

Robert Pippin
Heglov etični racionalizem *

Hegel je znani zagovornik tistega, kar je imel sam za izrazito moderni pojem »prava« (*Recht*): pravice in zakona v političnem, pravičnosti ali celo pravičniškosti v širšem nravnem smislu. Moderne institucije ustrezajo Kriteriju [*the criterion*] prava: svobodi.¹ Že to Hegla loči od tistih, ki menijo, da je človeško dobro srečnost ali popolnost naravnih kvalitete duše. Omeniti velja, da je Hegel prav z interpretacijo tega kriterija, ne pa s povzdigovanjem pojma v najvišji status, sprožil največ polemike med tistimi moralnimi in liberalnimi teoretiki, ki z njo niso bili zadovoljni.

To nezadovoljstvo je sprožila Heglova trditev, da je participacija v določenih modernih institucijah konstitutivna za svobodo; živeti svobodno *pomeni* participirati v teh institucijah, *biti* neke vrste družbeno in politično

* Prevedeno po: Robert Pippin, »Hegel's Ethical Rationalism«, v: *The Modern Subject. Conceptions of the Self in Classical German Philosophy*, ur. Karl Ameriks & Dieter Sturma, SUNY Press, New York 1995, str. 149-175. Že na začetku velja pripomniti, da se je v angleščini za Heglov izraz *sittlich* uveljavila beseda *ethical*, za *Sittlichkeit* pa izraz *ethical life*, ki ju v pričujočem prevodu vselej prevajamo z že uveljavljenima terminoma *nrvno* oziroma *nrvnost*, razen v primerih, ko avtor angleški izraz *ethical* uporabi v splošnem pomenu in bi tako v slovenščini izzvenel preveč izumetničeno in prisiljeno. Enako velja za izraza oziroma izpeljanke iz izrazov *Vernunft* in *vernünftig* (v angleščini *reason* in *rational*, v slovenščini um, umen), razen v izrazih kot so racionalizem, racionalist, iracionalno, antiracionalno itn. (Op. prev.)

¹ Hegel v uvodu v *Očrte filozofije prava* zapiše, da »sistem prava« obsega »kraljestvo udejanjene svobode, svet duha, ki je proizveden iz njega samega kot druga narava (§ 4; GPR, str. 28; TWA, str. 7, 46). In v § 29 »Pravo je s tem nasploh svoboda, kot Ideja«. (GPR, str. 45; TWA, str. 7, 80). *Očrte filozofije prava* bomo najpogosteje navajali tako, da bomo najprej navedli *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (tu GPR) (Hamburg: Felix Meiner, 1955), kjer pa bo to mogoče, se bomo sklicevali na številko paragrafa ali Opombo (Remark, R) k paragrafu. Sledile bodo navedba številke strani v angleškem prevodu H. B. Nisbeta *Elements of the Philosophy of Right* (tu PR), ur. A. Wood, (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), na katerega smo se opirali, a ga tu in tam spremenili. /V pričujočem prevodu smo angleške navedke izpustili ter namesto njih navedli ustrezno mesto iz *Theorie-Werkausgabe*, kajpak povsod tam, kjer je bilo to mogoče. (Op. prev.)/ Za izvornik Gansovih *Zusätze*, ali Dodatkov, ki jih je prevedel Nisbet smo se sklicevali na sedmi zvezek *Jubiläumsausgabe in zwanzig Bänden* (tu GPR 2), ur. H. Glockner (Stuttgart: Frommann Verlag, 1952) in na ustrezno izdajo predavanj, ki smo jo navedli spodaj.

bitje.² To pa zveni že nevarno konformistično in antiindividualistično ter preveč evrocentrično. Poleg tega mnogi interpreti menijo, da Hegel zaradi obrambe te trditve zdrsne iz nevarne romantike v nerazumljivo mračnjaštvo, saj se očitno postavi na stran svojih predhodnikov Rousseauja in Kanta ter možnost svobodnega delovanja močno poveže z neke vrste praktično umnostjo. Biti moderno npravno bitje (*sittliches Wesen*) pomeni delovati v skladu z umnimi normami in s tem udejaniti (aktualizirati, *verwirklicht*) svobodo, za to pa je potrebna določena družbena eksistenca. V nadaljevanju bi rad predstavil enega izmed načinov razumevanja povezav med temi vprašanji.

Dve podobni označitvi Heglovega primera sta ovirali poln premislek njegovega argumenta. Prvič, naravo Heglovega etičnega racionalizma je zasenčila njegova ognjevit kritika moralnega rigorizma, dualizma vseh vrst, splošne »*Zerrissenheit*« sodobnega življenja in tako dalje. Navdihnjeni s takšnimi odlomki in s tistim, kar bi ti utegnili pomeniti za Heglovo lastno oceno moralne motivacije, imajo nekateri komentatorji Hegla za romantika, takšnega, kot je Schiller. Tako poskušajo praktično umno življenje enačiti z neke vrste čutno harmonijo s »celoto«, z Umnim, s tistim, »kar je«. Posledica tega je, da Hegla naredimo, če uporabimo njegovo lastno označbo, za predmodernega racionalista v etiki, kar pa je v nasprotju z njegovim navdušenim modernizmom. (Videti je, da v takšnem pojmovanju *bivanja* v harmoniji, spravi z dejanskostjo, izgubimo *svoje* razloge za delovanje, »svojo subjektivnost«.) Drugič, ker je Heglova razlaga npravnosti historična, pogosto predpostavljajo, da se mora njegov argument za oblast modernih političnih idealov, njegova trditev, da je umno sedaj »dejansko«, opirati na vzneseno, skrajno neverjetno historično teodicejo, kjer umnost naše udeležbe v npravnih praksah izhaja iz nekakšne božje umnosti same zgodovine in njene razrešitve ali kulminacije v modernih institucijah. Sam bi predložil alternativno, čeravno preliminarno, branje Heglovega primera kot umnosti npravnosti.

² Sklicevanje na modernost v tej trditvi ni prazno govoričenje. V *Fenomenologiji*, če naj navedemo eno izmed mnogih mest, Hegel zelo jasno pove, da je npravna skupnost kot taka (skupnost, ki je konstitutivna za svobodo) izrazito moderna, zahodno-evropska pridobitev. Ni zgolj »splošna substanca vseh posameznikov« (*die allgemeine Substanz aller Einzelnen*), pač pa je »npravni« ali »resnični« duh substanca, ki je s strani teh posamičnih »spoznana kot njihovo lastno bistvo in delo«. Ni nekakšna »bistvena luč«, ki pogoltne takšne individue (kot nekateri skušajo brati Heglovo razlago »božanskosti« države), pač pa je »svobodni Volk«, katerega »npravi nasploh tvorijo substanco, katere dejanskost in obstoj vsak posameznik spozna kot svojo voljo in dejanje.« *Phänomenologie des Geistes* (odslej PhG) v: *Gesammelte Werke*, zv. 9, (Hamburg: Felix Meiner, 1980), str. 376; TWA, str. 3, 512.

II

Najprej bi bilo treba pripomniti, da Hegel ne trdi, da je takšna družbenost vse, kar vsebuje npravno življenje. V *Očrtih filozofije prava* se sam postavi na stran tistih, ki trdijo, da so vsa človeška bitja nosilci »abstraktnih pravic«. Tudi po njegovi razlagi smo samo zaradi tega, ker smo svobodni dejavniki, univerzalno upravičeni do lastništva lastnine in do pravic, da jo prenašamo in menjavamo.³ Prav tako trdi, da svobodnim dejavnikom lahko pripišemo odgovornost le sklicujoč se na njihove individualne namene in smotre, ter da smo vsi podvrženi univerzalnim moralnim obvezam do vseh drugih individuov, pa naj je neka oseba član naše npravne skupnosti ali ne.⁴

Vendar pa Hegel trdi, da sta pravo in moralnost »nepopolna« in ravno tu se prične polemika. Na primer: »Pravno in moralno *ne moreta eksistirati za sebe*, za svojo oporo in temelj *morata* imeti npravno.«⁵

Tovrstna trditev ne izraža samo pridržka do prepričanja, da lahko vprašanje polno svobodnega in tako dostojnega življenja *izčrpa* obramba pravic in izogibanje moralni škodi, kakor da je polnejše, aktivnejše in bolj smotrno kolektivno iskanje npravnih smotrov prav tako pomembno.⁶ Hegel

³ Hegel prav tako trdi, zoper tradicijo kontraktulizma ali naravnega prava, da je to, da smo zmožni drug drugega vzajemno pripoznati za enake nosilce pravic, za moralno odgovorne individuume, historični dosežek, in da so takšne trditve povezane z modernimi dejavniki. Njegova obramba pravice do lastnine je tako po klasičnih liberalnih standardih idiosinkratična. Tudi sam je uvidel, kot je razvidno iz pomembnega Dodatka k § 3, kam vodi njegov historični argument, zato je hitro skušal pokazati, da s tem ne »opravičuje« preteklih npravnih nepravilnosti.

⁴ Splošni smoter Heglove praktične filozofije je opisati pogoje za možnost svobodnega subjekta ali »dejavnosti«. Rezultati tega so: (i) bodi »oseba« in spoštuj druge kot osebe (ne krši pravic drugih; spoštuj legitime zahteve nevmešavanja, predvsem kar zadeva lastnino); (ii) bodi »subjekt« ali moralno odgovoren za tisto, kar počneš in kar zadeva druga, vsa druga človeška bitja kot moralno odgovorna bitja; in (iii) bodi npravno bitje, potrdi in ohranjaj določene npravne institucije. Konvencionalno rečeno: deluj legalno, deluj moralno, deluj etično; spoštuj pravice, stori, kar je moralno obvezno, stori, kar je etično dobro.

⁵ Gre za navedek iz Hothovega dodatka k § 141, GPR2, str. 225; TWA, str. 7, 291. Za pravo in moralnost pravi Hegel, da imata »*das Sittliche zum Träger und zur Grundlage...*«. Za izvirne zapiske glej: Hegel, *Vorlesungen über Rechtsphilosophie 1818-1831* (odslej VRP), zv. 3, ur. K. Ilting (Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1974), str. 478.

⁶ S tem ne menim tudi, da ima Hegel s takšno skupnostjo v mislih splošni poskus, da bi proizvedli substancialne koristi ali dobrine. Npravnost na splošno ni tisto, kar je Oakeshott imenoval »enterprise society«, pač pa »civil society«. Prim. M. Oakeshott, »On the Character of a Modern European State«, v: *On Human Conduct* (Oxford: Clarendon Press, 1975), str. 257-63. Cilji, ki si jih prizadevamo doseči, sestojijo iz ureditev naših medsebojnih razmerij tako, da si lahko za vsak cilj prizadevamo na

jasno vztraja pri tem, da je »npravno« »opora in temelj« moralnih in na pravicah utemeljenih sankcij, da lahko naravo, implikacije in povezanost drugih vrst normativnih zahtev razdelamo zgolj znotraj določenih družbenih institucij. Posebej poudarja, da *sem* lahko individuum, nosilec pravic, moralno odgovorni individuum le, kolikor *sem* tako povezan.⁷

Nravnost, ti »zakoni in institucije, ki imajo bit na in za sebe«, vsebuje »objektivno npravno«, za katero Hegel pravi, da »je zavzelo mesto abstraktnega dobrega« in tako tvori »živo dobro«. ⁸ Iz tega tudi izhaja znano vprašanje: zakaj je Hegel prepričan, da je takšna družbena interakcija tako bistvena za neko dobro, in da je »opora in temelj« vseh drugih vidikov dostojnega življenja?

