

Jure Simoniti

Nelagodje ob določnosti

Skorajda običajno je, da se, ko je govora o Heglovem *Orisu filozofije prava*, na začetku omeni neko posebnost: Hegel je avtor najabstraktnejše, najbolj idealistične, spekulativne, zgolj pojmovne, duhovne, iz goli *Gedankendinge* zgrajene misli, ki pa po drugi strani zmore teoretizirati raznolikost in nianse konkretnosti kot nobena druga filozofija poprej. Hegel ni nič manj kot najabstraktnější in najkonkretnější filozof v eni osebi. Njegova *Logika* predstavlja misli Boga pred stvarjenjem sveta in iz ene, zgolj diskurzivne opozicije *bit – nič* izgrajuje vse bolj diferencirane kategorije ter nazadnje v logiki refleksije utemlji produkcijo biti iz samonanašalnosti čistega mišljenja. Na drugi strani imamo *Fenomenologijo*, ki v proces omike vključi ponovitev konkretne zgodovine od grštva do Heglovih dni, potem zapiške o filozofiji narave, subjektivnem in objektivnem duhu (mislimo predvsem na II. in III. del *Enciklopedije*), med za časa življenja objavljenimi spisi pa kot nekakšen kompendij *udejanjene konkretnosti* izstopa prav *Oris filozofije prava*. Hegel tako prvi vzgib biti (in s tem tudi konkretnosti), denimo, opiše kot »gibanje od ničā k ničū in s tem nazaj k samemu sebi«,¹ obenem pa je filozof, ki na teoretsko ključnih mestih svojih del govori o najbolj oprijemljivih praktičnih, socialnih in zgodovinskih fenomenih, gospodarju in hlapcu, grški polis, rimskem pravu, francoski revoluciji, romantični lepi duši, o pogodbi in lastnini, zločinu in kazni, delu in pripoznanju, ter navsezadnje tudi o takšnih malenkostih, kot so brada orientalskega monarha, Lavatrova frenologija ali pa organ, kjer sovpadeta *Zeugen* in *Pissen*.

Zato avtomatično nastane videz, da imamo pred seboj dva Hegla, zastarelega Hegla spekulativne logike, negacije in refleksije, ter

1 G. W. F. Hegel, *Znanost logike II.*, Društvo za teoretsko psihoanalizo, Analecta, Ljubljana 1994, str. 19.

morda sodobnega Hegla konkretnosti, torej prava, npravnosti in socialnega pripoznanja. Seveda glede na to obstaja tudi dvojje branj: s prvim, »logičnim« Heglom negacije se še ukvarja dovršen del nemške akademske mašinerije, pri kateri gre prej za nekakšen antikvarni, zgolj sekundarni filozofski interes, medtem ko se vsi »aktualizirajoči« poskusi, da bi iz Heglove pravne in socialne filozofije naredili normativno teorijo sodobne pravičnosti in modernih družbenih relacij, ponavadi vzpostavijo ravno z načelno razmejitvijo od vsakršnih dozdevnih heglovskih spekulativnih mistifikacij.² V to drugo skupino sodi anglosaksonsko branje Hegla (Robert Pippin, pravkar citirani Allen W. Wood), pa tudi nemška »sociološka« linija, ki izvira iz *Kritične teorije družbe* Horkheimerja in Adorna ter predvsem Habermasove teorije komunikativnega delovanja. Prav tej drugi generaciji slavne *Frankfurtske šole* pripada Axel Honneth.

I.

Honnethu gre od prve strani pričujoče knjižice naprej za poskus reaktualizacije Heglove pravne filozofije v današnjih pogojih, ki ne poznajo več lastninskih odnosov meščanskega zgodnjega kapitalizma, spolne delitve dela (recimo Heglovih idej, da naj ženska skrbi za domače ognjišče, moški pa naj se udejanji na področju države) in svetovnozgodovinskega patosa o teleološkem primatu Zahodne kulture. Ta reaktualizacija pa se že takoj jasno distancira od He-

2 Eno najbolj znanih del o Heglovi etiki, *Hegel's Ethical Thought* Allena W. Wooda (Cambridge University Press 1990), se že v prvem odstavku uvoda postavi na stran »pozitivnega«, političnega Hegla: »Heglovo socialno in politično misel so preučevali filozofi, še bolj pa politični teoretiki in zgodovinarji idej. Ta preučevanja so običajno zanemarjala filozofske temelje Heglove teorije družbe in politike. S 'filozofskimi temelji' pa ne mislim Heglove spekulativne metafizike. Sumim, da je eden od razlogov, zakaj so zanemarjali Heglovo etično teorijo, v tem, da so za 'filozofske temelje' jemali prav to spekulativno metafiziko. Če se odločite preučiti *te* temelje bolj podrobno, boste kaj kmalu vedeli, da za to zapravljate nekoristen čas, vsaj s stališča socialne in politične teorije. Če ste razumni, se boste temu izognili. Če pa niste tako razumni, se boste le slepili, da obstaja ezoterična resnica v heglovski dialektični logiki, ki nas oskrbi s skritim ključem do njegove socialne misli.« (str. xiii)

glove spekulativne logike, ki da naj bi nam celo postala »popolnoma nerazumljiva«:

»... treba bi bilo dokazati, da je nameri in temeljni strukturi besedila danes mogoče produktivno slediti tudi še tedaj, ko pri tem ne igrajo nobene pojasnjevalne vloge niti substancialistični pojem države niti operativna navodila 'Logike'.

[...]

... niti Heglov pojem države niti njegov ontološki pojem duha se mi danes ne zdita več primerna za rehabilitacijo, zato se moram torej sprijazniti z indirektno obliko reaktualizacije njegove *Pravne filozofije*. Česar bi se v pričujočem poskusu torej rad lotil, je postopno skiciranje predloga, kako je treba v celoti razumeti temeljno namero in zgradbo besedila, če se pri tem ne poslužujemo ne metodičnih navodil 'Logike' ne nosilnega pojmovanja države; cilj tega 'indirektnega' postopka naj bi bil v tem, da aktualnost Heglove *Pravne filozofije* demonstriramo z dokazom, da jo je treba pojmovati kot načrt normativne teorije tistih sfer vzajemnega pripoznanja, katerih vzdrževanje je konstitutivno za moralno identiteto modernih družb.«³

Tisti izraz, ki ubeseduje kriterij ločevanja med »zastarelimi« logičnimi interpretacijami in Honnethovo »aktualizirajočo«, je *systemimmanent*:

