

nak két kötetében mint „Realphilosophie”. Úgy tűnik azonban, hogy nem csak időrendi, hanem logikai szempontból is a *Jenaer Systementwürfe* beosztása helyes: a *Das System der spekulativen Philosophie* leginkább *A szellem fenomenológiájának* megelőlegezése (tehát úgymond egy átfogó jellegű bevezetés), ezzel szemben a *Logik*, *Metaphysik*, *Naturphilosophie* és a *Naturphilosophie und Philosophie des Geistes* már a heidelbergi *Enciklopédia* rendszerét vetíti előre.

A jelzett publikáció tehát végül nem valósult meg, helyette viszont – mint úgymond a rendszer „bevezetője” – 1807-ben megjelent *A szellem fenomenológiája*. Valójában azonban a benne foglalt tartalom maga is egy – rendkívüli módon sűrített – rendszer, így éppúgy nem vezethette volna be a jénai rendszert, mint ahogyan nem vezeti be az 1817-es *Enciklopédia* későbbi – logikából, természetfilozófiából és a szellem filozófiájából álló – rendszerét sem. Bizonyos tartalmi megfelelések viszont kimutathatók: így az *Enciklopédia III.: A szellem filozófiája* tartalmaz egy „A szellem fenomenológiája” című fejezetet, amely nyilvánvalóan *A szellem fenomenológiája* I–III. („Tudat”), IV. („Öntudat”), V. („Ész”) részeinek megfelelője. Ebből kiindulva azonosítható tartalmi szempontból a VI. („A szellem”), VII. („A vallás”) és a VIII. („Az abszolút tudás”) fejezet a *Szellemfilozófia* „Az objektív szellem”, illetve „Az abszolút szellem” című részeivel. A társadalom és a történelem kérdéseit a jénai úgynevezett „Reálfilozófia”, majd *A szellem fenomenológiája* VI. fejezete, illetve *A szellem filozófiája* „Objektív szellem” szakasza, valamint az 1821-es *A jogfilozófia alapvonalai* és az *Előadások a világtörténet filozófiájáról* tárgyalja (1822 skk.).

A továbbiakban a következő három dolgot kívánom megmutatni: (1) a történelemfilozófia alapvonalai megvannak *A szellem fenomenológiájában* is; (2) itt azonban logikai szempontból elvontabb s így tisztább formában láthatjuk; (3) ennek bizonyos előzményei viszont már Hegel korai műveiben megjelennek.

*

Az első igazán fontos mű ebből a szempontból az 1795–1796-ban született *A keresztény vallás pozitivitása*. A „pozitív” jelzőt Hegel itt a „természetjog – pozitív jog” szembeállítás mintájára alkalmazza, s ebben az értelemben beszél természetes és pozitív vallásról is, valamint a keresztény vallás pozitivitásáról. Eszerint ugyanis a moralitás elve az egyházban (a keresztényeknek és már a zsidóknál is) nem a szabadságra és az akarat autonómiájára épült (HEGEL 1982a, 58, 62); Jézus próbálkozása pedig, hogy a közösség vallásosságát ebbe az irányba elmozdítsa, sikertelen maradt (uo. 60). Ezért aztán, a moralitás elvének érvényesítésére mindig szükségszerűen kialakulnak a különböző szekták, amint eredetileg a keresztény egyház is egy zsidó szekta volt (uo. 70, 73). A történelem mozzanata ott lép be, amikor Hegel szembeállítja a keresztény vallást, illetve ennek a görög-római antikvitás végén történő uralomra jutását a görög „fantáziavallással”. Hogyan szoríthatta ki e szép, az antik ember életével és művészetével szorosan összefonódott vallást a kereszténység? (Uo. 74–75.) Hiszen a görögök „mindenben, ami nagy, szép, nemes és szabad, még ma is kiváló példaképeink” (uo. 76). Azonban a szabad Róma előbb az antik államok egész sorát megfosztotta szabadságától, hogy aztán végül saját maga is elveszítse – márpedig a görög-római vallás „csak szabad népnek való vallás volt”, mely nép tagjai törvényeiket „maguk szabták önmaguknak”, s így „a közéletben csakúgy, mint a magán- és az otthoni életben mindenki szabad ember volt, mindenki önnön törvényei szerint élt” (uo. 76–77). A változás azáltal következett be, hogy a római társadalomban a győztes háborúk következ-

tében gazdasági és politikai egyenlőtlenségek jöttek létre, s a szabad emberek, egyre inkább csak tulajdonuk védelmét tekintve fő célnak, csakhamar saját rabszolgáik szintjére süllyedtek (uo. 78–79, 81). „A római fejedelmek despotizmusa ily módon száműzte a földről az ember szellemét, a szabadság elrablása az embert arra kényszerítette, hogy az istenségbe mentse át saját örökkévalóságát, saját abszolútumát [...]” (uo. 86). Az emberek végül már egyáltalán nem akartak harcolni a szabadságukért, mert egyszerűen csak élni akartak, nem pedig életüket kockára tenni (uo. 88–89).

A pozitív vallások elutasítása azonban – írja Hegel a szöveg kezdetének egy már 1800-ban Frankfurtban újrafogalmazott változatában – nem történhet olyan differenciátlan módon, mint a felvilágosodás korszakában, amikor az értelem és az ész ítélőszéke elé idézve mindent „pozitívként” és babonáságként vetettek el, ami nem felelt meg azok követelményeinek (uo. 95). „Valamely vallás pozitívításának a kérdése nem annyira tanításának és parancsainak a tartalmán múlik, mint inkább azon a formán, amely tanításának igaz voltát hitelesíti és parancsainak teljesítését követeli [...]”, hiszen bármely vallás hirdethető erőszakos módon, de a szabadság elve alapján is (uo. 96). A történelemfilozófiai leírás e műben tehát az antikvitás és a kereszténység idealisztikus szembeállítására korlátozódik, illetve az utóbbi pozitívításának realiztikus megszüntetésére.

