

A hegeli ésszerű életvezetés és a szabadság összefüggése

Robert Pippin olvasatában*

BEVEZETÉS

Robert Pippin a kortárs angolszász Hegel-értelmezők azon táborába tartozik, akiknek a Hegel-kutatás során elért eredményei számos ponton kívánják lebontani a hagyományos Hegel-interpretációk egyes megkövesedett, bevett sémáit, és a mai filozófiai diszkussziókba illesztve kortárs, izgalmas vitapartnerként elevenítik fel a hegeli szövegkorpuszt.¹ Pippin Hegel filozófiáját érintő munkássága rendkívül szerteágazó,² ezért ebben a tanulmányban elsősorban *A hegeli gyakorlati filozófia* (Pippin 2008) című könyvét vettük alapul, amely egyfelől számos korábbi megállapításának kínál szisztematikus kifejtést, másfelől termékeny módon kapcsolódik a kortárs politikai-filozófiai és szubjektumelméleti vizsgálódásokhoz. Pippin alapvetően arra a kérdésre keresi a választ, hogy Hegel szabadságkonceptiója milyen aktuális meglátásokkal szolgálhat a szabadságról folytatott kortárs filozófiai diskurzus számára. Csatlakozik ahhoz az értelmezői táborhoz, amely az elismerésnek a szabadságra nézve központi szerepét igyekszik kidomborítani Hegel filozófiai munkásságában. Hatalmas szövegapparátust mozgósítva jelentős interpretációs teljesítményt végez ahhoz, hogy bizonyítsa az elismerés koncepciójának a hegeli rendszerben elfoglalt kiemelt pozícióját.³

* A publikáció elkészítését a TÁMOP 4.2.1./B-09/1/KONV-2010-0007 számú projekt támogatta. A projekt az Új Magyarország Fejlesztési Terven keresztül az Európai Unió támogatásával, az Európai Regionális Fejlesztési Alap és az Európai Szociális Alap társfinanszírozásával valósult meg.

¹ Jelentős angolszász teoretikusként kell megemlítenünk Robert Pippin mellett többek között Robert Brandomot, Terry Pinkardot, Paul Reddinget, Wilfrid Sellarst és John McDowellt. Magyar nyelvterületen Hegel újraértelmezése még csak szórványosan észlelhető, vö. Balogh 2009. 7.

² Néhány igen jelentős munka a teljesség igénye nélkül: Pippin 1989; Pippin 1997a; Pippin–Höffe 2004; Pippin 2005a; Pippin 2008.

³ Az elismerés szerepének kiemelt hangsúlyt juttat német nyelvterületen – többek között – Ludwig Siep (vö. pl. Siep 1979), angolszász nyelvterületen pedig Charles Taylor helyezte ismét a morálfilozófia és a politikai filozófia homlokterébe (lásd Taylor 1992; Taylor 1994). Az elismerésről szóló legújabb vitáról vö. Rózsa 2011.

A következő oldalakon ezt a pippini olvasatban megjelenő szabadságinterpretációt vesszük közelebből szemügyre, az alábbi hegeli–pippini kulcsfogalmak segítségével: szabadság, ésszerűség, normativitás, cselekvés, intenció, elismerés, kölcsönös meghatározottság, közös gondolkodás, intézményi beágyazottság.

A SZABADSÁG HEGELI ELMÉLETE

Az *Enciklopédia* rendszerében az, amit a mai kortárs filozófusok gyakorlati filozófiának neveznek, Pippin számára – a hegeli terminussal élve – „a szellem filozófiája”. Szerinte gyakorlati filozófián ugyanis elsődlegesen olyan önálló eseményfajtról szóló leírást értünk, amely eseményekre attól a szubjektumtól várunk magyarázatot, amelyet az események bekövetkezéséért felelős személynek tekintünk. Arra a kérdésre, hogy milyen indokokat tekinthetünk az igazolás elemeinek, a hegeli rendszerben Pippin szerint a *szabadságról alkotott elmélet* kínál választ.⁴

Hegel számára a *szabadság* önmagunkkal való reflektív és tanácskozó viszony, amelyet a filozófus úgy ír le, hogy képesek vagyunk hajlamainknak és indítékainknak „racionális formát” adni. Ez azonban csakis akkor lehetséges, ha már bizonyos (intézmények, normák által orientált) viszonyban állunk másokkal, ha bizonyos gyakorlatok (*Practice*) résztvevői vagyunk. Ez a hegeli elképzelés ellentétben áll minden olyan önmagunkhoz és másokhoz való viszonyt taglaló elemzéssel, amely az önmegértés lehetőségét és tartalmát, az individuális gondolkodás tartalmát megpróbálja elszigetelni az adott kor társadalmi és politikai struktúráitól. Pippin úgy látja, hogy Hegel tulajdonképpen megfordítja a metodológiai individualizmus logikáját, és e logika megfordítása teszi lehetővé számára magának a cselekvés lehetőségének a magyarázatát is. Hegel élesen bírálja az individualizmus túlzott önhittségét: „A legközönségesebb képzet a szabadságra vonatkozóan az, hogy *önként* – a reflexió megszabta közép az akarat mint pusztán a természetes ösztönök által meghatározott s a magán- és magáértvalóan szabad akarat között. Ha halljuk azt a mondást, hogy a szabadság általában abban áll, hogy *az ember azt teheti, amit akar*, az ilyen felfogást csak a gondolati műveltség teljes hiányának tekinthetjük, amely sejtelmét sem mutatja annak, hogy mi az önmagában való akarat, jog, erkölcsiség s a többi.” (Hegel 1983. 48) Pippin hangsúlyozza azt a hegeli meglátást, hogy a személyek „már eleve” intézményileg meghatározott létezők, amelyek retrospektív módon (a retrospektivitásról lásd később)

