

**Forczek Ákos:**  
*Habermas Hegel Kant-kritikájáról\**

Írásomban egyetlen rövid Habermas-tanulmánnyal foglalkozom. E tanulmány előadás-változata két évvel a *Morális tudat és kommunikatív cselekvés* című kötet megjelenése után hangzott el. Az 1983-as kötetben körvonalazott „deontologikus, kognitivistá, formális és univerzális”<sup>1</sup> diszkurzusetikára zúduló bírálatok földolgozásának talán legelső dokumentumáról van szó, amelyben Habermas fölöttébb elegáns választ ad: elméletét aláveti a kanti morálfilozófia hegeli kritikájának, és miközben lándzsát tör Kant mellett is, bizonyítja, hogy a diszkurzusetika még inkább kiállja a próbát. Az eredményt persze már a tanulmány címe, e retorikai kérdés is sejteti: *Találók-e Hegel Kanttal szembeni ellenvetései a diszkurzusetikára is?*

Az alábbiakban mindössze azt tekintem feladatommak, hogy felülvizsgáljam Hegel Kant-kritikájának habermasi interpretációját. Amellett fogok érvelni, hogy Habermas értelmezése félrevezető, s Hegel a maga módján hathatósabban pártfogolja a kanti gyakorlati ész (illetve ennek karikatúráját), mint ő. Azt állítom továbbá, hogy azokat a lényegi meglátásokat, amelyek Habermast a kanti kötelességtan korrekciójára ösztönzik, valójában Kant is osztja. Tudja, hogy a *Sollen* rá van utalva (Hegel kifejezéskincsével élve) az objektív szellem aktuális szerveződési formáira, rendezőelveire; és tudja, hogy a *Sollen* a normamegalapozási eljárás során nem maradhat monologikus. Azaz úgy vélem, hogy Kant morálfilozófiájának (helyesebben szólva politikai etikájának)<sup>2</sup> diszkurzuselméleti meghaladása valamivel kisebb lépés, mint ahogyan azt a nyolcvanas években Habermas gondolja.

A vizsgálódás a következőképpen épül föl. 1) Ismertetem Habermas Hegel-olvasatát és a hegeli Kant-kritikával kapcsolatos állásfoglalásait; 2) majd rámu-

---

\* Írásom az Emberi Erőforrások Minisztériuma ÚNKP-18-3 kódszámú Új Nemzeti Kiválóság Programjának támogatásával készült.

<sup>1</sup> THE 11.

<sup>2</sup> E különbségtétel magyarázatot kíván: alább, a második rész módszertani megjegyzésében visszatérek rá.

tatok, hogy Habermas Hegel-olvasata részben pontatlan, döntően pedig téves, és magam is állást fogllok a hegeli Kant-kritika kérdéseiben; 3) végül nagyon vázlatosan modellezem a kanti politikai ész normamegalapozási procedúráját úgy, ahogyan azt alátámaszthatónak tartom.

## 1.

Habermas a gyakorlati ész<sup>3</sup> illető hegeli ellenvetéseket négy pontba csoportosítja, és a *Természetjog-tanulmányból*, valamint *A szellem fenomenológiájából* egy-egy rövid, megvilágító szakaszt is választ valamennyihez. (E Hegel-passzusokat részben-egészben idézni fogom, utóbb visszatérek rájuk.) Lássuk tehát a Habermas által előadott négy tézist (szabadon, de a szerzői intencióknak megfelelően tolmácsolom őket).<sup>4</sup>

(1) Hegel elutasítja a kanti morálfilozófia *formalizmusát* – ti. azt, hogy a gyakorlati ész a kategorikus imperatívuszainak<sup>5</sup> megalapozási eljárása során elvonatkoztat cselekvési elveinek specifikus tartalmától, s a maximák pusztá tör-

---

<sup>3</sup> A „gyakorlati ész” kifejezéssel mindig a kanti (-fichte) szubjektumpozíciót jelölöm, jóllehet a hegeli fogalomhasználat alapján lefedhetnék vele a „lelkiismeret” szubjektumalakzatát is (amint azt pl. a hegeli lelkiismeretről szóló monográfiájában Dean Moyar teszi: Moyar 2011). Ez természetesen nem azt jelenti, hogy Hegel a kanti „morális világnézetet” összemosná a „lelkiismeret” álláspontjával (ennek alább világossá kell válnia), csupán arról van szó, hogy Hegel a gyakorlati ész több, egymástól elhatárolható alakváltozatát tartja számon.

<sup>4</sup> A „szabad” interpretáció mellett az a legfőbb érvem, hogy a hegeli Kant-kritika alapvető hívószavai („üres formalizmus”, „üres általánosság”, „a *Sollen* tehetetlensége” stb.) olyannyira ismertek, hogy a szerző joggal feltételezheti: nem szorulnak különösebb magyarázatra. Így azonban a habermasi okfejtésben helyenként kimarad egy-egy logikai láncszem. Ezeket pótolom. A hangsúlyokat persze a saját céljaimnak megfelelően helyezem el: igyekszem szembetűnőbbé tenni azokat a mozzanatokat, ahol (mint utóbb megmutatom) az olvasat félresiklik.

<sup>5</sup> Kant olykor kategorikus imperatívuszokról is ír, tehát többes számot használ, míg az *Alapvetés*ben egyértelműen leszögezi, hogy „kategorikus imperatívusz tehát egyetlenegy van” (EMA 52). A következtelenség persze könnyen magyarázható: a kontextustól függően hol „a kötelesség általános imperatívuszáról” (EMA 53), azaz a döntési eljárásról van szó, hol pedig az eljárás nyomán megfogalmazódó konkrét, feltétlen parancsról. Ezt a „következtelenséget” én sem küszöbölok ki, a szóalakokat váltakozva használom.

vényadó formája (e forma megjelenítése) által határozza meg az akaratot. Egyfelől az ész így csakis tautologikus ítéletek alkotására képes, másfelől egyáltalában minden maximát erkölcsi törvénnyé magasztosíthat – állítja Hegel. Az erkölcsi szubsztanciából kihúzódo, önmagára reflektált morális öntudat elveszíti illetékességét az együttélési konfliktusok kezelésében. Habermas itt a *Természetjog-tanulmány* fejtegetéseire emlékezteti az olvasót:

[A] maxima anyaga az marad, ami, meghatározottság vagy egységiség; tehát az általánosság, amelyet a maximának a formába való felvétel biztosít, teljességgel analitikus egység, s ha a maximának biztosított egységet tisztán kifejezik egy tételben, akkor a tétel analitikus tétel és tautológia.<sup>6</sup>

(2) Hegel elutasítja a kanti morálfilozófia *absztrakt általánosságát* – ti. azt, hogy az általános törvényadás formájába emelt alaptételek „érzéketlenek” az orvoslásra váró problémák „sajátos természetével és kontextusával szemben”, „külsődlegesek” a konkrét, partikuláris mozzanatok számára. Egyúttal rámutat, hogy a gyakorlati ész maga sem tesz mást, mint hogy az imperatívuszaiba belopott partikuláris tartalmakat abszolutizálja, s így „a valóságos életviszonyok és érdekegyüttesek pluralisztikus szerkezetének” megsemmisítésével fenyeget. Habermas itt *A szellem fenomenológiájának* következő passzusára hivatkozik:

A morális tudat, azaz a tiszta kötelesség egyszerű tudása és akarása [...] a sokrétű eset valóságára vonatkozik, így sokrétű morális viszonyt alakít ki. [...] [Mármost] ami a sok kötelességet illeti, a morális tudat csupán az általában vett tiszta kötelességet tartja érvényesnek bennük; a sok kötelesség – mint sok kötelesség – meghatározott, ezért [...] a morális tudat szemében nem lehet szent.<sup>7</sup>

(3) Hegel elutasítja a kanti morálfilozófia *tehetetlenségét* – ti. azt, hogy a morális állásponton a kötelesség elszakad a hajlamtól, az ész az érzékiségtől, a *Sollen* a *Seintől*, s ezért a kategorikus imperatívusz semmit sem mondhat arról, hogyan teljesíthetnénk autonóm akaratunk parancsait. Mi több, a *Sollennek* egyáltalán

---

<sup>6</sup> THE 9–10; 9: 2. l.; 22. A Hegel-idézet fordítását módosítottam: Íf 237, 238–239 (Werke 2, 460–461).

<sup>7</sup> THE 9–10; 10: 3. lábjegyzet és 23. A Hegel-idézet fordítását módosítottam: SzF 313 (PhG 448).

„nincsenek gyakorlati következményei”, ugyanis nem veszi tudomásul, hogy rászorol a megvalósítása előfeltételét és konkrét közegét alkotó életformák, társadalmi praxisok, intézményi és normatív struktúrák támogatására.<sup>8</sup> Habermas ezúttal is a *Fenomenológiából* merít:

A morális tudat [...] azt tapasztalja, hogy a természetnek semmi gondja arra, hogy megajándékozza őt azzal a tudattal, hogy a morális tudat valósága és a természet valósága egységet képeznek [...]. Míg az immoralis tudat [...] véletlenszerűen talán megvalósíthatja magát, addig a morális tudat csupán indítékot lát a cselekvésre, azt azonban nem, hogy a cselekvéssel a végrehajtás és az örömteli befejezés boldogsága is osztályrésze lesz. Így inkább csak arra talál okot, hogy panaszkodjon önmaga és a létezés efféle össze nem illése, valamint azon igazságtalanság állapota miatt, amely arra korlátozza, hogy tárgya csupán tiszta kötelességként legyen övé, azt azonban már megtagadja tőle, hogy tárgyát és önmagát megvalósulva is lássa.<sup>9</sup>

(4) Végül pedig Hegel elutasítja a „*tiszta érzület terrorizmusát*” – ti. azt, hogy az erkölcsi világtól elidegenedett gyakorlati ész még a jogtalan és immoralis cselekvésmódoktól sem riad vissza magasabb céljai elérése érdekében, főképpen akkor, ha történetfilozófiai konstrukciók vonzásába kerül. Habermas itt a *Fenomenológia* híres szakaszára, „Az erény és a világ folyása” c. fejezetre utal, amelyben Hegel a kanti szubjektumalakzatot teszi felelőssé a „jakobinus érzületterrorért”, illetve általában a forradalmi terrorért – azt az alakzatot, amely „az individualitás feláldozása által” akarja előmozdítani „a jót”.<sup>10</sup>

Mármost Habermas szerint a normamegalapozási eljárással szembeni ellenvetések többé-kevésbé elhibáztak: a szubsztanciájától eloldódott, bármilyen maxima igazolására kapható gyakorlati ész tautologikus törvényadásával, pluralizmus-izonyával és terrorisztikus önmegvalósításával kapcsolatos kifogásokat cáfolja. A normaalkalmazás kérdéskörébe eső – a *Sollen* impotenciáját illető – kritikával azonban egyetért. Érveit ezúttal is szabadon és csupán vázlatosan re-

---

<sup>8</sup> THE 10. és 25.

