

Weiss János

## A filozófia iránti szükséglet\*

Jürgen Habermas Hegelben azt a gondolkodót látja, aki „először [tette] filozófiai problémává azt a folyamatot, amelynek során a modernség túllép a múlt rajta kívül fekvő normáin”.<sup>1</sup> Sok gondolkodó volt, aki a modernségről beszélt, de csak Hegel emelte ezt a témát filozófiai problémává. Itt nem kívánok belemenni Hegel egész modernség-elméletének megvitatásába, hanem csak egy központi elemet emelek ki: a filozófia szükségletét. Ez a koncepció először 1801-ben bukkan fel, az első nyomtatott írásban (*A filozófia fichtei és schellingi rendszerének különbsége* című könyvben).<sup>2</sup> Első megközelítésben azt lehetne mondani, hogy a modern kor meghatározó sajátosságai közé tartozik, hogy ekkor alakul ki a filozófia iránti szükséglet. Habermas azonban azt sugallja, hogy ez az eszme Hegel egész gondolkodását meghatározta; és így egy bizonyos ív feszül e koncepció első megfogalmazása és a kései *Jogfilozófia* között: „Miközben a modernség önmaga tudatára ébred, szükséglete támad a *magában-megbizonyosodásra*; Hegel ezt nevezi a filozófia iránti szükségletnek. Szerinte a filozófia az előtt a feladat előtt áll, hogy gondolatokban ragadja meg *saját* korát, ez az ő számára a modern kor. Hegelnek meggyőződése, hogy a modernség filozófiai fogalmától függetlenül nem is juthat el a filozófia fogalmához.”<sup>3</sup> E habermasi gondolatokkal a háttérben először a filozófia iránti szükséglet eszméjének kontextusával foglalkozom, aztán következik ennek az eszmének a rekonstrukciója és végül ennek az eszmének a folytatását szeretném megmutatni, mindenekelőtt a *Jogfilozófiá*ban és más későbbi művekben.

## 1. A koncepció kialakulásának története

Az a tézis, amelyben Hegel a teljes elemzését összegzi, a következőképpen adható vissza: „Amikor az emberek életéből eltűnik az egyesítés hatalma, amikor az ellentétek elveszítették eleven kapcsolatukat és kölcsönhatásukat és önállóságra tesznek szert, akkor kialakul a filozófia szükséglete.”<sup>4</sup> Habermasnak

\* A tanulmány annak a hasonló című előadásnak a szerkesztett változata, amely 2006. szeptember 29-én hangzott el Debrecenben, a „Hegels Theorie der Individualität” konferencia keretében.

<sup>1</sup>Jürgen Habermas: *Filozófiai diskurzus a modernségről. Tizenkét előadás*. Ford. Zoltai Dénes és Nyizsnyánszky Ferenc. Helikon Kiadó, 1998, 19.

<sup>2</sup> Ezt a könyvet egy felkérésre írt munkának tekinthetjük: Hegel bekapcsolódik a Fichte és Schelling közötti vitába, természetesen Schelling oldalán.

<sup>3</sup> Jürgen Habermas: i. m. 19.

<sup>4</sup>G. W. F. Hegel: *A filozófia fichtei és schellingi rendszerének különbsége* (részlet). Ford. Révai Gábor. In uő: *Iffjúkori írások*. Gondolat Kiadó, 1982, 160.

igaza van, ez nem az újkori filozófia megszokott beszédmódja, de még csak a posztkantiánus filozófia megszokott beszédmódjának sem nevezhető. Ennek a tézisnek azonban mégis van egy bizonyos keletkezési kontextusa, amelyet a következőkben a fokozatos konkretizálás folyamataként szeretnék bemutatni.<sup>5</sup>

Hegel minden bizonnyal alaposan tanulmányozta Hölderlin 1800/01-ben megszületett *Kenyer és bor* című elégiáját.<sup>6</sup> Ez a költemény egy nagyon gondosan felépített szerkezettel rendelkezik: „A triadikus princípium itt teljes következetességgel valósul meg. Kilenc versszakból áll, amelyek további három versszaktriádra oszthatók fel; a kilenc disztichont tartalmazó versszakok mind gondolatilag, mind szintaktikailag háromszor három disztichonból épülnek fel.”<sup>7</sup> A költemény tartalmi alapstruktúráját az éjjel-nappal metaforikája határozza meg. Az első három versszakban az aktuális éjszaka jelenítődik meg. „[...] s amaz Álmodozó, jön az éj már;/ csillaggal tele és mit se törődve velünk,/ ámuló, idegen e világban, felragyog, íme,/ pompásan, szomorún, nagy hegyek íve fölött.”<sup>8</sup> A második versszaktriádban a kultúra pompás görög nappala fénylik fel. „[...] majd igazában/ megjelenik mind, s az ember a fényt, örömet/ s látni a Megnyilvánultat megszokja, akár az/ Arcot, az arcuk, amit úgy hív: a Minden, az Egy/ már rég, s aggó lelke szabaddá tőle elégül,/ s minden vágya hamar tőle telik be csupán.”<sup>9</sup> Számunkra a legfontosabb azonban az utolsó versszaktriád, ahol visszatérünk az aktuális éjszakához, amely lassan az eljövendő napot készíti elő. Az istenek elhagyták ugyan a földet, ám hagytak maguk után néhány jelet, amelyek reményt keltenek. „A föld termi, de a fény áldja meg a kenyeret, s a/ mennydörgő isten adja a bor gyönyörét;/ róluk ezért juthatnak eszünkbe az égiek [...]”<sup>10</sup> Első

<sup>5</sup> Ez azt jelenti, hogy nem tartom magam a koncepció elemeinek kronológiájához, hanem mintegy retrospektív szemszögből, Hegel szemszögéből próbálom rekonstruálni őket.

<sup>6</sup> Michael Franz kitűnő elemzést írt erről a költeményről a „Hesperien” kifejezésből kiindulva. Az utolsó versszakban állnak a következő sorok: „Kikről hajdan az ének szólt, amaz istenutódok/ nézd, mi vagyunk! Termést hoznak a Heszperidák!” (Fordította Rónai György.) A Heszperidák tehát a modern kulturális világra utalnak, amelyet a józansággal és a pontossággal lehet jellemezni. Ezzel áll szemben a görög világ, amelyet a pátosz és a tűz segítségével határozhatunk meg. Lásd Michael Franz: Hölderlins Hesperien. In Heinz Kimmerle (Hrsg.): *Poesie und Philosophie in einer tragischen Kultur*. Königshausen & Neumann, Würzburg, 1995, 13. sk.

<sup>7</sup> Jochen Schmidt: Kommentar. In Friedrich Hölderlin: *Sämtliche Werke und Briefe*. Bd. 1. Deutscher Klassiker Verlag, Frankfurt am Main, 1992, 723. („Mindenesetre a hetedik versszak egy disztichonnal kevesebbet tartalmaz. De itt egy elnézésről van szó, ez a kéziratból világosan kiderül [...]” Uo.)