»Po moji doslej razviti interpretaciji pripada v poskusu reaktualizacije Heglove pravne filozofije osrednje mesto pogosto prej neuglednim, v vsakdanjem jeziku povsem običajnim izrazom. Pri tem igra verjetno bistveno vlogo dejstvo, da me v nasprotju s sistemsko immanentnimi interpretacijami vodi namera, da Heglovo politično filozofijo predstavim kot teorijo pravičnosti, ki ima veliko prepričljivost tudi neodvisno od argumentativne opore njegove Logike in nemara celo ravno zaradi te neodvisnosti: pri takšnem načrtu se namreč ključni pojmi logike, ki dolgujejo zahvalo logiki biti, bistva in pojma, sami po sebi umaknejo v ozadje in naredijo prostor za tiste kategorije, s katerimi je Hegel svojim manj seznanjenim bralcem in bralkam hotel razjasniti svoja prizadevanja.«⁴

3 Gl. zg., str. 12–13.

4 Gl. zg., str. 63.

Ločnico na »sistemsko imanentne« in »aktualne« interpretacije je morda zlasti zanimivo primerjati s situacijo v Sloveniji, ki kot eden redkih filozofskih prostorov nekako še ponuja branje Heglove filozofije, ki je sistemsko, logično, spekulativno, in se hkrati ne odpoveduje aplikabilnosti heglovskih konceptov na današnja družbena razmerja in celo njihovemu etično-političnemu naboju. Če smo namreč na začetku interpretacije Hegla razvrstili na antikvarno-logične in aktualno-sociološke,⁵ potem se zdi, da obstaja tudi tretja pot, ki presega to ločnico. Redke posamezne predstavnike interpretacij, ki rehabilitirajo oba Hegla, najdemo v Nemčiji (Dieter Henrich, Rolf-Peter Horstmann) in Franciji (G rard Lebrun, Bernard Mabille), medtem ko pri nas takšna dr za celo prevladuje.

Kdor se namreč danes v Sloveniji ukvarja s Heglom, ga je verjetno spoznaval skozi prizmo psihoanalitičnega, torej freudovskega in lacanovskega branja Slavojja  i ka in Mladena Dolarja. Originalnost »ljublanskega« – po Ljubljanski lacanovski šoli – pristopa k Heglu je v tem, da je v freudovski dialektiki želje, ki je svet zgradila okoli manka, kot se je izrazil Lacan, videla možnost rehabilitacije tistega zgloba Heglove filozofije, ki je dandanes najbolj osumljen zastarelosti, torej logike refleksije, gole negacije med »mišljeninami«, »gibanja od ni a k ni u« itd. »Ljubljansko« branje hoče oboje: vrniti se k najbolj trdemu, *lebensfremd* jedru Heglove spekulacije, kot tudi ravno v teh točkah spekulativnih akrobacij najti možnost konceptualnega zajetja in razumevanja najbolj konkretnih, dnevno-filozofskih fenomenov. Za ceno vrnitve k logiki negacije se nikakor nočemo odre i njenim socialnim in političnim pretenzijam.

Honnethovo *Trpljenje zaradi nedoločnosti* predstavlja enega najbolj kvalitetnih in utemeljenih uvodov v Heglovo *Pravno filozofijo*, zato bomo skušali najti stične točke med njegovo pozicijo in tistim stališčem, ki ga Honneth  e vnaprej zavrača in izključuje iz svojega zastavka. Morda bi priostreno lahko celo rekli, da bomo skušali odgovoriti na vprašanje: kako naj »negativni« slovenski heglovec najde dostop do »pozitivnega« normativno-komunikacijskega Honnetha?

⁵ Seveda je ta delitev veljavna le na ozkem področju *Pravne filozofije*, pa še tu zgolj v oziru, ki ga zasledujemo mi.

II.

Za Honnetha je izhodišče njegove filozofije že neproblematično položeno v same temelje habermasovske linije *Frankfurtske šole*: filozofija je tako analiza javnega in privatnega diskurza, v kolikor med njima ni ujemanja in vsak po svoje vsebujeta iracionalnosti; cilj te analize pa je (ponovna) osvojitve racionalnega konsenza, vzpostavitve javnosti, ki ima umno strukturo.⁶ Osrednja termina Habermasove teorije komunikativnega delovanja sta tako *univerzalna pragmatika* in *konsenzualna teorija resnice*. Resnica ni stvar empirične verifikacije konceptov, temveč skozi diskurz doseženega medsebojnega strinjaja med racionalnimi sogovorniki. Toda kljub temu, da je verifikacija povsem *intersubjektivna*, je, da tako rečemo, njen izid »pozitiven«: komunikacija je – v nasprotju z Lacanovim *bonmotom* – produktivni smisel, iz nje vsi izidejo kot zmagovalci, vsak s svojim pozitivnim presežkom. Vse skupaj krona racionalno pripoznanje.

Heglov pojem pripoznanja je precej drugačen in ga ne moremo misliti mimo negacije: iz njega (denimo pri gospodarju in hlapcu) izstopata dva asimetrična akterja, gospodar in hlapec; en je negacijo izvršil do konca, tako rekoč žrtvoval svojo celotno praktično substanco, zato postane zastopnik prav tistega, kar je pri Habermasu treba odpraviti: gospostva. Tudi drugo veliko pripoznanje v *Fenomenologiji duha*, ki se zgodi na koncu poglavja o *Duhu*, je precej nekomunikativno. Ne gre za diskurz podajanja racionalnih razlogov, temveč za golo priznanje tistega, česar se racionalno ravno ne da utemeljiti, za komunikacijo ne-komunikabilnega, ubesedenje iracionalnega: torej za priznanje lastnega zločina, zla, najkonkretnjšega reprezentanta negacije, ki si ga lahko zamislimo.⁷ In šele priznanju *manka racionalnega razloga* lahko sledi spravni *Da*.

6 Tu se Habermas razlikuje od ustanoviteljev *Kritične teorije*, Adorna in Horkheimerja, pri katerih je racionalnost nekaj negativnega, pri katerih se objekt ne epistemološko ne intersubjektivno nikoli ne konstituira v celoti in je tudi komunikacija zato spodletela.

7 Do tega priznanja pride v slavni izjavi *Ich bin's*, kjer je tisto, kar je treba priznati, prav nek objektni, neracionalni, brezrazložni presežek: zgolj *es*, ono, še več: zgolj *'s*, nek apostrofirani residuum simbolnega, ki nima niti dignitete lastne besede, celega imena.