<sup>9</sup> SzF 308–309 (PhG 443–444). A fordítást módosítottam.

<sup>10</sup> THE 10–11; 10: 4. lábjegyzet és 26. Vö. SzF 199–200 (PhG 289).

konstruáalom<sup>11</sup> (a négytétéles vádiratot alább részletezendő okokból – de előre-bocsátom: redundáns volta miatt – átszerkesztem, három pontba tömörítem, s a félreértések elkerülése érdekében ezeket már betűkkel jelölöm).

(A) Egy cselekvési elv szentesítéséhez, morális törvénnyé nyilvánításához korántsem elég, ha egy maximát nyelvtanilag-logikailag-szemantikailag ellentmondásmentesen általánosítani tudunk (azaz pl. első személyben artikulált tételünket újrafogalmazzuk harmadik személyben, kiterjesztve minden eszes lényre). A kategorikus imperatívusz ugyanis mindenekelőtt egy „morális nézőpont alkalmazására” szólít. Kantot idézve: „*[k]épesnek kell lennünk akarni, hogy cselekedetünk maximája általános törvénnyé váljék.*”<sup>12</sup>

A tiszta gyakorlati ész nem generál az egyén életvilágától idegen maximákat. A szubjektum abban a konfliktushelyzetben mérlegeli kötelességét, amelyben *éppen találja magát*, és azon maximák érvényességi igényét vizsgálja, amelyek az adott szituációban „patologikusan afficiált” önkényét (társadalmilag közvetített reflexei, késztetései, érzelmei, érdekei stb. által stimulált vágyóképeségét) „elève” foglalkoztatják.<sup>13</sup> Az a feladata, hogy fölfedje és elbírálja a cselekvési impulzusai, terveik mögött rejlő alaptételeket. Ezek a konvencionális normákkal egybehangzó vagy e normákat éppenséggel kétségbe vonó maximák lesznek, de utóbbi esetben is levezethetők a társadalmi életfolyamatból.<sup>14</sup>

(B) Az érdekek és értékek sokféleségét figyelmen kívül hagyó, sőt erőszakkal elnyomó gyakorlati ész képe ugyancsak igaztalan. Hiszen az egyénnek a normamegalapozási eljárás során nemcsak a saját perspektívájából kell megfogalmaznia maximáit, hanem „minden más eszes [...] lény szempontjából is”.<sup>15</sup> Következésképpen minél plurálisabb a társadalom, annál általánosabbak és elvontabbak (s nem egyre szorongatóbbak, türelmetlenebbek) lesznek a kategorikus imperatívuszoknak megfelelő cselekvési elvek. Persze az egész politikai kö-

---

<sup>11</sup> Részben megint csak *rekonstrukcióra*, s nem egyszerűen összefoglalásra van szükség, szintén a 4. lábjegyzetben említett okokból.

<sup>12</sup> THE 21; EMA 56.

<sup>13</sup> E fogalmazásmóddal természetesen nem azt kívánom sugallni, hogy az empirikus ösztönzők okságilag determinálják, hogy mely maximák merülnek föl az önkényben – a maximák kiválasztása a spontaneitás aktusa. Ehhez Allison 1990: 39–41.

<sup>14</sup> THE 21.

<sup>15</sup> EMA 72. Habermas nem hivatkozik erre a kanti szöveghelyre, de nyilvánvalóan szem előtt tartja.

zösség *helyett és nevében* föllépő forradalmi ész történetfilozófiailag inspirált kategorikus imperatívuszára ez aligha áll – fűzi hozzá Habermas, és azt sugallja, hogy a jakobinus ész mégiscsak ösztönzést kaphat a kanti kötelességelméletől, minthogy ez *monologikus* jellegét sohasem adta föl.<sup>16</sup>

(C) Ugyanakkor a *Seintől* (mind az individuum érzéki valójától, azaz a belső természettől, mind a szubjektumok intézményesített kapcsolatrendszerétől, azaz a külső természettől) „kategorikálisan elválasztott” *Sollen* erőtlen és visszhangtalan – hangsúlyozza Habermas –, éspedig két okból. *Egyfelől* az érzéki világban az intelligibilis világ leképezésére hivatott *homo noumenon* nem törődhet a *homo phaenomenon* szükségleteivel, vágyaival, partikuláris érdekeivel, a társadalmi gyakorlatok racionalitásának vagy irracionalitásának mértékével stb. Így azonban cselekvésképtelen. Hiszen az érzéki világban csupán egy érzéki lény idézhet elő változást, a tiszta ész nem; s csakis akkor, ha fölveszi az egyre differenciáltabb társadalmi struktúrákká szerveződő Ész (visszaesésekkel megszakított) kibontakozásának lassú ütemét. Azaz ha ott munkálkodik, ahol a „valóságos ésszerűség” nyomaira lel (s nem ott, ahol nem), még hozzá úgy, hogy maga is hátrahagyja a nyomát, vagyis beleformálja magát a társadalmi objektivitásba.<sup>17</sup>

*Másfelől* a *Sollen* azért is magatehetetlen, mert a kategorikus imperatívusz nem más (nem több), mint „a kötelesség elve”.<sup>18</sup> Arra szolgál, hogy eldöntsük: valamely vitatott maxima elvetendő-e, vagy kötelező ereje előtt meghajoljunk. Ám egy „morális törvény” semmit sem ér, ha nem dolgozzuk ki az elfogulatlan normaalkalmazás mechanizmusait, hiszen az eseteket szabályok alá soroló gyakorlati ítélőerő elvetheti feladatát, vagy kijátszhatja a normaalkotó észet. Márpedig Kant nem foglalkozik az applikáció kérdéskörével, így a *Sollen* pusztába kiáltott szó.<sup>19</sup>

Összefoglalva tehát: Habermas szerint a hegeli Kant-kritika jórészt tarthatatlan, ám az ember és a világ meghasításából, érzéki, illetve intelligibilis dimenziókra való felosztásából súlyos problémák fakadnak – ezzel a tanítással szakítani kell. Arra is rámutat továbbá, hogy a kategorikus imperatívusz segítségével *monologikus* módon megállapított általános akarat távolról sem ugyanaz, mint egy

---

<sup>16</sup> THE 23. és 26–27.

<sup>17</sup> THE 25–26.

<sup>18</sup> EMA 52.

<sup>19</sup> THE 24.

interszjektív normamegalapozási eljárásban kielélt konszenzus. S ez a döntő különbség. Habermas a monologikus kötelességelméletet egy racionális diszkurzus-moddal kívánja felváltani, amelynek értelmében kizárólag olyan morális belátás lehet univerzális érvényű, amelyet az általános normakövetés előrelátható következményeivel együtt az összes érintett jóváhagyhatna egy – az érvelési szabályokat tiszteletben tartó – akaratképzési folyamat eredményeként.<sup>20</sup>

Mindezek fényében a Habermas-tanulmány konklúziója nem okozhat meglepetést: ha a hegeli vádak jórészt már Kantról is leperegnek, akkor a diszkurzusetikára még kevésbé találóak.

A továbbiakban azt az állítást fogom kifejteni, hogy Habermas tévesen rekapitulálja a hegeli kritikát, így olyan ellenvetéseket cáfol, illetve erősít meg, amelyekkel nem találkozhattunk sem a *Természetjog-tanulmány*, sem a *Fenomenológia* (sem más szövegek) lapjain.

## 2.

Előjáróban két módszertani megjegyzést teszek.

1) Mindeddig szó nélkül maradt, hogy Habermas perspektívájából fölmerhetlenné válnak – illetve egyszerűen irrelevánsak – a kanti kötelességelmélet központi distinkciói: a külső és a belső szabadság, a jogi és az etikai törvényadás, a legalitás és a moralitás, a jogtan és az erénytan közötti különbségtételek. Pontosabban: Habermas szemében a kategorikus imperatívusz csupán az igazságos *társadalmi normák* megalapozási eljárásaként, vagyis a *külső* törvényhozás elveként érdekes; a gyakorlati ész „magánügyeit” kizárja a vizsgálódási köréből. Holott Kant a kategorikus imperatívuszt elsősorban az individuális tudat horizontján fölmerülő „Mit kell tennem?” kérdéssel összefüggésben és mindenekelett a *belső* törvényhozás elveként tárgyalja. Márpedig ez sokkal komplikáltabb viszonyban van a külső törvénykezéssel, mint ahogyan azt Habermas látatja.

