemben egy érdeket be lehessen jelenteni. A „különösségnek ez a lecsiszolása” (187. §, függelék) az, amit Hegel a külső szükségszerűségbe való „ön-bele-képződésnek” nevez, és megint csak a „felszabadulás” folyamatként értelmez”. „Ez a felszabadulás a szubjektumban a kemény munka a viselkedés puszta szubjektivitása ellen, a vágy közvetlensége ellen, valamint az érzés szubjektív hiúsága és a tetszés önkénye ellen. Az, hogy a műveltség ezt a kemény munkát jelenti, egyik oka kedvezőtlen megítéltetésének. De másfelől e műveltség munkája az, aminél fogva maga a szubjektív akaratmagában azt az objektivitást nyeri, amelyben a maga részéről egyedül méltó és képes arra, hogy az eszme valósága legyen.” (187. §). Ahogy a családi életben való részvétel megköveteli egy affektív módon meghatározott nyelvjáték elsajátítását, úgy a kapitalista piacon való részvétel megköveteli a célracionalitás társadalmi kompetenciájának kialakítását. De mindkét esetben csak a megfelelő cselekvési praxisban való részvétel vezet el ahhoz, hogy keresztül menjünk a szükséges tanulási folyamatokon, és el tudjuk sajátítani a megfelelő képességeket.

Köztudomású, hogy Hegel elég jól ismerte a korának viszonyait ahhoz, hogy a polgári társadalom struktúrájában fel tudja fedezni a társadalmi dezintegráció bizonyos tendenciáit; szinte egyedülálló éleslátással felfigyelt azokra a veszélyekre, amelyek a kapitalista piac nem kontrollált szférájában rendszeresen munkanélküliséget

és tömeges elszegényedést váltanak ki. Ez a társadalmi-gazdasági realitás iránti érzék volt az, amely miatt Hegel a „polgári társadalomról” szóló fejezetben felvesz néhány olyan járulékos feltételt, amelyeket aligha lehet összeegyeztetni az eddig kifejtett érvelés szisztematikájával. Így azért, hogy a piac dezintegratív tendenciáival annak saját területén valamit szembe tudjon állítani, az erkölcsiségnek ebbe a második szférájába beépít egyfajta erkölcsi alrendszert, amelynek funkciója lényegében abban áll, hogy gondoskodjon a társadalmi általánosítás magasabb szintjéről, vagyis a közjóról. A „korporáció” címszó alatt Hegel, még a „polgári társadalomról” szóló fejezetben belül, helyet teremt egy olyan elkülönített szféra számára, amelyben az általános iránti érzék nem a csere közvetett útján, hanem a közös interszjektív cél-tételezések közvetlen útján valósul meg. Alig „lett az egyén a polgári társadalom fia” (238. §) és emancipálódott önálló személyiséggé, Hegel már megint egy olyan testület tagjává teszi, amelyben a középkori céhek mintájára a foglalkozásspecifikus erényeket az egész társadalom érdekében gyakorolják (254. §). Elég naivnak tűnik, ahogy Hegel a korporációktól – amelyekre a napszámos-ságot és az ipari munkát tekintve a maga korában már hozzá tapadt egy bizonyos elavultság – a kapitalista piac morális fegyelmezésének hatását várja. „Láttuk előbb, hogy az egyén, amikor a polgári társadalomban magáról gondoskodik, másokért is cselekszik. De ez a tudattalan szükségyszerűség nem elég: tudatos és gondolkodó erkölcsiséggé csak a testületben lesz. E felett persze az állam magasabb felügyeletének kell állnia, mert különben megcsontosodna, magában megtokosodna, és nyomorult céhrendszerré süllyedne. De önmagában a testület nem

zárt cég: inkább erkölcsössé tétele az elszigetelten álló mesterségnek és felemelése olyan körbe, amelyben erősségre és becsületre tesz szert.” (255. §, függelék)

De bárhogyan is értelmezzük ezt a megjegyzést – láthatjuk benne – az ellenkezőjének minden bizonygatása ellenére – a céhekre való nosztalgikus emlékezést, de ugyanúgy a durkheimi értelemben vett foglalkozási csoportok anticipációját is – ez a szisztematikus síkon egy olyan problémát vet föl, amelyet a *Jogfilozófián* belül nagyon nehéz lenne megoldani. Eddig abból indultunk ki, hogy az erkölcsiség minden szférája a szociális praktikák egy bizonyos mintája alapján jellemezhető, amelyet pedig a maga részéről a kölcsönös elismerés és az önmegvalósítás specifikus összefonódása határoz meg. Egy ilyen értelmezéssel összhangban, ezen túlmenően még ott van az az elképzelés, amely szerint az erkölcsi szférákat normatív értelemben olyan „alapjavaknak” kell tekintelnünk, amelyek értéke az individuális szabadság megvalósításában játszott konstitutív szerepükből adódik. És végül ugyanezen a síkon mozgott az a javaslat is, hogy a „szférákról” szóló beszédet érdemes lenne a hegelinél egy kicsit általánosabb formára hozni, mivel Hegel első sorban a jogilag lehorgonyzott intézményeket tartotta szem előtt. Ezen aktualizáló interpretációs javaslat elé azonban Hegel abban a pillanatban még odahelyez egy akadályt, amikor a „polgári társadalomról” szóló fejezetében egyszerre több, különböző szerkezetű intézményt is konstitutív szereppel ruház fel. Ezzel ugyanis aláássa annak a lehetőségét, hogy ezeket a szférákat csak egy egységes interakciós minta karakterizálja, és így az általánosabb terminusokba való átfordítás lehetősége is elvész. Minél erőteljesebben próbálja Hegel az „erkölcsi-

ség"-fejezet erkölcsi szféráit normatíván különböző, sőt egymással szembehelyezkedő intézményes képzetekként meghatározni, annál kisebb lesz annak a lehetősége, hogy ezt a társadalmi-cselekvési praktikák összességével azonosítsuk. Ami a „család-szféra” kapcsán még megengedettnek tűnt, nevezetesen, hogy a „szeretetlenben” azonosítsuk azt az egyetlen interakciós mintát, amely hipotetikusán más megvalósítási formákat is elképzelhetővé tesz, az a „polgári szféra” tekintetében már nem lehetséges, mert itt a „korporációkkal” a piac interakciós viszonya mellé egy egészen más kommunikációs szféra lépett, amelyek elismerési normái teljesen önállóak.

Talán okosabb lett volna Hegeltől, ha a „korporáció” köztes szféráját nem a „polgári társadalomban” horgonyozza le, hanem az állam szervezeti formáján belül helyezi el. Egy ilyen megoldás ugyan új nehézségeket eredményezett volna, mert a korporatív szövetségeket mint a civil társadalom „erkölcsi” szervezeteit kellene elgondolni, és nem mint állami berendezéseket, amelyekbe a szubjektumok már mint állampolgárok bele vannak vonva. Mindenesetre ezen az úton megmenekülhetett volna attól a zavartól, hogy egy és ugyanabban a szférában két teljesen különböző elismerési formát kelljen elhelyeznie, amelyek közül az első a piac által közvetített interakciókhoz, a második pedig az értékorientált interakciókhoz kötődik. Az, hogy Hegel önmagától nem volt képes felismerni egy ilyen átfedés visszáságát, teszi ki az erkölcsiségre vonatkozó tanítása tulajdonképpen problémáját. Habár minden úgy van kialakítva, hogy a három szférában mindig csak egy szabadságot garantáló interakciós mintát lehessen rögzíteni, ez a formális szándék igazából nem tud érvényesülni, mert

túl erősen irányul a tekintet a konkrét intézményes alakzatra. Hegel az „erkölcsiségről” szóló fejezetben összekever – talán ezt lehetne mondani – két feladatot, amelyeket szigorúan meg kellett volna különböztetnie egymástól: egyrészt ki akarta dolgozni a modern társadalom normatív strukturális elméletét, ily módon próbálván azonosítani az individuális szabadság történetileg létrejött feltételeit, másrészt mégis egy bizonyos intézményelméletet művel, amikor a létrejött, jogilag lehorogonyzott szervezeti alakzatokat legitimálja. Ha ezt a második feladatot szuverén módon félresöpörte volna, akkor számára minden további nélkül lehetséges lett volna, hogy a „polgári társadalmat” mint egyetlen cselekvési szférát mutassa be, amelyen belül a szubjektumok, a stratégiai interakcióknak köszönhetően, a maguk mindenkor privát céljaikat realizálják. Azt a kérdést pedig, hogy a modern társadalom tagjai egy ilyen közvetett általánosságon túlmenően hogyan juthatnak el a közöségiség magasabb szintjére, egy olyan harmadik szféra keretei között tudta volna megválaszolni, amelynek a „nyilvános szabadság” különböző formáit kellett volna átfognia. Itt aztán a „korporáció” is a megkaphatta volna a maga jogát, nem mint céghez hasonló intézmény, hanem mint utalás egy nyilvánosan közvetített, sőt demokratikus munkamegosztás szükségességére, amely a szubjektumokat érzékennyé teszi individuális tevékenységeik általánosságá iránt.

