

Kristina Engelhard

Az egyedi szubjektum kanti elméletének kritikája Hegel gyakorlati filozófiájában*

Bevezetés: Miért Kant vagy Hegel?

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

¹⁷ Hegel: *A jogfilozófia alapvonalai*. Id. kiad. 262. 258. §.

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

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

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

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

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

¹⁹ Vö. 2. lábjegyzet.

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

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

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

²¹ I. m. 61. sk. 33. §.

²² Uo; ill. mindenekelőtt i. m. 276. 269.§.

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

²⁴ I. m. 301. sk. 503. §.

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

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

²⁵ Hegel: *A jogfilozófia alapvonalai*. Id. kiad. 298. 274. §.

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

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

²⁶ I. m. 261. 257. §.

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

²⁸ Hegel tehát a szabadság kérdésében is érvényesíti a pusztán kellés tehetetlenségére vonatkozó ellenvetését.

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

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

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

A *Jogfilozófiában* Hegel így fejezi ki ugyanezt:

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

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

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

³¹ I. m. 306. 514. §.

³² Hegel: *A jogfilozófia alapvonalai*. Id. kiad. 184. 153. §.

emberi személyek végcélja nem annyiban lényegi, amennyiben egy egyedi szubjektum egyedi célja volna, hiszen a személyek végcéljának is csak a családban van nembeli vonatkozása; hanem az emberi lények lényegi végcéljai sokkal inkább azok, amelyek egy nép szellemeként ezekben a társadalmi entitásokban áthagyományozódnak. Így az emberi személyek lényege kontingens módon meghatározott, bár teleológiai irányított történeti fejlődést hordoz. A szabadság ezért nem más, mint megvalósulása egy kontingens lényegi *telos*nak, amely kulturálisan áthagyományozott és társadalmilag osztott. Az individuális szabadság ezért pusztán az etikailag irreleváns, önkényes szabad választás területén, a szükségletek rendszerében adott. Így tehát a holisztikus etika hegeli típusának szegezhető a kérdés, hogy a szabadságnak mint az emberi személyek individualitását meghaladó társadalmi lényegmegvalósulásnak az értelmezésével vajon nem teszi-e érthetlenné és végső soron nélkülözhetővé a szabadság fogalmát. Ezen felül egy ilyen elmélet a partikularizmus problémáival terhelt, és igen erős antropológiai és teleológiai feltevésektől függ.

Hegel azáltal teszi elméletét plauzibilissé, hogy a moralitás állapotát, amely szerinte Kantnál nyert filozófiai kifejezést, egy belső ellentmondáson látja zátonyra futni, szükségszerűen rákövetkező állapotként pedig az erkölcsiiséget ábrázolja.³³ Ennek megfelelően a szubjektív, individuális szabad akaratot a céljainak tekintett objektív jóval és rosszal szemben határozza meg. Hegel a cselekvés fogalmából egy ellentmondást dolgoz ki, mely abban áll, hogy a szabad individuum szubjektív akaratának mértéke alapján egyaránt akarhatja a jót és a rosszat is. A cselekvés fogalmából viszont azt következteti ki, hogy a szubjektum voltaképpen csak a jót akarhatja. Azonban ahhoz, hogy a jót egyáltalán meg lehessen határozni, az individuum nem maradhat meg különösségénél, mert a jó csak magán- és magáértvalóan jó lehet, vagyis Hegel szerint egyúttal általánosnak kell lennie. Ha mármint a szabad individuum az általános, objektív jót saját céljaitól függetlenül veszi célba, akkor az Hegel szerint „a kötelességek kollíziójába” torkollik, hiszen az általános jó sokféléket követel, olyasmit is, ami ellentmondásban áll egymással. Egy második kollízió abból keletkezik, hogy az általános jó és az egyéni célok közötti harmónia csak esetleges. Igaz, Hegel szerint a szubjektumban fenn kell állnia egy szükségszerű harmóniának, mert „a szubjektum mint egyes és általános *magánvalósága szerint egy* azonoság”.³⁴ E problematikus szituációból ott lehet kimenekülni, hogy az individuum a magánvalóan jó célokat a magáéivá teszi, azaz saját különös céljaiként tételezi; ezek azonban ezáltal pusztá látszattá, elvont általánossá lesznek. Hegel számára ezzel kudarcba fullad a kísérlet, hogy az individuális szubjektumot

³³ I. m. 136–141. §.