<sup>8</sup> Friedrich Hölderlin *Versei*. Európa Könyvkiadó 1980, 81.

<sup>9</sup> I. m. 84. Ez a híres Ἐν κοῖ Πᾶν, amit a tübingeni szeminaristák (Hölderlin, Schelling és Hegel) Jacobi Spinoza-könyvecskéjéből jól ismertek.

<sup>10</sup> I. m. 86.

megközelítésben az lehet a benyomásunk, hogy az eljövendő isten a *Boristen*, vagyis Dionüszosz maga. A költemény eredeti címe is ez volt: *A Boristen*. Az antik tradícióban Dionüszosz az éjszaka, a barátság és a boldogság istene. Ám ha jobban megnézzük, kitűnik, hogy Hölderlin (különösen a költemény végén) Dionüszoszt összeolvastja Krisztussal. Az istenek adománya, amely jelként maradt vissza, ugyanis az eucharisziára utal. Ez az összeolvastás szolgál magyarázatul arra, hogy Hölderlin a címet *A Boristen*-ről *Kenyér és borra* változtatta.<sup>11</sup> E kortörténeti tabló Hegelre nagy hatást gyakorolhatott: a magány és a boldogtalanság éjszakája, amiben élünk, és rá kell lelnünk a remény és a menekvés jeleire. Ezt Hölderlin Dionüszosz és Krisztus egybeolvastott alakjában látta megtestesülni, Hegel pedig a filozófiától remélte.<sup>12</sup>

Schiller a *Levelek az ember esztétikai neveléséről* című művében az adott kort szintén a görög kultúrával veti össze, aminek fényében válságként írja le.<sup>13</sup> Amíg Hölderlinnél a fő motívum, hogy az istenek elhagyták a földet és ezzel magára hagyták az embert, addig Schiller az egyes ember és az emberi nem viszonyát állítja a középpontba. „Miért minősülhetett az egyes görög kora képviselőjének, s miért nem merheti ugyanezt az újabb kor egyes embere? Azért, mert amaz a mindent egyesítő természettől, emez a mindent szétválasztó értelemről kapta formáit.”<sup>14</sup> A válság itt leválva a metaforikus jelentésről az individuum és az emberi nem közötti diszkrépancia által alapozódik meg. E jelenség leírására Schiller olyan fogalmakat használ, mint „a harmonikus erők meghasonlása”, a „mechanikus élet”, a „szétválasztás”, a „bomlás” és a „szakadás”.

<sup>11</sup> Jochen Schmidt: i. m. 725.

<sup>12</sup> Hölderlin ebben az időben már hátat fordított a filozófiának, Hegel azonban éppen most készül a filozófiai karrierre.

<sup>13</sup> Általánosan ismert, hogy Schiller óriási hatást fejtett ki Hölderlinre. A következő passzus az egész szakirodalom jellemzésének tekinthető: „Még hiányzik egy olyan teljességre töre szisztematikus vizsgálódás, amely arra tesz kísérletet, hogy kimutassa Schiller gondolatainak tükröződését Hölderlin műveiben. A kölcsönhatásokat eddig a legérzékenyebben a *Theorie der Dichtarten* és a *Lehre vom Wechsel der Töne* című írások kapcsán vizsgálták. A modern költészet meghatározása ezekben az elemzésekben nemcsak az antikvitás és a modernség viszonyát szem előtt tartva történik, hanem a spekulatív rendszerfilozófia szellemére támaszkodva. Egy műfajpoétikus rendszer vázlata korrelál a történelemfilozófiával. [...] A Schiller és Hölderlin viszonyára vonatkozó vizsgálódások középpontjában így Schillernek az *Über naive und sentimentale Dichtung* című írása áll.” Hans-Georg Pott: Schiller und Hölderlin. Die Neuen Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen. In uő: *Schiller und Hölderlin. Studien zur Ästhetik und Poetik*. Peter Lang Verlag, Frankfurt, 2002, 8.

<sup>14</sup> Friedrich Schiller: *Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen*. Sämtliche Werke, Bd. 5. Carl Hanser Verlag, München, 1993. 6. levél, 583. Magyarul: Friedrich Schiller: *Művészet- és történelemfilozófiai írások*. Ford. Papp Zoltán. Atlantisz Kiadó, Budapest, 2005, 169.

Fontos azonban, hogy az emberi nemről való leválasztottság mind az individuumra, mind teljes társadalmi csoportokra nagy hatással van. Az individuum szintjén ez a leválasztottság a személyiségstruktúra dezorganizációjához vezet: „Már-már megkockáztathatnánk azt az állítást, nálunk az elme erői a tapasztalatban is éppoly elkülönülten nyilvánulnak meg, ahogy a pszichológus szétválasztja őket a megjelenésben [...]”<sup>15</sup> A társadalmi csoportok szintjén pedig a válság egy bizonyos specializálódásként jelenik meg. „De emberek egész osztályainál is azt látjuk, hogy csak egy részüket bontakoztatják ki diszpozícióiknak, míg a többit legfeljebb halvány nyomok jelzik [...]”<sup>16</sup> (Ezt az utalást a munkamegosztás elméletének első megközelítéseként is értelmezhetnénk.) E leírásból Hegel számára nem annyira a részletek az érdekesek; a kategoriális leírásokat a meghasonlás (*Entzweiung*) fogalmával próbálja egységesíteni s ezt a fogalmat közvetlenül az értelemhez kötni. Hölderlin a kiút lehetőségét az „eljövendő isten”-ben látta, tehát a hit megújításában. Schiller azonban úgy gondolja, hogy nem a hit, hanem a művészet képes a válságot felszámolni: az egységet a szépség integráló ereje tudja újra helyreállítani. „Az emberiség elvesztette méltóságát, de a művészet megmentette és megőrizte azt jelentékeny kövekben; az igazság az álmításban él tovább, s a másolatból fog helyreállni az őskép.”<sup>17</sup> Ugyanakkor Schiller tudatában van annak is, hogy a hit helyettesítése a művészettel súlyos nehézségekhez vezet: a hit valóság-alakító, a művészet azonban pusztá „látszat”. A művészetet csak akkor lehet akként felmutatni, mint ami képes felülkerekedni a modernség válságán, ha felruházzuk az indirekt valóság-alakítás képességével. E gondolat schilleri olvasata az, hogy a művészetnek olyan morális impulzusokat kell adnia, melyeket az emberek a nevelésen keresztül befogadhatnak. A művészet e szerepéről Hegel is elgondolkodott, de az volt a véleménye, hogy a művészet funkciójának ilyen értelmezése túlzásra épül. Hölderlin és Schiller „konceptiója” között a nagy különbség az aktivitás lehetőségéhez kötődik. A hit istenből indul ki, az emberek semmit sem tehetnek; Hölderlin költeménye a sorsszerűség szintjén mozog. A művészet azonban az egyes művészekből indul ki és úgy értelmezhető, mint ami hozzájárul a válság legyőzéséhez. Ezen a ponton a következő kérdés merül fel: hogyan lehetségesek egy válsághelyzetben válság-transzcendáló teljesítmények? Hiszen a válság kialakulásához minden ember tevékenysége és mulasztása hozzájárult. Ez a feltevés azonban a maga totalizáló változatában valószínűleg téves. Schiller úgy gondolja, hogy *lehetséges* szembeszegülni a kor szellemével. „Élj századoddal, de ne légy teremtménye; adj kortársaidnak, tégy értük, de azt nyújtsd nekik, aminek híján vannak, ne azt,

<sup>15</sup> I. m. 582. Magyar fordítás: i. m. 168.