Praden torej začnemo brati Honnetha, je dobro, da vemo, skozi katera vrata pristopa k Heglovi filozofiji, ki v celoti in v logičnem jedru zanj pač ni več primerna za reaktualizacijo. Začetna perspektiva Honnetha je torej teorija komunikativnega delovanja in racionalnega pripoznanja, zato se v Heglove mehanizme negacije sploh ne spušča: gospodar in hlapec, na primer, ali pa lepa duša in priznanje zla Honnethu niso niti omembe vredni. To je vhodna predpostavka Honnethove interpretacije, ki jo moramo vzeti na znanje in je znotraj njegovega ukvarjanja s Heglom niti ne smemo kritizirati, saj bi tako nekako zgrešili naslovnika (in pač ne bi zadostili pogojem racionalne komunikacije). Lahko pa seveda najprej opozorimo na razlike med Honnethovim Heglom komunikativnega pripoznanja in našim, psihoanalitično-logičnim Heglom, da bi na koncu, eventualno, izpeljali tudi stične točke.

Najprej so tu povsem zunanje in na prvi pogled banalne razlike v sami dikciji obeh linij interpretacije. Na obeh straneh se je izoblikoval nek poseben, svojski *instinkt resnice*. Za Honnetha je resnica vse, kar se sliši spravno-demokratsko, dopuščajočo-hermenevtično in pripoznavajočo-komunikativno. Družba kot utelešenje Heglovega objektivnega duha je racionalna struktura, znotraj katere je vsaka iracionalnost doživeta kot rana, ki jo je potrebno terapevtsko odpraviti:

»Zdi se mi, da prvi pojem [objektivni duh], če zanemarimo njegovo vpetost v celoto Heglovega sistema, vsebuje tezo, da vsa družbena dejanskost poseduje umno strukturo, kar, če se proti njej prekršimo z napačnimi in nezadostnimi koncepti, nujno vodi do negativnih učinkov znotraj samega družbenega življenja, takoj ko jih tam praktično apliciramo; skratka, s svojo predstavo družbe kot 'objektivnega duha' hoče Hegel povedati, da prekršek proti tistim racionalnim razlogom, s katerimi so naše družbene prakse v nekem določenem trenutku vselej že prepletene, povzroči poškodbe in rane v družbeni realnosti.«⁸

Pri nas, nasprotno, ne bi spustili naprej nobenega stavka, ki ne bi vsaj malo odprl kakšne rane, zarezal v gladek potek stvari, obrnil

8 Gl. zg., str. 13–14.

zdravorazumski okvir ali ne bi vsaj rahlo zatresel socialnih konvencij ter v bralčevo anticipacijo vnesel nekaj suspenza.⁹ Na zgolj površinski diskurzivni ravni je Honnethova misel podana zelo skoncentrirano, v strogi filozofski terminologiji, stavki so izrazito dolgi, jezik je v nemščini zelo substantiviran in ima predvsem nenavadno zožen besedni zaklad.¹⁰ Pri nas se v zvezi s Heglom morda raje piše nekoliko bolj slikovito, sentenciozno, »intertekstualno«, predvsem pa se nikakor noče odpovedati subverzivnemu naboju: zdi se, da se s Heglom ukvarja le prek točk, kjer tudi on ponuja tiste osti, prek katerih se lahko vzpostavlja ta spreobračalna, provokativna, v Žižkovem primeru skorajda sokratska metoda. Nekoliko nenatančno bi nazadnje lahko celo rekli: tipičen honnethovski prefiks je *re-* (reaktualizacija, retribucija, normativna rekonstrukcija, realizacija), torej neka ponovna vzpostavitev, *Rückgewinnung*, racionalne, kompletne celote; tipični psihoanalitično-heglovski pa *de-* (destabilizacija, desubstanciacija, dehomogenizacija, celo dekonstrukcija).¹¹ Skratka, če Honnethov subjekt trpi zaradi nedoločnosti, ki ji je izročen v svoji družbeni situaciji, naš instinkt resnice nasprotno doživlja neko *nelagodje ob določnosti* mišljenja, ki se ni sposobno soočiti s točko izgube smisla.

Če bi tem diskurzivnim analizam skušali dati enoten smisel, potem bi moto slovenskih interpretacij lahko videli v Heglovem pozivu iz *Predgovora k Fenomenologiji duha*, da se mora filozofija varovati tega, da bi bila *erbaulich*, torej poučna in spodbudna, ljudska modrost prave mere in dobrega življenja. Na drugi strani je nekakšna moderna in racionalna *Erbaulichkeit* samo izhodišče Honnethovega zastavka: naslov četrtega poglavja je celo »'Osvoboditev' od trpljenja: terapevtski pomen 'nравnosti'«. Njegov edini interes ukvarjanja

9 Tipičen Žižkov stavek se, denimo, začne takole: »Mar ni res ravno nasprotno ...?«, ali pa: »Daleč od tega, da ...«, kjer vprašalne oblike in antifraze anticipaciji racionalnosti nenehno spodnašajo tla.

10 Kar seveda kaže na to, da so vsi termini, kot so samoudejanjenje, pripoznanje, racionalni razlogi, sfere delovanja itd., popolnoma fiksirani, samoumevni, zadovoljivo vpeljeni in utemeljeni že neke drugje, in jih znotraj interpretacije Hegla niti ni več treba tematizirati in problematizirati.

11 Kot opozarjamo, ne gre za natančno razdelitev, saj ima lahko pri kakem Habermasu beseda s prefiksom *re-* negativen pomen (*refevdalizacija*), medtem ko je eden njegovih temeljnih pojmov, denimo, *moralna deliberacija*. In tudi pri nas, denimo, termin *dekonstrukcija* ni nujno vselej na dobrem glasu, *revolucija* pa.

s Heglom ni ne akademski (v smislu pisanja sekundarne literature o Heglu) ne angažiran (v smislu kakega političnega revolucionarnega dejanja), temveč *terapevtski*: gre za eksploatacijo Hegla v smoter nehéglovske teorije umnega, dobrega in navsezadnje tudi srečnega življenja; Honneth se v skladu s tem vselej sklicuje na *sozialer Normalfall*, na družbeno normalno stanje. Če tukaj vpeljemo razlikovanje med moralo in etiko, bi seveda lahko rekli, da Honneth misli v okvirih morale, naše heglovstvo pa prej v okvirih etike. Honnethu gre ravno za vzpostavitev pozitivnega normativnega sistema: za jasno definirana in izčrpana pravila, ki ne zgrešijo svojega sogovornika, ki označenca pokrijejo v celoti in vedno popolnoma izpolnijo svojo govorno intenco. Pri nas se, nasprotno, ukvarjanje s Heglom ponavadi jasno pozicionira proti neki tendenci današnje dobe: proti liberalni ekonomiji, utilitaristični morali, koncu velikih zgodb ali metafiziki končnosti, včasih celo proti habermasovski ideji racionalne komunikacije in konsenzualne resnice.

