

Rózsa Erzsébet

Praktikus individualitás a tudat és a szellem perspektíváiban Hegel *A szellem fenomenológiája* című művében

ELŐZETES MEGJEGYZÉSEK

Az alábbi gondolatmenet középpontjában Hegel praktikus individualitáselméletének azon elemei állnak, amelyek a kortárs pragmatikus filozófia Hegel-szótárában megjelennek (praktikák, vágy-szükséglet, interszubsztivitás, elismerés), anélkül azonban, hogy ezeket fogalmiságuk mibenlétében és relációikban vizsgálják.¹ Márpedig ezen elemek mint fogalmak és relációik vannak jelen Hegelnél. Noha e relationalitás jelentőségére *H. Schnädelbach* és *R. Brandom* felhívja a figyelmet, egyikük sem fejt ki, hogy ez miben is áll.² Holott éppen e fogalmak relációinak, konstellációinak és komplexitásainak feltárása teszi lehetővé a jelentésükhöz való hozzáférést.³ Nézetem szerint nem csak lehetséges, hanem értelmes is a szóbanforgó fogalmak (vágy, szükségletek, interszubsztivitás, elismerés, praktikák) és vonatkozásaik közös toposzára rámutatni: ez nem más, mint a praktikus individualitás. A praktikus individualitás sajátos képződmény: nem önkényes konstrukció, hanem a hegeli metodológia követésének eredménye, amit egyébként Brandom kritériumként állít fel, amikor úgy fogalmaz, hogy nem Hegel szó szerinti szövegét, hanem szellemét kellene preferálnunk. Ezt a kritériumot ő a szellem mint „szociális institúció” hegeli koncepciójában véli teljesíteni. Ezzel szemben az alábbi gondolatmenet a hegeli szubsztivitás dimenziójára teszi a hangsúlyt.

A praktikus individualitás terminusa a hegeli gyakorlati filozófia tartományába illeszkedik: distanciát jelöl mind a prekantiánus metafizikai szubsztitumfogalomhoz, mind a logikai individualitáshoz képest, amely az általános, különös és egyedi hármassztruktúrájában adódik Hegelnél. A praktikus individualitás toposza után kutatva, azt mondhatjuk: ez nem a hegeli szellemfilozófiának egy bizonyos helyén fellelhető fogalom, hanem olyan, a megértési folyamat hegeli jelentésében nyerhető komplex fogalomkonstrukció, amely a szellem (a gyakorlati filozófia elsődleges toposza) alakjainak különböző

¹ A teljesség igénye nélkül hadd emlékeztessék itt néhány újabb, az amerikai neopragmatikus Hegel-recepció szempontjából alapvető irodalomra, német és amerikai szerzőktől: WELSCH–VIEWEG 2003; HALBIG–QUANTE–SIEP 2004. A neopragmatikus Hegel-diskusszióra is ösztönzően ható Brandom alábbi kötetei is megemlítenők: BRANDOM 2000; uő 2001.

² A relationalitás hegeli gondolatára inspirációként hivatkozik R. Brandom, az explicitnek és implicitnek kölcsönös, expresszív vonatkozásaik által történő konstituálódását elemezve. Ez a példa jól jellemzi Brandom Hegelhez való viszonyát: ösztönzést merít belőle, anélkül, hogy elmélyedne a hegeli filozófia rejtelmeiben. (Vö. BRANDOM 2001, 53.) Ez a mai analitikus és pragmatikus Hegel-értelmezés sokaknál fellelhető jellegzetessége.

³ A hegeli fogalmisághoz való hozzáférés eme fundamentális jelentőségű módszertani jellegzetességét részletesen vizsgáltam a 2006. szeptemberében Debrecenben rendezett nemzetközi Hegel-kongresszuson tartott előadásomban. A publikálásra előkészített szöveg a *Kellék* Hegel-számában jelenik meg, 2008. elején.

relációiban konstituálódik, különféle meghatározások és jellegzetességek konstellációjaként. A praktikus individualitás a hegeli szubjektivitás alakjainak és meghatározásainak összefoglaló és egyben általános magyarázó fogalma. Nem azonos a modern individuummal, jóllehet ez a praktikus individualitás egyik kulcsalakja. Tény: a hegeli modernitáselmélet a szellemfilozófia alaprége, s ennek történetileg és egzisztenciálisan is konkrét szubjektuma a modern individuum. A praktikus individualitás integrálja a modern individualitás azon alakjait, amelyeket a társadalom- és gazdaságfilozófia, a történetfilozófia, vallásfilozófia és a művészetfilozófia gazdagon tematizál. A *Jogfilozófiában* a modern individuum olyan alakokat és meghatározottságokat ölt, mint a jogi személy, a családtag és a polgár (mint bourgeois és mint citoyen). Ám a modern individuum centruma a „nagy egóval” rendelkező szubjektum a moralitásban: Hegel benne látja a modernitás főszereplőjét, amely ugyanakkor destruáló és deficites alak is: ez fejeződik ki az önmaga jelentőségét mértéktelenül eltúlzó, s a szubsztanciális hatalmakat végképp feladó-feledő, már csak ezért is komikummal és iróniával vegyített-szubjektivitásban, amelyet a *Jogfilozófia* moralitás-fejezetének utolsó paragrafusában tárgyal. Azonban a praktikus individualitás túlmutat a modernitás horizontján – már csak amiatt is, mert saját horizontján rálát a modern világ szubjektumaiban rejlő veszélyekre és torzulásokra. Túlmutat egyrészt történetileg, a premodern világok szubjektumainak integrálásával, másrészt szisztematikus alapon – a szubjektumoknak a szubsztancialitásra és az abszolútumra vonatkoztatásával.

A *Fenomenológiában* részben máshol és másban találjuk a praktikus individualitás mibenlétét: a tudat (öntudat) és a szellem egymáshoz való viszonyában képződő horizont nyitja meg a szubjektivitás itteni adekvát értelmezhetőségét. Hegel 1806-ban a modern individualitás ideáltipikus alakjait és fenoménjeit állítja előtérbe, amelyeket történeti alakokként is bemutat. A szellem és a tudat metszéspontján képződő szisztematikus pozíció annak belátására késztet, hogy a *Fenomenológia* szerkezetének az objektív, szubjektív és abszolút szellemmel való azonosítása, amelyben az úgynevezett lineáris olvasat tényleges jelentőségének felnagyítását érhetjük tetten, nem kínál minden tekintetben kielégítő értelmezési horizontot.⁴