A habermasi előfeltevés szerint Kant a következő nézetet képviseli: Ha egy maxima kiállja a formalizáló műveletek próbáját, s alkalmasnak bizonyul arra, hogy általános törvénné váljon, akkor arra is alkalmas, hogy a külső törvényhozó elrendelje – a kategorikus imperatívusszal tehát *kodifikálható* univerzális

---

<sup>20</sup> THE 12.

normákat alkotunk. Ez azonban biztosan nincs így, amint arról Kant is értekezik, ha nem is az *Alapvetés*ben és a második *Kritiká*ban, de *Az erkölcsök metafizikájában* mindenképp:

[A kötelesség formális elvét] az etikában a *te saját akarated*, s nem az általában vett akarat törvényének gondoljuk, amely mások akarata is lehetne, s ebből aztán olyan jogi kötelesség eredne, amely nem az etikára tartozik. – A maximákat olyan szubjektív alaptételeknek tekintjük itt, amelyek pusztán *alkalmasak [sich qualificiren]* az általános törvényhozásra, de ez csak negatív elv (nincsenek ellentmondásban egy általában vett törvénnyel).<sup>21</sup>

Egy maxima, amely nincs ellentmondásban „egy általában vett törvénnyel”, nem minősíthető automatikusan egy lehetséges, azaz potenciálisan előírható jogi kötelességnek. Például azért nem (egy nagyon is köznapi esetet említve), mert e jogi kötelességet *már előírták*, a kérdéses maxima tehát közvetett etikai kötelesség (erről alább még szót ejtek); s egyáltalán azért nem, mert „a jog általános elve”, „a jog kategorikus imperatívusza” nem azonos az *Alapvetés* kategorikus imperatívuszával.

Anélkül, hogy ezt a szerfelett bonyolult kérdést itt alaposan kifejthetném,<sup>22</sup> leszögezhető: Habermas kusza helyzetet teremt azzal, hogy a kategorikus imperatívuszt önmagában és közvetlenül a külső törvényadás princípiumának tekinti. Ami valójában foglalkoztatja őt – amire vizsgálódásának valójában irányulnia kellene –, az a *nyilvános ész* kategorikus imperatívusza (s Kant „politikai etikája”). De Kant a nyilvános, azaz politikai ész mozgásterét és feladatkörét más képpen jelöli ki, mint a „privát észét”.<sup>23</sup> A feladatom részben abban áll, hogy erre alább fényt derítsék.

2) Habermas hallgat arról, hogy Hegel „korai”, illetve „érett” Kant-kritikája között fontos különbségek vannak, miközben idézeteit más-más „korszakok” munkáiból válogatja össze. A *Fenomenológia* moralitás-koncepciója jelentősen

---

<sup>21</sup> EM 503 (MdS, AA VI 389). A fordítást módosítottam.

<sup>22</sup> Ehhez néhány megkerülhetetlen, de korántsem egybecsengő tanulmány: Höffe 1989, Willaschek 2002, Flikschuh 2010.

<sup>23</sup> Itt persze a „privát ész” említésekor a *Felvilágosodás-esszé* és *A fakultások vitája* (egyéb-ként ingtag) fogalomhasználatától elrugaszodom.



eltér a *Természetjog-tanulmányétól*: 1803-ban a kantai pozíció még kétségtelenül egy „az önkény rabulisztikájával”,<sup>24</sup> 1807-től azonban Hegel már nem a „morális világnézetnek”, hanem a rákövetkező dialektikus fázisnak, a „lelkiismeret” szubjektumalakzatának panaszolja föl ugyanezt, ami komoly elmozdulás.<sup>25</sup> Habermas eltérő nézeteket tükröző Hegel-szemelvényeket vegyít, anélkül hogy ezt jeleznék; én a továbbiakban egységesen az „érett” Kant-kritikára összpontosítok majd, amikor megkérdőjelezem olvasata érvényességét.

E megjegyzések után ismét odafordulhatunk a Habermas által tolmácsolta hegeli bírálathoz. Megítélésem szerint a fenntartások többsége öniségtétel, miközben a kijelentések mégsem koherensek. Öniségtétel, amennyiben az önkényes döntéseit formalizáló ész tautológiáira, a különössel szemben érzéketlen, sőt könyörtelen – s persze nagyon is korlátozott érvényű – „univerzalizására”, rigorózus, forradalmi gátlástalanságára vonatkozó tételek egyazon ellenvetés variációi: jelesül hogy az önmagától elidegenedett, vagyis saját objektív általánosságát fojtogatóan szűk, durva adottságvilágnak tapasztaló, nyughatatlan öntudat veszélyezteti az erkölcsi rendet. De a variációk mégsem koherensek, mivel hol úgy jelenítik meg ezt a békétlen Ént, mint az önmagára reflektálódó, minden társadalmi meghatározottságot a szubjektivitásába burkoló „formális lelkiismeretet”, hol pedig úgy, mint aki közvetlenül általánosnak tudja, és így „égeti bele” magát a valóságba: tehát mint az „abszolút szabadság” alakzatát.

Egyszóval e valamelyest redundánsnak tűnő vádak *különböző* szubjektumpozíciókra vonatkoznak, s ezek egyike sem a szellem útjának sajátosan kantai (kantianus) állomása. Ez nyilvánvalóan mélyebb elemzést kíván. Aminthogy feleletre vár az a kérdés is, hogyan egyeztessük (ha lehet) a gyakorlati ész pusztító „természete” elleni óvást azzal a meglátással, hogy a kategorikus imperatívusz teljesen cselekvésképtelen. Ha Hegel tényleg kapcsolatot teremt Kant morálfilozófiája, valamint a „kártékony állattá” alacsonyító „abszolút önelégültség”

---

<sup>24</sup> „[E]z a morális formalizmus semmivel sem több a jezsuiták morális művészeténél...” – írja a Kantot elemző Hegel a *Természetjog-tanulmányban* (II 242). Ezzel szemben a „jezsuita probabilizmus” a *Fenomenológiában* és a jogfilozófiai szövegcsoportban (lásd JF 172 [PR 285] és pl. VPR3–Hotho 453) már a „lelkiismeret” alakzatának mozzanata. Az „önkény rabulisztikája” formula a *Jogfilozófia* bevezetéséből származik: JF 17 (PR 20).

<sup>25</sup> Allen Wood másként gondolja, minthogy a fenti elmozdulásra nem figyel föl: szerinte a jénai periódus moralitás-kritikája egységes, s Hegel csak 1816-tól kezdődően (vagyis először az *Enciklopédiában*) adja elő e tekintetben „érett” nézeteit (Wood 1990: 172).

vagy éppen „a rombolás fúriája” között<sup>26</sup> (ahogyan Habermas véli, minden bizonnyal tévesen), akkor alapos magyarázatra szorul, hogyan értsük egyáltalán a *Sollen* tehetetlenségét. A nehézségeket egy további következetlenség is szaporítja (fentebb igyekeztem kidomborítani): az az érvelésmód, ahogyan Habermas az „üres formalizmus” téziséét cáfolja, egyszersmind megingatja az *Ohnmacht*-vázat is, utóbbit azonban a szerző habozás nélkül helybenhagyja.

Úgy gondolom, a hegeli Kant-kritika Habermas általi interpretációja nem helytálló. Vessünk tehát egy újabb pillantást a már ismertetett pontokra.

(A\*) Hegel természetesen tudja, hogy a kategorikus imperatívusz nem egyszerűen egy maximáink nyelvtanilag-logikailag konzisztens újrafogalmazását szolgáló transzformációs szabály. Nem kell nagyon kiforgatnia Kant szavait ahhoz, hogy fölrohassa a gyakorlati észnek: „magasztos képessége [...] tautológiák létrehozásában áll”.<sup>27</sup> Hiszen olyasvalamire hívja föl a figyelmet ezzel (ámbar túláltalánosít), amit Kant tisztán lát, és maga is hangsúlyoz *Az erkölcsök metafizikájában* a közvetett és közvetlen etikai kötelességek (*direct-ethische / indirect-ethische Pflichten*) megkülönböztetésével. Ezt a szakaszt hosszabban idézem:

[A]z összes kötelességek, pusztán azért, mert kötelességek, az etikához tartoznak; de *törvényadásuk* ettől még nem mindig az etikában foglalhatók, hanem sok kötelesség az etikán kívül. Az etika például megparancsolja, hogy amire szerződésben ajánlkoztam, azt akkor is teljesítenem kell, ha a másik fél nem kényszeríthetne rá: ám a törvényt (*pacta sunt servanda*) és a neki megfelelő kötelességet a jogtanból veszi át adatként. Tehát nem az etikában, hanem a *Ius*ban van a törvényadás, hogy a vállalt ígéreteket be kell tartani. [...] A jogtan és az erénytan tehát nem annyira a különböző kötelességeik, mint inkább ama törvényadás különbözősége révén térnek el egymástól, amely az egyik vagy a másik mozgatórugót kapcsolja össze a törvénnyel.<sup>28</sup>

---

<sup>26</sup> A lelkiismeret alakzatával kapcsolatban említett „kártékony állat” fordulatot ld. VPR2–HN 487 (137. §); az „abszolút önelégültség” fordulatot ld. JF 171 (PR 279); „a rombolás fúriája” fordulatot ld. SzF 303 (PhG 436), vö. JF 38 (PR 50).

<sup>27</sup> Í 237 (Werke 2, 460).

<sup>28</sup> EM 313 (MdS, AA VI 219–220). A fordítást módosítottam.

Az erkölcsök metafizikájáról megfelelő (Habermasszal egyetemben csak az Alapvetésre és a második Kritikára fókuszáló) Hegel jénai korszakától kezdve fáradszóról ismétli, hogy a kategorikus imperatívusz formulájából (formuláiból) levezethetetlenek a konkrét kötelességeink. „Ama tétel [...] nagyon jó volna, ha már meghatározott elvekkel rendelkeznének arról, mit kell tenni” – írja például a *Jogfilozófiában* –, itt azonban maga az alapelv hiányzik; „az a kritérium pedig, hogy ne legyen ellentmondás, semmit sem hoz létre, mert ahol semmi nincs, ott ellentmondás sem lehet.”<sup>29</sup> Csakhogy a hegeli fejtegetés (Habermas állításával ellentétben) nem arra fut ki, hogy a gyakorlati ész kompetenciája a normatív kijelentések grammatikai kontrolljára korlátozódik, hanem arra, hogy a szubjektum a kategorikus imperatívusz alkalmazásához szükséges alapelveket *kívülről* (mármint a kanti kötelességelmélet keretein kívülről) fogja meríteni.

