

Volker Gerhardt

**A szabadság evolúciója
Természet, technika és szellem Hegelnél***

1. Az átaludt fordulat

Sokan beszélnek az élettudományokról. De tulajdonképpen ki is műveli őket? Természetesen a föld- és erdőtudományok képviselői, a biológusok, a fiziológusok és a velük együttműködő informatikusok. De nem kellene-e már régóta léteznie annak az étellel való foglalatosságnak, amely minden tudományt átfog? Nincs-e már évek óta szó arról az új „paradigmáról”, amely felváltja a fizika módszertani hegemóniáját?

Mindenesetre keveset érzünk belőle. Az ugyan látható, hogy az újabb tudománytörténet foglalkozik a szaktudományként értett biológia valamivel régebbi keletkezésével; immár megkönnyebbüléssel állapíthatjuk meg, hogy újra szabad használni az antropológia fogalmát; és az sem kerülheti el a figyelmünket, hogy a politikát, amikor csecsemőotthonokról, a népességnövekedésről vagy a klímaváltozásról vitatkozik, valójában az élet eredendő kérdései foglalkoztatják. Ugyanakkor a szabadságot világnézeti hévvel vitató neurofiziológusok még mindig szilárdan állnak a fizikalista determinizmus talaján.

El kellene ismerni, hogy a filozófusok a meghirdetett élettudományos fordulat első képviselőinek mutatkoznak. Hiszen először is nem csekély részük volt abban, hogy a fizikalista világlátás dogmatizálódjék, másodszor pedig az étellel való módszeres foglalatosságnak igen komoly hagyományára tekintenek vissza. Elegendő csak Arisztotelészre vagy Lucretiusra, Leibnizre vagy Kantra, Montaigne-re, Rousseau-ra vagy Nietzsche-re gondolni, hogy felmutathatóak legyenek azok a belátások, amelyek már jóval a molekuláris biológia kvantumugrása előtt is rendelkezésre álltak. Amit a saját belátás nem tudott megtenni, azt, ha minden jól megy, talán lehetővé teszi az egyik kezében kalácsot, a másikban korbácsot tartó Kiválósági Kezdeményezés.¹

* A tanulmány a 2007. június 7-én Debrecenben elhangzott hasonló című előadás szerkesztett változata.

¹ „Exzellenzinitiative” – a német Szövetségi Művelődési és Kutatási Minisztérium „Kiválósági Kezdeményezése” a német főiskolákon folyó tudományos kutatás támogatására. [a szerk.]

2. A szabadság pátosza

Ha valamivel korábban kezdtünk volna az élet kérdésein gondolkodni, akkor *A szellem fenomenológiája* kétszáz éves jubileumának megünneplése kevésbé lenne különös. Hiszen ez a grandiózus mű még mindig nem vált oly módon korszakalkotóvá, ahogyan azt befejezésekor a szerző gondolta. Ha a mai filozófia uralkodó témáit tekintjük, akkor e könyv aktualitása bizony nem a legátütöbb. Ha két jelentős amerikai gondolkodó nem hangsúlyozta volna a realitás folyamat-jellegét (Whitehead), illetve annak egészként való, holisztikus felfogását (Quine), akkor Hegel már valóban az a „döglött kutya” lenne, amiként Marx szerette volna felboncolni. Így azonban filozófiája bizonyos figyelemhez jut legalább a spekulatív természet- és nyelvfilozófiában (Rödl), a pragmatizmus egyes fajtáiban (Brandom), az értékfilozófia objektvizmusában (Siep) és az elismerés elméletének az élettől való szigorú elhatárolásra figyelő képviselői körében (Taylor, Honneth). Ezzel azonban Hegel még korántsem áll a megalapozással és a módszerrel kapcsolatos kérdések középpontjában, amint az Platónról, Arisztotelészről és Kantról elmondható.

Amikor Jénában befejezte a *Fenomenológia* kéziratát, Hegel látta Napóleont átlovagolni a városon. Ez 1806. október 13-án történt. Másnap a porosz sereg Jénánál és Auerstedtnél megsemmisítő vereséget szenvedett. Végérvényesen le kellett mondani arról az álomról, hogy a német nemzet szent római birodalma újraalakuljon egy berlini császár uralma alatt. Hegel szemei előtt azonban egy egészen más birodalom sejlik fel, a szabadság birodalma. Napóleon „világszellemnek” vagy „lovon ülő világléleknek” tűnik a számára, aki azért jön el, hogy megmentse azt, amit a Francia Forradalom mutatott fel és sodort végül veszélybe. Napóleonban az individuum politikai szabadságának hatalmas garantálóját látja, aki a jog és a törvény segítségével egész Európában valósítja meg azt, ami 1789-ben Párizsban elkezdődött.

Ezen a meggyőződésén nem változtat a jénai egyetem bezárása és a kényszerű bambergi költözés sem. A *Bamberger Zeitung* szerkesztőjeként 1807-től direkt módon foglal állást a szabadság ügye mellett. Nem utolsósorban azért tartja oly könnyen érthetőnek az ugyanitt az év áprilisában megjelenő *Fenomenológiát*, mert úgy gondolja, hogy a műben tárgyalt szabadság ott van mindenki szeme előtt – még azoké előtt is, akik nem látták testi valójában a „világszellemet”.

3. A szabadság korszaka

„Szabadság” – ez a jelszava annak a kornak, amelyben Hegel felnőtt. John Locke a politika alapjává tette, Rousseau-val az emberiség követelésévé vált, majd Kant meg tudta mutatni, hogy a szabadság minden emberi teljesítmény

eredete, és pedig anélkül, hogy ellentétbe kerülne a természet szigorú törvényszerűségével. A szabadság a „szellem”-ben lép elő, amelyet Kant úgy írt le, mint „megelevenítő elvet az elmében”. Ezzel nemcsak a szép tapasztalatának, hanem az élet egy új fogalmának alapja is megteremtődött. Csak ebből a háttérből érthető Friedrich Schiller szabadságpátosza, aki a maga eszményeit máris hatni látja az élet reális folyamatában – és így a történelemben is.

