

Rózsa Erzsébet

A teológus Hegel

A hegeli bölcselet alapmotívumai a fiatalkori valláskritika és a szellemi habitus metszéspontján

1. Biográfia, alapmotívum, szellemi habitus és a kereszténység korai tematizálása

Ebben az írásban a fiatal Hegelt állítom középpontba, s nem az abszolút szellem és a rendszer filozófusaként elhíresült, ekként némelyekben ellenérzést kiváltó gondolkodót. Azokra a gondolati elemekre szeretnék rávilágítani, amelyek Hegelnek a valláshoz, illetve a kereszténységhez való viszonyát jellemezik. Ez a téma-meghatározás kapcsolódik Wilhelm Dilthey és Lukács György eltérő értelmezéseihez, akik vagy teológust (Dilthey), vagy politikai gondolkodót (Lukács) láttak a fiatal Hegelben.¹ Ez a megközelítés azonban irrelevánsnak mutatkozik: Hegel bölcseleti érdeklődése és tájékozódása kezdetől fogva és mindvégig széles spektrumot ölel föl, amely spektrum néhány állandó és sok változó elem dinamikus-komplex konstellációit fogja egybe. Anélkül azonban, hogy bármely elemet, mint kizárólagosan dominálót lehetne beazonosítani. Viszont az állandó elemek közé tartozik a vallás és a politika világa. E tág és dinamikus horizont különösképpen érvényes a frankfurti időszakra, amelyet Lukács Hegel válságkorszakának tart. Ez a kulturális-történeti sokirányúságot és a fenomének síkján sokféleséget jelölő alapvonás a jénai korszak kezdetéig egyértelműen uralja a hegeli írásokat. Jénában viszont az egyetemi előadásokban kifejtett rendszerkísérletek kerülnek előtérbe, amelyek betetőzése *A szellem fenomenológiája*. A *Fenomenológia* kéziratát Hegel 1806 kora őszen, a jénai csata zűrzavaros napjaiban fejezi be, s bár elvesztésétől retteg, mégis elküldi kiadójának Bambergbe.

A „fiatal Hegel” terminust nem biográfiai értelemben használom, de nem is lukácsi jelentésben, aki a *Fenomenológiában* látja a „fiatal Hegel” kiteljesülését. Ti. a jénai korszak és az azt megelőző évek gondolati fejlődése között világosan kivethető törésvonalakat találunk, amelyeknek szembeötlő eleme a filozófia mibenlétének és a filozófiához, mint tudományos rendszerhez való viszonyinak az eltérő értelmezése. A jénai korszak előtti Hegel a rendszer gondolat éles bírálója, a jénai években tartott előadásaiban viszont újabb és újabb

¹ Otto Pöggeler: *Hegels Idee einer Phänomenologie des Geistes*. Alber, Freiburg–München, 1973, 2. Auflage 1993.

rendszerházlatokkal lép föl. A rendszergondolat már a korai jénai írásokban megjelenik, amelyeket a Schellinggel közösen jegyzett *Kritisches Journal der Philosophie*-ben publikált.² E Jénában induló koncepcionális változások nyilván összefüggnek a fiatalember élethelyzetével. A jénai magántanári állás előtt még korántsem dőlt el a pályaválasztás, a berni és frankfurti házitanítóskodás egyfajta bölcséleti továbbképzési lehetőséget és a hivatásválasztás elodázását is megteremtette Hegel számára. Ezzel szemben a jénai magántanári állás határozottabb irányt ad a pályaválasztásnak, a filozófia, illetve az egyetemi tanári állás felé orientálódásnak.