A Hegeli életmű szemszögéből („fejlődéstörténeti” szempontból) a praktikus individualitás kiemelt státusza a fiatalkori motívumokban, illetve ezek továbbélésében gyökerezik: ez kontinuitást kölcsönöz a hegeli életműnek. Az életmű alapmotívumai közül különös figyelmet érdemel a filozófia szükséglete, amely akkor keletkezik, ha az egység eltűnik az emberek életéből.⁵ (Vö. HEGEL 1982, 158–161.) Márpedig a hegeli értelemben vett modernitás alapjellegzetessége az egység eltűnése és az ellentmondás mint strukturális elv mindent átható jellege, amit a *Fenomenológiában* a mássálevés és az elidegenedés terminusa fejez ki: ezekben a jellegzetes hegeli fogalmakban a modern individuum elemi tapasztalata artikulálódik. A modernításban az individualitás a szétszabdaldott valóságszférákban, illetve – főként az érett Hegelnél – a különöség elve és joga szerint szerveződő-alakuló életvilágokban konstituálódó egyén, aki megkísérli, hogy e világok közötti ingázásában elkerülhetetlenül ingatag alapállását (schwankende Haltung) legyűrje, s integritást, identitást, stabilitást találjon, legyen ez

⁴ A lineáris olvasat klasszikus példája Lukács György *Fenomenológia-értelmezése*, melyet *A fiatal Hegel* című munkájának *A szellem fenomenológiája* felépítésének vázlatára című fejezetben fejt ki. (LUKÁCS 1976, 469–536.) Ennek alapvonása a későbbi Hegelre jellemző rendszerépítés külső jegyeinek visszavetítése a *Fenomenológiára*.

⁵ Heidegger szerint a filozófia szükséglete a fiatal Hegelnél voltaképpen az „identitás szükséglete” (vö. HEIDEGGER 1977).

mégoly törékeny és mulandó is. A *Fenomenológia* gazdag azon gyakorlati magatartási variációk bemutatásában, amelyek az egyének identitását folyton megkérdőjelező modern világban gyökereznek, kezdve a sztoicizmustól a kortárs kultúrában favorizált széplélek-magatartásig: a gyönyör, illetve az erény vezette életvitel, a széplélek-alapállás, a színlelésben gyökerező attitűd jellegzetes példák erre. A praktikus individualitás hegeli tematikájának két lényegi rétege 1806-ban a koncepcionális megfontolásokból és az ezt demonstráló szisztematikus kifejtésekből, valamint az imént jelzett fenomének ideáltipikus elemzéséből áll.⁶ Jelen tanulmányomban néhány koncepcionális megfontolásra helyezem a hangsúlyt, más írásaimban a praktikus individualitás jellegzetes fenomenjeinek hegeli tematizálását vizsgáltam (vö. RÓZSA 2004).⁷

A vázolt kérdéskör néhány Fenomenológia-specifikus elemének közelebbi vizsgálata a jelzett értelmezési keretben alkalmat kínál a *neopragmatikus* filozófia hegeli ihletésű tematikája és fogalomhasználata *inkonzisztens* vonásainak felvetésére. Továbbá lehetőség adódik arra is, hogy konkrét fogalmak és státuszuk tisztázásával adalékot szolgáltatassunk a szellem brandomi értelmezéséhez. Az alábbi fejtegetés a neopragmatizmusban felmerült korszerű praktikus filozófia iránti igény jogosságának nyomatékosításához, illetve ezen álláspont koherenciájának és konzisztenciájának erősítéséhez kíván hozzájárulni: tudniillik ez számos kívánni valót hagy maga után, amit mások is szóvá tettek (vö. HÖSLE 2005).

Az alábbi szöveghelyekre támaszkodtam: az Előszó azon passzusaira, ahol a szubjektumról mint a praktikus individualitás előleges fogalmáról van szó, a Bevezetés egy szakaszára, illetve az öntudat-fejezet bevezető részére, valamint az első alfejezetre. Itt találjuk az „én mint mi” és a „mi mint én” modellt, amely a praktikus individualitás szociális-interszubjektív jellegét állítja előtérbe. A fentiek mellett a szellem-fejezet bevezető gondolatait is felhasználtam.

KONCEPCIONÁLIS TÖRÉS VAGY KONZISZTENS ÁLLÁSPONT?

Otto Pöggeler részletesen tárgyalja a mű koncepciójában és felépítésében fellelhető töréseket és az ehhez kapcsolódó értelmezési variánsokat (PÖGgeler 1997, 403–441).⁸ Ha elfogadnánk a szerkezeti és koncepcionális törésekre alapozott interpretációs kiindulópontot, akkor a mai viták szemszögéből úgy fogalmazhatnánk, hogy a mű első része a tudatfilozófiai intenciót látszik követni, s a Kant-kötődés jegyében fogant: itt tehát – Brandom terminusát alkalmazva – a kanti transzcendentális konstitúcióval lenne dolgunk (BRANDOM 2001, 50–54). A második rész a szellem fogalommal jelölhető, s – Brandom fogalomhasználatát követve – a „szociális intéció” hegeli intuícójának kifejtése lenne.

⁶ A fenomén Hegelnél nem pusztá példa, hanem jellegzetes exemplum, eset, amely a szöveg koncepcionális, elméleti és metodológiai rétegeihez illeszkedik. Ehhez a témához lásd RÓZSA 2004, 121–144. E tanulmány második, némileg módosított változatát lásd uő 2007, 44–71.

⁷ Továbbá uő *Der Satus der praktischen Individualität im Umfeld der Vernunft und der Sittlichkeit in Hegels Phänomenologie des Geistes*, valamint uő. „Glaube im Gefühl”. *Hegels Auffassung der subjektiven Religiosität in Bezug auf die Selbstdeutung und die Selbstbestimmung des modernen Individuums*. A két utóbbi tanulmány hamarosan megjelenik.

⁸ Pöggeler értelmezésének sarokköve, hogy a tudat, illetve az öntudat struktúrái kevésbé a szellemmel, sokkal inkább a jénai filozófiai előadásokban tematizált logikával vannak szerkezeti összefüggésben. A logika szerepe tagadhatatlan a *Fenomenológiában*, ám a szellem kitüntetett státusza és koncepcionális jelentősége nyilvánvalóan megelőzi itt a logikáét. Ennyiben a kortárs pragmatikusok *Fenomenológia*-olvasatának irányultsága – a szellem mint kultúra, mint szociális intéció vagy mint életvilág – közelebb áll a mű tényleges koncepciójához.

A praktikus individualitás-elmélet mint szisztematikus kiindulópont viszont lehetőséget kínál annak kimutatására, hogy nem fogadható el minden fenntartás nélkül a szerkezeti és koncepcionális törésről szóló értelmezés. Inkább különféle filozófiai-filozófiatörténeti problémák és kulturális-történeti jelenségek sorának két különböző perspektívában való megközelítéséről van szó, ahol mindkét perspektíva – a tudat és a szellem – intern módon hozzátartozik a szóban forgó problémák releváns tematizálásához.⁹ A következőkben amellet érvelek, hogy a *Fenomenológiában* e két perspektíva metszéspontján képződik a mű centrumába állított modern individuális lét- és gondolkodási meghatározottságok, illetve fenomének és ideáltipikus alakok értelmezési horizontja.