III

Pričenjam s Heglovimi lastnimi formulacijami teze o umnosti npravnosti. Odločilni kriterij je jasno izražen v Predgovoru k *Očrtom filozofije prava*. Ne moremo se zadovoljiti, piše Hegel, s tistim, kar je dano zgolj kot javni zakon in javna moralnost,

»pa naj slednjo podpira zunanja pozitivna avtoriteta države ali soglasje med ljudmi, avtoriteta notranjega občutka in srca ali neposredno pričevanje duha«. ⁹

Naloga je prej v tem, da zapopademo, kar je v teh institucijah »umnega«, tako da lahko to »dobi umno formo in s tem svobodnemu mišljenju nastopi kot upravičeno«. Moderna družbena norma »zahteva, da se ovemo sebe kot najbolj notranje združene z resnico«. ¹⁰

Dandanes Heglovi interpreti nekoliko bolj splošno kot v preteklosti priznavajo, da takšna trditev ni utemeljena na apriorni upravičitvi tistega,

določene etično primerne (»samoizbrane«) načine. Poanta je tu v tem, da tudi takšen »civilni« etični cilj vsebuje mnogo več, kot pa obramba pravic in izogibanje moralni škodi, oziroma več kot institucije, ki zagotavljajo prvo in upoštevajo drugo. Takšen cilj zahteva neko vrsto civilnega življenja ali politično kulturo. Iz česa bi ta lahko bila in zakaj je »umna« osnova in temelj vsega »prava«, je predmet obravnave v Heglovih *Očrtih filozofije prava*.

⁷ Heglovi najbolj znani razlogi v podporo takšni trditvi o prioriteti npravnosti, so povezani s širšim, sistematično utemeljenim *souvažtvom*, ki je usmerjeno proti tistemu, kar ima sam za zgolj »formalna« ali povsem »negativna« normativna načela. Ta razmišljanja so precej pomembna, toda različico Heglovega primera bom skušal na tem mestu rekonstruirati brez neposredne opore na takšna logična vprašanja.

⁸ Hegel, § 144; GPR, str. 142; PR, str. 189. § 142; GPR, str. 142; TWA, str. 7, 292.

⁹ Hegel, GPR, str. 5-6; TWA, str. 7, 14.

¹⁰ Hegel, GPR, str. 5-6; TWA, str. 7, 14.

kar se zgodi v zgodovini, vsaj v toliko, kolikor naj bi takšna upravičitev pomenila, da je vse nujno izpeljivo ali izvedljivo iz razvoja Svetovnega Duha.¹¹

To je sicer enostavna poanta, ki pa jo je treba močno poudariti. V *Očrtih filozofije prava* Hegel nikoli ne zagovarja umnosti modernih institucij, s tem da jih enostavno opisuje kot umne in potem vztraja, da morajo biti take ne glede na to, kakšne so, ker a priori vemo, da je zgodovina umna. Neodvisno od tega, kako interpretiramo in branimo trditve, da je »zgodovina« proizvedla te umne institucije, smo zavezani interpretaciji in obrambi trditve, da so institucije umne. Zares, če nismo zmožni neodvisno opisati tega, v kakšnem smislu so takšne institucije praktično umne, potem nobeni trditvi, da jih je proizvedel ali jih je celo moral proizvesti nek proces zgodovinskih sprememb, ne uspe doseči prav dosti. Splošneje rečeno, zelo težko bi lahko katerakoli teoretska trditev o umnosti zgodovine zame veljala kot razlog za delovanje, kot *moj* razlog za udeležbo v instituciji. Ker je Hegel prepričan, da razlogi za delovanje obstajajo, bomo morali odgovor na zastavljena vprašanja iskati drugje.¹²

Toda potem nastopi problem: kaj drugega pa bi lahko pomenila teza, da so moderne institucije umne, ter tako lahko »svobodnemu mišljenju nastopijo kot upravičene«? Samo po sebi umevna domneva bi bila, da hoče Hegel afirmirati samo tiste »zakone in institucije«, ki so v nekem pomenu

¹¹ Ta konsenz je nedavno še okrepila ureditev in izdaja zapiskov iz Heglovih predavanj v letih 1819/20, kjer Hegel o umnosti dejanskega govori mnogo bolj previdno, brez takšnih teodicejskih nasledkov. Prim. Hegel, *Philosophie des Rechts. Die Vorlesung von 1819/20 in einer Nachschrift* (odslej VRPN), ur. D. Henrich (Frankfurt: Suhrkamp, 1983), str. 51, in Henrichove opombe, str. 13-15. V *Berlinski enciklopediji* Hegel objektivni duh opiše ne le kot svet, ki ga je »proizvedel« duh, pač pa »ki je od njega proizveden«. Prim. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften III*, v: Hegel, *Werke: Theorie Werkausgabe* (Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1970), § 385 (TWA, str. 10, 32). Prim. razpravo Allena W. Wooda, *Hegel's Ethical Thought* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990), str. 10-11.

¹² To nikakor ne pomeni, da je Heglova razlaga historičnega spreminjanja brezupna, ali da v primeru umnosti modernih institucij ne igra nobene vloge. Trditvi, ki spadata skupaj, (1), da so dejavniki, s tem, da sploh delujejo, implicitno zavezani udejanjanju svobode, in (2), da se institucije in prakse, ko takšna norma ni udejanjena, ne morejo ohraniti (da je ta normativni neuspeh dobra historična razlaga zloma in tranzicije), zaslužita večjo pozornost, kot pa sta jo bili deležni doslej. Tu trdim le, da bi bilo veliko poenostavljanje, če bi vse razsežnosti Heglove trditve o umnosti moderne *Sittlichkeit* zvedli na splošno trditev o umnosti zgodovine. Kakor bomo videli kasneje, bo Hegel povezal možnost umne norme, kakor tudi »dejanskost« takšne norme (ki jo bom interpretiral kot njeno možno motivirajočo moč) s historično pripovedjo. Toda Hegel poskuša pokazati neizogibnost takšnega historičnega samozavedanja v vsaki etični razlagi, ta transcendentalni primer pa moramo pojasniti in analizirati najprej.

»tisto, kar bi vsi udeleženci umno hoteli«. Le tako bi lahko takšne institucije dejansko vsebovale »objektivno pravno«. In moderne institucije takšnemu kriteriju preprosto ustrezajo.

Ta odgovor postavlja nek problem. Hegel nedvomno trdi, da je moderna pravnost umna, in da je njena razločevalna poteza v tem, da je ta umnost temelj tako normativnih zahtev po zvestobi takšnim institucijam, kakor dejanski participaciji ter nenehni zvestobi udeležencev. V modernem »npravnem svetu« je »um« (ne tradicija, občutek ali religija) tisti, ki ima »moč in oblast«; znanost o pravu bo »zapopadla in predstavila državo kot nekaj na sebi umnega«. In še, »v pravu mora človek priti nasproti svojemu lastnemu umu«. ¹³

Videti je, da takšni odlomki, skupaj s Heglovimi ognjevitimi napadi na občutke, nacionalni čut, in podobno, pri utemeljevanju pravne in politične zvestobe, podpirajo gledišče, da se Hegel, s tem ko moderne pravne institucije imenuje umne, preprosto sklicuje na široko sprejeto moderno pojmovanje, da gre za institucije, ki bi jih hotel vsak individuum, če bi imel umno voljo. Toda tudi to ni prav v veliko pomoč našemu poskusu, da bi razumeli Heglove trditve o osrednjosti in prednosti pravnosti. V skladu s takšnim branjem bi bili »najprej« hipotetično umni individuumi, pravnost pa bi bila nasledek. To pa preprosto ni tako. ¹⁴

Namesto tega moramo potemtakem zato, da bi se izognili temu, da bi vse počivalo na nekakšnem pogodbenem gledišču o umni volji, ali pa na tezi o *List der Vernunft*, začeti s Heglovo splošno teorijo o praktični umnosti - s tistim, kaj zanj predstavlja premislek, željo, družbeno konvencijo, in tako dalje, upravičeni *razlog za delovanje* - in se potem lotiti prikaza, da sta privrženost in participacija v moderni družbeni eksistenci, družini, ki temelji

¹³ Prva dva navedka sta iz Heglovega Predgovora k *Očrtom filozofije prava*, GPR, str. 7; TWA, str. 7, 15; in GPR, str. 15; TWA, str. 7, 26. Zadnja pripomba je iz Hothovih dodatkov, VRP, str. 96; TWA, str. 7, 17. Za Hegla moderni človek »pride nasproti svojemu lastnemu umu« na posebej entuziastičen, afirmativen način. Takšen pravni svet, v svoji domnevni umnosti, »ni nekaj subjektu *tujega*, pač pa tako o njem kot o njegovem lastnem bistvu obstaja pričevanje duha, v njem ima subjekt svoj *samoobčutek* in v njem živi kot v svojem nerazlikovanem elementu - razmerje, ki je celo neposredneje in bližje identiteti kot *vera* ali *zaupanje*« (§ 147; GPR, str. 143; TWA, str. 7, 295.)

¹⁴ Še več, entuziastični odlomki, ki pričenjajo zadnji del Heglovih *Očrtov filozofije prava*, se ne sklicujejo na to, kaj bi v nekem hiperidealiziranem stanju narave odobril subjekt, če bi bil umen, pač pa na tisto, na kar »modernejši subjekti« dejansko »naletijo« v »dejanskem« npravnem »samozavedanju«, tj. »svojo lastno pravno substanco« (Prim. §§ 146 in 147). Poleg tega obstajajo tudi slovite trditve v Predgovoru k *Očrtom filozofije prava*, da filozofija ne predlaga »sveta, ki eksistira bog si ga vedi kje«, in da se mora filozofija »kolikor je le mogoče oddaljiti od tega, da bi konstruirala državo, kot *naj bi bila*... (GPR, str. 14-15; TWA, str. 7, 26).

na osebni ljubezni, modernih tržnih družbah, republikanski ureditvi, v tem smislu ubranljivi, umni.