³⁴ Hegel: *A filozófiai tudományok enciklopédiájának alapvonalai. Harmadik rész. A szellem filozófiája*. Id. kiad. 304. 509. §.

tegyük a morálisan gyakorlati racionalitás forrásává. Sokkal inkább a jó cselekvésben kell szert tenni a szubjektum szabad akaratának realizálására, felemelkedve egy általánosan ésszerű akarathoz, amely „egy nép szellemében” realizálódik, mely népszellem az erkölcsi szubsztanciát alkotja.³⁵ Ebben a gondolatban megintcsak Hegelnek a konkrét általánosra vonatkozó elképzelése rejlik, annyiban tudniillik, hogy az egyedi szubjektum saját lényegét mint szellemet, vagyis mint az „egyes és általános *magánvalósága szerinti egy* azonosságát” ismeri fel.³⁶

3. Egyedi szubjektum és interszubsztantivitás Kantnál

A kanti filozófia szisztematikusan tekintve lényegileg az „én”-en mint az értelem és az ész princípiumán alapul. A hegeli kritika után azonban feltétlenül rá kell kérdezni az interszubsztantivitás problémájára Kant filozófiájában. Az előadás általános kérdésfeltevésére való tekintettel ez a kérdés így hangzik: milyen szisztematikus lehetőségek állnak Kant rendelkezésére ahhoz, hogy megközelítéséből kiindulva megfelelően megalapozza az interszubsztantivitást? Ehhez először is azt kell még megvizsgálni, hogy jogos-e Hegel individualizmus-analízise és atomizmus-vádja. Ez attól függ, hogy elemzése, mely szerint a kanti én-princípium egyfelől individuális én, másfelől azonban elvont általános marad, olyan értelemben találó-e, ahogyan azt Hegel hinni véli, ti. abban az értelemben hogy az én, az ész és gyakorlati elveinek általánossága egy tartalmi kiüresítésen alapulna.

Tézisem az lesz, hogy nem ez a helyzet – vagyis hogy Kant koncepciója igenis eltalálja azokat a problémákat, amelyekről mindazonáltal nekem itt nem kell eldöntennem, hogy azok megoldhatók-e egy individualista fundamentalizmuson belül. Ehhez ugyanis figyelembe kellene venni például Habermas, Rawls vagy mások hasonló elméleteit is.

A szöveghely, amelyet általában a kanti öntudat-elmélet centrumának tekintenek, „A tiszta értelmi fogalmak transzcendentális dedukciója”, *A tiszta ész kritikájában* nem képez önálló szubsztantivitás-tant, hanem benne az öntudat argumentációs eszközként szolgál a transzcendentális ismeretelméleten belül. Az öntudat itt lényegileg episztémikus szubsztantivum, amelyet Kant speciálisan a tiszta értelmi fogalmak objektivitás-igényének igazolására használ. Ugyanakkor rendszertanilag a transzcendentális filozófia „legfelső pontja”.³⁷ Itt egy komplex bizonyításon belül, funkciójában kerül bemutatásra, a megismerés objektivitásának a tiszta ész forrásaiból történő megalapozása érdekében. Ebből a pers-

³⁵ I. m. 306. 514. §.

³⁶ I. m. 304. 509. §.