A tudat és a szellem mint két perspektíva megkülönböztetése és összeolvadása magától Hegeltől ered, ez a *Fenomenológia* bevezetésének egyik kulcsgondolata: „A tudatnak magáról való tapasztalata fogalma szerint nem foghat át kevesebbet, mint a tudat egész rendszerét, vagyis a szellem igazságának egész birodalmát, úgyhogy ezen igazság mozzanatai abban a sajátos meghatározottságban jelennek meg, hogy nem elvont, tiszta mozzanatok, hanem úgy vannak, mint a tudat számára, vagy ahogyan maga a tudat lép fel rájuk való vonatkozásában, s ezáltal az egésznek a mozzanatai a tudat alakjai. Igaz egzisztenciájához nyomulva előre, a tudat elér majd egy ponthoz, ahol leveti azt a látszatát, hogy terhelve van idegenszerűvel, amely csak számára és mint más van, vagyis ahol a jelenség azonos lesz a lényeggel, kifejtése tehát összeesik a szellem tulajdonképpeni tudományának ugyanezzel a pontjával; s végül azzal, hogy maga ragadja meg ezt az ő lényegét, magának az abszolút tudásnak természetét jelöli majd.” (HEGEL 1979, 56.)

A szövegben a tudatfilozófiai perspektíva jelenlétét az alábbi fogalmak jelzik: tapasztalat, elvont, tiszta tudat, a tudat alakjai, jelenség-lényeg, igazság. A szellemfilozófiai perspektíva a fenti elemek „igaz egzisztenciájában” érhető tetten, ami nem más, mint a szellem: innen nézve a tudat egész rendszere azonos „a szellem igazságának egész birodalmával”. E szöveghelyen világossá válik, hogy a tudat és a szellem kettős perspektívája ugyan a tudat episztemológiai kiindulópontjából nyer megfogalmazást, ám ezek összeolvadása egy egységes horizontban már a szellem teljesítménye. A Bevezetés – mely a *Fenomenológia* koncepciója szempontjából perdöntő szöveghely – egyértelműen a mű konzisztens alapállását támasztja alá,¹⁰ ami persze korántsem jelenti azt, hogy ne lennének inkonzisztens elemek a *Fenomenológia* struktúrájában: ellenkezőleg, nagyon is vannak. Ez azonban nem tartozik e fejtegetés tárgyához.

A tudat és a szellem perspektíváiban képződő horizont felmutatása tárgyunk szempontjából a következőket jelenti: a tudatfilozófiai én-szubjektum a tudat és az öntudat szintjén és alakjaiban differenciálódva, saját meghatározottságokra tesz szert, önálló alakokat ölt, amely meghatározottságok és alakok majd az észben mint holisztikus képességben és toposzban nyerik el magasabb értelmüket és egyfajta egységüket – az egyes tudatok, „ének” saját szubjektív bizonyossága itt emelkedhet az egész jegyében fogant igazság rangjára. Az ész általános megalapozási képessége, mondhatni „igazságosító” szerepe azonban nem csak elméleti természetű, hanem egyszerűsmind gyakorlati integráló elv is: praktikus attitűdök sora jelenik meg az eszes öntudat megvalósulásának kifejtésekor, amelyek mindegyike saját igazsággal – szubjektív

⁹ Hegel maga ad támpontot e két perspektíva megkülönböztetéséhez: a „tudat alakjai” után a szellemben a „világ alakjainak” számbavétele következik (vö. HEGEL 1979, 227).

¹⁰ A Bevezetés – szemben az Előszóval – perdöntő szövegnek számít a Hegel-irodalomban, nálunk azonban ez valamiért nem így van.

bizonyossággal – rendelkezik, jóllehet mindegyik igazság mint bizonyosság korlátozott és deficites.

Témánk szempontjából különös figyelmet érdemel, hogy a tudatfilozófiai egység az érzéki bizonyosságtól az ész utolsó alakjáig, a „*reális egyéniségig*” terjed. Éppen ez a valóságos individualitás az az alak, amelyben *explicité* megmutatkozik: Hegel nem tisztán elméleti képességeket és aktivitásokat tematizál még a tudatfilozófiai részben sem, hanem a gyakorlati attitűdök során képződő és ugyanakkor ezek egyfajta integratív fundamentumát képező „*reális egyéniséget*” is. Ez a valóságos individualitás intern módon hozzátartozik a *Fenomenológia* tudatfilozófiai részének struktúráihoz, amelyekből aztán a neopragmatikusok tetszés szerint szemezgetnek, anélkül, hogy ezen elemek mint fogalmak és relációik együttesét szemügyre vennék. Elég belelapozni a *Fenomenológiába*, hogy megállapítsuk: a vágy, illetve az ének egymásra vonatkozó, interszubjektív és kommunikatív aktivitásai, azaz a praktikák (neopragmatikus terminus) a tudat és az öntudat-fejezet kiemelkedő témái. Ám ezek beágyazottsága egy koherens koncepcióba elvész a pragmatikus aktualizálásban. Fejtegetésem célja e hegeli koncepció koherens és konzisztens alapvonásainak felmutatása, amelyhez első konkrét fogalomként a valóságos egyéniség mint a praktikus individualitás első alakja adódik a *Fenomenológiában*.

A gyakorlati-valóságos individualitás ezen toposza – mint a Bevezetés idézett módszertani fejtegetésében láttuk – nem csak tudatfilozófiai, hanem szellemfilozófiai kiindulópontot és perspektívát is jelöl. E perspektívák egymásra vonatkozásaik által megnyitott tereiben elindulva és mozogva, az individualitás metamorfózisok során megy át, amiről Heller Ágnes ad áttekintést (HELLER 2008). A modern individuum alakváltozásai és önértelmezési változatai azonban nem választhatók le a műnek arról a koncepcionális rétegeről, amely szerint a szellem egyfelől kultúrák, népek, nyelvek, történeti korszakok individuális és/vagy közösségi szubjektumaiként, illetve ezek magatartási és kommunikációs alternatíváiként, másfelől kulturális tartalmakat és kereteket konstituáló és őrző emlékezetként, valamint a jelenben is mérvadó szubsztanciális hatalmakként jelenik meg. „Szubjektív” és „objektív” elemek sokszínű és dinamikus játéka a szellem természetének lényegi vonása: a „folyékonyság”, s egyszersmind a formába öntöttség (például az interszubjektív-kommunikációs-nyelvi rögzítettségként vagy intézményi keretekben) feszültségmezején képződik a szellem minden egyes konkrét alakja.