Glede na različno »vrednostno« izhodišče se vsako od branj poslužuje različnih podob, idej, momentov v kamnolomu Heglovega sistema. Na vsaki strani se spregleda in opušča določene dele, medtem ko se pakti in zaveznitva kujejo na povsem različnih točkah. Seveda je velik del Heglove filozofije enako zastarel za obe smeri: njegove antropologije, rekonstrukcije zgodovine, estetike, sploh pa filozofije narave, v kolikor se jih bere »po črki« in v celoti, nihče več ne jemlje resno in dobesedno. Honneth se v svojem poskusu reaktualizacije omeji zgolj na *Oris filozofije prava*, tega pa vzame kot celoto in tematizira sopostavljenost različnih ravni legalnega, torej abstraktnega prava, moralnosti in nravnosti, potem pa še družine, civilne družbe in države. Po drugi strani se distancira od velikih knjig Heglovega sistema (*Fenomenologije*, *Logike*, *Enciklopedije*). Pri nas, nasprotno, paktiramo ne toliko s sistemsko celoto kot prej z metodologijo prehodov iz ene v drugo podobo, tako rekoč z imanentno logiko sistema. *Oris filozofije prava* bi gotovo hoteli brati na ozadju *Logike*. Po drugi strani pa v Heglovi filozofiji iščemo tiste spregledane domisleke, vinjete iz fusnot in dodatke k paragrafom, kjer je bil Hegel bolj estetski kot teoretski, bolj kreativen kot analitičen, in morda še sam ni vedel, kaj je odkril. Tam, kjer je bolj heglovski od samega Hegla, se najde tisti najbolj negativni rob njegove filozo-

fije, ki lahko zastarelo celoto sistema rehabilitira tudi v teoretskem, ne le v družbeno-političnem smislu.¹²

Tako so najljubši momenti ljubljanskega Hegla med sistemsko ključnimi dialektika gospodarja in hlapca (dediščina francoskega, kojènovskega Hegla, ki je odločilno vplival na razvoj poststrukturalizma), vstop zavesti za zaveso pojavnosti, kjer vidi le samo sebe, dialektika lepe duše in zla, absolutna vednost v *Fenomenologiji*, ter videz, ki je videz bistva samega, in reflektivno gibanje »od nič a k nič« v *Znanosti logike*, predvsem pa majhni, obrobni kuriozumi, ki nekako *neposredno reprezentirajo posredovanje Heglove spekulacije*: enačba duh = kost, indeksikalije v čutni gotovosti, furija izginjanja in revolucionarni teror, celo teorija komedije v *Religiji* (vsi momenti *Fenomenologije duha*), Kristusovo križanje kot smrt onstranskega Boga (*Absolutna religija*), monarh kot zgolj pika na i in prazni formalni podpis pod zakone parlamentarne demokracije, potujitev sebstva v denarju (*Oris filozofije prava*), propagiranje učenja latinščine na pamet in vojaškega drila kot sredstva prekinitve s partikularno vsebino teh početij (nürnberški *Gymnasialreden*), teorija mehaničnega spomina, kjer šele izguba neposrednega pomena besed omogoča prehod od predstavnosti k mišljenju (*Enciklopedija*), in še kaj bi se našlo.¹³

12 Podobno situacijo je Heglova eksegeza že imela, namreč v 19. stoletju v razliki med staro- (tudi desno-) in mlado- (tudi levo-) oziroma novoheglovci. Staroheglovci so hoteli ohraniti »vsebinsko« Heglovega sistema, njegovo historično rekonstrukcijo duha in njegovo krščanstvo. Šlo jim je za nekakšno terapijo obstoječega družbenega reda in historičnega trenutka skozi Heglovo filozofijo absolutnega duha in celo konca zgodovine. Podobno tudi Honneth Hegla rehabilitira *vsebinsko*: pričujoča knjiga je poskus vsebinske rekonstrukcije pozitivnih momentov Heglove filozofije prava v smoter normativne teorije obstoječih socialnih relacij. Po drugi strani so mlado- in novoheglovci ves Heglov »svetovni nazor« vnaprej zavračali in so v njem iskali predvsem vzvode za negacijo, preseganje in revolucijo vsega obstoječega. Pisali so manifeste, programe, teze, proklamacije, v katerih so si sposedili *formo* Heglove filozofije, po kateri so neki singularni točki podelili mandat za odpravo vseh Heglovih »vsebinskih« občosti, kot so država, Cerkev in meščanska družba. Isti stavek, zloglasni Heglov: »*Was vernünftig ist, das ist wirklich*«, so denimo staroheglovci brali reakcionarno, Engels pa je v njem videl poziv k revoluciji.

13 Toda naše, slovenske rehabilitacije določenih obrobni momentov moramo vselej razumeti kot način, kako se vrniti k samemu jedru Heglove logike negacije. Pri

Vseh teh skorajda anekdotičnih momentov, kjer ustaljeni tok običajnega pomenjanja na neposredno slikovit način izgubi tla pod nogami, pri Honnethu ne moremo najti. Toda tudi on v gornjem citatu pravi, da v njegovem poskusu reaktualizacije osrednje mesto pripade »neuglednim, v vsakdanjem jeziku povsem običajnim izrazom«. Sam naslov knjige je pobran iz enega od dodatkov k paragrafom v *Pravni filozofiji*, ki ga Hegel torej omenja le na robu in mu ne pripisuje neke sistematične teže: to je fenomen *trpljenja*, trpljenja ob nedoločnosti. Drug tak »neugleden in običajen« izraz je termin *osvoboditev*, osvoboditev iz fiksiranega trpljenja ob nedoločnosti. Tretji primer je *prijateljstvo*, ki je omenjeno le v dodatku k sedmemu paragrafu *Uvoda*, kasneje pa v trojici družina – družba – država nima več kaj iskati, vendar postane pri Honnethu naravnost paradigma komunikativnega delovanja nasploh, način, kako Heglov konkurenčni boj v civilnem prostoru ali pa napetosti znotraj držav in vojne med njimi prevrednotimo v smer konsenzualnega pripoznavanja racionalne družbe.