Ebben a pátoszban hajtja végre már a fiatal Hegel is a fordulatot a teológiától a filozófia felé, és előzetesen meg kell jegyeznünk, hogy a szabadság iránti lelkesedését nem is veszíti el soha. Csakhogy ő meggondolt elme, aki enciklopédikus rálátással bír az emberi létezés realitására. Tekintettel van a szabadság változatos sorsára annak a görögök általi felfedezése óta; tud a kereszténység alapokat rengető befolyásáról; látja, hogy a felvilágosodás nemcsak a terrorba, hanem a romantikába is átcsapott; valamint foglalkozott a polgári társadalom gazdasági fejlődésének dinamikájával. Nem kérdés számára, hogy a szabadságot akarják, hogy szükség van rá, és hogy a szabadság a jövő.

Azok után, amit ma tudunk, Hegelnek ebben igaza is volt. Csakhogy korszakalkotó becsvágya arra irányult, hogy megmutassa, a szabadság miért megkezdhetetlen, és hogy az ember nem is tehet mást, mint hogy akarja. Aki felismeri ennek a feladatnak a paradox voltát, az nem számolhat egyszerű megoldással.

4. Az élet egy eseménye

A Francia Forradalom kitörésekor Hegel még húsz éves sincs. 1791-ben a tübingeni kollégiumban barátaival, Schellinggel és Hölderlinnel közösen szabadságfát ültet. Csakhogy az elkövetkező években neki is végig kell néznie, hogy a szabadság hogyan veszélyezteti saját magát. A Forradalom borzalmait mellett felhangzanak az ellen-felvilágosodás hangjai is, amelyek az összeomlást a túl sok tudással, a zavarodottságot pedig a túlzott egyéni függetlenséggel kívánják magyarázni. Újra játékteret kap a hit mint a tudás alternatívája. A romantika, az ésszel szembeni történeti fellebbezés esztétikailag sokféleképpen motivált kísérlete² kétségbe von mindent, amit az emberiség eddig a megismeréstől, a tudománytól és a szabadságon alapuló individuális belátástól elvárt.

A *Fenomenológiában* Hegel az elképzelhető legnagyobb intellektuális lendülettel lép fel a romantikus klímaváltozással szemben. Ehhez pedig egy hallatlan, teljességgel új eljárást választ, amellyel kapcsolatban az előszóban ötven oldalon át bizonygatja, hogy egy előszóban nem is tud róla mit mondani. Elvégre a módszer csak használat közben ismerszik meg. Mindenki tudja, hogy ez joggal

² Rüdiger Safranski: *Romantik. Eine deutsche Affäre*. München, 2007. Lásd ehhez Volker Gerhardt: Auch die Romantik gehört zur Aufklärung. *Merkur*, 702 (61. Jahrgang), Stuttgart, November 2007, 1049–1055.

mondható minden eljárásról. Valódi ismeret csak úgy várható el egy módszertől, ha gyakorolják azt. De a filozófiában, ahol minden az öngondoláson alapul, mindez többet jelent: az olvasónak éppen azon a módon kell felfognia önmagát, amelyet a szerző vizsgálódása tárgyán demonstrál. Ahogy a szellem egyre inkább étellel telítődik, úgy kell a filozófusnak is megértenie önmagát, ha el kívánja érni a szellem magaslatait. És éppen ez történik, amikor az élet egy darabjaként fogja fel magát.

Trivialitás, hogy a szellem „fenomenológiája”, vagyis „jelenségtana” olvasójának önmagát is szellemi lényként kell felfognia. Ha tudjuk, hogy Hegel az egyén belátására és szabadságára alapozza teljes gondolkodását, akkor senkit sem lephet meg, hogy a szellem hordozójának az individuális tudat formáját adja, amelynek „öntudatként” kell önmagához találnia. A Hegel-kutatás a végletekig kihasználta ez a tény, anélkül, hogy Hegelt valóban közelebb hozta volna hozzánk. Az öntudatot afféle tükörszobává tette a szubjektum belsejében, ahonnan feltűnik ugyan a talajvesztett lélek elgondolhatatlan mélységeinek szakadéka, de a közös létezés szabadjába nem nyílik belőle ajtó. A Hegel-kutatás soha nem követte azt a kézenfekvő gondolatot, hogy a tudatot már a megnyilvánuló individuum nyitásának, nyitottságának tekintse.

Mégis el kellett volna jutnia ehhez az elgondoláshoz, ha komolyan vette volna Hegel eljárásának csattanóját, amely nem másban áll, mint hogy a szellemet mint valami *élet* fogja fel. Az *élet* csak ott van jelen, ahol önmagára vonatkozik, vagyis magatartásában. Csak megnyilvánulásaiban ragadható meg. Így aztán Hegel úgy fogja fel a szellemet, mint aminek ki kell fejeződnie, és „a tudat alakjaiban” ábrázolásra kell jutnia. A szellem maga is az élet egy alakja. Mint alaknak, a többi élőhöz hasonlóan megvan a történeti helye: keletkezik, növekszik, érik és elpusztul. Más életek segítségével és azok árán jut formához; más szerveződésekkel szemben kell magát érvényesítenie, miközben ezeket megsemmisítheti és be is kebelezhetheti. De le is győzheti önmagát, és mások elismerésével a velük való egyensúly törekeny szintjére emelkedhet.

De hogyan érthetnénk meg mindezt, ha a történelem mozgatóereje egy szubsztanciálisan magáértvalóan fennálló tiszta szellem vagy az öntudat pusztá reflexiója volna? Hiszen sokkal inkább az élet maga az, ami a maga individuális sokféleségében önmagából, önmaga ellen és önmagával együtt fejlődik, de ebben az evolúciós mozgásban csak akkor érthető meg, ha ezeknek az alakoknak mind-egyikében van valami, ami elébe megy a megértésnek. És éppen *ez a szellem*.