⁴ A szubjektum és a szabadság ilyen módon történő, tehát egymástól elválaszthatatlan összekapcsolása modern fenomén, ebből következően a modern kritikai gondolkodás számára megkerülhetetlen kérdéskör. (Ehhez Hegel kapcsán lásd: Rózsa Erzsébet: „A szabadság csak mint szubjektum valóságos» – A szubjektivitás problémája Hegel Jogfilozófiájában. A hegeli szubjektivitáselmélet és a modern egzisztencia drámája”. Rózsa 2009. 61–84.)

képesek áttekinteni ezeknek a pozícióknak az „objektív ésszerűségét”. Az intézményi meghatározottság a választás kontextusában jól kivehető: „A választás, amellyel rendelkezem, az akarat általánosságában rejlik, hogy ezt vagy amazt a magamévá tehetem. Ez a magamé mint különös tartalom nincs reám mérve, tehát tőlem külön van, s csak a lehetőség van meg arra, hogy az enyém legyen, mint ahogy én az a lehetőség vagyok, hogy összekapcsolódjak vele. [...] Az önkény azt tartalmazza, hogy a tartalmat nem akaratom természete határozza meg, hogy az enyém legyen, hanem az *esetlegesség*: én tehát éppúgy függök ettől a tartalomtól, s ez az az ellentmondás, amely az önkényben rejlik. [...] Ha a szemléletben megállunk az önkénynél, hogy az ember akarhatja ezt vagy amazt, akkor ez természetesen az ő szabadsága; de ha ragaszkodunk ahhoz a nézethez, hogy a tartalom adva van, akkor ez határozza meg az embert, s épp ebből a szempontból nem szabad többé.” (uo.)

Hegel számára bármely szabadságelmélet esetében nélkülözhetetlen annak bizonyítása, hogy a tetteimmel, a gyakorlataimmal és a társadalmi szerepeimmel ténylegesen és megtapasztalt formában a sajátomként tudok azonosulni (Pippin 2008. 6),⁵ „nem létezhet olyan *nem-én*, amely meghatározhatná a cselekedeteimet” (Pippin 2008. 136). A fichtei ihletésű „nem-én” Hegel értelmezésében a tudatlansággal kapcsolódik össze: „A tudatlan ember nem szabad, mert idegen világ áll vele szemben, túlsó és külső világ, amelytől függ, anélkül, hogy ezt az idegen világot önmagáért-valóvá tenné, s ezzel benne, mint sajátjában, önmagánál lenne.” (Hegel 1980. 100). Ahhoz, hogy egy cselekedetet a sajátomnak tekinthessek, bizonyosfajta jelentéssel kell rendelkeznie a számomra, ami azonban azt is jelenti, hogy gyakorlatok és intézmények egész komplexumába kell *megérthető* módon (*intelligibly*) illeszkednie. Csupán ezen gyakorlatokon és intézményeken belül rendelkezhet koherens jelentéssel az a megállapítás, hogy „*most ezt csinálom*”. A jelentés (*meaningfulness*) feltételei ebben a *megközelítésben* nem olyan jegyek, amelyeket kizárólag én magam tudnék biztosítani akár reflexió, akár döntés, akár a tisztán látás következtében. Ez a jelentés lényegileg közösségi, a megérthető élet formájának megteremtését és fenntartását nevezi Hegel *Sittlichkeiten*-nek, ami az érvek etikai életformán belül megvalósuló kontextualizációja (Pippin 2008. 22). Hegel számára tehát az érthetőség feltétele, a jelentésadás képessége, az ésszerűség, azaz hogy képes vagyok mások számára is érthető indokokkal előállni, a legfontosabb feltételt képezi a szabad szubjektumként cselekvő egyén számára: „Az ész alkotja a szellem szubsztanciális természetét.” (Petry 1978. 1/88–89) A szabadság tehát lényegileg összefonódik egyfelől azokkal a cselekedeteimmel, amelyeket a sajátjaimként ismerek el,

⁵ A kényszerített cselekedet éppen ezért nem fakadhat a szabadságomból, hiszen a cselekedetemmel, noha az az én cselekedetem, nem vagyok képes azonosulni. Vö. Pippin 2008. 131, 239.

másfelől az ésszerűséggel mint a szabad szubjektum egyik lényegi meghatározásával. E két feltétel szerves egysége az *Észtétikai előadások* egyik passzuszában világos megfogalmazást kap: „Mármost azt a legmagasabbrendű tartalmat, amelyet a szubjektív önmagában felfogni képes, röviden szabadságnak nevezhetjük. A szabadság a szellem legmagasabbrendű meghatározása. Mindenekelőtt, egészen formális oldala szerint, abban áll, hogy a szubjektumnak az, ami vele szemben áll, nem idegen, nem határ és korlát, hanem önmagát találja meg benne. [...] Közelebről azonban a szabadság benső tartalma az ésszerű általában; például az erkölcsösség a cselekvésben, az igazság a gondolkodásban.” (Hegel 1980. 99)