Közvetlenül érinti a „természetjog – pozitív jog” problémát *A természetjog tudományos tárgyalásmódjai, helye a gyakorlati filozófiában és viszonya a pozitív jogtudományokhoz* című tanulmány, melyet Hegel már a jénai jogfilozófiai előadásai (1802 skk.) nyomán írt a „Kritisches Journal der Philosophie” számára. Eszerint a természetjog tudománya filozófiai tudomány (HEGEL 1982b, 211), amellyel szemben azonban az empirikus (pozitív) jogtudományoknak, illetve az általuk leírt különféle pozitív jogrendszereknek is megvan a maguk jogosultsága (uo. 216). Az empirikus tárgyalásmód nem jelöli ki a szükségszerű és a véletlen közötti határvonalat, s a természeti állapot káoszának fikciója után sürgősen elhagyja azt, hogy előfeltételként jelölje meg, amit voltaképpen el kíván élni (uo. 222–224). Fichte törekvése helyes volt, amikor a „tudománytan” elveiből kívánta levezetni a jog filozófiáját: „az ő ábrázolása a legkövetkezetesebb, a legkevésbé formális, mert valóban olyan következetes rendszerrel próbálkozik, amely nem szorul rá tőle idegen erkölcsiségre és vallásra” (uo. 249); ugyanakkor naivitása mutatkozik meg bizonyos pontokon, mint például az általa elképzelt „ephorátus” funkciójával kapcsolatban, a kényszer erejével szembeni tehetetlenségében (uo. 253), s még inkább utopizmusában. „Ilyen alapon akkor az államjog mint olyan is vonatkozhatna az egyes emberre, megtehetné, hogy mint valami tökéletes rendőrség teljesen át akarja hatni az egyes ember létét, s így megsemmisítse a polgári szabadságot, ami a legdurvább despotizmus volna; miként Fichténél, aki azt kívánja, hogy az egyes embernek mint olyannak minden tetteivel és léteivel szemben ott álljon az általános és az absztrakció, mint ami felügyel rá, tud róla és meghatározza. Akár a morális elv is számot tarthatna arra, hogy behatol az abszolút erkölcsiség rendszerébe, és elfoglalja helyét a közjog, a magánjog vagy éppenséggel a nemzetközi jog élén – ami úgyszintén messzemenő gyengeséget, mélységes despotizmust és az erkölcsi organizáció eszméjének teljes elvesztését jelentené, mivel a morális elv, a polgári jog elvéhez hasonlóan, csak a végesség és az egyediség szférájában létezik.” (Uo. 298–299.)

Erkölcsi totalitások például a népek (uo. 260), az egyes ember – utal Aristotelés elvére Hegel – a népbe illeszkedik (uo. 284). Az antikvitás bizonyos értelemben itt is példaként jelenik meg: „[...] az erkölcsiséget illetően egyedül az ókor legbölcsebbjének a szava igaz: erkölcsösnek lenni annyit jelent, mint a haza erkölcsi szerint élni – a nevelést illetően pedig

egy pythagoreus mondta ki az igazságot, amikor valaki megkérdezte tőle, hogy milyen nevelés lenne a legjobb, amit a fiának adhatna: az, ha egy jól berendezkedett nép polgárává teszed.” (Uo. 287.) A jól berendezkedett nép alkotmányával kapcsolatban Hegel felidézti Platón és Aristotelés rendjeit (uo. 272), majd megjegyzi: „[...] valamennyi egyes ember, tekintve, hogy magá[ba]nvalóan alkalmas a birtoklásra, úgy viszonyul a többi emberhez, mint valami általános, vagyis mint polgár, abban az értelemben, hogy *bourgeois*; politikai semmisségükért pedig, ami abból adódik, hogy e rend tagjai magánemberek, kárpótolják őket a béke és az iparúzés gyümölcsei, valamint e gyümölcsök élvezésének teljes biztonsága [...]” (Uo. 273.) Ennek a rendnek polgári társadalomként való uralomra jutása a tragédia és a komédia mozzanatait egyaránt hordozza: egyfelől „az erkölcsi természet mint sorsot leválasztja magáról saját szerves természetét” (uo. 274), másfelől „át kell változtatnia a fennállót a jog formális és negatív abszolút voltává, [...] traktátusok, szerződések és minden elképzelhető záradék segítségével” (uo. 277). Az antikvitás végén megjelenik tehát az a mozzanat, amelyet Hegel később „jogállapot”-ként jellemez.

A pozitív jogrendszerek fejlődésének organikus fokozatai vannak: „Ahogyan a polip természetében ugyanúgy az életnek a totalitása van meg, mint a csalóány vagy az oroslán természetében, éppúgy a világszellem is minden alakban a maga homályosabb vagy kifejtettebb, de mindenképpen abszolút önértését, és minden népben, az erkölcsök és törvények minden rendszerében saját lényegét és önnön magát élvezte.” (Uo. 302.) A „[...] korlátolt volta annak, ami, jóllehet abszolút módon fel van véve az indifferenciába, a szükségszerűséghez tartozik; valójában csupán egyik része a szükségszerűségnek, nem maga az abszolút totális szükségszerűség, vagyis mindig valamilyen meg-nem-egyezés az abszolút szellem és e szellem alakja között.” (Uo. 309.)

A *Jénai rendszer* újdonsága mindenekelőtt az újkori társadalmi fejlődés bizonyos alapproblémáinak az elemzésbe történő bevonását jelenti. A *Das System der spekulativen Philosophie (Fragmente aus Vorlesungsmanuskripten zur Philosophie der Natur und des Geistes)* („Realphilosophie I.”) szellemfilozófiai része az „első potencia-fok”, a tudat mint nyelv elemzése után „második potencia-fokként” a munka és a szerszám problémáját tárgyalja (HEGEL 1982c, 316), majd ezt követi a „harmadik potencia-fok”, a birtok és család elméleti tárgyalása (uo. 317). Az e viszonyok között tevékenykedő egyes ember azonban egy nép tagja, s a népszellemnek mint abszolút erkölcsiségnek részese (uo. 328–329). A munka és a birtok, mely eredetileg az egyes emberek szükségletére irányult, a nép körében valami általánossá válik (uo. 333). Hegel a szerszám és a gép, a szükséglet és az érték, a manufaktúra és a munkamegosztás szerepét itt világosan Adam Smith (és más angol közgazdászok) nyomán tárgyalja – például a manufaktúrára éppúgy a gombostű-készítés példáját hozza fel (uo. 336) –; s egyben mind jelentős progresszivitására, mind ellentmondásos jellegére, az elidegenedésre rámutat e fejlődést illetően. „A szerszám mint olyan visszatartja az embert az anyagi megsemmisítéstől; de a szerszámban az ember megmarad formálisnak [...] A gépben az ember megszünteti még ezt a formális tevékenységét is, és a gépet teljesen a maga számára dolgoztatja. De az a család, amelyet a természettel szemben elkövet, [...] megbosszulja magát rajta; minél inkább leigázza azt, amit megszerez a természettől, annál inkább lealacsonyodik ő maga. [...] A munka annál inkább abszolút halott valamivé válik, gépmunka lesz belőle, az egyes ember ügyessége annál inkább végtelenül korlátolt lesz, és a gyári munkás tudata lealacsonyodik a legvégső tompultságig [...]” (Uo. 334, 336.)