<sup>16</sup> I. m. 583. Magyar fordítás: i. m. 168. sk.

<sup>17</sup> I. m. 594, 9. levél. Magyar fordítás: i. m. 180.

amit dicsérnek.”<sup>18</sup> Tagadhatatlan, hogy a kor szellemével dacolni nagy erőfeszítést igényel, ám Schiller úgy véli, hogy az ehhez szükséges képességek és erők még hiánytalanul a rendelkezésünkre állnak. E feltételezésben Hegel is osztozik.

Úgy tűnik, Hegel átveszi a Schiller által felállított vonatkoztatási keretet, bár végez rajta néhány fontos módosítást. *Egyrészt* egységesíti a válság leírására szolgáló terminológiát; átfogó értelemben „meghasonlás”-ról (*Entzweiung*-ről) beszél. (Igaz, nem veszi át részletekbe menően e jelenség különböző dimenzióit.) *Másrészt* a menekülést és a reményt nem a művészetben látja (és még kevésbé a hitben), hanem a filozófiában. A filozófia a tekintetben hasonlít a művészethez, hogy egyfajta emberi tevékenységet reprezentál. Hegel is szembesül azzal a problémával, hogyan lehetséges a kor szelleme ellenében cselekedni. Hegel azonban ezeket a cselekvéseket nem egy személyes felszólítással akarja kierőszoakolni, hanem inkább úgy kívánja értelmezni a válságot, hogy benne magában helyezkedjen el a transzcendálás lehetősége. Hegel legfontosabb újítása az volt, hogy ezt a transzcendálást érintő, immanens törekvést a *szükséglet* fogalmával ragadta meg. E fogalom Schillernél is megjelenik, de a hajlam (*Trieb*) értelmében szerepel és nem rendelkezik különösebb terminológiai súllyal.<sup>19</sup> Ezen újítás bázisát Carl Leonhard Reinhold írásaiban találjuk meg, aki következetesen használta a „filozófia szükséglete”-nek kifejezését. Ahhoz, hogy megjelenítsük ennek a kifejezésnek azt a jelentését, amellyel Reinholdnál rendelkezik, egy rövid pillantást kell vetnünk a *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens* című mű felépítésére. A kanti filozófia újrakifejtése Reinholdnál három lépésből áll. Az első lépésben igazolnia kell magát az eljárást; ebben az összefüggésben beszél Reinhold a képzetalkotó képesség új elméletére vonatkozó *szükséglet*ről.<sup>20</sup> Ezt a szükségletet Reinhold a mű elején így határozza meg: „A filozófia eddig sem a *vallás* és a *moralitás* alapigazságainak általánosan érvényes [allgemeingeltend] *megismerési alapjait*, sem a morál és a természetjog általánosan érvényes [allgemeingeltend] első *alaptételeit* nem tudta felállítani.”<sup>21</sup> Az ilyen általánosan érvényes megismerési alapok és alaptételek a filozófia tudományos karakteréhez tartoznak. Tehát a filozófia iránti szükségletet a mai filozófia összhelyzetéből kiindulva kell meghatározni.

<sup>18</sup> I. m. 595. Magyar fordítás: i. m. 182.

<sup>19</sup> „Az érzés csak azt mondhatná: ez igaz ezen szubjektum számára és ebben a pillanatban; de jöhet egy másik pillanat, egy másik szubjektum, és semmissé teheti a jelenlegi érzet állítását. Ha azonban a gondolat egyszer kijelenti: ez van, azzal mindörökre dönt, és a kijelentésének érvényességéért maga a személyiség kezekedik, mely dacol minden változással.” I. m. 606, 12. levél. Magyar fordítás: i. m. 193.

<sup>20</sup> A mű első könyvének címe: *Von dem Bedürfnisse einer neuen Untersuchung des Vorstellungsvermögens* (A képzetalkotó képességre vonatkozó új vizsgálat szükséglete).

<sup>21</sup> Carl Leonhard Reinhold: *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1963, 71.

Reinhold felvázolja a legfontosabb filozófiai irányzatokat, amelyek képtelenek megegyezni a legfontosabb alapigazságok és alaptételek tekintetében. A második lépésben a szerzőnek azzal a kihívással kell szembenéznie, hogy a kortárs filozófiai vitákból kihámozza az általánosan érvényes alaptételeket és alapigazságokat.<sup>22</sup> Ezek a viták megnyitottak egy olyan síkot, amely mélyebben helyezkedik el, mint a kanti filozófia elemzései. És csak a harmadik lépésben (az újonnan meghatározott bázis talaján) következhet a kanti filozófia újrafogalmazása.<sup>23</sup> A filozófia iránti szükségletet így a filozófia összhelyzete alapozza meg, amely az alaptételek és alapigazságok kidolgozásához vezet. Hegel ezt az elképzelést úgy módosítja, hogy a társadalmi realitás válságából eredezteti a válságot, és a szükséglet a meghasadt egység helyreállítására irányul.

## 2. A koncepció rekonstrukciója

A *Kritisches Journal der Philosophie* bevezető tanulmányában Hegel és Schelling – Reinhold nyomán – a filozófiai rendszerek sokaságát a szellemi válság szimptomájának tekinti.<sup>24</sup> Hegel maga azonban a *Differenzschriften*ben egy valamivel komplexebb véleményt fogalmaz meg: „Az a korszak, amely a filozófiai rendszerek ilyen tömegét tudja múltként maga mögött, mintha szükségképpen elérkezne ahhoz a közömbösséghez, amelyre az élet szert tesz, miután minden formával próbát tett már.”<sup>25</sup> Hegel szerint a válság alapján véve nem a filozófiai rendszerek sokaságában áll, hanem sokkal inkább abban, hogy ez a sokaság elér egy olyan mértéket, amikor átcsap a maga ellentétébe. Ez a konklúzió azonban egy paradoxonra épül: a filozófiai rendszerek sokasága éppen annak következtében jött létre, hogy törekedtek a differenciálásra. S ha ezek a differenciák átlépnek egy bizonyos mértéket, akkor már nem lehet észlelni őket. Ennek tükrében a kritika helyzetének megítélése is egészen más lesz, mint a bevezető tanulmányban: nem a kritika önkényessége a mértékadó, hanem az értelmetlensége. A kritika ebben az esetben megkülönböztető-képességet jelent. A különbség a válság értelmezésében mutatkozik meg: a

<sup>22</sup> A mű második könyvének címe: *Theorie des Vorstellungsvermögens überhaupt* (A képzetalkotó képesség elmélete általában).