Az, hogy Hegel „az elevenség idealizmusáról” beszél, szemléletes fogalmát nyújtja mindennek.³ A természet, olvashatjuk az esztétikai előadásokban, „[...]

³ Lásd ehhez Birgit Recki: Das Problem des Naturschönen in Hegels Ästhetik. Eine konstruktive Lektüre. In uő: *Die Vernunft, ihre Natur, ihr Gefühl und der Fortschritt. Aufsätze zu Immanuel Kant*. Paderborn, 2006, 181–195, 186. sk.

mint élet, ténylegesen ugyanazt csinálja, amit az idealista filozófia a maga szellemi területén vitt véghez.”⁴ Az élő szervezetet a maga egészében egy olyan elv határozza meg, amely minden működésében megmutatkozik, s e működések számára célt és ezáltal egységes értelmet közvetít. Így a szellem ott hat az élő minden alakjában. Mi lenne hát kézenfekvőbb, mint hogy a maga fogalmi alakjában ne csak *az élet alakjaként*, hanem *a természet formájaként* értsük meg?

Hegel mély belátása a szellemet hordozó „érzék” kettős funkciójába alátámasztja ezt a gondolatot: „Az »érzék« ugyanis csodálatos szó, amely két ellentétes értelemben használatos. Egyszer a közvetlen felfogás szervét jelöli, máskor azonban a dolog jelentésének, gondolatának, általános mozzanatának mondjuk. S így az érzék egyrészt az egzisztencia közvetlenül külsőleges jellegére vonatkozik, másrészt benső lényegére.”⁵

Hegel találó megfigyelését némiképp megterheli, hogy az említett kettős értelemről „két ellentétes értelmet” akar kihozni. Az érzék és az értelmi képesség közös eredetét letagadja. Hiszen az „értelem” nem „az érzéki másíkja”, hanem annak fokozása, amely állandóan az érzékire utalt marad. Ezzel maga Hegel is számol, amikor hangsúlyozza, hogy egy értelmes szemlélet „nem választja szét a két oldalt [az érzéki és az értelem oldalát], hanem az egyik irányban tartalmazza az ellenkezőt is, s az érzéki-közvetlen szemlélésben felfogja egyben a lényegét és a fogalmat is.”⁶ Ez a módszertani közvetítés azonban maga is értelmetlen maradna, ha alapja nem a dologban lenne.

5. Hegel alapvető belátása

A „dialektika” szó értelmét Platónra és Kantra gondolva úgy illusztrálhatjuk, mint azt a belátást, amely egy *dialógus* ide-oda zajló mozgásában jön létre. Ezzel szemben Hegel sokszor megmásított dialektika-fogalmát csak az élő fejlődés folyamatában lehet megfelelő módon szemléletessé tenni. A vetőmágtól a növényen át a gyümölcsig vezető három lépés szemléletes módon példázza, hogy Hegelnél az új kifejlődéséhez miért tartozik hozzá szükségszerűen a régi pusztulása. Minden kifejlődő újjal valami régi megy tönkre. Az életben egybefonódik a keletkezés és a pusztulás, a növekedés és a megsemmisülés. Épülés és rombolás, mint az anyagcserében, *egyetlen* aktusban megy végbe. A „kreatív rom-

⁴ G. W. F. Hegel: *Estztikai előadások* I. Ford. Zoltai Dénes. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1980, 124. sk.

⁵ I. m. 133. A németben a Sinn nemcsak érzéket, hanem értelmet is jelent a szónak abban a jelentésében, ahogyan valaminek pl. *értelme van*. [a ford.]

⁶ Uo. Itt nem térek ki közelebbről Hegel ama igényére, hogy az organikus összefüggést az egymással összekötött ellentétek formájában gondolja el. Ebben is a módszer elsődlegessége a ludas, amely semmibe veszi az eredet szerinti egységet.

bolás”⁷ újabb művészettörténeti toposza számára Hegel dialektikája érett elméleti alapot nyújt.

Aki a szellem Hegel által vázolt evolúciójában nem téveszti szem elől az élő természeti történés mozzanatát, az sem az intellektuális történés váltakozásán, sem annak durvaságán és erőszakos voltán nem fog csodálkozni. Az elméletek és az eszmék ellentéteiben az élő harca folytatódik. Van itt születés és halál, barát és ellenség, felemelkedés és hanyatlás. Még ott is, ahol egy korszak (a természeti nem módjára) bizonyos ideig fölényben van, ez csak azoknak az individuumoknak a folytonos ellentétei által sikerülhet neki, akikből áll. Csak az élet hoz felszínre „alakokat”, csak az élő képes saját szerveződéseinek pusztulásával újakat létrehozni, amelyek éppúgy hozzá tartoznak. Így az életet is a történelmet mozgató erőnek kell tekintenünk, amelyhez hozzátartozik felvilágosodás és tudomány, vallás és művészet, és természetesen a szabadság története is.

Ez Hegel alapvető belátása. Ezzel pedig még Kantnál is határozottabb módon teszi a gondolkodást a modern világ igényeinek megfelelővé. A metafizika világbeli logikává lesz, amely a létezés minden megjelenési formáját egy belső mozgástörvényből igyekszik megérteni. Ez a törvény már nem is lehet egyszerűbb, hiszen csak az élet elementáris mozgását másolja: Először „magáértvalóan” tart meg valamit; majd ezáltal eljut ahhoz az előfeltevéshez, hogy valami mást mint „magánvalóan” hasznosat vagy károsat állapítson meg; erre alapozva pedig valamit „magán- és magáért-valóan” mások számára is érvényes, önmagából ható valóságghoz juttat.

6. Filozófiai következmények

Ha ez a tényállás oly egyszerű, mint ahogyan lefestettem, akkor Hegel mégis miért a *szellemet*, és miért nem az *életet* juttatta hordozó szerephez? A válasz még akkor is kézenfekvő, ha Hegel-kritikusok Marxtól Popperen és Blumenbergen át Richard Rorty-ig terjedő falanxát hazudtolja meg: csak a szellemnek tulajdoníthatjuk az élet logikájának megértését. A természet fejlődéséről annyiban beszélhetünk, amennyiben megismerjük. Az ember pedig csak akkor tud kiállni vele, ha mind az élet külső formáiban, mind saját életmegnyilvánulásában megragadja. Ha azonban mind a természethez, mind saját magához csak öntudatán keresztül fér hozzá, akkor a szellemé a primátus, amelyet nem korlátozhatunk a módszerre, hanem a dologban kell elismernünk.