Az alábbiakban az 1800-ig tartó, a jénai korszakot megelőző időszak néhány jellegzetes elemét állítom előtérbe, azaz nem a fiatal Hegel teljes művét, amely a *Fenomenológia* megjelenésével (1807) zárul. A teológus Hegel gondolataira fókuszálók a korai írások széles spektrumán belül. Azt a tényállást szem előtt tartva, hogy a *teológiához, illetve a valláshoz való viszony alakulása a szellemi habitus formálódásának egyik fundamentuma*. A teológiához, illetve a valláshoz való viszony változásában tetten érhető az a gondolati törés, amelyre fentebb utaltam: míg a korai Hegelnél a kritikai elemek dominálnak, addig a jénai évektől a vallás a szellem-koncepció konstituenseként, az abszolút szellem második alakjaként önálló helyi értékre tesz szert a *rendszeren belül*. Ugyanakkor a vallás és a teológia kérdéskörét *tematikusan* nem lehet valamiféle lineáris fejlődéstörténeti modellel vagy valamiféle statikus rendszermodellel leírni. A vallás nem csupán az abszolút szellem formája még az érett Hegel szemében sem, amely forma a szellem rendszerében a képzet episztemológiai szintjén lép föl, meghaladva a művészetet, s alulmaradva a filozófiával szemben. A rendszer e külső, az enciklopédikus rendszer-koncepció didaktikai szempontjait követő felépítésének a teljes rendszer-koncepcióval való azonosítása súlyos félreértés, amely szükségképpen elvezet a korai és a késői mű szembeállításához.³

² Vö. G. W. F. Hegel: A filozófia fichtei és schellingi rendszerének különbsége (Részlet). In uő: *Ifjúkori írások*. Válogatta Márkus György, fordította Révai Gábor. Gondolat Kiadó, Budapest, 1982, 147–190. Vö. még uő: A természetjog tudományos tárgyalásmódja. Uo. 209–310. Lásd még: G. W. F. Hegel: Hit és tudás. In G. W. F. Hegel – F. W. J. Schelling: *Hit és tudás. Tanulmányok a Kritisches Journal der Philosophie-ből*. Fordította: Nyizsnyánszki Ferenc. Osiris, Budapest, 2001, 247–393.

³ Pöggeler alábbi megfontolása is inspirálóan hatott a szerzőnek a hegeli rendszerre irányuló kutatásaira, aki így fogalmaz a rendszer és a korai Hegelhez való visszatérés alternatívája kapcsán: a „korai” vagy a „fiatal” Hegelhez való visszatérés során többről van szó, mint pusztán a geneziszről, s a rendszer recepcióját sem lehet valami merev, zárt rendszerként kezelni. Majd így folytatja: „Inkább azokat a motívumokat kell világossá tenni, amelyek a rendszerkísérletekhez vezettek, s amely motívumok a rendszer-megoldásokban akár még félre is sikerülhettek; magát a rendszer gondolatot úgy kell tárgyalni, ahogyan az történetileg fellepett és amilyen ténylegese joggal bír.” Otto Pöggeler (Hrsg): *Hegel. Einführung in seine Philosophie*. Alber, Freiburg–München, 1977, 8.

Valójában az érett Hegel sem tagadja meg a korai Hegelt: a késői rendszerekben is számos olyan kérdést vet föl, amelyek az „ezoterikus” tudományos rendszert megelőző „élet”, illetve „valóság” „exoterikus” tartományába esnek. A kereszténység tematikai kontinuitása is e kettős dimenzió – a filozófia mint tudomány és mint a legtágabban vett kultúra – szem előtt tartásával magyarázható. A jelzett törésvonalak pedig a saját szellemi habitust érintő útkeresés tünetei és velejárói, nem pedig az inkonzisztencia, illetve inkohérensia megnyilvánulásai. Az életmű alapvető kontinuitásának fundamentuma az a feltevés, miszerint az életnek, a valóságnak a filozófiával szemben elsőbbsége van, s hogy a filozófia ebből eredő korlátokkal rendelkezik. Az élet elevensége és sokszínűsége az az alapgondolat, amely kezdettől megragadta Hegelt, s amelynek megfelelő megjelenítéséhez-kifejezéséhez kereste az alkalmas médiumokat. A politika, a jog, a művészet, a vallás, a filozófia történeti-kulturális alakzataiban elrendeződő élet- és valóság-problémák, valamint a megfelelő fenoménvilág a filozófia fogalmiságának tápláló közege. Tanulmányait sem a fogalmi gondolkodás indította, hanem a teológiához, a filozófiához, a költészethez, a politikához, ezek történetéhez és eszmetörténetéhez, illetve jelenkori állapotához fordult. Az érett Hegel e tág tematika didaktikai elrendezésére és közvetíthetőségére vezette be az enciklopédikus rendszert, amelyben a történeti-kulturális alakzatokat egyúttal az abszolút szellem formáiként és struktúráiként mutatja be. A filozófia ezoterikus és exoterikus dimenziói, tudományos rendszer mivolta és kulturális fenomén jellege, illetve történeti-kulturális alakzatai *együttesen* alkalmasak a fenti belátások közvetítésére. Ez a belátás az egész életműnek kontinuitást kölcsönöz.