A gyakorlati ésszerűséget Hegel egy tágabb kontextusba helyezi. A gyakorlati ész működését nem elszigetelt, individuális reflexiónak tekinti, amely reflexió, mondjuk, a számomra lehetséges cselekedeteket tekintené át. Hegel, számos mai kortárs filozófushoz hasonlóan, magát a gondolkodást, a dolgokról való tudást (*awareness*), magát az intencionalitást inherens módon ésszerű, ennek következtében normaalapú tevékenységként értelmezi (Hegel 1980. 19). A szellem Pippin Hegel-interpretációjában valamiféle normaként definiálódik: a szellem egy kollektív intézmény, melynek következtében mindannyian valamely közösségen belül az észhez viszonyulunk, az ész irányító szerepét vállalva magunkra (Hegel 1980. 62). A szabadságnak tehát nélkülözhetetlen eleme a megfelelő reszponzivitás a normákra (Pippin 2008. 19). Ahhoz, hogy a cselekedeteimmel azonosulni tudjak, normatív módon kell a cselekedeteim mögé állnom. A lehetséges azonosulás alapja a gyakorlati ész: érvekkel tudok előállni és érveket követelek másoktól is. A normativitás prioritásának hangsúlyozása a mai angolszász filozófusoknál erőteljes elem, többek között Wilfrid Sellars és Robert Brandom munkásságában. Pippin felhívja a figyelmünket arra, hogy a normák prioritása eredetileg Fichte pozíciója (Pippin 2000. 147–170), tehát ebben a kérdésben Hegel erősen fichteianus.

Az individuális viszonyállapotok és a közösségi gondolkodás a szabadság konstitutív elemeit alkotják, mindkettő ésszerű – ez az érthetőség alapvető feltétele (Pippin 2000. 6). Hegel tagadja annak lehetőségét, hogy a szabadság morális-pszichológiai, individuális dimenzióját („az akarat szabadságának” lehetőségét) külön lehetne választani a társadalmi függőség viszonyaitól, ugyanakkor a függetlenséget is a szabadság egyenrangúan konstitutív elemének tekinti. A hegeli „ésszerű cselekvés” elmélete azt a minimumot jelenti, hogy a szabad cselekvés tartalmazza azt a képességünket, hogy át tudjuk gondolni, mit szeretnénk tenni, meg tudjuk érteni, hogy mit tehetünk, hogy mit kellene tennünk, ha tennünk kellene valamit, és képesek vagyunk ezen megfontolások fényében cselekedni (Pippin 1997b, Pippin 1995). Hegel természetesen osztja az a nézetet, mely szerint egy cselekedet egy leírásban intencionális cselekedetként jelenik meg, tehát meg is követe-

li, hogy a cselekvő kivegye a részét a történésekből (Pippin 2008. 26). Egyetért azzal: anélkül hogy egy belső tartományra utalnánk, anélkül hogy saját cselekedeteinket illetően önvonatkozást állítanánk fel, az eseményeket nem volnánk képesek cselekedetként osztályozni. Az intenció valós természetű, a tulajdonképpeni intenció azonban szerinte csupán retrospektív módon állapítható meg: a „tényleges” intenció a cselekedetben található, ami azt jelenti, hogy egyes esetekben egészen addig nem tudjuk, hogy mi a valódi intenció, ameddig maga a cselekedet meg nem történik. Figyeljünk fel arra, ez a koncepció nem engedi meg, hogy egy intenció rossz, hibás kivitelezéséről beszélhessünk, mivel a szubjektum és a tett azonosságát állítja: „az egyéni ember *valósággal* az, ami a *tett*; *ennek a létnek* egyszerűségében mások számára léttel bíró, általános lényeg, s már nem csupán vélt valami. Nincs ugyan szellemként tételezve benne; de ha *létéről* mint *létről* van szó, s *egyfelől* a kettős lét, az *alaké* és a *tetté*, áll szemben egymással, s amaz is, emez is állítólag a valósága, akkor csak a tett mondható *valódi létnek*, – nem az alakja, amely azt fejezné ki, mit vél mondani tetteivel, vagy amiről hiszik, hogy csak tudná megtenni. Éppígy ha *másfelől művét* szembehelyezik belső *lehetőségével*, képességével vagy szándékával, akkor csakis művét kell igazi valóságának tekinteni, még ha ő maga téved is erre nézve és cselekedetéből visszatérve magába, e belsőben másnak tartja magát, mint ami a *tettben*.” (Hegel 1979. 168) Az emberi belső és a külső tett ilyen viszonya jelenik meg a műalkotások esetében is: nem beszélhetünk egy jó művészi elgondolás, eszme, például egy jó költemény sikertelen kifejezéséről. Noha az egónk a történéseket így szeretné értelmezni, mondja Nietzsche,⁶ valójában rossz műről kell beszélünk (Pippin 2008. 161). Ahogyan Stanley Cavell is hangsúlyozta, az, hogy „mi állt a szerző szándékában”, és az, hogy „mi van előttünk”, nem egymás alternatívája, mert az intenció a műalkotások esetében éppúgy nem ható ok, mint ahogy az emberi cselekedetek esetében sem az: az intenció mindkét esetben (az elkészült alkotás, illetőleg a történések esetében) a megértés, a leírás eszköze (Cavell 1976. 230).