Ha ezek után valaki azzal az igénnyel áll elő, hogy Hegelt a „feje tetejére” állítsa, akkor ezzel arra is igényt formál, hogy a *megismerésről*, s vele a *tudomány-*

⁷ Ehhez lásd Horst Bredekamp: *Sankt Peter in Rom und das Prinzip der Produktiven Zerstörung. Die Baugeschichte von Bramante bis Bernini*. Klaus Wagenbach, Berlin, 2000.

ról, a felvilágosodásról és az *individuais belátásról* is lemondjon. Vélhetően Marx nem így akarta. De bizonyosan nem értette meg, hogy Hegel *A szellem fenomenológiájával* meg akarta menteni a szabadságot modern ellenfeleitől. Mivel az élethez tartozik, természetes, hogy ellenségei támadnak. Csakhogy ezeknek az a sorsuk, hogy éppen azt vegyék igénybe, amit vitatnak, vagyis a szabadságot, amely ismét csak a szellem számára érhető.

Ennek a belátásnak egyik filozófiatörténeti következménye, hogy Hegel többé nem tekinthető Kant ellenlábásának. Dialektikájában nem csak azt kísérli meg felmutatni, hogy felvilágosodás és észkritika történetileg jogosult kezdeményezések voltak. Hanem egyben azt is igazolni szándékszik, hogy megváltozott történelmi körülmények között sem lehet lemondani róluk. „A felvilágosodás dialektikája” a hegeli értelemben arra vállalkozik, hogy most, vagyis a történetileg tovagördülő életben mentse meg az észet és a szabadságot.

Azt, hogy erre milyen eszközei vannak, a következő pontokban adom elő. Ehhez mindenekelőtt felidézem zseniális értelmezését az ember Paradicsomból való kiűzetéséről; majd arra térek ki, hogy a logika milyen szerepet tölt be rendszerében; végül pedig elég utalnom természetfilozófiájára ahhoz, hogy megmutatkozzon, természet és szellem milyen közel áll egymáshoz az ő gondolkodásában. Így akár a modern természettudományos értelemben is beszélhetne a szellem evolúciójáról, ha abban nem az volna a mindenkor – Darwin és követői számára is – érvényes episztémikus premissza, hogy csak annyiban beszélhetünk természetről, életről és annak fejlődéséről, amennyiben *megismerjük* azokat, és hogy ezek egyedül így kötődnek *a szellem primátusához*.

Ez a primátus vezet a *megismerés* és az *igazság* kitüntettségéhez. Ehhez a gondolathoz kívánok kapcsolódnom én is; de remélem, hogy *Hegellel egyetemben* tartom magam ahhoz, hogy a *természeti* evolúció kiindulópontját és folyamatát az *életben* kell felkutatnunk.

Ebben az előadásban le kell mondanom a bizonyítás utolsó lépésének megtételéről: ez annak alátámasztásában áll, hogy természet és szellem kölcsönös közvetítettsége sehol sem jut jobban kifejezésre, mint *A szellem fenomenológiájában*. Ebben a könyvben természet és szellem ko-evolúciója a dialektika történeti folyamatában tárul a szemünk elé. Itt a szellem episztémikus okokból marad önmagánál, hiszen csakis azt ismeri fel, ami neki megfelel. De annak, amivel találkozik, csak akkor lehet jelentése, ha a természethez tartozik. Sőt, ez a szellemre magára is érvényes: a természet részeként kell magát felfognia, már ha a fogalom munkájának teljesítenie kell valamit, és az ész eszméinek valamilyen hatást kell kifejteniük. A kérdés, hogy ezzel a meggyőződéssel még Hegel oldalán állok-e, egyelőre nyitva maradhat.

7. Szabad megismerés a természetben

Hegel *A filozófiai tudományok enciklopédiájának alapvonalaiban* logikájának összefoglaló bemutatása előtt a bűnbeesés zsidó mítoszát értelmezi. A ember Paradicsomból való kiűzetésének története a megismerés „eredetéhez és jelentőségéhez” kötődik. Ezért áll „a logika elején”.⁸

Az ártatlanság paradicsomi állapotában Hegel a természeti lény „elfogulatlan bizalmát” ismeri fel. Ez a lény „magánvalóan” az, ami, mozgástere pedig az a létezés, amelyet mint olyat fogad el, és amelyben még nincs jelen a megismerés révén fellépő távolság. Az élet kontextusába való bizalomteljes beágyazottságot voltaképp a megismerés törli fel. Szükségszerű, hogy meghasonlás következzen be, hiszen a megismerésben az élő lény valamit „magáértvalónak” vesz; énjével összekapcsolódik az almáról való *tudás*, amelyet megtarthat *magáértvalónak*, vagy akár *ki is fejezhet*. Egyúttal azonban igyekszik a tudás által túllépni a pusztá önmagáért fennálló ismeret állapotán. Hiszen a tudás logikájához tartozik, hogy ne csak az egyes tudott tárggyal, hanem azzal is megegyezzen, ami egyáltalában tudott. Éppen ebben áll az igazság, amelyben a tudó tudat „magán- és magáértvalóan” kötődik világához.