Honneth torej prek obrobnih, spregledanih momentov prestrukturira in reaktualizira celoto Heglove *Pravne filozofije* (podobno kot je Kojève prek dialektike gospodarja in hlapca povsem revolucioniral takratno razumevanje Hegla, podobno kot, na primer, pri nas neskončne sodbe, priljubljena tema Žižka in Dolarja, mečejo novo luč na funkcioniranje Heglovega pojma). Seveda pa ravno v teh gverilskih posegih v korpus Heglove filozofije najjasneje izstopijo razlike med obema linijama interpretacije. Kot lahko vidite, imajo pri nas konjunkturo »socialno disruptivni« momenti, boj na življenje in smrt, bebavost monarha, smrt na križu, revolucionarna strahovlada itd., pri Honnethu pa pravni in dolgoročni čustvi kot ozdravitev od trpljenja, osvoboditev in še bolj prijateljstvo, ki ga ne prečita niti negativnost konkurence državljanov niti uničujoča strast ljubezni. Verjetno ni naključje, da je Hegel prijateljstvo puščal ob strani, saj

izpostavljanju določenih momentov nasproti drugemu seveda ne gre za izraz kakega svetovnega nazora. Če ima pri nas revolucija prednost pred reformacijo in restavracijo, zločin pred normo in spodletelost dejanja pred dobrimi nameni, je to iz povsem konceptualnih razlogov, iz čiste forme Heglovega *Anstrengung des Begriffs* – v kar se tukaj sicer ne moremo spuščati – torej ravno tega, kar Honneth že v uvodnem zamahu zavrne.

je nekakšna *win-win situation*, paradoksní odnos, ki svoji odnosnici definira zgolj pozitivno (če v ljubezni vsaj izgubimo same sebe, izvršimo nekakšno redukcijo tako sveta kot lastne identitete, in jo je Hegel v jenskih časih zelo produktívno uporabljál, pa je filozofska dolgočasnost prijateljstva v tem, da v njem nekako ostanemo »to, kar smo,« in poleg tega še kaj pridobimo.)

Ena od podob, ki se jih pri nas v zvezi s Heglom najraje omenja, je gotovo znameniti odhod iz družine v *Fenomenologiji duha*, zapustitev domačega ognjišča, saj šele to pretrganje s partikularno, familiarno primarno substanco lahko vzpostavi subjekta kot družbenega akterja – gre za slavno »individuacijo skozi sekundarno identifikacijo«. Med družino in družbo mora priti do kratkega stika, momenta pretrganja vezi: udejaniti se mora negacija v svoji konkretni obliki. Sekundarna identifikacija ni podaljšek, razširitev ali intenzifikacija primarne identifikacije, temveč je uspešna le, v kolikor deluje *proti* primarni, v kolikor je *obrat* njenih določil v negativnost. Vse kaj drugače je pri Honnethu: družina je prostor omike primarnih instinktov, »medij vključitve individua«, in tako predstavlja že prvo formo intersubjektivnosti, prvi refleks pripoznanja, tako da vstop v širši družbeni prostor sicer je nek hierarhični dvig, a se vseeno odvíje zvezno.¹⁴ Kjer pri nas eno podobo družbenega življenja na drugo cepi zarezá negacije,¹⁵ jo pri Honnethu zveznost pozitivnih čustev.

14 Za Honnetha je družina tako rekoč prostor izkustva prve pozitivnosti, tiste polne in veličastne, tako bitne kot vrednostne pozitivnosti, ki je nikoli ne bo prečila nobena negacija: »... za Hegla, kot je pravilno povedal Paul Redding, predstavlja družina 'kognitivni kontekst', v katerem se udeleženi naučimo, kaj pomeni to, da v drugem vidimo nenadomestljivega posameznika.« (Gl. zg., str. 80.) Če nasproti temu postavimo našo dialektiko gospodarja in hlapca kot osnovno formo intersubjektivnosti, potem se boj na življenje in smrt ne doživlja kot izkustvo nenadomestljivosti drugega, temveč prej kot *izkustvo lastne nadomestljivosti*, kot sposobnost žrtvovanja lastne partikularnosti.

15 M. Dolar tako v članku o političnih implikacijah Freudove psihoanalize na mesto kratkega stika, ki onemogoča prevedljivost družinskih struktur v družbene, postavi kaj drugega kot Ojdipov kompleks: »Ojdip vsako privzetje družbenih funkcij in vlog poseli s konfliktom negotovega izida, ne štíti družbenih in družinskih vlog, ampak jih spodkopava.« (Mladen Dolar, »Freud in politično«, v: *Problemi* 7/8 2006, str. 296.) Prav anti-honnethovsko lahko beremo naslednjo izjavo o odnosu družina – družba: »Resneje bi bilo treba vzeti sugestijo o vzajemni implikaciji, tj. ne v smislu enostranske implikacije, kjer družinske vezi implicirajo družbene in umetne,

Pod obzorjem prijateljstva je družina le predpriprava na življenje v družbi, družba pa tehtna in razumna uporaba v družini omikanih socialnih spretnosti. Nič čudnega, da pri nas prevladujejo metafore ekscesa, diskontinuitete, nasilne zareze (boj, teror, zločin), pri Honnethu pa metafore kontinuitete, konsenzualnosti in sprave (prijateljstvo, strinjanje, priznanje).

III.

Začeli smo tako rekoč pri analizi diskurza, nadaljevali s primerjavo interpretiranih tem, sedaj pa lahko vse skupaj apliciramo na samo zgradbo *Orisa filozofije prava*. Tega tvori ena glavna triada, *abstraktno pravo – moralnost – nrvnost*, za nas in za Honnetha pa je še zlasti zanimiva tudi triada znotraj same nrvnosti, torej *družina – civilna družba – država*.

Honneth prvo triado razume kot pot konkretizacije od abstraktnosti prava do partikularnosti vsakdanje nrvnosti, kot *pot vzpenjajoče se pozitivacije*. To je vzpon do vse večje določnosti in potemtakem vse manjšega trpljenja zaradi nedoločnosti, s čimer nekako struktura Heglove *Pravne filozofije* ponuja odgovor na problem, ki ga Honneth zastavlja v naslovu svoje knjige. Plastenje ravni skozi Heglov *Oris* tako predstavlja nalaganje vse bolj pozitivnih, stabilnih, fiksi-ranih okvirov delovanja, ki omogočajo vse bolj celovito aktualizacijo vsakega posameznika.