A praktikus individualitás a szellem közegében nyer új dimenziót. Itt lép be a gyakorlati individualitás „a szellem nappalába”: ennek fényében képes rálátni saját korábbi alakjaira és elemeire. Mintegy átlát rajtuk a vágyra, illetve a praktikus magatartási alternatívákra és a praktikákra való reflektálása során. A rögzített magatartási alternatívákat, amelyek modellként kínálóznak a modern individuum számára, különféle konkrét praktikus motivációk vezetnek: egyszer a gyönyör, máskor az önhittség, vagy éppen az erényre törekvés. A *Fenomenológia* praktikus individualitás-koncepciója szempontjából eddig két alapvető elemre utaltunk: az egyik a „*reális individualitás*”, amely a praktikus individualitás első alakja – ez az alak a tudatfilozófiai perspektívában adódott. A másik elemet a különböző konkrét motivációk által vezetett, különféle praktikus-cselekvési formák jelentik, amelyek különös individualitásuk következtében mégsem vesznek el: a hegeli értelemben vett kulturális emlékezetben, annak mozzanataiként rögzülnek és magatartási mintákat kínálnak. A praktikus individualitás hegeli értelemben vett szociokulturális karaktere ebben a második elemben *explicité* is kifejezésre jut.

A gyakorlati individualitás-koncepció további elemeinek felfejtéséhez térjünk vissza az Előszóhoz, ahol Hegel a szubsztancia és a szubjektum-reláció középpontba állításával – a kifejtés sorrendje szerint – az első támpontot kínálja a praktikus individualitás rekapitulálásához. A szubjektumot a praktikus individualitás „előleges” fogalmaként értelmezzük. Ebben a mozgásirányban az az alapvető módszertani eljárás jut kifejezésre, amely – Hegel szellemében – a cirkuláris építkezést követi. Ez abból a belátásból fakad, hogy a gyakorlati filozófia elemeinek, illetve a szellem alakjainak és meghatározottságainak valódi mibenléte csupán a szubjektív, objektív és abszolút szellem külső-lineráris struktúráját követve aligha tárulna fel előttünk.

AZ ELŐSZÓ SZUBJEKTUM-ÉRTELMEZÉSE MINT A PRAKTIKUS INDIVIDUALITÁS ELŐLEGES FOGALMA

A praktikus individualitás előleges fogalma az Előszóban bevezetett szubjektum. A szubjektum mint a praktikus individualitás előleges fogalma, éppen ezen előleges státusza révén egyfajta megalapozó szerepet játszik a praktikus-reális individualitás bevezetéséhez, amire – mint láttuk – az ész-fejezetben kerül sor.

Hegel az Előszóban a következőképpen fogalmaz: „Nézetem szerint, amelyet csak magának a rendszernek kifejtése igazolhat, minden azon múlik, hogy az igazat ne csak mint szubsztanciát, hanem éppannyira mint szubjektumot is fogjuk fel és fejezzük ki.” (HEGEL 1979, 17.)

A szubsztancia és a szubjektum egymásra vonatkozása mint komplementer reláció a mű általános koncepcionális és strukturáló elve.¹¹ Hegel ezen a helyen nem csupán filozófiatörténeti összefüggéseket jelez és kritizál (Spinoza szubsztancia-fogalmát, illetve Schelling intellektuális szemléletét), hanem saját szisztematikus álláspontját is leszögezi. A szubjektum mint abszolút forma hangsúlyozása, ennek a tudományos igazság-igényre, a valóságelvre és a történeti kontextusra való vonatkoztatása mind fontos eleme e szisztematikus pozíciónak.¹²

A történeti kontextus a témánk szempontjából is fontos összefüggést jelez: Hegel szerint a modernitásban is *van* szubsztanciális világ, jóllehet e világ középpontjában individuumok állnak, s nem annyira közösségek, hagyományok, szubsztanciális erők. A klasszikus görög szubsztanciális világot mint ideált Hegel 1806-ban már maga mögött tudja.¹³ Az „eleven szubsztancia” az a lét, amely a modernitás sajátja: ez valójában a szubjektum. Ez a *szubjektumfüggő szubsztancialitás* csak annyiban valóságos, amenny-

¹¹ A *Fenomenológia* komplementer-alapstruktúrájának (szubjektivitás-alakok és intézmények) kettősségének kérdéséhez lásd MOYER 2004, 209–253.

¹² A híres tételt, miszerint minden azon múlik, hogy az igazat ne csak mint szubsztanciát fogjuk fel, hanem éppannyira mint szubjektumot is tekintsük, a nem kevésbé híres ellentmondás-tétel előzi meg, majd a szubsztancia-szubjektum viszony taglalása követi. E relációval megjelölt léttartomány maga az „eleven szubsztancia”, vagyis „az a lét, amely valójában szubjektum” (HEGEL 1979, 17). Ez önmaga tételezésének mozgása, ennyiben valóságos. Komplementer, egyszersmind dinamikus struktúrák és relációk fejezik ki a lét természetét, amelyek mozgató elve a szubjektum mint önmozgás és negativitás. Az ellentmondás-elv felállítása és a szubsztancia-szubjektum komplementer relációja együttesen vezet el az élet természetének tematizálásához, amelynek immár integráns eleme a más lét és az elidegenedés. Hegel itt nem elvont metafizikai kérdésekkel foglalkozik, hanem a valóságos élet természetének feltárása izgatja, az elidegenedés „legyőzése” reményében.

¹³ A szubjektum két nagy formája Hegelnél az egyén és a közösség: *A szellem filozófiájában* ezt a gondolatot *explicité* megtaláljuk. Hegel kiemelt témája már a *Fenomenológiában* a modernitás fundamentális jellegzetessége, az, hogy az individuális szubjektum kitüntetett jelentőségre tesz szert. Ebben a kontextusban értelmezhető a *Fenomenológia* szellem-fejezetében az a megfogalmazás, hogy a szubsztancia minden egyes egyén tevékenységének eredménye.

nyiben a szubjektum önmaga tételezésének mozgása, mássálevésének önmagával való közvetítése. A negativitás mint a tisztán és közvetlenül szubsztanciális talajtól való elszakadás a modern individualitás elsődleges beállítottsága. E negativitás azonban nem rombolás, hanem mint közvetítés, mássálevés, elidegenedés hozzátartozik a modern individualitás képződéséhez, amely éppen a mássálevés, az elidegenedés személyes megtapasztalása által érheti el identitását. Hegel e fogalomkörben a modern individuum szabadságának ambivalenciákkal teli természetét mutatja fel.