Még részletesebben és alaposabban tárgyalja az imént csak általános elvi szinten jelzett problémákat, továbbá a világtörténeti folyamat egészét a *Naturphilosophie und*

Philosophie des Geistes (Vorlesungsmanuskript zur Realphilosophie) („Realphilosophie II.”). A természeti állapot és a természetjog gondolata itt hobbesi indíttatású: „Ezt a viszonyt szokás természeti állapotnak nevezni: individuumok egymással szemben szabad, közömbös léte, s a természetjognak kell felelni arra a kérdésre, hogy e viszony szerint miféle jogaik és kötelességeik vannak az individuumoknak egymással szemben [...] Ebben a viszonyban az egyéneknek nincsenek egymással szemben sem jogaik, sem kötelességeik, s csak ha kilépnek belőle, akkor tesznek szert jogokra és kötelességekre.” (Uo. 367.) A természeti állapot szabad individuum a másikkal szembeni harcban elismerteti magát és birtokát: „Ez az *elismerés a jog*” (uo. 369). Az önmaga életét kockára tevő elismertetéssel alapozódik meg az uralkodás és szolgálat (uo. 374); az elismertség közvetlen valóságának közegében a (szabad) személy úgy jelenik meg, mint „általában vett *magáértvaló lét*; a személy élvez és dolgozik” (uo. 377). A munka, a szerszám és a gép elemzése most az érték, a pénz és a csere elemzéséhez vezet át: „Minthogy az ő *saját munkája* ez az elvont munka, ezért úgy viselkedik, mint elvont én [...] Nincs semmiféle *konkrét* munkája, hanem az *analízálásban* rejlik az ereje [...] Az ítélet, amely a megmunkált dolgokat analizálta, mint *meghatározott* elvontságokat állította szembe őket magával; általánosságuk, amelyhez felemelkedik, a bennük lévő *egyenlőség* vagy az *érték*. [...] Maga ez az érték pedig mint dolog nem más, mint a *pénz*. A konkrétsághoz, a birtokhoz való visszatérés a *csere*.” (Uo. 378–379.) Az egyes emberek a csere nyomán szerződésre léphetnek egymással: „Ezt a tudást a szerződésben mondják ki. Ugyanaz, mint a csere, de eszmei csere.” (Uo. 382.)

A gazdaság szabad rendszere azonban végül káoszhoz és létbizonytalansághoz vezet: „Ez az egész teljes véletlen összevisszaságnak van alávetve. Emberek sokaságát kárhóztatják a tompító, egészségtelen és bizonytalan s az ügyességet korlátozó gyári, manufaktúramunkára, bányamunkára stb., és iparágak, amelyek egykor népes embercsoportokat tartottak fenn, hirtelen kimerülnek a divat miatt, vagy mert áruikat idegen országbeli találmányok elértektelenítik stb., és ez az egész sokaság magatehetetlenül ki van szolgáltatva a szegénységnek. Megjelenik a nagy gazdagság és a nagy szegénység ellentéte – a szegénységé, amely már képtelen bármit is elérni.” (Uo. 398.) Az állami beavatkozás gondolata valójában Smith-től sem volt teljesen idegen, Hegel azonban itt rendkívül erőteljesen hangsúlyozza ennek szükségességét: „A gazdagságnak és a szegénységnek ez az egyenlőtlensége, ez a szűkösség és szükségszerűség lesz az akarat legnagyobb szétszakítottága, belső lázadás és gyűlölet. – Ámde ez a szükségszerűség egyszersmind az egyedi létezés *fenntartó szubsztancia*. Az államhatalom közbelép, és gondoskodnia kell arról, hogy minden szféra fennmaradjon, vagyis középre kell állnia, kiutakat, az értékesítés új csatornáit kell felkutatnia más országokban stb., meg kell nehezítenie azt a tevékenységet, amely a többi tevékenység kárára túlságosan elterjedt. Az *iparűzés szabadsága* szükségszerű marad; a beavatkozásnak a lehető legcsekélyebbnek *kell* lennie [...] Az államhatalom az általános felügyelet [...]” (Uo. 399.) Akárcsak később a *Jogfilozófiában*, Hegel már itt is úgy jelenik meg, mint a modern polgári, osztályok fölött álló állam, sőt mint a modern szociális piacgazdaság előfutára.

Ugyancsak későbbi hegeli gondolatokat vetítenek előre az „Alkotmány” című rész bevezető sorai: „Az állam mint gazdagság nem más, mint az elszigetelt létezésnek, valamint a létezésben való magá[ba]nvalóságnak és a személy tiszta *magá[ba]nvaló-létének* a megszüntetettsége. Az embernek kizárólag a törvényben van létezése, léte és gondolkodása.” (Uo. 410.) Az ember etikai mivolta tehát a politikai közösségben lesz reálissá. A közösség azonban nem valamely tényleges és konkrét társadalmi szerző-

dés által jön létre, jöllehet kialakulásában mégis az emberek akarata manifesztálódik. „Az általános akarat megszületését úgy képzelik el, *hogy valamennyi polgár összejön*, megtanácskozzák a dolgot, leadják szavazataikat, és ily módon a *többségből lesz az általános akarat*. [...] Azt hiszik, hogy a közösség, az államszervezet valamiféle eredeti szerződésen nyugszik, amelyhez feltehetően minden ember *hallgatólagos beleegyezését adta* [...]” (Uo. 413.) Az emberek magábanvaló akarata valójában közvetett módon érvényesül és lesz magáértvalóvá: „Ez az akarat az emberek magá[ba]nvalósága, vagyis az a saját külső *hatalmuk*, amely kényszeríti őket. Ilyen értelemben minden államot nagy emberek fenséges hatalma alapított, nem pedig fizikai erő, noha sok ember fizikailag erősebb, mint egy. Ám a nagy ember tulajdonságaiban van valami, amit a többiek előszeretettel neveznek uruknak: akaratauk ellenére is engedelmeskednek neki; a nagy ember akarata saját akaratauk ellenére az ő akaratauk.” (Uo. 414.) Ezzel Hegel a szerződéselméleteknél sokkal realiztikusabban tapintotta ki az állam létrejöttének történelmi folyamatát: egy előbb-utóbb mindig fellépő általános akarat kényszeríti ki a folyamatot az egyes emberek konkrét akarata ellenére, azonban csakis akkor – s ez a dolognak éppoly hangsúlyos másik oldala –, ha ez az általános akarat az egyes embereknek bár külsővé-váltan megjelenő, de mégis tényleges akarata.