A jelzett megközelítési nehézségek mérséklésében Wilhelm Dilthey metodológiai megfontolását megszívlelendőnek tartom. Dilthey tanára volt annak a Hermann Nohnak, aki 1907-ben megjelentette Hegel korábban nem ismert, nem is kiadásra szánt ifjúkori kéziratait. Dilthey – mint életfilozófus és a hermeneutika egyik atyja – azon a véleményen volt, hogy a hegeli filozófiát *fejlődéstörténetileg* lehet megérteni. Így aztán Hegel-olvasata ellentétbe került az addig kizárólagos képpel, a szisztematikus Hegelt, az abszolút tudás filozófusát kanonizáló beállítással. Diltheyhez kapcsolódva, ám a tisztán fejlődéstörténeti szempontot nem osztva, úgy vélem: nem a rendszeralkotó filozófus, de nem is a biográfia a maga részleteiben és aprólékosan feltárandó adataival ennek a filozófiának a kulcsa. Ám azt nagy valószínűséggel állíthatjuk, hogy Hegel életrajzából a *szellemi habitust formáló korai elemek magyarázó erőt képeznek a későbbi, érett műhöz*, a rendszeralkotási törekvésekhez is, amennyiben a formálódó szellemi habitus éppen a filozófiai alapmotívumokra világít rá, amelyeket a rendszer is megőriz. Ebben ugyancsak a hegeli mű bűvópatakként működő kontinuitása jut kifejezésre, amelyre fentebb rámutattam.

Az életrajzi adatok nem azonosak a szellemi motívumokkal és habitussal. Hegelnek a valláshoz és a kereszténységhez való viszonyáról többet tu-

dunk, ha van tudomásunk arról, hogy a protestáns Hegel-család a 16. században a katolikus Ausztriából települt át a protestáns württembergi hercegségbe, Stuttgartba. Jó, ha tudjuk: a korántsem ostoba gyerekhez anyja többek között vallásból is magántanárt fogadott, aki a korszak híres teológusa volt. Hasznos információ, hogy érettségi után a tübingeni egyetemre ment, ahol lelkész-tanítókat képeztek, jóllehet, ahogy leveleiből meg életrajzából kitűnik, nem is akart lelkész lenni. *Többet* tudunk ezen információk birtokában – de ettől a filozófiai motívumokat még nem ismerjük és nem értjük meg jobban.