A szubjektumot ezen a szöveghelyen szó szerint mint egyént értelmezi Hegel. Az egyén önreflexió és önmeghatározás együttesen: a modern egyén mindent saját bizonyosságként akar megérteni (ez az elméleti alapállása) és sajátjaként akar birtokba venni (ez a praktikus beállítódása). Az egyén az „abszolút forma”. Ez azt jelenti, hogy a modernitásban a saját bizonyosságnak az igazság mércéjére vonatkoztatása minden egyes ember joga, nem csupán tudományos belügy. A bizonyosságnak az igazságra vonatkoztatása nem tisztán episztemológiai kérdés, hanem „jog”, amely az egyén szocializációs-művelődési folyamata által közvetítve, a saját életvilág és életvitel fundamentumális eleme lesz vagy lehet. Az individuális lét ingatagságából és stabilizálásának szükségletéből ered a *szubjektív bizonyosság legitimitásának* igénye: ez az igény e lét szociokulturális konstituense, amelyet Hegel az *elismerés* terminussal jelöl. A közvetlen bizonyosságtól eltávolodó igazság(ok) ezért egyben legitimációs aktusok és alakok, amelyek érintkezési formák közvetítésével, azaz szociokulturális úton jöhetnek létre és épül(het)nek be az individuális, egyszersmind interszubjektív, szociokulturális komplexitásokként létrejövő, s ilyenként működő életvilágokba.¹⁴ Jogosan értelmezi Pinkard a hegeli szellemet életvilágok toposzaként.¹⁵ Ez azonban egyelőre csupán elvont lehetőség és irányultság, amelynek sokszínű valósága a szellem individuális alakjai kifejtése során tárul majd fel előttünk.

Az egyén mint „abszolút forma” kitüntetett szerepében a modernitás elve jut kifejezésre. Az egyén e kitüntetett státusza nélkül lehetetlen az igazságra rákérdezni: szubjektív bizonyosság nélkül nincs igazság. „A kifejtett forma egész gazdagsága” az individualitás és a vele összekapcsolódott valóságok, életvilágok és társadalmi realitások alapmeghatározottsága is. Ez az életvilágbeli sokféleség a vágyak, az aktivitások, azaz a praktikák motiválója, s egyben a motivációk kivitelezését inspiráló és megvalósításukat lehetővé tevő, valóságos tere. Ezen oszcilláló mozgásokból kristályosodnak ki az „új világnak”, a modernitásnak megfelelő individuális alakzatok mint magatartási minták, ideáltípusok, cselekvési alternatívák, amelyeket a *Fenomenológia*

¹⁴ Az interszubjektivitást nem episztemológiai jelentésben veszem, mert interpretációm nem Husserlhez kapcsolódik, hanem a Hegel-értelmezésekben meggyökeresedett fogalomhasználatához. Eredetileg az elismerés hegeli fogalma szolgáltatta ehhez a mintát, s ennyiben hosszú múltja van az interszubjektivitás fogalomhasználatának. Hasonló jelentésben szerepel az interszubjektivitás olyanoknál is, akik kétségbe vonják a mai amerikai filozófusok erőfeszítését Hegel aktualizálhatóságát illetően. Jó példa erre Herbert Schnädelbach. Axel Honneth számára, aki csatlakozott az amerikai Hegel-renezánszhoz, ugyancsak fontos a hegeli interszubjektivitás tematikája.

¹⁵ Terry Pinkard Wittgenstein életvilág-fogalmával állítja párhuzamba Hegel szubjektivitás- és szellem-fogalmát. Mindkét gondolkodónál a modern világ áll a középpontban, amely világban – életvilágunkban – sohasem vagyunk és lehetünk csak úgy egyszerűen, közvetlenül otthon. Reflexiós kultúra az alapja ennek, amivel önmagunk és életformánk között distanciára ismerünk. Minden viszonyunk önmagunkhoz másokhoz való viszonyunk által közvetített. Ebben az összefüggésben érthető, hogy miért volt Hegel egyszerre internalista és externalista. Az idealizmust az életforma helyes, igaz megértésével kapcsolja össze, ami azt jelenti: úton vagyunk, hogy tanuljunk és értsük, illetve alakítsuk a világunkat. Az igazság tehát bizonyosságunk is: a negativitás hatalma és a modernitás ereje. Modernnek lenni azt jelenti, hegelianusnak lenni – vonja le Pinkard a következtetését. (Vö. PINKARD 2003, 205–216.)

a hedonisztikus életviteltől kezdve a széplélek-magatartásig követ. A fékezhetetlennek látszó dinamika és a mégis csak rögzült elemek összjátéka a modern individuum praktikáinak és létszféraiknak alapvonása. Ezt azonban az Előszó szubjektum- és egyénfogalma mint előleges fogalom csupán lehetőségként és irányultságként tartalmazza, előre utalva a később adódó praktikus individualitás-alakok sokszínű világára.

A PRAKTIKUS INDIVIDUALITÁS AZ ÖNTUDAT-FEJEZETBEN: 1. A VÁGY, 2. AZ ÉN:MI – MI:ÉN MODELL INTERSZUBJEKTIVITÁSA

Az öntudat-fejezet bevezető részének, amely *Az önmagáról való bizonyosság igazsága* címet viseli, illetve a szellem-fejezet bevezetőjének *együttolvasása* lehetőséget kínál a neopragmatikus filozófiában felelevenített hegeli fogalmak jelentéstartományának pontosabb megvilágítására. Hegel Brandomot igazolja azon a helyen, ahol az én:mi és a mi:én tételét felállítja. Ebben az állításban első pillantásra a tudat kanti transzcendentális konstrukciójától eltérő hegeli „szociális institúció” mibenlétére ismerünk. Együttal az is kiderül: nem az úr-szolga viszony a kizárólagos modellértékű hegeli fogalomreláció, mint az *Alexandre Kojève* óta elterjedt (KOJÈVE 1975). A szöveg inkább azt támasztja alá, hogy az öntudat szellem, szociokulturális világ, amely az én:mi, illetve mi:én alaprelációk mentén konstituálódik. Az én nem tiszta, atomisztikus individualitás, még akkor sem, ha a modern világ ezt sugallja, s ennek szubjektuma, a modern individuum elhiszi és állítja magáról. Az én mi-karaktere *ab ovo* hozzátartozik az individuális léthez: ez egyfajta antropológiai konstans Hegelnél. Az uralom-szolgasság viszony a jóval tágabb én-mi alaprelációnak egyik – igaz, a valóságos világban és a történelemben kitüntetett jelentőségű – elágazása és variánsa.¹⁶