Hegel természetesen a lehető legmesszebb áll egy ilyen megoldástól. Nem csak a modernsége vonatkozó normatív rekonstrukciót akarja összekötni egy intézményelemzéssel úgy, hogy ezzel együtt a kapitalista piac válságának legyőzéséhez intézményes eszközöket java-

soljon; nem, ezen túlmenően azt sem látja világosan, hogy az „erkölcsiség” harmadik szféráját, az „államot” hogyan lehetne a nyilvános szabadság szférájaként bemutatni. Az egész tendenciáját tekintve az „erkölcsiség”-fejezet érvelése egyértelműen arra az elképzelésre látszik kifutni, hogy a társadalom tagjai az államban egy olyan kész interakciós mintát találnak, amelyen belül a közös, „általános” tevékenységeken keresztül eljuthatnak az önmegvalósításhoz. Ha az egyes ember a „családban” a maga szabadságát a „szeretet” viszonzásán keresztül tudja megvalósítani, a „polgári társadalomban” pedig a maga egocentrikus érdekeit tudja megvalósítani, akkor az „állam” egy olyan szféra, amelyben az egyes embernek „egy általános életet kell élnie” (258. §). Ez az utóbbi kifejezés, amely kulcs az állam erkölcsi jelentésének megértéséhez, a kooperatív praxisnak egy olyan formájára utal, amelyben mindenki a másik tevékenységében föl tud ismerni egy hozzájárulást a közösen követett célokhoz. A szubjektumok itt úgy jutnak el a szabadsághoz, hogy olyan cselekedeteket hajtanak végre, amelyek „[el]gondolt, vagyis általános törvények és alaptételek szerint” (258. §) úgy vannak összekapcsolva egymással, hogy együttes hatásuk az „általános” realizációját szolgálja. Ha Hegel valóban így gondolkodott volna, ha valóban a „nyilvános” szabadságnak egy emfaticus fogalma lebegett volna a szemei előtt, akkor számára könnyű lett volna az államot a kölcsönös elismerés egy harmadik szférájaként értelmezni: a szubjektumok itt megajándékozzák egymást a kölcsönös elismeréssel, ha oly módon kooperálnak egymással, hogy kialakuljanak azok a képességeik és készségeik, hogy a saját tevékenységükkel hozzá tudjanak járulni a közös jó létrehozásához. De

azon a helyen, amelyen Hegel az „államról” szóló fejezetében a szóban forgó elismerési viszonyról kezd beszélni, a horizontális viszony helyébe hirtelen egy vertikális viszony lép. A 260. §-ban azt mondja azokról az individuális személyekről, akik már keresztülmentek a család és a polgári társadalom morális tapasztalati terén, hogy „önmaguk által részint átmennek az általánosnak érdekébe, részint tudással és akarattal *elismerik* az általánost, mégpedig saját szubsztanciális szellemüknek, s tevékenyek érte mint végcéljukért.” (Kiemelés tőlem: A. H.) Itt a szubjektumok nem elismerően vonatkoznak egymásra, hogy így az általánost a közös tevékenységeken keresztül létrehozzák, hanem ez az általános valami szubsztanciaszerűként már előzetesen adott, úgy hogy az elismerés az értelmet egy letről fölfelé végrehajtott megerősítéstől kapja. A mondat interpretációja mindenesetre attól függ, hogy milyen jelentést adunk annak a megfogalmazásnak, hogy a személyek az általánosságban „a saját szubsztanciális szellemüket” ismerik el; ezt ugyanis úgy is érthetnénk, hogy az állam szférája a sok egyes számára lehetővé teszi, hogy önmagában ismerje föl (és el) a közös interszubjektív meggyőződések és nézetek bázisát, amely a közös célok kooperatív követésének előfeltétele.

Hogy Hegel mennyire bizonytalan volt az állam szférájának tárgyalásakor, az a lezáró fejezet sok helyén tetten érhető. A republikánus olvasat vonala a liberális „szükség- és értelemállamtól” (258. §) az aktív polgári kötelességeken át (261. §) az alkotmányos patriotizmus (268. §) felvázolásáig ível. Ami ezekben a paragrafusokban elkezd kirajzolódni, az a „nyilvános szabadságnak” egy olyan elképzelése, amelynek szubsztanciája az interszubjektív praxisban, a politikai célok érdekében

való munkálkodásban alakul ki. Az ilyen fajta tendenciákkal való konfliktusban található az az egészen másfajta olvasat, amellyel Hegel gondolatmenetében mindig ott találkozhatunk, ahol az állampolgárt mindenekelőtt a szolgáló alattvaló szerepében látja. Ezeken a helyeken (mint pl. 257. és a 260. §-ban) egy olyan autoriter liberalizmus válik meghatározóvá, amely az individuumnak ugyan megadja az összes szokásos alapjogot, de nem adja meg neki a politika alakításának esélyét. E két értelmezési alternatíva egyikében sem található egyetlen olyan helyet sem, amelyen az „állampolgárok” összejöhethnének, hogy megvitassák általános „céljaikat”. A politikai nyilvánosság eszméje, a demokratikus akaratképzés képzete Hegel államkoncepciójában a leghalványabb nyomot sem hagyta hátra.

Hegelnek minden republikánus tendenciája ellenére sem állt szándékában az állam szféráját a demokratikus akaratképzés politikai viszonyaként értelmezni. Liberálisként ugyan az állami rend legitimitációját az összes polgár egyetértésétől tette függővé (262. §); de ezeket közösen nem ruházta fel a szuverén kollektív szerepével, amely a nyilvános tanácskozás és véleményalkotás folyamatában az állami rend céljait tárná fel. Hegel erkölcsiség-koncepciójának ez a demokratikus lekerekítése jól illett volna igazságosságelméleti céljaihoz, amelyeket a *Jogfilozófia* egészében szem előtt tart. A morális szabadságot garantáló rend-összefüggés keretei között, amelyet a három erkölcsi szféra mint elismerési viszony együttesen alkot, a demokratikus akaratképzésnek az lenne a feladata, hogy az utolsó, tulajdonképpeni politikai szférában feltárja a szabadság tereinek intézményes megformálhatóságát.

Utószó

„Jelenleg a kritika különböző modelljeinek robbanásszerű pluralizálódását láthatjuk.”⁵¹

Egy 2006-ban készült interjúban Axel Honneth így beszélt a Frankfurter Schule folytonosságáról: „Az a kérdés, hogy igényes értelemben létezik-e még a kritikai elmélet [...], nehezen megválaszolható. Én magam mindenesetre arra törekszem, hogy bizonyos kontinuitást tartsak fenn ezzel a tradícióval; de számos tekintetben hiányoznak számomra az előfeltételek, és az arra vonatkozó lehetőségek, hogy ezeket az alapvetéseket valóban produktív módon folytassam.”⁵² Előfeltételek és lehetőségek alatt Honneth nagy valószínűséggel azokat a történelmi kihívásokat és körülményeket érti, amelyek közepette Max Horkheimer eredetileg megfogalmazta a „kritikai elmélet” programját. Ezek a körülményeket döntően a Weimari Köztársaság társadalmi berendezkedéséből, illetve a fasizálódó Németország történetéből adódtak. A fenti interjúval nagyjából egy időben jelent meg az a kötet, amelyben Honneth Horkheimer 1937-ben megjelent „Tradicionális és kritikai elmélet” című programadó

⁵¹ Mauro Basaure, Jan Philipp Reemtsma, Rasmus Willig (szerk.): *Erneuerung der Kritik. Axel Honneth im Gespräch*, Campus Verlag 2009. 149.o.