³⁷ Immanuel Kant: *A tiszta ész kritikája*. Id. kiad. 145.

pektívából homályos marad, hogy értelmes volna-e a transzcendentális öntudat a tiszta szubjektivitásnak a tárgyi összefüggésektől eloldott elméletén belül. Ehhez azonban először is nagyon fontos, hogy megkülönböztessük a szubjektivitás különböző mozzanatait Kantnál. Ezek a következők: 1. a transzcendentális appercepció vagy az appercepció szintetikus egysége, 2. az appercepció analitikus egysége avagy a „gondolkodom”, 3. az empirikus én és 4. a személy.

A megismerés transzcendentális analízise Kantot a tiszta „gondolkodom”-hoz mint minden gondolkodás és képzetalkotás legfőbb elvéhez azon az alapfeltevésen keresztül vezeti el, hogy minden gondolkodás az ítélemben talál kifejeződésre,³⁸ ahol is az ítéletek lényegileg képzetek összekapcsolását jelentik. Az ilyen összekapcsolás egységet hoz létre, ám ugyanakkor feltételezi is az egységet, amint azt Kant meg akarja mutatni. Az ítélet Kant szerint „a képzeteink közötti egység funkciója”.³⁹ Ez az egység mármint nem a gondolkodás tárgya egységének köszönhető – hiszen a tartalom a tiszta szemléleti formáknak, a térnek és az időnek megfelelően kapcsolat nélküli sokféleségként adott –, hanem a szintetizáló tevékenységnek, amely először hoz létre egységet a sokféleségben. Az egység, amelyen a szintézisek alapulnak, olyan elv, amely az értelem tevékenységeiben alkot egységet. Ez az, amit Kant „az appercepció eredendő szintetikus egységeként” jelöl meg, a tiszta öntudat. A transzcendentális appercepció itt a funkció ágense, a szintetizálás spontán képessége. Minden olyan képzetnek, amelynek egy ismeret részének kell lennie, tudatos képzetnek kell lennie, vagyis egy olyan tudat képzetének, amely magát a különböző képzetekben azonos tudatnak tudja. A tematikus „gondolkodom” maga is olyan képzet, amely csak a tiszta appercepció által jön létre, és amelyet a gondolkodás minden tartalmától való elvonatkoztatás által tiszta logikai avagy analitikus énként gondolunk el. Az appercepció eredendő szintetikus egysége itt a képzetek összekapcsolásának spontán tevékeny elve. Minden képzettartalmat, mely adott számára, a tudat tartalmaként ahhoz a „gondolkodom”-hoz rendel hozzá, amellyel önmagát azonosnak kell tételeznie. Így minden tartalom a gondolkodó én „abszolút egységéhez” van kötve. Az egység abszolút volta annak lehetetlenségéből ered, hogy egy tudattól függetlenül bármiről is képzetet alkossunk. A „gondolkodom” egysége abszolút, mert az énen kívül egyáltalán semmilyen képzet mint képzet nem gondolható el. Tehát minden képzetalkotás alávetett az értelem feltételeinek. A transzcendentális appercepció spontán szintetizáló képesség, mely lehetővé teszi azt az egységet, amely átfog minden objektív képzetet mint olyat. Lehetetlen, hogy ezt a funkciót egy „mi” töltse be, mert hiányzik belőle az a közvetlen reflexív egység, amellyel az „én” rendelkezik, és amely szükséges a szintetizáló tevékenység egységéhez.

³⁸ I. m. 118.

³⁹ Uo.

Kant tanítása szerint a transzcendentális appercepció eredendősége annak köszönhető, hogy lehetetlen levezetni egy megelőző elvből. Tevékenysége eredendő, vagyis maga is megkérdőjelezhetetlenül adott, és tovább nem megalapozható. A spontánul tevékeny én ebben a tekintetben passzív, azaz spontán tevékenységének formáit nem önmagából hozza létre; a gondolkodás kanti elmélete ezért a véges ész elmélete. Ha elvonatkoztatunk minden tartalomtól, amelyet a transzcendentális appercepció összekapcsol, akkor az az egység pusztán logikai, elvont elve lesz, az, amit Kant logikai ének nevez. A logikai én egysége csupán analitikus, ahogyan valamennyi általános fogalom egysége analitikus; így pusztán képzelt egység, más szóval maga is képzet, mégpedig képzet „tudatom azonosságáról a sok képzet közepette”.⁴⁰ Az elvont, tartalmilag üresként értett én hegeli kritikája tehát e mozzanatban lel fogódzóra, holott ez csak egy specifikus strukturális mozzanat Kantnál.