Ez a „letagadott letét” híres példájával kapcsolatban kifejtett tautológia-tézis lényege. Ha a kanti szubjektum kritikátlanul elfogadja az erkölcsi világ olyasféle rendjét, amelyben egyáltalán lehetségessé válik, hogy amit átnyújtottak neki, idegen tulajdonnak, önmagát pedig az idegen tulajdon letéteményesének tekintse, akkor morális dilemmájában csak egyféleképpen dönthet: a letétet okvetlenül vissza kell adnia; nincs egyéb általános törvényadásra alkalmas maxima. De ha az egyén a társadalmi életfolyamat másfajta rendezőelveit előfeltételezné – pl. egy tulajdonjogot nem ismerő „patriarchális állapotot” –,<sup>30</sup> akkor az ellenkező eredményre jutna. Hegel szerint tehát e döntési eljárások olyasféle „magasztos” eszmefuttatásokban összegezhetők, mint hogy „a tulajdonnak, ha tulajdon, tulajdonnak kell lennie”; illetve „a nem-tulajdon nem-tulajdon; ha nincs tulajdon, akkor meg kell szüntetni azt, ami tulajdon akar lenni.”<sup>31</sup>

Ám Hegelt nem önmagában a morális ítéletek e tautologikus szerkezete agasztja. Hiszen a *Sittlichkeit* szférájában otthonra találó, kiengesztelődött polgártól ugyancsak tautológiákat vár – ti. „helyes” tautológiákat. „Hogy az embernek *mit* kell tennie, *mik* a kötelességei [...], azt egy erkölcsi közösségben *in*

---

<sup>29</sup> JF 152 (PR 253–254).

<sup>30</sup> VPR3–Hotho, 423.

<sup>31</sup> ÍI 240 (Werke 2, 463). Világos ugyanakkor, hogy a hegeli kritika a *Természetjog-tanulmányban* olvasható formájában elhibázott, hiszen Kant másutt mutatja ki a maxima univerzalizálása nyomán kialakuló logikai ellentmondást, mint amely mozzanattal kapcsolatban Hegel bizonygatja, hogy voltaképpen nincs ellentmondás. Lásd pl. Wood 1990: 156–157; O’Hagan 1992: 140–141; Korsgaard 1996: 86.

*einem sittlichen Gemeinwesen*] könnyű megmondani, – semmi egyebet nem kell tennie, csupán amit [...] előírtak, kinyilvánítottak, és ismeretes számára.”<sup>32</sup> A problémát inkább abban látja, hogy Kant nem tisztázza a saját nézőpontját: reflektálatlanul előfeltételezi a kialakult társadalmi viszonyokat, s e közben azt hiszi, hogy a maximák pusztá törvényadó formájából dedukálta őket.

De Kant valóban elköveti ezt a hibát? Nem. *Az erkölcsök metafizikájának* idézett passzusa alapján is egyértelmű, hogy a gyakorlati ész ítéleteinek jelentős részét<sup>33</sup> maga is „tautologikusnak” vallja. Amit a *Természetjog-tanulmányban* Hegel „leleplez” – ti. a „bűvészmutatványt”, hogy az ész a „kívülről” kapott normaanyagra „ráhamiskodja” az áltanosság formáját –,<sup>34</sup> az legkésőbb Kant 1797-es művének bevezetése óta nyilvánvaló. Kant nem hagy kétséget afelől, hogy a morális imperatívuszok többsége elgondolhatatlan a társadalom jogi jelenségeinek komplex rendszere nélkül; hogy a szubjektum pl. a letéttel kapcsolatos *közvetett* etikai kötelességét a személyi jogból „kölcsönzi”, azaz adott, etikán kívüli tartalmat formalizál. „A maxima anyaga az marad, ami” – Hegel szavait Kant is nyugtázná –, csupán a *kötelezettség fajtája* más, attól függően, hogy a külső kényszer-e a mozgatórugó, vagy a morális törvény iránti tisztelet.

Kant tehát semmiképpen sem a kategorikus imperatívusz üres formulájából/formuláiból származtatja a morál társadalmi tartalmait (ti. azon társadalmi struktúrákat, amelyeknek egyik – mégpedig a legmagasabb rendű – szabályozási formája a morál). De persze nem is egyszerűen a hatályos pozitív jog normaanyagából, mintha csak e *cognitio ex datis* akadálytalanul bezúdulhatna az etikai törvénykezés *forum internum*ára. Inkább azt kell mondanunk: a morál kívánatos (részben anticipált) társadalmi tartalmait „egy lehetséges pozitív törvényhozás” észelvei<sup>35</sup> – a jogtan metafizikai alapelemei – körvonalazzák, amelyeknek a „fényében” a faktikus tartalmakat és az ezeket létrehozó társadalmi gyakorlatok faktikus befolyásolási és irányítási rendszereit természetesen racionalizálni kell, anélkül ugyanakkor, hogy szembeszegülnénk velük. Írásom záró szakaszában fogom fölvezetni, hogyan modellálja ezt Kant. A tautológia-vád szempontjából most pusztán az alábbi megállapítás fontos.

---

<sup>32</sup> JF 181 (PR 298). A fordítást módosítottam.

<sup>33</sup> Csak jelentős részét, hiszen vannak sajátosan etikai kötelességeink is, pl. az önmagunkkal szembeni kötelességek, ld. EM 314.

<sup>34</sup> ÍI 241 (Werke 2, 464).

<sup>35</sup> EM 325.

Hegel téved abban, hogy a gyakorlati észnek csak reflektálatlan előfeltevései vannak, de semmilyen fogódzója, amelynek segítségével megítélhetné, hogy univerzalizált maximái igaz kötelességei-e vagy sem. Szó sincs arról, hogy meghatározott kötelességeit az ellentmondás hiányából, az észrevétlenül „adódó” normaanyag önmagával való azonosságából akarja kiokoskodni, anélkül hogy fölismerné: moralitását a szabadság fogalmának történetileg artikulálódott valósága hordozza, amelyben él. Hegel balvélekedésének fő oka, hogy csak az 1780-as évek kategorikus imperatívuszára koncentrál, *Az erkölcsök metafizikája* a látókörén kívül marad.<sup>36</sup>

Habermas a Hegel által fölvetett problémát valamelyest félreinterpretilja (alábecsüli), s ő is csupán az *Alapvetésre* tekint, ennek ellenére a válaszával egyetérthetünk: a kanti szubjektum valóban nem veszíti el kapcsolatát az erkölcsi szubsztanciával. A társadalom *adott* rendező-szabályozó „hatásformái”<sup>37</sup> szerint tájékozódik. Abban a konfliktusban fontolja meg kötelességét, amelyben *találja magát*, és azoknak a maximáknak az érvényességi igényét vizsgálja, amelyek a konkrét szituációban empirikusan stimulált önkényét „elevé” foglalkoztatják. Nem eszel ki életvilágától idegen alaptételeket, sem alaptételeihez fiktrív társadalmi környezetet.

Fűzzük hozzá: érett Kant-kritikájában Hegel már nem is gyanúsítja ezzel: a morális világnézetet a *Fenomenológiától* kezdve az objektív elidegenedését sikeresen fölszámoló, szubjektív elidegenedésében pedig „ártalmatlan”, sőt az erkölcsi világot védelmezni-stabilizálni képes alakzat ismérve lesz.<sup>38</sup> Csak a morális öntudat dialektikájának következő szakaszában, a „lelkiismeret” színrelépésével üti föl fejét „a jelenkor betegsége”,<sup>39</sup> a szubjektív ész becstelen (vagy éppen önmagát elhamvasztó) „autarkijája”.<sup>40</sup> Ezzel egyszersmind áttérhetünk a következő vádcsoport tárgyalására.

---

<sup>36</sup> Jóllehet Hegel természetesen tanulmányozta *Az erkölcsök metafizikáját* is (lásd Solomon 1983: 568).

<sup>37</sup> A fordulatot Lukács Györgygtől kölcsönöztem: Lukács 1976b–II: 329.

<sup>38</sup> Hegeli vonatkozásban az objektív és a szubjektív elidegenedéshez lásd Hardimon 1994, 119–122.

<sup>39</sup> „Diß der Hauptstandpunkt und die Krankheit dieser Zeit” – toldja be Hegel az 1820-as *Jogfilozófia* szerzői példányába a 138. §-nál: VPR2–HN 491.

<sup>40</sup> EFT III 430 (VGP III 384).

(B\*) Habermas melléfog, amikor a *Fenomenológiát* olvasva arra jut, hogy Hegel szerint a gyakorlati ész a valóságos életviszonyok pluralisztikus szerkezetének megsemmisítésével fenyeget. Úgy látom, interpretációjában összecúsztat két szubjektumpozíciót, majd az egymásra torlódó, különönmű elemek e halmazát helytelenül azonosítja a moralitás kanti álláspontjával.

*Egyrészt* Hegel olyasféle gondolatfutamait tartja szem előtt, amelyek arra figyelmeztetnek, hogy egyáltalán nem létezik semmi, amit a társadalmi objektivitásból „kilökődő” szubjektum a maga partikuláris tartalmakat abszolutizáló tautologikus ítéletei alapján ne kiálthatna ki erkölcsi törvénynek. De ez a figyelmeztetés (mint előrebocsátottam) a „lelkiismeret” szubjektivitás szerkezetére vonatkozik. A lelkiismeretére, amely nem veszi észre, hogy a művelődés (*Bildung*) hosszú korszakain át külsővé-idegenné váló, lényegét és személyiségét kihelyező-objektíváló öntudat<sup>41</sup> időközben olyannyira áthatotta, olyan „folyékonnyá” tette a valóság anyagát, hogy az immár mindenütt tisztán visszatükrözi őt.<sup>42</sup> Nem ébred rá, hogy a szubjektív és az objektív akarat „egy és ugyanazon zavartalan egésznek alkotják”, vagyis „a szabadság a szabadságot akarja” – ti. a szubjektív szabadság az objektív szabadságot –, minthogy kölcsönösen közvetítik önmagukat egymással.<sup>43</sup> Azaz hogy az állam a polgárok partikuláris céltevélezéseinek áttetsző, eleven közege, amely maguktól e partikuláris céltevélezésektől nyeri erejét, amennyiben ezeket egymásra vonatkozó, egymást kiegészítő törekvések összehangolt rendszerévé szervezi, és visszavezeti a szubsztanciális egységbe.<sup>44</sup> S minthogy az erkölcsi világban képtelen fölismerni saját alakuló-fejlődő objektivitását, individualitásának „általános, tárgyias-szembenálló lényegét” – ellenkezőleg: ez szemében egy „mozdulatlan valóság formáját ölti”<sup>45</sup> –,

---

<sup>41</sup> SzF 250, 252 (PhG 360, 363).