Pri nas je, nasprotno, vsaka možna pozitivnost znotraj Heglovega sistema, ki je vendarle znal še najmanjši vzgib biti razvezati nazaj na reflektivno gibanje nič, vselej sumljiva. Kar pa ne pomeni, da pri našem Heglu ni mesta za neko nepremakljivo, neminljivo, povsem inertno pozitivnost: da bi jo lahko ekonomizirali v sistem negacije, ji pač priznamo njeno bitno inercijo, a ji takoj spodnesemo

ampak tako, da tudi družbene, umetne vezi pojasnjujejo družino, tisto nekaj v družini, ki ni niti domačno niti družinsko.« (Prav tam, str. 299.) Če se družba že navezuje na družino, je to zato, da bi eksplicirala njeno notranjo negativnost, da bi pokazala, da družina že v osnovi nikoli ni ona sama, primarna celica imaginarne celovitosti. Družba ni kaka pravnja aktualizacija tega, kar je v zasnovah podano v družini, temveč kvečjemu nikoli do konca uspela kompenzacija za spodletelost polnega pripoznanja znotraj družine.

tla s tem, da *postane nekaj vrednostno negativnega*, torej nek tujek, presežek, neodpravljalivost. Tej negativni pozitivnosti dajemo ime: *potujitev*. Gre za nesmiselno vztrajanje nekega trdnega kosa biti, ki postane sam operator negacije, sredstvo iztrganja subjekta iz potopljenosti v partikularno substanco: v tem je smisel učenja latinščine ali pa mehaničnega spomina. Če moramo torej priznati, da gre na poti od abstraktnega prava do nravnosti za gibanje konkretizacije, potem ima ta konkretizacija seveda pri nas nek povsem drugačen vrednostni predznak kot pri Honnethu: kjer Honneth vidi odrešujočo pozitivnost, vidimo mi neodpravljlivo drugost. V napredovanju od abstraktnega prava prek moralnosti do nravnosti tako ne vidimo le postopnega vzpona pozitivacije, temveč tudi njegovo hrbtno stran, torej naraščanje instituiranja vse več tistih neodpravljljivih zunanosti, ki v konstituciji subjekta delujejo kot potujitve. To je morda tudi točka najbolj načelne razlike med »ljubljskim« in »frankfurtskim« Heglom.

Hegel je za Honnetha zanimiv prav zato, ker v nasprotju z »abstraktno« Kantovo etiko ponuja »teorijo družbe«, torej v vsakdanjo partikularnost umeščeno etiko pozitivnih alternativ delovanja. V tem smislu je prednost Hegla pred Kantom precej banalna: proti Kantovi königsberško absolutni in *weltfremd* drži naredi Hegel življenje lažje, polnejše, aktivnejše, bolj uresničeno in udejanjeno. Argument za Hegla in proti Kantu je tako argument »načela ugodja«. Ravno takšna terapevtska argumentacija pa nikakor ne gre skupaj z našo averzijo do filozofske *Erbaulichkeit*. Morda se na prvi pogled namreč zdi, da Hegel s svojo *Sittlichkeit* v nasprotju s Kantovo *Moralität* nekemu konkretnemu individuumu naredi življenje lažje, ko med nemogoč sovpad singularnosti in univerzalnosti vnese še célo bogato življenje partikularne sredine, običajev skupnosti, institucionaliziranega vedenja itd. Toda kar nam, ki beremo Hegla skozi negacijo, veli najbolj osnovni instinkt resnice, je predvsem en imperativ: ne glede na to, ali je konkretno življenje heglovskega subjekta lažje od kantovskega, *mora biti filozofsko življenje subjekta na poti od moralnosti do nravnosti za odločilen korak težje*. Hegel nam nudi nek smisel le, če lahko v njem glede na Kanta vidimo novo in temeljitejšo devalvacijo substance, novo in globlje izkustvo nesmisla v konstituciji subjekta, novo možnost prekinitve s

tradicionalno partikularnostjo, nov »kopernikanski obrat«, freudovsko ponižanje človeka, novo breztalnost, diferenco, *salto mortale* ali kar je še takih izrazov.

Če se, denimo, subjekt Kantovske etike (potencialno) stabilizira v dovolj udobni drži brezdelja in lepodušništva, mora Heglov storiti neko konkretno dejanje, bogastvo svoje notranje globine obesiti na nek kontingenten kos realnosti zunaj sebe, potem pa mora priznati še odgovornost za nekaj, kar ga adekvatno ne reprezentira (»Kamen, ki ga vržeš, je hudičev«: na vsako zunanost se cepi zlodejev presežek in dejanje je torej izrecno zlo-dej, identifikacija z zlom). Pri Kantu se (moralni) subjekt vzpostavi v zavesti, da bo vsako dejanje, ki ga bo izvršil, lahko izkusil le kot lastno potujitev. Pri Heglu pa mora subjekt s svojo konstitucijo počakati še en korak dlje: afirmirati mora delovanjsko potujitev, saj pred dejanjem ontološko še nima nobene konsistence; šele ko se vrne iz neadekvatne drugosti svojega dejanja, lahko postane subjekt: kot odgovornost za nekaj, česar v njegovi intenci ni bilo. Subjekt se vzpostavi kot priznanje lastnega zla, za katerega sicer ni kriv empirično (njegova pred-subjektna intenca je bila čista), temveč transcendentalno (saj je ta potujitev sploh mesto njegove konstitucije in bi brez nje ne imel nikakršne socialne eksistence). Kantova etika je zato obramba pred zlom, Heglova priznanje njegove strukturne nujnosti; pri Kantu se subjekt identificira zoper potujitev, pri Heglu gre za *identifikacijo skozi potujitev*. V tem smislu je Heglova etika navidez empirično bogatejša, bolj partikularna, blagohotna in široka, družbeno sprejemljivejša, državotvorna, bolj »pozitivna« v vsakem možnem oziru, a transcendentalno subjekta prikrajša za neko bistveno, v Zahodni kulturi ideološko ključno substancno: oropa ga možnosti čistosti duše, povsem notranje moralne samodoločitve, enega poslednjih zatočišč občutka lastne vrednosti.