Mivel a tudás logikai dinamikájához mindkét mozzanat – vagyis az elvasztó és az egyesítő is – hozzátartozik, Hegel azt mondhatja, hogy a tudásban éppúgy ott rejlik a meghasonlás, mint a megbékélés. A tudás „üti a sebet és meg is gyógyítja”.⁹

A tudás belső dinamikáját tekintve megfontolásra érdemes, hogy Hegel az indíték *külsőleges voltát* hangsúlyozza: a kígyó általi „külső felszólítás” az, amiből a tudásra való csábítás kiindul, és a testi munka szükségszerűsége következik belőle. „Az állat” – hangzik a szövegben – „közvetlenül megtalálja, amire szükségletei kielégítéséhez szüksége van”; ezzel szemben az ember „úgy viszonyul szükségletei kielégítésének eszközeihez, mint olyasmire, amit maga hozott létre”. Az ember így – folytatja Hegel – „[e]bben a külsőlegességben is [...] önmagához viszonyul.”¹⁰

8. De mit képvisel a kígyó?

A munka külsőlegessége azonnal nyilvánvalóvá válik. A tudás lehetővé teszi az ember számára, hogy célzatos módon nyúljon a dolgokhoz, és mivel a tudás révén az ember azt is tudja, hogy el is hagyhatja vagy akár más módon is

⁸ G. W. F. Hegel: *A filozófiai tudományok enciklopédiájának alapvonalai. Első rész. A logika*. Ford. Szemere Samu. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1979, 73.

⁹ I. m. 74.

¹⁰ I. m. 75.

elérheti őket, tudatosan benne az a fizikai fáradtság, amely a tudás fellépése révén vár rá.

Sajnos Hegel nem mondja ki hasonló határozottsággal, hogy az ember evolúciójának folyamatában mi felel meg a kígyó általi „külső felszólításnak”. Ellenkezőleg: tompítja az éppen általa kiemelt vonást, és egy pillanat alatt az ellentétébe fordítja át: „Valójában azonban” – mondja – „a [felszólítás] megfogadása az ellentétben, a tudat ébredése magában az emberben rejlik s ez az a történet, amely minden emberen megismétlődik.”¹¹

A bibliai elbeszélés további értermezésében olyannyira az ember *szellemi öntevékenységével* foglalkozik, hogy nem is tér vissza többet a kígyó általi *külső késztetésre*. Ehelyett a megismerés „isteni voltát” hangsúlyozza, amelyben a kígyó ígérete szerint az ember olyan lesz, „mint Isten”. A továbbiakban a szellem szabadságára és a természettől való függetlenségére helyezi a hangsúlyt. „A szellem legyen szabad s önmaga által legyen az, ami. A természet az ember számára csak az a kiindulópont, amelyet át kell alakítania.”¹²

Hegel értelmezése rendkívül hatásos. Csakhogy a kígyó csábításának éppen általa hangsúlyozott külsőlegessége nyitva hagyja azt a szisztematikus szempontból jelentős kérdést, hogy miben áll a *szabadság* reális történelmi *indíttatása*. Mi hívja elő a szellem szabadságát? Mire való a kígyó, ha a teremtés történetét Hegellel annak a vezérfonalává tesszük, ahogyan az emberi megismerés természettörténete rekonstruálható?

Mivel Hegel mindent megtesz azért, hogy átugorja az általa már a megfogalmazás küszöbéig vezetett kérdést, arra kényszerülünk, hogy mi magunk próbálkozzunk választ adni rá.

9. A megismerés eszköze

Ha a *munka* külsőleges teljesítményének leírásából, amelyet a *megismerés* szükségszerű *következményeként* mutattunk be, visszakövetkeztetünk a megismerés indítékára, amit Hegel csak metaforikusan nevezett meg, akkor a kígyó evolúciótörténeti *pendant*-ja csak egy olyan, ezzel összehasonlítható ajánlat lehetne, amely a *tudattalan paradicsomi horizont nyilvánvaló folytatása* volna. Hegel előfeltevése szerint valami *külsőlegesnek* kell lennie annak, ami az embert belsőleg olyan módon szabadítja fel, hogy az így elnyert mozgástérben egy istenhez hasonlatosnak érezze magát.

Nézőpontom szerint csak egyvalami lehet az, ami az emberi horizont mennyiségi és egyúttal minőségi bővülésének jellegével rendelkezik. Ez a valami Hegel szavával élve „külsőleges”, ugyanakkor korszakalkotó *intellektuális kibívás*

¹¹ I. m. 74.

¹² I. m. 75.

ként kell felfogni. Egy olyan „eszközzel” van szó, amely megismerésre sarkall, és ezáltal „közvetít” természet és szellem között.

Ha erre az „eszközre” egy megszokott kifejezést akarunk keresni, akkor nyomban kínálkozik a *technika* fogalma, amelynek megítélése az értelmiségiek körében máig sem kevésbé ambivalens, mint a kígyó csábító tudományáé. A technikában valami *külsőlegessel* találkozunk, amely alkata szerint teljesen a *természethez* tartozik, és amelynek az ember számára már annak állati létezése során is ismertnek kellett lennie. A segédeszközök és szerszámok használata az állatok világában is széles körben elterjedt dolog. Az emberrel kapcsolatban azt mondhatjuk, hogy a tűz legkésőbb két és fél millió évvel ezelőtti megszelídítésével a technikahasználat tökéletesítésének útjára lépett.¹³ Ezáltal *saját technikai készletei* lehettek azok, amelyek szellemét felébresztették, és ezzel arra „csábították”, hogy túllépjen az eddig neki szabott korlátokon.

Ha ez így volna, akkor semmit sem kellene elvenni a szellem szabadságából, és mégis igazolható volna a természethez fűződő eredendő viszonya. Ekkor a szellem nem lenne más, mint az egészen új lehetőségeket magában hordozó válasz a természetnek az emberrel és az ember által elért fejlettségi fokára.

Hegel nem ad efféle választ, legalábbis nem a teremtéstörténet értelmezésében. Számára itt – a természet és a szellem közötti párhuzamhoz kötődő szándékanak logikája ellenére – az a fontos, hogy észrevétesse a szellemnek a természettel szembeni önállóságát. Csakhogy ezzel a történelem dialektikus rekonstrukciójának szintje alatt marad, amelybe az *Enciklopédia* későbbi szakaszaiban a természettörténetet is bevonja majd.