IV

Čeravno Hegel mnogo pove o razmislekih, ki so ga vodili k družbenemu pogledu na umnost (k trditvi, da je um po svojem bistvu družbena norma), pa v njegovi predstavitvi v veliki *Enciklopediji* nastopajo številne ravni in strategije, njegovo obrambo trditve o prioriteti npravnosti in umnosti modernih družbenih institucij pa je mogoče razumeti na bolj omejene načine, načine, ki izhajajo iz njegove splošne razlage praktične umnosti.¹⁵ Zadeva se prične z razlago same dejavnosti, oziroma, kantovsko navdahnjeno, s »pogoji« dejavnosti. Ker se, kot si bomo poglobljevali kasneje, Hegel strinja s Kantom, da so dejavniki dejavniki tako, da se podredijo normam, se tako neposredno loti vprašanja norm, ki so konstitutivne za samo dejavnost, zatem pa vprašanja, kaj vse bi pomenila dejanska podreditev normam. V nadaljevanju postaja vse bolj jasno, kaj s tem misli, in nekoliko jasneje tudi, zakaj misli tako. Biti dejavnik, biti svoboden pomeni podrediti

¹⁵ Vsak celotni prikaz Heglovega stališča bi moral vključiti in oceniti njegovo trditev, da so značilnosti, ki določajo vsako možno individualnost, različni načini, na katere osebnosti sebe dojemajo kot »odtrgane« in ločene od drugih ljudi, historično različne možnosti, ter so nujno rezultat tistega, kar je sam imenoval »boj za vzajemno priznanje«. Tako fenomenološki kot logični problem za Hegla je, da je samodoločitev nujno samodoločitev v razmerju do in celo v neizogibnem boju z drugim in da nobena razlaga takšnega možnega razmerja in rezultata ne more spregledati neizogibnega problema moči/oblasti, ki ga takšno razmerje vsebuje. S pretvarjanjem, da se življenje prične z relativno samotransparentnimi, sebesposedujočimi, določenimi, odraslimi, samozadostnimi individuumi, ni mogoče razumeti, kaj je za vsakogar umno. Temeljna heglovska trditev je, da je problem samodoločitve ali identitete problem družbene moči/oblasti, ne pa metafizične resnice, in da ima ta proces v sebi neko »logiko«, kar pa je samo po sebi problematika, katere obravnava bi zahtevala celo knjigo.

Prav tako bi moral biti del takšne celotne slike Heglovo zanikanje, da »biti umen« (za kar se sam strinja, da mora biti temelj vsake možne dejavnosti ali svobode), pomeni samo pravilno rabo zmožnosti ali sposobnosti. Biti umen v tem temeljnem pomenu pomeni »prilegati se« umni strukturi celote, živeti »v resnici«, v luči tega, kako »so stvari v najširšem pomenu tega termina povezane«. Ta stavek seveda ne pripada Heglu, pač pa Wilfridu Sellarsu. Prim. »Philosophy and the Scientific Image of Man«, v: *Science, Perception, Reality* (London: Routledge & Kegan Paul, 1963), str. 1. Prim. tudi koristne pripombe Ludwiga Siepa, *Praktische Philosophie im Deutschen Idealismus* (Frankfurt: Suhrkamp, 1992), str. 308, in mojo razpravo »Horstmann, Siep and German Idealism«, *European Journal of Philosophy* 2 (1994), str. 85-96.

se določenim normam, tako vsebina takih norm kakor tudi njihova možnost, da so moje (njihova moč motiviranja), pa zahtevata neko vrsto družbenih institucij in mojo udeležbo v njih.

Oglejmo si najprej, v skladu s tem pristopom, bolj zamejeno vprašanje, kaj pomeni trditev, da človeško vedenje vodi *norma*. V tej točki se Heglova teoretična obravnava vprašanja svobode razlikuje od Kantove,¹⁶ vendar se oba strinjata, da je praktično nujno, da tedaj, ko delujem, delujem »na osnovi Ideje svobode«, kot pravi Kant.¹⁷ (Zaenkrat to pomeni le: ne morem, recimo, delovati kot da bi bila moja dejanja določena, če *sam* ne določim tistega, kar naj bi storil; če takšno načelo ne postane moja norma). In za oba tej zahtevi ne morem ustreči, če delujem arbitrarno ali samovoljno. Če do dejanja pride zaradi moje odločitve, da bi se naj dejanje zgodilo, tedaj delujem zaradi takšnega ali drugačnega razloga, zaradi nekega razloga, ki bi se naj zgodil. Delujem na osnovi samopostavljene norme. Za Hegla je vprašanje možnosti takšne norme istoznačno s pogoji, pod katerimi bi neko načelo, cilj ali zahteva lahko igrala neko vlogo v dejavnikovi upravičitvi delovanja, razlogih zanj (torej v vsaki razlagi delovanja v tretji osebi).¹⁸ Tako kot v mnogih drugih filozofskih ocenah, ko gre za vprašanje razlage, zakaj je nek dejavnik storil, kar je storil, ali »kaj je dejavnika A motiviralo za Φ «, mora biti sestavni del odgovora razlaga »tistih razlogov, ki so A upravičili dejanje«. Izvedeti moramo, kaj je A mislil, da počne, in zakaj je mislil, da je potrebno storiti Φ , sicer ne bomo vedeli, zakaj je bilo dejanje storjeno.

Toda ta situacija se takoj zaplete, saj je med tem, da je nekdo nekaj storil iz »osebnih razlogov« (včasih jih preprosto razložijo kot »motive«) ali pa iz resnično upravičenih »razlogov«¹⁹, očitno razlika. (Ljudje imajo »svoje razloge« za delovanje tudi še tedaj, ko delujejo proti lastnim interesom, ko

¹⁶ Prim. moj članek »Idealism and Agency in Kant and Hegel«, *European Journal of Philosophy* 88 (1991), str. 532-41.

¹⁷ *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, prev. H. J. Paton (New York: Harper & Row, 1964), str. 448, v: *Kants gesammelte Schriften*, zv. 4 (Berlin: Königliche Preussische Akademie der Wissenschaften, 1900-22). Prim. Henry Allison, »Morality and Freedom: Kant's Reciprocity Thesis«, *Philosophical Review* 95 (1986), str. 393-425; Christine Korsgaard, »Morality as Freedom«, v: *Kants Practical Philosophy Reconsidered*, ur. Y. Yovel (Dordrecht: Kluwer, 1989), str. 23-48.

¹⁸ Prim. Bernard Williams, »Internal and External Reasons« v: *Moral Luck* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981), str. 102: »Če obstajajo razlogi za delovanje, potem morajo ljudje včasih delovati iz teh razlogov, in če je temu tako, potem morajo njihovi razlogi ustrezati neki pravilni razlagi njihovega delovanja...«

¹⁹ Ta problem je igral veliko vlogo v mnogih sodobnih razpravah o dolžnostih, razlogih za delovanje in »motivaciji«. Prim. raziskavo W. D. Falka o dvoumnostih »čistih« najstev in »formalno-motivacijskih« razmišljanj »Ought' and Motivation« v: *Ought, Reasons, and Morality* (Ithaca: Cornell University Press, 1986), str. 21-41.

delujejo iracionalno, nepremišljeno, ko ni nobenega zadovoljivega razloga v kateremkoli pomenu za to, da so storili, kar so storili.) Toda če domnevamo, da se morajo vsakogaršnji individualni razlogi za delovanje, zato da bi bili za to osebo razlogi, prilegati v neko celotno strukturo upravičitve, oziroma, da nihče ne more imeti razlogov za delovanje, ne da bi jih imel sam za zadostno upravičene (tudi če so z njegovega gledišča napačno upravičeni), potem lahko skušamo z vso pravico poiskati eksplicitno ali implicitno upravičevalno trditev, ki je vsebovana v takšnem delovanju.²⁰ To pomeni, da njihova dejanja predpostavljajo privrženost neki normi, pa naj to sami priznajo ali ne. (Zaenkrat se nam ni treba opredeliti, ali je takšna norma lahko v celoti »subjektivna« ali osebna.²¹)

Hegel se zelo jasno izrazi o številu pogojev, ki so nujni za to, da neka norma v tem pomenu postane norma. Da bi nekaj, na primer, funkcioniralo kot norma, mora biti *samopostavljeno*. Njegova teorija »objektivnega duha« je v nekem smislu pravzaprav razlaga možnosti tistih človeških dejavnosti in interakcij, ki so, kar so, zato, *ker* so na določene načine prisiljene s takšnimi samopostavljenimi normami, ker jih tvori samozavedno sledenje norme. Dejanje *je* izpolnitev pogodbe, kaznovanje prestopnika, dedovanje, in tako dalje, zgolj zato, ker se udeleženci v ustreznih institucijah »imajo za« udeležene v institucijah, ki jim vladajo določena pravila in ker ta pravila dojemajo kot norme, kot v nekem pomenu upravičljive razloge. Rečeno nekoliko bolj spekulativno, človeška bitja so »na sebi«, kar so »za sebe«, oziroma so kolektivno samooblikujoča se bitja. (To nima ničesar skupnega s tistim, v kar individualno verjamejo, ali z vsebinami njihove mentalne zgodovine. Takšni samokonstrukti so lahko implicitni, dispozicijski, izraženi bolj v dejanjih kot v izjavah, in tako dalje. Toda to je že druga zgodba.) Glavni poudarek je na naslednjem: če bi individuumi izvajali iste telesne gibe, ne da bi se podvrgli takšnim normam, oziroma, če bi se podvrgli drugim normam, dejanja ne bi bila tista dejanja.

²⁰ Za razpravo o tem, kako Hegel zagovarja trditev, da vsaka »naravna volja« (ali vsaka politika, ki skuša zgolj zadovoljiti naravnim nagnjenjem), sama zaveže subjekta »čisti svobodni« ali umni volji (v osnovi razumljeno kot utelešeno v samooblikujočih se institucijah), prim. moj članek »Hegel, Ethical Reasons, Kantian Rejoinders«, *Philosophical Topics* 19 (1991), str. 99-132. Za razpravo o Heglovih ugovorih pojmom preudarne umnosti, prim. moj članek »You Can't Get from Here: Transition Problems in Hegel's *Phenomenology of Spirit*« v: *Cambridge Companion to Hegel*, ur. F. C. Beiser (Cambridge: Cambridge University Press, 1993), str. 52-85.

²¹ Prim. kontroverzno znikanje tega v: Thomas Nagel, *Possibility of Altruism* (Princeton: Princeton University Press, 1970), poglavja 10-13. Prim. tudi njegovo oceno in do neke mere umik takšne teze v: *The View from Nowhere* (New York: Oxford University Press, 1986), str. 159.