<sup>23</sup> A mű harmadik könyvének címe: *Theorie des Erkenntnisvermögens überhaupt* (A megismerőképesség elmélete általában).

<sup>24</sup> Friedrich Wilhelm Joseph Schelling – Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Einleitung. Über das Wesen der Philosophie überhaupt und ihr Verhältnis zum gegenwärtigen Zustand der Philosophie insbesondere. In uő: *Kritisches Journal der Philosophie*, Philipp Reclam jun., Leipzig, 1981, 7–20. Magyarul: G. W. F. Hegel: Bevezetés. A filozófiai kritika lényegéről általában s kiváltképp a filozófia mai állapotához való viszonyáról. In G. W. F. Hegel – F. W. J. Schelling: *Hit és tudás. Tanulmányok a Kritisches Journal der Philosophieből*. Osiris Kiadó – Gond-Cura Alapítvány, Budapest, 2001, 7–23.

<sup>25</sup> Hegel: A filozófia fichtei és schellingi rendszerének különbsége. Id. kiad. 154.

bevezető tanulmányban a válságot filozófiai-szellemi válságként határozta meg, itt pedig két – egymással analóg – dimenzióban helyezi el. Az analógiát azonban semmiképpen sem szabad kauzális összefüggésként felfognunk. A filozófiai rendszerek különbségei éppúgy elmosódtak, mint a javak különbségei a jóléti társadalmakban.<sup>26</sup> Az analógia tehát első megközelítésben csak annyi, hogy az a közömbösség, amely a filozófiai rendszerekkel szembeni fennáll, az a közömbösség, amely az életben is felléphet, miután minden „szükséglet”-et sikerült kielégíteni. Ezt a vonatkoztatási keretet azonban Hegel nem dolgozza ki. Itt ugyanis csak a fichtei és a schellingi filozófia megkülönböztetésének általános hátterét kívánta felvázolni. A megkülönböztetés feladata Hegelt először a filozófiát érintő általános elmélet kidolgozására ösztönözte. Most kerül sor Reinhold általános válság-diagnózisának rehabilitálására: a legnagyobb probléma a kortárs filozófiai rendszerek sokaságában és tetszőlegességében áll. Az előző koncepcióból Hegel annyit vesz át, hogy a válságnak kell lennie egy társadalmi vagy történelmi hátterének. Azt is lehetne mondani, hogy Reinhold nem ment elég messzire a válság diagnosztizálásában és nem vette figyelembe ezt a hátteret. Hegel elméletének magját egyetlen mondatban össze lehet foglalni: „Amikor az emberek életéből eltűnik az egyesítés hatalma, amikor az ellentétek elveszítették eleven kapcsolatukat és kölcsönhatásukat és önállóságra tesznek szert, akkor kialakul a filozófia szükséglete.”<sup>27</sup> A filozófia iránti szükséglet az életben jön létre; az életben pedig van egy olyan ideális állapot, amelyet harmóniaként jellemezhetünk. Erről a harmóniáról azonban Hegeltől csak keveset tudhatunk meg, nagy valószínűséggel az „erkölcsi totalitás” fogalmával kellene leírunk és talán a hobbesi természeti állapot mintájára kellene elgondolnunk. A harmónia szétesett; az így létrejövő állapotot nevezi Hegel „meghasonlás”-nak. Ez a harmónia azonban nem tűnik el teljesen az életből, jobban mondva az élet tudatában megmarad valamiféle kritikai potenciálként. (A kritikát most már nem a megkülönböztető-képesség határozza meg, hanem az elveszett harmónia korrekciója.) Azt a törekvést nevezi Hegel „szükséglet”-nek, amely e harmonikus potenciál megvalósítására irányul. A szükséglet azonban *nem* a meghasonlás (*Entzweiung*) reális megfordítására irányul, hanem egy szellemi teljesítményre, a filozófiai elméletalkotásra.<sup>28</sup> A filozófia ugyanis a „szétszakított harmóniát” önmagában és önmaga által próbálja helyreállítani. Ebből adódik, hogy a

<sup>26</sup> A Hegel által utalásszerűen jellemzett társadalmi valóságot ma talán „élmény-társadalom”-nak neveznénk. „Már nem a hiány vagy az inség jelenti a [társadalom] legtöbb tagja számára a létezés alakításának meghatározó mozzanatát, hanem ellenkezőleg a *hiány hiánya*, és ennek azon következményei, hogy a szabadságot, az életidőt tetszés szerinti tartalmakkal töltjük ki.” Manfred Fuhrmann: *Bildung. Europas kulturelle Identität*. Philipp Reclam jun., Stuttgart, 2002, 56. Kiemelés – W. J.

<sup>27</sup> Hegel: A filozófia fichtei és schellingi rendszerének különbsége. Id. kiad. 160.

<sup>28</sup> A szükséglet és a filozófia egymáshoz való viszonyát Walter Christoph Zimmerli

filozófia *mindig* egy bizonyos válsághoz kötődik. A filozófia Reinhold által diagnosztizált válsága tehát másodlagos, elsődlegesen ugyanis mindig egy társadalmi vagy történelmi válsággal van dolgunk. Feltűnhet, hogy milyen messzire távolodtunk a *Differenzschrift* eredeti koncepciójától. Az élet és a filozófia viszonyát most már nem az analógiával, hanem a kompenzatorikussággal jellemezhetjük. Az életben meghasonlás van, de a filozófiának megvan az a képessége, hogy ezt önmagában és önmaga által kiegyenlítsse. Beszélhetünk tehát az élet válságáról, ami a harmónia elvesztésében áll. A filozófia válságát azonban nem lehet az élet válságából levezetni. Az élet válsága a filozófia virágzásának is szükséges előfeltétele; de a filozófia virágzása nem következik automatikusan az élet válságából. Miben áll tehát a filozófia válsága? A filozófia akkor van válságban, ha nem tudja teljesíteni az egységesítés feladatát, hanem maga is szétforgácsolódik; ha egyidejűleg a filozófiák sokasága van jelen. A filozófiai rendszerek sokasága arra utal – így gondolta ezt már Reinhold is –, hogy a filozófia még nem emelkedett fel a tudományosság szintjére.<sup>29</sup>