10. A szellem technikája

A természetnek és a szellemnek a technika csábítása jegyében történő összekapcsolása mellett szól, hogy Hegel nemcsak a *természetet*, hanem a *szellemet* is egy technika analógiájára kívánja érthetővé tenni.

Hogy a *természet a mechanizmus* – mindig technikai jellegű – *modellje*, azt említünk sem kell.¹⁴ Az élő történések számára egy organikus összefüggésen belül

¹³ Friedemann Schrenk: Feuer und Menschwerdung. In *Feuer*. Schriftenreihe Forum, Band 10, Köln, 2001, 87–93; ill. uő: *Die Frühzeit des Menschen. Der Weg zum Homo sapiens*. München, 2003.

¹⁴ Itt csak emlékeztetnék arra, amit Hegel az *Enciklopédia* 272. paragrafusával kezdve a fizikával kapcsolatos eszmefuttatásaiban mond. Azt mutatja meg, hogy a mechanikai folyamatok hogyan valósulnak meg azáltal, hogy a „testek” az „individualitás hatalma” alatt állnak, vagyis egy technikai jellegű közvetítettségi viszonyban kapcsolódnak össze. G. W. F. Hegel: *A filozófiai tudományok enciklopédiájának alapvonalai. Második rész. A természetfilozófia*. Ford. Szemere Samu. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1979, 109. skk.

olyan terminusok állnak rendelkezésre, mint a *cél* és az *eszköz*, amelyek az emberi akarat impulzusától függetlenül is alkalmazhatóak, amíg a szerszám analógiájára értjük őket, a szerszáméra, amelyet egy célt szolgáló eszközként fogunk fel.¹⁵

Kant nem hagyott kétséget afelől, hogy a mechanikus és az organikus természetfogalmak *technikailag érintettek*, és ezt a gondolatot kultúra-fogalmába is belefoglalta. Minden emberi tevékenység *hipotetikus*, vagyis *technikai-pragmatikus imperatívuszok* szerint alakul, amelyeknek csak a morális cselekvés nem rendelődik alá. Itt, mondhatnánk előreutalva Hegelre, a szellem teljességgel önmagánál van.

De tulajdonképpen hogyan is mutatja be Hegel *a szellem munkáját*? Amikor az *Enciklopédia* bevezetőjében „a történelem külső alakjáról” beszél, és abban az ész eszméinek kifejezését szeretné megtalálni, akkor egy *technikai hasonlatot* dolgoz ki: „Ámde ez évezredes munkának művezetője [sic!] az egy élő szellem, amelynek gondolkodó természete az, hogy a maga *mivoltát* tudatra hozza, s ha ez így tárgyá lett, egyúttal már túl is emelkedjék rajta s magában magasabb lépcsőfokot képviseljen.”¹⁶

Nem csak a „művezetőről” való beszéd technikai ebben az összefüggésben, hanem az is, ami arról szól, amit az lehetővé tesz, mint például a magasabb lépcsőfokra való jutás. A megszüntetve-megőrzés és a közvetítés metaforikájának van egy nyilvánvalóan technikai mozzanata. Ha ezt egyszer belátjuk, akkor immár a dialektika módszerében sem lehet letagadni a tételezés, a megszüntetve-megőrzés és a túllépés technikai jellegét. Hogyan is beszélhetne másként Hegel „a szellem keserves munkájáról”?¹⁷

Azt, hogy meddig kész elmenni szellem és technika összehasonlításában, jól szemlélteti az a szöveghely, amelyben az empirikus gondolkodás „instrumentális logikájáról” beszél. Ez a kifejezés arra vonatkozik, hogy az empirikus gondolkodásban mindent úgy fognak fel, mint a megismerés, pontosabban az egyes tudományok kialakításának „eszközét”. Ennek ellenére semmiképpen sem igaz, hogy Hegel szeretné távol tartani a spekulatív gondolkodást mindenféle hasznossági kalkulustól. Sőt, igen nagy hangsúlyt fektet arra, hogy az, ami a „legjelesebb”, vagyis amire a szellem gondolkodásában irányul, az egyben a „leghasznosabb” is.¹⁸

Hogy megértsük, mit ért ez alatt, ahhoz nem csak a szellem teljesítményét kell megjelenítenünk: „A természet az egyes alakok és jelenségek végtelen soka-

¹⁵ Az élőben „diadalmaskodik” az individualitás (337. §, i. m. 339). Az egyes tehát kiterjeszti rendelkezésének területét az organizmus egészére. Arról, hogy meddig érvényes a technikai módon való rendelkezés paradigmája, híven tanúskodik a növényi létezésre vonatkozó megjegyzés: „A növény jellemzője az a képtelenség, hogy saját tagjait hatalmában tartsa.” I. m. 342.

¹⁶ Hegel: *A filozófiai tudományok enciklopédiájának alapvonalai. Első rész. A logika*. Id. kiad. 50.

¹⁷ I. m. 57. 19. §, függelék.

¹⁸ I. m. 62. 20. §, függelék.

ságát mutatja nekünk; szükségletünk, hogy egységet vigyünk bele ebbe a sokféleségbe.”¹⁹ És hogyan történik ez? Csak idéznem kell: „A csillagzatokat ma itt, holnap ott látjuk; ez a rendetlenség a szellemnek valami hozzá-nem-illő, amelyben nem bízunk, mert hisz egy rendben, egy egyszerű, állandó és általános meghatározottságban.”²⁰ Ezt a meghatározottságot kicsivel később a szöveg „a különös fölött uralkodó” általánosnak nevezi.

Az uralkodás, teljesítés, meghatározás folyamatában nyilvánvaló a technikai mozzanat jelenléte. Ebben a sajátosságában azonban csak egy olyan lény ismerheti fel, amely önmagát a vele való rendelkezésben érti meg, sőt, a megértésben hajtja végre azt. Ezért hangsúlyozza Hegel, hogy a dolgok megértéséhez „nem elég a puszta figyelem, hanem szükség van szubjektív tevékenységünkre, amely átalakítja azt, ami közvetlenül előttünk van”.²¹ A szellem nem kontempláció révén fejt ki teljesítményét, hanem „csak a közvetlennek a gondolkodás révén való átalakításával”.²² Ezzel „érjük el a lényegest”²³ – s ha nem is teremtjük meg, de legalább kivívjuk.