Rečeno nemara nekoliko neposredneje: ni in ne more biti nobenih neposrednih naravnih ali božjih norm, dejstev o naravnem svetu, razodetij božje volje, ali intuicij nenaravnih lastnosti, ki bi ravno zato, ker bi *bila* takšna dejstva ali razodetja, prisiljevala ali usmerjala moje vedenje. Takšna dejstva ali razodetja bi bila lahko norme samo, če bi zame štela kot razlogi za delovanje; to, kakšna je narava ali kaj je rekel Bog, pa tega ne more izpričevati.²²

V

Zaenkrat takšno umeščanje Heglovih razmišljanj v splošno kantovsko usmeritev še ne pojasnjuje Heglovega stališča. S kantovsko usmeritvijo doslej menim le: premisleki, za katerih obrambo je zainteresiran Hegel, kot subjektovi razlogi za delovanje niso razlogi zato, ker bi temeljili na zaznavah objektivnih dobrin, koristi ali vrednot, temveč so ocene in mnenja (*ovrednotenja*), katerih *upravičitve* imajo določen značaj.²³ Določene vrste razmerij, pri katerih osebe zagovarjajo svoje lastne dejavnosti, so tisto, kar je odločilno pri »dejanjih, ki so cenjena«.

Doslej o dejanjih vemo le to, da so to tisti dogodki, ki jih je moč razložiti s sklicevanjem na subjektive razloge za delovanje, da takšni razlogi vselej predpostavljajo določene norme za delovanje in da so takšne norme lahko norme zgolj, kolikor so samopostavljene, kolikor za subjekta ovrednotijo potek dejavnosti, in tako torej ne morejo biti razumljene skozi tisto, kar so nekateri poimenovali strogo »eksternalistični« smisel.²⁴ Kljub temu pa je to,

²² »Die Rechtsgesetze sind Gesetzes, herkommend von Menschen« [Zakoni prava so zakoni, ki prihajajo od ljudi.], Hegel, VRP, str. 93.

Priznam, da je mogoče večino mojega povzemanja Hegla interpretativno spodbijati. Zaradi pomanjkanja prostora bi pripomnil le, da menim, da je moj pristop - trditev, da je mogoče a) Heglovo obrambo umnosti družbenih norm ali moderne *Sittlichkeit*, b) izpeljati iz analize možnosti dejavnosti, c) takoj ko spoznamo, kaj pomeni poskus pokazati, da morajo norme, ki so konstitutivne za takšno dejavnost, motivirati ali biti »notranje« - dobro podprt v različnih tekstih iz Heglovih najzgodnejših spisov.

²³ Koristno razpravo o dvoumnostih pri Naglu je moč najti v članku Christine Korsgaard, »The Reasons We Can Share: An Attack on the Distinction between Agent-Relative and Agent-Neutral Reasons«, v: *Altruism*, ur. E. F. Paul, F. D. Miller jr. in J. Paul (Cambridge: Cambridge University Press, 1993), str. 24-51.

²⁴ V Williamsovi formulaciji: »Celotna poanta izjav o zunanjih razlogih je, da so lahko resnične, ne glede na dejavnikove motivacije.« (»Internal and External Reasons«, str. 107.) Williams tu uporabi primer iz Jamesove zgodbe - oče Owena Wingrava vztraja, da ima Owen razlog, da vstopi v vojsko, četudi Owen za to ni motiviran; njegove želje so usmerjene drugam in sovraži vse, kar je v povezavi z vojaškim življenjem, vse, kar vojaško življenje pomeni. Zelo malo filozofov je skušalo trditi, da zunanji razlogi v *tem smislu* obstajajo. (Dejansko je videti, kot priznava sam Williams,

kar smo povedali dosedaj, še vedno združljivo z nekom, ki deluje zato, ker si je to zelo močno želel in ker je njegova splošna norma v tem, da stori tisto, kar je najbolj prepričan, da mora storiti.

Kot smo že omenili, je Kant trdil, da ta vrsta norme ne more biti popolnoma samopostavljena (ali povsem upravičljiva), ker mora biti takšna odobritev sama motivirana s premisleki, ki niso povsem samopostavljeni, z dispozicijami in željami, ki so resnične le za individuuma in ki so po Kantu konstitutivne le za heteronomijo, ne pa za avtonomijo. Samo ena vrsta norme je lahko za Kanta samopostavljena in tako tvori tisto, zaradi česar mora biti dejanje umno motivirano ter tako storjeno svobodno: sloviti kategorični imperativ.

Heglovi ugovori tej možnosti pričenjajo razkrivati usmeritev njegove analize tistega, kar bi lahko štelo za praktične razloge. Hegel ugovarja trditvi, da je dejanje popolnoma upravičljivo vsem drugim, in potemtakem moralno, zgolj, če ga vodi norma določene vrste, če ga vodi kategorični imperativ. Po kantovski razlagi to pomeni, da je neko dejanje moralno zgolj, če je storjeno »iz dolžnosti«, oziroma zgolj, če priznavam to normo, in če me motivira zavezanost tej normi. Če delujem zato, ker se bojim za svoj ugled, ali pa zato, da bi si zagotovil svojo individualno dobrobit, zato, da bi zadovoljil svojo čustveno potrebo po dobroti, lahko na koncu storim tisto, kar bi zaradi pritiska univerzalne upravičljivosti storil čisto umni dejavnik, toda zato ne delujem moralno. V takšnem primeru moji razlogi za delovanje - kar Kant imenuje maksima - izražajo načelo, za katerega ne morem z razlogom pričakovati, da bo skupen tudi drugim, ali da ga bodo tudi drugi imeli za upravičenega, razen v naključnih okoliščinah. (Slučajno bodo hoteli tisto, kar sam hočem, ali pa jih bo slučajno strah tistega, česar je strah tudi mene, itn.). Potemtakem ne morem pričakovati, da bodo moji razlogi za delovanje tudi zanje šteli kot razlogi za delovanje.

Hegel je, kot je znano, trdil, da kategorični imperativ, ali splošno načelo, da storimo tisto, kar bi storili vsi ostali umni dejavniki, ne more voditi delovanja, ker je tako formalen. Kategoričnemu imperativu kot normi ne

da gre za nenavaden primer, saj je malo verjetno, da bi Wingrave dejansko imel kak tak dober razlog, razlog, ki bi vzdržal vsako preiskavo. Razlog, da *to* ni nek zunanji razlog, zelo verjetno ni v tem, da ni nobenih takšnih razlogov, pač pa v tem, da je ta razlog slab.) Racionalistični odgovor običajno skuša pokazati, da lahko različni premisleki ustrezajo internalistični zahtevi, ne da bi bili »relativizirani« na nek eksistirajoči, naključni »motivacijski niz«. V sodobni literaturi je ta odgovor skupen Naglu in Korsgaardovi, ne glede na njune razlike. Sam trdim, da je prav tako skupen Kantu in Heglu, pri čemer gre potem za to, da uvidimo, kako se slednja razlikujeta v tem, kaj *ne more* biti nemotivirajoče.

uspe z zadostno določenostjo voditi ali izločiti vrste dejanj ali politik. Kategorični imperativ je prazen.

Tu me ne zanima ta Heglov ugovor Kantu. Hegel namreč trdi tudi, da je kriterij moralne kreposti *rigorističen*, da nihče *ne bi mogel* delovati tako, kot zahteva Kant. In ta trditev izdaja tisto, kar naj bi bile Heglove implicitne predpostavke o pogojih, pod katerimi lahko neko načelo služi kot norma in tako lahko nakaže pot najpomembnejšim vprašanjem v njegovi teoriji umnosti npravnosti.

Takšne trditve je mogoče najti na dveh klasičnih mestih, prvo mesto se nahaja v šestem poglavju *Fenomenologije duha*, drugo v razlagi moralnega gledišča v *Očrtih filozofije prava*. Na prvem mestu Hegel trdi, da Kantov lastni moralni sistem razkriva,

»da se moralna zavest ne more odreči srečnosti in pustiti ta element brez njegovega absolutnega smotra. Smoter, ki je izrečen kot *čista dolžnost*, ima to bistveno na njem, da vsebuje *posamično* samozavedanje; *individualno prepričanje* in vednost o njem tvorita nek absoluten element moralnosti.«²⁵

Kantov odgovor na to priznanje neizogibno zainteresiranega in individualnega značaja našega razmerja do kateregakoli načela dejavnosti nas, trdi Hegel, po eni strani obsoja na radikalno zlo, ne da bi bili kdajkoli zmožni polno udejaniti tisto, kar zahteva um, to si lahko v najboljšem primeru samo prizadevamo, po drugi strani pa na priznanje, da človeška bitja ne morejo vztrajati pri moralnem podvzetju, da ne morejo polno osmisлити njegovih zahtev, če ni mogoče verjeti v vsemogočnega moralnega sodnika, v nesmrtno dušo, v večno plačilo in kazen.

Ta obsodba naše nevrednosti in ta privolitev v »Postulate« po Heglu izkazuje, da takšno gledišče ni »resno« glede tistega, kar zahteva moralnost, da »se pretvarja«, da nekonsistentno prehaja od tistega, za kar trdi, da od nas zahteva, k tistemu, kar dopušča, da zmoremo storiti, ter tako podpira neke vrste hipokrizijo, kar je poteza, ki je za Hegla bistvena in ne naključna poteza krščanskega moralizma.²⁶ »Dolžnost zaradi dolžnosti«, opozarja Hegel,

»ta čisti smoter, je nedejansko; svojo dejanskost ima v dejanju individualnosti, dejanje pa ima s tem na njej plat partikularnosti. Nihče ni junak za svojega osebnega slugo [Kammerdiener] a ne zato, ker ta ne bi bil junak, pač pa zato, ker je oni osebni sluga, ki z junakom nima opravka kot z junakom, temveč kot z nekom, ki jé, pije, se oblači, nasploh s posamičnostjo potreb in predstav. Tako za presojanje ni nobenega dejanja, v katerem plati posamičnosti individualnosti dejanja ne bi mogli zoper-

²⁵ Hegel, PhG, str. 326; TWA, str. 3, 444.

²⁶ Hegel, PhG, str. 334; TWA, str. 3, 459 sl.

staviti splošni plati, in v kateri bi do delujočega ne igrali vloge služabnika moralnosti«. ²⁷

Za Hegla je seveda igranje vloge tega moralističnega služabnika nesmiselno, nobenega smisla ni v tem, da stališče prava formuliramo tako, da ga noben dejanski individuum ne more upoštevati kot razloga za delovanje. In nazadnje:

»Pravica *partikularnosti* subjekta, da pride do zadovoljitve ali, kar je isto, pravica *subjektivne svobode*, tvori prelomnico in središče v razlikovanju med *antiko* in *moderno* dobo. Ta pravica je v svoji neskončnosti izrečena v krščanstvu in je postala splošno dejansko načelo nove forme sveta«. ²⁸

Tu me ne zanima v oči bijoči problem, ali je to poštena kritika Kanta. Lahko bi razpravljali o tem, ali se Kant opira na Postulate na takšen način, kot trdi Hegel, in lahko bi vztrajali pri tem, da nič od tega, kar trdi Hegel, ne spodkoplje Kantovega stališča ali celotnega argumenta, ki skuša dokazati, kako lahko čisti praktični um motivira dejanje (tretje poglavje prvega dela *Kritike praktičnega uma*²⁹). Sam bi se rad osredotočil zgolj na tisto, kar te opombe razkrivajo o Heglovem lastnem stališču in o splošni strukturi njegovega argumentiranja v podporo le-tega.

