

## A hegeli filozófia jelenkori reneszánsza Németországban\*\*

A bőség zavarát és a választás esetlegességét, miként a recenzens esendő elfogultságát sem kerülhetjük el az alábbi írásban, még ama önkorlátozó szándék mellett sem, hogy csak az utóbbi évek *német* nyelvű Hegel-irodalmából és csupán a *monográfiák* közül kívánunk ízelítőt adni.<sup>1</sup> Ismételten szembe-  
sülünk azzal a ténnyel, hogy divatban van Hegel, ami magyar fül számára talán még mindig felfoghatatlan. Ráadásul napjainkra az érett Hegel filozófiája került a fókuszba. Az utóbbi szűk évtized monográfiáinak tematikai skálája szinte áttekinthetetlenül széleskörű: *A logika tudományától A szellem filozófiáján* és a *Jogfilozófián* át az esztétikáig és a vallásfilozófiáig terjed. Az egész életművet tárgyaló Hegel-kézikönyvet sem hagyhatjuk említés nélkül, bár ennek tárgyalása nem illeszkedik e tematikus válogatáshoz.<sup>2</sup> *A szellem fenomenológiája* születésének 200. évfordulójára megjelent kommentár-kötet ugyancsak megemlítendő, jöllehet most a monográfiákra koncentrálunk.<sup>3</sup>

A széles értelemben vett gyakorlati filozófia, amely iránt Hegel a korai évektől kezdve élete végéig különös affinitást mutatott, kitüntetett szempontja e válogatásnak. Ám a szakmai korrektség csorbát szenvedne, ha nem vennénk figyelembe azt a komoly érdeklődést, amely a hegeli elméleti filozófiát övezi. Úgy tűnik, a megalapozási, illetve a szisztematikus kérdések iránt napjainkban is érzékeny német filozófia most is támpontokat keres és talál Hegel elméleti filozófiájában. Ennek érzékeltetésére két kiemelkedően tehet-

\* A szerző egyetemi tanár, a Debreceni Egyetem oktatója; rozsa.erszebet@arts.unideb.hu

\*\* 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.

<sup>1</sup> A francia Hegel-recepcióhoz vö. Balogh Brigitta 2009-ben megjelent könyvét. Az elmúlt évtizedek német Hegel-recepciójához, illetve a német-amerikai Hegel-diskurzushoz lásd még: Rózsa: 1993, 1995, 2003, 2011.

<sup>2</sup> Vö. Jaeschke 2010. Ebben az összefüggésben megemlítendő Simon Ferenc Hegel-monográfiája, amelynek hazai recepciója még várat magára.

<sup>3</sup> Welsch, Vieweg 2008.

séges és már jelentős szakmai karriert befutott fiatal kolléga monográfiáját vesszük górcső alá. Christoph Halbig munkája az egyik, a másik az olasz, de a német filozófiai kultúrában szocializálódott Tommaso Pierinié. A második részben Ludwig Siep és Elisabeth Weisser-Lohmann Hegel gyakorlati filozófiájáról publikált könyveiről lesz szó. Majd Francesca Iannelli izgalmas művészetfilozófiai vizsgálódásaira térünk át, utána a székszis hegeli motívumának és koncepciójának főbb elemeit idézzük föl Klaus Vieweg elemzései nyomán. Végül Siep *Konkrét etikájára* vetünk egy rövid pillantást, amely példaszerűen mutatja be Hegel gyakorlati filozófiájának nyitottságát és aktualizálhatóságát a mai alkalmazott etikákban. Nem véletlen, hogy Siep maga is publikált Hegel és a modern bioetika témaköréből 2010-es Hegel-kötetében is.<sup>4</sup>

## Az elméleti filozófia újrafelfedezése:

### 1. Hegel episztemológiai realizmusa és abszolút idealizmusa, 2. az elméleti és a gyakorlati filozófia összefonódása a szabadság-koncepcióban

Christoph Halbig leszögezi: a hegeli gyakorlati filozófia vizsgálatában és értelmezésében rég magától értetődő, hogy Hegel argumentumait olyan formában lehet rekonstruálni, amely nem csak a szisztematikus teljesítőképesség próbáját állja ki, hanem jelenkori vitákba is termékenyen bevonható.<sup>5</sup> Ám ezt még nem mondhatjuk el az elméleti filozófiáról, különösen arról a két területről, amelyekre Halbig fókuszál: a megismerés elméletéről és a Philosophy of Mind hegeli koncepciójáról. K. Ameriks 1992-es recenziójában a hegeli episztemológia újraértékelését helyezte kilátásba. Ám az akkoriban és az azóta megjelent munkák egészen különböző, egymással össze nem egyeztethető irányokba tartanak – kifogásolja Halbig. Hegelt egészen eltérően állítják be az egyes szerzők, így antirealistának (Pinkard) és realistának (Findlay, Westphal), újplatonikusnak (Taylor) és kantiánusnak (Pippin, Pinkard, Solomon), a történeti sémarelativizmus megalapítójának (Rorty), illetve egy sajátos kategóriarendszer reprezentánsának (Wartenberg).

Hegel megismerés-elméletének tartalmáról tehát nem jött létre konszenzus, s ez vonatkozik az alapvető szövegek kiválasztására is. *A szellem fenomenológiája* és a két logika képezték eddig a vonatkoztatási pontot. Az *Enciklopédiában* vizsgált szubjektív szellem pszichológia-fejezete, amelynek első részében Hegel az elméleti szellemet tárgyalja, olyan alapfogalmakat, mint a megismerés, a szemlélet, a képzet és a gondolkodás, jelzi azon nehézségeket, amelyek már a szöveg kiválasztásánál jelentkeznek. Iring Fetscher szerint a

<sup>4</sup> Siep 2010, 279–292.

<sup>5</sup> Halbig 2002.

pszichológia-fejezet semmiféle önálló témával nem rendelkezik. Még keményebb ítéletet mondott Theodor Litt, aki a pszichológia önálló rendszeremlént való megszüntetését javasolta. Velük szemben Willem deVries és Michael Inwood Hegel episztemológiájának interpretációja során erre a fejezetre mint központi jelentőségű szövegre támaszkodik, míg T. Pinkard vitatja, hogy Hegel itt csak episztemológiai kérdésekkel foglalkozott volna.

Elsősorban az analitikus filozófiában nőtt meg a hegeli filozófia iránti érdeklődés a szisztematikus kérdésekről zajló vitákban. John McDowell *Mind and World* című munkájában John Locke-ot mint *A szellem fenomenológiájához* való bevezetést értelmezi, és olyan programot vázol föl, amely erősen kötődik Hegelhez. Robert Brandom szisztematikus főműve, a *Making It Explicit* Brandomnak pedig egyenesen *A szellem fenomenológiájáról* szóló értelmezése bevezetéseként fogható föl. Hilary Putnam Hegel ama törekvéseire mutatott rá, hogy az idealizmus és a realizmus szembenállását egyfajta direkt realizmus formájában oldja föl. Mindebben jól látható a jelenkori analitikus filozófia növekvő érdeklődése Hegel iránt, jóllehet még hiányzik a beható szembesülés a hegeli argumentumokkal. Ám mind az analitikus filozófia, mind a Hegel-kutatás részéről érzékelhető a szándék a termékeny dialógusra. (Vö. 15–18.)

Halbig arra vállalkozik, hogy a hegeli episztemológia és a Philosophy of Mind szerkezetéről és tartalmáról konzisztens interpretációt dolgozzon ki. *A filozófiai tudományok enciklopédiája*, illetve a két logika szövege áll a vizsgálat közép pontjában. Célja, hogy rekonstruálja és kritikailag felülvizsgálja Hegel *episztemológiai realizmusa és abszolút idealizmusának metafizikája* közötti kapcsolatokat. Módszerként a hegeli argumentáció és a szisztematikus összefüggések problémaorientált megközelítését választotta. (Vö. 18–20.)

Hegel rendszerét az újabb kutatásokban két fő irány szerint értelmezik. Az egyik nézet azt állítja, hogy a monista szellem-metafizika képviselője lenne, mégpedig az újplatonikus hagyományhoz kapcsolódva. A másik álláspont – a nem-metafizikus interpretáció – hívei vitatják, hogy Hegel az univerzumról vagy a létmódok ontológiai státuszáról kijelentéseket tett volna. Azt elismerik, hogy filozófiájának metafizikai értelmezése mind a saját értelmezésének, mind a kortársai felfogásának megfelel. Ám sokkal inkább arra teszik a hangsúlyt, hogy a hegeli rendszer argumentatív szerkezetét vizsgálják meg, ami aztán lehetővé teszi e rendszer teljesítőképességének és jelenkori viták számára való jelentőségének megítélését. Ebben a vonatkozásban Charles Taylor, Robert B. Pippin, Terry Pinkard és Robert C. Solomon munkáira alapoz a szerző. Ám az e két interpretációs irány közötti vita patthelyzetet idézett elő, amely a probléma strukturálásában új tézis bevezetését igényli. Miért van erre szükség?

Taylor a metafizikai értelmezés legfontosabb képviselőjeként Hegelt a platonikus-újplatonikus hagyományba sorolja, s elzárja az újkori filozófia

Descartes által meghatározott vonalától. Hegel abszolút idealizmusának lényege szerinte az eszme mint racionális struktúra ontológiai prioritásának tézisében áll, amelynek önmegvalósítását semmiféle külső elem nem határozza meg és szabadságát nem korlátozza. Minden, ami létezik, ennek a racionális szükségszerűségnek a manifesztációs formája. A realizálódás mindenkori foka az a kritérium, amellyel a valóság alapvető rétegei ontológiailag elhatárolhatók egymástól. A legtökéletesebben az emberi kultúra legmagasabb teljesítményeiben, a művészetben, a vallásban és a filozófiában – az abszolút szellem tárgyaiban – realizálódik az eszme.

A hegeli rendszer nem-metafizikai értelmezésének képviselői abban egyetértenek, szemben Taylorral, hogy Hegel nem az objektumok létezésének feltételeit kutatja metafizikai elméletében, hanem Kant kritikai hagyományát folytatva, ezen objektumok megismerésének feltételeit. A feltételekhez kapcsolódva vannak gyengébb és erősebb olvasatok. Pippin az objektumról való minden tapasztalat transzcendentálisan szükségszerű feltételeit akarja felállítani. Pinkard valamely kategóriarendszer explanatorikus szükségszerűségét alapozza meg, amely rendszer és valóság egymással összeegyeztethető kategoriális alrendszerei általi konzisztens felfogásához tartozó feltételkének mutatkozik. A feltétel még gyengébb fogalmát alkalmazza Solomon: szerinte a kategoriális feltételeket csak meghatározott, történetileg esetleges tudatformákra vonatkoztatva lehet megadni, s e formákat nem lehet besorolni egy olyan átfogó vonatkoztatási rendszerbe, amely transzcendentális vagy explanatorikus szükségszerűséget igényelne.

Pippinnek a hegeli idealizmusról való értelmezése annak a feszültségnek a diagnózisából indul ki, amelynek a Hegel-recepció a 20. században ki volt téve. Miközben filozófiájának középpontjában egy olyan metafizika áll, amely „premodern anakronizmusként” jelenik meg, a reálfilozófiai rendszerelemek olyan belátásokat tartalmaznak, amelyek a szociális antropológia, a politikai tudományok, az esztétika, a történelemfilozófia területein ma is vitaképesek, s amelyek megfelelő értelmezése a rendszer diszkreditált szerkezetétől nem választható el. Ez az „interpretációs dilemma” úgy győzhető le, ha sikerül Hegel idealizmusáról egy olyan értelmezést kidolgozni, amely ezt az idealizmust nem a filozófiailag tarthatatlan teológiai metafizikához rögzíti. Egy ilyen interpretáció Pippin szerint csak akkor lehetséges, ha Hegel rendszerét a kritikai transzcendentális filozófia kanti projektje bővítésének és elmélyítésének fogjuk föl. Szerinte Hegel a transzcendentálisan szükségszerű feltételek rekonstrukciójára törekszik, amelyet egy kategoriális rendszernek kell teljesítenie, amennyiben az „objektív tudásnak” lehetségesnek kell lennie. Ám a kanti projekt hegeli továbbvitele mégsem a filozófiai reflexió ezen alapvető igazolási céljának a pusztá továbbfejlesztésében áll, véli Halbig. Inkább a megismerési alapok dualizmusának, illetve a magánvaló dolog és a megjelenő dolog közötti dualizmusoknak a leküzdéséről van szó Hegelnél.

Pinkard is osztja Pippin azon alapvető premisszáját, hogy Hegel filozófiáját Kant kritikai projektjének folytatásaként értelmezzük. Mégis egy gyengébb olvasatot képvisel. Hegel alapvető célját abban látja, hogy kiegyenlítse azon kategóriarendszerek inkonzisztenciáit és feszültségeit, amelyek a világ megértésében számunkra alapvető jelentőségűek, ám mégsem kapcsolhatók össze konzisztensen. A filozófia feladatát Hegel abban látja Pinkard szerint, hogy átfogó kategóriális keretet dolgozzon ki, amely megengedi a fennálló ellentmondások kiegyenlítését és ugyanakkor ezek saját jogos igényeinek egy átfogó perspektívából való elismerését. A filozófia nem tesz kijelentéseket a valóság ontológiai struktúráiról, hanem a tudományokban rendelkezésre álló kategóriák alapján a minden tudomány számára legalapvetőbb keretnek ad formulát, amely keretben az ontológiai kérdések csak a tudományos elméletek ontológiai elköteleződéseinek többszintű vizsgálatában kerülhetnek szóba. Ezzel azonban Hegel Pinkard szerint a kanti program egyik centrális elemét földadja. Ahelyett, hogy minden lehetséges tapasztalat szükségszerű feltételeit a kategóriák egyetlen rendszerében rekonstruálná, kénytelen olyan stratégiák kidolgozására szorítkozni, amelyekkel a különböző leíró rendszerek közötti konfliktusok egy átfogó kategóriarendszerben egyenlítődnének ki. Egy ilyen kompatibilista stratégia eredményei számára azonban a transzcendentális szükségszerűség nem vehető igénybe. Következésképpen a kategóriák adott rendszerével szemben nem állíthatók fel a teljesség feltételei, még *A logika tudománya* esetében sem. Csupán annyi biztosítható, hogy minden ismert kategória egy konzisztens rendszerbe integrálható, amelyben ellentmondásaik feloldhatók. Ha pl. a természettudományok fejlődése révén új kategóriák vagy kategóriarendszerek lépnek föl, akkor új konfliktusok adódhatnak a fennálló rendszerekkel, amelyek legyőzése a holisztikus struktúra alapján a fennálló kategóriarendszer teljes revízióját követelheti.