A harmóniának a filozófiában és annak a filozófia általi helyreállítása Hegelnél egybeesik az „abszolútum” kibontakozásával. A filozófia válsága így nem más, mint az abszolútum elvétele. „Az, ami az abszolútum megjelenése, a műveltségben elszigetelődött az abszolútumtól és önállóként rögződött.”<sup>30</sup> Hegel szerint a meghasonlás okát és médiumát egyaránt a *művelődés (Bildung)* alkotja. A művelődés elméletének kidolgozásához a *Fenomenológia* egyik megállapításából célszerű kiindulni: Hegel egy helyen azt mondja, hogy a művelődés lényege abban áll, hogy a „magábannalót” „magáértvalóvá” alakítjuk át.<sup>31</sup> A „felvilágosodás”

a következőképpen értelmezte: „A filozófia felismeri a [...] saját, korábban véletlenszerűen játékba hozott, szükségszerű álláspontját, tud a maga feladatáról és a vele szemben megfogalmazódó elvárásokról. A gondolkodásként megjelenő abszolútum csak akkor juthat el a filozófiához, vagyis önmaga belátásához, ha adva van a filozófia iránti szükséglet. A filozófia iránti szükséglet így egy olyan szituáció, amelyben az abszolútum a lehető legmesszebb áll a saját maga megjelenésétől, vagyis az abszolútum önmagától, amit mi az ész »forradalmára« vonatkozó feltételeként próbáltunk értelmezni.” Uő: *Die Frage nach der Philosophie. Hegel-Studien*, Beiheft 12, Bouvier Verlag, Bonn, 1986, 79. Én azonban azt gondolom, hogy egy ilyen analitikus viszony felállítása nem tartható; ezt tanulmányom egészével szeretném igazolni.

<sup>29</sup> A válságnak azonban van még egy második szintje is, amely sokkal veszélyesebb: a koncepciók sokasága a szélesebb nyilvánosság recepciójában elkezdi olvadni, és létrejön a hamis egység látszata. Először is ezzel az utóbbi fejleménnyel kell szembeszállni, és csak azután tehet eleget a filozófia a maga tulajdonképpeni rendeltetésének.

<sup>30</sup> Hegel: A filozófia fichtei és schellingi rendszerének különbsége. Id. kiad. 158. sk.

<sup>31</sup> Hegel: *Phänomenologie des Geistes*. Werke, Bd. 3. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1985, 362. Magyarul: Hegel: A szellem fenomenológiája. Ford. Szemere Samu. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1979, 251. Kétségtelen, hogy ez a meghatározás nagyon közel áll a művelődés (*Bildung*) eredeti jelentéséhez: az alakításhoz és a formáláshoz.



fogalma is a művelődés specifikációjaként értelmezhető: a hitre vonatkoztatott művelődést Hegel *felvilágosodásnak* nevezi.<sup>32</sup> A művelődés így mindig a meg hasonlítás közegében mozog. A művelődés folyamatának dinamikáját Hegel az értelem fogalma segítségével ragadja meg, mely során tudatosan eltér e fogalom kanti értelmezésétől. Kantnál az az értelem „egy olyan képesség, amely alapján magunk hozzuk létre és alkotjuk meg a képzeteket, és viszünk egységet a képzetek adott anyagába”.<sup>33</sup> Hegel ezzel szemben az értelmet „a korlátozás erejének” nevezi.<sup>34</sup> Az értelem mindent megszilárdít, „ami az emberek számára értékes és szent [...] és ezt kitágítja a végtelenbe”.<sup>35</sup> Hegelnél mind a művelődés (Bildung), mind az értelem az ellentéteken keresztül konstituálódik. A művelődés folyamatában csak az ellentétek formája változik meg. „Azok az ellentétek, amelyek máskülönben a szellem és anyag, a lélek és test, a hit és értelem, a szabadság és szükségszerűség stb. formájában, vagy bizonyos korlátozott területeken még sok más módon jelentősek voltak, és magukra aggatták az emberi érdekek valamennyi súlyát, a műveltség előrehaladó folyamatában átmentek az ész és az érzékiség, az intelligencia és természet ellentéteinek formájába, és, ami az általános fogalmat illeti, az abszolút szubjektivitás és abszolút objektivitás ellentétének formájába.”<sup>36</sup> Közelebbről tekintve az értelemnek kettős funkciója van: maga konstituálja ezeket az ellentéteket, de ő maga is ezekből az ellentétekből él. Az értelemnek ezt a dimenzióját közönséges emberi értelemnek, *common sense*-nek is nevezhetjük. Ebben az értelemben mondhatjuk, hogy az értelem konstitutív a mindennapi élet számára. Így értelmezhetjük a *Differenzschrift* következő megállapítását: „a szükséges meg hasonlítás az élet egyik faktora, amely az örök szembenállásban formálódik”.<sup>37</sup> Az értelemnek azonban van még egy másik jelentésaspektusa is, „utánozza az észet, az abszolút tételezésben”. Ebben a jelentésben az értelem a maga ellentétével, az ésszel konfrontálódik. Az ész az abszolútum helyreállításának egyszerre eszköze és közege; az ellentétek megszüntetésén keresztül újra helyreállítja a totalitást. Az értelem azonban időnként azt a csalóka benyomást kelti, hogy ő is meg tudja tenni azt, amit az ész. Ennek az erőfeszítésnek az eredményeként jön létre egy olyan „korlátozott totalitás”, amelyet könnyű leleplezni.<sup>38</sup> „Az értelem utánozza

<sup>32</sup> Uo.

<sup>33</sup> Carl Christian Erhard Schmid: *Wörterbuch zum leichtern Gebrauch der Kantischen Schriften*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1996, 570.

<sup>34</sup> Hegel: A filozófia fichtei és schellingi rendszerének különbsége. Id. kiad. 159.

<sup>35</sup> Uo. A fordítást módosítottam - W. J.

<sup>36</sup> I. m. 160.

<sup>37</sup> Uo.

<sup>38</sup> Ez a kritika egyik további feladata, amely majd Hegel szemei előtt fog lebegni a *Kritisches Journal* különböző tanulmányaiban. Mindenekelőtt a következő tanulmányban: *Glauben und Wissen oder die Reflexionsphilosophie der Subjektivität*,

az abszolút módon tételező ész, s e forma révén önmagát ruhazza fel az ész látszatával, jóllehet az, amit tételez, magánvalóan szembeállított, tehát véges.”<sup>39</sup> Az értelem tehát nem tudja kielégíteni az életből származó szükségletet. Ezt úgyis kifejezhetnénk, hogy az értelem *nem képes* az „élet logikájának” negálására, hanem egyszerűen megismétli azt. Ezt a funkciót azonban maga az értelem nem láthatja; csak az ész leplezheti le azt.<sup>40</sup>