To je še posebej pomembno zato, ker obstajata dva različna načina prikaza nasledkov iz te vrste razmišljanj, in ker Heglove formulacije pogosto napeljujejo na tisto, kar sam menim, da je najbolj zavajajoče in najbolj nehéglovsko. Po eni interpretaciji Hegel trdi, da je mogoče pokazati, da človeška dejanja predpostavljajo določeno motivacijsko strukturo, in da bomo potem, ko enkrat razumemo ta gonila, lahko uvideli, da jim nobeno pripoznanje tega, kar od nas zahteva praktični um, ne more ustrezati. Noben premislek o tem, kaj bi storil nepristranski dejavnik, ki ga ne motivirajo njegovi partikularni motivi, sam zase ne more biti motivirajoči faktor dejanja. Domnevno lahko pokažemo, da človeška bitja lahko motivira zgolj želja po njihovi lastni srečnosti in dobrobiti ter imajo lahko motiv za podreditev normam le pod tem pogojem. V skladu s tem branjem je merilo za upravičljivi razlog načelo, ki se ne sklicuje na nobene partikularne želje ali cilje. Pri tem se postavlja naslednje vprašanje: »zakaj bi me to načelo zadevalo, kako bi lahko imel takšno gledišče čisto umnega dejavnika za *moj razlog za delovanje*?« Odgovor se glasi: ne bi ga mogel imeti. Prav to pokaže Kantovo celotno stališče, trdi takšno branje, saj Kant priznava, da takšnega

²⁷ Hegel, PhG, str. 358; TWA, str. 3, 489.

²⁸ Hegel, GPR, str. 112; TWA, str. 7, 233. Bolj poetično rečeno: »Lovor čistega hotenja so suhi listi, ki nikoli niso bili zeleni.« GPR2, str. 184; TWA, str. 7, 236.

²⁹ Prim. slov. prev.: Immanuel Kant, *Kritika praktičnega uma*, prevedel Rado Riha, Analecta, Ljubljana 1993, str. 30 sl. (Op. prev.)

gledišča ne moremo imeti za naš razlog za delovanje in nas bodisi spomni, da smo samo radikalno zli, bodisi skuša najti motivacijsko oporo za tisto, kar ne more motivirati samo po sebi (Postulati).

Takšne vrste ugovor je običajen v napadih na racionalistične koncepcije etike in je najbolj vsakdanji v Humovih napadih na možnost praktične umnosti. Če Heglove napade na Kanta obravnavamo v tej luči in imamo pri tem pred očmi naše vprašanje o družbenosti, tedaj postane Hegel, nekoliko presenetljivo, simpatetičen tem humovskim podvzetjem, toda tako, da pri pojasnitvi resničnih izvorov človeške motivacije Humovo naturalistično psihologijo zamenja z neke vrste historično sociologijo. Tisto, kar motivira naše delovanje so bodisi naše afektivne in emocionalne dispozicije bodisi naš temeljni interes za našo dobrobit bodisi, recimo, naš status (»biti pripoznan«). Smo veliko bolj prilagodljivi kot se je tega zavedal Hume. Našo tako željeno srečnost ali naš status lahko razumemo na določene načine, tako da uvidimo, da sta dobrobit ali status bistveno povezana z drugimi ljudmi in tako pristanemo na norme, ki so nam lahko povsem skupne z drugimi, to pa je mogoče zgolj v določeni vrsti družb z določenimi vrstami družbeno formativnih, željo-oblikujočih institucij.

Vendar pa smo zgoraj vseskozi poskušali pokazati, da to *ne more* biti pravi sklep, ki ga je mogoče potegniti iz Heglovega napada na Kantov rigorizem. Hegel je v etiki očitno racionalist in to poudarja celo sam, ko kritizira moralno gledišče:

»Trditev, da človek ne more spoznati resničnega, temveč ima opravka zgolj s pojavi, da mišljenje škodi dobri volji, te in podobne predstave duhu odvzemajo tako vso intelektualno kakor tudi vso nravno veljavo in dostojanstvo. Pravica, da ne pripoznam ničesar, česar umnosti sam ne uvidim, je najvišja pravica subjekta, ki pa je zaradi svoje subjektivne določitve obenem formalna, nasprotno pa *pravica umnega* kot objektivnega nad subjektom ostaja trdno vzpostavljena.«³⁰

To pa mora, v nasprotju z branji, ki se ponujajo, pomeniti, da Hegel ne zanika, da so umna razmišljanja lahko motivirajoča sama po sebi (da lahko za dejavnika štejejo kot razlogi), oziroma, da je zanj *vsako* stališče, ki to trdi, pozitivistično ali rigoristično. Hegel ugovarja tistim *vrstam* racionalnih razmišljanj, za katere Kant meni, da so gonilna. (Z drugimi besedami, trdi, da Kantova različica prednosti nepogojenega ali kategoričnega imperativa, Kantova formulacija ekskluzivnega ali singularnega načela svobodne dejavnosti, ustvari rigoristični dualizem med mojim jedrom ali avtonomnim sebstvom in celoto mojih naključnih nagnjenj. Hegel ustvari videz, da povečuje tisto, kar Kant obsoja, samoljubje, hedonizem, ego-

³⁰ Hegel, GPR, str. 117; TWA, str. 7, 245.

istično motivacijo, kar pa je zavajajoče, saj v temelju ugovarja tej označitvi nemoralne motivacije.)

Kljub temu so rezultati, do katerih smo do te točke prišli, še vedno zmedeni. Ne glede na to, kaj si Hegel misli o vsebini norm, zanj, kot smo videli, niso zavezujoče preprosto glede na to, kdo smo in kaj si želimo, oziroma, glede na to, kaj smo historično postali ter tako lahko dejansko norme zgolj spoštujemo, vendar pa so še vedno zavezujoče zato, ker jih je umno spoštovati. Ko pa Kant zahteva, da se podvržemo normam, ki jih je postavil um, normam, ki so celo abstraktno »družbene« (v vseh dejanjih moramo upoštevati drugega, tako kot v idealiziranem kraljestvu smotrov), se Hegel pritožuje, da je Kant trdosrčen, asketski, in da njegova razlaga ne more razložiti, kako smo lahko motivirani za delovanje v skladu s takimi načeli, da kategoričnega imperativa ne moremo šteti kot razloga za dejanje.³¹

VI

Hegel nedvomno ni antiracionalist, konvencionalist tipa »karkoli-pravi-moja-skupnost-je-v-redu«. Da bi bolje razumeli njegov primer, moramo odlomke, ki smo jih zgoraj navedli, postaviti v nekakšno perspektivo. Drugače rečeno, spomniti moramo na nekatere klasifikacijske probleme. Kot nakazujejo že omenjeni odlomki, je Hegel nedvomno prepričan, da je *možnost motivacije* ključni pogoj za možni status norme kot norme. Hegel je prepričan, da nek razmislek ne more šteti za normo in biti tako gonilni razlog mojega delovanja, če je mogoče pokazati, da me tak razlog nikoli ne more *motivirati* za dejanje. Dejansko pri vpeljavi pojma nravnosti uporabi prav tovrstni jezik. Trdi, da je »v nravni biti« (*an dem sittlichem Sein*), da ima samozavedanje »svojo osnovo na in za sebe » *in svoj motivirajoči smoter (bewegenden Zweck)*.³²

Rečeno bolj abstraktno, Hegel kot splošno gonilo možnosti norm sprejema načelo P:

³¹ To pomeni, da razprava med njimi ne zadeva razlike med Heglovim naukom o »internih razlogih« in Kantovi privrženosti teoriji psihične vzročnosti, kot trdi Wood v *Hegel's Ethical Thought*. Strinjam se s tem, da Hegel verjame v možnost motivacijske naddoločitve delovanja, in da po njegovem mnenju moralna vrednota ne potrebuje izolacije nekakšnega »čistega motiva«. Ne mislim pa, da so razlogi za to njegovo prepričanje, razlogi, zaradi katerih ugovarja Kantovi teoriji moralne kreposti, povezani z gledišči o razlogih in vzrokih pri Kantu. V tej točki se strinjam s trditvijo Henryja Allisona o Kantovi lastni privrženosti internim razlogom, *Kant's Theory of Freedom* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990), str. 189.

³² Hegel, GPR, str. 142; TWA, str. 7, 292.

»Da bi neko dejstvo, stanje ali razmislek, lahko za osebo S štel kot razlog, da stori A, mora biti S-jevo sprejetje, imetje takšnega premisleka, zmožno motivirati S, da stori A.«³³

Takšno načelo je, kot smo že pripomnili, najbolj običajno v anti-racionalističnih in skeptičnih razlagah. Filozofi, ki sprejemajo P, so pogosto humovci, teoretiki moralnega čuta, egoisti ali emotivisti. Glede na to bi bilo lahko videti, da gre za splošno razpravo med na eni strani tistimi, ki hočejo etične razprave ohraniti čiste s tem, da jih ohranijo kot strogo normativne. Dobro *je*, recimo, tako preprosto največja srečnost za največje število ljudi, čeravno najboljši med njimi, zaradi svoje sebičnosti in iracionalnosti, nikoli ne morejo delovati za takšno dobro, ali pa je dobro neka nenaravna lastnost v svetu, ki jo lahko opazimo, udejanimo in podpremo pa jo lahko samo, če jo spodbuja kako gledišče našega samointeresa. Na drugi strani so tisti, ki težko razumejo katerokoli stališče o človeškem dobru ali moralni vrednosti, ki ga izvorno ne usmerja premislek tega, kaj človeška bitja hočejo in potrebujejo, ali kakšni bi morali biti razlogi, da bi osebe prisilili, da bi delovale. Prvi tabor skrbi, da s tem naše norme prilagajamo našim najbolj običajnim naravam; drugi tabor skrbi, da si izmišljujemo zgodnice o etični popolnosti, ki ne le ne upoštevajo naše splošne človeškosti, pač pa izkazujejo do nje asketsko sovražnost.³⁴

Toda to bi bil vse preveč ozek način razumevanja kategorij. Kot smo videli, je veliko racionalistov v etiki prepričanih v P in ne bi nikoli svojih moralnih jader pustili oklestiti, da bi ustrezala našim pokvarjenim potrebam. Eden izmed takih je Kant, drugi je Hegel.³⁵ Če bi si hoteli podrobno ogledati te opcije, bi bila to prevelika digresija. Pripomniti pa moramo vsaj to, da je v Heglovem primeru eden od rezultatov gledanja na zadevo s te perspektive v tem, da je lažje pojasniti njegovo slovito zanikanje, da normativna teorija

³³ To sprejetje je povezano, sklepam, z odlomki iz *Očrtov filozofije prava*, ki sem jih navedel zgoraj, tako kot tudi s § 132.