E gondolattal ugyanakkor Hegel már saját korának valóságát is érinti. Előbbi gondolatmenete ugyanis a következőképpen folytatódik: „Ez a nagy ember előjoga: ismeri és kimondani az abszolút akaratot. [...] Így alapította Théseus Athén államát; így ragadta meg a francia forradalomban valami félelmes erőszak az államot, az egészet magát. Ez az erőszak nem despotizmus, hanem zsarnokság, tiszta rémítő uralom [Tyranney, reine entsetzliche Herrschaft]; de *szükségszerű és jogos*, amennyiben az államot, mint ezt a *valóságos egyéniséget megteremti és megőrzi*. [...] nincs fogalma jóról és rosszról, gyalázatról és aljasságról, álnokságról és csalásról; mindennek fölötte áll, hiszen benne a rossz megbékélt önmagával.” (Uo. 414–415.) Hegel itt Machiavelli példáját idézi, és pedig nem pusztán elméleti érdeklődéssel szemlélve, hanem gyakorlati példaként állítva őt és eszméit a németek elé: „A németek többnyire irtóztak az effajta tanításoktól, és a machiavellizmus az ő szemükben a legnagyobb rossz, hiszen ők is ugyanabban a betegségben szenvedtek [mint az olaszok], és ebbe pusztultak bele.” (Uo. 415.) Hogy Hegel feszült érdeklődéssel kísérte a német viszonyokat és a német jövő lehetőségeit, azt egyértelműen tanúsítják a Németország alkotmányával kapcsolatos feljegyzései (1800/1802). Arra nézve pedig, hogy ki játszhatná el Németország számára Théseus szerepét, noha a legkülönbélebb elméletek születtek, ennek valójában nincs jelentősége: a lényeg ugyanis az, hogy valakinek el kell játszania ezt a Théseus-szerepet, bárki legyen is az.

Ennek az államalapító zsarnokságnak azonban csak átmeneti szerepe lehet: „A zsarnokság révén bekövetkezik a valóságos egyes akarat közvetlen külsővé-válása – ez az *engedelmességre való nevelés*. Az engedelmességre való nevelés révén [...] fölöslegessé vált a zsarnokság, s elérkezett a törvény uralkodásának ideje. [...] A népek megdöntik a zsarnokságot, mert szörnyűséges, aljas stb.; de valójában csak azért, mert fölösleges. *A zsarnok emlékéért meggyűlölik*; [...] tudja, hogy népétől csak hálátlanságot kap. De ha bölcs volna, akkor zsarnokságát, mihelyt fölöslegessé vált, maga adná fel [...] Így járt Robespierre. Elhagyta ereje, mert *elhagyta a szükségszerűség*, ezért erőszakkal megbuktatták. Ami szükségszerű, az bekövetkezik, de a szükségszerűség részeit egyes emberekre osztják ki. Az egyik a vádló és a védő, a másik a bíró, a harmadik a hóhér; de valamennyi szükségszerű.” (Uo. 416–417.) A történelmi szükség-

szerűségek kibontakozásának leírása itt talán még plasztikusabb, mint később, a *Történefilozófia* lapjain lesz, „az ész csele” által magyarázva.

A történelmi folyamat során szükségszerűen a polgári társadalom rendszere bontakozik ki, amelyben az individualitás és az általános egysége kettős értelemben van jelen: egyik oldalon az általánosnak a végletében, mely maga is individuális mint kormányzat, s a másik oldalon az individualitás másik végletében, melynek célja az egyes ember mint olyan. „A két individualitás egy és ugyanaz. Ugyanaz az ember gondoskodik magáról és családjáról, dolgozik, szerződéseket köt stb.; s ugyanígy az általános érdekében is dolgozik, az általános is a *célja*. Egyfelől *bourgeois*, másfelől *citoyen*.” (Uo. 417.) Az antikvitás szép napjai nem hozhatók vissza többé, bármennyire ideálisnak tűnnek is számunkra: „A görögök szép és boldog szabadsága az, amit annyira irigyelnek, és irigyelni is fognak. A nép egyszerre feloldódik polgárokból, és ugyanakkor a nép az *egy individuum*, a kormányzat. Csupán önmagával áll kölcsönhatásban. Ugyanaz az *akarata* az *egyes* és ugyanaz az *általános*. [...] Ez az erkölcsiség birodalma: az *erkölcs* mindenki számára közvetlenül egy az általánossal.” (Uo. 418–419.) Noha az újabb korban ez többé már nem valósítható meg (ahogyan már Platón utópiája sem volt megvalósítható), ez a kor szintén rendelkezik előnyökkel az egyén számára: „Ez az *újabb kor magasabb elve*, amelyet nem ismertek a régiek, amelyet nem ismert Platón. [...] Ámde akkor nem létezett az egyediségnek ez a magát-abszolútnak-tudása, ez az abszolút magabazárt-lét. [...] Az újabb kor elve által az egyének elveszítették közvetlen létezésük külsőleg valóságos szabadságát, de belső szabadságot kaptak, a gondolat szabadságát.” (Uo. 420.) Ahogyan ma mondanánk: elveszítették közvetlen részvételüket az állami „citoyen”-szuverenitásban, hogy ehelyett megkapják az egyéni „bourgeois”-szabadságot. Az elemzés végén Hegel arra az eredményre jut, hogy e modern polgári viszonyokat a legjobban az állam élén álló monarcha, „a pozitív természet végső maradványa” (uo. 421) hivatott összefogni, valamint bizonyos rendek (uo. 422), amelyek tagolt szervezete igazságot tesz ott, ahol „a gyárak és manufaktúrák éppenséggel valamely osztály nyomorára alapozzák fennállásukat” (uo. 426). Hegelnek a monarcha és a rendek szerepéről itt kifejtett gondolatai később a *Jogfilozófia* lapjain térnek vissza újra.