A *szellemi habitus* ugyanis többet és mást jelent, mint biográfiai adatok pusztá sorát: kulturális, politikai, művészeti, vallási *hatások és inspirációk egybe-kapcsolódásait* jelzi és jelenti. Természetesen ebből a protestáns családi tradíciók sem zárhatók ki. A habitus arra mutat rá, hogy a fiatal Hegel egész intellektuális, érzelmi és morális karakterét átjárták, ösztönözték e kulturális hatások. Hegel habitusának specifikumát – a 20 évesen zseniként fellépő Schellinggel szemben – egy igen tág, rendkívül sokféle kulturális elemből formálódó, összerendeződő és újrarendeződő, *komplex és nyitott interpretációs horizont*ban találjuk meg, amely hosszú tanulási és művelődési folyamat eredménye. E habitus egyik tartópillére a görög és latin klasszikus műveltség iránti korai és egész életére kiható érdeklődése. Hasonlóképpen van ez a kereszténység tematikájával, jóllehet ehhez a fiatal Hegel éles kritikai viszonyt alakított ki. Ez a tág interpretációs keret lehetőséget kínál arra, hogy a vallást, mint a szellem egyik formáját, értelmesen össze lehet kapcsolni konkrét történeti vallásokkal, többek között a kereszténységgel, illetve olyan konkrét jelenségek elemzésével, amelyekkel a tübingeni teológiai tanulmányaik során szembe-sültek. A kereszténységnek – miként a görögségnek – ugyanis nincs önálló rendszertani státusza (eltekintve a szabadságban való haladás történetfilozófiai megfontolásaitól), holott éppen a kereszténység Hegel szellem-konceptiójának egyik alaprétege.

A szellemi habitus közegében és e tág horizonton formálódó filozófiai és kulturális motívumok felől érthető meg az a helyi érték és funkció, amely a kereszténységet a hegeli bölcséletben megilleti, miként az is, hogy az antik világnak Hegelnél mértékadó szerep jut a mindenkori jelen megítélésében. Anélkül, hogy visszahozhatónak vélné az antikvitást. (Ezt Gadamer Hegel érdemének tekinti, szembeállítva azt Schleiermacher restitúció-gondolatával.⁴) Hegel korán arra a belátásra jut, hogy az antikvitás önálló történeti korszak, ám „régí”, letűnt világ. Ebben felismerhetjük Schiller hatását: gondoljunk a naiv és a szentimentális költészet különbségéről írt munkára! A hegeli jelen, a kezdődő klasszikus modernitás Európa-központú és kereszténység-centrikus világ.

⁴ H.-G. Gadamer: *Igazság és módszer. Egy filozófiai hermeneutika vázolata*. Gondolat, Budapest, 1984, 126–9.

A hegeli történetiség-gondolat – amelyben Rousseau és Herder befolyását is felismerhetjük – nem csak az antikvitáshoz való viszonyra hat ki, hanem a kereszténységhez és a Bibliához való viszonyt is érinti. A Biblia – főleg Mózes könyvei – Kant számára is fontosak, de csak fiktív-történeti kiindulópontként, a történelem feltehető kezdetéről elmélkedve. Hegel viszont a kultúrák valóságos, egymást követő történeti sorában keresi és adja meg a kereszténység és a Biblia értelmezési keretét. A kereszténység már a fiatal Hegelnél önálló világ, önálló történeti kor és önálló kultúra, amely más korokhoz és kultúrákhoz („népszellemekhez”) való viszonyában értelmezhető. A kereszténység kitüntetett, de nem abszolút vonatkoztatási pont a kultúrák (zsidó, görög, római kultúra) egymáshoz való viszonyát, történeti egymásra épülésüket tárgyaló korai írásokban. A kereszténység filozófiai interpretációi sorában – gondoljunk akár Kantra vagy Herderre – nem találunk ilyen átfogó és más kultúrák felé nyitott történetiség-elméletet.

A kereszténység kritikai – *elemző és bíráló* – tanulmányozása nyomán jut majd el Hegel ahhoz a belátáshoz, hogy a modern világ alapértéke a szabad szubjektivitás, amelyet „eszmeileg” a kereszténység vezetett be. A korai kereszténység-kritikán túl ez a modern individuumra kihegyezett érett koncepció lesz a hegeli modernitás-elmélet tartópillére.