Solomon a hegeli episztemológiának a kanti transzcendentális analízissel való összefüggését állítja középpontba. Pinkarddal együtt és Pippin ellenében azt képviseli, hogy Hegel feladja az egyetlen kategóriarendszerhez való ragaszkodást mint a tapasztalat szükségszerű feltételét. A filozófiai reflexió ellenmondásokra hívja fel a figyelmet, ami a kategóriális meghatározások változásához és új tudatformákhoz vezet. A hegeli rendszernek a kanti tradícióban való értelmezései között a leggyengébb interpretáció R. Rorty nevéhez fűződik. Ez az értelmezés Rorty megfogalmazása szerint „kulturánk közhelye” lett. Kant a fogalmi rendszerünk dualizmusát tárta föl, amely a sematizáló noumenális világot nyitja meg, Hegel viszont azt ismerte föl, hogy a roppant fontos apriori koncepció, amely meghatározza, mi a tapasztalatunk vagy a morális akaratunk, rendkívül különböző lehet. Hegel ezzel a történeti séma-relativizmus megalapítója lesz, amelyet *A szellem fenomenológiájában* az egymást felváltó kategóriarendszerek ideáltípus történetében bont ki.

A vázolt helyzet alapján körvonalazódik az a dilemma, amelyet Halbig a következőképpen foglal össze: 1. vagy elfogadjuk Hegel azon igényét, hogy logikája egybeesik a metafizikával. Ezzel azonban nem csak az objektumok megismerési feltételeinek elméletét, hanem ezen objektumok ontológiai feltételeit is bekapcsolnánk. Ám ebben az esetben Hegel rendszerének csupán történeti érdekessége lehet. 2. Vagy pedig a nem-metafizikai értelmezések valamelyikét képviseljük, s akkor egy kettős terhet veszünk magunkra. Ti. először meg kell magyarázni, hogy ez az értelmezés mennyiben egyeztethető össze Hegelnek a módszerről és a tárgyról szóló értelmezésével. Ha ezt nem tesszük meg, akkor nem interpretációról, hanem hegeli témák önálló variációjáról van szó. Továbbá szükség van a hegeli filozófia holisztikus szerkezetének vizsgálatára, arra, hogy vajon valamely része a rendszernek az egész módszerről leválasztva alkalmas-e a szisztematikus recepció alapjaként szolgálni, vagy pedig – metodológiai elszigetelés révén – a megfelelő értelmezés számára elengedhetetlen azon terminológiai meghatározottságoknak és megalapozási tartalékoknak az elvesztése, amelyek csak egy átfogó perspektívában mutatkoznak meg. (Vö. 21–29.)

Halbig saját módszertani implikációit a következőképpen lehet összefoglalni: Hegel episztemológiája példaszerűen mutatja, hogy olyan, ma már nem akceptálható, erős metafizikai premisszákon nyugvó fogalmi és argumentatív potenciál található nála, amely napjainkban is alapvető episztemológiai probléma-összefüggések megvilágító elemzését teszi lehetővé. Hegel rendszerének logikai-metafizikai keretei között centrális filozófiai problémákra fogalmilag innovatív válaszok bonthatók ki. E válaszok kidolgozása során a *common sense* fontos intuíciói beemelhetők, s egyúttal átfogó, konzisztens rendszerbe rendezhetők. Ebből a rendszer-egész, illetve az egyes, konkrét problémák kölcsönös megvilágítására alkalmas eljárást nyerünk.

Meg kell vizsgálnunk, hogy azok az argumentációk és megalapozási alakzatok, amelyek ma is termékenynek mutatkoznak, vajon akkor is rekonstruálhatók-e, ha Hegel saját spekulatív módszerét már nem tartjuk meggyőzőnek. Halbig vizsgálódásának célja, hogy megmutassa: a rendszerbe való beágyazottság mellett és ellenére a hegeli argumentumok plauzibilisek. Ennek sikerességéhez kettős eljárásra van szükség. Első lépésben a hegeli alapállás rendszer-kontextusának feltárása mellett valamely meghatározott problématerület tematizálásának és a vele kapcsolatos vitáknak a jelenlegi állását kell felvázolni, majd ez után rá lehet kérdezni arra, hogy miként lokalizálhatók Hegel argumentumai ebben a vitában. Ezzel mindkét irányba termékeny dialógust lehet elindítani. E két interpretációs szinten leírhatjuk Hegel episztemológiáját és a Philosophy of Mind koncepcióját, illetve rákérdezhetünk ezek potenciáljára. (30–31.) A szerző azt célozza meg, hogy megmutassa, *miként nyitja meg Hegel szellem-elmélete ismeretelmélete számára a strukturá-*

lis kereteket, és fordítva, az episztemológiai tézisek, pl. a megismerés gyökerei kanti dualizmusának legyőzése, mennyiben meggyőzőek a szellem szerkezetének és kognitív képességeinek előfeltételezésében.

Az első fejezet a Hegel-kritikát rekonstruálja a Philosophy of Mind alternatív modelljein. A szerző e kritika szem előtt tartásával a kritériumok ama katalógusát akarja kidolgozni, amely a szellem hegeli elmélete számára kielégítő. A második fejezetben az elméleti szellem vizsgálatára kerül sor, amely az *Enciklopédia* pszichológia-fejezetének tárgya. Ez mind az episztemológia, mind a Philosophy of Mind számára centrális hely, amit az elme (*Intelligenz*) és a megismerés (*Erkennen*) kategóriáival jellemzett alapszerkezet juttat kifejezésre.

A harmadik fejezetben a hegeli Philosophy of Mind alapszerkezetének összefoglaló jellemzésére kerül sor. Halbig olvasatában Hegel a *szellem holisztikus elméletét dolgozza ki, amely egy horizontális képesség-pszichológiára támaszkodik*. A szellem moduláris elméletével való összehasonlítás, amelynek ma Jerry Fodor munkái a kognitív tudományokban új jelentőséget tulajdonítanak, megengedi a hegeli holisztikus elmélet specifikus tulajdonságainak a kibontását és pontosítását. A negyedik fejezet a gondolkodás centrális szerepét vizsgálja, amely nem csak az elméleti szellem kategóriája, hanem a hegeli antireprezentacionalista, realiztikus és externalista episztemológia alapját is képezi. Itt kerül sor a *common sense* episztemológiai státuszának meghatározására és a filozófiához, illetve a metafizológiához való viszonyának tisztázására.

Az ötödik fejezet Hegel igazság-fogalmával foglalkozik. A szerző szerint különbséget kell tenni Hegel *ontológiai és propozicionális igazság* fogalma között. Az angol újhegelianizmusban és a kortárs analitikus filozófiában az *igazság azonosságelmélete* körüli viták bemutatásából kiindulva kell meghatározni a hegeli igazságfogalom szisztematikus struktúráját és funkcióját. Ebben a vonatkozásban Hegel a propozicionális igazság olyan azonosságelméletét képviseli, amely rendszerének ontológiai premisszái révén koherencia-elméleti aspektusokat is szükségképpen integrál.

A hatodiktól a nyolcadik fejezetig az *Enciklopédia* „Előzetes fogalmá”-ból *A gondolat három álláspontja az objektivitáshoz* című rész tárgyalására kerül sor. A szerző rekonstruálja a három álláspont alapszerkezetét és a rajtuk gyakorolt hegeli kritikát. Hegel az első állásponton a *köznap gondolkodás és a metafizika viszonyának* meghatározását tűzi ki. A másik két álláspont kritikát tartalmaz a mai viták számára is alapvető episztemológiai modellek irányában. Az *empírizmussal és a kritikai filozófiával való vitában* Hegel azonosítja a kettőben közös alapszerkezetet, amelyet a koherencia-elméletben fedez föl. Ez elválasztja gondolkodásunkat a valóságtól, s az episztemológiai igazolást csak valamely szubjektív rendszeren belül engedi meg. Ezzel elvész a valóságnak a gondolkodásunk számára való átláthatósága, amelyet Hegel minden meggyőző ismeretelmélet feladatának tart. A harmadik állásponton Jacobi

episztemológiájával szemben azt emeli ki, hogy valami a *bit* aktusában felfoghatatlan adottság a szkeptikus kételyre való felfoghatatlan válasz árán *episztemológiai funkciótlansághoz* vezet. Ti. valamely felfoghatatlan adottságra való pusztá utalás kategóriálisan nem alkalmas a valóságról alkotott meggyőződéseink igazolására.

Elemzései lényegi eredményeit a kilencedik fejezetben foglalja össze a szerző, a Hegel *realizmusára* irányuló alapvető kérdés vonatkozásában. Hegel elmélete lehetővé teszi a spontaneitás és a receptivitás, valamint a séma és a tartalom kanti dualizmusainak legyőzését, mégpedig egy realiztikus elmélet keretein belül. Ahhoz, hogy Hegel realizmusát közelebbről meghatározzuk, szükség van az episztemológiai, illetve az ontológiai realizmus különböző variánsainak a megkülönböztetésére. (32–35.) Hegel *erős episztemológiai realizmusának* megvilágítására Halbig a gondolkodás fogalmának két jelentését idézi föl, amit egyébként McDowell vezetett be a jelenkori analitikus filozófiába. Hegel a következőképpen tárgyalja ezt: a gondolkodás vonatkozhat egyrészt a gondolkodás aktusára mint mentális történésre, másrészt ezen aktus tartalmára, arra, hogy mit gondolunk. Az a behatárolás, amelyet a valóság a megismerő szubjektumra gyakorol, nem vezet elkerülhetetlenül a gondolható tartalmak transzcendálásához. Hegel a *gondolati meghatározás* (*Denkbestimmung*) fogalmát vezeti be: a gondolati meghatározás és az „objektív gondolkodás” *segít elkerülni a félreértést, hogy a gondolatot mint pusztá gondolati aktust fogjuk föl.* Hegel ama tézisének, hogy a világban ész van, abban áll az episztemológiai értelme, hogy a valóság oly módon konstituált, hogy bár független az ember gondolkodásától, mégis teljességében elgondolható. A gondolkodás és a világ között nincs hasadék, amelyet utólag kellene áthidalni. A valóság ontológiai státusza nem redukálódik a pusztá diszpozíció olyan jelentésére, hogy mentális aktusok objektuma legyen. De nem kell a világot saját tudattal rendelkező antropomorf entitássá sem hiposztazálnunk. Az „objektív gondolkodás” inkább azt jelenti, hogy amit megismerünk, az nem más, mint valamely meghatározott tényállás, amely az objektív valóság részét képezi. Fogalmainkat nem a receptivitás belső-mentális termékeire, hanem magára a valóságra alkalmazzuk. A gondolkodást ebben az értelemben „semmiféle külső dolog” nem határolja be. (360–366.)

Felmerül a kérdés: a gondolkodás tartalma és a megfelelő tényállás mint a külső világ része közötti viszony azonossága révén nem áll-e elő mégis a gondolkodástól való ontológiai függőség, amelyet Hegel „objektív gondolkodás” fogalma is felidézhet? Halbig szerint ez csak akkor lenne lehetséges, ha a szubjektum és a világ viszonyában az aszimmetria megalapozható lenne. Ám az, hogy amit az ember képes elgondolni, azonos azzal, ami a meghatározott eset (tényállás) lehet, valójában mindkét irányba olvasható. Vagyis úgy, mint a gondolkodásnak címzett felszólítás, hogy az igazság adekváció-modelljét ne válasszuk el attól, ami az eset vagy tényállás. Hegel



nem vállalkozik tehát arra, hogy episztemológiai realizmusát a szubjektív idealizmus ontológiai pozíciójával egyesítse. Az ontológiai realizmus Berkeley-féle hagyományának elhárítása egyik alapvető célja az empirizmuson és a kritikai filozófián gyakorolt kritikájának *A gondolat három álláspontja az objektivitáshoz* c. szövegben. A brit empiristák mentális entitásai (*ideas*) Hegel szerint *nem* képezik sem az episztemológiailag intencionális aktusok tartalmát, sem ontológiailag a valóság konstituálódó alkotórészeit.

Hegel filozófiai rendszerének egészét tekintve, *a rendszert az öntudat elvéből dolgozza ki*, ami lehetővé teszi a rendszer teljességének tisztán belső eszközökkel való garantálását. Ez azonban nem jelenti azt, hogy a valóság végső soron valamilyen egyének fölötti öntudat tartalma lenne. Hegel ugyanis a szubjektivitást egyben szubsztanciaként fogja föl és a rendszer számára fundamentális *eszme* kategóriájával az *ideális és a reális egységét* explicálja. Egy olyan struktúrát explicál ezzel, amelyből értelmezhető az idealizmus és a realizmus ellentéte. A természet és a szellem egyaránt az eszme folyamatának momentumai. Jelen munka episztemológiai kérdésfeltevése számára azonban a döntő az, hogy bár Hegelnél megmarad egyfajta ontológiai aszimmetria, mivel a tiszta gondolkodás illetve a gondolati meghatározások, amelyeket Isten „eszé” tartalmaz, elsőbbséget élveznek a természet véletlenszerű egymáson kívüliségének formájával szemben. A gondolkodásnak ez az ontológiai elsőbbsége azonban *nem vezet episztemológiai idealizmushoz, amely aszimmetriát feltételezne a gondolkodás, mint a gondolati aktus tartalma és a valóságban lévő tényállás között - a megismerő szubjektum javára*. A kettő között Hegel ismeretelméletében azonossági viszony áll fenn. Mivel a logika egybeesik a metafizikával, ezért a fogalmak, amelyeket *explicite* a logika kategóriarendszere bont ki, de amelyek a „természetes logika” nyelven a *common sense* számára is rendelkezésre állnak, egyúttal a valóság ontológiailag fundamentális struktúráját is képezik. (367–371.)

Hegel direkt, anti-reprezentacionista episztemológiai realizmusát – a fentiekből eredően – érthetően kapcsolja össze az *abszolút idealizmussal*. Mégis: az ontológiai szerkezet Hegel ismeretelmélete számára olyan explanatorikus potenciált tartalmaz, amely az episztemológiai realizmus modern, saját önértelmezésük szerint anti-metafizikus álláspontjainak nem áll rendelkezésre. Kérdés, hogy vajon Hegel metafizikája nem vezet-e szükségképpen a *common sense* realiztikus perspektívájának rejtett, ám problematikus revíziójához? Halbig szerint Hegel episztemológiájában, illetve a Philosophy of Mind-koncepcióban az abszolút idealizmus metafizikájának alapján *megengedett* a filozófiailag reflektált kötődés mindennapi ön-és világértelmezésünk alapjaihoz. A filozófia és a *common sense* közötti kötődés hegeli megalapozása nem csak saját korának magas filozófiai szintjét érte el, hanem ma is ott helyezkedik el. (372–374.)