³⁴ Prim. sklepne pripombe v članku W. K. Frankena, »Obligation and Motivation in Recent Moral Philosophy«, v: *Essays in Moral Philosophy*, ur. A. Melden (Seattle: University of Washington Press, 1958), str. 40-81.

³⁵ Dejansko je mogoče biti neke vrste objektivist in se še vedno strinjati z načelom. Potemtakem bi lahko rekli, da zaznavanje sveta na določen način že *je* motivirajoče, da uvid v moralno pomembne poteze situacije ali možnega cilja, s tem daje neko neizogibno motivacijo za delovanje. Lahko bi sprejeli zahtevo, ki jo predlaga P in kljub temu trdili, da je ločevanje takšnega moralnega uvida kot ločenega vprašanja, kot vprašanja, »kaj motivira«, ko preidem k delovanju na osnovi te zaznave, napačno. Tega nikakor ni mogoče razumeti na ta način in obenem izkusiti kakršnokoli motivacijsko vrzel. Če bi se to zgodilo, potem bi bil to dober dokaz, da nisem videl tistega, kar se je ponujalo. (Iracionalnost je v zaznavanju, v tistem, kar zamegli zaznavanje, ne pa v hotenju ali moči volje.)

zadeva tisto, kar naj bi zgolj bilo ter tako tudi njegovo slavljenje umnosti dejanskega. Tisto, kar je v takšnih formulacijah - upam, da to lahko sedaj jasno vidimo - pomembno, je njegovo zanikanje: da imamo lahko umna, normativna načela za norme, ne glede na kakršenkoli dokaz, kako in zakaj so lahko dejanski razlogi za delovanje oseb, drugače rečeno, da lahko nek pregled kvalitete ali dobrega funkcionira kot norma, ločeno od dokazov mojega »privzetja« norme in upravičitve tega, da se mi neka norma »vsili«. Reči, da je dejansko umno, pomeni, da so nekateri razlogi *lahko zgolj motivirajoči*, da za nobeno osebo ne moremo domnevati, da je »dejansko« indiferentna do tistega, kar zahtevajo. In izreči takšno trditev pomeni napasti vsako gledišče moralne teorije (kot tudi mnogo religioznih gledišč), ki takšen premislek ignorira.

Tako lahko končno postavimo vprašanje - zakaj je Hegel prepričan ravno v *to*, vprašanje, ki je prvo od dveh odločilnih vprašanj v naši raziskavi. Drugo vprašanje je, zakaj Hegel misli, da lahko samo njegova različica »nравnih norm« zadosti temu pogoju.³⁶

³⁶ Kot smo že pripomnili, je prednost enega toka delovanja pred drugim, ali vsa »teža«, nekaj, kar je podeljeno, ne pa odkrito. Načelo ali cilj lahko funkcionira kot norma, lahko vlada mojemu ovrednotenju možnih delovanj le, če je samopostavljeno, če je trditev, ki zadevo vrne nazaj k pogojem resnične samopostavitve, če je resnično upravičljivo ovrednotenje. (Po takšnem pojmovanju, nekaj vrednega ni upravičeno s tem, da nas lahko napoti na inherentno vredno kvaliteto reči v svetu, temveč s tem, da poseduje razloge za oceno ali spoštovanje, razloge, ki se ne opirajo na nek premislek, ki je onstran upravičitve ali zgolj »dan«.) Tako kot pri Kantu gre tudi pri Heglu za vprašanje o razmerju med tistim, kar bi bilo, *prima facie*, lahko videti kot zgolj moji razlogi za delovanje, razlogi, ki so relevantni samo zame in za situacijo - ali subjektivnimi razlogi -, in splošnimi razmišljanji, na katere se moram sklicevati pri upravičitvi samemu sebi tistih razlogov - ali končno, objektivnimi razlogi. Da ima Hegel v mislih ta problem, je razvidno povsod v terminih, ki smo jih že navedli in na mnogih drugih mestih. Hegel ugovarja tistemu, kar ima za kantovsko nasprotje med subjektivno, ali heteronomno določenimi cilji, in objektivno, ali avtonomno določenimi cilji, pri čemer takšna objektivnost pomeni v temelju pogoj za upravičitveno moč vsakega razmišljanja. Metaforično govori Hegel o tem, da moramo »privzeti«, kar je subjektivnega in naključno gonilnega, ter to potem »očistiti«, »povzdigniti« na raven »samoustvarjajoče« »neskončnosti«, v tem ko je naša »subjektivna pravica do zadovoljitve« dopolnjena v sami umnosti, itd. Ti pogledi, ki vprašanje umnosti norm premestijo na vprašanje upravičljivosti in na razmerje med subjektivnimi in objektivnimi razlogi, postavljajo dodatna vprašanja. Po eni strani so takšni pristopi nagnjeni k »prehitri rešitvi« problema in k temu, da imajo vse subjektivne razloge za razloge le, če so tudi na koncu objektivni, ter tako v veliki meri podcenjujejo osebni vidik, vidik, katerega središče je dejavnik. Tu nam gre za končno pojasnitev tega, kakšno je videti Heglovo stališče o *Sittlichkeit* v luči teh razmišljanj.

VII

Sedaj lahko formuliramo najbolj splošni rezultat našega poskusa, da bi Hegla razumeli kot racionalista. V enem samem stavku rečeno, Heglu očitno ne gre za isto kot Schillerju. Za Hegla problem ni *primarno* problem psihične harmonije, integracije, ali notranje odtujitve, kot da bi bilo tisto, kar je izvorno narobe pri moralnem gledišču to, da zahteva od mene, da se ločim od vsega, do česar mi je, od vsega, kar mene dela za »mene«. Vprašanje, ki ga Hegel, skupaj s Kantom, postavlja, je, ali tisto, do česar ti dejansko je, reflektira »tebe« kot *subjekta*, ali pa gre predvsem za pogoje *nagnjenj*, tako da ta nagnjenja resnično reflektirajo tvojo subjektivnost.³⁷ Kant meni, da je tako, če ti pogoji prestanejo test moralne dopustnosti, oziroma vsaj tedaj, če niso *nasprotni* tistemu, kar bi uzakonila spontana volja. Za Hegla pa je to pretirano omejujoče in nezadovoljivo gledišče. Norme, ki jim moraš biti privržen tako, da lahko katerokoli teh nagnjenj reflektira tebe in tvojo subjektivnost (tako, da lahko deluješ »na osnovi ideje svobode«), vsebujejo družbene in institucionalne pogoje, v katerih lahko »prideš nasproti« svojemu lastnemu umu.

Odločilno vprašanje pri takšnem branju Hegla sproži povsem splošno razmišljanje. Kot smo videli Heglovo zanimanje za vlogo motivacijske zmožnosti v etični teoriji ne pomeni trditve, da moramo zato, da bi razložili takšno motivacijo, najti prostor za hedonistične ali egoistične zadeve. Hegel najprej sprejme normativno vez med upravičitvijo in avtonomijo ter šele nato skuša poiskati razlago *vrste* upravičitve, ki bi razložila »svojo lastno« motivacijsko silo.³⁸ Rečeno v njegovi romantični govorici to pomeni, da takšen premislek ne *potrebuje* zunaj-umne opore, hkrati pa nam zagotavlja, da smo našli »sebe«, ter potrjuje, da je svoboda »*bei sich selbst sein*«, »biti-pri-sebi«. Tako kot mnoge druge, je tudi njegovo razlago mogoče zvesti na to,

³⁷ Splošno rečeno, to je problem vsega »humovstva« v etiki, problem vsakega nagibanja k temu, da bi moje »strasti«, želje, temeljne projekte, motivacijski niz, obravnavali kot temeljni razlog za delovanje. Takšno stališče mora upoštevati možnost in konec koncev prednost »motiviranih«, umno sproženih, in ne le »nemotivirajočih« želj. Za koristno razpravo o tej plati zadeve glej: R. Jay Wallace, »How to Argue about Practical Reason«, *Mind* 99 (199=), str. 355-85; Rachel Cohen, »Hume and Humeanism in Ethics«, *Pacific Philosophical Quarterly* 69 (1988), str. 99-116; Michael Smith, »The Humean Theory of Motivation«, *Mind* 96 (1987), str. 36-61; Philip Petit, »Humeans, Anti-Humeans, and Motivation«, *Mind* 96 (1987), str. 531-33; Michael Smith, »On Humeans, Anti-Humeans, and Motivation: A Reply to Petit«, *Mind* 98 (1988), str. 589-95.

³⁸ »Subjekt je doma v tistem, kar je objektivno, tu je v svojem elementu.« Hegel, VPRN, str. 122.

kakšne razloge bi za zadovoljitev takšnega motivacijskega gonila podal racionalist, ali, v tem primeru, katerikoli »internalist«.

V Kantovem primeru ta problem zaplete dejstvo, da je vprašanje praktične umnosti vprašanje imperativov, ne pa »razlogov« za delovanje v splošnem smislu. Pri Kantu tako um priznava le, da smo neizogibno pod univerzalnim moralnim zakonom, priznava le zahtevo, da moramo delovati na določen način. Tako izkusimo »dejstvo uma«, izkusimo, da smo tedaj, ko delujemo namenoma nasploh, zavezani takšni normi. (Kant nato pokaže, kaj se nam čutno zgodi, ko priznamo takšno obvezo, kako začutimo bolečino zanikanja prednosti samoljublja in kako začnemo spoštovati tisto, kar sam imenuje »spoštovanje«.) Kant je prepričan, da s tem, ko pokaže, da ta obveza obstaja, pokaže, da ne moremo biti indiferentni do tistega, kar ukazuje um, da nikakor ne moremo postaviti vprašanja: »Zakaj bi mi bilo do tega, zakaj bi hotel storiti to, kar zahteva čisti um?« Če Kant res lahko pokaže, kar trdi, potem odgovor na takšno vprašanje že imamo. Hegel se s tem, da so praktični razlogi primarno imperativi, ne bo strinjal. Sam je očitno prepričan, da je Kant formuliral neizogibno prisilni značaj uma na neustrezen način, na tem mestu pa nas zanima samo struktura njegovega argumenta.