⁵² I.m. 110.o.

tanulmányát rekonstruálja: „Az 1930-as évek során, amikor az Intézet interdiszciplináris vizsgálatai már vagy lezárultak, vagy legalábbis előrehaladott állapotban voltak, és az Intézet folyóirata egyre nagyobb figyelmet kapott, Horkheimer valószínűleg úgy érezte, hogy a kritikai elmélet lényegileg általa kezdeményezett koncepciójának egy átfogó igazolást kell adnia.”⁵³ A kritikai elmélet Horkheimernél a munkamegosztásra és a tények feltétlen tiszteletére épülő elmélettel áll szemben. „Van egy olyan emberi beállítottság, amelynek maga a társadalom [a társadalom totalitása] a tárgya, és nem egyszerűen bizonyos körülmények megszüntetésére irányul, ezek a körülmények ugyanis számára a társadalom felépítésével függnék össze. [...] A jó, a hasznos, a célszerű, a produktív, az értékes kategóriái, ahogy ebben a rendben érvényesülnek, maguk is gyanúsak a számára, és semmiképpen sem tudományon kívüli előfeltevések [...]”⁵⁴ Ebből azt láthatjuk, hogy a kritikai elmélet tulajdonképpen két fogalom köré szerveződik: az egyik a totalitás, a másik a normativitás (pontosabban a normativitás új szempontjainak kidolgozása). A programnak erről az utóbbi aspektusáról írja Michael Schwandt: „Az a horizont, amelyből a kritikai elmélet a maga feladatait látja – talán így lehetne elképzelni Horkheimer modelljét – nem a jelenlegi társadalom és a benne érvényes paraméterek horizontja, hanem egy lehetséges másik társadalom. A filozófia meghatározza ezt az utópikus,

⁵³ Axel Honneth (szerk.): *Schlüsseltexte der kritischen Theorie*, VS Verlag für Sozialwissenschaften 2009. 229.o.

⁵⁴ Max Horkheimer: Traditionelle und kritische Theorie, in: *Zeitschrift für Sozialforschung* 1937. 249.o.

vizionárius, osztársadalmi horizontot, és az empíria számára kijelöli az utat; az empíria pedig megvizsgálja a jelenlegi adottságokat, és a filozófiát visszaköti az anyagi realitáshoz.”⁵⁵ Ennek a programnak a történelmi háttérét Honneth szerint a hegeli történelemfilozófia alkotja: „[Ez] reprezentálja [Horkheimer] számára annak az elméleti tradíciónak az utolsó alakját, amelyben a megismerés két ága úgy olvad össze egységes egészé, hogy a valóság empirikus analízise egybeessen az ész filozófiai meghatározásával.”⁵⁶ Ebből rögtön lehet látni, hogy a „kritikai elmélet” tulajdonképpen modellje a hegeli koncepció. És rögtön adódik is két kérdés: (1) Van annak valamilyen szisztematikus jelentősége, hogy Horkheimer a hegeli történelemfilozófiára hivatkozik a társadalomfilozófia helyett? (2) Hogyan lehetne alátámasztani Hegel aktualizálhatóságát a későkapitalizmus körülményei között?⁵⁷

⁵⁵ Michael Schwandt: *Kritische Theorie. Eine Einführung*, Schmetterling Verlag 2009. 36.o.

⁵⁶ Axel Honneth (szerk.): *Schlüsseltexzte der kritischen Theorie*, i.k. 229.o.

⁵⁷ Karl Löwith még így válaszolt a Hegel aktualitására vonatkozó kérdésre: „Hegel aktualitása abban áll, hogy a történelmi gondolkodást elsőként vezette be a filozófiába mint olyanba, másodsor pedig abban, hogy az abszolút szellem spekulatív fejlődéstörténetét kiteljesítette és végigvitte; úgyhogy már a közvetlen tanítványokban felmerült a kérdés: hogyan lehetséges még a hagyományos értelemben vett filozófia Hegel után?” Lásd *Aktualität und Inaktualität Hegels*, in: Reinhard Heede és Joachim Ritter (szerk.): *HEGEL-BILANZ. Zur Aktualität und Inaktualität der Philosophie Hegels*, Vittorio Klostermann 1973. 2-3.o. Összegezően azt mondhatjuk, hogy a

I.

A Frankfurti Iskolában a Hegel iránti közvetlen érdeklődés nyitánya Herbert Marcuse *Reason and Revolution* című könyve,⁵⁸ amely még az amerikai közönségnek próbálta elmagyarázni ennek a filozófiának a lényegét. A könyv 1941-ben jelent meg, ezért érthető ez a mondat: „A mi korunkban a fasiszmus kialakulása ösztönöz arra, hogy újraértelmezzük Hegel filozófiáját.”⁵⁹ De egy kicsit

Frankfurt Iskola tagjainak véleménye szerint Hegel aktualitása abban áll, hogy ha nem is megteremtette, de betetőzte a társadalomról való kritikai gondolkodást.

⁵⁸ Marcuse első Hegel-könyve még a 20. század harmincas éveinek elején született, és a következő címet viseli: *Hegels Ontologie und die Theorie der Geschichtlichkeit*. Az előszó végén a következőket olvashatjuk: „Amivel ez a munka a problémák felgöngyölítéséhez és tisztázásához hozzájárul, az Martin Heidegger filozófiai munkásságának köszönhető. Ezt szeretném mindjárt előljáróban elmondani minden különös hivatkozás helyett.” Vittorio Klostermann 1968. 8.o. Marcuse ugyanúgy, mint Löwith eredetileg Heidegger tanítványa volt; így valószínűleg magára Heideggerre vezethető vissza Hegel aktualitásának a történetiség megragadásán keresztül való megközelítése.

⁵⁹ Herbert Marcuse: *Ész és forradalom*, Gondolat Kiadó 1982. 7.o. – Jól érezhető, hogy Marcuse azokkal az értelmezőkkel próbál vitatkozni, akik Hegelben a totalitáriánus állam előfutárát látják: „Reméljük az itt adott elemzés bebizonyítja majd, hogy a hegeli alapfogalmak nem egyeztethetők össze azokkal a tendenciákkal, amelyek a fasiszta elmülethez és gyakorlat-hoz vezettek.” Uo. Karl Löwith egy korabeli recenzióban már finoman rámutatott, hogy Marcuse gondolkodása a marxiz-

később már Marcuse is a „fennálló társadalom” kifejezését használja. A könyv így alkalmas lesz arra, hogy a későkapitalizmussal szembesítse a hegeli filozófiát. Pontosabban fordítva: a hegeli filozófiából kiindulva próbálja megfogalmazni a későkapitalizmus kritikai elméletét. „Hegel kritikai és racionális követelményei és különösen dialektikája szükségképpen összeütközésbe kerültek a fennálló társadalmi valósággal. Ezért rendszerét – egykori ellenfeleitől származó elnevezéssel – joggal nevezhetjük *negatív filozófiának*.”⁶⁰ Anélkül, hogy kimondaná, Marcuse a hegeli *Jogfilozófiának* ezt a tételét tartja szem előtt: „ami ésszerű, az valóságos”,⁶¹ és ezt szerinte úgy kell értenünk, hogy ami ésszerű, annak valóságossá kell (vagy kellene) válnia. Ebben az értelemben tekinthető a hegeli koncepció a valóság átalakítását implikáló (és szorgalmazó) filozófiának. „Az észnek mint *Être suprême*-nek [...] az istenítése Robespierre-nél megfelel az ész dicsőítésének a hegeli rendszerben.”⁶² A hegeli filozófia így forradalmi filozófia abban az értelemben, hogy a valóság átalakítását implikálja. Vagy egy kicsit óvatosabban fogalmazva: az ész nemet mond a fennálló

mus és a fasizmus alternatívájában mozog; de az korántsem biztos, pontosabban semmi sem garantálhatja, hogy Hegel ilyen keretek között megfelelően értelmezhető. Lásd <http://www.marcuse.org/herbert/pubs/41reasonrevolution/42LowithRevReasRev.pdf>

⁶⁰ Herbert Marcuse: *Ész és forradalom*, i.k. 7.o.

⁶¹ Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *A jogfilozófia alapvonalai*, Akadémiai Kiadó 1983. 20.o.