Tako lahko *Sittlichkeit*¹⁶ beremo kot nekakšno kraljestvo institucionaliziranih potujitev, momentov pozitivnosti, ki subjekta npravno

16 Seveda hierarhije moralnost – npravnost ne smemo mešati s tisto, ki je podana v *Fenomenologiji duha*, kjer *Sittlichkeit* predstavlja grško življenje v polis, kjer sta partikularnost in univerzalnost vselej soizmerni, in je *Moralität* njena kasnejša, bolj dejanska podoba.

decentrirajo glede na čisto, notranjo moralnost. Nравnost se zdi kot prostor moralne osvoboditve, a je pravzaprav prostor, da tako rečemo, »ontološke zadolžitve«. Tukaj se pojavi problem regresije, ki se pri Honnethu pojavlja skozi celo knjigo: regresije iz нравnosti nazaj k moralnosti, iz moralnosti nazaj k abstraktnemu pravu. Po Honnethu »pride pri absolutizaciji ene od obeh predstav individualne svobode, naj jo zajamemo kot pravno zahtevo ali pa jo izenačimo z moralno avtonomijo, vsakokrat do patoloških popačitev v sami družbeni realnosti, popačitev, ki so gotov, naravnost 'empiričen' pokazatelj tega, da so bile meje legitimnega področja veljavnosti prekoračene.«¹⁷ Če torej, denimo, v нравnem svetu delujemo zgolj kot pravna oseba, smo reducirani na neko socialno inferiorno, neudejanjeno osebo, ki se le tožari po sodiščih, če se fiksiramo v moralnosti, smo zgolj nedejavna, romantična lepa duša. Hkrati Honneth opozarja, da Hegel obe možnosti regresije pušča odprti, a le v izjemnih okoliščinah:

»Tako mora Hegel računati z možnostjo, da subjekt v svoji 'nравni' vsakdanji praksi zaide v slepo ulico, kadar normativne predloge našega družbenega okolja ne ponujajo več jamstva, da so umne v smislu sposobnosti za univerzalizacijo principov, na katerih temeljijo. To je trenutek krize, v kateri je edina preostala oblika udejanjenja lastne svobode v tem, da vse obstoječe norme postavimo stran od sebe in jih v njihovi družbeni veljavi do neke mere postavimo v oklepaj ...«¹⁸

Takšna razrešitev je mogoča le, ker je cel sistem predstavljen kot hierarhija vzpenjajoče se pozitivacije: ker je нравnost le pozitivni dodatek moralnosti, lahko нравnost, v kolikor ta ne izpolnjuje več svojih umnih določitev, postavimo v oklepaj in najdemo svojo določnost v moralnosti ali pa v zakonih lastninskega, pogodbenega in kazenskega prava.

Pod vplivom Freuda pri nas nemožnost regresije razumemo precej bolj ostro. Deloma bi se sicer s Honnethovo regresijo lahko strinjali, v kolikor *Grundlinien* nimajo strukture kakega dovršujočega se skepticizma kot *Fenomenologija* ali pa kreacije sveta kot *Logika*:

17 Gl. zg., str. 32–33.

18 Gl. zg., str. 51–52.

seveda sta abstraktno pravo in moralnost v *Grundlinien* že fiksirani entiteti, h katerima je regresija na čisto vsakdanji ravni povsem izvedljiva in nekaj običajnega: pravna oseba je hkrati tudi lastnik, sklepa pogodbe, gre na sodišče, se moralno odloča itd. Ravni *Pravne filozofije* moramo torej do neke mere seveda jemati *sinhrono*, brez odprave: če v *Fenomenologiji* zaznava odpravi čutno gotovost, razum zaznavo itd., če v *Logiki*, denimo, obstoj odpravi bit, nič in postajanje, tukaj ne moremo po analogiji trditi, da sta v pravni odpravi abstraktno pravo in moralnost, niti ne v državi družina in civilna družba. Kljub temu pa med ravnmi ne smemo zane-mariti negacije – ki se pokaže v čem? Čeprav namreč ena raven ne odpravlja druge, to še ne pomeni, da ni nižja raven poslej povsem določena s parametri višje ravni: tako, denimo, ni več mesta za čisto moralnost, ki s socialnimi, pravnimi relacijami ne bi bila determinirana in bi te lahko transcendirala s svojo kavzalnostjo. Tisto, kar je v našem pojmovanju nemožnosti regresije nemogoče, je natanko to, čemur Honneth pravi »postaviti v oklepaj«. Postavitev pravni v oklepaj pri našem Heglu nikakor ni stvar čiste moralne presoje (pa tudi ne zatekanja k pravu sodišč): če Heglovo *Pravno filozofijo* razumemo na ozadju *Fenomenologije*, moramo vedeti, da ravno takšna regresija ni mogoča. Od trenutka, ko se vsako moralno določanje potuji v množstvu pravnih relacij, postane jasno, da moralnost kot subjektivno čista pozicija, iz katere bi bilo mogoče vršiti nekakšno (transcendentalno) redukcijo sveta pravni, ontološko ni ne upravičena ne mogoča: tak subjekt je v Heglovi konstituciji vnaprej razglašen za neobstoječega. Pravni potujitev moralnosti ni pozitivni dodatek k nemožnosti Kantove pozicije, razrahljanje krutosti moralnega zakona, temveč pokaže, da moralni subjekt kot tak nikoli ni bil dejanski; ni razrahljanje, temveč tako rekoč zategovanje prostora ontoloških možnosti. Pravni je nekakšna *ontološka de-realizacija moralnega subjekta*, ki za sabo požge mostove in kraj svojega izvora izkusi kot nedejanskega: natanko to je tisto, kar regresijo naredi strukturno nemogočo. Podobno se po neuspehu na pobočju socialnega vzpona tudi ni mogoče zgolj enostavno vrniti nazaj v družino: verjetno ni nič bolj mučnega in tujega kot izmenjava pogledov z domačimi, ki vedo, da si se domov *moral* vrniti.

Pri Heglu lahko zato mnogo bolj heglovski in negativni način »postavljaja npravnosti v oklepaj« najdemo v momentu, ki je čisto nasprotje regresije k moralnosti: v *Fenomenologiji* se sfera duha lahko zaključi le, v kolikor dozdevno moralni subjekt prizna *zli* moment svoje konstitucije, nujnost potujitve v kontingenci zunanosti. Npravnost lahko postavlja, odpravlja in na novo vzpostavlja le dejanje zla – ki v tem primeru ni patološko, empirično zlo praktičnih potreb in interesov, temveč prej *čisto zlo nadnravne časti*. Kot kaže tudi Heglova filozofija zgodovine, se odprava ene npravnosti in nadomestitev z novo ne more zgoditi na čist način, z regresijo k moralnosti, k racionalnim razlogom in konsenzualni resnici, temveč potrebuje akt nasilja, še več, zločina, kjer za čas prehoda ni nobene družbene meta-ravni,¹⁹ ki bi v tem še lahko videla kontinuiteto smisla: zato Hegel med drugim velja za filozofa vojn in revolucij, teh najbolj totalnih konkretnih negacij. V tem smislu je argument logike tudi argument konkretnosti, in naša, »ljubljska« vrnitev k trdemu heglovstvu negacije je tudi vrnitev h konkretnemu Heglu, ki ni normativen, temveč prej performativen. Medtem ko je Honnethova normativna teorija socialnih sfer aplikabilna le na *sozialer Normalfall*, ki se Honnethu zdi pravo utelešenje konkretnosti, je to »normalno stanje« pri nas skorajda platonska idealizacija, ki si je ne smemo dovoliti. Vsaka norma se pri nas meri glede na izjavno mesto, performativno mesto avtorizacije, ki stoji za njo: in to mesto ni odpravljlivo po neki znotraj-socialni logiki, pragmatiki, postopni demokratizaciji, temveč zgolj s kavzalnostjo, ki že presega register socialnega: lahko bi ji rekli tudi *zgodovina*. Oziroma enostavno rečeno: Honneth podaja sliko zvezne optimizacije, racionalizacije družbe, pri nas pa lahko vsako institucijo npravnosti mislimo zgolj kot neko zgodovinsko popolnoma nestalno pozitivacijo.