11. Szellem és igazság

Az itt néhány utalás révén nem csak a *természet* megértésében, hanem a *szellem* önmegértésében is felmutatott *technicitás* elegendő kell hogy legyen ahhoz, hogy rámutassunk, természet és szellem Hegelnél milyen szorosan kötődik egymáshoz. Együtt hatnak egy módszertanilag rendezett eljárás szerint. Az erre vonatkozó technikai szakkifejezés a „dialektika”. Tudatában vagyok annak, hogy Hegel visszautasította volna a dialektika illetén meghatározását, hisz nem lehet tagadni, hogy nem szentel különösebb figyelmet a technika kérdésének. Műveiben csak kevés olyan megjegyzést találunk, amelyekből le lehet vezetni a technika szerinti elrendezés tendenciáját; ezek egyike az a példászerű mondat, amelyben kijelenti, hogy a technika ott jelenik meg, ahol jelen van a szükséglet.²⁴

Hogy ezzel ellentmond a teremtésmítoszról adott saját értelmezésének, az világos. Saját művészetelméletével is ellentétbe kerül, amelyben a műalkotást, amelynek technikai jellegét nem tudja tagadni,²⁵ lényegileg abból a szellemből

¹⁹ I. m. 64. 21. §, függelék.

²⁰ Uo.

²¹ I. m. 65. 22. §, függelék.

²² Uo.

²³ Uo.

²⁴ Lásd Hegel: *Előadások a világtörténet filozófiájáról*. Ford. Szemere Samu. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1979.

²⁵ A zsenihez hozzátartozik „[...] a benső alkotásnak és bizonyos művészeteket illetően a külső technikai ügyességnek könnyedsége.” Hegel: *Esztétikai előadások* I. Id. kiad. 290.

magyarázza, amely hat benne. Ebben rögzíti a természeti produktummal szembeni, számára döntő különbséget²⁶ – noha hozzá kell fűznünk, hogy a természeti produktum is a természet valamiféle technikáján nyugszik.²⁷ Ha azonban ettől eltekintünk, akkor az ember technikával rendelkező, szabad tevékenysége az, ami a szellemet közvetíti. Hegel saját megközelítése szerint tehát érvényesnek kell lennie, hogy a technika nemcsak követi a szükségletet, hanem maga is mindig képes arra, hogy szükségleteket fokozzon és ébresszen.

De bárhogy legyen is, természet és szellem félreérthetetlen, technikai eredetű egymást-áthatása semmiképp sem kényszeríti Hegelt arra, hogy megváljon a *megismerés* magasabbrendűségének igényétől. Ezt szeretném végezetül világossá tenni, hogy ezáltal megértessem, hogyan jutunk el a természet és a szellem dialektikus együttthatásának ellenére a *szellem filozófiai elsőbbségéhez*.

Hegel Kanttal szembeni távolságtartásának nyitja elsősorban az, hogy Hegel gyanúval tekint az észkritika kopernikuszi fordulatára. Attól fél, hogy annak következtében erejét veszti a tudás, és hogy felmerül annak veszélye, hogy lemondjunk egyáltalában az igazságra való igényről. Világos, hogy Kantot nem kell így érteni; de ma már régóta nyilvánvaló, hogy lehet így érteni. A Schopenhauer és Nietzsche utáni fejlemények teljes terjedelmükben igazolták Hegel félelmeit. Javában folyik a tudás „szubjektivizálása”, a pusztán „vélekedésre” való redukciója és a „tájékozódásra” való szűkítése.

Kant saját terminológiája szerint immár nem úgy ismerjük meg a *dolgokat*, ahogyan azok *önmagukban* vannak, hanem úgy, ahogyan – érzékeink és értelmünk szervezettsége szerint – megjelennek *számunkra*. Ez a terminológia a megismerés relativizálását vonta maga után, amely manapság egészen odáig megy, hogy az igazságot akár „átoknak” is lehet tekinteni.²⁸

Hegel éleslátóan ismerte fel Kant kritikai filozófiájának világnézeti következményeit, és minden erejével azon fáradozott, hogy fogalmilag kivédje ezeket. Ezért visszanyúlt a transzcendentális logika alapkoncepciójához, de annak érvényességét nem korlátozta csak az emberre. Egyrészt ugyan – amint azt a Paradicsomból való kiűzetés példája is mutatja – ő is az ismeretből indult ki, amellyel emberek rendelkeznek. Másrészt viszont lemond arról a feltételezésről, hogy más élőlények is rendelkezhetnek az emberi megismeréstől különböző ismerettel, bármilyen legyen is az. Így nincs szüksége arra, hogy – amint az Nietzsche óta szokásba jött – minden fajnak megengedje a maga igazságát.

Száma számára csak *egy* ismeret létezik, és pedig az, amellyel mi rendelkezünk. Benne mutatkozik meg számunkra minden, amit dolognak vagy ténynek nevez-

²⁶ G. W. F. Hegel: *Előadások a művészet filozófiájáról*. Atlantisz, Budapest, 2004, 59.

²⁷ A természeti szépség ambivalens értékeléséről, amely végül ellentmondásba jutattja saját, a művészeti szépről alkotott elméletével lásd Birgit Recki: i. m. 183. skk.

²⁸ Mint például Hubert Markl: *Der Fluch der Wahrheitsanmaßung*. *Merkur*, Februar 2007.

hetünk. Vagyis – ahogyan megfogalmazza – a gondolkodás „a tárgyi igazsága.” A gondolkodás hozza napvilágra azt, hogy a dolgok micsodák. Itt pedig értelmetlen különbséget tenni *számunkra való* és *magánvaló* dolgok között. Hiszen mindazt, amit gondolunk, *fogalmak formájában* gondoljuk el. Ezek egybeesnek a dolgokkal. A dolgok összessége pedig, amelyet a *valóság* címszava alá sorolunk, éppúgy megfelel az *ész* egy *eszméjének*. Így kerül fedésbe egymással ész és valóság.