A kereszténység kritikai tanulmányozása nem magyarázható az antikvitás eszménye nélkül, amely Hegelt Goethe, Herder és Winckelmann világához köti. Az antikvitás-gondolat kritikai funkciót nyer Hegelnél. Már a fiatal Hegel belátja: az antikvitás végérvényesen elmúlt. A kérdés immár az, hogy jelenthet-e ez az elmúlt világ számunkra még valamit, s ha igen, mit és mennyiben? Anglia politikai és gazdasági viszonyait tanulmányozva és a francia forradalom eseményeit napi szinten követve fölismeri, hogy a jelen a *modernitás* világa, amelynek értelmezéséhez az antikvitás normatív és tartalmi támpontot kínálhat. Azaz kritikai-elemző potenciált, amely a kultúra alakzataira, így a vallásra, illetve kulturális fenoménekre, pl. az egyetemen tanított teológiára is vonatkoztatható.

Az így formálódó kritikai funkció alapján éles bírálatnak veti alá az antikvitás isteneit felváltó és követő vallásokat, a zsidó és a keresztény vallást, mintegy megelőlegezve Nietzsche hangnemét és következtetéseit. Nemcsak az Isten halott tételét találjuk meg a fiatal Hegelnél, hanem azt a Nietzsche-nek tulajdonított gondolatot is, hogy egyetlen igaz keresztény volt, Jézus, akinek tanítását már a saját tanítványai halott dogmává tették. A keresztény egyház folytatta és betetőzte azt a folyamatot, amelyet Hegel „pozitivitásnak” nevez: az életben gyökerező hittől való eltávolodást és elidegenedést, ami a „halott” dogmák és intézmények velejárója.

A vallással kapcsolatos kérdések kezdettől fogva a jelzett tág történeti-kulturális horizonton merültek föl Hegelnél. A kultúrának, hegeli terminussal:

a szellem teljes világát felölelő komplexumnak a koncepciója és nagyra törő igénye később a hegeli rendszer alapvető rétege lett. A fiatal Hegel viszont kifejezetten bírálja a rendszeralkotó szándékot. Ám a közös motívum megtalálható, bár más formában: a különféle tudástartományokat és valóságsszférákat, kulturális-történeti alakzatokat tematizáló komplex szellemi habitusban, amely a fiatal Hegelnél még meglehetősen amorf keretekben lép elénk, a késő Hegelnél viszont időnként statikusnak tűnő rendszer alakját ölti. Ennek a habitusnak – miként majd a rendszeralkotásnak is – alapvonása a teljességre törekvés, mint komplexitás és nyitottság. Ez a dinamikus komplexitásra igényt tartó korai szellemi habitus és a későbbi rendszeralkotási motívum együttese kontinuitást kölcsönöz az életműnek.

A kereszténység illetve a vallás – a filozófiával és a politikával együtt – alkotják a korai hegeli bölcselet nagy tematikus komponenseit. Ez a tematikus irányultság az életrajz felől is értelmezhető, hiszen egészen a jénai évekig nem lehet tudni, hogy Hegel a hivatásválasztásban merre orientálódik. A publicisztika, az irodalom is lehetséges alternatívák: a Hölderlinhez írt *Elensis* c. költemény poétikai tehetségről árulkodik, leveleiben és korai írásaiban pedig a publicisztika stílusjegyeinek teljes arzenálját megtaláljuk.

Hegel vallás- és kereszténység-értelmezése a berni években

Az „élet” és a „szeretet” életfilozófiai-egzisztencialista felhangokkal rendelkező, egyszersmind igenlő-affirmatív attitűdje, valamint a „pozitivitás” éles kritikai potenciálja az a két pólus, amelynek mentén a *berni és a frankfurti korszakból fennmaradt töredékek* gondolatisága körvonalazódik. A görög szellemiség melletti elkötelezettség ugyanakkor a „pozitivitás” erősen kritikai fogalomhasználatát is befolyásolta. A pozitivitás kifejezés egyaránt szolgál a zsidó és a keresztény szellem bírálatára, valamint a fennálló egyházi intézmények, teológiai dogmák és magatartásformák kritikájára. Eközben az éles kritikai attitűd ellenére igenlő akcentust is felfedezhetünk ezekben az ifjúkori szövegekben, így a „népvallás” és a „görög fantáziavallás” antik ihletésű fogalmaiban. E kifejezésekkel Hegel az „igazi vallás” történelmi lehetőségét akarta bizonyítani, annak a vallásnak a lehetőségét, amely a *morál, a szabadság és az emberi méltóság* kanti alapértékeire épül, egyszersmind az élet és a szeretet hegeli affirmatív attitűdjével összhangban van.