Tommaso Pierini monográfiája a szabadság hegeli elméletét vizsgálja.<sup>6</sup> De nem a gyakorlati filozófia (a történetfilozófiai megalapozottságú modernitás-elmélet, a modern – romantikus – művészet és a keresztény – protestáns – vallás) közismerten nagy témájaként és motívumaként. E kézenfekvő lehetőségek helyett a szerző *A logika tudományát* veszi alpműnek a hegeli szabadság-elmélet rekonstrukciójához. Értelmezésének orientációs pontjaként a hegeli logikát nevezi meg, amelyet Kant transzcendentális logikájával vet össze. Az összevetést egyébként Hegel maga is megtette, ahogyan maga is tájékoztatja az olvasót.<sup>7</sup> A „*meghatározás tudománya*” az a vonás, amelynek révén mindkettőjükénél transzcendentális logikáról beszélhetünk – így Pierini. (Vö. 13.) Ám a döntő kérdés az, hogy mit értünk meghatározáson. Ha ezt nem túl szűk jelentésben vesszük, ami Hegel szándéka, akkor gyakorlati összefüggésekben is vizsgáljuk a szabadságot, így az autonómiáról, vagy cselekvéseméleti kérdésekről is szó van, illetve az okság és a természetszemlélet is bekapcsolandó e vizsgálódásba. Ezen túl felmerül a filozófia történetének és a világtörténelemnek hegeli elméletében is a meghatározás formáinak a kérdése, mint pl. a sorsnak, az előrelátásnak, vagy a világ történelmi véletlenszerű (vagy más jellegű) menetének a problémái. Ez viszont a teleológia szempontjait hozza be a vizsgálódásba. A meghatározás értelmére vonatkozó kérdés így centrális jelentőséget nyer és az *ontológiai kérdésekhez való alapállás* tisztázását veti föl.

Az ontológiát mint az igazságképes létről szóló diskurzust fogja fel Pierini.(Uo.) Hegel a legmagasabb rendű létezőről való tanként határozta ezt meg. Ám nem Isten a tárgya ennek az ontológiával összekapcsolt logikának, hanem az eszme a logika médiumában. Az eszmét mint abszolútumot és mint létet írja le Hegel, amelynek szerkezete nem valamely meghatározott létezőé, de nem is a létezők összességének struktúrája. *Az eszme maga az eleven dinamika*, amelyet nem lehet a létező valamely sajátos formájában rögzíteni. Ezért aztán nincsenek meg az előfeltételei annak, hogy Hegel logikáját onto-teológiaként fogjuk föl. Hegel ugyanis Kantnak Wolff ontológiáján gyakorolt kritikai felülvizsgálatát követi, azzal a céllal, hogy a gondolati meghatározásokat a gondolkodás révén és ennek eszköztárával kritikai vizsgálat alá vesse. Ezzel elfogadja a gondolkodás transzcendentális álláspontját, amelyből kiindulva meg lehet alapozni a logikát. Hegel azonban továbblép Kantnál, amikor a kritikai vizsgálat kiterjesztését javasolja, a létről való újszerű diskurzus formájában, az ontológiai dimenzióknak a transzcendentális alapállással való összekapcsolása révén. Még azt is megengedi magának, ami sok kantianust

<sup>6</sup> Pierini 2006.

<sup>7</sup> „Újabb időben Kant azzal, amit rendszerint logikának neveztek, még egy logikát állított szembe, nevezetesen a *transzcendentális logikát*. Az, amit itt *objektív* logikának neveztünk, részben megfelelne annak, ami nála a *transzcendentális logika*.” Hegel 1979 a, 37–38.

ma is megbotránkoztat, hogy a kritikai filozófia inspiráló hatására átváltoztassa a metafizikát logikává és fordítva. *Ez a metafizika azonban a szubjektumelvű transzcendentális filozófia jegyében fogant, és nem azonos a „rég metafizikával”.*<sup>8</sup> *A logika tudománya mint a meghatározás elmélete egyszerre transzcendentális-kritikai logika és ontológia.* Ez az újfajta ontológia a lét igazságtartalmáról való diskurzusként fogható föl és a gondolkodás álláspontjáról vázolható föl. Ebben az értelemben beszélhetünk kritikai ontológiáról, amely a *kritikai gondolkodás és az objektív lét helyes viszonyának ábrázolását jelöli meg programként.* (15.)

Vagyis korántsem evidens, minek is tekintjük *A logika tudományát.* Jó négy évtizeddel ezelőtt még mindenki azt vallotta, hogy ez a mű metafizika, és ilyenként egy félresiklott vállalkozás. Dieter Henrich és Klaus Düsing munkái kezdték megváltoztatni ezt a vélekedést. Düsing a szubjektivitás elméletét látta a logikában, Henrich pedig az abszolútum olyan elméletét, amelyet a véges szubjektum szempontjából kell értelmeznünk. Más értelmezési javaslatok is keletkeztek: pl. az analitikus filozófiában a jelentés kritikai elméleteként fogták föl. Egy másik interpretációs változat a posztanalitikus megismerés-elmélet. Persze továbbra is él az a felfogás, hogy *A logika tudománya* a logikai formák elmélete, amelyet állítólag megzavar és elsötétít a metafizikai igény. E különböző értelmezési javaslatok azzal is összefüggnek, hogy miként fogjuk föl a hegeli negativitást. A mű filozófiai tartalma – így a szerző – *a negativitás felfogásából kiindulva rekonstruálható, amelybe beleértendő az ellentmondás és a máság kérdése is.* (16.)

Pierini Hegel logikáját *kritikai ontológiaként* fogja föl, s mint a meghatározás logikáját egyúttal a *szabadság logikájaként* értelmezi. A logikának a kritikai filozófiai állásponttal való összekapcsolása, illetve az ontológia és a gyakorlati filozófia egymásra reflektálása a szerző interpretációjának lényegi vonása. Ez az interpretációs tézis Henrich olvasatának köteleződött el: a hegeli filozófiát monizmusként érti, amelyben a szubjektivitás saját magát fogja föl és önmagára reflektál. Henrich az önmeghatározás gondolatát emeli ki a hegeli logikából, azért, hogy innen nézve az ontológiát és az abszolútum szubjektivitásfilozófiai elméletét szisztematikusan összekapcsolja. A saját élet hermeneutikájáról alkotott koncepcióban pedig Henrichnél a tudatos életvezetés játszik meghatározó szerepet.<sup>9</sup> Pierini munkája nem tagadja ennek a jelentőségét, ám úgy véli, hogy elsősorban annak kell utána járni, *miként lehet a szabad önmeghatározás gondolatából eljutni a szubjektivitás monista filozófiájához.*

<sup>8</sup> Vö. Hegel 1979 a, 19–40.

<sup>9</sup> A tudatos élet egy mozgást, az élet menetének lefolyását jelenti, amelyben létezzük és amelyet megpróbálunk megérteni. Az életvezetés akkor tudatos, ha tartalmazza az idő múlását és ittlétünk esendőségét, anélkül, hogy melankóliához vezetne, s ha az élet minden szakaszában egészen a futó pillanatokig a jelen mélységeit a világban meg tudja tapasztalni. Vö. Henrich 1999.

A szerző abból indul ki, hogy a német idealizmus elméleti sorában a Hegel volt az egyetlen, amely a *meghatározatlanságot mint problémát* kezelte. Ennek magyarázatához a meghatározás tematikájának a szabadsággal való összefüggése szolgálhat segítségül. Ha a meghatározatlanságot mint nem-meghatározott létet, nem kényszerű létet fogjuk föl, úgy a negatív szabadságra utal a kifejezés. Fichte abszolút énje az eredeti tételezésben és létben szabad és meghatározatlan. Ha a meghatározatlanságra irányuló két perspektívát összehozzuk, akkor ellentét áll elő. A megismerésre vonatkozóan a meghatározatlan a sötétség szinonimája lesz, a meghatározott pedig a világosságé. Viszont a gyakorlati szférájában a meghatározás a nem- szabad és a sorsszerű jelentését veszi föl, miközben a meghatározatlan ennek tagadása lenne. A gyakorlati és az elméleti területei a meghatározásról így egy megosztott képet nyújtanak, ezért akár arra is hajlanánk, hogy a meghatározásnak ezt a két fajtáját elválasszuk. Ám Hegel ezzel elégedetlen lenne.

Ha a meghatározatlannak ezt a kétértelműségét az én tematikájára alkalmazzuk, akkor a gyakorlati és az elméleti meghatározást bizonytalanság járja át. Ti. a transzcendentális logika az énben rendelkezik a meghatározás hordozójával, mégpedig apriori. Ám az én kivonja magát minden meghatározás alól. Ha viszont a gyakorlati szférájában akarunk ebből a meghatározatlanságból kiindulni, mint az én szabadságának hitéből, akkor hiányoznak a reális meghatározáshoz a megismerési elemek ahhoz a lépéshez, hogy a szabadság bizonyosságát igazságként foghassuk föl. Hegel *paradox gondolata* abban különbözik más paradigmáktól, hogy különös kísérletre vállalkozik: arra, hogy a *megosztottságban egységet* tételezzen. A meghatározottság és a meghatározatlanság konzisztens, egységes összefüggését kell elgondolni ahhoz, hogy a meghatározásban lévő töréseket legyőzhessük. Ismert példa erre, ahogyan a véges és végtelen ellentéte feloldódik dinamikus viszonyukban. Ugyanígy kell értenünk a meghatározás és meghatározatlanság összefüggését mint sajátos dinamikát. Ennek *A logika tudományában* tematizált összefüggésnek a konzekvenciái mind az elméleti, mind a gyakorlati szféráiban végiggondolandók.

Az elmélet és a gyakorlat egységének hegeli gondolata az abszolút eszmében olyan elmélet, amely a transzcendentális logikának más alakot ad, mint amivel ez Kantnál rendelkezett. Hegel művének kutatási területét nem fedi le teljesen az elméleti képességek vizsgálata, hanem ennél általánosabb. Ti. a meghatározás logikájának hegeli elméletét tartalmazza, amely a *meghatározás és meghatározatlanság dinamikus egysége révén a szabadság logikájaként is értelmezhető és így az önmeghatározás elméletét is magában foglalja*.

Ezen értelmezési javaslat nyomán olyan kérdések merülnek föl, mint hogy miként lehet a transzcendentális logika egyben a szabadság tana? Melyik struktúra jelenti pontosan a szóban forgó egységet? Hogyan alapozza meg ezt Hegel? Milyen eszközökre van szüksége ahhoz, hogy ezt a struktúrát

operatíván is érvényesítse? E kérdések megválaszolásából az a kép körvonalazódik, miszerint a hegeli filozófia a szabadság filozófiájaként jelenik meg, amelyben az *önmeghatározás az egységet az elkülönítőződésbe* vezeti át. Ezért lesz a *másság* nélkülözhetetlen szerkezeti elem. Henrich volt az, aki Hegelnél a *másság* centrális jelentőségére felhívta a figyelmet. Pierini azonban a *másságot* nem a szubjektivitás filozófiájának összefüggéseire vezeti vissza, hanem a *meghatározási logika momentumaként* tárgyalja.

A kötet két részre tagolódik. Az elsőben azon argumentatív út leírása történik, amely Hegelt a meghatározás tevékenységét hordozó struktúra rögzítéséhez vezeti. Ezt a struktúrát nevezi Hegel fogalomnak. Ez a rész két alfejezetre oszlik. Az azonosságkonceptió konstrukcióját tárgyalja az első rész, a második a meghatározásból, mint megkülönböztetésből indul ki. Az ellenmondás megváltozott koncepcióját tárgyalja itt, a másik illetve a *másság* megváltozott jelentésének megfelelően. A második rész kommentár a Teleológia-fejezethez, amely a cél hegeli elméletét tartalmazza. A fogalom fundamentális szerkezete olyan dinamika, amelynek számára lényeges a magát megnyilvánítás, a külsővé válás, illetve a másik meghatározásának tevékenysége. A fogalom ezért önmeghatározás, a cél pedig leírja az önmeghatározó azonosság dinamikáját, amely önmagában szabad és a másikban magánál van a külső válás révén. Az így értett cél alapvető gondolati meghatározás a hegeli filozófia számára. Ez a cél-logika képes átvezetni a pusztá *másságot*, mint logikai struktúrát a másikban való önmagával való azonosságba, ami nem csak az ontológiai, hanem a gyakorlati filozófiai dimenzió bevezetését is jelenti. Pierini jó érzékkel mutat rá arra, hogy pontosan ez a *többszörös dimenzionálás (Mehrdimensionalität)* az, ami a hegeli logika-konceptióban annyira jellegzetes.<sup>10</sup>

Pierini az „én gondolkodom” hegeli verziójából indul ki és az ebből nyert dinamikát alkalmazza. A meghatározás hegeli transzcendentális logikájának eredményeként rekonstruált gondolatmenet egy olyan világ leírásának mutatkozik, amely a szabadságból koncipiálható és a szabadságban lehetséges. Ez a szubjektivitástól az önmeghatározás tematikájához való eljutásban explicálódik. Hegel elmélete, hasonlóan Kant és Fichte elméletéhez, a szubjektivitás elvével rendelkezik és operál. (Vö. 227.) Tőlük eltérően azonban Hegel ezt az elvi szubjektivitást az ontológia alapvető funkciójaként fogja föl. Ez az ontológia összekapcsolja a lét igazságtartalmáról való diskurzust a meghatározás logikájával. Így merül föl az ontológiai azonosság és a logikai meghatározás összefüggésének kérdése. Ennek tisztázása érdekében kerül sor az objektív logika argumentációjának vizsgálatára. Ez a rekonstrukció a lét eredeti azonosságából indul ki, majd azt vizsgálja, miként megy át az azonosság a létező- és határstruktúrákhoz, s hogyan erednek ezek az elkülönbő-

<sup>10</sup> Vö. Tillich 1962, 79; Rózsa 2005, 78.

ződés és a másság tematizálásából. Az azonosság, amely a másikban van önmagánál, olyan struktúra, amelyet szabadnak nevezhetünk. *Az azonosság és a meghatározottság egysége a szabadság formájaként jelenik meg.* Ez az azonosság, amely szabadság és okság egyben, önmeghatározásként fogható föl. A *fogalom*, a szubjektivitás mint az ontológia alapja lényegében tehát *önmeghatározás*. Az önmeghatározás szerkezete a másság és az ellenmondás megváltozott értelmezését implikálja, és funkciójának átértelmezését hozza magával. Az ellentmondás-mentesség tétele ui. elveszíti azt a funkcióját, hogy különbségeket állapítson meg: a fogalom azonossága veszi át ezt a funkciót Hegelnél.