<sup>42</sup> A képet Honneth-től kölcsönöztem: Honneth 2011, 91.

<sup>43</sup> EVF 85 (VPG 57); JF 53 (PR 73–74).

<sup>44</sup> Lásd Honneth 2011: 81–118. Vö. mindenekelőtt a *Jogfilozófia* 258. és 260. §-aival: JF 262–268, 269–270 (PR 399–404, 406–407). A hegeli társadalom-/politikafilozófiának ilyesféle értelmezése természetesen élesen elüt attól az interpretációs hagyománytól, amely – Lukács frappáns megfogalmazása szerint – „Minerva baglyában” „a restaurációs korszak reakciójának dögkeselyűjét” látja (Lukács 1976a: 466); erre pár példát említek: Haym 1857, Popper 1945, Russell 1945, Tugendhat 1979. Az én olvasatomat alapvetően Avineri 1972; Taylor 1979; Wood 1990; Hardimon 1994; Pippin 2008: 183–281; valamint Marcuse 1955: 169–223; Lukács 1976a és Lukács 1976b–I: 181–278. határozzák meg.

<sup>45</sup> SzF 253 (PhG 365). A fordítást módosítottam.

ezért kivonja magát a társadalmi normák hatálya alól, és önmagából, szubsztanciáját veszített formális lelkiismeretéből meríti maximáit.

Kétségtelen, hogy Hegel ezt a „fanatizmusra, gyengeelméjűségekre és képmutatásra” valló,<sup>46</sup> a „valóságba belemaró” vagy éppen mindent szétoldó, „elpárologtató” abszolút reflexiót mindig is a legfagyosabb szavakkal ostromozta.<sup>47</sup> Habermas azonban nem kellő körültekintéssel jár el, amikor a „lelkiismeret” e vonásait belevegyíti a „morális világnézet” kanti alakzatába, hiszen a morális öntudat két világosan elkülönülő mozzanatról van szó.<sup>48</sup>

Másrészt véleményem szerint ugyancsak félvezető képet ad, amikor a *Fenomenológia* bizonyos passzusaival azt kívánja alátámasztani, hogy Hegel közvetlen összefüggésbe hozza a gyakorlati ész az „abszolút szabadság” rémuralmával. „[A]mi a sok kötelességet illeti, a morális tudat csupán az általában vett tiszta kötelességet tartja érvényesnek bennük; a sok kötelesség [...] meghatározott, ezért [...] a morális tudat szemében nem lehet szent” – idézi Habermas a *Fenomenológiát*, e sorokat pedig a következőképpen értelmezi. A kategorikus imperatívusz által szabott morális törvény („a tiszta kötelesség”) olyannyira hideg és általános, hogy a sajátos döntési helyzetekben a sajátos szempontokat és így egymásnak ellentmondó kötelességeket („sok kötelességet”) mérlegelő individuum nem tudja és nem akarhatja alkalmazni. Az általa kényszerűen elkövetett normasértéseket viszont szankcionálják, ami végül is a sokszínű társadalmi életfolyamat elsivatagosodásához vezet.

Azonban nem erről van szó.<sup>49</sup> Habermas olvasata szükségképp félresiklik, mert a kategorikus imperatívuszt reflexszerűen a külső törvénykezés igazságos

---

<sup>46</sup> JF 265 (PR 402).

<sup>47</sup> JF 287, 155–156 (PR 427, 259–260). Másfelől azonban azt sem hallgatja el, hogy végül is „[m]indazt, ami az erkölcsiségben keletkezik, a szellemnek ez a tevékenysége hozza létre”, az tehát, hogy az öntudat önmagára reflektálódva semmisnek nyilvánítja a bomlásnak indult erkölcsi világot, és kifejleszti magából a szabadság újonnan strukturált valóságát: JF 156 (PR 260).

<sup>48</sup> Ez egyértelmű a *Fenomenológiában*, a jogfilozófiai szövegcsoporthoz (VPR1–Homeyer 280–289; VPR2–HN 476–543; VPR3–Hotho 420–481; VPR4–Griesheim 354–394) és a filozófiatörténeti előadásokban is EFT III 391–455. De való igaz, hogy az *Enciklopédia* vázlatos fejtegetéseiben a kontúrok elmosódnak: E III 301–305 (EPG 312–317).

<sup>49</sup> A Hegel-irodalom szerint sem, lásd pl. Hyppolite 1974: 479–480; Lauer 1993: 244–245; Pinkard 1994: 198–202; Harris 1997: 423–424; Stern 2002: 172–175; Kern 2012: 208 vagy Winfield 2013: 301–302.

elveinek kialakítását célzó döntési procedúráként kezeli, holott nem az. A kérdéses szöveghelyen a „tisza kötelesség” valójában azt jelenti: az akarat *egyedüli* meghatározó alapja a maxima pusztá törvényadó formája. Mármost – amint azt Kant pl. a *Vallás*ban magyarázza – „ártatlan természeti adottsága következtében az ember az érzékiség mozgatórugóin is csügg, és (az önszeretetet szubjektív princípiumának megfelelően) azokat is felveszi maximájába. [...] [T]ermészet-szerűleg mindkettőt felveszi ugyanazon maximába” – hangsúlyozza Kant. A szubjektumnak tehát az a feladata (a rendeltetése), hogy konkrét kötelességei (a „sok kötelesség”) latolgatása és teljesítése során maradéktalanul alávesse a patológikus ösztönzőket az erkölcsi törvénynek, hogy az utóbbi legyen a kizárólagos mozgatórugó.<sup>50</sup> Az azonban már az első *Kritikából* is kiderülhetett, hogy

a cselekedetek valódi erkölcsisége (az érdem és a vétkesség) tökéletesen rejtve marad előttünk, még tulajdon viselkedésünk esetében is. Értékeléseinket csupán az empirikus karakterre vonatkoztathatjuk. Ám hogy a cselekedetekben mit kell a szabadság tiszta következményének tekintenünk, s mit egyedül a természetnek, valamint vérmérsékletünk önhibánkon kívül adott fogyatékoságainak vagy szerencsés tulajdonságainak [...] betudnunk, ezt senki nem képes föltárni...<sup>51</sup>

Az egyén tehát sohasem állíthatja, hogy amit az erkölcsi viszonyok sokaságából szövődő konkrét szituációban kötelességeként ismer föl, azt tiszta, minden érzékiségtől mentes „morális érdekét” követve hajtja végre,<sup>52</sup> nem pedig pl. tudattalan empirikus motivációk indíttatására. Mármost ez a cselekedetek voltaképpen morálisára boruló sötétség fontos tantételek forrása: ebből erednek a szubjektum végtelen progresszusával és a gyakorlati ész posztulátumaival kapcsolatos kanti vizsgálódások. Hegel pedig a *Fenomenológia* Habermas által kiragadott szakaszában éppen ezeket a vizsgálódásokat bírálja. Az idézet sehogyan sem alkalmas arra, hogy a kategorikus imperatívusz elnyomó hatalmától való hegeli aggodalmat szemléltessük vele, minthogy egészen másról: a *Sollen* tehetetlenségéről szól (lásd alább).

S nem alkalmas erre „Az erény és a világ folyása” c. fejezet sem. Korántsem bizonyos, hogy Hegel a „jakobinus érzületterrornak” szenteli ezeket az oldalakat

---

<sup>50</sup> Vallás 159–160 (AA VI 36). A fordítást módosítottam.

<sup>51</sup> TÉK A551/B579 lj.

<sup>52</sup> Lásd GyÉK 97.



(mint Habermas leszögezi). Az „erény lovagjának” körvonalai ugyanis sokkal bizonytalanabbak annál, semhogy egyszerűen azonosíthassuk őt Robespierre-rel.<sup>53</sup> Alakja az értelmezők jelentős részét Don Quijotéra,<sup>54</sup> esetleg Posa márkira<sup>55</sup> emlékezteti; mások vagy Shaftesbury,<sup>56</sup> vagy a Port-Royal-i janzenisták,<sup>57</sup> vagy az *Antimachiavell* író Nagy Frigyes,<sup>58</sup> vagy éppen Kant<sup>59</sup> paródiáját vélik fölfedezni benne.

Megítélésem szerint ez a „tulajdon tükörképével viaskodó”, fegyvereit tisztán őrző, ellenségeit önmagától is óvó figura<sup>60</sup> nem tekinthető radikális alakzatnak, s főképpen semmi köze a létezését csupán a pusztításban átérző abszolút szabadsághoz.<sup>61</sup> Az individualitás ellen hadat üzenő lovnak még a saját egyéniségét sem sikerül fölszámolnia, sőt, igazán kockáztatnia sem: nem képes „sem a sajátját feláldozni, sem az ideget megsérteni.”<sup>62</sup> Önmaga számára sem világos, hogy pontosan miféle általánosságnak rendeli alá magát, hiszen a másokkal való folytonosságáról mit sem tud,<sup>63</sup> ezért a világ folyását a legkevésbé sem zavarja (ami a forradalomról aligha mondható el). Később, a *Fenomenológia* elbeszélésének abban a körében, amelyben az individuum már ráláthat a történelemben kibomló szellem mozgástörvényeire, e valóban diffúz Én motívumai széttagolódnak, és más elrendeződésekben, határozottabb kontúrokkal visszaköszönnek majd mind a terror, mind a morális világnézet, mind a lelkiismeret alakzataiban. Azt viszont igazolhatatlannak tartom, hogy itt, ahol az individuum „egyénileg [...] dolgozza [keresztül] magát az objektív valóság közvetlen észlelésétől annak ésszerűségéig”,<sup>64</sup> az erény lovagjában akár a pusztítás fúriáját, akár a

---

<sup>53</sup> Erre hajlanak: Harris 1997: 63. és Siep 2000: 156–160.