Ta struktura zadeva teze pri Kantu in Heglu, ki so neizogibno metafizične, vsaj v splošnem kantovskem smislu »metafizike osebe«.³⁹ Rad bi pokazal, da se Hegel in Kant najbolj razhajata prav na tej ravni in da tu postane razvidna posebnost Heglove pozicije. Splošno vprašanje se glasi: Kaj mora vsebovati delovanje »na osnovi ideje svobode?« To pomeni: katero načelo mora voditi samopostavitev norm pri takšnem svobodno delujočem dejavniku? Vprašanje zveni kot vpraševanje po nekem domnevno brezčasnem dogodku, »ko« je nekdo, docela umno utemeljeno, vsilil takšno načelo (»samoljubje« ali »brezzakonje samo«). Prej kot to, pa vprašanje vprašuje naslednje: Katerim načelom smo neizogibno zavezani že zaradi tega, ker delujemo na osnovi Ideje svobode? (Ovržba takšnega razmišljanja in hkrati delovanje »na osnovi Ideje svobode« bi pomenila nekoherentnost). Da bi uvideli, kaj je (ali bi moralo biti) takšno razmišljanje, moramo spoznati, kaj bi pomenilo biti takšen dejavnik. Vso težo primera za vsako načelo (ali za družbene norme nravnosti) je mogoče zvesti na tovrstni premislek. (Poudariti velja, da isto veljalo za skeptika, kot sta Hume ali Williams, ki trdita: *glede na to, kdo smo, bi lahko zgolj* premisleki, relativizirani na tisto, kar že hočemo, za katerimi se že motivirano ženemo, šteli kot razlogi za delovanje. In isto bi veljalo za strogega kontraktualista, katerega gledišča o tem, kaj bi bilo lahko upravičljivo ali sprejeto s strani drugega, mora voditi premislek tega, kaj je, glede na to, »kdo smo«, gonilno za vsakogar.)

³⁹ Prim. Nagel, *The View from Nowhere*, str. 14, 18.

Drugače rečeno, trdimo, da bi bilo dopuščanje, da bi bil lahko kdo indiferenten do katerekoli vrste premislekov, pa naj gre za ukaze uma ali za cilj samorealizacije, enakovredno postuliranju bitja, ki ga ne bi mogli spoznati kot »nas«, postuliranju nekoga, ki sploh ne bi mogel delovati z razlogi. Zaradi tega bi takšni premisleki ne mogli biti nemotivirajoči (vsaj tam, kjer je vse to *prima facie* motivirajoče; do premislekov ne morem biti indiferenten in še vedno biti jaz).

V mnogih drugih racionalnih razlagah, čeravno s širokimi variacijami, nastopa ista vrsta razlage. Tudi Platon trdi, da tisto, kar določa čisti um za najboljšo družbeno in politično ureditev, ne more biti neka takšna norma, če ne pokažemo tudi, da »se pravičnost izplača«, če ne pokažemo, da bi bili individuumi motivirani za podreditev takšni normi. Glede na to, »kaj pomeni biti človeško bitje« in kaj pomeni izpolnitev in srečnost takšnega bitja, bi se vsakdo lahko zgolj podredil *Državi, če* (in tu gre za odločilni, mogočni »če«), bi v tem uvidel lastno »dobro« ali psihično zdravje. A to kajpak ne more biti tako, in tako pridemo do nenavadnega položaja (nenavadnega za moderne), da bi bile množice ljudi, če bi živele v *Državi*, kolikor je le mogoče srečne, tudi če bi se *same*, subjektivno, s tem morda ne strinjale in bi raje, nepreudarno, živele v demokratičnem režimu.

In tako se zadeva nadaljuje pri Kantu. Pri njem premisleki temeljijo na metafiziki same dejavnosti, »dejstvu«, da nihče ne more zanikati, da je svobodni, odgovorni dejavnik ter tako ne more biti indiferenten do tega, kar se od vsakegaka takšnega dejavnika zahteva a priori. Zanikati to, bi pomenilo skušati zanikati, da smo svobodni - nekaj, kar moramo biti svobodni zmožni storiti. (V vseh teh argumentih je *nemožno* priznati »Vidim, da obstaja zame dober razlog za dejanje« in se še vedno vprašati »Zakaj bi storil tisto, za kar je zame dober razlog, da storim?«)

Vzporedne trditve pri Heglu so terminološko značilne, toda še vedno je mogoče prepoznati splošno strategijo, denimo v splošni razlagi *Sittlichkeit*, ki jo najdemo v *Vorlesungen von 1819/20 in einer Nachschrift*.

»Kolikor so individuumi v takšni nravni enotnosti, pridejo do svoje resnične pravice [*ih wahrhaftes Recht*]. Individuumi, ki na ta način pridejo do svoje pravice dosežejo svoje bistvo. S tem, kot pravimo, dopolnijo svojo usodo [*ihre Bestimmung*] ... Glede na to je nravno v individuumih dejansko, je nasploh njihova duša, splošni način njihove dejanskosti.«⁴⁰

Nadalje: »Splošna nравnost ljudi je njihova osvoboditev [*Befreiung*]; v njej pridejo do uvida samih sebe.«⁴¹

⁴⁰ Hegel, VPRN, str. 124. (Zahvaljujem se Terryju Pinkardu, da me je opozoril na te formulacije).

⁴¹ *Ibid.*, str. 125.

VIII

Zgoraj sem skušal pokazati, da Hegla v grobem lahko umestimo v ta racionalistični tabor, in da je Hegel v splošnem v skladju z mnogimi aspekti kantovskega pristopa. Po Heglovi razlagi so takšne upravičitve umne v tem, da se ne morejo zgolj sklicevati na »moj motivacijski niz« ali »osvoboditi od« elementov le-tega.⁴² Tako je zato, ker gre subjektu pri ovrednotenju *kateregakoli* takšnega elementa kot razloga za delovanje natanko za zavezanost ali upravičljivost. Zgolj zaradi možnosti takšnega ovrednotevalnega »povzdignjenja« in »očiščenja« mojih lastnih motivov, lahko za vsak tak element resnično rečemo, da mi pripada, da je moj.⁴³ Osnovna heglovska poanta je, da željeno ni pogoj, ki ga lahko individualno dosežem, tako da skušam »vreči iz igre« vsa moja nagnjenja.

V skladu s tem bi povzel vse doslejšnje poudarke. Moj argument je bil v tem, da tvori jedro Heglove razlage *Sittlichkeit* teorija praktične umnosti, oziroma razlaga tega, katere vrste premislekov veljajo za Hegla kot razlogi za delovanje, tj. zanj štejejo kot premisleki, ki enemu toku dejanja dajo prednost pred drugim. (In še enkrat, tisto, kar si Hegel prizadeva je: zgolj znotraj določenih vrst družbenih ureditev lahko različni premisleki štejejo zame kot razlogi.) To je ključno vprašanje, ker je Hegel očitno prepričan, da je zgolj praktični umni dejavnik svobodni dejavnik, in ker skuša npravno življenje izenačiti s svobodnim življenjem. Kot sem pravkar pripomnil, gre za kontroveržno stališče, ker je Hegel poleg tega prepričan, da je lahko samo določena vrsta družbenih bitij (»*sittliches Wesen*«) »praktično umno« in tako svobodno bitje.

Tradicionalno so bila vprašanja o umnosti delovanja omejena na takšna stališča, kot je na primer naslednje: potek delovanja je umen, če je najbolj učinkovito sredstvo do nekega cilja; oziroma je umen, če vodi do nekega cilja, ki je neizogiben v *vsakem* dostojnem ali svobodnem življenju

⁴² To je Williamsov jezik v članku »Internal and External Reasons«. Glej tudi pojem »temeljnega projekta« v članku z naslovom »Persons, Character, and Morality« v: *Moral Luck*, str. 1-19.

⁴³ Splošni problem Heglovega nestrinjanja z moralnim realizmom in njegovo lastno stališče, kako presojava o pogojih takšnega presojanja, je seveda dokaj kompleksen. Toda morda bi bila v pomoč pripomba, da je eden od modelov, na katere tu Hegel meri, Kantov model upravičljivosti estetskih sodb. Tudi tu vrednota, lepota, ni nekaj najdenega, pač pa jo stvarjem podelijo subjekti; toda tu ta vrednota ni podeljena naključno, ni rezultat dispozicij in želja, ki bi nam bile slučajno skupne. Pričakovanje, da *morajo* tudi drugi imeti nekaj za lepo, počiva na splošni oceni o tem, kdo so ti drugi in zato ne morejo biti neaficirani s tem, razen če, kot v večini primerov, ni prisotno nekaj, kar moti in ovira takšno reakcijo ali podeljevanje.

(»človeškem dobru«); ali pa je potek delovanja umen, če ga zahteva neko načelo, ki mu domnevno ne more biti nihče izvzet.

Heglova splošna teorija delovanja je teleološka; vse delovanje je smotno, je delovanje zaradi nekega cilja. Toda Hegel ni prepričan, da ga takšna premisa obvezuje h kakršnikoli humovski razlagi motivacije (kjer cilje postavljajo »strasti«) ali aristotelovski teoriji človeškega dobra (bistvenih ciljev). Po Heglovi razlagi pomeni prizadevati si za cilj podreitev normi; cilj si prizadevam doseči z razlogom, razlogom, ki ima zame upravičljivo moč. To potem postavlja osrednje vprašanje pogojev, pod katerimi moje nagnjenje h kakršnemukoli od teh ciljev, kakršnemukoli ovrednotenju, izraža umnega dejavnika, »razloge, ki bi nam bili skupni«, če si sposodimo sodobno frazo.⁴⁴ Ti pogoji so potem za Hegla neizogibno družbeni in historični, čeravno lahko podamo tudi formalno in splošno razlago ustreznosti modernih institucij takšnemu kriteriju. (Dosedaj smo se v tej smeri gibali z raziskavo tistega, za kar Hegel domneva, da je vsebovano v poskusu, da bi ustrezali tem gonilom, z razlago individualnega, abstrahiranega od vseh partikularnih, kontingentnih nagnjenj, in ki je tako podvrženo moralnemu zakonu. Hegel skuša reči, da bi takšen kantovski način upravičitve delovanja ali ovrednotenja lahko branili le s pomočjo metafizike osebnosti, ki nujno vsebuje nekaj neverjetnih in vprašljivih predpostavk.) Hegel se očitno napoti v natanko nasprotno smer: individualna nagnjenja do pluralnosti možnih ciljev se lahko vzpostavijo »neidiosinkratično« zgolj *znotraj* določenih družbenih pogojev, zgolj *skozi* premislek drugih individuumov in njihovih nagnjenj. Potemtakem sem umni dejavnik in tako v tem smislu svoboden zgolj *znotraj teh* (umnih) institucij.

Če sprejmemo vsaj okvir problema, se potem temeljno vprašanje zvede na to, kako določiti, zlasti glede na kantovske dvome, relevantne pogoje ali gonila vsakega takega nagnjenja ali ovrednotenja. Kot sem skušal pokazati zgoraj, je večino Heglovega primera moč najbolje razumeti v luči Kantovega stališča in kot zoperstavljenega Kantu, zato bom skušal, kljub morebitni redundantnosti, še enkrat v najbolj zaostreni obliki navesti te dvome.

Največji kantovski dvom o tej usmeritvi je tudi najbolj v oči bijoč. Za Kanta je izredno pomembno, da lahko trdi, da je svoboda preprosto zmožnost, ki je skupna vsem umnim dejavnikom. (Je noumenalni predikat v Kantovem neskončno zavajajočem jeziku). To vsakomur daje pravico do univerzalnega spoštovanja, ne glede na družbeno ureditev, v kateri živi. In to nam omogoča, da imamo vsakogar, sužnja ali svobodnega, zlorabljenega

⁴⁴ Glej Korsgaard, »The Reasons We Can Share.«

in revnega ali ljubljene in negovanega, ne glede na okoliščine za enako in absolutno odgovornega za to, da ni storil pravega dejanja.