*

A történelmi folyamatok *A szellem fenomenológiájában* éppúgy jelen vannak, mint a korábbi művekben, ám itt egyrészt különböző síkokon megismételve, másrészt absztraktabb formában jelennek meg – gyakran csak rejtett utalások formájában. A következőkben a különböző síkok (Lukács ismert jellemzésében: szubjektív, objektív, abszolút szellem) szempontjától eltekintek. Mindenesetre a kezdetben a szabad személyiségeknek az elismerésért, illetve elismertetésért vívott harca itt is megjelenik: „A két öntudat viszonya tehát úgy határozódik meg, hogy önmagukat és egymást az életre-halálra menő harc által *igazolják*. – Vállalniuk kell e harcot, hogy az önmagukról való bizonyosságot, hogy *magáért-valók*, igazsággá emeljék, mind a másokban, mind önmagukban. S egyedül az élet kockáztatása igazolja a szabadságot [...] Azt az egyént, aki nem kockáztatta életét, lehet ugyan *személynek* elismerni; de nem érte el ennek az elismertségnek mint önálló öntudatnak igazságát. [...] Az egyik az önálló tudat, amelynek lényege a magáért-való-lét, a másik az önállótlán tudat, amelynek lényege az élet vagy a más számára való lét; amaz az *úr*, emez a *szolga*.” (HEGEL 1961, 103–104.) A folytatás azonban itt más fordulatot vesz, amennyiben összekapcsolódik a munka elemzésével. Az úr ugyanis a szolgát úgy dolgoztatja, hogy önmaga és a dolog közé helyezve eszköz-

ként használja; de éppen ezért végül nem ő tesz szert önálló tudatra, hanem a szolga: „A munka által azonban e szolgálai tudat magára eszmél. [...] A munka [...] *gátolt* vágy, *feltartóztatott* eltűnés, vagyis” – szemben az úr közvetlenül kielégülő vágyával – „*formálja* a dolgot.” (Uo. 106.)

A munkának továbbá itt is megjelenik nem csak a tudat-formáló, hanem a közösség-konstituáló szerepe is: „Mert az erkölcsiség nem más, mint az egyének lényegének abszolút szellemi *egysége* önálló *valóságukban*. [...] Az egyén a maga szükségleteiért végzett *munkájával* éppannyira kielégíti a többiek szükségleteit, mint a magáéit, s a maga szükségleteinek kielégítését csak a többiek munkája révén éri el. – Ahogyan az egyes ember a maga *egyéni* munkájában már *általános* munkát végez *tudattalanul*, úgy végzi ismét az általános munkát is mint a maga *tudatos* tárgyát; az egész *mint egész* lesz a műve, amelynek feláldozza magát, s épp ezáltal kapja vissza önmagát tőle.” (Uo. 182–183.) A szabad emberek közösségének mintája itt is az antik község (*polis*, illetve *civitas*); mindeneke előtt a görögök példáját alapul véve problematikájának tárgyalásánál számos nyílt és rejtett utalást tesz Aischylos és Sophoklész tragédiáira. „Szabad népben ezért valójában megvalósult az ész [...] Az ókor legbölcsebb férfiai kijelentették ezért: a *bölcsesség és az erény abban áll, hogy az ember népének erkölcsi szerint él*. [...] Az észnek *ki kell lépnie ebből a boldogságból*; mert egy szabad nép élete csak *magá[ba]nvalósága szerint, vagyis közvetlenül a reális erkölcsiség* [...] Mivel ezt az egységet *boldogságnak* nevezik, azért ezt az egyént így *boldogságának keresésére* küldi ki szelleme a világba. Ha tehát ennek az eszes öntudatnak igazsága számunkra az erkölcsi szubsztancia, akkor emez öntudat számára itt van erkölcsi világtapasztalatának kezdete.” (Uo. 184–185.)

Az antik község tagja tehát nem volt önállóan szabad individuum, s ezért ennek fokról-fokra történő kifejlődésével az antik község is bomlásnak indult. Ez a folyamat válik nyilvánvalóvá és tudatossá a késői antikvitás tudatformáiban. A (római) „jogállapotban” az egyének magáértvalóan önálló lényekként és szubsztanciákként jelennek meg; ennek tükröződése a sztoicizmus és a szkepticizmus: „A sztoicizmus nem egyéb, mint az a tudat, amely a jogállapot elvét, a szellem nélküli önállóságot, elvont formára hozza [...]”, s azután „átmegy a tudat szkeptikus zavarosságába, a negáció fecsegésébe”, ami „a tudat önállóságának és önállótlanságának ellentmondása” (uo. 247). A sztoicizmus tudata „negatív az uralom és szolgaság viszonyával szemben; [...] hogy a trónon csakúgy mint a bilincsekben [utalás Marcus Aureliusra, illetve Epiktétosra], egyedi létezésének minden függésében szabad legyen” (uo. 109). A szkepticizmus felmutatja „annak lényegtelenységét is, ami az úr és szolga viszonyában, s ami maga az elvont gondolkodás előtt *meghatározottnak* számít” (uo. 111). Ebből a fejlődésből fakad végül a boldogtalan tudat, „az öntudatnak önmagában való megkettőződése” (uo. 113), s ez viz át azután egy másik világba: a kereszténység korszakába. Miután a szabad polgár a tulajdona rabszolgájává süllyedt, a szolga viszont a munka révén emancipálta magát, logikus – mutat rá Kojève, nyilván nem függetlenül Nietzsche idevágó gondolatától –, hogy a szabad polgár átveszi a szolga ideológiáját: a kereszténységet.