Az eddigi rekonstrukcióban a meghasonlás (*Entzweiung*) széleskörűen elterjedt jelenség volt, és úgy jelent meg, mint a filozófiai elméletalkotás lehetőség-feltétele. Hegel különböző írásaiban azonban olyan szilánkokkal is találkozunk, amelyek arra utalnak, hogy a meghasonlást elsősorban mégis a modernség tendenciájaként kell felfognunk. Ezért célszerű egy pillantást vetni a descartes-i filozófia bemutatására, mivel Hegel Descartes-ot mint paradigmátikus modern filozófust jeleníti meg. „René Descartes valóban az újkori filozófia igazi megindítója, amennyiben az a gondolkodást teszi elvvé.”<sup>41</sup> Néhány passzusban úgy tűnik, hogy Hegel valósággal ünnepli ezt az új filozófiát. „Itt, mondhatjuk, otthon vagyunk, s mint a hajós viharos tengeren való hosszú bolyongás után »Szárzaföld«-et kiálthatunk.”<sup>42</sup> Ez azt jelenti, hogy a modern kor a mi korunk; Descartes filozófiája azonban mégsem teljesen a *saját filozófiánk*. Hegel mindenesetre ezt a filozófiát az ész és az értelem fogalmaival próbálja megragadni. Hegel egyrészt azt állítja, hogy ez a filozófia „tudja, hogy ő maga [...] az észből származik”,<sup>43</sup> másrészt a „gondolkodó értelem formája”.<sup>44</sup> Ezt a kétoldalúságot talán úgy lehetne értelmezni, hogy Descartes tudatában van annak, hogy a filozófiája az észre épül, amennyiben saját princípiumának magát a gondolkodást tekinti. De ugyanakkor mégisincs

in der Vollständigkeit ihrer Formen, als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie. In Friedrich Wilhelm Joseph Schelling – Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Kritisches Journal der Philosophie*. Id. kiad. 210–330. Magyarul: Hegel: Hit és tudás, avagy a szubjektivitás reflexiós filozófiája, ahogyan formáinak teljességében Kant, Jacobi és Fichte filozófiájában megmutatkozik. In G. W. F. Hegel – F. W. J. Schelling: *Hit és tudás. Tanulmányok a Kritisches Journal der Philosophie*ből. Id. kiad. 247–393.

<sup>39</sup> Hegel: A filozófia fichtei és schellingi rendszerének különbsége. Id. kiad. 159.

<sup>40</sup> Hegel tehát úgy gondolja, hogy közeli rokonság áll fenn a *common sense* filozófiája és az értelem filozófiája között. Így juthatott el Hegel a *Fenomenológia* bevezetésének felütéséhez: itt ugyanis egy asszociatív kapcsolatot állít fel a populárfilozófia és a kanti filozófia között. „Természetes felfogás, hogy mielőtt a filozófiában magához a dologhoz fogunk, nevezetesen a valóban létezőnek igazi megismeréséhez, szükséges előbb *meggyezni a megismerésre nézve* [...]” Hegel: *A szellem fenomenológiája*. Id. kiad. 47. Kiemelés – W. J.

<sup>41</sup> G. W. F. Hegel: *Előadások a filozófia történetéről*. Ford. Szemere Samu. III. kötet. Akadémia Kiadó, Budapest, 1960, 239.

<sup>42</sup> I. m. 236.

<sup>43</sup> I. m. 237. A fordítást módosítottam, kiemelés tőlem – W. J.

<sup>44</sup> I. m. 237.

teljesen összhangban az észszel, mert nem képes megszüntetni a belső feszültségeket és ellentéteket. Ez azt jelenti, hogy az észnek most két aspektusa van: egyrészt azt követeli, hogy magából a gondolkodásból induljunk ki, másrészt az ellentétek megszüntetésére irányul. Hegel csak e két aspektus szembeállítására alapján állíthatja azt, hogy az egész modern filozófia a descartes-i filozófia immanens kritikájaként értelmezhető. Descartes koncepciója az intenciói ellenére visszaesik az értelem szférájába. Az eddigi elemzésekkel teljesen összhangban van, amikor Hegel egy későbbi összefoglalásban a meghasonlásról (*Entzweiung*) beszél. „Erről a kettéválásról a tiszta gondolkodás Descartes-ban nyilvánult meg.”<sup>45</sup> A descartes-i filozófia legmélyebb ellentétét Hegel a *szubsztancialitás* és az *individualitás* feszültségében látja. Szubsztancialitás alatt a metafizika hagyományos tartalmát érti, individualitás alatt pedig a szubsztancialitás eredetét. Ez a dualitás a lét és az én feszültségében nyilvánul meg. Hegel most nem mondja, de néhány korai írásában az állította, hogy az individualitás élesen szembenáll az egyesítés pólusával.<sup>46</sup> A meghasonlás leszűkítése a modernítésre (a Descartes-rekonstrukción keresztül) ahhoz a gondolathoz vezetett, hogy ezt a fogalmat elsősorban az individualításra (ma azt mondanánk: az individualizálódásra) kell visszavezetnünk.

Könnyű belátni, hogy a *Differenzschrift*-ben található filozófia-értelmezés két szintből áll: az első szint a filozófia előtt helyezkedik el, „a történeti élet meghasonlásának tapasztalata”.<sup>47</sup> E tapasztalatok bázisán létrejön a filozófiára irányuló törekvés vagy vágy. A másik oldalon áll a filozófia mint az abszolútum elmélete. Hegel ezen a ponton bevezeti az „előfeltevés” (*Voraussetzung*) fogalmát. Először is azt állítja, hogy a filozófia előtti sík és a filozófia összefüggését az *előfeltevés* fogalmával lehet megragadni. „A filozófia szükségletét úgyis ki lehet fejezni, mint a filozófia előfeltételét, ha tudniillik, a filozófiának, amely önmagával kezd, egyfajta előcsarnokot kell építeni, márpedig a mi időnkben sokat beszéltek valamilyen abszolút előfeltételről.”<sup>48</sup> Ez a probléma Hegel későbbi műveiben is jelen van, például *A logika tudománya* című művében a következőket írja: „Csak az újabb időben keletkezett az a tudat, hogy nehéz dolog kezdetet találni a filozófiában, és sokat tárgyalták e nehézség okát, valamint megoldásának lehetőségét.”<sup>49</sup> Most már nincs szó előcsarnokról (*Vorhof*-ról), sőt Hegel azt sugallja, hogy az egész problémát megoldottnak

<sup>45</sup> I. m. 484.

<sup>46</sup> G. W. F. Hegel: *Der Geist des Christentums und sein Schicksal*. Werke, Bd. 1. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1985, 389.

<sup>47</sup> Lásd Kunio Kozu: *Das Bedürfnis der Philosophie*. *Hegel-Studien*, Beiheft 30, Bouvier Verlag, Bonn, 1988, 103, láb.

<sup>48</sup> Hegel: *A filozófia fichtei és schellingi rendszerének különbsége*. Id. kiad. 163.