Az 1790-es évek első fele, *középe* a német filozófia kiemelkedő korszaka. Az idős Kant még aktív. Erre az időszakra esik kritikai művei fogadtatásának első szakasza. Hegel különösen arra érzékeny, hogy miként reagálnak Kant kritikai gondolataira a *teológusok*. Egyik Schellingnek címzett levelében arról ír – beleszöve a tübingeri teológiai stúdiumokon szerzett tapasztalatait –, hogy

a teológusok visszaélnék Kant gondolataival, és hogy közben „minden marad a régiiben”. A realista Hegel szólal meg, amikor azt írja: „az ortodoxia rendíthetetlen mindaddig, amíg gyakorlása – világi előnyökkel összekapcsolódván – beleszövődik az állam egészébe”. S hozzáteszi: „Ez az érdek túlságosan erős”. Markáns metaforákkal (a „kanti máglya”, a „dogmatika tűzhalála”) juttatja kifejezésre azt a meggyőződését, hogy a teológusok végül mégsem tudják feltartóztatni a kanti eszmék hatását, mert saját szándékuk ellenére a „filozófiai eszmék általános terjedését segítik elő”.⁵ Ezekben a sorokban az ifjú Hegel *radikális valláskritikájának* jegyeire ismerünk. Ugyanakkor ebben a periódusban megindul az a szellemi mozgolódás is, amely majd a Kant utáni filozófiába torkollik, és a német idealizmusnak a kanti filozófiában gyökerező, ám azt meghaladni szándékozó programjához vezet. Fichte, Hölderlin, Schelling és Hegel gondolatai a 90-es években ennek a *kettős kötésnek* a jegyében írhatók le.

Hegel érdekes módon, de nem érthetetlenül, ekkor még távolságtartással viszonyul a spekulatív idealizmushoz. Ismételten leszögezi, hogy nem akar a spekulatív filozófia kiteljesítésén dolgozni, mert gyakorlati orientációjából eredően fenntartásai vannak az elméleti/spekulatív filozófiával szemben. A kantiánus jénai professzor, Reinhold kapcsán írja Schellingnek, hogy „az effajta spekulációk inkább csak az elméleti ész szempontjából jelentősek, és kevésbé alkalmazhatók szélesebb körben használatos fogalmakra”.⁶ Hegelt mint a kanti gyakorlati filozófia követőjét kezdettől fogva az foglalkoztatja, *hogyan lehet a kanti filozófia eredményeit „gyakorlati területeken alkalmazni”?* Ezek a szövegek azt is dokumentálják, mennyire nem szerencsés az a szembeállítás, amelyet Dilthey és Lukács értelmezése reprezentál, miszerint a korai művekben *vagy* teológiai munkákat, *vagy* politikai tanulmányokat kellene látnunk. A két témakör és a jelen kétféle megközelítése – a gyakorlati orientációval összhangban – *együttesen* jellemzi a korai írásokat.⁷

A *Népvallás és kereszténység* címet kapott, a berni korszakból fennmaradt korai töredékben a vallást mint „életünk egyik legfontosabb ügyét” határozza meg.⁸ Kant követőjeként ugyan a tiszta moralitás és az ész eszméi képezik fejtegetései háttérét, ám a privát vallással szembeállított „népvallás” fogalmával, az „objektív” és a „szubjektív vallásosság” megkülönböztetésével olyan húrokat pendít meg, amellyel *túllép a vallás és moralitás kanti koncepcióján.*

⁵ G. W. F. Hegel: *Ifjúkori írások*. Id. kiad. 43–6.

⁶ I. m. 43.