⁶² Herbert Marcuse, i. k. 15.o. – Vagy még egy kicsit visszafogottabban: „Hegel filozófiájának a magja egy olyan struktúra, melynek fogalmai [...] az ész eszméjéből származnak.” Uo.

társadalomra. Ezért nevezhetjük a hegeli koncepciót negatív filozófiának. És ez a gondolati minta határozza meg az egész hegeli logika értelmezését is. E logika maga a dialektika, vagy talán még úgy is fogalmazhatnánk, hogy a dialektika egy sajátos logika. „Hegel határozottan állítja, hogy a triád [...] a gondolkodás igazi formája. Nem a tézis, antitézis, szintézis üres sémájaként fogja ezt fel, hanem az ellentétek dinamikus egységeként. Ez a gondolkodás megfelelő formája, mert egy olyan valóság megfelelő formája, amelyben minden tény antagonisztikus feltételek szintetikus egységéből áll.”⁶³ Egy ellentmondásoktól szabdalt valóság számára a megfelelő gondolkodás a dialektika, amelynek lényege az ellentétek belső dinamikájának megragadása. (Marcuse még óvatosan fogalmaz, de jól érezhető, hogy a triplicitást – akár üres sémaként fogjuk fel, akár nem – erre nem tartja alkalmasnak.) Az ellentétek kereszteződése előtt előbb azok belső mozgását kell tanulmányoznunk; Hegel számára ez a hagyományos logika S est P ítéletének dinamizálását jelenti. „Ahhoz, hogy megtudjuk, hogy egy dolog valójában micsoda, jelenlegi adott állapotánál tovább kell jutnunk (S est S) és követnünk kell a folyamatot, amelyben ez a dolog valami mássá változik, mint önmaga (P). A P -vé változás folyamatában azonban S továbbra is S marad. Valósága nem egyéb, mint valami mássá változásának és e »mással« való egyesülésének teljes dinamikája.”⁶⁴ Csakhogy Hegel után a gondolkodásnak ez a negativitása veszendőbe ment, és ezzel egyidejűleg a társadalmi valóság is eltüntetni, eltakarni pró-

⁶³ I.m. 64-65.o.

⁶⁴ I.m. 65.o.

bálta a maga ellentmondásosságát. Marcuse így elfogadja a gondolkodás és a társadalmi létezés szoros egységét, és ezért a hegeli gondolatok aktualizálásának a későbbiekben is forradalmasító jelentőséget tulajdonít. A hatvanas évek közepe táján a későkapitalista társadalmakat egydimenziósnek nevezi, olyan társadalmaknak, amelyekben a *létező* megszilárdult, keménnyé és áthatolhatatlanná kövesedett. Ezt a világot átfogóan jellemezhetjük a negativitás vereségével. (És a negativitás ebben az időben már nem csak Hegelre jellemző, hanem a Hegellel záruló egész filozófiatörténeti tradícióra.) Modern körülmények között a technikai racionalitással „sikerül” megteremteni a létező, az adottság, a tényszerűség feltétlen uralmát. Ez a racionalitás azonos az uralom logikájával, amennyiben az uralom működésének legfontosabb elve a fennmaradás, és önmaga változatlan továbbgörgetése. Marcuse következő sorai elkeseredés és dac között mozognak: „Racionálisan és termelékenyen élünk és halunk. Tudjuk, hogy a haladásnak rombolás az ára, ahogyan az életnek a halál az ára; tudjuk, hogy lemondás és gürcölés nélkül nincs élvezet és öröm, hogy az üzletnek mennie kell, és hogy az alternatívák utópiák. Ez az ideológia hozzá tartozik a fennálló társadalmi apparátushoz; nélkülözhetetlen kelléke zökkenőmentes működésének.”⁶⁵ De ha mindenki így gondolkodik, akkor hogyan lehetséges még a negativitás filozófiája? Úgy tűnik, ez úgy és csakis úgy lehetséges, ha Marcuse mégis csak föladja a gondolkodás és a realitás szoros egységének téziséét.

⁶⁵ Herbert Marcuse: *Az egydimenziós ember*, Kossuth Könyvkiadó 1990. 167.o.

Adorno az ötvenes évek végén a dialektikával általában, és nem közvetlenül Hegellel kezd el foglalkozni. A dialektikával való vívódás egyértelműen a kései életmű kulcsmotívuma lesz. Az 1958-as előadások mindjárt a dialektika alapproblémájának kimondásával kezdődnek: „Ez az alapvető nehézség abban áll, hogy a dialektika az egyik oldalon a gondolkodás módszere, a másik oldalon pedig egy olyan kísérlet, hogy meg tudjuk szóltatni a szemlélendő dolog egy meghatározottságát, egy minőségét, egy lényegi sajátosságát.”⁶⁶ A dialektika így az egyik oldalon egy episztemológiai fogalom, a másikon oldalon pedig egy ontológiai terminus. A hegeli dialektika sajátossága, hogy miközben tudatában van e kettős jelentésnek (és az ebben rejlő differenciának), mégis a kettő azonosságát hirdeti. „Ez a gondolkodás ugyanis kimondottan azt nyilvánította a maga programjává, hogy a nem-azonosságot az azonossággal, ahogy azt ezen a nyelven mondani szokás, azonosítsa.”⁶⁷ Adorno néhány mondatban megpróbálja vázolni a hallgatói anticipált reakcióját: „micsoda képtelenség, hiszen ez nyílt ellentmondás”. Ezért még egyszer nekirugaszkozik a megfogalmazásának, ami azonban nem lesz több egyszerű ismétlésnél.⁶⁸ „A dialektika eszméjének mindig

⁶⁶ Theodor W. Adorno: *Einführung in die Dialektik* (1958), szerk.: Christoph Ziermann, Suhrkamp Verlag 2010. 13.o.

⁶⁷ I.m. 15.o. „Az ellentétek tehát, lét és nemlét, közvetlen egyesülésben vannak meg benne [mármint a kezdetben]; vagyis a kezdet az ő megkülönböztetlen egységük.” Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *A Logika tudománya*, I. kötet, Akadémiai Kiadó 1979. 49.o.

⁶⁸ Theodor W. Adorno: *Einführung in die Dialektik* (1958), i.k. 16.o.

kettős jelentése van: egyszerre vonatkozik a gondolkodás módjára, és a dolog alakzatára.”⁶⁹ Adorno felfogása abba az irányba megy, hogy a dialektika alapvetően egy módszer, de olyan módszer, amely ugyan nem teljesen azonos a dolog ontológiai sajátosságaival, de azokat mégsem hagyja teljesen figyelmen kívül: „olyan kísérlet, amely megpróbálja nyomon követni a realitásban rejlő objektív ellentmondásosságot”.⁷⁰ – Ettől kezdve Adorno több éven keresztül vívódott a dialektika (és ezen keresztül a hegeli filozófia) lehetséges bírálataival. Az 1965/66-os előadásokban már abból indul ki, hogy a korabeli gondolkodást a pozitivitás uralja, amelynek lecsapódása a pozitivizmus általános elterjedése. És a hegeli filozófia nem nyújt védelmet ezzel szemben, mert maga is tartalmaz egyfajta pozitivitást, a tagadás ugyanis saját tagadása révén egyfajta pozitivitásba megy át. Ezzel a hegeli filozófiában lévő negativitás radikalizálásával tudunk szembeszegülni: így jön létre a *negatív dialektika* programja. Adorno mindenesetre úgy gondolja, hogy a „negatív dialektika” és a „kritikai elmélet” azonos jelentésű fogalmak.⁷¹ Ez a program mindenekelőtt két kérdésre

⁶⁹ I.m. 19.o.

⁷⁰ I.m. 23.o.