<sup>49</sup> Hegel: *A logika tudománya*. Ford. Szemere Samu. I. rész. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1979, 43.

tekinti. Egy erre vonatkozó utalással már a *Differenzschriften*ben is találkozunk, amikor az „előfeltevés” fogalmát megkísérli korlátozni. „Nem szerencsés azonban a filozófia szükségletét mint a filozófia előfeltételét kifejezni, hiszen ezáltal a szükséglet a reflexió formáját ölti [...]”<sup>50</sup> Ez az egész problematika nagy hatással volt Marxra. Marx *egyrészt* akceptálja az előfeltevés elméletét, és csak a paradox-reflexív struktúráját igyekszik elkerülni; az igazi előfeltevések szerinte nem a filozófiába tartoznak, hanem a gazdasági tevékenységben vannak lehorgonyozva. Ezzel már el is jutottunk az alap és a felépítmény modelljéhez. Az átfogalmazásnak azonban nagy ára van: *egyrészt* a viszonyt már nem a kompenzáció határozza meg, hanem egyszerű determinációvá laposodik; *másrészt* Marx úgy gondolja, hogy a gazdasági élet elemzésének keretei között a kezdet vagy az előfeltevés kérdését nem lehet a végtelenségig meghosszabbítani. „A gazdaságtanban divat egy általános részt előrebocsátani – és éppen ez a rész szerepel a »termelés« cím alatt –, amelyben minden termelés *általános feltételeit* tárgyalják.”<sup>51</sup> Marx elhibázott tartja ez az eljárást, mert az nem vesszi figyelembe, hogy az általános összefüggések a konkrét szituációban konkrét alakot vesznek fel.<sup>52</sup> Ellenben azt nem vette észre, hogy Hegel bizonytalankodása az „előfeltevés” fogalma kapcsán egy mélyen gyökerező dilemmára utal. A filozófia ugyan felállítja az egységet, mint totalitást, de a filozófia előtti sík végsősoron mindig érintetlen marad. Van tehát egy olyan kettősségünk, amelyet még az ész filozófiája sem tud megszüntetni.

### 3. A koncepció folytatása és konzekvenciái

Az a koncepció, amelyet a *Differenzschrift* a filozófia értelmezésére kidolgozott, két súlyos fogyatékosággal rendelkezik, amelyeket Hegelnek is látnia kellett: 1. A filozófia egy bizonyos tehetetlenségre van ítélve, semmit sem tehet a reális válság leküzdése érdekében. 2. Az abszolútum filozófiája mégsem képes arra, hogy megszüntesse az összes „megszilárdult ellentét”-et.<sup>53</sup> Ezért

<sup>50</sup> Hegel: A filozófia fichtei és schellingi rendszerének különbsége. Id. Kiad. 163.

<sup>51</sup> Karl Marx: *A politikai gazdaságtan bírálatainak alapvonalai*. I. rész. Marx – Engels Művei, 46/1. köt. Kossuth Könyvkiadó, Budapest, 1972, 13.

<sup>52</sup> A hegel filozófia-értelmezés viszonya a marxi elmélethez már Walter Christoph Zimmerli elemzéseinek horizontján is megjelent, anélkül, hogy bármiféle különbséget rögzített volna: „Ezzel a filozófia közvetlenül behelyezkedett [...] a konkrét viszonyokba; a konkrét viszonyok, nevezzük őket »termelési viszonyoknak«, »környezetnek« vagy bárhogy másként, a filozófia még nem reflektált lényegét alkotják. Az egyes individuumok és az egész társadalom vagy történelem életében fellépő antagonizmusok és ellentmondások azok, amelyek életre hívják a filozófiát.” Uő: *Die Frage nach der Philosophie*. Id. kiad. 79, 28. láb.

<sup>53</sup> Hegel: A filozófia fichtei és schellingi rendszerének különbsége. Id. kiad.160.

Hegel csakhamar feladta a filozófia értelmezésének ezt a dualisztikus sémáját. Ugyanakkor továbbra is találkozhatunk nála olyan utalásokkal, amelyek beilleszthetők ebbe a vonatkoztatási keretbe. E koncepció centrális fogalmai, mint a meghasonlás (*Entzweiung*), az ész (*Vernunft*) és az értelem (*Verstand*) később is előfordulnak, sőt időnként központi jelentőséget kapnak, de már sohasem zárulnak össze egy ilyen konstellációvá. Ezt az állítást két utalással szeretném megvilágítani.

Azt várhattuk volna, hogy ez a koncepció az *Előadások a filozófia történetéről* című műben majd központi szerepet kap, ám vitán felül állítható, hogy nagyon messze áll attól, hogy az előadások teljes vonatkoztatási keretét meghatározza. A filozófia történetének alapkonceptiója egészen más. Hegel a filozófia történetét olyan fejlődésként értelmezi, amely a filozófia tudományossá válását tárgyalja.<sup>54</sup> Ennek a folyamatnak a célja és a végpontja az abszolútum. „Ha a filozófia története csak vélemények galériája volna [...]: akkor nagyon felesleges és unalmas tudomány volna, bármilyen sokféle hasznot emlegetnek is, amely állítólag mérhető az ilyen gondolatmozgásból és tudálékosságból.”<sup>55</sup> Az egyes elméletek belső szükségszerűsége és koherenciája az abszolútum perspektívájából konstruálódik meg: „A cél az, hogy az abszolútumot szellemnek gondoljuk, olyan általánosnak, amely mint a fogalom végtelen jósága, realitásában szabadon kibocsátja magából meghatározásait, egészen beléjük alakul, s átadja magát nekik [...]”<sup>56</sup> Ebből az következik, hogy a filozófia történetének alakzatai egybeesnek a „fogalmi meghatározások logikai levezetésével”.<sup>57</sup> Ez azt jelenti, hogy Hegel most a filozófia történetét is a filozófiába integrálja. Ennek következtében pedig a filozófia előtti sík teljesen veszendőbe megy. Talán azzal a hipotézissel kereshetnénk kiutat, hogy a filozófiatörténet addig fenntartja a filozófia előtti síkot, amíg ő maga nem esik egybe a filozófiával. Kétségtelen, hogy van néhány olyan szöveghely, ahol Hegel erre a filozófia előtti síkra emlékeztet. „Egészben tehát két filozófiánk van: a görög és a germán. Az utóbbiban meg kell különböztetnünk azt a kort, amikor a filozófia formálisan mint filozófia lépett fel, s másrészt a modern kor alakulásának és előkészületének korszakát.”<sup>58</sup> Nem a két periódus megkülönböztetése, hanem a szótár: „művelődés” (*Bildung*), „előkészület” (*Vorbereitung*),

<sup>54</sup> Hegel. *Előadások a filozófia történetéről*. Ford. Szemere Samu. I. kötet. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1977, 41-47.

<sup>55</sup> I. m. 27.