Az önmeghatározást mint fejlődést és realizálódást fogja föl Hegel. Ontológiai elvként és önmeghatározó tevékenységként gondolandó el, amelyről két dolgot lehet elmondani: 1. ahogyan ez a tevékenység keletkezik, 2. ahogyan megvalósítható. Keletkezése a teleológia genezisének felel meg a mechanizmus és kemizmus objektív folyamataiból. Hegel leírja, miként válhatnak objektumok szubjektivitási struktúrákká. A fogalom realizálódása ezzel szemben azt ábrázolja, miként mutatja meg önmagát a keletkező szubjektivitás a külvilág felé. Az önmeghatározó tevékenység, mint szabad azonosság - magában és kifelé is - önmagánál kell, hogy legyen, azaz meg kell felelnie a fogalom struktúrájának. Ezzel arra mutat rá Hegel, hogy az önmeghatározó szubjektivitás, s mint azonosság az objektivitás „igazsága”. A szubjektumnak a mechanizmustól a teleológiához irányuló törekvésében az objektumok a szubjektum-struktúrától függenek. Ez az egész dinamika azt világítja meg, hogy a fogalom azzá teszi magát, ami. Tegyük hozzá: ebben a dinamikában az elméleti filozófiai álláspont dominanciájára bukkanunk.

Ezzel szemben a *cél*ről szóló tanban megkülönböztetés történik a véges és végtelen szubjektivitás között, ami a fogalom mozgását alapozza meg. Mivel a szubjektivitás véges, fejlődnie kell, s eközben elveszíti végességét. A külső, viszonylagos összefüggéstől a belső cél viszonylataihoz halad a mozgás, amelyben a cél és az eszköz elválasztottsága megszűnik. A belső célszerűség az élővilág számára konstitutív, és szisztematikusan megnyitja az eszme tárgyalásának lehetőségét. Vagyis a cél, mint önmeghatározó tevékenység, nem vész el az eszmében, ami a logikához köti, hanem *megnyitja a természetfilozófiát, illetve a gyakorlati filozófiát (szellemfilozófiát) horizontját.* A végtelen, eleven szubjektivitás elvéből és a kör-dinamika gondolatából következik az élővilág természetes ontológiája, valamint a szubjektivitás, mint az önmagát kibontakoztató szellem ontológiája. Így alapozza meg a hegeli logika a természet és a szellem ontológiáját, a gondolkodás szabadságának elvéből kiindulva. S így lesz ez a logika a gondolkodás szabadságának ontológiája. Vagyis *a szabadság az összekötő elem a logika, a természet és a szellem között.* (229.)

## A gyakorlati filozófia újrafelfedezése

Ludwig Siep, a gyakorlati filozófia széles körben elismert szakértője a hegeli filozófia aktualitását és ennek határait veszi górcső alá az utolsó évtized tanulmányaiból válogatott kötetében, amely szinte monográfiává érlelődött a szerkesztés során.<sup>11</sup> Ennek egyik bizonyítéka a tág eszme-és politikátörténeti illetve történetfilozófiai keretbe illesztett bevezetés. Siep abból indul ki, hogy a morál, az erkölcsiség, a jog, az állam és a történelem hegeli elmélete a 19. századtól kezdve majd minden filozófiai áramlat számára jelentős potenciált kínált – inspirációra és kritikára egyaránt. A 20. század hetvenes és nyolcvanas éveiben a hegeli filozófia megújítását találjuk meg mind a gyakorlati filozófia „rehabilitációjában” (M. Riedel), mind a kritikai elméletben. Az előbbi az etika, ökönomia és politika arisztotelészi egységéhez kapcsolódik, az utóbbi a baloldali hegeliánusokhoz és Marxhoz. Európa kelet-nyugati megosztottságának felszámolása után Hegel gyakorlati filozófiája háttérbe került, a Kant és John Rawls révén megújított szerződéselmélet mögé szorult. Bár ebben az időben futott föl az alkalmazott filozófia, amelynek jellegzetessége ama hegeli vonás, miszerint a konkrét erkölcs kérdései és a modern társadalom témái felé nyitni kell, ám ez az új interdiszciplináris terület módszertanilag az utilitarizmus, a szerződéselmélet és a kanti deontológia orientációit őrizte meg: elzárkózott Hegel metodológiája elől.

A politikai filozófia és a társadalomfilozófia területén azonban valami más figyelhető meg. Már a kommunitarizmus-liberalizmus-vitában is visszajött a hegeli és az arisztotelészi hagyomány. Az analitikus filozófiában is változás történt: mindenek előtt a pragmatizmus, a késői Wittgenstein és Sellars filozófiája felé orientálódó irányzatokban a kontinentális tradíció, elsősorban Hegel került a szisztematikus érdeklődés középpontjába. Ezzel egybecsengett az európai Hegel-kutatás (D. Henrich) és a kritikai elmélet (Karl-Otto Apel és Jürgen Habermas) azon törekvése, hogy hidat verjenek az elméleti és a gyakorlati filozófia angolszász hagyományai irányába. Ennek eredményeként mind a társadalomontológiában, mind a normatív gyakorlati filozófiában újra felfedezték a hegeli potenciált.

Ebben a változásban különös jelentősége volt az *elismerés* hegeli elméletének, amelyet – s ezt ma sokan elfelejtik – éppen Siep állított a hetvenes évek végén a gyakorlati filozófia középpontjába. Siep szerint Hegel a jénai évektől kezdve ezen olyan folyamatot értett, amely interakciós formákat és intézményeket foglal magába, s amely folyamatokban egyének és csoportok intenciói, cselekvései és reflexiói „közös szellemmé” alakulnak. Ez az elismerés-koncepció megtermékenyítően hatott Brandom szociális szemantikájára, Haber-

<sup>11</sup> Ennek bizonyítéka az előszó, amely egy bő évtized tanulmányaira tudatos szisztematizáló szándékkal tekint vissza. Vö. Siep 2010, 11–22.

mas és Honneth deskriptív-normatív szociálpatológiájára, a multikulturális demokratikus kultúra kritikai elemzésére Ch. Taylornál. Mindez lehetővé teszi a modern nyelv-és társadalomtudományok eredményeinek integrálását, anélkül, hogy a normatív-kritikai filozófiai dimenziót fel kellene adni.

Napjainkban a Hegel iránti érdeklődés újabb irányaival találkozunk. A globalizált piaci rendszer válsága nem csak a baloldali-marxista hagyományban rejlő diagnosztikus potenciált mutatja vonzónak, hanem azt a filozófust is, aki a piac és a – néhány jóléti elemet is magába foglaló – állam közötti feszültségmezőt olyan módon tematizálta, amely a piac öngyógyító erejébe vetett hittől éppoly távol állt, mint az elit technokraták vagy a forradalmak mindenhatóságába vetett hittől. Ez a filozófus Hegel volt.

A modern gyakorlati filozófia helyesen teszi, hogy a jelen kihívásai felé fordul, legyen ez az igazságosság vagy a biopolitika kérdésköre, s emellett a filozófiatörténet kritikai potenciáljához is visszanyúl. A filozófia egyetlen területén sincs a hagyománynak akkora aktualitása, mint a gyakorlati filozófiában. Ám nem a hagyomány önmagában, hanem a hagyományhoz való viszonyulásunk módja és mikéntje az, ami alapvető jelentőségű – figyelmeztet Siep. Minden esetben tudatában kell lenni annak, hogy az elődök szövegeinek és koncepcióinak egy új elmélet felépítéséhez való átalakításáról van szó, vagy egy lehetőleg pontos interpretációról és argumentatív rekonstrukcióról a történeti kontextus illetve valamely elméleti hagyomány premisszáinak keretében. Természetesen mindnyájan valamilyen jelenkori horizonton értelmezzük. Ám ha a régi szövegekkel való dialógus hozzásegíthet bennünket ahhoz, hogy a saját horizontnak és ennek határainak a tudatára ébredjünk, akkor a történeti partnerünket nem kebelezhetjük be, nem sajátíthatjuk ki. Régi korok szövegeibe nem olvashatunk bele olyan gondolatokat, amelyek ma számunkra érdekesnek tűnnek, és nem használhatjuk fel ezeket koronatanúként vagy tekintélyelvű támaszként saját téziseink számára. Ez legalább a felvilágosodás óta így van – teszi hozzá Siep.

Természetesen nem lehet mindig egyértelmű határvonalat húzni egy elsődlegesen hermeneutikai és egy elsődlegesen konstruktív-átalakító eljárás között. Mindig vitatott marad, hogy a szöveg hol és mennyiben aktuális, illetve hol és miben marad a történeti premisszák határai között. Mind a két eljárás módnak jót tenne, ha olyan nyitottá tennénk, amennyire csak lehetséges, legalábbis intencióként, „regulatív eszmeként”. Mindez nem pusztán akadémikus kérdés. A kommentárok és interpretációk sokfélesége hozzátartozik a „kollektív emlékezetünkhöz”. S nem létezik egyetlen olyan filozófiai szöveg sem, amelyet isteni kinyilatkoztatásnak vehetnénk. Minden filozófiai szöveg az álláspontok és elméletek argumentációinak valamely kísérlete, ezért szisztematikusan mindig felülvizsgálható és sohasem alternatívamentes.

Ami pedig Hegelt illeti, Siep Hegelhez való viszonyában egyszerre hangsúlyozza az aktualizálhatóságot és ennek határait. A mai gyakorlati filozófia



tanulhat Hegeltől, ám saját feladatait nem tudja kizárólag az ő módszerével teljesíteni. Ezért elkerülhetetlen, hogy Hegel gondolkodásának lényeges előfeltételeit és tételeit „transzformáljuk”. Azt is tudomásul kell venni, hogy Hegel nem volt a liberális, a szociális, a plurális demokrácia és a globális civiltársadalom teoretikusa. (14.) De nem volt a történeti-forradalmi dialektika, vagy a poroszfő állam, vagy a német nemzetállam teoretikusa sem – teszi hozzá Siep. A Hegelhez való közelítés módszereként a hangsúlyokat, a szemlélet perspektíváit és a retorikai eszközöket ajánlja figyelmünkbe. Éppen azért, mert minden hegeli szövegben található aktuális, élő, egyszerismind elavult gondolat és eljárás.

Siep könyve az elismerésről mint a gyakorlati filozófia elvéről 1979-ből a gyakorlati filozófia alapművei közé került. Nagy figyelmet keltett a német idealizmus gyakorlati filozófiáját taglaló tanulmánykötete is, amely 1992-ben jelent meg.<sup>12</sup> Ezután változni kezdett a hegeli filozófiához való viszonya. Egy olyan gyakorlati filozófia-koncepciót dolgozott ki a következő évtizedben, amelyet az alkalmazott etika problémái, illetve a tanácsadói grémiumokban szerzett tapasztalatai ösztönöztek. Márpedig e területek többnyire elzárkóznak a hegeli gondolkodásmód elől. A 2004-ben megjelent *Konkrét etiká*-ban Siep nem a szubjektum- és szellemelméletek irányába orientálódott.<sup>13</sup> Inkább a holisztikus és a történeti-hermeneutikai gondolkodásmód, a tudat tapasztalásának története lépett előtérbe, azaz Hegel – ám a logikai kategóriák „kényszerítő ereje” nélkül.

Ugyanebben az időszakban az *elismerés* a kortárs gyakorlati filozófia egyik központi témája lett, s ebben elsősorban Axel Honneth érdemei vitathatatlanok. Ma már sokan foglalkoznak ezzel a témával, pl. filozófiatörténeti összefüggésben, vagy az interszubsztitívitás filozófiai motívumaként<sup>14</sup>. A Frankfurter Iskola a társadalomkritika (Habermas) vagy a szociálpatólógia (Honneth) azon fundamentumát látja ebben, ami nyelvi, kommunikációs és szocializációelméleti eszközökkel a modern társadalomtudományok szintjén védelmezhető. Mások, pl. Taylor és A. Wildt, az etikai és társadalomfilozófia individualisztikus téziseinek komunitárius legyőzésére veszik igénybe az elismerést. További értelmezést jelent Fukuyama jobboldali hegelianus felfogása, aki az elismerést az 1989 után kibontakozó liberális és piacgazdasági demokrácia alapstruktúrájaként fogja föl.

Az elismerés időben és témakörként is illeszkedett a gyakorlati filozófia megújításának két irányához, Manfred Riedel programjához a gyakorlati filozófia rehabilitációjáról, illetve a Frankfurter Iskola kritikai attitűdjéhez. E két irányban hasonlóságokra ismerünk. Mind a két koncepció az észnek és a

<sup>12</sup> Siep 1992. Vö. ehhez Rózsa 1995.

<sup>13</sup> Lásd Siep 2004.

<sup>14</sup> Vö. ehhez Rózsa 2011.

tudománynak a természettudományos módszerekre való redukálása ellen irányult. Mind a kettő érdekelt volt a szociális és történeti kontextusba helyezett etikában és a normatív társadalomfilozófiában. A Riedel munkájában megjelenített program a gyakorlati filozófia rehabilitálásáról, s ennek modellje, az etika, az ökonómia és a politika kapcsolata az arisztotelészi hagyományban gyökerezik. Ez a tradíció a 19. században véget érni látszott, a deskriptív-nomologikus társadalom-és történelem-elméletek előretörése eredményeként. A Frankfurti Iskola viszont a fiatal Hegelben, a korai Marxban illetve a Kantot és a klasszikus pragmatizmust összekötő transzcendentálpragmatikában kereste a kiutat a gyakorlati filozófia megújítására.

Siep elismerés-könyvének a tézise inspirációt kínált e törekvésekhez. Már a jénai Hegelnél a gyakorlati filozófia megújításáról volt szó, mind az arisztotelészi, mind az újkori, történet-és társadalomfilozófiai dimenziókat illetően. Ennek kivitelezése a fichtei eredetű interszubjektivitás-elmélet emocionális, intézményi és történeti dimenzióinak bevezetésével és konkretizálásával történt. Siep szerint az elismerést nem formálisan és „apriori” kell érteni, ahogyan ezt a transzcendentálpragmatikában és a diskurzuselméletben tették. Az elismerést mint „elvet” hegeli értelemben kell felfogni mint konkrét praktikákban és intézményekben történetileg kibontakozó, „megvalósuló” struktúrát. (17.) Ám Hegel saját maga korlátozta elismerés-elméletét: nem használta ki a saját elméletében rejlő lehetőségeket. Siep szerint az én-mi elismerési viszonya a Fenomenológiában aszimmetrikus maradt és az elismerési viszonyok történelmi folyamata teleologikus lezáráshoz vezetett. Az erkölcsiség és az objektív szellem fogalmaiban megőrzött platóni és spinozai örökség a „szubsztanciális” intézmények elismerésének primátusához vezetett nála, bár az egyének az elismerés révén saját érdekeiket és erkölcsi önmegvalósításukat is megcélazzák. Ám mind az egyének jogai, mind összetéveszthetetlen egyediségük elismerése végső soron az intézmények, mindennek előtt az állam jogainak rendelődik alá Siep szerint. Ez a végkimenet véleményem szerint könnyen cáfolható: ha a szellem lineáris-merev szerkezeti rétegződését kiegészítjük a dinamikus struktúrákkal, illetve ha a filozófia kulturális funkcióját, a szabadságra való képzést/művelést (*Bildung zur Freiheit*) bevonjuk, akkor az egyén önmeghatározásának joga és a modernitás történetfilozófiai elve, a szubjektív szabadság más megvilágításba helyezik az individualitás hegeli értelmezését.