⁷¹ I.m. 36-37.o. – „Talán, hogy teljesen pontosak legyünk, azzal az egy különbséggel, hogy amíg a kritikai elmélet valójában csak a gondolkodás szubjektív oldala, vagyis pontosan az *elméletre* vonatkozik, addig a negatív dialektika nem csak ezt a mozzanatot adja meg, hanem éppúgy a *realitást* is, amelyet ez célba vesz.” I.m. 37.o. Mintha Adorno nemcsak abban a vonatkozásban bizonytalanodna el, hogy azonos jelentésűek a fogalmak, hanem abban is, hogy érdemes-e fenntartani a „kritikai elmélet” megnevezését. De mivel ez csak egy árnyaló és

bontható fel. (1) Lehetséges-e egyáltalán a „negatív dialektika”? A hegeli filozófiában a mozgás előrehajtójaként benne van a negativitás, hogyan lehetne ezt radikalizálni? És ha radikalizáljuk, akkor a pozitivitás félresöpése nem fenyegeti-e magát a folyamatot? Adorno ezt a kérdést így fogalmazza meg: „Honnan származzon a negáció meghatározottsága anélkül, hogy a pozitív tételezés, vagyis a szellem tételezése [...] már a kezdetektől irányítaná?”⁷² (És ennek egy származtatott kérdése: mi lesz akkor a negáció negációjaként létrejövő hegeli pozitivitással? Adorno erre provizórikusan így válaszol: „a negáció negációja nem az általában vett pozitív, hanem a pozitív mind a maga pozitivitásában, mind a maga tévedhetőségében és gyengeségében, vagyis a maga rossz pozitivitásában”).⁷³ (2) Az előbbivel összefüggésben meg kell kérdeznünk, hogy lehetséges-e dialektikáról (és általában filozófiáról) beszélni, ha elvetjük a rendszer fogalmát? „A filozófiai rendszer már régen hitelét veszítette; először és emfaticus értelemben Nietzsche ama mondata által, amely önök számára jól ismert, és a rendszer végtelenségéről szól.”⁷⁴ (Nietzsche *A bálványok alkonya* című művében írja: „Nem bízok egyetlen szisztematikusban sem, kitérek előlük. A rendszerre irányuló akarat a tisztességesség hiánya.”)⁷⁵ És most Adorno megint csak nagyon előreugrik: Az, amire

odavetett megjegyzésben fogalmazódik meg, el is tekintek tőle.

⁷² I.m. 48.o.

⁷³ I.m. 48-49.o.

⁷⁴ I.m. 53.o.

⁷⁵ I.m. 280.o. 56. jegyzet.

én kísérletet teszek, és amit önöknek szeretnék bemutatni, az nem más, mint egy olyan filozófia lehetősége, amely szigorú értelemben nem rendszer [...].”⁷⁶ Ez persze majd azzal a következménnyel jár, hogy a rendszer és a szisztematika között különbséget kell tennünk.⁷⁷ Mindenesetre Adornónál a „negatív dialektika” egy gondolati alakzat, amely már nem tartalmaz semmiféle utalást egy „reális” forradalomra.

A negatív dialektikáról szóló előadásokkal párhuzamosan Adornónak volt egy szemináriuma, ezzel a címmel: „A társadalom fogalmáról”. És sok pontosat ugyan nem tudunk az óráról, de azt sejthetjük, hogy számos szerzőt tárgyalt, és a félév végén, mintegy annak csúcspontjaként került sor a hegeli lényeg-logika egy szöveghelyének tárgyalására.⁷⁸ (Az mindenesetre feltű-

⁷⁶ I.m. 53.o. Adorno ezen a helyen Walter Benjaminra hivatkozik, aki szerinte a filozófiát nem tekintette lehetségesnek rendszer nélkül, de egész erőfeszítése mégis csak arra a kérdésre irányult, hogy lehetséges-e a filozófia rendszer nélkül. I.m. 54.o.

⁷⁷ I.m. 55.o.

⁷⁸ A szöveghely a következő: „A lényeg a létből ered; ennyiben nem közvetlenül magán- és magáért-való, hanem *eredménye* ama mozgásnak. Vagy ha a lényegét közvetlenül vesszük, akkor meghatározott létezés, amellyel egy másik létezés áll szemben; csak *lényeges* létezés a *lényegtelen* szemben. A lényeg azonban a magán- és magáért-valósága szerint megszüntetett lét; csak *látszat* az, ami szemben áll vele. De a látszat a lényeg saját tételezése. – A lényeg *először is reflexió*. A reflexió meghatározza magát; meghatározottságai tételezést alkotnak, amely egyúttal magára irányuló reflexió; – *másodszor szemügy-*

nik, hogy Adorno kerüli, hogy Hegel társadalomfilozófiai szövegei kerüljenek szóba.) A referáló pedig Adorno egyik legkedvesebb, elementáris tehetségű tanítványa, Hans-Jürgen Krahl volt.⁷⁹ A fennmaradt jegyzőkönyvben már meglehetősen nehéz elkülöníteni, hogy pontosan mi származik Krahl-tól, és mi Adornótól. Az órának – ezt sejthetjük – két fontos gondolata volt. (1) A hegeli dialektikától a negatív dialektikához való átmenet (számos vonatkozásban) analógiába állítható a lét logikájától a lényeg logikájához való átmenettel. „A lényeg a maga önreflexiójának szisztematikus menetében olyan kategóriákká tárgyiasodik, amelyeken keresztül az ontikus meghatározásokból reflexiós meghatározások lesznek [...]”⁸⁰ Ugyanígy akar Adorno elszakadni attól, hogy a dialektikában közvetlenül megjelennek a dolgok adottságai. Ebben azonban mintha fölc sillanna egy kritikai észrevétel is: „A reflexiós meghatározások egyszerre vannak szubjektív módon tételezve és objektív módon megalapozva. »A reflexió meghatározza magát; megha-

re kell venni ezeket a *reflexiós meghatározásokat* vagy *lényegiségeket*. – Harmadszor a lényeg mint a meghatározásnak önmagára irányuló reflexiója *alappá* lesz s átmegy az *egzisztenciába* és *jelenségbe*.” Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *A logika tudománya*, 2. kötet, i.k. 6.o.

⁷⁹ Krahl később a német diákmozgalmak vezető személyisége lesz, az SDS főideológusa; számos súlyos konfliktusa adódott tanárával, Adornóval is.

⁸⁰ Drei Sitzungsprotokolle aus den Frankfurter Seminaren, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 2012/3. 453.o.

tározásai tételezettséget alkotnak, amely egyúttal magára irányuló reflexió.«⁸¹ (2) A hegeli szöveg hely társadalomelméleti relevanciáját a látszatra vonatkozó utalások adják. A látszat a társadalom önmagáról kialakított képe, ideológiája vagy mítosza. A hegeli fogalmakban a lét a látszat, ha leválasztjuk a lényegről; de igazából csak a lényeg teszi a látszatot láthatóvá, így jön létre „a magára irányuló, tehát a közvetlenségétől elidegenedett látszat”.⁸² Ha azonban a társadalmi látszat bírálata a kritikai elmélet feladata, akkor nem lehet látni, hogy miért kellene a dialektika negativitását egyáltalán radikalizálni (ahogy azt Adorno szerette volna).

II.

Habermas Hegel-értelmezése majd egészen új utakat keres. Adorno egy 1962/63-ban született tanulmányában többször is nekirugaszkodik a Hegel-olvasás okozta nehézségek bemutatásának: „Azok az akadályok, amelyeket Hegel nagy szisztematikus művei a megértés elé állítanak, minőségileg különböznek azoktól, amelyeket más hírhedt szövegek okoznak. A feladat nem egyszerűen az, hogy pontosabban és szó szerint olvassunk, és gondolati erőfeszítéssel rögzítsünk egy kétségtelenül jelen lévő értelmet. Nagyon sok olyan passzus van, ahol az értelem maga is bizonytalan, és semmilyen hermeneutikai mű-

⁸¹ Uo. - A Hegel-idézet helye: *A logika tudománya*, 2. kötet, Akadémiai Kiadó 1979. 5.o.