A tiszta értelmi fogalmak transzcendentális dedukciójának ismert negatív eredménye, a megismerésnek a tapasztalat körére történő korlátozása magára a szubjektivitásra is vonatkozik, ahogyan azt Kant a tiszta értelmi fogalmak transzcendentális dedukciójának 24. és 25. paragrafusában kifejti. Objektív ismeretre az én önmagáról csak mint jelenségről tehet szert. Az én ilyen jelensége a tudatnak mint tudatfolyamnak az adottsága a belső érzékben. Ennek az ének a számára empirikusan adottak azok a meghatározások, amelyeket a sajátjaiként ismer vagy ismerhet fel. Ez az empirikus én. A szintézis aktusán keresztül a belső érzékben képzetösszekapcsolás megy végbe, ami által az én időbeli létként tudja szemlélni magát. A transzcendentális appercepció e tevékenységén keresztül, melyet Kant *A tiszta ész kritikájának* második kiadásában „önafekciónak” nevez, tételeződik az én a belső érzékben, s így válik szemléletének tartalmává, azaz empirikus énné. Mivel a „gondolkodom” a képzettartalmak közegeként lép fel, ő maga a belső érzék egy adottsága az idő szemléleti formájában; ezzel a gondolkodó én az időben tételezi önmagát. A transzcendentális appercepciónak a belső érzékben való eme „öntételezése” alapján afficiálja az én önmagát.⁴¹ Az ének a belső érzékben való tételezése nem a saját egzisztencia produktív előhozatala, hanem odafigyelés a „gondolkodom” implicit adottságára a gondolkodás és egy empirikus véges én minden aktusában. Ezen a módon a jelenvaló, önmaga számára megismerhető én empirikus én, amely önmegismerésében az idő feltételeihez van kötve. A meghatározható én így egy empirikus én, amely tudatos életének folyamában önmagát biográfiai, egzisztáló énként fogja fel az időben. Sőt, az empirikus én végső soron csak külső meghatározottságai révén ismerhető meg, az önmagára vonatkozó képzettartalmakat objektív időmeghatározásokhoz, például naptári időmértékhez kell köt-

⁴⁰ I. m. 144.

⁴¹ I. m. 159.

nie, melyek megengedik saját létezésének összekapcsolását a világ más jelenségeinek létezésével, és így lehetővé teszik saját egzisztenciájának objektív meghatározását. Ez az én először csak egyedi szubjektum, amely képes kapcsolatba lépni más szubjektumokkal.

Kantnál a személy elsősorban teoretikus fogalom, amelyet a racionális pszichológia kritikájának keretében vezetett be. Ez a fogalom egy olyan „intellektuális szubsztancia” feltevését jelöli, amely az én időbeli azonosságának locke-i meghatározására támaszkodik, amely azonban Kant szerint a megismerés korlátozása elvének van alávetve. Kant végül mégis megtartja ezt a fogalmat regulatív eszmeként, amely különösen gyakorlati fogalomként játszik központi szerepet, megkülönböztetve a racionális lényeket a dolgoktól.⁴² A személy döntő sajátossága az autonómiája. Ezen túlmenően megvan még Kantnál az ember fogalma, amely nem a biológiai fajt jelöli, hanem az empirikus testnek az empirikus énnel térben és időben az öntudat által létrehozott egységét, amely racionális lényként önmagát személyként is meghatározza.