<sup>54</sup> Hyppolite 1974: 290; Taylor 1975: 167; Hinchman 1984: 106; Lauer 1993: 187; Pinkard 1994: 109 és Pinkard 2009: 143.

<sup>55</sup> Harris 1997: 74 (79. lábjegyzet).

<sup>56</sup> Pinkard 1994: 105.

<sup>57</sup> Egy MacIntyre-szemináriumra hivatkozva Solomon 1983: 511.

<sup>58</sup> Harris 1997: 59.

<sup>59</sup> Harris 1997: 418; Rockmore 1997: 101. de a leghatározottabban: Kain 2005: 106.

<sup>60</sup> SzF 196–197 (PhG 286–288). (Szemere Samu a *Spiegelfechterei* szemfényvesztésként fordította.)

<sup>61</sup> A *Jogfilozófia* szöfordulata, lásd JF 37 (PR 50).

<sup>62</sup> SzF 199 (PhG 287–288). A fordítást módosítottam.

<sup>63</sup> Balogh 2009: 81.

<sup>64</sup> Lukács 1976a: 473. Kiemelés tőlem.

kantiánus morálfilozófia (akár Fichte, Jacobi, Scheiermacher, Novalis) hegeli gúnyrajzát lássuk, nem is beszélve ezek összemosásáról.<sup>65</sup>

Úgy gondolom tehát, hogy Hegel nem vádolja a gyakorlati észet érzéketlenséggel, az önkény rabulisztikájával, zsarnoksággal stb. – sem a *Fenomenológiá*-ban, sem az azutáni műveiben. Habermas az abszolút szabadság, valamint a lelkiismeret pozícióit illető kritikát tévesen vonatkoztatja a kanti álláspontra. De ha ez így van, akkor megoldódik a hegeli vádiratot szétfeszítő, korábban említett ellentmondás is, miszerint a kanti szubjektum egyszerre rombolja a környezetét, és ugyanakkor semmilyen hatással nincs rá. Nincs ilyen ellentmondás. A hegeli kritika következetesen a *Sollen* impotenciája mellett érvel. Ez azonban másképpen értendő, mint ahogyan Habermas olvassa.

(C\*) A *Sollen* nem azért „tehetetlen”, mert képtelen cselekvésre bírni az érzéki embert, és képtelen alakítani az érzéki világot, minthogy állítólagosan nincs kapcsolatban velük.<sup>66</sup> Márpedig Habermas így interpretálja Hegelt. Mint írja: „Kant nem háríthatja el a szemrehányást, hogy egy olyan etikának, amely a kötelességet és a hajlamot, az észet és az érzékiséget [a *Legyent* és a *Vant*] kategorialisan elválasztja egymástól, gyakorlatilag semmilyen következménye nincsen.”<sup>67</sup> Véleményem szerint Kant elháríthatná a szemrehányást: egyfelől azért, mert a morális törvény és az érzéki mozgatórugók elválasztása a legkevésbé sem egyenlő az utóbbiak megtagadásának és megsemmisítésének kívánalmával, csupán arról van szó, hogy az ágensnek tartania kell az aktuálisan jelenlévő ösztönzők „erkölcsi rendjét”.<sup>68</sup> Másfelől pedig azért, mert a közvetett etikai

---

<sup>65</sup> Ráadásul az erény lovagja szépirodalmi háttérből emelkedik ki: Robespierre-rel vagy Kanttal való identifikációját már pusztán ez a körülmény sem valószínűsíti. („Az eszes öntudat önmaga általi megvalósulása” c. rész fejezeteinek e szépirodalmi háttérét régóta tárgyalják. „A gyönyör és a szükségszerűség” c. fejezetnek már Kuno Fischer is a „Faust” alcímet adta monográfiájában, persze a Faust-idézet miatt: Fischer 1901: 355. „A szív törvénye és az önhietség örülete” c. fejezetet talán Josiah Royce óta szokás Karl Moor karakteréhez kötni: Royce 1919: 194.)

<sup>66</sup> A hegeli Ohnmacht-vád részletesebb értelmezésére itt tettem kísérletet: Forczek 2017a.

<sup>67</sup> THE 24. A *Sollen* és a *Sein* elválasztásáról Habermas pár lappal előbb ír (THE 10), itt a fogalompárokat egy mondatba foglaltam.

<sup>68</sup> Az ösztönzők erkölcsi rendjéről: Vallás 160. Ehhez pl. Herman 1993: 1–22. Egyetértünk vele abban, hogy Kant koncepciója szerint „a cselekedet morális értéke nem

kötelességek *Sollenje* nem szakadhat el a konkrét életvilágtól, amint erre a tau-tológia-vádat visszautasító Habermas maga is utal (ha nem is *Az erkölcsök metafizikájának* fogalmait használva). Itt azonban nem kell elmélyednünk ezekben a kérdésekben, ugyanis Hegel valójában *nem tesz* ilyen szemrehányást Kantnak.

A *Fenomenológia* találóan kiválasztott sorai nem a *Sollen* teljes benuátlását bizonygatják, hanem azt, hogy bár az állandóan morális konfliktusokba sodródó gyakorlati ész fáradhatatlanul cselekszik, mégsem *tapasztalhatja* soha, hogy bármit is véghezvinne, mert a külső és a belső természettel való kibékíthetetlen ellentét szubjektumpozíciójaként folyton eltakarja önmaga elől saját teljesítményeit. „[A] morális tudat csupán indítékot lát a cselekvésre” (értsd: léptenyomon tetteket parancsoló szituációkban találja magát), ám „a végrehajtás és az örömteli befejezés boldogságát” már nem ízelheti meg, hiszen előfeltévései miatt „ítéletnapig” a kanti „rossz végtelen” foglya marad: nem élheti át, hogy tárgya és önmaga (a hegeli ontológiai kategória értelmében) valóságossá váltak, miközben pedig ténylegesen azok. A morális világnézet ugyanis nem adhatja alább: azt kell akarnia, hogy a társadalmi tárgyiasság képződményeiben a tiszta ész pillantson vissza rá, így azonban sohasem fogja fölfedezni magát az eredményeiben.

Holott a *Fenomenológia* (és a jogfilozófiai szövegcsoport) sem hagy kétséget afelől, hogy ezen a stáción a szellem végül is kidolgozta a szubjektivitás és objektivitás összhangját, az öntudat legyőzte objektív elidegenedését, s szubjektív elidegenedésével „már csak önmagának áll útjában”; úgyhogy többé nem is „egy külső valóság, hanem [csupán] önmaga ellen kell fordulnia”<sup>69</sup> (ti. lelkiismeretként antagonisztikus alapállását kell majd föladnia). Az egyén már voltaképpen objektivitását szemlélhetné tettei gyümölcésében, amelyben önmagánál van, és szabad;<sup>70</sup> „nyugalomra és megelégedésre” lelhetne benne, hiszen a tudatnak „már nem kell túlmennie tárgyán, mert a tárgy már nem megy túl a tudaton”. De mégis oly módon tételezi-objektíválja erőit, hogy amit létrehozott, azt „saját másvilágaként [*als ein Jenseits seiner*]” kívül helyezi, túllöki önmagán,<sup>71</sup> s hiába hajszoja, ami valójában egy vele.

---

kompromittálódik a nem-morális érzések vagy érdekek jelenlététől”, amíg ezek az ágens döntésének indítékává nem válnak (Herman 1993: 12).

<sup>69</sup> Nagy Logika II, 419 (L II, 547).

<sup>70</sup> JF 150 (PR 251).

<sup>71</sup> SzF 315 (PhG 453). A fordítást módosítottam.

A *Sollen* tehát annyiban tehetetlen, amennyiben *annak tudja magát*; amennyiben vak a saját sikerére, arra, hogy a valóság minden szerkezeti elemén ott a modern szubjektivitás visszfénye, s amennyiben meggátolja az individuumot a szubjektív fogalom és az objektív fogalom általa kiharcolt egysége, a „jó végtelen” felismerésében és a megbékélésben. Biztosak lehetünk abban, hogy ez az aggály jogos; s abban is, hogy Kant nem volna hajlandó elosztatni: morál- és politikai filozófiáját minden ízében átjárja a végtelen progresszus tanítása.

A fentiekben a hegeli Kant-kritika habermasi olvasatát elemeztem. Habermas négy tételben összegezte Hegel kifogásait. Ezek közül kettőt összevontam, majd elvettem (minthogy hibás Hegel-exegézisen alapultak), kettőt pedig – jelesül a gyakorlati ész tautologikus ítéleteivel és impotenciájával kapcsolatos észrevételeket – megtartottam. Az előbbi Habermashoz hasonlóan, ugyanakkor bizonyos pontatlanságait korrigálva igyekeztem cáfolni. Az utóbbit azonban megítélesem szerint Habermas tévesen magyarázza. Azt állítottam, hogy az *Ohnmacht*-vád interpretációjának kulcsa a „jó végtelen” és a „rossz végtelen” közötti ontológiai differencia megértése. E vád egészen más szinten fogalmazódik meg, mint amelyre a habermasi vizsgálódás irányul, ezért itt sem elutasítani, sem megerősíteni nem szükséges, illetve ez is, az is célját véti.

Mostanra kitűnhetett, hogy Hegel a maga módján erélyesebben érvel Kant mellett, mint Habermas. Tisztázódott, hogy mit állít a gyakorlati észről, és *mit nem*, s futólag láthatóvá vált az is, milyen döntő szerepet szán a morális világnézetnek az elidegenedése megszüntetésén munkálkodó szellem útján.