Ha pedig ezen kívül még ennek a megfelelésnek az *igazságát* is el kívánjuk gondolni, akkor egy olyan *gondolatot* gondolunk, amelyet a gondolkodás nem tud túlszárnyalni. Elgondoljuk a legfelsőbbet és legátfogóbbat, amikor is itt sem lesz értelme annak, hogy különbséget tegyünk az *ember gondolkodása* és egy *isteni lény* (mindig is csupán *elgondolt*) *gondolkodása* között. Akár azt is mondhatjuk, hogy az a kísérlet, hogy a valóság egészét a számunkra lehetséges következetesség szerint gondoljuk el, egybeesik annak a *gondol(kod)ásával, ami a legfelsőbb*.

Így jut el Hegel a gondolkodásnak a *valóság alapjaként* történő kitüntetéséhez; hiszen a *valóságos* nem is tárulhat a szemünk elé másként, mint a *gondolkodás* által. Ebből pedig nemcsak a szellemnek mint „a világ okának”²⁹ tételét alkotja meg. Számára ebből az a spekulatív belátás is következik, hogy *Isten az egész igazsága*.³⁰ Ez számára csupán az *igazság* átfogó jellegének következménye, amennyiben benne a *valóság egészének* kell kifejeződnie.

Ez egészen fantasztikusnak tűnik. Pedig csupán végkövetkeztetés, mely abból a tényből következik, hogy a világ a maga tárgyilagos formájában csak a *gondolkodásban* tud feltárulni. Ha valamit valaminek nevezünk, akkor az a valami *elgondolt*. Ezt a gondolkodást pedig olyannyira magától értetődőnek tartjuk, hogy képesek vagyunk még a logika kevésbé igényes változatait is üzni, és úgy tekinteni, hogy a helyesen kimondott kijelentéseknek és a helyesen levont következtetéseknek közük van létezésünk realitásához. Ha ez így van, s ha a matematika fantasztikus konstrukciói, amelyek gondolkodásunk tiszta szüleményei, felhasználhatók arra, hogy kiszámoljuk egy épület statikáját, egy rakéta röppályáját vagy számítógépünk információfeldolgozását, akkor Hegel felvetése már nem is tűnik olyan abszurdnak, mint amilyenek ellenfelei szerint lennie kellene. A gondolkodás és csakis a gondolkodás tárja fel számunkra azt a valóságot, amelyre tetteinkben hagyatkozunk. A gondolkodás ennyiben „abszolút”.

12. Természet és szellem

Feltéve, hogy a Hegel episztémikus alappozíciójáról itt adott rövid rekonstrukció helytálló, nem csak azt ismerjük fel, hogy a Kanttal való ellentét

²⁹ Hegel: *A filozófiai tudományok enciklopédiájának alapvonalai. Első rész. A logika*. Id. kiad. 45. 8. §.

³⁰ I. m. 55. sk. 19. §.

pusztán fogalmi jellegű. Ha például a tudás kitüntetett helyzetét tekintjük, amennyiben az tudomány kíván lenni, akkor azt látjuk, hogy Kant sem vonta kétségbe annak a realitásra való vonatkozását. Ha pedig a teljes Kantot tekintjük, ahogyan a három *Kritikában* – illetve történet-, jog- és vallásfilozófiájában – megjelenik, akkor nála is a természetről az észre, illetve az észről a természetre történő átmenetekkel találkozunk, amelyeket *a technika vezérfonalán keresztül* gondolt el.

A Hegel és Kant közötti, tulajdonképpen csak a kortörténetből megérthető ellentét meghaladásánál sokkal fontosabb azonban az a szisztematikus eredmény, amelyet persze csak egy alapos értelmezésben lehet felmutatni. Arról van szó, hogy a szellem elsőbbségben való részesítése megfelel a *megismerés* kiinduló helyzetének. Mindig a szellem az, ami valamit mint valamit ismer meg. És a szellem lesz az is, ami saját másában, vagyis a természetben és a technikában talál magára.

Ha viszont feltesszük azt a megkerülhetetlen kérdést, amely a filozófiát a legrégebb idők óta elkísérte, és amelyet manapság az egyes tudományok precízebb eszközeivel tesznek fel, nevezetesen hogy honnan jön a szellem, és hogy mit jelent a maga történeti teljesítményeivel a természet és a történelem kontextusában, akkor a szellem episztémikus erejéből semmit sem veszünk el azáltal, ha elemeit és eszközeit egy olyan *életfolyamat* elemeiként és eszközeiként írjuk le, amely mechanikus és organikus szabályokat követ. Hiszen *a természet része*, amelyben persze csak intelligibilis teljesítménye alapján tudja magát érvényesíteni.

Így tehát nem számoljuk fel a szellemet azáltal, hogy a természetben betöltött helye szerint magyarázzuk; intelligibilis volta inkább mindenekelőtt annak feltétele, hogy egyáltalán valamiféle funkcióhoz juthasson a természeti történelemben. Ez az intelligibilitás az is, amelyben megláthatjuk bármely ismeret alapját. Ebben a helyzetben, amelyben a megismerés érdeke szerint vagy a szellemből, vagy a természetből kell kiindulni, értelmetlen egyáltalán az idealizmus és a materializmus közötti alternatíváról beszélni. Egy evolúciós magyarázat nem is lehet más, mint „naturalista”, hiszen a megismerhető tényállások felé orientálódik. Másrészt egy logikai, filozófiai vagy metafizikai megalapozás nem lehet más, mint „intellektualista”, hiszen olyan alapokra kérdez rá, amelyekben a szellem megtalálja megfelelőjét. Természeti okok mindig természeti okokhoz vezetnek, ezzel szemben az alapokban a szellem talál magára. Ez azonban egy technikai különbségtétel, amely nem hagyja, hogy egy elvi ellentétnél, következőképpen pedig metafizikai dualizmusban végezzük.

Fordította Zub Deodáth