Siep szerint egy másik kritikus pont Hegelnél ugyancsak metafizikai örökség: a teleológia „erős” fogalma, amelyet az arisztotelészi és a sztoa hagyományból vesz át a jénai korszak második felében. Ez lezártsághoz vezet többek között a cselekvéseméletben és a történetfilozófiában. (17–18.) A jénai filozófia továbbfejlődését a berlini *Jogfilozófia* is igazolja. Nem véletlenül kerül sor ma ennek a sokat szidott műnek a széles körű rehabilitálására. Mert nem igaz az, hogy ez a mű porosz-konzervatív ellenpéldája lenne a korai

Hegel modern téziseinek. A *Jogfilozófiában* koncepcionális változás történik: a rendszeralkotó elv itt az elismerés helyett a szabadság lesz. Ám a szabadságban, mint az egyes különös akaratok kölcsönös akarásában és céltételezésében az elismerés struktúrái megőrződnek és nem veszítik érvényüket. Tegyük hozzá: Hegel felismeri, hogy a modern, szabadságra épülő, funkcionálisan erősen tagolódó társadalmaknak szükségük van a kölcsönös elismerésben rejlő potenciálra, közvetítő és kiegyenlítő mechanizmusokra.<sup>15</sup> S a komplementaritás hegeli elvének explikálásával a kölcsönösség és kiegyenlítés hegeli elve és mechanizmusai még világosabbá tehetők.

Elisabeth Weisser-Lohmann könyve bevallottan több ponton is kapcsolódik Siep Hegel-értelmezéséhez.<sup>16</sup> A szerző nem csekély feladatot tűz maga elé: a *Jogfilozófiát* mint gyakorlati filozófiát kívánja értelmezni, s a művet a gyakorlati filozófia mint olyan alapvetéseként szándékozik bemutatni. Előzményként Arisztotelész koncepciójára utal vissza, aki megkülönböztette az elméleti és a gyakorlati filozófiát, az utóbbi alá sorolva az etikát, az ökonómiát és a politikát, s ezek együttesét cselekvés-elméletként fogta föl. Hegel *Jogfilozófiájában* a gyakorlati filozófia mind a három említett területet átfogja, és meg kívánja őrizni az elmélet és gyakorlat egységét. Ezen a hagyományon mérve a 19. századi filozófia erősen önkorlátozó, hiszen a gyakorlati filozófiát az etikára redukálta, mint pl. a neokantiánus H. Rickert. Heidegger tovább megy az önkorlátozásban, amikor a filozófiának elméletire és gyakorlatira való felosztását azzal utasítja el, hogy a filozófia gondolkodás, ezért nem akar sem etika, sem ontológia lenni. Weisser-Lohmann itt a *Humanizmus-levélke* utal.

A hegeli gyakorlati filozófia belső változásainak tárgyalása során a szerző részletesen vizsgálja, milyen hangsúlyeltolódások mutatkoznak a hegeli koncepcióban a jénai és a berlini korszakot összevetve. A korai Hegel a *System der Sittlichkeit*-ben még nevetségesnek tartja azokat a törekvéseket, amelyek a gyakorlati meghatározásokat a jog fogalmába akarják beleszuszakolni. Ám néhány év múlva feladja ezt, s az új koncepció szerint a jog filozófiájával mint az objektív szellem tanával a gyakorlati filozófia teljes spektrumát lehet tematizálni. A jog fogalmának ez az átértelmezése az antik erkölcsiség-koncepció és az újkori természetjog összekapcsolásának igényével áll összefüggésben. A 20. században ez a hegeli gondolat többeket inspirált a gyakorlati filozófia megújításáért való fáradozásaikban.

A filozófiatörténeti hagyományokkal való szembesülés a '70-es években a gyakorlati filozófia elvi kérdéseiről folytatott vitákhoz vezetett. Példá szerűen láthatjuk ezt a Manfred Riedel által kiadott gyűjteményes kötet (1972)

<sup>15</sup> Vö. Rózsa 2011.

<sup>16</sup> Weisser-Lohmann 2011.

írásaiban – így Weisser-Lohmann. A kötet azonban rendkívül heterogén: nem tisztázódik, hogy miben is áll a gyakorlati filozófia specifikus feladata és módszere. Ritter célja az ethosz rehabilitálása, Lorenzen az explicit normamegalapozáshoz ragaszkodik. Többen Kanthoz és Fichtéhez kapcsolódva a cselekvés filozófiai tematizálását értik gyakorlati filozófián. Ide tartoznak Iltting, Riedel, Kaulbach tanulmányai. Mások a gyakorlati filozófia idealista, marxista, pragmatikus vagy egzisztencialista koncepciójához kötődve, magának a filozófiának gyakorlativá válását követelik. Megemlítendő Gadamer hermeneutikájának gyakorlati dimenziója, Waldenfels fenomenológiai és egzisztenciafilozófiai megközelítése, Schwemmernél a dialektika normatív problémái, Kuhn és Pöggeler írásaiban a topika és a gyakorlati filozófia kapcsolata. (13.) Nem jött létre tehát egység sem szisztematikus, sem filozófiatörténeti kérdésekben a szerzők álláspontja között.

Problemátikus az is, hogy a gyakorlati filozófia megújításáért fáradozó filozófusok Platón, Arisztotelész és Kant nézeteit a gyakorlati filozófia egészen eltérő felfogásának alátámasztására használják, jóllehet e filozófusok koncepciói is egészen különböznek egymástól. Platón az ontológia és az etika egységéből indult ki. Ennek megfelelően az erkölcsi jóra irányuló kérdés nem választható el nála a lét meghatározásának kérdésétől. Arisztotelész megkülönböztette a végső elvekről való tudást a gyakorlati ismerettől, attól a tudománytól, amelyben kontingens, emberi dolgokról van szó. A teóriától eltérően a gyakorlati filozófiában nem a tudásról van szó, hanem a valódi praxisról, a cselekvésről. A praxis mint erkölcsi belátás (fronézis) tartalmaz ugyan tudást, ám a praxis filozófiai meghatározása nem azonos ezzel a tudással. Ezért a gyakorlati filozófia Arisztotelésznél nem „szigorú tudomány”, de nem is csupán technikai-pragmatikus tudás. A valódi cselekvés céljait és eszközeit vizsgálja, illetve a fronézis feltételeit kutatja, s ezáltal cselekvési orientációt kínál. Kant gyakorlati filozófiájának alapvető meghatározásait a transzcendentálfilozófiai programon belül bontja ki: a gyakorlati törvények lehetőségfeltételeit dedukálja. E törvények alkalmazására *Az erkölcsök metafizikájában* kerül sor, amely alkalmazás azonban mentes az empirikus meghatározásoktól.

Hegel már a gimnáziumi években főként Arisztotelész felfogásához kapcsolódott, amit különböző hangsúlyokkal, de mindvégig megőrzött. Ugyanakkor az újkori filozófia kérdésfeltevései és megközelítései is kezdettől befolyásolták koncepcióját. A politika kifejezésről lemondott a praxis meghatározása modern követelményeinek szellemében. Az államtan vagy a természetjog már ezen új kérdésfeltevések kialakulásának a jelei. Egy kérdésben azonban hű maradt a gyakorlati filozófia hagyományos koncepciójához: a normamegalapozás és az erkölcsi praxis valóságos alakzatai elemzésének és ábrázolásának egysége kérdésében. *A jog filozófiájának alapvonalai, avagy a természetjog és államtudomány vázolata* cím maga is jelzi Hegelnek azt az igényét,

hogy a gyakorlati filozófia e két részének, a normamegalapozásnak és az együttélés valóságos alakjainak a tematizálása legyen a jog tárgyalásának a vezérfonala. Ez a vezérfonal a „jog eszméje”, amelynek kibontása azt szolgálja, hogy a hagyományok vívmányait a modernitás gyakorlati filozófiája számára tegyük hozzáférhetővé és a jogot mint az így kontextualizált gyakorlati filozófia konstitutív elvét mutassuk föl. (15–18.)

Hegel *Jogfilozófiája* a gyakorlati filozófia megújításának ambíciójával lépett föl. (20.) Az más kérdés, hogy ez az igény miként teljesült. Többek szerint az a gyanú merül föl, hogy az ész hegeli fogalma metafizikai előfeltételekkel terhelt, ami a modernitás igényeivel szemben egy onto-teológiai koncepciónak nyit utat, amely koncepció egy isteni-abszolút elvből kiindulva értelmez minden létet, gondolkodást és cselekvést, s a felelősen cselekvő szubjektum számára semmiféle szabad teret nem hagyva. A gyakorlati filozófia hegeli koncepciójának nehézségei a szerző szerint a gyakorlati szférájának *A szellem filozófiájába* való beemelésével kezdődnek. Ebben az összefüggésben magyarázatot igényel a szellem, illetve az objektív és abszolút szellem viszonya.

Weisser-Lohmann Hegel-értelmezése C. Schmitt, A. Kojéve és L. Strauss nézeteihez is kapcsolódik, akik az elméleti és a gyakorlati filozófiára való felosztás legyőzésére törekedtek. A szerző elkötelezettnek tartja magát azon alapállás mellett, amely szerint a cél az, hogy a gyakorlati filozófia közvetítsen a megváltozott újkori életfeltételek, valamint az újkori megalapozási igényeknek a tudományhoz kötődő változata között, mégpedig a gyakorlati szférájának olyan filozófiai meghatározásával, amely a normamegalapozás és az életfeltételek leírásának egységéhez ragaszkodik.

Weisser-Lohmann könyvének talán legérdekesebb része a világtörténelem és az erkölcsiség viszonyát tárgyaló fejezet. A *Jogfilozófia* előszavából kiemelt gondolat a jelennek és a valóságosnak a felfogásáról, ami a filozófia feladata, arra utal, hogy ez a feladat nem a végtelenül sokféle viszonyokra irányul, s a filozófia nem avatkozik be olyan dolgokba, amelyek nem tartoznak rá. (251.) A társadalom- és politikai filozófia feladata sokkal inkább az, hogy normatív elveket rekonstruáljon és ezen elvek valóságát és jelenvalóságát a jelen alakzatai révén konstruálja meg. Az eljárást tárgítjuk, mégpedig a jog fogalmának az áthagyományozott sokszínűségből való rekonstruálása, illetve - második lépésben - a valóság demonstrálása és ezáltal e fogalmaknak a jelenkori életformákban való érvényessége révén.

A jog filozófiájának általános és átfogó kiindulópontja az egyéneknek a szabadság és egyenlőség iránti igénye. (255.) Ezek az igények a személyek kölcsönös elismerésének igényében kristályosodnak ki. E fogalom pontosításához a megvalósítási feltételeket ki kell dolgozni. Ezek az igények ugyanis pusztán lehetőségek maradnak mindaddig, amíg a szubjektum illetve a személy nem egyesül másokkal különböző cselekvési alakzatokban. A konkrét megvalósulásokban viszont olyan meghatározásokra lelehetünk, amelyek az

elvont észjogra alapozott meghatározásokat elmélyítik, a kultúrtörténeti genezisre reflektálva. Pl. a római jog fogalma a keresztény szubjektumfogalom, majd a lelkiismeret révén a jog átfogó fogalma lesz.

A világtörténelem megértéséhez fontos elem a lett (*Gewesen*) és a lényeg (*Wesen*) fogalmainak összefüggése. Az erkölcsiség a lényegként felfogott lehetőségek realizációja. Az erkölcsiség alakzatai (család, polgári társadalom, állam) lényegi alakzatok, ezért időtlenül érvényesek és egyben a jelenkori praxisok intern feltételeit jelentik. (258.) Ésszerűek, hiszen a szabadság realizálódásaként a modernitásban mindenki számára követhetőek.

A szellem hegeli fogalma magyarázatot igényel az erkölcsiség és a történetfilozófia szemszögéből. Hegel számára a világtörténelem az erkölcsiség tanához és ezáltal a gyakorlati filozófiához tartozik. Horstmann mutatott rá a kanti és a hegeli történetfilozófia közötti „titkos” összefüggésre. Miként Kant, Hegel is ragaszkodott a történelem szubjektumához. Kanttal szemben azonban Hegel e szubjektum hatásának objektív realitást tulajdonított, s a természeti teleológiában ezért sem követte Kantot. A korai természetjogtanulmányban Hegel szubjektumváltozást hajt végre, ami a természet modelljének a szellem koncepciója általi felváltásában áll. A szellem olyan célmeghatározás, amely önmegismerés révén valósul meg, ami a történelmet az erkölcsök és törvények realizálásának folyamatává teszi. E realizálódást a szellem mint szubjektum viszi végbe. Ez az önismeret egy népben valósul meg a természetjogi tanulmány megfogalmazása szerint. (260.) A harmadik jénai rendszertörvények szerint ez a történeti folyamat nem explikálható az emberi tudattól függetlenül.

A világtörténelem hegeli koncepciója letűnt birodalmakon keresztül rekonstruálja a jelenkori és a jövőbeli cselekvéseket összekötő célt, ami nem más, mint mindenki szabadságának megvalósítása egy közös politikai praxisban. A jog eszméjének fogalmi meghatározása Hegel számára csak a történeti jogi alakokra való visszautalásban lehetséges. A jog valósága a jelen számára csak exemplum-szerű alakzatokban konstituálható. A jog mint a szabadság létezése csakis ott lehet a világtörténelem mércéje, ahol sikerül ennek a szabadságnak a valóságát a jelen erkölcsi alakzataiban felmutatni. Hiszen a világ csakis a felfogott jelen horizontján értelmezhető. Ebben az értelmezésben csak a „saját erkölcsiség” számára releváns körülmények jöhetnek szóba. Ennyiben behatárolt a világ fogalma. A világ mindazt egyesíti, amit időben és térben behatároltan ugyan, de egységként, közös kultúraként képesek vagyunk megalapozni. A szabadság az a fejlődési elv, amely az egyes fejlődési fokok megvalósítása számára a mértéket képezi a jogban. A jog a szabadság jelenléte, melynek révén az erkölcsi praxis feltételei átláthatók lesznek. Ez a jogfogalom, amelyet Hegel a *Jogfilozófia* első két fejezetében a történeti jogi formákból eredeztet és az erkölcsiségben a jelen számára gyümölcsözővé tesz, megfelel a modernitás önértelmezésének. (260–263.)