⁸² I.m. 12.o.

vésznet nem tudta ezt ma mint kétségtelent megalapozni; egyébként sincs Hegel-filológia, nincs kielégítő szövegkritika.”⁸³ (Néhány évvel később, 1971-ben Dieter Henrich hasonló felütéssel kezdte a maga korszakos jelentőségű, kis Hegel-könyvét: „Aki Hegelt meg akarja érteni, még mindig magára van hagyva. Nem fog olyan kommentárt találni, amely segít az olvasásban, ahelyett, hogy helyettesíteni akarná azt. A »gondolkodóról és a műveiről« szóló könyvek produkciója már régen leáldozott. Tudjuk, hogy még mindig nem tudnánk megmondani, hogy tulajdonképpen mi is történik Hegel gondolkodásában.”)⁸⁴ Erre a kihívásra Marcuse és Adorno teljesen egyformán reagáltak: Hegel megértésének kulcsa a dialektika lényegének megragadása. Nagyjából a szerint az elv szerint értelmezik Hegelt, amit Lukács a marxi életmű tanulmányozásához javasolt: „A marxizmust illető ortodoxia szinte kizárólagosan a *módszerre* vonatkozik. Az ortodoxia az a tudományos meggyőződés, hogy a dialektikus marxizmusban rátaláltunk a helyes kutatási módszerre, hogy e módszer csak megalapítónak intenciói szerint építhető ki, fejleszthető tovább és mélyíthető el.”⁸⁵ Így kellene olvasni már Hegelt is: a dialektikát középpontba állítva. Az igazi vita közöttük abban robban ki, hogy a következő mondatot lehet-e magára a hegeli dialektikára alkalmazni, és ha igen hogyan:

⁸³ Theodor W. Adorno: *Drei Studien zu Hegel: Skoteinos oder Wie zu lesen sei*, in: uő: *Gesammelte Schriften*, 5. kötet, 326.o.

⁸⁴ Dieter Henrich: *Hegel im Kontext*, Suhrkamp Verlag 1971. 7.o.

⁸⁵ Lukács György: *Történelem és osztálytudat*, Magvető Kiadó 1971. 211.o.

„A materialista dialektika forradalmi dialektika.”⁸⁶ – Habermas érdekes módon elkerüli a dialektika köré szerveződő értelmezést, anélkül, hogy bármikor is nyílt kritikát gyakorolt volna ezzel szemben. A hatvanas évek közepén és második felében olyan Hegel-értelmezéseken dolgozott, amelyek egészen más stratégiákat követtek.

(1) A Hegel-értelmezéseknek van egy Marx által fölvázolt mintája: „A nagyság hegeli *Fenomenológiában* és végeredményében – a negativitás dialektikájában mint a mozgató és létrehozó elvben – tehát először is abban rejlik, hogy Hegel az ember önlétrehozását folyamatként fogja fel [...], hogy tehát a munka lényegét felfogja és a tárgyi embert, az igazi, mert valóságos embert a *saját munkája* eredményeként fogalmilag megragadja.”⁸⁷ A szellem hegeli mozgása így végső soron nem más, mint a munka folyamata. Ha most eltekintünk attól, hogy a kortárs közgazdasági irodalomban (amellyel Marx éppen ekkor kezdett el ismerkedni) a munka egyáltalán nem a „Bildung” értelmében szerepel, akkor azt mondhatjuk, hogy Hegeltől vezet egy út a politikai gazdaságtan felé. Ez lenne Hegel materialista transzformációjának útja; de talán nem is valóságos transzformációról van szó, hanem inkább csak egy desifráló olvasatról. Mindenesetre a kérdés most az lesz, hogy hogyan lehetne kidolgozni egy ilyen olvasatot. Természetesen azt lehetne kérdezni, hogy miért kellene egy ilyen kidolgozni, ha azt Marx már megtette. De Marx a *Fenomenológiát* interpretálja a munkavégzésre tekintettel, Habermas viszont

⁸⁶ Uo.

⁸⁷ Karl Marx: *Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből*, Kossuth Könyvkiadó 1970. 104-105.o.

egy vakmerő lépéssel azt állítja, hogy Hegel igazán produktív gondolatai már a *Fenomenológia* előtti korba nyúlnak vissza.⁸⁸ „Úgy gondolom, hogy a jénai [előadások] szisztematikus sajátosságait az eddigi kutatás nem vette kellő mértékben figyelembe. Még mindig uralkodik ugyanis az a felfogás, amelyet Lasson fogalmazott meg [ezen] előadások kiadásakor: ezeket a műveket a *Fenomenológia* előkészítésének kell tekinteni, és a későbbi rendszerrel való párhuzamokat kell hangsúlyozni. Ezzel szemben én azt a tézist szeretném megfogalmazni, hogy Hegel két jénai előadásában a szellem kibontakozási folyamatának alapját egy olyan sajátos szisztematika alkotta, amelyet a későbbiekben feladott.”⁸⁹ Kétségtelen, hogy ez a Hegel-kánon fényében vakmerő állítás. Néhány sorral lejjebb aztán Habermas ezt írja: „Tézisem [...] a következőképpen fogalmazható meg: nem arról van szó, hogy a szellem a reflexióban való önmozgása során többek között a nyelv, a munka és az erkölcsi viszonyában manifesztálódik, hanem arról, hogy a nyelvi szimbolizáció, a munka és az interakció dialektikus összefüggése határozza meg a szellem fogalmát.”⁹⁰ A nagy különbség tehát az „előmunkálatok” és a *Fenomenológia* között abban áll, hogy előbb a szellem csak összeáll bi-

⁸⁸ Az 1803/04-es és az 1805/06-os előadásokból részletek jelennek meg magyarul, lásd Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Ifjúkori írások. Válogatás*, Gondolat Kiadó 1982. 311-445.o.

⁸⁹ Jürgen Habermas: *Munka és Interakció. Megjegyzések Hegel jénai előadásaihoz*, in: *Replika* 68. szám, 20009. november 17.o. (Ezeket az előadásokat Georg Lasson az 1930-as évek elején adta ki, de a filológia státuszukat a kutatók mind a mai napig erősen kérdésesnek tekintik.)

⁹⁰ Uo.

zonyos alakzatokból, később pedig a szellem már maga nyilvánul meg bizonyos alakzatokban. (Habermas a nyelvi szimbolizációt majd az interakció alá rendeli, így marad a munka és az interakció.) *A szellem fenomenológiájában* tehát már a „szellem” fogalmával is bajok vannak, mert ő maga lett az egyedüli és átfogó realitás. Ezért némileg problematikus a marxi desifrálás általában véve is; de ha már végrehajtottunk egy ilyen desifrálást, akkor azt egyszerre két fogalom vonatkozásában kell megtennünk: a munka és az interakció vonatkozásában. A marxi koncepció a hegeli szellemfogalmat elfogadva jut el a gazdasági redukcionizmushoz. (Pontosabban Habermas így fogalmazza újra a gazdasági redukcionizmus már hagyományosnak mondható ellenvetését.)⁹¹ E megkülönböztetéssel a háta mögött találkozik Habermas Marcuse tézisével, mely szerint a modern társadalom racionalitása (amelyet a technika működése határoz meg) tulajdonképpen egybeesik az uralom logikájával. „Itt kiviláglik, hogy valami nincs rendben magának a rendszernek a racionalitásával. Méghozzá az a mód

⁹¹ „A definitórikus kísérletek, amelyek a társadalmi praxis minden mozzanatát a termelés fogalma alá próbálják rendelni, nem kendőzhetik el, hogy Marxnak számolnia kell a termelés társadalmi előfeltételeivel, amelyek nem tartoznak közvetlenül [...] a munkafolyamat elemei közé. Marx jó okkal úgy akarja megragadni a kategoriális keretet, hogy a »gazdaság előtti« tények ne jöjjenek szóba a nem-történeti fejlődés mechanizmusai számára. De a termelésbe bezárt disztribúció, vagyis az intézményesített hatalmi viszonyok, amelyek rögzítik a termelési eszközök elosztását, a szimbolikusan közvetített interakciók összefüggésére épülnek [...]” Jürgen Habermas: *Erkenntnis und Interesse*, Suhrkamp Verlag 75.o. 70. jegyzet.

nincs rendben, ahogy az emberek munkájuk társadalmi módját megszervezték. Ez nem is lehet kérdéses ma már [...].”⁹² De ha a racionalitást ily módon rövidre zárjuk az uralom logikájával, akkor semmi esélyünk arra, hogy helyet teremtsünk a kritika számára.⁹³ Ezért nagyon jól jön a cselekvésfogalom belső differenciálása, mert így majd a racionalitásnak is két elmélete lesz. És akkor majd azt lehet mondani, hogy a technikai valóban az uralom logikáját követi, de ez nem igaz az interakciókban rejlő racionalitásra.⁹⁴

(2) Ha nem a dialektika többé a középpont, akkor a társadalomfilozófia rekonstruálásakor nem lehet többé a *Logika* valamely passzusaira hivatkozni. Ellenkezőleg: most (végre) elő lehet venni a politikai-társadalomelméleti írásokat. 1966-ban megjelent egy önálló kötet Hegel politikai írásaiból, amelyekhez Habermas írt utószót. „Hegel, az *Enciklopédia* szerzője, egy olyan korszak tudatába, amelynek a nagy filozófiai tradícióhoz való viszonya már nem töretlen, az utolsó nagy rendszeralkotóként vonult be; habár ugyanakkor egy nagyon elkötelezett és gyors észjárású publicista is volt.”⁹⁵ A szellemnek felel meg a rendszerépítés, az interakcióknak pedig a politika. Habermas most még a

⁹² Herbert Marcuse: *Az egydimenziós ember*, i.k. 166.o.