Az intenció önmagunknak való tulajdonítását tehát nem lehet belső önmegfigyelés alapján regisztrálni, mert az intenció nem a mentális tartalomról ad számot (Anscombe 2000). Az intenció a hegeli koncepcióban nem ok, amelynek okozata a cselekvés. A kettő közötti viszony tehát nem kauzális, mivel a kauzális interpretáció dualista szemléletet tükröz, hiszen különválasztja a belső mentális tartalmat és a külső tettet, hanem – Pippin termino-

⁶ Hegel és Nietzsche párhuzama ezen a ponton: Pippin 2005b.

lógijában – „expresszív”.⁷ Hegel Pippin szerint nem kompatibilista,⁸ mert nem azt az álláspontot képviseli, hogy cselekedeteinket a hitek és a vágyak – mint okok – idézik elő (Davidson 1980b). Ugyanakkor az inkompatibilisták, a voluntaristák, a libertariánusok táborához sem sorolható, mert nem az akarat primátusát hirdeti. Abból következően, hogy Hegel a belső állapot és a külső tett közötti viszonyt nem ok-okozati viszonyként interpretálja, a hagyományos taxonómia nem megfelelő a kategorizálására. Az intenció ugyanis annak függvénye, hogy érvekkel rendelkezünk, ez ad választ arra a kérdésre, hogy számos lehetőség közül miért éppen azt cselekedtük, amit cselekedtünk. Ebből azonban Hegel számára nem következik, hogy az érveket okokként kell értelmeznünk, mert „az önmagamhoz való viszonyom mindig közvetített a másokhoz való viszonyomon keresztül” (Pippin 2008. 149). A közvetítettség itt azt jelenti, hogy a gyakorlati okfejtés normához kötött tevékenység, a szóban forgó normákat azonban nem egyszerűen én határozom meg (nem egyszerűen tőlem függenek), hanem társadalmi tulajdonságokat jelenítenek meg. Ezeket a társadalmi tulajdonságokat széles körben osztják, és a megfontolás számára egyénileg öröklött sztenderdekként funkcionálnak (uo.). Itt mutatkozik meg Pippin szerint az egyik jelentős különbség Kant és Hegel között. Kant ugyanis úgy gondolta, hogy van legalább egy norma, amelyet nem ilyen módon öröklünk, amely nem társadalmilag közvetített, ez pedig maga a tiszta gyakorlati ész. Hegel azonban azon az állásponton van, hogy a gyakorlati okfejtés elidegeníthetetlen, lényegi része a társadalmi normákhoz való rezponzivitás (Pippin 2008. 150). Az ész a hegeli koncepcióban nem pusztán az individuum által működtetett szubjektív fakultás. A tanácskozás-érvelés nem formalizálható olyan módon, hogy meg lehetne adni egyetlen metódust, vagy a követendő szabályok konstans osztályát. Érveléseink folyamatában mindig gyakorlati érvekkel állunk elő, például „mert én az apád vagyok”, „nem teheted meg, mert ez az én tulajdonom”. Hegel tehát nem osztja az autonómia és az ész kanti koncepcióját (Pippin 2010. 405). Az intenciónk tartalmát sem lehet megérteni attól függetlenül, hogy a valóságban mi manifesztálódott, mi fejeződött ki a közösségi társadalmi világban (Pippin 2008. 168). A saját intencióm igazságának feltétele, hogy mások is ezt az intenciót tulajdonítsák nekem, hogy elismerjék érvelésem

⁷ Lásd még Taylor 1985b, illetve Quante 1997. Pippin bevallja, sokat köszönhet Taylor expresszivistá Hegel-interpretációjának. Az úttörő ebben a tekintetben a fentebb említett Taylor-mű. De nem osztja Taylornak azt az értelmezését, amely szerint az emberi cselekedetek a „kozmosz Szellem” önkifejlesztésének eszközei volnának (vö. Pippin 1989).

⁸ Hegel kompatibilista interpretációja: Schacht 1976, illetve G. H. R. Parkinson 1985. Pippin ezt Hegel félreértelmezésének tekinti, osztja Wood 1990 indokait (a motivációkat Hegel-intenciókkal, belső érvekkel cserélte fel, nem motiváló pszichikus faktorok után kutatott, hanem a cselekedet leíró magyarázatát kereste).

helyességét, azaz az intencióm igazságának előfeltétele az én és a mások közötti egyetértés.

A szabadság forrása nem a mentális tartományban található. Lényegileg egy olyan önvonatkozást kíván, amely csupán a többiekhez fűződő bizonyos viszonyainkba ágyazottként lehetséges (Pippin 2008. 12). A gyakorlati észnek Hegel valójában valamiféle történeti, társadalmi, pragmatikus koncepcióját dolgozza ki: a gyakorlati ész az igazolási kísérletek személyek közötti cserélődése (Pippin 2008. 7). Az, hogy érvekkel rendelkezhetünk, nem választható el a társadalmi gyakorlatban való részvételtől, amely társadalmi gyakorlatokat nagyban definiálja az, hogy a tagok mit fogadnak el, illetve mit utasítanak el az érvek előterjesztésének, illetve az érvek követelésének a folyamatában. Így mások cselekedetei hatással vannak arra, hogy mit vagyunk képesek megtenni (Pippin 2008. 24).