Az erkölcsi-jogi alakzatok egységét a jog mint a szabadság valósága hozza létre. A történelemben a jog mint szabadság konstituálódik, amely összekötő elem az erkölcsiség jelenkori és elmúlt alakjai között. A „saját cselekvés” elköteleződik azon elvek mellett, amelyeket a történeti gyökerekre való visszautalás világít meg. Kant számára a morális cselekvés erősítését szolgálta a történetfilozófia, mivel az egyéni törekvés értelmességének szubjektív bizonyosságát az emberi nem számára teremti meg. Hegel történetfilozófiája is a politikai cselekvés szolgálatában áll, amennyiben előtérbe állítja a mindenki szabadsága realizálásának való elköteleződést. Ebben van a jövőbeli döntések mértékének és céltételezésének az alapja. A világtörténelmet – Gadamerrel kifejezve – úgy foghatjuk föl, mint az elmúlt gondolkodásnak a saját gondolkodásba való integrációját. Ez a szelektíven felfogott múlt a jelen horizontján. Hegel szándéka az, hogy a jogot mint eszmét a fogalom és valóság egységében ábrázolja. Ez veti föl a normativitás és a történelem egyesíthetőségének kérdését a *Jogfilozófiában*.

Az újkor önértelmezését az a gondolat formálta, hogy az embert mint szabad lényt és a cselekvést mint e szabadság realizálását fogjuk föl. (265.) A gyakorlati filozófia számára ebből az a követelmény adódik, hogy a fennálló praxis intézményeit, így az államot mint a szabadság realizálását rekonstruáljuk. Az állam intézményei védik a polgári jogokat, ám végső soron csupán kényszerítő mechanizmusok, amelyek nem elégítik ki az önmeghatározó cselekvés szabadságát. Az együttélés intézményei, a család, a polgári társadalom és az állam csak akkor foghatók föl a szabadság megvalósulásaként, ha a meglévő köteleességek egyben saját maga által meghatározott cselekvések. Ezért szükséges a szabadság fogalma számára, hogy ne önkényként, hanem saját maga által meghatározott cselekvésként fogjuk föl. Ezzel biztosítható a szubjektív-személyes jogok érvényessége. E praxisok normatív érvényessége az erkölcsiség jelenkori alakjában található. Ez a jelen minden népet felölel, amelyek ebbe a hagyomány-összefüggésbe tartoznak, illetve magukat oda tartozóknak vallják. A praxisok normativitása a jog valóságában mutatkozik meg, jóllehet ez a valóság nem az empirikus jelennel azonos.

A *Jogfilozófiában* Hegel világossá teszi: a személy joga formális általánosságának megvalósítása csak akkor lehetséges, ha az egyénnek a különös jólétre való jogát is elismerik.<sup>17</sup> Mert csak ez a jog teszi lehetővé a formális jog valóságos érvényesülését. A jog formális általánossága realizálásához szükséges valamely különös tartalom akarása, mert csak ebben realizálható a valóság. Csak ebben a különös célban, ebben a különös jólétben lehet a formális jog valóságos. Kanttal szólva, azt lehet mondani, hogy a legalitás és a moralitás a jog mint eszme ittlétében megszüntetve-megőrződik.

<sup>17</sup> Vö. ehhez Rózsa 2007.

Hegel ezzel a koncepcióval a gyakorlati filozófia „poláris lehetőségeinek” (Riedel) integrációját teljesíti. A jog normatív kötődése nem oldható el a fennálló mint a jog megvalósítása rekonstrukciójától. Ez a rekonstrukció nem deskripció, hanem egy praxisnak mint a kibomló jogi fogalmak megvalósításának, illetve e praxis elveinek újra konstituálása. Ebben a konstrukcióban az áthagyományozott alakok új meghatározást nyernek: a normatív összekötő erkölcsi praxisok új formái keletkeznek. A házasság és a család, illetve a szükségletek adják meg azokat a tartalmakat, amelyek révén a jog megvalósítása lehetségessé válik.

A világtörténelem bevonása és ennek perspektívája a jogfilozófiai aspektus tágításához vezet. Az enciklopédikus koncepció szerint az erkölcsiség azon népek számára, amelyeket nem a nyugati-keresztény tradíció formált, nem-jogi alakzatban lehetséges. Ám a keresztény hagyomány szükségképpen mindenki szabadsága követeléséhez és az erkölcsiség jogi alakzata melletti elköteleződéshez vezet. Ez azonban nem jelenti azt, hogy a szabadság realizálásának alakjai csak a család, a polgári társadalom és az állam alakjaira korlátozhatók. Más formái is lehetnek a szabadságnak. Hegel ezen alakzatokat az alapelvükből magyarázza, a szeretetből, a műveltségéből, a politikai cselekvésből. A moralitás-fejezet végén kibontott jogfogalom egyesíti a „személy jogának” elvont általánosságát a különös individuum szubjektív jogának ittlétével. Ezen intézményekben a szubjektív céltételezés összekapcsolódik az általános érvényességgel. (268–270.)

A *Jogfilozófia* kiindulópontja, hogy a jog az egyén meghatározása, amelyben magát személynek fogja föl. Ezáltal a szolgaság alóli felszabadulás nem előfeltételezi a szükségletek kielégítésének meghatározott formáit, hanem csak azt a követelést, hogy személynek ismerjék el. Amikor az egyének magukat, mint jogképes személyeket határozzák meg, létrejön e jogok megvalósításának az igénye. A gyakorlati filozófia számára ebből az a feladat adódik, hogy ennek az igénynek a legitimitását meg kell alapozni, és a jog valóságát az együttélés létező formáinak konstituálása révén fel kell mutatni. A valóság itt az önmeghatározásból eredő ittlét, amely nem azonos a pusztá jelenléttel. Normatív ez a valóság a benne realizált jogi meghatározások vonatkozásában. (271.)

Hegel *Jogfilozófiája* szisztematikusan Arisztotelész koncepciójának köteleződött el. Az újkori természetjogból az ember észmeghatározásának és jogi képességének az összekapcsolását veszi át. Ebben a vonatkozásban azonban hiányosságokkal is találkozunk. A személyek általános jogainak normativitása az állam konkrét erkölcsiségéhez kötött marad. Ennek valóságán kívül ezek a jogok a pusztá *Sollen* szintjén maradnak. Ez megakadályozhatja az alapjogok érvényesülését az állami kereteken kívül. Az egyéni szabadságjogoknak ez a korlátozása a hegeli álláspont hatáira utal. Ezen a ponton is Siep értelmezéséhez kapcsolódik Elisabeth Weisser-Lohmann *Jogfilozófia*-magyarázata.



## A művészetfilozófia Hegel modernitás-elmélete szemszögéből: a rút hegeli elmélete

Francesca Iannelli a modernitás lenyomatát keresi és találja meg Hegelnek a rútról szóló koncepciójában.<sup>18</sup> Napjainkra a rút a művészetben magától értetődő lett, de amikor 1853-ban az egykori Hegel-tanítvány, Karl Rosenkranz megjelentette művét a rút esztétikájáról, ez még korántsem volt így.<sup>19</sup> Iannelli gondos filológusként jár el, és egyúttal világos koncepcionális megközelítést dolgoz ki. Annak a kérdésnek jár utána, hogy miben áll az alapvető különbség a Hegel-tanítványoknak és Hegelnek a rúthoz való viszonyában. Ebben támaszkodik A. Gethmann-Siefert kutatásaira, aki arra a következtetésre jutott Hegel 1823-as berlini művészetfilozófiai előadásainak a Hegel-tanítvány, Hotho által kiadott háromkötetes *Esztétikájával* való összevetése során, hogy az *Esztétika* 1835–38-as első és az 1842-es második, módosított kiadása valójában nem Hegel, hanem Hotho koncepcióját adja vissza.<sup>20</sup> Hegel – aki négy alkalommal tartott a berlini egyetemen művészetfilozófiai előadásokat – az *Enciklopédia* szisztematikus alapjaiból indul ki és az egyes műalkotásokat mint fenoméneket szembeesíti ezzel, mégpedig a művészet történeti és kulturális perspektívájából. E több komponensből álló koncepciónak megfelelően mutatja meg a modern világban a művészet számára a rút legitimitását. Ezzel szemben Hotho a klasszicizmus esztétikáját dolgozta ki, amelyben a rút művészi tematizálása jórészt figyelmen kívül maradt. Figyelemre méltó, hogy Hegel szándékában állt a művészetfilozófiai előadások kiadásra való előkészítése, ám váratlan halála megakadályozta ebben. Ez a tény megnehezíti, de nem teszi lehetetlenné a korrekt értékelést a hegeli művészetfilozófia, illetve specifikusan a rút elmélete kérdésében.

Hotho mestere halála után átvette az esztétikai előadásokat a berlini egyetemen: 1833-ban tartotta az elsőt, s ekkor jelentette meg az *Esztétika* első kötetét. Nem a szerkesztői pontosság vezette, hanem a schellingi filozófiával való konkurencia motívuma mellett, egykori tanára filozófiájának széles publikum számára való megközelíthetősége, az egyértelmű, közérthető megjelenítés igénye. Egy lezárt egész koncepciója ennek a célnak minden bizonnyal sokkal inkább megfelelt, mint a művészeti fenoménekre reflektáló, saját korábbi téziseit újra meg újra felülvizsgáló filozófus – Hegel – módszere. Tény, hogy Hotho munkáját dicséret övezte a Hegel-tanítványok részéről is, amit jól mutat Rosenkranz recenziója. Később Gadamer és R. Bubner is hasonlóképpen vélekedtek. Bubner szerint Hotho „abszolút megbízható” hűséggel teljesítette ki a hegeli esztétikát. A 20. század ’20-as éveiben azon-

<sup>18</sup> Iannelli 2007.

<sup>19</sup> Rosenkranz 1853.

<sup>20</sup> Vö. Gethmann-Siefert 1998.

ban már kételyek merültek föl. G. Lasson adott ennek hangot, aki az új kiadást sürgette. Ez azonban töredékes maradt: csak az első kötetet vetette alá forráskritikának. A 20. század utolsó három évtizedében került sor a kritikai kiadásra a bochumi Hegel-archívumban. Így jelentették meg a berlini esztétikai előadásokat, A. Gethmann-Siefert irányítása mellett. Az előadásokhoz mint forrásokhoz való visszatérés lehetőséget kínált az eredeti hegeli koncepció helyreállítására. S ez tette lehetővé a rút jelentőségének vizsgálatát a hegeli művészet-koncepcióban. Ezt a vizsgálatot még inkább megbízhatóvá tette Hotho 1833-as, első esztétikai előadásának a közzététele, amely Hegel fiatalabbik fia, Immanuel Thomas Christian lejegyzésében maradt fenn, továbbá Friedrich Theodor Vischer jegyzetének publikálása ugyancsak az 1833-as előadásokról. (19.)

E két forrás lehetőséget kínál arra, hogy elemezzük a művészet Hotho-féle értelmezésében az új hangsúlyokat és orientációkat, egykori tanárának, Hegelnek a művészetfilozófiájával összevetve. Már 1833-ban kiderül, hogy Hotho számos ponton átértelmezte a művészet hegeli felfogását. A művészet szubjektív interpretációja jellemzi Hotho álláspontját, amelyben a fantáziának kiemelt szerepet tulajdonít. A szép kiemelése és a rútnak mint művészeti alaknak a következetes kizárása ugyancsak tetten érhető nála.<sup>21</sup> Hotho koncepciója szemben áll az esztétikai fenomén sokrétűségével, s a hegeli nyitottsággal, amibe a rút is beletartozik.

Nem csak Hotho, hanem más Hegel-tanítványok (Rosenkranz, Vischer) is olyan tanulmányokat jelentettek meg, amelyekben a rútnak marginális szerepet tulajdonítottak. Nem követték tanáruk koncepcióját, miszerint a rút egy sajátos szellemi tendencia igazolása, a szabadság kifejeződésének és a modernitásban előretörő szubjektivitásnak a legitimálása. Hotho koncepciójában Goethe a harmónia költőjeként a modern költészet csúcspontja. Innen nézve nem véletlen, hogy a háromkötetes *Esztétikában* alig találunk utalást a nem-szép művészetre vonatkozó hegeli megfontolásokra. A rút esztétikájának korlátozása a hegelianusoknál arra a széleskörűen elterjedt tézisére támaszkodik, hogy Hegelnél csak a görög antik művészetben orientálódó szép művészetéről lenne szó, amelyen mérve a jelenkor művészete a romlás jelenségeként ítéltető meg. (21) Ám valójában a hegelianusoknál, pl. Vischernél megtalálható rút-koncepció kevésbé innovatív, mint a mesteré. A korai Vischernél a rút csupán a szép derivátuma, nincs önálló létezése. Rosenkranz 1853-as híres írásában a rútat a szép hasonmásaként fogja föl. Később Vischer esztétikájában a rútat az elkülönülődés sava-borsaként és fermentumként értelmezi. Esztétikájában a széphez való visszatérést és a germán kultúrához való tartalmi kötődést szorgalmazza. Iannelli a hegeli esztétikának a tanítványai munkásságában végbement recepcióját az ötödik fejezetben

<sup>21</sup> Vö. i. m. 137–225.

behatóan vizsgálja. A klasszicizmus ama konzekvenciáit is elemzi Németországban, amelyek a nemzeti szocialista ideológiában a politikai és az esztétikai szépség- és tökéletesség örületéig terjedtek.<sup>22</sup>

Nem csak a hagyományok tekintetében, hanem a művészet és az esztétika 20. századi fejleményei vonatkozásában is megmutatkozik: a rút hegeli esztétikája fontos állomás, ami által igazolható a művészet lényege és a rút mint a művészet alakjainak egyike. Hegelnek sikerült a művészet részleteiben gazdag lényegét, benne a rút jelenségét megragadni, s a rút sokrétűségére reflektálni, amely a legkülönbözőbb tartalmakat emeli be. Megmutatta, hogy a modern világ művészetében a rút fontos alakító elem. (Vö. 23–24.) A rútnak mint kategóriának pozitív értéket tulajdonított, ami azt jelenti, hogy egy önmagában nem szép poétikai tartalom jelentős esztétikai tapasztalatot tesz lehetővé, mint pl. Picasso *Guernicája*. Ez a kategória időközben a kultúránkban mindenhol jelen van, jóllehet titokzatos volt és maradt. Ezt a titokzatos momentumot a szépségben Dosztojevszkij az *Egy örült naplójában* fedezte föl. E fejlemények nyomán beszélhetünk egy regény vagy egy kép szörnyűséges tartalmáról, anélkül, hogy e mű kifejező erejét behatárolnánk vagy leértékelnénk. Ezért válaszolhatta Picasso annak a német tisztnek, aki a Guernicáról kérdezte, hogy ki annak a szerzője: Maguk!