Miként jelenik meg ebben a hegeli kontextusban a neopragmatizmusban újra tematizált vágy és milyen jelentésre tesz szert? Az öntudatnak kettős tárgya van: elsőként a közvetlen érzéki bizonyosság és észrevevés tárgya adódik, amelyhez negatívan viszonyul, másodsor saját maga, amelyhez való alapviszonya az azonosságra törekvés. Most a vágy felől merül fel az identitás-probléma, ami ennyiben antropológiai viszony is, nem csupán a modern individuális lét problémája. Ez az azonosságra törekvés mint egyfajta antropológiai eredetű irányultság teszi élővé és léttel telivé – azaz praktikussá – ezt a viszonyt. Az ember nem csak biológiai organizmus: valódi élő mivolta, praktikus természetű egyrészt a vágykielégítésben, másrészt a pusztán vágykielégítésen túli önmagára irányultságban mint identitáskeresésben és ennek megteremtésében gyökerezik. Ez egyszerre elméleti és gyakorlati viszony: Hegel ezt a kettős gyökerű identitástörekvést fejezi ki az észrevevésben mint elméleti beállítottságban és aktusban, illetve a vágy

¹⁶ E tanulmányban nincs mód arra, hogy ezeket az elágazásokat és variánsokat tárgyaljuk, holott ez más szempontból fontos lenne. Az interszubsztivitás szimmetrikus és asszimmetrikus formáinak megkülönböztetése alapvető jelentőségű a neopragmatizmusban szorgalmazott felelősség szempontjából is. Izgalmas kérdés, hogyan és miért lesz a kölcsönös elismerés szimmetrikus interszubsztiv elvéből az uralom-szolgasság asszimmetrikus modellje? Ez a modernitás értelmezése szempontjából kardinális jelentőségű kérdés, s az erre adott hegeli válasz a modernitás elkülönülő, s egyszersmind összetartó komplex strukturáiban és mozgásaiban keresendő. Az asszimmetrikus viszonyok kialakulásával, az elvek és jogok szintjén a szimmetrikus viszonyokat preferáló modernitás saját elveivel és normáival kerül szembe a valóság-strukturákban: ez a Marxot is inspiráló felismerés lényegi eleme a hegeli álláspontnak, s a mi világunk megértéséhez is nélkülözhetetlennek tűnik. Innen nézve érthető, miért védi annyira Hegel a jogállamiság elemeit, az emberi jogokat, az alkotmányt, a szabadságjogokat, miközben a gazdaság világában élesen elítéli az egyenlőség követelményét. További izgalmas kérdés a modernitásban jelentőssé váló bürokrácia hierarchikus strukturája, amit bizonyos feltételek teljesülése esetén akceptál. Ilyen feltételek a hivatalnokok szakmai kompetenciája, korrumpálhatóságuk kiküszöbölése és a polgárok jogi kultúrája.

gyakorlati beállítódásában és aktusában. Ezen relációkban egyszersmind az itt körvonalazódó *praktikák* természeti és kulturális beágyazottsága és karaktere is megnyilvánul, amely többé-kevésbé a neopragmatikusok fogalomhasználatában is megjelenik.

Hegel ebben az összefüggésben fontosnak tartja hangsúlyozni, hogy a vágy nem lehet tisztán individuális, hanem eleve *interszubjektív-szociális természetű*: az öntudat csak egy másik öntudatban találja meg kielégülését (HEGEL 1979, 99). A vágy kielégítése olyannyira fontos a praktikus individualitás számára, mint az igazsággá lett bizonyosság teoretikus törekvése (uo. 100). A praktikus individualitás a vágy inspirálta aktivitások (praktikák) és a hozzájuk *ab ovo* tartozó interszubjektív-kommunikatív aktusok által, mintegy kerülő úton éri el az önmagával való azonosságot – ez egyben a modern individuum önteremtésének és önértelmezésének lényegi vonása.

A vágyban, illetve kielégítésében felmerült interszubjektív-igény szociális karaktert jelöl, amelynek modellje a *kölcsönös elismerés*. Két öntudat mint egyének viszonya a kölcsönös elismerésben jut kifejezésre. Ez a praktikákban mint önteremtő aktusokban eleve meglévő, többé-kevésbé tudatosított, önmagán túlmutató szociális karakter a „viszony” (Verhältnis) szimmetrikus természetére és ilyen jellegű – kölcsönös – legitimációs igényre utal. Az én:mi modell ezért alapvető jelentőségű: nem asszimmetrikus viszonyt jelöl és preferál, mint az uralom és szolgaság. A szimmetrikus szociális jelleg azonban a cselekvésre is vonatkozik, amelyet mintegy körbefognak a vágyak mint motivációk és az elismerés mint legitimálás: a cselekvés ugyanis nem csak az egyik cselekvése, hanem az ő cselekvése a másiknak a cselekvése is (uo. 101). A saját és az idegen ily módon integráns elemei a szimmetrikus viszonyként értett praktikáknak (uo. 106). E praktikák eredőjeként konstituálódó valóságot nevezi Hegel az élet teljesülésének (uo. 109). A vágtyól tehát eljutottunk a praktikák komplex struktúrájához, amelynek alaprétége a szimmetrikus, szociális-kommunikatív viszony: az én, amely mi, és a mi, amely én (uo. 100). Ez a tudat mint én alaptapasztalata a szellemről mint saját természetéről.

Az én:mi-, illetve mi:én-modell elvontsága révén a modernitás sokszínű szociokulturális világa mögött rejtve maradó alapjellegzetességek felmutatására is alkalmas. A modern világot individuumok relációi alkotják: immár nem lehetségesek olyan tiszta közösségi formák, mint a Szophoklész *Antigoné*-jában ábrázolt szubsztanciális hatalmak konfliktusa volt.¹⁷ Ám a szubsztancialitás nem tűnhet el, a modern egyén életvilágából sem kophat ki: ez Hegel alapvető meggyőződése. Az én:mi-modellben Hegel erre is megoldást javasol.