⁹³ Lásd ehhez Jürgen Habermas: *Technik und Wissenschaft als „Ideologie“*, Suhrkamp Verlag 1969. 48. skk.o.

⁹⁴ Az előbbit Habermas később „instrumentális racionalitásnak”, az utóbbit „kommunikatív racionalitásnak” fogja nevezni.

⁹⁵ Jürgen Habermas: *Nachwort*, in: Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Politische Schriften*, Suhrkamp Verlag 1966. 343.o.

mellett is érvel, hogy erre a pólusra nem is kerülhetnek a társadalomelméleti írások, mert a társadalom maga is része a hegeli rendszernek. „Hegel rendszere a szellem filozófiáján [...] áll vagy bukik. Ez a filozófia egyszerre a társadalomelmélet és történelemfilozófia [...]”⁹⁶ Pontosabban ezt talán fordítva kellene mondani: a szellem útja már tartalmaz egy utalást a történelemfilozófiára, de a társadalomelmélet jelenléte nem ilyen triviális. Pontosabban ez az utalás nem is jelenik meg mindaddig, amíg a hegeli szellemet csak a megismerés szubjektumának tekintjük. Pedig már a jénai előadásokban is találkozhatunk a „népszellem” fogalmával: „Egy nép [...] szelleme nem más, mint az abszolút általános közeg, az éter, amely elnyelt magában minden egyes tudatot, az *abszolút egyszerű*, az eleven, az *egyetlen szubsztancia* [...]”⁹⁷A népszellem egy végső megkérdőjelezhetetlen adottság, amely mögé nem lehet visszamenni, és ennyiben a társadalmi összefüggéssel azonosíthatjuk. De aztán alig néhány sorral később Hegel már a népszellemről mint megismerő tudatról beszél. A következő mondat pedig már jól mutatja a jelentések összekuszálódását: „A nép szelleméből örökkön *műnek* kell válnia, azaz a szellem nem más, mint az örök szellemmé-válás.” (Hegel talán szintetizálónak szánta ezt a kulcsmondatot, de aligha tekinthető annak, mivel a szellem két különböző jelentésének összekötése inkább csak egy retorikai fogás szintjén működik.)

⁹⁶ I.m. 344.o.

⁹⁷ Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Ifjúkori írások*, i.k. 329.o.

III.

Habermas főműve, *A kommunikatív cselekvés elmélete* maga is tekinthető egy nagy desifráló Hegel-olvasat végső eredményének. Ha Marcuse még arról beszélt, hogy a hegeli filozófia centrális motívuma az, hogy az észnek a történelemben meg kell valósulnia, akkor Habermas ezt a fogalmat a racionalitás fogalmává alakítja át. Erről szól mindjárt a könyv felütése: „A nézetek és cselekvések racionalitása olyan téma, amellyel hagyományos módon a filozófia foglalkozik. Sőt, azt lehet mondani: a filozófiai gondolkodás a megismerésben, a beszédben és a cselekvésben megtestesült ész reflexívvé válásából jön létre. Az ész a filozófia alapproblémája.”⁹⁸ Furcsa kezdet: ennek a három mondatnak inkább visszafelé kellene pörögnie, akkor lehetne világosan látni, hogy a transzformációt Habermas a filozófiából a szociológiába való átmenettel köti össze. De ez számunkra most közömbös, inkább csak az a fontos, hogy a szóban forgó mű racionalitáselmélete a lehető legszorosabb kapcsolatban áll a desifráló olvasattal. Ez után a felvezetés után szeretnék visszakanyarodni Honneth már korábban idézett interjújához. „Az alapvonalakat tekintve én azt a kísérletet, hogy mi a mai a társadalmunkat egy félig racionalizált vagy nem teljesen racionalizált formaként elemezzük, nem követem, először is azért nem, mert én a saját társadalomelméleti eszközeimet nem is racionalitáselméletileg veze-

⁹⁸ Jürgen Habermas: *A kommunikatív cselekvés elmélete*, I. kötet, Gondolat Kiadó 2011. 21.o.

tem be.”⁹⁹ Ha a fentiekben megkonstruált összefüggések nagyjából helytállóak, akkor ez azt jelenti, hogy Honneth számára Hegel (eredetileg Marxra visszavezethető) deszifráló értelmezése már nem jön szóba. Ebben az esetben már csak a második habermasi megközelítés aktualizálható: a koncepció bizonyos szegmenseit lehet újra életre kelteni. Láttuk, hogy itt Habermas szerint még egy megkülönböztetést kell tennünk: ez vonatkoztatható a politikai írásokra, de nem vonatkoztatható a társadalomfilozófiai művekre és fejtegetésekre. Ha mégis vonatkoztatni akarjuk, akkor azt csak úgy tehetjük meg, hogy eleve eltekintünk a szellemtől; és ez ebben az esetben azt jelenti, hogy eltekintünk a logikai összefüggésektől. Vagyis azt kell mondanunk, hogy a hegeli társadalomfilozófiának van bizonyos szociológiai tartalma, amelyre aztán ránehezedett egy spekulatív réteg. (Ezt állítja Honneth annak ellenére, hogy Hegel többször is említi a műben, hogy nagyban támaszkodik a *Logikára*.)¹⁰⁰ Ez is kockázatos vállalkozás: mert így már nem is a hegeli filozófiát, hanem csak az abban rejlő szociológiai tartalmat akarjuk megérteni.¹⁰¹ A kritikai elmélet forrása így

⁹⁹ Mauro Basaure és mások (szerk.): *Erneuerung der Kritik*, i.k. 110.o.

¹⁰⁰ „A spekulatív tudás természetét részletesen tárgyaltam *A logika tudománya* című művemben. Ebben a kézikönyvben ezért csak itt-ott fűztem hozzá magyarázatot a továbbhaladásról és módszerről.” Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *A jogfilozófia alapvonalai*, Akadémiai Kiadó 1983. 10.o.

¹⁰¹ Ez a kérdés a kutatás számára mind a mai napig nehéz problémának számít. „Hegel *Jogfilozófiája* feltételezi a hegeli *Logikát*. Ahogy Hegel számos megjegyzésében kiemeli: a hegeli *Jogfilozófia* logikáját a hegeli *Logikából* kell merítenünk. De

már nem is a hegeli koncepció lesz, hanem csak ennek szociológiai magja. Dieter Henrich arról ír, hogy a hegeli *Jogfilozófia* újra- és újraaktualizálásának egyik forrása a

ugyanakkor a Hegel-kutatásnak mind a mai napig nem sikerült egyértelműen tisztáznia a *Jogfilozófia* és a *Logika* viszonyát. Jó néhány kutatóban fölmerült a gyanú, hogy a *Jogfilozófia* és a *Logika* rokonsága mégsem olyan szoros, mint ahogy azt Hegel maga sugallni próbálja. Más kutatók a *Jogfilozófia* logikájának keresését egy eddig ugyan sikertelen, de mégis sokat ígérő vállalkozásnak tartják." Henning Ottmann: *Hegelsche Logik und Rechtsphilosophie. Unzulängliche Bemerkungen zu einem ungelösten Problem*, in: Dieter Henrich és Rolf-Peter Horstmann: *Hegels Philosophie des Rechts. Die Theorie der Rechtsformen und ihre Logik*, Klett-Cotta 1982. 382.o. Az utóbbi időben elfogadottá vált Michael Theunissen értelmezése, amely szerint a *Jogfilozófia* három részét a *Logika* három részének fogalmi transzformációjaként kell felfognunk: az absztrakt jog a lét logikájának, a moralitás a lényeg logikájának, az erkölciség pedig a szubjektív logikának felel meg. Hegel azt ígéri az előszóban, hogy az absztrakttól a konkrétához fogunk haladni. Ezzel szemben az absztrakt és a konkrét között ide-oda ugrálunk, és ez a szubjektív és az objektív logika közötti oszcillálásnak felel meg. „A polgári társadalom (amelyet Hegel nyilvánvalóan reflexiólogikailag konstruált meg, úgy tűnik, a szubjektív logikából visszaesik az objektív logikába, a reflexiólogikai általánosságoknak arra a szintjére, amelyet Hegel korábban már a moralitás címszava alatt tárgyalt. A külső államjog aztán megint érinti a létlogika talaját, amikor Hegel az államok egymás közötti elismerését arra az absztrakt jogra vezeti vissza, amellyel a *Jogfilozófia* kezdődött. Ez a rejtélyes ide-oda mozgás a *Logika* különböző részei között magyarázatra szorul [...]” I.m. 383.o. Azzal, hogy Honneth a *Jogfilozófia* szociológiai magkonceptiójára összpontosít, egyszerűen zárójelezi a Hegel-filológiának mindezeket a kérdéseit.