Nem maradt más hátra, mint hogy megpróbáljak Habermasénál adekvátabb modellt alkotni a kanti nyilvános, avagy politikai ész normamegalapozási eljárásáról (amely – jegyezzük meg ismét – nem azonos az *Alapvetés* kategorikus imperatívuszának az individuum etikai kötelességeit meghatározó döntési folyamataival).

### 3.

A kanti politikai ész egy történetfilozófiai pályára állított polgári társadalom kontextusában tudja magát, s egyértelmű számára, hogy morális belátásait, az igazságosság elveit csupán a gyakorlati cselekvés irányításának meglévő rendszereire és apparátusaira támaszkodva implementálhatja.

Ez a történetfilozófiai konstrukció természetesen óriási terhet ró a politikai észre: a történetileg kialakult struktúrák és az emberi nem rendeltetése között kell mediálnia. Az emberi nem arra rendeltetett, hogy a közvetlen adottságok (mindennemű *cognitio historica*) racionalizálása révén folyamatosan közelegjen a célok birodalma, az örök békében kiforró, a külső szabadságot a belső szabadsággal egyesíteni képes etikai közösség felé, amelyben harmóniába kerülhet mindenki személyes erénye és személyes boldogsága.<sup>72</sup> E *summum bonum*nak jól körvonalazható politikai dimenziója is van. Ahogy a *Világpolgár-esszé*ből, az elmélet és gyakorlat viszonyát tárgyaló, '93-as tanulmányból, az *Örökkéte*rtveztől, *Az erkölcsök metafizikájából* és az *Antropológiából* is tudhatjuk: a politikai ész feltétlen parancsa szerint a Föld valamennyi népét átfogó föderatív államszövetség és a globális hospitalitás mellett elkötelezett köztársasági alkotmány megszilárdításán és állandó tökéletesítésén kell dolgoznunk. E vállalkozás végtelen progresszus, ezért a felvilágosult polgár mindig is afféle „eszkatológiai fenntartással” tekint az állami cselekvési mechanizmusokra: Hegellel szemben ragaszkodik ahhoz, hogy az aktuális berendezkedés *nem* a „jelenvaló isteni akarat”<sup>73</sup> – sohasem az.

Ez a végtelen progresszusban lévő politikai ész konfliktusról konfliktusra halad, ahogyan a normatív és intézményi struktúrák fogyatékságai, működési zavarai stb. miatt újabb és újabb problémákkal szembesül. Korrekciós terveket készít, s ezeket a nyilvános észhasználat legális fórumai elé viszi, jellemzően írásos disputára bocsátja. A kanti politikai etika ezen a ponton *beépíti* a konszenzuselvet a normamegalapozási procedúrába. A nyilvános észhasználat színterein olyan diszkusszió zajlik, amelybe mindenki bekapcsolódhat – persze alapvetően „szakértői csoportok” konzultációjáról van szó, amelyet a szélesedő felvilágosult publikum éber figyelemmel kísér, bátorít, és egyfajta morális nyomást gyakorolva kontrollál.<sup>74</sup> A reformpolitikát űző monarcha („Frigyes évszázadában”) pedig a szakértői konszenzusnak bizalmat szavazva irányítja az igazgatási szervezet, valamint a közjog és a nemzetközi jog maximáinak ésszerűsítését, a köztársaság „örök normájára” (a *respublica noumenonra*) tekintő

---

<sup>72</sup> Vö. Yovel 1980; Williams 1983; Flikschuh 2004.

<sup>73</sup> JF 279 (PR 417).

<sup>74</sup> Arról, hogy Kant szerint a nyilvánosságnak valamiféle konstruktív morális kényszert kell gyakorolnia (amelyet azonban hiba volna a „jakobinus érzelleterrorral” azonosítani), részletesebben írtam itt: Forczek 2017b.

alkotmányfejlesztési munkát. Sohasem deklarálhatja, hogy betöltötte a normát, hogy elérkezett „minden dolgok vége”.<sup>75</sup>

A program persze arra az előfeltevésre épül, hogy kibontakozóban van egy elhivatott, dinamikusan gyarapodó, transzparens, a fakultások vitájában (legtágabb értelemben: a közvélemény, a közbeszéd meghatározásáért vívott küzdelemben) a „filozófusok baloldalán”<sup>76</sup> tömörülő (azaz a történeti ismeretek felülvizsgálását követelő), a manipulációnak ellenálló nyilvánosság, amely integratív erejével lassan átformálja a politikai közösség sajátos karakterét egy világpolgári társadalom racionalizált struktúráinak normatív elvárásaival összhangban.

Kant úgy gondolja: *ha* létezhet ilyen nyilvánosság, a *Sollen* nem tehetetlen. Meglehet, hogy utolsó esszéinek egyike, az *Über die Buchmacherei* (látszólag optimista végkicsengése ellenére is) arról tanúskodik, hogy a század legvégén ezzel kapcsolatban már kétségek ébredtek benne, de ezzel a kérdéssel most nem foglalkozhatom.<sup>77</sup> Itt csupán arra kívántam rávilágítani, hogy a kanti koncepció szerint a gyakorlati ész nem „mar bele” a valóságba, s nem is egy noumenális világban vesztegel; hanem az adottságokat óvatos, lezárhatatlan reformpolitika útján közvetíti a „legfőbb politika jó” felé, miközben a politikai közösségek karakterének különbségeivel is számol.

Véleményem szerint ez a modell nagyon közeli strukturális rokonságot mutat a liberális és komunitárius pozíciók közt egyensúlyozni kívánó (nyolcvanas évekbeli) diszkurzusetikai projekttel; sokkal közelebbi rokonságot, mint ahogy azt Habermas maga érzékeli.

## Irodalom

Habermas, Jürgen: „Treffen Hegels Einwände gegen Kant auch auf die Diskursethik zu?” In *Erläuterungen zur Diskursethik*. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1991. 9–30. [THE]

---

<sup>75</sup> Néhány fontos szakasz alátámasztásképpen: Felvilágosodás-esszé 17–18; TP 201; MDV 247–248; ÖB 294. lábjegyzet; EM 461–463, 480–484; FV 429; Antr 304.

<sup>76</sup> FV 367.

<sup>77</sup> Lásd Márkus 2017.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: „Jenaer Schriften 1801–1807.” In: uő: *Werke* Karl-Heinz Ilting (szerk.): *Edition und Kommentar in sechs Bänden. Erster Band.* Friedrich Frommann Verlag, Stuttgart–Bad Cannstatt, 1973. [VPR1–Homeyer]

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: „Vorlesungen über Rechtsphilosophie. 1818–1831”. In: Karl-Heinz Ilting (szerk.): *Edition und Kommentar in sechs Bänden. Zweiter Band.* Friedrich Frommann Verlag, Stuttgart–Bad Cannstatt, 1974. [VPR2–HN]

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: „Vorlesungen über Rechtsphilosophie”. *1818–1831.* In: Karl-Heinz Ilting (szerk.): *Edition und Kommentar in sechs Bänden. Dritter Band.* Friedrich Frommann Verlag, Stuttgart–Bad Cannstatt, 1974. [VPR3–Hotho]

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: „Vorlesungen über Rechtsphilosophie. 1818–1831”. In: Karl-Heinz Ilting (szerk.): *Edition und Kommentar in sechs Bänden. Vierter Band.* Friedrich Frommann Verlag, Stuttgart–Bad Cannstatt, 1974. [VPR4–Griesheim]

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1986a): „Wissenschaft der Logik II.” In: uő: *Werke in 20 Bänden. Band 6.* Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1986. [WL II]

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1986b): „Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse. Mit Hegels eigenhändigen Notizen und den mündlichen Zusätzen.” In: uő: *Werke in 20 Bänden. Band 7.* Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1986. [PR]

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1986c): „Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III.” In: uő: *Werke in 20 Bänden. Band 20.* Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1986. [VGP III]

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1989a): „Phänomenologie des Geistes.” In: uő: *Werke in 20 Bänden. Band 3.* Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1989. [PhG]

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1989b): „Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse 1830. Dritter Teil: Die Philosophie des Geistes. Mit den mündlichen Zusätzen.” In: uő: *Werke in 20 Bänden. Band 10.* Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1989. [EPG]

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *A logika tudománya. Második rész.* Ford. Szemere Samu. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1957. [Nagy Logika II]

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Előadások a filozófia történetéről. Harmadik kötet.* Ford. Szemere Samu. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1960. [EFT III]

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1979a): *A szellem fenomenológiája.* Ford. Szemere Samu. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1979. [SzF]

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1979b): *Előadások a világtörténet filozófiájáról.* Ford. Szemere Samu. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1979. [EVF]

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *A filozófiai tudományok enciklopédiájának alapvonalai. Harmadik rész: A szellem filozófiája.* Ford. Szemere Samu. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1981. [E III]

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Ifjúkori írások. Válogatás.* Ford. Révai Gábor. Gondolat Kiadó, Budapest, 1982. [II]

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *A jogfilozófia alapvonalai.* Ford. Szemere Samu. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1983. [JF]

Kant, Immanuel. *Gesammelte Schriften.* 1–22. kötet. Preussische Akademie der Wissenschaften; 23. kötet. Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Berlin; 24. kötettől Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, Göttingen, 1900-. [AA/kötetszám/oldalszám]

Kant, Immanuel: „A vallás a pusztaság határain belül.” In: uő: *A vallás a pusztaság határain belül és más írások.* Ford., jegyz. Vidrányi Katalin, Gondolat Kiadó, Budapest, 1980. 129–349. [Vallás]

Kant, Immanuel (1991a): „Az erkölcsök metafizikájának alapvetése.” In: uő: *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése. A gyakorlati ész kritikája. Az erkölcsök metafizikája.* Ford. Berényi Gábor. Gondolat Kiadó, Budapest, 1991. 11–101. [EMA]