A kereszténység világkorszaka tehát itt is az antik görögség ellentétéként, pozitivitása pedig túlhaladandóként jelenik meg. E túlhaladás követelményének megfogalmazása és indoklása az újkor nagy eszmeáramlataiban, elsősorban a természetjogban és a felvilágosodásban történik meg. A természetjog gondolatát Hegel itteni ábrázolásában „a szív törvénye” képviseli: ez a kifejezés eléggé világos utalás Rousseau filozófiájára. Megvalósítása azonban ellentmondásos folyamat. A szív törvénye ugyanis „az a *cél*, amelyet az öntudat meg akar valósítani” (uo. 190); de „épp megvalósulása által szűnik meg a szív

törvénye lenni” (uo. 191); „ugyanaz a lényegesség, ugyanaz a valóság *elidegenedett* tőle” (uo. 194). Így végül a természetjog gondolata a francia forradalom elvont és történetietlen racionalizmusához vezet: „A szívnek az emberiség javáért való dobogása átmegy ezért az örült önhietség tombolásába [...] Kimondja tehát, hogy az általános rend a szív és boldogsága törvényének felfordítása, amelyet vakbuzgó papok, dözsölő despoták és megaláztatásukért lefelé mások megalázásával és elnyomásával magukat kárpótló szolgálók találtak ki a megcsalt emberiség kimondhatatlan nyomorára.” (Uo. 194.)

Hegel itt más formában újra felidézi a „Reálfilozófia II.” elméletét a társadalom, illetve az állam nem szerződés-alapú, hanem a történelmi szükségszerűség és egy karizmatikus akarat találkozásának sajátos eredményeként történő kialakulásáról. Az egyes emberek akarata általános akarattá válik ugyan, de külsővé-vált formában: „A fennálló törvényeket megvédi egy egyén törvénye ellen, mert nem tudattalan, üres és holt szükségszerűséget, hanem szellemi általánosságot és szubsztanciát alkotnak, amelyben azok, akikben e szubsztanciának valósága van, mint egyének élnek és tudnak önmagukról; ezért ha panaszkodnak is erre a rendre, mintha ellenkeznek az ő belső törvényükkel, és a szív véleményeit hangoztatják vele szemben, való[já]ban szívükkel mégis rajta csüggnek mint lényegükön, s ha megfosztják őket ettől a rendtől vagy maguk helyezkednek rajta kívül[re], akkor mindent elvesztenek.” (Uo. 194–195.) Ez a rend ugyanis minden szív törvénye, minden egyén valósága. Ahogyan Hegel írja, nyilvánvaló utalással Hobbes-ra: „A fennálló *általános* ennél fogva valamennyinek általános ellenállása és harca egymás ellen [...] Ami tehát nyilvános *rendnek* látszik, az ez az általános harc [...] Ez a rend a *világ folyása* [Weltlauf] [...]” (Uo. 195.) A realitások szükségszerűsége végül győz az ideális követelések illúziói fölött: „A világfolyás [...] győz az erény felett; [...] De nem valami reális felett győz, hanem [...] e fellengző beszédek felett az emberiség javáról és elnyomásáról, a jóért való feláldozásról és az adottságokkal való visszaélésről – efféle eszményi lényegek és célok összeomlanak mint üres szavak, amelyek felemelik a szívet és üresen hagyják az eszt, épületesen hatnak, de nem építenek fel semmit [...] Az ókorban az erénynek megvolt a meghatározott biztos jelentése, mert a nép *szubsztanciája* volt *tartalmas alapja*, s *valóságos*, már *egzisztáló jó* volt a célja; nem is irányult ennél fogva a valóság mint általános visszasság ellen és egy *világfolyás* ellen.” (Uo. 200.) Tehát a rezignált belátás: a görögök szép világához nincs többé visszatérés.

A magától elidegenedett szellem birodalma a műveltség; „a hit ellen, mint a *lényeknek* idegen, a valóságon túl fekvő birodalma ellen fordulva: a *felvilágosodás*. Ez betetőzi az elidegenedést ezen a birodalmon belül is [...]; miként a hit birodalma, a reális világ birodalma is megdőlt; s ez a forradalom létrehozta az *abszolút szabadságot*”, majd pedig „elhagyja a műveltségnek ezt az országát, s átmegy egy másik országba, az *erkölcsi tudat* országába.” (Uo. 251–252.) Hegelt többnyire ambivalens viszony fűzi a korábbi „pozitív” állapotokat bíráló felvilágosodáshoz. Egyfelől jogosnak tartja a felvilágosodás kritikus megállapításait: „a hit általában babonák, előítéletek és tévedések szövedéke a számára [...] A tudat ama területe oly *papság* csalásának áldozata, amely megvalósítja irigy hiúságát, hogy egyedül maradjon a belátás birtokában, [...] s ugyanakkor összeütközik a *despotizmussal*, amely mint a reális és ennek az ideális birodalomnak szintetikus, fogalom nélküli egysége, [...] a nép butaságából és zavarosságából a csaló papság segítségével, megvetve mind a kettőt, azt az előnyt húzza, hogy nyugodtan uralkodik, s megvalósítja gyönyöreit és önkényét [...]” (Uo. 279.) Másfelől úgy véli, ezek az elképzelések teljesen naivak és történetietlenek: „Ámde a

felvilágosodás itt teljesen balga; [...] nem érti a dolgot, ha papi maszlagról és népámításról szól.” (Uo. 283.) Egy egész népet, illetve egész népeket ugyanis nem lehet folyamatosan ámitani. A felvilágosodásnak megvan a pozitív igazsága, ti. ő maga, az, hogy felvilágosodás, jóllehet: „A hitnek persze a felvilágosodásnak ez a pozitív eredménye éppolyan borzalom, mint negatív magatartása a hit iránt.” (Uo. 289.) Tehát szó sincs arról, hogy Hegel a felvilágosodás kritikájával szemben a korábbi állapotokat védelmezne. Ez a továbbiakban a társadalmi-forradalmi átalakulásokkal kapcsolatos megjegyzéseiből is kitűnik.