Zdi se, da smo Honnetha tu nepovratno izgubili: napredovanje po lestvici glavne triade v obeh smereh, tako v progresiji kot v regresiji, predstavi s povsem drugačnimi izhodišči. Toda če Honneth prvo, »normativno« triado prava, moralnosti in npravnosti predstavi kot nekakšno terapijo proti trpljenju zaradi nedoločnosti, pa druga,

19 Torej ravno tistega, kar zagotavljata in normirata Habermasovi univerzalna pragmatika in konsenzualna resnica.

»realna« triada družine, družbe in države kaže drugačno sliko pozitivacije, pozitivacije, ki je le hrbtni refleks negacije: nekako prikaže ravno *pozitivacijo skozi potujitev*. Skozi potek besedila se tako proti koncu knjige pri njem vse bolj jasno oglašča neka druga logika, ki je mnogo bolj v skladu s tem, kar hočemo iz Hegla potegniti mi. Gre za triado, ki predstavlja življenje družbe v njeni konkretnosti, znotraj katere moralnost in abstraktno pravo na nek način zgolj *subsistirata*. In napredovanje znotraj te zadnje trojice je hierarhični vzpon postopkov individualizacije, ki jih Honneth izrecno opiše kot sukcesijo postopne izgube neposrednosti in decentriranja. »'Civilna družba', ki jo sedaj razumemo kot sfero tržno posredovanega prometa med ekonomskimi državljani, tako za Hegla predstavlja medij obenem uničenja neposredne npravnosti kot tudi omogočanja najvišje oposameznitve ...«²⁰ Ko torej Honneth tri forme glavne triade prenese na konkretni material male triade, se v tej aplikaciji skozi zadnja vrata vendarle vrine negacija. V tem smislu mora priznati, da je npravnost področje potujitve:

»... tedaj pomeni zaporedje potrebe, interesa in časti [potreba je tako domena družine, interes civilne družbe in njenih kapitalističnih odnosov, čast pa države, op. J. S.] stopnjevito shemo, v kateri poteka proces individualizacije vzporedno s postopkom postopnega decentriranja.

[...]

Doslej smo z interpretacijo skušali pojasniti le vprašanje, kateri so Heglovi razlogi, ki neodvisno od sistema določajo normativno hierarhijo za tri sfere interakcije, ki jih smatra za osnovni ustroj vseh modernih form npravnosti; in kot smo videli, smo do odgovora prišli po liniji sistematične teze, po kateri je mesto različnih sfer medsebojno določeno glede na sposobnosti vsake od njih, da doprinesejo k izoblikovanju umne, decentrirane forme subjektivnosti.«²¹

Poslednja sfera konstitucije racionalnega subjekta v racionalnem svetu je vedno *razsrediščena*: umnost v tem zadnjem stavku Honneth tako rekoč izenači z decentriranostjo. Triado potreba – interes

20 Gl. zg., str. 74.

21 Gl. zg., str. 76–77.

– čast lahko beremo kot tristopenjsko desubstancializacijo določene naravne partikularnosti: interes suspendira naravne potrebe in iz človeka naredi lastnika, kapitalista, čast pa postavi v oklepaj celó to osebno pridobitništvo in celotno človekovo sebičnost postavi v službo neke morda še bolj sebične kavzalnosti, namreč kavzalnosti lastnega imena. Znotraj konkretnih sfer nravnosti se torej trpljenje zaradi nedoločnosti zdravi le z vse večjo potujitvijo in izpraznitvijo naravne substance: skozi redukcijo naravnih potreb in celo osebnega pridobitništva.

Vsaka od podob konkretnega življenja nravnosti se mora potujiti v določeni institucionalizirani obliki; celo družina, prostor neka-kšne neposredne nravnosti, je fiksirana v instituciji zakonske zveze, ki iz naravne, seksualne kompatibilnosti ljubezenskega para naredi pravno formo, prek katere družine nikoli ne moremo več pojmovati kot zgolj naravne entitete. Zadnje poglavje Honneth naslovi: »Pretirana institucionalizacija 'nravnosti': problemi Heglovega zastavka«. S tem pledira za podobo družbe, kjer bi sicer vsaka od sfer delovanja lahko imela neko svojo institucionalno, legalno formo, a ta ne bi smela biti postavljena preveč rigidno, niti ne bi smela gojiti pretenzije, da določa vse ravni nravnega življenja. Tukaj Honneth v svoji terapiji proti nedoločnosti *pride tako blizu same določnosti*, da se ta že ne sklada več s sliko njegove demokratične, svobodne in odprte družbe. V tem opozarjanju na »pretirano institucionalizacijo« pa bi lahko videli tudi določeno potrdilo »našega« Hegla. Honneth namreč izpeljuje svojo argumentacijo do sklepa, kjer se izkaže, *da je skrajni rob določnosti vselej potujitev*. Tako pride tudi sam natančno do točke, ki je konstitutivna za našega Hegla: do točke tujosti v mehanizmu vzpostavljanja določnosti. Razlika med »ljubljskim« in »frankfurtskim« Heglom je sedaj le še v tem, da »mi« to tujost afirmiramo kot pozitivni moment in vzvod konkretne negacije, Honneth pa se tu ustavi, skorajda v strahu pred rezultatom, do katerega je prišel, in posvari pred pretirano fiksacijo v nesmiselnih zunanjih pravnih formah.

Na koncu pa moramo predvsem ponovno poudariti dve stvari. Prvič, Honnethov poskus reaktualizacije Hegla že v izhodišču vzame v račun, da je terapevtski, zato očitek *Erbaulichkeit* zgreši same vhodne predpostavke njegove pozicije. In drugič, dober in izčrpen uvod

v Heglovo *Pravno filozofijo* je mogoč tudi, če logiko negacije že na začetku deklarativno pusti pred vrati.