A rút esztétikai kategóriája elméleti megalapozásának története a 18. század közepén kezdődik. (25.) Különösen fontos a rútság és a tökéletlenség elfogadásában Lessing *Laokoónja* (1766), amelyre Hegel is utal a berlini esztétikai előadásokban, illetve F. Schlegel írása a görög költészet tanulmányozásáról. Lessing megfontolásait joggal tekintik vízvázalósnak ebben a vitában, aki a festészetben határt állít föl a rút ábrázolását illetően. A költészetben ezzel szemben a rút teljes értékű formálási mód, mert itt elveszíti a fizikailag riasztó minőségét. Mégis, csak részleges elfogadról van szó nála, mivel mindezt egy klasszicista alapállás kereteiben fejt ki. F. Schlegel hozzájárulása jelentős a rút esztétikája számára. Többek szerint ő a rút első valódi teoretikusa. A rút meghatározásában valóban fordulópontot találunk nála, mert elsőként ágyazza be a rút kategóriájának vizsgálatát a művészetek történeti meghatározottságának keretébe.

Mindennek ellenére a rút elutasítása az európai kultúrtörténet egyik alapvető irányvonala, amely a 20. században is folytatódik. A dekadencia szinonimája lett a Harmadik Birodalom Németországában, ahol a modern művészetet „elfajzottnak” tekintették, vagy a szocialista realizmusban. Jelenleg viszont a rút inflációja zajlik. A rút hegeli koncepciójával való szembesülés éppen arra irányul, hogy a rút inflálódását és elutasítását egyaránt elkerüljük, s a rútnak mint esztétikai kategóriának a meghatározását kidolgozzuk, amely más kategóriákkal való együttesében nyeri el relevanciáját.

<sup>22</sup> Vö. 227–291.

Hegel a szépségnek a művészeti jelentését is provokatív értelemben fogta föl, a kritikai elemek hangsúlyozásában. Arra törekszik a szerző, hogy Hegelnek azzal a megfontolásával szembesüljön, miszerint a modern világ művészet az alakítási lehetőségek széles spektrumát éri el, a széptől a rútig. Ez nem a formával való pusztá játék, mert a művészet tartalma legitimálja mindezt.

Iannelli könyvének utolsó fejezetében felteszi a kérdést: vajon a szépségideál szükségképpen a nemzeti szocializmusba torkollik-e? (293.) Ti. gyakran vontak párhuzamot Hegel állítólagos klasszicizmusa és azon műalkotások nemzetiszocialista üldözése között, amelyek nem a harmónia és a szépség eszméje mellett köteleződtek el. Hegel esztétikájának ez a fejlemény nem róható föl, szögezi le Iannelli, ám tanítványai és követői nem teljesen menthetők föl ez alól a vád alól. A hegelianizmustól a művészetek idealizálásához vezető útra jellemző példa Vischernek Hothón és a saját esztétikáján gyakorolt kritikája. Vischer Hothónak a művészetek értékelésében túl nagy határozatlanságot tulajdonít, és a jövő számára egy olyan művészetet követel, amely a „germán” alapra koncentrál. A nemzetiszocializmus propagandájára emlékeztet ez a megfogalmazás: ez a propaganda a 20. század legérdekesebb műalkotásait – a hírhedt 1937-es müncheni kiállításon bemutatva – elfajzott művészetnek titulálta. Többek között Kirchner, Nolde, Kandinszkij művei kerültek ebbe a körbe. A szépség állandó neurotikus hajszolása a társadalmi-politikai szörnyűségek elleplezését szolgálta – fogalmaz Iannelli.

A klasszicizmus gondolata valójában Winckelmannhoz vezet vissza, aki 1755-ben egyetlen járható útnak a kortárs művészet számára az antikvitás utánzását tartotta. A „jó ízlés” eredete szerinte a régi görögöknél található. A náci korszak híres építésze, Albert Speer is inspirálónak találta ezt a gondolatot. Winckelmann művei a 19. és a 20. században is széleskörű támogatásra találtak a német művelt közönség konzervatív-polgári köreiből. Hasonló kijelentéseket találunk Vischer *Német kultúrtörténetében* is. Ezzel szemben a hegeli berlini előadások tanulmányozása során arra jutunk, hogy a szépségnek és a művészeteknek a fenti meghatározása nem emlékeztet Hegelre. A „művészet vége” hegeli tézise éppen a görögség harmonikus művészetének végét jelenti a szerző szerint. A múlt művészetének legyőzése az új művészetben már nem kizárólag a szépség mércéje szerint írható le. A művészet vége azt is jelenti, hogy a művészet egykori jelentőségét nem nyerheti vissza azt az abszolút értéket, amelyet az antik kultúrában birtokolt. (296.)

Hothót is foglalkoztatja a múlt művészete, különösen a keresztény művészet. Ezzel szemben Hegel saját kora művészete érdekl. Rosenkranz pontosan rögzíti ezt Hegel-életrajzában. „Berlin művészeti kincsei, művészeti kiállításai a legmagasabb szinten ösztönözték Hegel művészetszeretetét” – írja. Előadásaiba közvetlenül beledolgozta a berlini művészeti világ eseményeit, a színházi előadásokat, a kiállításokat mint példákat, ezáltal a

hallgatói közönségnek nagy impulzust adott, ami visszahatott rá is, s szokatlan népszerűséggel ajándékozta meg – teszi hozzá Rosenkranz. Otto Pöggeler az építészet kapcsán mutat rá arra, hogy Hegel distanciát tartott olyan kortársakhoz, mint a híres műveltség-eszményt képviselő Humboldt vagy Niebuhr.<sup>23</sup> Ebbe a körbe tartozott részben Goethe, illetve Hotho és Vischer. Az utóbbiak Winckelmann álmához álltak közelebb, és nem Hegelnek a modern műalkotásról való elképzeléséhez. Hegel nyitottsága a szép és a rút minden részlete iránt az egyik legfőbb bizonyíték a klasszicizmus vádjának megcáfolására.

A kötet függelékeként két fontos szöveget tett közzé Iannelli: Vischer jegyzeteit Hotho 1833-as első berlini esztétikai előadásairól, illetve Vischer feljegyzéseit Hotho harmadik berlini előadásáról, amelynek témája a költő Goethe.<sup>24</sup>

### Hegel, a szkepticizmus bölcselője. A szabadság mint a tudományos gondolkodás és a műalkotás előfeltétele a modernítésben

Klaus Vieweg kötete mottóként Arisztotelész és Hegel egy-egy gondolatával indít.<sup>25</sup> Arisztotelészről azt a szentenciát idézi föl, hogy aki valóban meg akar ismerni, annak először kételkednie kell. Hegeltől pedig azt a mondást emeli ki, hogy aki még nem olvasott Arisztophanészt, az még nem nevetett egy jót. Nietzsche Pyrrhón-ja felidézésével kapcsolja össze a két nagy gondolkodó megjegyzéseit, az *Emberi, túlságosan is emberi* c. esszéje utalva.

Arisztotelész és Hegel a kételyre és a nevetésre mint két formára mutat rá, amelyek a minden állítólagos szigorúan rögzítettel, vélt evidenciával és örökké bizonyosnak hitt szembeni ellenállást fejezik ki. Ennek az engedetlenségnek különösen figyelemre méltó példája, az akadémikus filozófia állandóan veszélyes ellenfele a szkepticizmus, ennek is az ősi formája, a pyrrhonizmus. Vieweg szerint ebben látja Hegel a valódi szkepticizmust, amelynek legfőbb alakja Sextus Empiricus. Némelyek a szkeptikusokban a pokol küldötteit, sőt magát az ördögöt látták. „Spiritus sanctus non est scepticus” – jelentette ki Luther. Mefisztói szellemekről lenne szó, akik állandóan csak tagadnak, s a rebellió protagonistái. A jénai filozófiaprofesszor, K. L. Reinhold 1793-ban a következőt állapította meg: „Soha nem volt a filozófiában a szkepticizmus fogalma oly sokértelműen és oly pontosan meghatározva, és soha nem volt oly sok képzelt és oly kevésbé valóságos filozófiai

<sup>23</sup> Fehér M. István 2007, 115–227.

<sup>24</sup> Vischer 2007a, Vischer 2007b.

<sup>25</sup> Vieweg 2007.

szkeptikus, mint jelenleg”. (15.) Ez a diagnózis – fűzi hozzá Vieweg – ma is helytállóan látszik. Bábeli zűrzavar van a szkepszis, illetve ennek kulturális imágója megítélésében. Egyrészt azzal a kételkedéssel azonosítják, amely valamely kultúra alkonyának a jellegzetessége. E. Gibbon számára Cicero és Lukianosz „a hitetlenség divatját”, a gondolkodás és ízlés betegségét reprezentálják. A szkeptikus mindent, ami szent, csak destruál és kinevet. Gibbon a szkepszis kifejezési formájának mind a két dimenzióját megragadta: az éles elméjű argumentumot és az elbeszélő poétikai elemet a szatirikus, az ironikus és a komikus alakjaiban. Éles elméjű kifogás és humoros nevetés együtt alkotják a szkeptikus álláspont és tartás két formáját. Vagyis Arisztotelész és Sextus írásai mellett Arisztophanész és Lukianosz írásainak is ott kell lennie, ha a szkepticizmusról beszélünk.

Későbbi korokban is magán viseli a szkepszis a veszélyes, sőt rosszindulatú betegség stigmáját. Nietzsche ugyan a korai szkeptikusokat nagy és szabad szellemeknek tartja. Ám számára ezek a gondolkodók a dekadenciából eredő „európai betegséget” is reprezentálják, amelyet az ideggyengeség és az akarat bénasága alakított ki a nyugati kultúrában. A kulturális betegség szimp-tómáján túl a szkepszisnek van egy másik jellemzője, amelyet a józan élesemjűséggel, a gondolkodás és a jellem szabadságával társítanak. Ennek a szkepszisnek mint életformának az alapját az ataraxia etikai axiómája képezi: a lélek „tengeri csöndje”, amelyben a legfőbb boldogságot pillanthatjuk meg. (17) Ennek a filozófiának az erejét egy életforma alakjában, a nyugodt visszafogottságban, a zavartalan lazaságban, a belső nyugalomban és rendíthetlenségben találjuk meg, a buddhista világértelmezéshez hasonlóan. E boldogságot ígérő életmód görög megfelelői az ataraxia, adiaphora, apatheia. Gondolkodásmódként az érett megfontolás, az alapos vizsgálat, a legitimáció és a megalapozás jellemzi, amely számára a pusztá feltevés vagy állítás tarthatatlannak minősül. E rendkívül sokféle vonatkozásokban a pürrhonikus tartást és eszmei formációkat a negativitás és a szabadság elve, vagyis minden filozófia „szabad oldala” reprezentálja.<sup>26</sup>

A pürrhonizmus különféle ábrázolási formái a trópusoktól kezdve az esszéig jól mutatják a filozófia és az irodalom, az érvelés és az elbeszélés, a logika és a metaforika közötti oszcilláló mozgást. A művészet és a fogalmi gondolkodás ezen kettős természetéből, ebből a különös köztes helyzetből ered a rendkívüli érdeklődés a modernitásban a szkepszis iránt. A szkeptikus szituációja a modern költészet fő elemét jelenti Hegel megfogalmazása szerint. Ugyanakkor ez a filozófia esztétizálásának és irodalmiasításának trendjében jut kifejezésre. A szerző szerint nem kell lemondani sem a metafora, sem a fogalom erejéről: a metafora sajátos teljesítménye éppen a fogalmak és érvelések sokrétű szemléltetésében, megvilágításában és megerősítésében áll.

<sup>26</sup> Vö. Bowman, Vieweg 2006.

Ám azt is világossá kell tenni, hogy a metaforák nem vehetik át a fogalmak helyét a filozófia megalapozási eljárásában.<sup>27</sup>

A 20. században is napirenden maradt a szkepticizmus kihívása, amikor konjunktúrájukat élték a relativizmus, a perspektivizmus, az esztétikai szkepszis, az epokhé és a valószínűség eszméi. Az igazság, a tudás és a metafizika halálának tünetei szaporodtak és valóságos divattá lettek. Ennek következményeként sokan Hegelt is múzeumi darabnak tekintik, a régi metafizika utolsó dinoszauruszának. Valójában ez az egyformára csiszolás despotizmusa. Ugyanakkor új, termékeny megközelítési módok nyíltak meg a hegeli filozófiai különböző részeihez a fenti látásmódok eredményeként. Ez a könyv ehhez kíván hozzájárulni, a negativitás és a szubjektivitás hegeli értelmezéséhez kapcsolva a szkepticizmus Hegel számára fontos témáját. (19.)

Hegel a szkepticizmusban a filozófia döntő és örök kihívóját látta. *A szellem fenomenológiáját* mint saját magát létrehozó szkepticizmust értelmezte.<sup>28</sup> A filozófiának ebben a vonatkozásban bizonyos követelményeknek kell eleget tennie. Ellent kell állnia annak a veszélynek, hogy a szkeptikus „tengeri szörnyek” elnyeljék. Kívánatos egy szubtilis védekező stratégia a nyugalom és a határozatlanság kedvelői ellen, akik a meghatározást hibának tekintik. Ám egy ilyen immunitást a filozófia csak a valódi szkepszis eszközeivel érhet el. Hegel integrált szkepszise a negatív-ésszerű, azaz a dialektikus momentuma a logikában.<sup>29</sup> Ez minden mozgás, élet, tevékeny lét mozzanata, s ahogy Hegel fogalmaz: „a tudományos haladás mozgató lelke”. Ebben az értelemben a szkepszis a filozófia konstitutív elve. Hegelnél megtaláljuk mind a gondolkodás szkepszisének, mind pedig az esztétikai-poétikus szkepszisnek az integrációját. Az előbbit a rendszeres filozófia egyik alapelveként, az utóbbit a romantikus, azaz a modern művészetről szóló koncepció elemeként.

A kötet egyik központi eleme Hegel azon koncepciója, miszerint a szkepszis integrációja mind a teoretikus, mind a gyakorlati filozófiai dimenzió sajátossága. Másik fontos momentum a pürrhonizmus kétarcúságának bemutatása: a logikának és a metaforikának, a képies és a fogalmi elemeknek, a filozófiai és az irodalmi formáknak az egymásba játszása. Vagyis olyan aspektusnak a tematizálása kerül előtérbe, amelyeknek eddig kevés figyelmet szenteltek. Ehhez a képzet és a fogalom közötti viszony hegeli felfogásának a tisztázása és a kettő közötti „fordítás”, illetve a művészet, a vallás és a filozófia viszonyának újragondolása szükséges.<sup>30</sup> Fontos mozzanat az, hogy

<sup>27</sup> Ehhez a témához lásd: Rózsa 1996.

<sup>28</sup> A hazai Hegel-kutatásból Csikós Ella szkepticizmus-tanulmányait kell megemlítenünk. Vö. Csikós 2008.

<sup>29</sup> Vö. ehhez a logika közelebbi fogalmát és felosztását tagláló paragrafusokat az enciklopédikus logikában. In Hegel 1979b, 138–149.

<sup>30</sup> Vö. Rózsa 2008.