Kant öntudatelmélete tehát differenciáltabb struktúrát tartalmaz, mely az empirikus én szintjén empirikus tartalmakkal telítődik. Hegel ellenvetése tehát, amely a fogalom meghatározatlanságának értelmében vett elvontságra vonatkozik, csak az analitikus vagy logikai „gondolkodom”-ot érinti, amely viszont önmagában nem jelent bázist az etikai elvek kanti kidolgozásában.

A szubjektivitás különböző mozzanatainak e koncepciója annyiban hat ki Kant gyakorlati filozófiájára, hogy az én funkciójában a szabadság lehetőségének elméleti alapját is megtalálta. Ennyiben számára a szabadság lehetősége minden gyakorlati filozófia alapja. Kantnál a szabadság a transzcendentális appercepció szintézisfunkciójának spontaneitásához rendelődik hozzá, ahhoz a képességhez tehát, hogy szabályozottan, de mégis kauzális meghatározottság nélkül kapcsoljon össze képzeteket, vagy pedig, gyakorlati vonatkozásban, elvonatkoztasson például egyéni szükségleteitől, döntést hozzon vagy végrehajthasson egy cselekedetet. A szabadság elméleti lehetősége Kant időelméletén alapul, amely szerint az idő és következménye, a kauzalitás nem ontikus adottságok, amelyekben a szubjektum egyszerűen csak előfordul, hanem értelmének és szemléletének formái. A tiszta „gondolkodom” nem időben és térben egzisztál, nem entitás és egyáltalán nem is létezik, hanem az elméleti és a gyakorlati ítézés szükségzerű elve. Ennyiben pedig különbözik az empirikus éntől, amely entitásként határozza meg magát, és az érzéki észlelés alapján minőségeket tulajdonít magának.

Mindez azután Kant gyakorlati filozófiájában a kategorikus imperatívusz úgynevezett „öncél”-formulájában mutatkozik meg még pontosabban. Eszerint

⁴² Kant: Az erkölcsök metafizikájának alapvetése. Id. kiad. 60. sk.

csak azok a lények lehetnek öncélok, vagyis olyan célok, amelyek maguk nem lehetnek egy további cél eszközei, amelyek egyedül lehetnek céltételezések szubjektumai, vagyis személyek, akik képesek autonómok lenni. A gondolat, hogy csak a személy lehet öncél, természetesen csak akkor tartható, ha meg tudjuk mutatni, hogy a célok csak spontán módon kitűzhetőek, ám nem lehetnek adottak.

A szubjektivitás e struktúrájának általánossága alapján az empirikus én személyként gondolja el magát, ezáltal pedig „a célok birodalmának” vagy az intelligibilis világnak, azaz minden racionális lény tisztán szellemi közösségének tagjaként.⁴³ Amennyiben azonban nemcsak racionális, hanem fizikai és szükségletekkel rendelkező lény is, további meghatározások kapcsolódnak hozzá, amelyeket receptív módon észlel önmagán, amelyeket önmagának tulajdonít, és amelyekkel konkrét individuális emberként azonosul. Az emberi egzisztencia essenciája és végcélja a kanti elméletből kiindulva nem alapozható az intelligibilis világra, amely egyébként is szubjektív szabályozó elv. Az ember önmaga lényegének megfelelően racionális létezőként határozza meg magát, melyben azonban nem foglaltatik benne mindjárt a végcélja is, mert partikuláris társadalmi szerepeiben az ember nem képes megadni lényegi célját.