Tudi če zadeve postavimo tako, sam ne vidim nobenega dokaza, da bi Hegel hotel zanikati katerikoli od zgornjih trditvev. Tudi on brani idejo splošnega moralnega spoštovanja in neke vrste obče moralne odgovornosti. Tisto, kar s takšnim razočaranjem zavrača, pa je gledišče o vrsti moralne svobode, ki bi bila tako splošno pripisljiva, in o vrsti obvez, ki bi bile konsistentne z njo, in za katere bi lahko rekli, da izčrpajo naša npravna življenja, kot da nas to, da ne delamo nobene moralne škode v tem smislu označuje za npravne, kot da to, da smo resnični subjekt svojih dejanj lahko izčrpno razumemo kot takšno moralno subjektivnost, kot da bi mesto takšnega moralnega ideala znotraj kompleksne npravnosti lahko odpravili z vztrajanjem, da je priznanje takšnega ideala že vse, kar vsebuje npravno življenje. (Dejansko bi imel takšen moralni ideal svojo najvišjo in izključno motivacijsko moč le v posebej odtujeni in fragmentirani npravni skupnosti.) (Hegel bi bil enako nepotrpežljiv do trditve, da bi morali politiko, religijo in kreposti dojeti zgolj kot tisto, kar nam omogoči, da dosežemo tak standard.) Kantovsko bi lahko rekli, da mora nekdo »dojeti« svojo lastno dejavnost, resnično biti subjekt, v takšnem ozkem, moralističnem smislu (poleg vse druge heteronomije), in je tako neizogibno prisiljen, omejen z moralnim zakonom, le s sklicevanjem na smešno ozko praktično metafiziko osebe - stališče, ki je ustvarjeno zato, namiguje Hegel, da bi moralno stališče zavarovalo, ne pa resnično podprlo.

Drugače rečeno, nobenega dvoma ni, da lahko odmislimo vse, kar je partikularno in naključno, da bi prišli do takšnega pojmovanja o nas, ki je dovolj preprosto in nekontroverzno, da lahko upraviči tiste vrste premislekov, do katerih ni domnevno nihče indiferenten. Predpostavljamo, da pogoj umnosti zahteva, da se vprašamo, kaj bi lahko upravičil nepristranski dejavnik, ki nima ne nagnjenj ne obveznosti, ki bi se ne opiral na nobene razloge, ki so povezani z dejavnikom. Kljub temu bi bila to nasprotna plat napačnega prepričanja, da mora takšna osvoboditev in upravičitev temeljiti na nekem partikularnem, naključnem nizu interesov, želja ali projektov, na tem, kar naključno smo. To gledišče je napačno, prav tako napačno pa je sklepati, da moramo privzeti takšen kriterij upravičitve, ki je utemeljen na tako nevtralnem in nepristranskem pojmu subjekta, da je skorajda dvomljivo, če je povezan z dejanskim življenjem nagnjenj, obvez, želja in projektov. Po Kantovem mnenju so obveznosti, ki jih dobimo iz takšnega razmišljanja o sebi, domnevno nepogojene, prevladajo nad vsemi ostalimi praktičnimi premisleki, ki bi se nam sicer zdeli praktično nujni. Po Heglovem mnenju bi to (in ustrezni motivacijski pogoj) lahko dokazali le

tako, da bi pokazali, da bi bili lahko vsi vidiki našega življenja, ki niso povezani s samim jedrom, ali nizom obveznosti, enostavno »nedoločeno negirani«, bili bi zgolj pojavi, »ne« pa tisto, »kar smo mi sami«.

Takšna razmišljanja so nas doslej domnevno pripeljala do stališča »ne eno ne drugo«, do trditve, da obstaja nek refleksivni, preudarni pogoj, ki je nujen za to, da bi bila naša nagnjenja in projekti resnično »naši« (da bi bili »subjekti«, da bi delovali »na osnovi Ideje svobode«), toda tudi do zanikanja, da bi temu lahko zadostili zgolj s preudarno osvoboditvijo ali s strogimi zahtevami moralne umnosti. Za dopolnitev slike bi morali nujno pokazati, kako neko izdelano gledišče temeljnega ali neizogibnega značaja naših družbenih povezav določa značaj tega refleksivnega ali umnega pogoja.

Ni pa si težko predstavljati, kako takšno razlago vidi Hegel. Najbolj preprosto rečeno, vsi individuumi imajo starše, lahko reproducirajo pogoje svoje eksistence zgolj kooperativno, in so nenehno podvrženi, so subjekti odločitev o skupnem dobru ali izvrševanju neke vrste politične oblasti. Nismo preprosto en dejavnik med mnogimi. Nismo si vsi podobni v tem, da smo dejavniki, ki lahko delujejo z razlogi. Smo, toda celo za to, da lahko pripoznamo in delujemo s pomočjo takih premislekov, potrebujemo druge, zato so tu družbeno formativne in vzgojne institucije, ki omogočajo takšno pripoznanje in njegovo udejanjenje.⁴⁵ Medtem ko v nrvnosti obstajajo moralni premisleki, pa ti premisleki niso nepogojeno prevladujoči. Tedaj

⁴⁵ Eden od načinov, kako skuša to Hegel pokazati, zadeva problem moralne sodbe v primerih, ko so moralne ali na pravicah temelječe sodbe razumljene kot trditve, ki so formulirane v terminih abstraktno dojetega moralnega subjekta. Razumevanje, ki dojema problem moralne upravičitve v terminih, ki se izogibajo obravnavi mene samega kot izjeme, ki se izogibajo maksimi, ki bi zanikala, da so drugi svobodni dejavniki, dejavniki, ki so lahko motivirani z razlogi, itn., bo na koncu zagotovo prepovedalo široko zvrst delovanja. Toda vse moralno življenje zahteva precej izdelano moralno sodbo, in glede na to, da ni pravil za aplikacijo takšne sodbe, bo potem, če je splošna koncepcija podana samo s takšno »pičlo« koncepcijo oseb, rezultat, trdi Hegel, zaskrbljujoč. Takšna opora bo po njegovem mnenju zagotovila, da ne bom imel razen moje lastne »zavesti«, ali globine mojega osebnega prepričanja, nobenega kriterija za sodbo, na katero bi se oprl pri odločanju, kaj pomeni drugega obravnavati kot sredstvo ali kot cilj. In to bi nenazadnje dopuščalo vsakomur, da bo zahteval neko vrsto moralne čistosti, soglašanja z moralnim načelom, v moralni praksi pa bo imelo za posledek popustljivost do samega sebe. Da bi se takšnemu rezultatu izognili, potrebujemo bolj kompleksno gledišče o naših neizogibnih, »bogatejših« vezeh z drugimi in zato vrsto razlogov za delovanje, ali norme, ki so lahko glede na takšne pogoje zgolj motivirajoče.

Kant seveda to zanika in ima zato nauk o kreposti. Kot sem pokazal na drugem mestu, ta nauk opravi s tem ugovorom. Prim. moj članek »Hegel, Ethical Reasons, Kantian Rejoinders«.

ko skušamo določiti, če in kdaj takšne obveznosti lahko ukinemo (kot takrat, ko vohun laže), uveljavljamo sodbo o neizogibno formativni in motivacijski prioriteti npravnosti, kot smo jo orisali tukaj.⁴⁶

IX

Hegel o moderni npravnosti postavlja različne trditve. Moderne institucije zanj utelešajo diferencirane normative zahteve modernega družbenega življenja in tako priskrbijo vsebinsko bogat odgovor na vprašanje, kaj moramo storiti. Poleg tega Hegel tudi trdi, da v modernih npravnih vlogah ni vrzeli med objektivnimi zahtevami prava in tistim, kar sam označuje za subjektivno, jaz pa sem to imenoval motivirajoči vidik takšnih zahtev. Te Heglove trditve odpirajo številna vprašanja. Na tem mestu smo hoteli raziskati temeljni problem: kaj zanj pomeni vztrajati pri tem, da ima takšna npravna eksistenca normativno prednost pred vsakim krepostnim življenjem, da je participacija v takšnih vlogah umna.

Izkazalo se je, da so ta vprašanja povezana. Med drugim teza o prioriteti pomeni, da biti član družine, in kooperativni, odvisni član neke neznansko zapletene civilne družbe, ki ji vlada norma, in biti neizogibno udeležen v neki politični celoti, niso razmerja do drugih, za katere bi lahko rekli, da sem si jih postavil kot rezultat zahtev umne individualnosti *überhaupt*. Vendar pa ta predosvoboditvena nagnjenja in formativne vpletenosti ne predstavljajo zgolj naše tradicije, skupnosti ali *Volk*-a. Njihovo zahtevo do nas lahko ublažimo z javno zahtevo po njihovi legitimnosti, tako da omogočimo in ohranimo družbeno kulturo subjektov, ki delujejo z razlogi, ki se lahko, in ki tudi se »gibljejo« v »prostoru razlogov«.

To se pravi, če zadeve povzamemo nekoliko drugače, in če skušamo Heglovo stališče umestiti nekoliko natančneje, potem lahko uvidimo, da njegova obramba umnosti modernih institucij počiva na dokaj splošnih in dejansko nujnih strategijah vsake racionalistične etike. Hegel sprejema pogoj, da morajo razlogi za delovanje motivirati subjekta tako, da deluje in da skuša takšne možne razloge premisliti v luči splošnih potez osebnosti in možnega delovanja. Tisto, kar Hegel temu doda, je preprosto, a odločilno vztrajanje, da ne glede na to, kaj smo, nismo avtonomno samooblikujoče se kreature. Vse, trdi, kar zadeva vsebino in motivacijsko moč razlogov za delovanje, se, ko to dejstvo na neki pomembni ravni upoštevamo, drama-

⁴⁶ O tej vrsti omejitve moralnosti heglovske razpravlja Williams v: *Ethics and the Limits of Philosophy*, deseto poglavje.

tično spremeni. Takšno udejanjenje premesti žarišče etičnih problemov proč od obeh tradicionalnih področij k tretjemu področju, ki zanika prioriteto ali celo domnevno ultimativnost »dispozicij«, »strasti« ali »temeljnih projektov« v našem ocenjevanju in vrednotenju ter postavi obsežna vprašanja o tem, kaj sestavlja »individuova lastna« nagnjenja, tako, da so potem lahko odločilna. Toda Heglovo etično gledišče tega ne stori pod predpostavko, da je edini pogoj, ki bo udejanil takšno samodoločitev, neke vrste radikalna ločitev, čista, individualna moralna samozakonodaja, ali pa refleksija, ki bi izhajala od »nikoder« in vodila »nikamor«.

Prevedel Peter Klepec