Az én:mi és mi:én modelljében ugyanis egyszerre találjuk meg a modern emberi lét interszubjektív, kommunikatív természetét – amely a régi szubsztanciális világtól alapjaiban eltérő vonásokat mutat fel –, illetve individuális karakterét, s mindkét aspektusban a szubsztancialitás problematikussá válására ismerünk. Nem kétséges: a modern közösségi formák kereteiben – a családban is – az individuumnak van kitüntetett státusza. Ezek a közösségek egyszersmind interszubjektív-kommunikatív természetűek: individuumok viszonyaiból konstituálódnak, s már nem hagyományos szubsztanciális természetűek, igaz nem is atomisztikus egyének világaként konstituálódnak. Az én fent vázolt szociális karaktere pontosan ezt az immár nem közvetlen közösségi, de nem is kizárólagos individuális jelleget fejezi ki. Az én:mi-modell nem szubsztanciális közösséget, hanem önmagukat individuumként definiáló egyének egymásra vonatkozása-

¹⁷ A *Fenomenológia és a Jogfilozófia* család- és nemi szerep-konceptiójának különbségeiről lásd RÓZSA: Der Satus der praktischen Individualität im Umfeld der Vernunft und der Sittlichkeit in Hegels Phänomenologie des Geistes (megjelenés alatt). Lásd még uő 2007, 103–120.

it (Verhältnis, Relation) – mint az individuális lét lényegi interszubjektív-kommunikatív alapvonását – jelöli a modernitásban. A mi-reláció interszubjektivitása és kommunikatív jellege azért sem azonos a hagyományos közösség-elvvel, mert már nem, vagy elsősorban nem szubsztanciális tartalmak, hanem egyének ésszerű belátásai és döntései kötik össze a társulásokban résztvevőket, akik számára a modern társadalom formai kereteket kínál: ezek az intézmények alkotják az „objektív rendet”. Az ésszerű belátásban, illetve az intézményesülésben a hagyományos szubsztancialitást és az individuumok nagyságát felváltó prózaibb individualitás és nem kevésbé prózai intézményi világ középpontba kerülése jut kifejezésre. Ennek jelei már a *Fenomenológiában* is feltűnnek, ám ezt a józanságot és rezignációt sugárzó koncepciót kiteljesedett alakjában a berlini évektől találjuk meg.

A *Fenomenológia* én:mi, illetve mi:én-modelljében a modern individuális lét alapvonásai összegződnek: az individualitásnak a szubsztanciális hatalmakkal szembeni dominanciára törő beállítottsága, az egyéni lét szimmetrikus és kommunikatív interszubjektivitása, az individuumoknak e relációik által közvetített legitimálási igénye és ennek intézményes bekövetkezése (kölcsonös elismerés), valamint a fenti jellegzetességek és összefüggések egyéni belátásának, s ezzel az ésszerű döntések meghozatalának és az ésszerű cselekvéseknek a megnövekedett esélye.

Ebben az interszubjektív individualitás-modellben új kommunikációs forma körvonalazódik, méghozzá nem pusztán a hagyományos közösségekhez viszonyítva: ez az individuális létnek is újfajta meghatározottsága, amelyben a vágyakozó ének által konstituált, nem pedig a hagyományokra épülő valóság jelenik meg. Ennek a hegei gondolatnak az újdonsága nem csak a természetjogi atomisztikus individualitáskoncepcióval való vitában nyilvánul meg, hanem abban is, hogy új alapokra helyezi az individuumok identitásának mibenlétét, az eleve hozzájuk tartozó interszubjektív-kommunikációs formáik révén. A „szubjektív” és „objektív” elemek dinamikus feszültségmezején konstituálódó szellem mint kultúra és mint a praktikus individualitás életvilága, ezek legtágabban vett szociális karaktere alkalmas ennek a mibenlétnek a megvilágítására: a szubsztanciális hatalmakkal konfrontálódó modern individuum nem végletes magányban vívja ezt a küzdelmet. Az individuális lét interszubjektív-kommunikatív karaktere nem csak a modern egzisztencia prózaiba forduló jellegére utal, hanem arra is, hogy újfajta támaszra lelhet ebben a szociokulturálisan kontextuált létben. E nagy ívű koncepció arra enged következtetni, hogy nem a szubjektivitást konzerválja Hegel – mint Wolfgang Welsch gondolja –, nem is eliminálja a szubjektivitást – mint Manfred Frank véli –, és nem intézményeket preferál az individualitás rovására – mint Axel Honneth állítja.¹⁸

VISSZA- ÉS KITEKINTÉS

Az individualitás hegei tematizálása rekapitulálásának új alapokra helyezését állítotuk középpontba. Ez az igény *implicite* megtalálható – a szellem mint kultúra aktua-

¹⁸ Wolfgang Welsch szerint a „hegei projekt” zátonyra futott: nem érte el azt a célját, hogy a szubjektivisztikus fogalmi formán túllépjen. Megőrizte a szubjektivitás alapbeállítottságát. Nem áll módomban itt részletesen kifejteni, hogy ez Hegel félremagyarázása. Azt a kérdést Hegelnek szögezni, hogy nem lenne-e helyesebb az embert nem „világidegennek”, hanem mint a világba beleszövődő, beletagolódó lénynek értelmezni, egyszerűen értelmetlen: Hegel ezt sokkal jobban értette bárki másnál (WELSCH 2003, 281). Manfred Frank teminusa ebben az összefüggésben az „Entindividualisierung” (FRANK 1991, 458). Axel Honneth „túlintézményesítésről” beszél (HONNETH 2001, 112–127).

lizálási törekvésében – Robert Brandomnál, Dean Moyernél (aki az individualitás és az intézmények komplementer hegeli modelljét vázolja fel), valamint *Terry Pinkard* a szellem mint életvilág meghatározásában. Ezen intuíciók kiegészítéseként és korrekciójaként arra jutottunk, hogy amennyiben Hegelhez akarunk visszanyúlni, a hegeli perspektívák és fogalmi relációk rekonstrukciója nélkül nem lehet sem a praktikákat (neopragmatikusok), sem a kultúrát (Brandom), sem az életvilágot (Pinkard) – vagyis az individualitás kontextualizáló elemeit – megnyugtatóan rekonstruálni.

A praktikus individualitás vázolt fogalma és toposza módot kínál a fenti problémák megfelelő kezelésére. Ennek figyelembe vétele mellett kiderült: a hegeli szubsztancia mint szubjektum tézise, az egyén mint végtelen forma tétele, az én:mi, illetve a mi:én komplementer relációiban felismerhető modell, a „reális individualitás” integráló szerepe, a vágy mint praktikus alapmotiváció, illetve a vágyakozó, kielégülésre irányuló öntudatok egymásra vonatkozása mint kommunikatív interszubjektivitás, amely a szubsztanciális hatalmak ellenpontját és sajátos variánsát egyaránt jelenti, *együttesen* alkotják azt a toposzt a *Fenomenológiában*, ahonnan *elindulva* a hegeli individualitás megérthető és felfejthető. A praktikus individualitás komplex világát a tudat és a szellem perspektíváinak egymásra vonatkoztatása, a lineáris struktúrákat kiegészítő és ellenpontozó hegeli cirkuláris építkezés komolyan vétele teszi hozzáférhetővé már 1806-ban is.