benne rejlő tartalmi gazdagság. „A *Jogfilozófia* azért részesült [...] már nagyon korán olyan nagy figyelemben, mert hatalmas anyagi gazdagság mutatkozik meg benne, amennyiben az újkori politikai filozófia számára egyedülálló szintézist teremt minden szóba jövő téma tekintetében [...]. A konstitucionális, a gazdasági és az individuális politikai valóságot, a jogelmélettől a történelemelméleten át a politikai elméletig, egy egységes gondolatmenetben próbálja integrálni. Az ezzel összefüggő kérdések nagyon sokfélék, és már csak nehezen átlátható vitákhoz vezettek.”¹⁰² Henrich azt érzékelteti, hogy a *Jogfilozófia* társadalomelméleti-tartalmi elemeire való összpontosítás a mű értelmezését a teljes parttalanság felé sodorja. Ha ettől most el is tekintünk, annyit mégis ki kell mondanunk, hogy Honneth legalább két témakörben már kialakult koncepcióval közeledett a hegeli mű tanulmányozásához. (1) Honneth több előadásában és tanulmányában is próbálkozott azzal, hogy a Berlin által kidolgozott két szabadságfogalom mellett¹⁰³ még a szabadságnak egy harmadik jelentését is bevezesse.¹⁰⁴ A kommunikatív szabadság az erkölcsiségen belül bontakozik ki; ez egy olyan cselekvésfogalom, amely a habitualizált cselekvési minták begyakorlásán keresztül bontakozik ki. (Hegel rendkívül enigmatikusan ezt így fogalmazza meg: „Az erkölcsiség a szabadság eszméje,

¹⁰² Dieter Henrich: Einleitung, in: uő. és Rolf-Peter Horstmann: *Hegels Philosophie des Rechts*, i.k. 12.o.

¹⁰³ Lásd Isaiah Berlin: A szabadság két fogalma, in: uő: *Négy esszé a szabadságról*, Európa Könyvkiadó 1990. 334. skk.o.

¹⁰⁴ Axel Honneth: A szabadság nem két, hanem három fogalmáról, *Replika* 92-93. szám 2015.

mint az eleven jó [...]”¹⁰⁵ (2) Honneth egy korábbi (és valószínűleg a legfontosabb) könyvében¹⁰⁶ az elismeréseméletet döntően Hegel korai műve, *Az erkölcsiség rendszere* alapján vezette be és próbálta kidolgozni. A mostani elemzések kiinduló megállapítása viszont talán a következő: „Hegel [...] az »erkölcsiség« fejezetéhez való átmenettől kezdődően mintegy magától értetődően abból indul ki, hogy az interszubbektivitásnak ezeket a formáit csak az »elismerés« fogalmával lehet megragadni. Ezzel a *Jogfilozófia* [...] visszanyúl a korai jénai írások egy alap-előfeltevésére [...]”¹⁰⁷ Így ahhoz a nagyon érdekes kérdéshez jutunk, hogy az elismerésemélet bázisa kiterjeszhető-e a *Jogfilozófiára*. Illetve megfordítva: a *Jogfilozófia* figyelembe vétele képes-e bármivel is gazdagítani az elismerés elméletét?¹⁰⁸

¹⁰⁵ Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *A jogfilozófia alapvonalai*, i.k. 177.o.

¹⁰⁶ Axel Honneth: *Harc az elismerésért*, L'Harmattan Kiadó 2013.

¹⁰⁷ Axel Honneth: *Leiden an Unbestimmtheit*, i.k. 81.o.

¹⁰⁸ A desifráló értelmezések föladásával együtt Honneth elveti azt a Habermas által markánsan képviselt elképzelést is, hogy a társadalomelméletileg produktív ötletek csak a fiatal Hegelnél találhatók. Így nem tudja figyelembe venni Michael Theunissen némileg differenciáltabb kutatási eredményeit sem: „Az erkölcsiségről szóló tanítás programjának államelméleti megvalósításából [...] az interszubbektivitás nem esik ki teljesen. De olyan formában őrződik meg, amely a tőle való elbúcsúzást csak megerősíti. Az emberi személyek egymás közti kapcsolatának területéről kivándorol, hogy befészkelje magát ezeknek az embereknek az államhoz való viszonyába. Az államhoz való viszony Hegel szemében szintén egy társa-

Számunkra most sokkal fontosabb, hogy Axel Honneth a *Jogfilozófia* interpretációján keresztül a kritikai elmélet új alakzatát szeretné kidolgozni (a „negativitás” és a „racionalizálódás” elmélete után). Egy 2005-ben készült interjújában Honneth arról beszélt, hogy a társadalomfilozófia központi részét a patológiák elemzése és felmutatása alkotja. „Ezért biztos, hogy néhány vállalkozásom és írásom úgysis érthető, hogy a patológiakritikának és a diagnózisnak ezt a szempontját szeretné újra lehetővé tenni és kiélelni. És ezt az én elképzeléseim szerint nem lehet megtenni direkt módon [...]”¹⁰⁹ Vagyis csak interpretációkon keresztül lehetséges, nem lehet közvetlenül egy fogalmat meghatározni, és aztán e köré egy társadalomelméletet szerkeszteni.¹¹⁰ A rekonstrukció

dalmi viszony.” Michael Theunissen: Die verdrängte Intersubjektivität in Hegels Philosophie des Rechts, in: Dieter Henrich és Rolf-Peter Horstmann: *Hegels Philosophie des Rechts*, i.k. 329.o.

¹⁰⁹ Mauro Basaure és mások (szerk.): *Erneuerung der Kritik. Axel Honneth im Gespräch*, i.k. 72-73.o.

¹¹⁰ „Nekem az a benyomásom, hogy a szociológia a kordiagnózt tekintve mindig le van maradva. Ez egyrészt megmutatkozik abban, hogy az elmúlt évszázad nyolcvanas és korai kilencvenes éveinek kordiagnosztikai kulcsfogalmai milyen gyorsan elévültek, amelyeket senki nem használna már a jelenlegi társadalmunk leírására. Gondolok itt a »kockázattársadalomra« (Ulrich Beck 1986) vagy az »élménytársadalomra« (Gerhard Schulze 1992) mint kordiagnosztikai kulcsfogalmakra, amelyek a növekvő társadalmi exklúziót és a vadon burjánzó kapitalizmust illetően már aligha tekinthetők találónak.” Mauro Basaure és mások (szerk.): *Erneuerung der Kritik. Axel Honneth im Gespräch*, i.k. 137.o.

legeredetibb eleme annak kidolgozása, hogy a hegeli műben található egy bizonyos szenvedélmélet. „Azok a fogalmak [...], amelyekkel [Hegel] a társadalmi patológiákat jellemezni próbálja, olyan kordiagnosztikai kifejezések, mint a »magányosság« [...], az »üresség« [...] vagy a »nyomottság« [...], amelyeket mindet a »szenvedés a határozatlanságtól« közös nevezőjére lehet hozni.”¹¹¹ Ez nemcsak a Hegel-kutatásban tűnik új észrevételnek, hanem a kritikai elmélet megalapozásának terhére is hordoznia kell.

¹¹¹ Axel Honneth: *Leiden an Unbestimmtheit*, Reclam 2001. 42-43.o.