Itt először is éppoly naivitásnak minősíti a felvilágosítók békés átalakulásra vonatkozó illúzióját, mely szerint – írja, utalva Diderot *Rameau unokaöccse*, Goethe által fordított és a műben többször is idézett szövegére – „egy szép reggel, melynek dele nem véres” mintegy magától bekövetkezik a változás, s az egész folyamat végül valami olyanként jelenik meg, mint amikor a bölcsességnek most megistenített kígyója egyszerűen levedli magáról a régi bőrét (uo. 280–281). A tudat új alakja, azaz az abszolút szabadság valójában viharos események és felfordulások alakjában jelenik meg, s a későbbiekben még erőszakosabb és zűrzavarosabb formákhoz vezet: „Ebben az abszolút szabadságban tehát megszűnt valamennyi társadalmi rend, a szellemi lények, amelyekre az egész tagolódik; az egyes tudat, amely ilyen taghoz tartozott, s benne gyakorolta akaratát és véghezvivő erejét, megszüntette korlátját; célja az általános cél, nyelve az általános törvény, műve az általános mű.” (Uo. 301.) Ám végül mégsem juthat el pozitív műhöz. Ez ugyanis az a *másléte* lenne – írja Hegel ezúttal egyértelműen Montesquieu nyomán –, hogy „állandó szellemi területekre és különböző hatalmak tagjaira oszlik; részint ezek a területek egy külön törvényhozó, bírói és végrehajtó *hatalom gondolati dolgai* lennének, részint pedig azok a *reális* lények, amelyek a műveltség reális világában adódtak; s ha az általános tevékenység tartalmát közelebről figyelnék meg, a munka különös területei lennének, amelyeket tovább mint speciálisabb *rendeket* különböztetünk meg.” (Uo. 302.) A rendek szükségességének eszméje – emlékezhetünk – már részletesen ki volt dolgozva a „Reálfilozófia II.”-ben. Az abszolút szabadság tombolása így viszont a rombolás fúriájává [*Furie des Verschwindens*] lesz és végül a réműlethez [*Schrecken*] jut el. Ezért aztán végül át kell mennie „az öntudatos szellem egy más országába” (uo. 306); és közismert, hogy Hegel itt egy *másik* országra, ti. Franciaországgal szemben Németországra gondolt, melyet végeredményben alkalmas terepnek látott – egy egyelőre még nem ismert „Théseus” tevékenysége nyomán – a moralitás birodalmának megvalósítására.

Ezen elképzelés illuzórikus-utópikus jellegét Hegel – sajátos módon – nem érzékelte. Vajon teljesen naiv volt e vonatkozásban? Alkalmasint nem: Németországban ugyanis láthatott olyan erőket és tendenciákat – éspedig a protestáns színezetű felvilágosult abszolútizmus (mindenekelőtt porosz) hagyományát –, amelyek erre nézve reális lehetőségekkel kecsegtettek. Amikor Hegel az államhatalomhoz és a gazdagsághoz való általában vett viszonyról ír, azt mondja: az a tudat, mely azonosnak találja magát az államhatalommal, a nagylelkű tudat; ennek ellentéte pedig az aljas tudat, mely az uralkodó hatalomban csak béklyót lát és az elnyomást érzi, gyűlöli az uralkodót, csak alattomosan engedelmeskedik, s mindig készen áll a lázadásra. A nagylelkű tudat azonban a *szolgálat heroizmusa* – s mint emlékezhetünk rá, bár e tényre Hegel még rejtetten sem utal – a Kant által olyannyira tisztelt Nagy Frigyes népe első szolgájának nevezte magát. A reformáció hagyományát követő (s a forradalmat így elkerülő) porosz felvilágosult monarchia iránti illúziók tehát rejtetten már itt megjelennek.

A történelmi fejlődés végső összefoglaló szellemi kerete: a vallás. Itt újra előkerülnek azok a gondolatok, amelyek Hegelt már első írásai óta foglalkoztatták. A mintakép most is, mint annak idején, a görögség és annak szép, művészi vallása. Számunkra azonban ez már éppoly elérhetetlen, mint a görögség erkölcsé: „a sors szelleme, amely azokat a műalkotásokat nyújtja nekünk, több ama nép erkölcsi életénél és valóságánál, mert *belsővé-válása [Er-Innerung]* a bennük még *külsőségesen* megnyilatkozott szellemnek – ama tragikus sors szelleme, amely mindazokat az egyéni isteneket és a szubsztanciának mindazokat az attribútumait abba az egy panteónba gyűjti össze: a magáról mint szellemről tudó szellembe.” (Uo. 382.) Hiszen ez a vallás már a római jogállapotban elveszett: „A jogállapotban tehát az erkölcsi világ és ennek vallása elmerült a komikus tudatban, s a boldogtalan tudat ennek az *egész* veszteségnek a tudása.” (Uo. 382.) A vallásnak különböző megjelenései vannak: ilyen volt a hit az isteni törvény föld alatti szellemében, ilyen volt a boldogtalan tudat, s ilyen a műveltség világának hite is (uo. 272–273). A vallás lényegében mindezen fejlődési fokozatok összessége: „Ha tehát a vallás a szellem betetőzése, amelybe egyes mozzanatai, tudat, öntudat, ész és szellem, mint *alapjukba mennek és mentek vissza*, akkor együttesen alkotják *létező valóságát* az egész szellemnek, amely csak mint emez oldalainak megkülönböztető és magába visszamenő mozgása *van*. A vallásnak fejlődése *általában* bennefoglaltatik az általános mozzanatok mozgásában.” (Uo. 348.)

A fentiek alapján világos, hogy a vallás korszerű alakjának magán kell viselnie a felvilágosodás tanulságait. Valójában Jézus eredeti tanításához és a kereszténység eredeti formáihoz sem lehetséges a visszatérés: „Az tehát, hogy ez a kinyilatkozó szellem *magá[ba]n- és magáért-valósága szerint* micsoda, nem azáltal tárul fel, hogy gazdag életét a vallásközösségben mintegy felbonyolítják és első szálára vezetik vissza, teszem az első tökéletlen vallásközség képzeletre, vagy éppenséggel arra, amit a valóságos ember [der wirkliche Mensch] beszélt. E visszavezetés alapja az az ösztön, hogy eljussunk a fogalomhoz; de összetéveszti az *eredetet* mint az első jelenség *közvetlen létezését a fogalom egyszerűségével*. [...] A vallásközség tudatának viszont a tartalom a *szubsztanciája*, csakúgy, ahogyan a tartalom a vallásközség *bizonyossága* a saját szelleméről.” (Uo. 388–389.) Hogy ez a bizonyosság mennyire fontos, azt a mű befejezéseként szolgáló szabad Schiller-idézet ismeretes módon megmutatja.