A SZUBJEKTUM HEGELI TÁRSADALMI ELMÉLETE

Hegel számára a gondolkodás elválaszthatatlan magától a cselekedettől, annak konstitutív eleme, s az *individuális szubjektum* ekképpen olyan, mint egy kollektív vagy társadalmi teljesítmény. A szubjektumok állítólagos függetlensége így mindig összefonódik valamiféle alapvető, ontológiai függőséggel (Pippin 2008. 9). A szubjektív (a reflektív módon meghatározott, tudaton alapuló) és az objektív (azok a kollektív normák, melyekre szocializálódunk, azon érvek szerepe, melyekkel előállunk egy társadalmi gyakorlatban), vagy a belső (az intenció) és a külső (a nyilvánosság előtt végrehajtott tett) szétválaszthatatlanságát nem úgy kell értelmeznünk, mintha az előbbieket az utóbbiakra szeretnénk redukálni (Pippin 2008. 26). A reflektív képességeinket Hegel mindig különféle társadalmi szerepek vagy gyakorlatokban és intézményekben való közreműködéseink *aspektusaiként* (pl. szülő, tulajdonos, polgár) kezeli. Legerősebb állítása úgy szól, hogy az ésszerű cselekvő nem rendelkezik egy függetleníthető nézőponttal, nincs olyan pillanat, amelyben minden függőségi viszonyunkat le tudnánk vetkőzni (Pippin 2008. 23). A *szellem* a gondolkodás sajátos emberi formájára és a cselekedetekként értelmezett emberi tevékenységekre használt hegeli terminus (Pippin 2008. 9). Más megközelítésből: a normavezérelt individuális és kollektív gondolkodásmód és társadalmi valóság kezdetben implicit és fejletlen, majd később teljességgel megvalósuló állapota (Pippin 2008. 39) „öntudatos és társadalmilag fenntartott normatív státusz” (Pippin 2008. 127). Ezzel Pippin megpróbálja átírni a megmerevedett „szellem”-interpretációt: „félreértjük [ti. a szellemet], ha azt elmének vagy léleknek gondoljuk – az sokkal inkább az individuális és a kollektív gondolkodásmód ezen elért formájára utal, és az intézményesen beágyazódott elismerési viszonyokra.” (Pippin 2008. 39) Tehát, s ez a pippini Hegel-interpretáció egyik legfontosabb állítása, Hegel nem dualista.

A szellem „a természet igazsága”, nem egy önálló, nem természeti létező, nem egy dolog.⁹ A két terület nem két különálló szubsztanciátípust testesít meg, Hegel inkább nevezhető *aspektualistának* (Pippin 2008. 16). A szellem valamiféle közösen megvalósított, normatív emberi gondolkodás, szociotörténeti képződmény, bizonyos gyakorlatok és intézmények kialakulása (Pippin 2008. 42). Hegel számára önmagunk megteremtése nem az arisztotelészi fogalmak mentén értelmeződik, nem arról van szó, hogy egy természetes fejlődési folyamat eredményeképpen az érettség fázisába érkeznénk. Amennyiben a szellemet valamiféle kollektív, normatív gondolkodás megteremtésének tekintjük, akkor ezek a normák azért léteznek, és ezeknek a normáknak azért vetjük alá magunkat, mert legitimáltuk ezeket a normákat. A normatív élet szubjektumát Hegel nem önálló, speciális szubsztanciának tekinti, hanem azon elsajátított képességek és gyakorlatok mentén írja le, melyeket a természetes organizmusok a történelmi idő során létrehoztak és autorizáltak, egymástól megköveteltek, olyan szabályok és gyakorlatok mentén, melyek lényegüket tekintve normatívak. Hegel nem gondolja azt, hogy bármikor is explicit, öntudatos, kollektív cselekedet révén ruháztunk volna fel bármit is autoritással – ehelyett világosan úgy fogalmaz, hogy jelenbeli cselekvőként a történelmi időn keresztül hoztuk létre magunkat (Pippin 2008. 17). A normák kialakulását Pippin többször is az opera kialakulásához hasonlítja: az opera esetében sem egyetlen személy vagy egyetlen csoport olyan cselekedetéről van szó, amely az operát létrehozta volna, miközben kétségtelen tény, hogy az opera létrejött, kialakult. Az opera értékei azonban csupán azok számára értékek, akik ezeket az értékeket elfogadják saját értékeikként (Pippin 2008. 75). „Nem létezik olyan terület, amelyet fel kellene fedoznünk, és amelynek igazságot kellene szolgáltatnunk – ez éppoly képtelenség, mint annak feltételezése, hogy léteznének ideális játékszabályok, amelyeket fel lehetne fedoznünk, és egyre inkább azokat megközelítve kellene játszsanunk” (Pippin 2008. 113–114).¹⁰ Az ókori görögök és a keresztények csak részlegesen, kezdetleges értelemben cselekvő egyének. Csupán a cselekvők – a hegeli értelemben vett morális személyek – képesek érvekhez folyamodni, egymást felelős személyeknek tekinteni. A felelős személy státusza azonban csakis akkor lehet „termék”, ha ezt a státuszt már eleve tételezzük. A valódi cselekvés ekképpen az ezen cselekvés aktualizációjára irányuló korábbi, ugyanakkor csupán részleges sikereket elérő kísérletek történeti eredménye (Pippin 2008. 18).

A szellem fenomenológiája című hegeli mű a szubjektív, az objektív és az abszolút szellem filozófiájára tagolódik. Ezek a gondolkodás különböző formáinak felelnek meg, gradualista szemléletet érvényesítve: „a szellem tagadja a természet externalitását, a természetet önmagába asszimilálja, ennek

⁹ Vö. pl. Hegel 1968 ff. 15:217, Hegel nem nevezhető „objektív” idealistának sem: vö. Pippin 1989.