Kant, Immanuel (1991b): „Az erkölcsök metafizikája.” In: uő: *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése. A gyakorlati ész kritikája. Az erkölcsök metafizikája.* Ford. Berényi Gábor. Gondolat Kiadó, Budapest, 1991. 293–614. [EM]

Kant, Immanuel (1997a): „Válasz a kérdésre: mi a felvilágosodás?” In: uő: *Történetfilozófiai írások.* Szerk., jegyz. Mesterházi Miklós, ford. Vidrányi Katalin. Ictus Kiadó, Szeged, 1997. 13–22. [Felvilágosodás-esszé]



Kant, Immanuel (1997e): „Ama közönségesen használt szólásról, hogy ez talán igaz az elméletben, ám a gyakorlatban mit sem ér.” In: uő: *Történetfilozófiai írások*. Szerk., jegyz., ford. Mesterházi Miklós. Ictus Kiadó, Szeged, 1997. 167–212. [TP]

Kant, Immanuel (1997f): „Minden dolgok vége.” In: uő: *Történetfilozófiai írások*. Szerk., jegyz., ford. Mesterházi Miklós. Ictus Kiadó, Szeged, 1997. 235–251. [MDV]

Kant, Immanuel (1997g): „Az örök békéről. Filozófiai tervezet.” In: uő: *Történetfilozófiai írások*. Szerk., jegyz., ford. Mesterházi Miklós. Ictus Kiadó, Szeged, 1997. 255–333. [ÖB]

Kant, Immanuel (1997h): „A fakultások vitája három szakaszban.” In: uő: *Történetfilozófiai írások*. Szerk., jegyz., ford. Mesterházi Miklós. Ictus Kiadó, Szeged, 1997. 335–455. [FV]

Kant, Immanuel: *A gyakorlati ész kritikája*. Ford. Papp Zoltán. Budapest: Osiris Kiadó – Gond-Cura Alapítvány, Budapest, 2004. [GyÉK]

Kant, Immanuel. 2005. „Pragmatikus érdekű antropológia.” In: uő: *Antropológiai írások*. Szerk., ford., jegyz. Mesterházi Miklós. Osiris Kiadó, Budapest, 2005. 7–306. [Antr]

Kant, Immanuel: *A tiszta ész kritikája*. Ford. Kis János és Papp Zoltán. Atlantisz Könyvkiadó, Budapest, 2009. [TÉK]

Allison, Henry: *Kant's Theory of Freedom*. Cambridge University Press, Cambridge, 1990.

Avineri, Shlomo: *Hegel's Theory of the Modern State*. Cambridge University Press, Cambridge, 1972.

Balogh Brigitta: *A szellem és az idő: Identitás, cselekvés és temporalitás Hegelnél A szellem fenomenológiájában*. ELTE BTK Filozófiai Intézet – L'Harmattan Kiadó – Magyar Filozófiai Társaság, Budapest, 2009.

Fischer, Kuno: „Hegels Leben, Werke und Lehre.” In: uő: *Geschichte der neuern Philosophie*. Achter Band. Carl Winter's Universitätsbuchhandlung, Heidelberg, 1901.

Flikschuh, Katrin: *Kant and modern political philosophy*. Cambridge University Press, Cambridge, 2004.

Flikschuh, Katrin: „Justice without virtue.” In: Lara Denis (szerk.): *Kant's Metaphysics of Morals: A Critical Guide*. Cambridge University Press, Cambridge, 2010. 51–70.

Forczek Ákos (2017a): „Hegel és a »moralitás álláspontja«,” *Többllet*, 2017/2, 123–154.

Forczek Ákos (2017b): „»Állami fortély« és »belső kényszer«. A felvilágosodás kanti programjáról”, *Elpis*, 2017/2, 73-86.

Hardimon, Michael: *Hegel's Social Philosophy: The Project of Reconciliation*. Cambridge University Press, Cambridge, 1994.

Harris, Henry: *Hegel's Ladder II: The Odyssey of Spirit*. Hackett Publishing Company, Indianapolis–Cambridge, 1997.

Haym, Rudolf: *Hegel und seine Zeit. Vorlesungen über Entstehung und Entwicklung, Wesen und Werth der Hegel'schen Philosophie*. Verlag von Rudolph Gaertner, Berlin, 1857.

Herman, Barbara. 1993. *The Practice of Moral Judgment*. Harvard University Press, Cambridge, 1993.

Hinchman, Lewis: *Hegel's Critique of the Enlightenment*. University of Florida Press, Gainesville, 1984.

Honneth, Axel: *Das Recht der Freiheit. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit*. Suhrkamp, Berlin, 2011.

Höffe, Otfried: „Kant's Principle of Justice as Categorical Imperative of Law.” In: Yirmiyahu Yovel (szerk.): *Kant's Practical Philosophy Reconsidered. Papers presented at the Seventh Jerusalem Philosophical Encounter, December 1986*. Springer Science+Business Media, Dordrecht, 1989. 149–167.

Hyppolite, Jean: *Genesis and Structure of Hegel's Phenomenology of Spirit*. Ford. Samuel Cherniak és John Heckman. Northwestern University Press, Evanston, 1974.

Kain, Philip: *Hegel and the Other: A Study of the Phenomenology of Spirit*. State University of New York Press, Albany, 2005.

Kern, Friedrich: „Von der Entfremdung über die moralische Trennung zur gesellschaftlichen Versöhnung des Gewissens.” In: Kurt Appel – Thomas Auinger (szerk.): *Eine Lektüre von Hegels Phänomenologie des Geistes. Teil 2*.

*Von der Sittlichkeit zur offenbaren Religion.* Frankfurt am Main: Peter Lang GmbH, 2012. 51–284.

Korsgaard, Christine: *Creating the Kingdom of Ends.* Cambridge University Press, Cambridge, 1996.

Lauer, Quentin, SJ: *A Reading of Hegel's Phenomenology of Spirit.* Fordham University Press, New York 1993.

Lukács György (1976a): *A fiatal Hegel. A dialektika és az ökönomia összefüggéséről.* Ford. Révai Gábor. Kossuth Kiadó – Akadémiai Könyvkiadó, Budapest, 1976.

Lukács György (1976b–I): *A társadalmi lét ontológiájáról. I. kötet. Történeti fejezetek.* Ford. Eörsi István. Magvető Kiadó, Budapest, 1976.

Lukács György (1976b–II): *A társadalmi lét ontológiájáról. II. kötet. Szisztematikusan fejezetek.* Ford. Eörsi István. Magvető Kiadó, Budapest, 1976.

Marcuse, Herbert: *Reason and Revolution. Hegel and the Rise of Social Theory.* Routledge & Kegan Paul, London, 1955.

Márkus György: „A pénz és a könyv: Kant és a német felvilágosodás válsága.” Ford. Erdélyi Ágnes. In: Blandl Borbála – Miklós Tamás (szerk.): *Kultúra, tudomány, társadalom. A kultúra modern eszméje.* Atlantisz Könyvkiadó, Budapest, 2017. 443–500.

Moyar, Dean: *Hegel's Conscience.* Oxford University Press, New York, 2011.

O'Hagan, Timothy: „On Hegel's Critique of Kant's Moral and Political Philosophy.” In: Stephen Priest (szerk.): *Hegel's Critique of Kant.* Gregg Revivals, Aldershot, 1992. 135–160.

Pinkard, Terry: *Hegel's Phenomenology: the Sociality of Reason.* Cambridge University Press, Cambridge 1994.

Pinkard, Terry: „Shapes of Active Reason: The Law of the Heart, Retrieved Virtue, and What Really Matters.” In: Kenneth Westphal (szerk.): *The Blackwell Guide to Hegel's Phenomenology of Spirit.* Blackwell Publishing, Chichester, 2009. 136–152.

Pippin, Robert: *Hegel's Practical Philosophy: Rational Agency as Ethical Life.* Cambridge University Press, Cambridge, 2008.

- Popper, Karl: *The Open Society and its Enemies. Volume II: The High Tide of Prophecy: Hegel, Marx, and the Aftermath*. George Routledge & Sons, London, 1945.
- Rockmore, Tom: *Cognition. An Introduction to Hegel's Phenomenology of Spirit*. University of California Press, Berkeley–Los Angeles–Oxford, 1997.
- Royce, Josiah: *Lectures on Modern Idealism*. Yale University Press, New Haven, 1919.
- Russell, Bertrand: *A History of Western Philosophy and its Connection with Political and Social Circumstances from the Earliest Times to the Present Day*. Simon and Schuster, New York, 1945.
- Siep, Ludwig. 2000. *Der Weg der Phänomenologie des Geistes. Ein einführender Kommentar zu Hegels „Differenzschrift“ und zur Phänomenologie des Geistes*. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2000.
- Solomon, Robert: *In the Spirit of Hegel: A Study of G. W. F. Hegel's Phenomenology of Spirit*. Oxford University Press, New York–Oxford, 1983.
- Stern, Robert: *Hegel and the Phenomenology of Spirit*. Routledge, London–New York, 2002.
- Taylor, Charles: *Hegel*. Cambridge University Press, Cambridge, 1975.
- Taylor, Charles: *Hegel and Modern Society*. Cambridge University Press, Cambridge, 1979.
- Tugendhat, Ernst: „Kehraus mit Hegel II.“ In: uö: *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung. Sprachanalytische Interpretationen*. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1973. 321–357.
- Willaschek, Marcus: „Which Imperatives for Right? On the Non-Prescriptive Character of Juridical Laws in Kant's Metaphysics of Morals.“ In: Mark Timmons (szerk.): *Kant's Metaphysics of Morals: Interpretative Essays*. Oxford University Press, Oxford, 2002. 65–88.
- Williams, Howard: *Kant's Political Philosophy*. Basic Blackwell, Oxford, 1983.
- Winfield, Richard: *Hegel's Phenomenology of Spirit: A Critical Rethinking in Seventeen Lectures*. Rowman & Littlefield Publishers, Lanham, 2013.

Wood, Allen: *Hegel's Ethical Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

Yovel, Yirmiyahu: *Kant and the Philosophy of History*. Princeton University Press, Princeton, 1980.