Ezen fogalmak és relációik mentén lehetőség nyílt a praktikus individualitás hegeli koncepciója néhány alapelemének rekonstrukciójára, a hozzájuk tartozó fogalmak és relációik jelentéstartományának jelzésére; vagyis annak részleges teljesülésére, amit a kortárs pragmatikus filozófia – amely önmagát napjaink releváns pragmatikus filozófiájaként definiálja és vizionálja – kezdeményezett. Ahhoz azonban, hogy ez a vízió és program teljesüljön, elengedhetetlennek látszik az önkorrekció. Mind Brandomnak a szellemre mint kultúrára irányuló felvetése, mind Pinkard értelmezése a szellemről mint életvilágról – a fenti okokból – átgondolásra szorul.

A praktikus individualitás az itt részleteiben nem vizsgált *szellem* közegeiben újabb alakokat ölt, mely alakokban az ember mint *explicite* kultúraalkotó, kulturális formák differenciálódó gazdagságában és fenomenális sokféleségében létező lép elénk, olyan létező, amely önmagára, másokra, világokra, világaira való vonatkozások bővülő-színesedő hálójában értelmezi és határozza meg önmagát, s eközben értelmezései és önmeghatározásai adekvát és nem-adekvát vonásokkal bővülnek.¹⁹ A szellem egyre komplexebb szociokulturális-történeti kontextusa és differenciálódó individuális alakzatainak konstellációi és relációi mentén tárul fel a modernitásban kitüntetett individuális lét mibenléte. Hegel tisztában volt azzal, hogy ezen relációk dinamizáló, minden korlátot és határt áttörni akaró eleme maga az individualitás. A kulturális emlékezet a maga szokásaival, hagyományaival, intézményeivel, s ezek rögzített karakterével egyfajta szubsztanciális ellenpontozza a modernitás individuális alakjainak változatoságát, változékony természetét, múltékonyságát, törékeny és kontingens karakterét – ám korántsem szünteti meg azt.

A szellem mint kultúra a modernitásban sem képzelhető el szubsztanciális szubjektumok és szubsztanciális tartalmak nélkül, népek szokásai, hagyományai és nyelvük, valamint ezek megőrzésére irányuló képesség nélkül. A kultúrák megújulásához, új kulturális teljesítményekhez viszont szükség van nagy egyéniségekre, nem csak a

¹⁹ A nem-adekvát tudatnak kiemelt jelentősége van a modern kultúra világában; erre a közelmúltban éppen Brandom hívta fel újra a figyelmet (BRANDOM 2004).

történelem fordulópontjain, mint Nagy Sándor vagy Napóleon esetében. A kultúra korszakalkotó eredményei, amelyeket a szellem-fejezet szisztematikusan tematizál, nagy individuumokhoz kötődnek: Luther, Goethe és Kant teljesítménye a szellemet mint kultúrát gazdagító hatások révén kerül be a kulturális emlékezetbe – ezt részletesen tárgyalja a *Fenomenológia*. Ezzel a praktikus individualitás újabb meghatározásával szembeülünk: a nagy művészekhez és gondolkodókhoz köthető kulturális teljesítmények nem annyira individualitásuk, különös formaviláguk, hanem a műben formába öntött szubsztanciális tartalmak okán válnak érdemessé az emberiség kulturális emlékezetébe való beépülésre. Ennek felfejtése azonban meghaladja ezen írás kereteit.

IRODALOM

- BRANDOM, Robert 2000. *Expressive Vernunft*. Ford.: Eva Gilmer – Hermann Vetter. Frankfurt am Main: Suhrkamp. (Első kiadás: Making it Explicit 1994)
- BRANDOM, Robert 2001. *Begründen und Begreifen: Eine Einführung in den Inferentialismus*. Ford.: Eva Gilmer. Frankfurt am Main: Suhrkamp. (Első kiadás: Articulating Reasons: An Introduction to Inferentialism 2000)
- BRANDOM, Robert 2004. Selbstbewusstsein und Selbst-Konstitution. Die Struktur von Wünschen und Anerkennung. In Christoph Halbig – Michael Quante – Ludwig Siep (szerk.): *Hegels Erbe*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- FRANK, Manfred 1991. Subjektivität und Intersubjektivität. In *Selbstbewusstsein und Selbsterkenntnis*. Stuttgart: Reclam.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich 1779. *A szellem fenomenológiája*. Ford.: Szemere Samu. Budapest: Akadémiai.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich 1882. A filozófia fichtei és schellingi rendszerének különbsége. In Hegel: *Ifjúkori írások*. Vál.: Márkus György. Ford.: Révai Gábor. A fordítást az eredetivel egybevetette Bence György. Budapest: Gondolat.
- HEIDEGGER, Martin 1977. *Vier Seminare*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- HONNETH, Axel 2001. *Leiden an Unbestimmtheit. Eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie*. Stuttgart: Reclam.
- HÖSLE, Vittorio 2005. Was kann man von Hegels objektiv-idealistischer Begriffstheorie noch lernen, das über Sellar's, McDowells und Brandoms Anknüpfungen hinausgeht? In *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* 30, 139–158.
- KOJÉVE, Alexandre 1975. *Hegel. Eine Vergegenwärtigung seines Denkens. Kommentar zur Phänomenologie des Geistes*. Szerk., ford.: Iring Fetscher. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- LUKÁCS György 1976. *A fiatal Hegel*. Ford.: Révai Gábor. Budapest: Kossuth – Akadémiai.
- MOYER, Dean 2004. Die Verwirklichung meiner Autorität: Hegels komplementäre Modelle von Individuen und Institutionen. In Christoph Halbig – Michael Quante – Ludwig Siep (szerk.): *Hegels Erbe*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- PINKARD, Terry 2003. Agency, Finitude, and Idealism: What Does It Mean to be a Hegelian Today? In Wolfgang Welsch – Klaus Vieweg (szerk.): *Das Interesse des Denkens. Hegel aus heutiger Sicht*. München: Fink.
- PÖGGELER, Otto 1997. *Hegels Idee eine Phänomenologie des Geistes. Nachwort zur zweiten Auflage*. Második, bővített kiadás. Freiburg – München.
- RÓZSA Erzsébet 2004. Verhaltensweisen des Individuums der „Lust“, des Individuums des „Gesetzes des Herzens“ und des „tugendhaften Ritters“. In Andreas Arndt – Ernst Müller (szerk.): *Hegels Phänomenologie des Geistes heute*. Berlin: Akademie.
- RÓZSA Erzsébet 2007. *Hegels Kozeption praktischer Individualität. Von der Phänomenologie des Geistes zum enzyklopädischen System*. Szerk.: Kristina Engelhard – Michael Quante. Paderborn: Mentis.
- WELSCH, Wolfgang 2003. Zwei Probleme in Hegels Idealismus. In Wolfgang Welsch – Klaus Vieweg (szerk.): *Das Interesse des Denkens*. Hegel aus heutiger Sicht. München: Fink.