<sup>56</sup> I. m. 98. „Az első következmény, amely a mondottakból folyik, az, hogy a filozófia történetének egésze magában szükségszerű, következetes haladás; magában ésszerű, eszméje által meghatározott. Az esetlegességet el kell vetnünk a filozófiába való belépésünkkel. Ahogyan a fogalmak fejlődése a filozófiában szükségszerű, úgy a filozófia története is az.” I. m. 47.

<sup>57</sup> I. m. 49.

<sup>58</sup> I. m. 99.

„modern kor” (*moderne Zeit*) utal a filozófia előtti síkra. Az ilyen és hasonló kifejezéseknek azonban már nincs mélyreható elméleti következményük.

A *Jogfilozófia* Hegel egy olyan kései műve, amely kimondottan ezzel a filozófia előtti síkkal foglalkozik. Hegel – úgy tűnik – arra a következtetésre jut, hogy csak a gyakorlati filozófia van abban a helyzetben, hogy ezt a filozófia előtti síkot megragadja. „Hogy *mi van*: ezt kell felfogni, ez a filozófus feladata [...]”<sup>59</sup> A *Jogfilozófia* előszavának ez a mondata megérdemelne egy alapos elemzést, de most csak néhány vázlatos utalásra szorítkozhatok. Az „*ami van*” („*was ist*”) kifejezése kimondottan a társadalmi valóságra vonatkozik, ami a *Differenzschrift*-ben még mint a filozófia előtti sík jelent meg. Most már tudjuk, hogy e valóság megragadása nem tekinthető a filozófia általában vett feladatának, ellenben tekinthetjük a gyakorlati filozófia feladatának. A gyakorlati filozófia bevezetése azonban a *Differenzschrift*-ben lévő feszültség sajátos feloldása: egy olyan filozófia kerül most kidolgozásra, amely a filozófia előtti síkot mintegy beemeli önmagába. Ennek azonban van egy súlyos következménye, ami már abból is látható, ha a fent idézett mondatot kiegészítjük: „Hogy *mi van*: ezt kell felfogni, ez a filozófus feladata, mert az, *ami van*, az ész.”<sup>60</sup> Annak ára, hogy a filozófia reflektál a filozófia előtti síkra, abban áll, hogy a filozófia előtti síkot magát is filozófiaivá tesszük, és ez azt jelenti, hogy a társadalmi realitás mint az ész által áthatott jelenik meg. Hegel így szükségképpen jut el ahhoz a téziszhez, hogy „ami valóságos az ésszerű” („*was wirklich ist, das ist vernünftig*”).<sup>61</sup> (Ehhez csak azt kell hozzáfűznünk, hogy a valóságot most a társadalmi valóságra kell leszűkítenünk).<sup>62</sup> Úgy tűnik, hogy Hegel most összeolvasztotta a *Differenzschrift* két pólusát. Ez a koncepció kimerítő metodológiai válasz arra a kérdésre, hogy egyáltalán hogyan lehetséges a társadalomfilozófia. Természetesen ennek

<sup>59</sup> Hegel: *A jogfilozófia alapvonalai*. Ford. Szemere Samu. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1971, 21.

<sup>60</sup> Uo.

<sup>61</sup> I. m. 24.

<sup>62</sup> Hegel híres és hírhedt kijelentése a *Jogfilozófia* előszavában – „Ami ésszerű, az valóságos;/ s ami valóságos, az ésszerű.” („*Was vernünftig ist, das ist wirklich;/ und was wirklich ist, das ist vernünftig*”) – szinte szó szerinti idézet Mendelssohn *Morgenstunden* című művéből: „*Mindaz, ami van, rendelkezik az igazsággal és a legmagasabb jósággal; mint ahogy megfordítva, mindaz, ami rendelkezik az igazsággal és a legmagasabb jósággal, annak valóságosnak kell lennie.*” („*Alles was ist, hat Wahrheit und höchste Güte; so wie im Gegentheile, alles, was Wahrheit und höchste Güte hat, auch wirklich seyn muss.*”) Moses Mendelssohn: *Morgenstunden oder Vorlesungen über das Dasein Gottes*. Philipp Reclam jun., Stuttgart, 1979, 179. De közvetlenül az a kijelentés is megtalálható nála, amely mostani elemzésünk számára fontos: az ész általi leírás szükségképpen feltételezi a tárgy ésszerűségét. „Ahhoz, hogy egy dolog valóságosságát állíthassuk az észen keresztül, ahhoz adottnak kell lennie e dolog igazságának és legmagasabb jóságának. Az igazságnak mint a megismerőképesség követelményének és a jóságnak mint a méltánylás követelményének.” I. m. 178. sk.

fonákját is leírhatjuk: ha azt feltételezzük, hogy az egyik oldalon áll az ésszel felfegyverkezett filozófia, és a másik oldalon az észől idegen társadalmi valóság, akkor a társadalmat nem tudjuk leírni. Az, hogy Hegel valóban messzire távolodott a *Differenzschrift*től, a következő mondat értelmezésével tovább konkretizálható: „Ami az egyént illeti, mindenik *korának a gyermeke*; így a filozófia is: saját *kora gondolatokban megragadva*.”<sup>63</sup> Hegel a *Differenzschrift*ben az individuális eredetiség és a filozófia közötti analógiát még határozottan visszautasítja: minden filozófiai koncepcióban meg lehet figyelni egyrészt egy individuális eredetiséget, másrészt egy olyan különös formát, amelyet a meg hasonlítás legyőzésére vezethetünk vissza. Ez az utóbbi a filozófiára irányuló szükséglet. Ha Hegel most azt állítja, hogy az individuum és a filozófia között közvetlen analógia áll fenn, akkor egyszerűen áthúzza a filozófia előtti síkot, amely a szükségletre épült. Ennél sokkal fontosabb azonban, hogy a kor és a filozófia most közvetlenül egybeesik. Nincs többé hely a közvetítés számára, sem a visszatükrözés, sem a kompenzáció alakjában.

Habermas azt állította, hogy Hegel az a gondolkodó, aki „filozófiai problémává [tette] azt a folyamatot, amelynek során a modernség túléllp a múlt rajta kívül fekvő normáin”.<sup>64</sup> Ebben valószínűleg nem lehet kételkedni. Én azt szerettem volna megmutatni, hogy az erre szolgáló koncepció maga is problematikus: a meg hasonlításnak ugyanis két fontos aspektusa van, amelyek szorosan hozzátartoznak a modernséghez, de amelyeket Hegel első megközelítésben figyelmen kívül hagyott. Az elmélet gyakorlati értelemben tehetetlen, és ugyanakkor nem képes a totalitás felállítására. Ezeknek az aspektusoknak a hatályon kívül helyezésével Hegel lényegesen relativizálta a modernségre vonatkozó elméletének érvényességét.

<sup>63</sup> Hegel: *A jogfilozófia alapvonalai*. Id. kiad. 21.

<sup>64</sup> Jürgen Habermas: *Filozófiai diskurzus a modernségről*. Tizenkét előadás. Id. kiad. 19.