Hegel Sextusnál rámutatott a jelenség és a tiszta szubjektivitás mint fantázia közötti összefüggésre. További felvilágosítást nyújt a pürrhonizmus keleti eredetére vonatkozó kutatás, valamint a szkepszis és az elbeszélés különös affinitása az irodalmi hagyományban Timontól és Lukiantól kezdve Montaigne-n át Schlegelig és Nietzscheig. Végül a szkepszis és a modern művészet közötti kapcsolat vizsgálatát célozza meg a szerző - a művészet végének korszakában.

Vieweg mondanivalója, hogy a valódi szkepszis integrációja a filozófiába Hegel számára nem marginális kérdés volt, hanem nélkülözhetetlen építőkö az „új idealizmus” és a szabadság modern filozófiája számára. A szkepszis kibontása teszi lehetővé „a tudatnak az ellenmondás alóli felszabadulását”, ami döntő előfeltétel a filozófia mint tudomány számára. A tudatnak az ellenmondás alóli felszabadulása alkotja a megfelelő fundamentumot a szabadság idealizmusa, a szabad gondolkodás, akarás és cselekvés filozófiája számára. Egy olyan filozófia számára, amely a dogmatizmus, a fanatizmus és a fundamentalizmus minden formája ellen van. Hegellel szólva: a szkepticizmus „minden filozófia negatív és szabad oldala”. Abból a meggyőződésből kiindulva vallja ezt, hogy a modern szubjektivitás megértése megkerülhetetlenül igényli a szkepszis integrálását. A modern szubjektivitás megértése ugyanis nem csak a fogalmi gondolkodás médiumát és eszköztárát igényli, hanem a szabad humort és nevetést is. A szkepszis két variációja, a gondolkodó-érvelő és az irodalmi-művészi forma egyaránt kritikai próbaköve az igazság keresésének és megtalálásának. (357.) A szkepszis hegeli értelemben vett „negatív és szabad oldala” a filozófiának és a művészetnek egyaránt építő eleme.

## Hegel aktualitása az alkalmazott filozófiában: Siep *Konkrét etikája*

Ludwig Siep szerint napjaink gyakorlati filozófiája egy sor kihívás előtt áll. Gondoljunk a globalizálódás előrehaladására, amelynek következményei vannak a gazdasági rendszerekre, a jólétre, az államszervezet egyfajta eróziójára, az „új háborúkra”, a vallások visszatérésére a nyilvánosság és a politika szféráiba, a háborús konfliktusokba. Az állami keretekben működő modern társadalomban a társadalmi igazságosság kérdéseiben Hegel filozófiája ma is fontos tételeket tartalmaz. A vallás és a politika viszonyát illetően is érdemi támpontokat találunk a *Jogfilozófiában* és a *vallásfilozófiában*.

Siep koncepcióját a modern technológiai társadalom normatív kihívásai, különösen a biotechnológia motiválta.<sup>31</sup> Az e kihívásokat középpontba állító *Konkrét etikában* is inspirálta őt Hegel.<sup>32</sup> Ez a könyv Hegel korszerű, inter-

<sup>31</sup> Siep 2010, 19.

<sup>32</sup> Vö. a holizmus tárgyalását: Siep 2004, 156–208.



diszciplináris aktualizálásának mintapéldánya. A modern technológiai társadalom, főleg a biotechnológia normatív kihívásai egy új diszciplína létrejöttéhez vezettek. Az alkalmazott etikáról van szó, amely a gyakorlati filozófia részeként fogható föl. (19.) Nem az elismerés az, amely ezen a területen megfelelő hegeli elv lehet, hanem egyfajta transzformált hegeli holizmus és a normafejlődés olyan koncepciója, amely korszakos tapasztalatok következményeként fogható föl. Ha a modern bioetika problémáit a gyakorlati filozófiában megfelelően akarjuk tárgyalni, azzal a feladattal szembesülünk, hogy kritériumokat kell találni a külső és a belső természethez való megfelelő viszony számára. Ez többé nem csupán az önértelmezés egzisztenciális kérdése, hanem egy átfogó társadalmi kérdésfeltevés, amely a természettel való érintkezés- és bánásmód újfajta céltételezésére irányul. A globális biotechnológiai ipar nyomatékosan igazolja ezt. Ebben a helyzetben az ész és a szubjektivitás újkori elvei már nem elegendőek, különösen akkor nem, ha az ész általános törvényeit és az apriorikus jogokat szembeállítják a testi és emocionális, illetve a történeti-empirikus entitásokkal.

Ezek az elvek nem elegendőek azért, mert az ész újkori koncepciója az antropológiai tudásunknak már nem felel meg, tekintettel a biológia, az etnológia, a pszichológia és az orvostudomány eredményeire. Ma nem fogadható el minden további nélkül az, hogy az ész egy tökéletesen önálló, az ember testi és emocionális alkatától független képesség. Ezen a ponton viszont Hegel holisztikus koncepciójából tanulhatunk, aki szerint az ész minden emberi képesség jellegzetessége. A holisztikusan felfogott ész az a képesség, amely az ösztönök, az érzelmek és az érdekek egyetlen szegmenséhez sem rögzíthető, hanem ezeket integrálja az önálló személyiségbe.<sup>33</sup> Hegel volt az, aki elsőként juttatta érvényre az elismerés-elméletben a személyközi kapcsolatok testi-emocionális dimenziót.

A külső természettel való érintkezés kritériumai is szükségesek a természethez való viszony újszerű technikai opciói szemszögéből, amelyek akár a „kívánság-természet” létrehozásának stádiumát is elérhetik. A külső és a belső természet viszonya a társadalomfilozófiában és az alkalmazott etikában napjainkra központi jelentőségű lett, hiszen az egyének saját életterveikbe olyan módon tudunk beavatkozni, mint eddig még soha. A géntechnológia, a klónozás, a mikro- és nano-méretű elektronikus implantátumok lehetővé teszik az ember újra-kitalálását. E technikáknak az egyéni kívánságok számára való megnyitása nem csak a személy növekvő, saját maga általi instrumentalizálásának a jele, hanem további következményei vannak a modern társadalom intézményei és értékei (egyenlőség, igazságosság, empátia, autonómia) számára.

<sup>33</sup> Siep 2010, 20.

Hogy ezeket a normatív kritériumokat kidolgozzuk, ahhoz az interperszonális jogok és az elismerési kritériumok nem elegendőek, sem a diskurzusetikai transzformációjukban, sem a neopragmatizmusban. Le kell szögezni: a természethez való viszony soha nem lehet szimmetrikus. Ezt a viszonyt nem határozhatja meg csupán a természeti-öntudatlan szférájának a tudatos szellem általi elsajátítása, ahogyan Hegel Schellinget követő természetfilozófiájában gondolta. Ha a szellemet általános nyelvi közösséggel vagy konkrét kommunikációs közösséggel helyettesítjük be, akkor az interperszonális kapcsolatokon belül maradunk, és a külső és belső természethez való viszony kritériumait társadalmi konvenciókra redukáljuk. A saját test és a külső természet ebben a magyarázatban elveszítik valódi jellegüket és értéküket.<sup>34</sup> Mindez tehát nem a megfelelő út az új kihívások számára.

A jó élet antik eszméjére a modern etikában is gyakran hivatkoznak. Ahhoz, hogy az emberi test természetes tulajdonságainak és a külső természetnek az érték-kritériumait visszanyerjük, Siep szerint vissza kell térnünk a természetfelfogás premodern eszméjéhez, a *kozmosz* eszméjéhez. Ez nem jelenti a metafizikus elképzelések felújítását. Inkább arról van szó, hogy a gyakorlati filozófiának vállalnia kell *mind a természetes evolúciót, mind a nyitott kultúrtörténetet*. Vissza kell fordítani az újkori szubjektivitásnak a természettől és a történelemtől való elválasztását, anélkül, hogy Kant és Fichte autonómia-fogalmát és ennek a társadalmi elismeréssel való összefüggését feladnánk. *A szubjektivitás eszméje*, mint a szabadságjogok és elismerési viszonyok alapja *hegeli értelemben megszüntetve-megőrzendő*: nem önmagában, hanem *az embernek a kozmoszban elfoglalt pozíciója átfogó egészének értelmében*. Ez ugyanakkor nem valamiféle örök kozmosz, s nem stabil, adott teremtmény, hanem *a lehetséges emberi cselekvések számára „feladott”, orientációként szolgáló kozmosz*.

## Irodalom

Balogh Brigitta: *A szellem és az idő. Identitás, cselekvés és temporalitás Hegelnél A szellem fenomenológiájában*. L'Harmattan, Budapest, 2009.

Bowman, Brady – Vieweg, Klaus (Hrsg.): *Die freie Seite der Philosophie. Skeptizismus in Hegelscher Perspektive*. Königshausen&Neumann, Würzburg, 2006.

Csikós Ella: Zu Hegels Interpretation des Skeptizismus. In Welsch, Wolfgang – Vieweg, Klaus (Hrsg.): *Hegels Phänomenologie des Geistes. Ein kooperativer Kommentar zu einem Schlüsselwerk der Moderne*. Suhrkamp, Frankfurt a. M., 2008, 270–285.

<sup>34</sup> Uo. 20–21.

Fehér M. István: *Schelling–Humboldt. Idealismus und Universität*. Peter Lang, Frankfurt a. M., Berlin, 2007.

Gethmann-Siefert, Annemarie (Hrsg.): Einleitung: Gestalt und Wirkung von Hegels Ästhetik. In G. W. F. Hegel: *Vorlesungen über die Philosophie der Kunst*. Berlin 1823. Nachgeschrieben von H. G. Hotho. Felix Meiner, Hamburg, 1998, XV–CCXXIV.

Halbig, Christoph: *Objektives Denken. Erkenntnistheorie und Philosophy of Mind in Hegels System*. Frommann-holzboog, Stuttgart, 2002.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *A logika tudománya*. Első rész. Ford. Szemere Samu. Második kiadás. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1979. (1979a)

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *A filozófiai tudományok enciklopédiája. A logika*. Ford. Szemere Samu. Második kiadás. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1979. (1979b)

Henrich, Dieter: *Bewusstes Leben*. Reclam, Stuttgart, 1999.

Iannelli, Francesca: *Das Siegel der Moderne. Hegels Bestimmung des Hässlichen in den Vorlesungen zur Ästhetik und die Rezeption bei den Hegelianern*. Wilhelm Fink, München, 2007.

Jaeschke, Walter: *Hegel-Handbuch: Leben – Werk – Schule*. J. B. Metzler, Stuttgart–Weimar, 2010.

Pierini, Tommaso: *Theorie der Freiheit. Der Begriff des Zwecks in Hegels Wissenschaft der Logik*. Wilhelm Fink, München, 2006.

Rosenkranz, Karl: *Ästhetik des Häßlichen*. Königsberg, 1853.

Rózsa Erzsébet: A Hegel-kutatás helyzete Németországban. *Magyar Filozófiai Szemle*, 1993/1–2, 289–299.

Rózsa Erzsébet: Gyakorlati filozófia a német idealizmusban. Ludwig Siep: *Praktische Philosophie im Deutschen Idealismus*, Michael Quante: *Hegels Begriff der Handlung*. *Magyar Filozófiai Szemle*. 1995/1–2.

Rózsa Erzsébet: Hegel a megbékélésről – repedések a rendszeren...? *Gond*, 1996/11, 256–287.

Rózsa Erzsébet: Könyvek a fiatal Hegelről. *Magyar Filozófiai Szemle*, 2003/3, 383–398.

Rózsa Erzsébet: *Versöhnung und System. Zu Grundmotiven von Hegels praktischer Philosophie*. Wilhelm Fink, München, 2005.

Rózsa Erzsébet: Besonderheit, „besondere Existenz“ und das Problem der praktischen Individualität beim Berliner Hegel. In uő: *Hegels Konzeption praktischer Individualität*. Mentis, Paderborn, 2007, 121–181.

Rózsa Erzsébet: „Glaube im Gefühl“. Hegels Auffassung der subjektiven Religiosität in Bezug auf die Selbstdeutung und die Selbstbestimmung des modernen Individuums. In Herta Nagl-Docekal – Wolfgang Kaltenbacher – Ludwig Nagl (Hrsg.): *Viele Religionen, eine Vernunft? Ein Disput zu Hegel*. Wiener Reihe, Bd. 14. Bohleau Verlag, Wien – Akademie Verlag, Berlin, 2008, 135–154.

Rózsa Erzsébet: Az elismerés: a kortárs filozófia kurrens témája és a korszerű társadalomelmélet kutatási paradigmája. *Magyar Tudomány*, 2011/2, 210–216.

Siep, Ludwig: *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie. Untersuchungen zu Hegels Jenaer Philosophie des Geistes*. Freiburg/München, 1979.

Siep, Ludwig: *Praktische Philosophie im Deutschen Idealismus*. Frankfurt a. M., 1992.

Siep, Ludwig: *Konkrete Ethik. Grundlagen der Natur- und Kulturetik*. Suhrkamp, Frankfurt a. M., 2004.

Siep, Ludwig: *Aktualität und Grenzen der praktischen Philosophie Hegels*. Wilhelm Fink, München, 2010.

Simon Ferenc: *Hegel élete és filozófiája*. Attraktor, Máriabesnyő–Gödöllő, 2009.

Tillich, Paul: *Die verlorene Dimension*. Hamburg, 1962.

Vischer, Friedrich Theodor: Hotho nach Notizen von Friedrich Theodor Vischer zu Aesthetik. Vorlesungen gehalten von Heinrich Gustav Hotho in Berlin seit dem Sommersemester 1833. In Francesca Iannelli: *Das Siegel der Moderne. Hegels Bestimmung des Hässlichen in den Vorlesungen zur Ästhetik und die Rezeption bei den Hegelianern*. Wilhelm Fink, München, 306–323, 2007. (2007a)

Vischer, Friedrich Theodor: Ueber Göthe als Dichter. Vorlesung von Pr. Hotho 1832/33. Nachgeschrieben von Friedrich Theodor Vischer. In Francesca Iannelli: *Das Siegel der Moderne. Hegels Bestimmung des Hässlichen in den Vorlesungen zur Ästhetik und die Rezeption bei den Hegelianern*. Wilhelm Fink, München, 324–350, 2007. (2007b)

Vieweg, Klaus: *Skepsis und Freiheit. Hegel über den Skeptizismus zwischen Philosophie und Literatur*. Wilhelm Fink, München, 2007.

Weisser-Lohmann, Elisabeth: *Rechtsphilosophie als praktische Philosophie. Hegels Grundlinien der Philosophie des Rechts und die Grundlegung der praktischen Philosophie*. Wilhelm Fink, München, 2011.

Welsch, Wolfgang – Vieweg, Klaus (Hrsg.): *Hegels Phänomenologie des Geistes. Ein kooperativer Kommentar zu einem Schlüsselwerk der Moderne*. Suhrkamp, Frankfurt a. M., 2008.