

Dean Moyar

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

1.

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

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

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

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

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

Hegel inkább a lelkiismeret kritikusaként, mintsem a lelkiismeret tekintélye mellett érvelő filozófusként ismert. Általában úgy tartják, hogy Hegel sajátos helyét az etika és a politikai filozófia történetében a gyakorlati észről alkotott történeti és különösképpen társadalmi felfogása jelöli ki, s ezt legtöbbször a lelkiismeret szerepének kiküszöböléseként értik. Mind a *Jogfilozófia*, mind *A szellem fenomenológiája* legemlékezetesebb polémikus bekezdései a lelkiismerettel szorosan összefonódó meggyőződés-etika ellen irányulnak. Egy kommentátor szerint a *Fenomenológia* dialektikája szerint a lelkiismeret „a legalantasabb téveszme”, amely ellen Hegel „virulens, sőt agresszív támadást intéz”.³ A lelkiismeret a legjobb esetben is csak egyfajta engedmény, amit egy fejlett társadalom megadhat az individuum számára.⁴ A jelen dolgozatban az egyik célom az, hogy megmutassam, a lelkiismeret ennél sokkal fontosabb szerepet tölt be mind Hegel etikája, mind egész rendszere szempontjából. Közelebről: a Logikából kiindulva⁵ a lelkiismeret olyan olvasata mellett fogok érvelni, amely magasabb logikai státuszt tulajdonít neki, mint amelyet általában feltételeznek. E logikai státusz megértése révén világosabbá válik a lelkiismerettől az erkölcsiséghez való átmenet, és a liberális szabadságfelfogás számára is kevésbé tűnik veszélyesnek.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁷ I. m. 152. sk. 136. §.

⁸ I. m. 153. 136. §, függelék.

⁹ I. m. 155. 138. §.

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

Hegel autonómia-elméletének alapkérdéseivel a moralitástól az erkölcsiségbe való átmenet adja meg a kulcsot, vagyis a moralitásnak az erkölcsiségbe való *megszűntén-megőrződése*. Ennek az átmenetnek a során Hegel bosszantó módon logikájának közelebről meg nem határozott argumentumaira hivatkozik, amelyekről kijelenti, hogy a kérdés kielégítő megértéséhez nélkülözhetetlenek. Ludwig Siep az erről az átmenetről írt kitűnő cikkében¹⁰ az átmenet három lehetséges logikai korrelátumát azonosítja, amelyeket itt „emelkedő”, a logika gondolatmenetét követő sorrendben mutatok be. Az első a lényeg logikájának végén a „szubsztancialitás” viszonyának átmenete a fogalomhoz; a második az átmenet az „apodiktikus ítélet”-ről a következtetésre, a harmadik pedig a teleológiáról, az objektivitás utolsó fokáról az életre avagy az eszme első alakjára való átmenet. Magam mégis egy negyedik lehetséges korrelátumot javaslok, éspedig olyat, amely még magasabb logikai szinten áll, és amely szerint a lelkiismeret a jó eszméjéről az abszolút eszmére való átmenet modellje. Ez az átmenet két további átmenetet is magában foglal. Ezeket azért elemzem, mert Hegel nem minden esetben ismétli meg a korábbi átmenetek finomstruktúráját, amikor későbbi lépésekben alkalmazza őket. A következtetésről az objektivitásra, valamint az objektivitásról az eszmére való átmenet (a fentiek közül a harmadik) szintén elengedhetetlen az utolsóként említett átmenet megértésének szempontjából. Ennek a megközelítésnek nem csupán az az előnye, hogy érthetőbbé teszi a moralitásról az erkölcsiségre való átmenetet, hanem az is, hogy a fogalom logikájának egészét is jobban megvilágítja.

2.

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

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

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

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

¹¹ J. G. Fichte: *Sämtliche Werke*, Bd. 4. 156.

¹² I. m. 169.

¹³ Hegel: *A jogfilozófia alapvonalai*. Id. kiad. 154.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

¹⁶ I. m. 265.

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

¹⁸ I. m. 53.

¹⁹ I. m. 43.

²⁰ I. m. 51.

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

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

3.

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

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

²¹ Uo.

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

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

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

²² Hegel: *A logika tudománya. Második rész.* Id. kiad. 304.

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

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

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

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

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

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

²⁵ Hegel: *A logika tudománya. Második rész*. Id. kiad. 303.

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

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

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

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

4.

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

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

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

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

²⁸ Hegel: *A logika tudománya. Második rész.* Id. kiad. 339.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

³² Hegel: *A logika tudománya. Második rész*. Id. kiad. 352.

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

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

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

³³ I. m. 415.

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

³⁵ J. G. Fichte: i. m. 172.

³⁶ I. m. 516.

³⁷ Hegel: *A logika tudománya. Második rész.* Id. kiad. 417.

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

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

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

³⁹ I. m. 418.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁴³ Uo.

⁴⁴ I. m. 419.

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

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

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

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

⁴⁵ Uo.

⁴⁶ Hegel: *A jogfilozófia alapvonalai*. Id. kiad. 184. 152. §.

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

5.

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

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

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

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

⁴⁷ I. m. 174. 141. §.

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

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

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

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

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

Fordította Lázár Linda