Az igazi vallásközség tagjai tehát szabad, öntudatos, hívő individuumok. Tudatukban ott hordozzák a világtörténelmi és vallástörténelmi fejlődés minden döntő mozzanatát. Emlékezetüknek konstitutív elemét képezi a görög művészeti vallás éppúgy, mint Jézus eredeti tanítása; de mindaz a fájdalom és rettenet is, amely a történelmi fejlődés során idáig vezetett. A megbékélés gondolata – bár semmiképpen sem úgy, hogy a jó azonossá válhasson a gonosszal – magában foglalja a gonosz elvének megszüntetett formában való bennfoglalását. Emlékezzünk rá, mit is ír a „Reálfilozófia II.” Machiavelli elméletéről: a világtörténelmi rossz is a fejlődés szükségképpen mozzanata, amennyiben ténylegesen szükségszerűnek mutatkozik. Mindezt a folyamatot és annak különféle mozzanatait foglalja egységbe *A szellem fenomenológiája*: „Itt csak azt tettük hozzá, hogy egyrészt *összegyűjtöttük* az egyes mozzanatokot, amelyeknek mindegyike a maga elvében az egész szellem életét mutatja be, másrészt szorosan megtartjuk e fogalmat annak a fogalomnak a formájában, amelynek tartalma feltárult volna azokban a mozzanatokban, s amely már magától adódott volna a *tudat valamelyik alakjának* formájában.” (Uo. 408.)

A *szellem fenomenológiája* tehát – amelyet Michelet tudósítása szerint szerzője egy ízben az „Entdeckungsreise” kifejezéssel jellemezett a maga számára, s amely így az aforisztikus marxi fogalmazással élve abban az átvitt értelemben tekinthető mégis a hegeli rendszer bevezetőjének, hogy annak „szülőhelye és titka” – a későbbi *Történelemfilozófiában* és az általa megalapozott esztétikai, vallásfilozófiai és filozófiatörténeti előadásokban foglalt teljes történelmi sémát, s főként annak gazdag történeti és művelődéstörténeti anyagát, az ott kifejtett, mondhatni filozófiai művelődéstörténetet végül is éppúgy nem tartalmazza, mint a *Jénai rendszer* konkrét politikai elképzeléseit. Tartalmaz azonban egy a filozófiai elvontság szintjén tematizált történeti és szellemtörténeti anyagot, amelyből végül is kiolvasható a történelem egy átfogó – a későbbiekben részletesen kidolgozott – filozófiai elmélete. Ennek bizonyos fokú elvontsága egyben előny is: hangsúlyosabban kerülnek előtérbe a kifejezetten filozófiai összefüggések. A természeti állapot után a történelem első korszaka az antikvitás, mely felbomlásával a jogállapothoz és a boldogtalan tudathoz vezet, s így átlép a kereszténységbe. Ez a második korszak, mely a fejlődés során, a középkori „pozitivitás” után, kifejleszti a polgári társadalom „szellemi állatvilág”-át, a felvilágosodásban felbomlik, s végül az abszolút szabadságba és a rémületbe torkollik, hogy ennek nyomán átmenjen az „erkölcsi tudat” (német) országába. Ez a harmadik korszak – bár elképzelésének bizonyos részleteiben (rendek, monarcha) nyilvánvalóan utópikus jellegű – megvalósulásában nem tartalmaz semmiféle chiliazmust: a jelen meglévő állapotaiból kiindulva a polgári társadalom létező viszonyainak egyfajta elrendeződése.

A mű különleges jellegével és különös helyével tehát, úgy tűnik, maga Hegel is tisztában volt. *A szellem fenomenológiája* ugyanis mintegy prizmaszerűen összefogja a korábbi művek bizonyos, alapvetően fontos gondolatait, s ugyancsak prizmaszerűen kivetíti őket a későbbi művek felé. A kezdetben kitűzött programok – a görögség megőrzése és a pozitivitás meghaladása – bizonyos értelemben megvalósulnak és a továbbiakban is megmaradnak, azonban valóban csak bizonyos értelemben: az előbbi az *Er-Innerung* formájában, az utóbbi a *Versöhnung* keretei között. Mondhatjuk, hogy Hegel olyan konzervatív filozófus, aki a maximumot igyekszik megőrizni korai liberalizmusából; de még inkább azt, hogy olyan rezignált gondolkodó, aki a maximumot őrzi meg korai optimizmusából.

IRODALOM

- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich 1961. *A szellem fenomenológiája*. Ford.: Szemere Samu. Budapest: Akadémiai. [Phänomenologie des Geistes. 1988. Hrsg.: Hans-Friedrich Wessels – Heinrich Clairmont. Hamburg: Meiner]
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich 1982a. A keresztény vallás pozitívítása (részletek). In Márkus György (szerk.): *Ifjúkori írások. Válogatás*. Ford.: Révai Gábor. Budapest: Gondolat. [Die Positivität der christlichen Religion. 1986. In Eva Moldenhauer – Karl Markus Michel (Hrsg.): *Frühe Schriften*. Frankfurt: Suhrkamp]
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich 1982b. A természetjog tudományos tárgyalásmódjai, helye a gyakorlati filozófiában és viszonya a pozitív jogtudományokhoz. In Márkus György (szerk.): *Ifjúkori írások. Válogatás*. Ford.: Révai Gábor. Budapest: Gondolat. [Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, seine Stelle in der praktischen Philosophie, und sein Verhältnis zu den positiven Rechtswissenschaften. 1983. In Hans Brockard – Hartmut Buchner (Hrsg.): *Jenaer Kritische Schriften II*. Hamburg: Meiner]
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich 1982c. Jénai reálfilozófia (részletek). In Márkus György (szerk.): *Ifjúkori írások. Válogatás*. Ford.: Révai Gábor. Budapest: Gondolat. [Jenaer Systementwürfe I.: *Das System der spekulativen Philosophie*. 1986. Hrsg.: Klaus Düsing – Heinz Kimmerle. Hamburg: Meiner; III.: *Naturphilosophie und Philosophie des Geistes*. 1986. Hrsg.: Rolf-Peter Horstmann – Johann Heinrich Trede. Hamburg: Meiner]
- LENDVAI L. FERENC 2001. Történettudomány és 'szubsztantív' történelemfilozófia. In Loboczký János (szerk.): *„Párbeszédben a világ sorsával”. Filozófia a globalizálódó világban*. Eger: EKF Linceum.