¹⁰ Lásd még a „sakk” példáját: Pippin 2008. 74.

következtében idealizálja azt.” (Petry 1978. [PSS] Vol. 1. 42–43) A világgal való érzéki kapcsolatunk közvetlenségét „negálni”/konceptualizálni szükséges ahhoz, hogy a szellem egyre inkább megvalósíthassa magát,¹¹ hogy önmagát egyre inkább a természettől elkülönülten jeleníthesse meg. „A szellem azáltal *válik* szellemmé, hogy egyes organizmusok az idők folyamán arra törekednek, hogy »az érvek« egy effektív »terét« *»hozzák létre«*, mondjuk így” (Pippin 2008. 61). A legelső fok a habituált diszpozíciók szintje, ahol még nem választottuk el magunkat az örökölt diszpozícióktól és hajlamoktól, ugyanakkor potenciálisan képesek vagyunk erre. A fokozatiság a természettől való egyre nagyobb mértékű függetlenedést jelenti, a szabadság egyre magasabb fokát, amely a szabad gondolkodásban, az öntudat végtelesen formáiban (vallás, művészet, filozófia, abszolút szellem mint az abszolút szellem formái) csúcsosodik ki (Pippin 2008. 14–15). Kulcsfontosságú ebben a mozgásban az akarat létezésben betöltött funkciója: „A különbség gondolkodás és akarás között csak a különbség az elméleti és a gyakorlati magatartás között, de ez nem, teszem, két képesség, hanem az akarat a gondolkodás egy különös módja: a gondolkodás, amint áttevődik a létezésbe, hogy mint ösztön létezést adjon magának.” (Hegel 1983. 34.) Ez az akarat pedig csupán abból építkezhet, amit a szubjektum a sajátjaként ismer el, csak azokból az érvekből, amelyekkel a szubjektum interszubjektív interakciói során azonosulni képes, vagyis csak a szabadságból: „Csak ebben a szabadságban van teljességgel *magánál* az akarat, mert egyes-egyedül csak önmagára vonatkozik, s ezzel elesik minden *függőségi* viszony valami *mástól*.” (Hegel 1983. 54) A szabadság mértéke így nem egy kauzális hatalom mértékétől függ, hanem annak az igazolásnak a minőségétől, mondja Pippin, amelyet a pillanatnyi társadalmi közösség számára kínálunk (amely igazolást a közösség elfogadhat, de el is utasíthat) (Pippin 2008. 143). Az igazolási küzdelem, a normák összeütközésének paradigmaticus példája Antigoné és Kreón vitája. Antigoné a fennálló kreóni rend ellenére próbál érvényt szerezni saját világának, az elismerésért folyó küzdelemben szubjektumként próbálja legitimálni magát:

A rendeletet nem Zeusz hirdette meg;
s az alvilágiak közt trónoló Diké
ilyen törvényt az emberekre nem szabott.
Olyan hatalmas soha nem lehet szavad,
hogy bármi földi rendelettel elsöpörd

¹¹ „[A]z embernek nem lehet akarata értelem nélkül. [...] Az állat ösztön szerint cselekszik, valami belső hajtja, s így gyakorlati is, de nincs akarata, mert nem képzelel el vágyának tárgyát.” Hegel 1983. 35.

az istenek íratlan, szent törvényeit.
 Azok nem mától: mindöröktől állanak,
 és senki sincs, ki fölfedhetné keltüket.
 Én nem kívántam, földieknek hajtva főt,
 magamra vonni isteneknek bosszúját.
 Hogy meg kell halnom, azt törvényed nélkül is
 régen tudom – mi várna más? – Ha végzetem
 korán elér: csak nyereségnek tartom azt.
 Ki annyi sok csapás közt élte életét,
 mint én magam: miért ne halna boldogan?
 Nem fáj nekem, hogy sorsom így beteljesül:
 de látnom őt, anyánk méhének magzatát,
 holtan heverni – váltig temetetlenül –,
 az jobban fájna, mint bármi sorscsapás!
 Ha esztelenségnek gyalázod tettemet:
 az esztelen szó visszaüt rád, esztelen!
 (Szophoklész 1983. 79–80)

A szabad cselekvő valamiféle normatív státusz, melynek tartalma és feltétele azon alapul, hogy az egymást kölcsönösen elismerő cselekvőkből álló közösségen belül szabad cselekvőként *ismernek el* bennünket, így tekintenek ránk (Pippin 2008. 27): „A szellem így tisztán önmagával van, ennek következtében szabad. A szabadság ugyanis ez: önmagammal lenni a másokban.” (TWA 8. 84) Az igazi szabadság „a másikkal való identitásomban áll. Csupán akkor vagyok igazán szabad, amikor a másik is szabad, és általam szabadként van elismerve” (TWA 10. 431. §.). Más helyen: „Minden egyén szabadsága csupán addig létezik, ameddig mások szabadként ismerik el, és másoknak benne található a saját legitimitásuk tudata. [...] Szabad vagyok, ameddig mások szabadok, és hagyom, hogy szabadnak tekinthessék őket, éppúgy, ahogy ők is hagyják, hogy rám is szabadként tekinthessenek.” (TWA 12. 175) Ez Hegel alapvető társadalmi állítása. Az elismerés hegeli elmélete így szervesen beágyazódik a szabadság természetéről folytatott eszmefuttatásba (Pippin 2008. 28). A szellem önmegvalósítása a szabadság egyre magasabb foka, a szabadság önmeghatározás, lehetőség minden egyes egyén (és nem pusztán csak néhány ember) számára, ezáltal univerzális érték. Az önmagát szabad és autonóm cselekvőként meghatározó szubjektum koncepciója a nagy narratívák legnagyobb narratívájára – a Mi az ember? kérdésre – kínál választ: az ember, folyamatos küzdelme során azzal a kérdéssel szembesül, hogy tulajdonképpen mi teszi őt emberré. Fokozatos önnevelés és művelődés útján felismeri, hogy az abszolút szabad létezés. (Nem véletlen, hogy egyes értelmezők ennek a narratívának a logikáját a *Bildungsroman* logikájához hasonlították.) Az, hogy a szubjektum saját maga választja önmaga szabályait, hogy autonóm életmódot folytat (amely természetesen csak akkor kivitelezhető,

ha önszabályozása normák kontextusában valósul meg és a szubjektum ésszerű cselekvő), az emberi lét inherens, elidegeníthetetlen értéke.¹²