Világos tehát, hogy Hegel diagnózisa, amely számára közvetlenül Kant-kritikát is jelent, ti. hogy Kant az ént csak mint elvont ént ragadja meg, mindazonáltal helyesnek bizonyul, hiszen a szubjektivitás ezen elmélete – noha nem úgy, ahogyan azt Hegel rekonstruálja – nem szolipszizmus, amely egy numerikusan egyetlen énből indulna ki, hanem az általános szubjektivitás elmélete. Hegel számára e szubjektivitás elvontságából következik, hogy a szubjektivitás koncepciójából törlődik minden különösség, és így az egyes szubjektum végül nem kap figyelmet Kantnál, legalábbis nem a filozófiában. Hegel azonban a kanti énről egészen általánosan, mint üres fogalomra tekint. A kanti filozófián belül ez az ellenvetés nem tartható, hiszen Kantnál a szubjektivitás olyan meghatározásai találhatók meg, amelyek komplex struktúrába rendeződnek, és így a szubjektivitás egyetemes struktúráját adják meg. Ebben a struktúrában minden racionális véges lény osztozik, amennyiben ítélnék és célokat tűznek ki maguk elé, mivel ugyanazon a módon kell előfeltételezniük azt. Egy olyan elméletben, amelyet talán egologikus fundacionizmusként jelölhetünk meg, és amelyet Hegel individualista fundacionizmusként ért félre, ez az az alap, amelyre az interszubjektivitásnak épülnie kell.

4. A hegeli és a kanti etika problémái

Tézisem tehát a következő: Hegel nem ismeri fel, hogy mind Kant elméleti, mind pedig gyakorlati filozófiája az univerzális racionalitás elmélete abban az

⁴³ I. m.

értelemben, hogy ez utóbbi olyan szférát képez, amelyben egyetemesen részünk van. Ez azt jelenti, hogy az univerzális elveket nem szabad általánosan elgondolni az elvontság és a tartalmi üresség értelmében, hanem, noha tisztán formálisak (hogy betöltsék az általános érvényűség érdekében Kant által szükségszerűnek tartott feltételek egyikét), mégis, a szubjektivitásra való vonatkozásban a racionalitás feltételeiként a racionális lények pozitív meghatározásait jelentik, amelyeket megosztanak egymással, és amelyeket, ha e feltételnek tudatára ébrednek, mint közös síkot ismerhetnek fel. A racionalitás struktúráin keresztül – ez alatt konkrétan az elveket értjük, mint a szemléleti formákat, a kategóriákat, illetve az erkölcsi törvényt – tehát egyúttal adottak a közösen osztott struktúrák szférái, amelyek – különösen a gyakorlat terepén – közvetlenül elvezetnek az alapvető gyakorlati maximákhoz is: főként az ún. „öncél-formula”, amelyből levezethető a személyiségi jogok elidegeníthetlensége. Az előadás szisztematikus kérdésfeltevésére való tekintettel ez azt jelenti, hogy az egológiai fundacionizmus képes az interszubjektivitás megalapozására. Igaz, kérdéses, hogy egy ilyen fundamentum elegendő-e egy átfogó etikához. E perspektívából nem igazolhatók a különböző társadalmi csoportok kontextusokhoz kötött normái.⁴⁴ Az egológiai fundacionizmusnak meg kell oldania a problémát, hogy integrálja az elméletbe az eredeti interszubjektivitást, és ne csak az alapjait adja meg az univerzális észben.

Hegel holisztikus etikájának ellenében azt az ellenvetést kell kritikailag felhoznunk, hogy *először is* nem engedi meg az univerzális normák megalapozását vagy a normák vizsgálatára szolgáló univerzális eljárás igazolását, ezzel pedig a partikularizmus vádjának teszi ki magát,⁴⁵ valamint *másodszor*, hogy esszencialista és teleológiai szabadságkonceptiója alapján aligha látszik érvényesíthetőnek az egyedi szubjektum állítólagos egyforma eredendősege a társadalmi entitások – család, intézmények, állam – mellett.

Fordította Andrejka Zoltán

⁴⁴ Habermas szerint (lásd i. m.) bár ez a deontológiai univerzalisztikus etikák és a diskurzusetika származtatott problémáját mutatja meg, mégis úgy látja, hogy az teljességgel megoldható.

⁴⁵ Habermas (lásd i. m.) az ilyen partikularizmus következményének tekinti az értékszeptícizmust.