Nem szabad figyelmen kívül hagynunk Hegelnek azt a belátását sem, hogy a jelen feltételek mellett a szabadság tényleges gyakorlása elkerülhetetlen módon, tehát lényegileg konfliktusokkal terhelt (Pippin 2008. 28). Az érdekellentétek konfliktusát már sokan leírták, például Machiavelli, Hobbes, Kant vagy Fichte is. Hegel azonban sajátos szubjektumkoncepcióval dolgozik, amelyben a szubjektum *státusza* (a szubjektum-státusz) az elképzelt konfliktus kimenetelétől függ, tehát nem *a priori* módon adott. A szubjektum ezen koncepciója elválasztja őt a liberális hagyománynak mind a Hobbes–Locke-, mind pedig a Rousseau–Kant-féle vonulatától (Pippin 2001.). Az ésszerű szubjektum nem *a priori* módon adott, mert a hegeli koncepcióban az ésszerűség (*Vernünftigkeit*) nem ontológiai, hanem mesterséges státusz. Abban az értelemben, hogy egy adott nyelv hangjai csak az adott nyelvet beszélő közösségben kapnak jelentést. A hegeli etika Pippin szerint éppen ezért nem említ alapvető erényeket, ugyanis a szabad és ésszerű élethez nem rendelhetünk kötött erkölcsi diszpozíciókat (Pippin 2008. 201).

A modern politikai gondolkodás a hegeli premisszák alapján utat téveszt, amennyiben empirikus alapokról kíván építkezni. A hegeli koncepció aktualitása Pippin szerint éppen annak felismerésében áll, hogy a modern társadalom normatív státuszokon nyugszik, nem empirikus tényeken. A pap, a lovag, a polgár nem természetes létezők, csakis addig léteznek, ameddig a társadalom olyan szabályokat követ, amelyek ezen kategóriák létezését legitimálják. „A konceptuális tartalmat az aktuális használat rögzítéseként kell értenünk, így nem létezik kell/van distinkció” – írja Pippin (Pippin 2008. 236). A normatív tartalom ezáltal mindig az aktuális kijelentések és cselekedetigazolások történeti és társadalmi gyakorlatainak a függvénye, vagyis az igazolás szabálykövetés (Pippin 2008. 247). Az etikai értelemben vett ésszerű életvezetésben a társadalmi jelleg prioritása Hegel számára nyilvánvaló: „Az erkölcsi nem elvont, mint a jó, hanem intenzív értelemben valóságos. A szellemnek valósága van, ennek »akcidenciái« pedig az egyének. Az erkölcsivel kapcsolatban tehát mindig csak az a két szempont lehetséges, hogy vagy a szubsztancialitásból indulunk ki, vagy atomisztikusan járunk el, s az egyediségtől mint alaptól emelkedünk fölfelé; ez az utóbbi szempont szellem nélküli, mert csak összetételhez vezet, a szellem pedig nem egyedi valami, hanem egysége az egyedinek és általánosnak.” (Hegel 1983. 186) Az állam „objektív szellem”, csak ezen belül lehet az individuálisnak objekti-

¹² Az autonómia elve ma rendkívül fontos – többek között – a bioetika princípiumokat tárgyaló diskurzusában (pl. Weisstub–Pintos 2008; Quante 2010, különösen: 5–8. fejezetek), az angolszász Kant- és Hegel-interpretáció termékeny párbeszéd lehetőségét teremti meg a német klasszika filozófiai hagyományával. Vö. Reath 2006, Taylor 2005, Brender–Krasnoff 2004.

vitása, igazsága, etikus életvezetése, szabadsága: „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, s az egyes ember *öntudatában*, tudásában és tevékenységében közvetve. Az öntudatnak az érzület révén az államban mint lényegében, tevékenysége céljában és eredményében van a *szubsztanciális szabadsága*.” (Hegel 1983. 261)

IRODALOM

- Ameriks, Karl – Sturma, Dieter 1995. *German Idealism and the Self*. Albany, SUNY Press.
- Anscombe, G. E. M. 2000. *Intention*. Cambridge/MA, Harvard University Press.
- Balogh Brigitta 2009. Szerkesztői előszó. In Rózsa 2009. 7–9.
- Brender, Natalie – Krasnoff, Larry (szerk.) 2004. *New Essays in the History of Autonomy*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Cavell, Stanley 1976. *Must We Mean What We Say?* Cambridge, Cambridge University Press.
- Davidson, Donald 1980a. *Essays on Actions and Events*. Oxford, Oxford University Press.
- Davidson, Donald 1980b. Actions, Reasons, and Causes. In Davidson 1980a. 3–19.
- Gerhardt, Volker – Horstmann, Rolf Peter – Ralph Schumacher (szerk.) 2001. *Kant und die Berliner Aufklärung: Akten des IXth Internationalen Kant-Kongresses*. 5 Bde. New York, de Gruyter.
- Gutmann, Amy (szerk.) 1994. *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*. Princeton, Princeton University Press.
- Hegel, G. W. F. 1968 ff. *Gesammelte Werke*. Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften. Hamburg, Felix Meiner.
- Hegel, G. W. F. 1979. *A szellem fenomenológiája*. Ford. Szemere Samu. Budapest, Akadémiai Kiadó.
- Hegel, G. W. F. 1980. *Eszttétikai előadások I*. Ford. Zsoltai Dénes. Budapest, Akadémiai Kiadó.
- Hegel, G. W. F. 1983. *A jogfilozófia alapvonalai*. Ford. Szemere Samu. Budapest, Akadémiai Kiadó.
- Hegel, G. W. F. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*. In TWA, Vols. 8–10.
- Hegel, G. W. F. *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. In TWA, Vol. 12.
- Inwood, Michael (szerk.) 1985. *Hegel*. Oxford, Oxford University Press.
- Kotkavirta, Johannes (szerk.) 1997. *Right, Morality, Ethical Life: Studies in G. W. F. Hegel's Philosophy of Right*. Jvaskylä, Publications of Social and Political Science and Philosophy.
- MacIntyre, Alasdair (szerk.) 1976. *Hegel: A Collection of Critical Essays*. Notre Dame/IN, University of Notre Dame Press.
- Moldenhauer, Eva – Karl Markus Michel (szerk.) 1969–79. *Hegel Werke. Theorie-Werkausgabe*. (TWA) 20 Bde. Frankfurt, Suhrkamp.
- Parkinson, G.H.R. 1985. Hegel's Concept of Freedom. In Inwood 1985. 153–173.
- Petry, Michael John (szerk.) és (ford.) 1978. *Hegels Philosophie des subjektiven Geistes / Hegel's Philosophy of Subjective Spirit*. (PSS) 3 vols. Dordrecht, Reidel.
- Pippin, Robert 1989. *Hegel's Idealism: The Satisfactions of Self-Consciousness*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Pippin, Robert 1995. Hegel's Ethical Rationalism. In Pippin 1997a. 417–450.

- Pippin, Robert 1997a. *Idealism as Modernism: Hegelian Variations*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Pippin, Robert 1997b. Hegel, Ethical Reasons, Kantian Rejoinders. In Pippin 1997a. 92–128.
- Pippin, Robert 2000. Fichte’s Alleged One-Sided, Subjective, Psychological Idealism. In Sedgwick 2000. 147–170.
- Pippin, Robert 2001. ‘Rigorism’ and the new Kant. In Gerhardt–Horstmann–Schumacher 2001. 313–326.
- Pippin, Robert – Otfried Höffe (szerk.) 2004. *Hegel on Ethics and Politics*. Transl. Nicholas Walker. Cambridge, Cambridge University Press.
- Pippin, Robert 2005a. *The Persistence of Subjectivity: On the Kantian Aftermath*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Pippin, Robert 2005b. Brandom’s Hegel. *European Journal of Philosophy*, 13/3. 381–408.
- Pippin, Robert 2008. *Hegel’s Practical Philosophy*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Pippin, Robert 2010. Hegel on Political Philosophy and Political Actuality. *Inquiry*, 53/5. 401–416.
- Quante, Michael 1997. Personal Autonomy and the Structure of the Will. In Kotkavirta 1997. 45–74.
- Quante, Michael 2010. *Személyes élet és emberi halál*. Ford. Juhász Anikó. Szerk. Rózsa Erzsébet – Loboczky János. Eger, Líceum Kiadó.
- Reath, Andrews 2006. *Agency and Autonomy in Kant’s Moral Philosophy*. Oxford, Clarendon Press.
- Rózsa Erzsébet 2005. *Versöhnung und System. Zu Grundmotiven von Hegels praktischer Philosophie*. München, Fink Verlag. 13–72.
- Rózsa Erzsébet 2009. *A modern világ prózája. Hegel tanulmányok*. Debrecen, Kossuth Egyetemi Kiadó.
- Rózsa Erzsébet 2011. Az elismerés: a kortárs filozófia kurrens témája és a korszerű társadalomelmélet kutatási paradigmája. *Magyar Tudomány*, 2011/2. 210–216.
- Schacht, R. 1976. Hegel on Freedom. In MacIntyre 1976.
- Schatzki, Theodore R. 1996. *Social Practices. A Wittgensteinian Approach to Human Activity and the Social*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Sedgwick, Sally S. (szerk.) 2000. *The Reception of Kant’s Critical Philosophy. Fichte, Schelling and Hegel*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Siep, Ludwig 1979. *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie. Untersuchungen zu Hegels Jenaer Philosophie des Geistes*. Freiburg-München, Alber.
- Szophoklész 1983. Antigoné. Ford. Mészöly Dezső. In *Szophoklész drámái*. Budapest, Európa Könyvkiadó.
- Taylor, Charles 1985a. *Human Agency and Language: Philosophical Papers*. Vol.1. Cambridge, Cambridge University Press.
- Taylor, Charles 1985b. Hegel’s Philosophy of Mind. In Taylor 1985a. 77–96.
- Taylor, Charles 1992. *Multiculturalism and the Politics of Recognition*. Princeton, Princeton University Press.
- Taylor, Charles 1994. The Politics of Recognition. In Gutmann 1994. 25–73.
- Taylor, James Stacey (szerk.) 2005. *Personal Autonomy. New Essays on Personal Autonomy and Its Role in Contemporary Moral Philosophy*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Weisstub, David N. – Guillermo Díaz Pintos (szerk.) 2008. *Autonomy and Human Rights in Health Care. An International Perspective*. Springer.
- Wood, Allen W. 1990. *Hegel’s Ethical Thought*. Cambridge, Cambridge University Press.