⁷ A korai Hegeltől fennmaradt politikai témájú szövegekkel, így az ún. Cart-Schrifttel, a württembergi viszonyokról írt elemzéssel, a Németország alkotmánytárát taglaló írással, illetve a Wallenstein-esszével itt nem foglalkozunk.

⁸ G. W. F. Hegel: *Fragmente über Volksreligion und Christentum (1793–1794)*. In uő: *Frühe Schriften*. Werke in 20 Bänden. Frankfurt a. M., 1986, 9–103.

Az „objektív vallás” az, amit az iskolában tanítanak, s amivel a pusztá értelemre és emlékezőképességre akarnak hatni.⁹ A „hideg értelem” az objektív vallást szolgálja, mert megvilágítja ugyan az alapelveket, de arra alkalmatlan, hogy azokat gyakorlativá tegye. Az értelem és a felvilágosítás „okosabbá tehet, de jobbá nem” – ez Hegel fő ellenvetése a felvilágosodás értelem-kultuszával szemben. Ezt azonban hiba lenne észellenes attitűdként beállítani. Hegel a „reflexió”, a „szétválasztó”, az analitikus értelemmel szemben, de ennek jelentőségét nem tagadva, az észnek tulajdonít elsőbbséget episztemológiai, metafizikai és egzisztenciafilozófiai értelemben. Az ész hegeli fogalma így nemcsak a felvilágosodás racionalizmusának kritikájára lesz alkalmas, hanem egyúttal e gondolkör folytatására is. A hegeli ész ezen túl a romantika által tematizált szféra, a szív, a kedély, a bensőség saját és sajátos világának integrálására is alkalmas.¹⁰ Innen nézve tökéletesen érthető az ész elhelyezése a *Fenomenológiában*: a tudat (és öntudat) episztemológiai struktúráinak, illetve a szellem kulturális-történeti alakzatainak érintkezési pontjaként adja meg Hegel az ész státuszát, amely státuszhoz az e szférák közötti közvetítő-összekapcsoló funkciót rendeli hozzá.

Az ész gyakorlati konnotációja a fiatal Hegelnél prioritással rendelkezik. Mi több: ez a gyakorlati orientáció lesz és marad a hegeli bölcsélet alapmotívuma. A szubjektív vallás a Hegel számára oly fontos „gyakorlati ész szükségletéből” ered, ezért nem az értelem, hanem a „szív ügye”. A szubjektív vallásnak része lehet a „tanítás” is, amely az objektív valláshoz tartozik, bár itt az emberi érzelmek szövedékébe illeszkedik, ezáltal ösztönöz cselekvésre, s ezáltal lehet „eleven” és „hatékony” az, ami önmagában objektív és halott. Az aktivitás-elvű későbbi szellem-konceptió egyik alapeleme merül föl a szubjektív vallásról szóló fejtegetésekben: a cselekvések motivációinak és motiváltságának kérdésköre, amely a kanti erkölcsi törvénytől komplexebb, életközeli állásponthez vezet.

A szubjektív vallás mellett a „népvallás” fogalmában fejt ki Hegel nézetét az „igaz vallásról” és az „igaz hitről”. A népvallásnak a vallás privát karakterén túlmutató közösségi-konstitutív jellegét hangsúlyozza Hegel. „*Esztétikai vallásnak*” kell lennie: ki kell elégítenie a képzelőerőt és az érzéseket is, mégpedig szép, szemléletes képzetekkel. E korai hegeli szöveg kapcsán joggal asszociálunk a vitatott szerzőségű *Áltestes Systemprogrammra*, amelyben a „szép vallás” lehetőségét tematizálta.¹¹ Érdekessége ennek a szövegnek a markáns

⁹ Vö. i. m. 13–24.

¹⁰ Vö. Ch. Taylor: *Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität*. Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1996, lásd különösen a „Die Wende zum Expressivismus” c. fejezetet, 639–651.

¹¹ Ennek a korai szövegnek a keletkezése 1793-94-re tehető, az *Áltestes Systemprogramm* keletkezését 1796 végére vagy 1797 elejére datálja O. Pöggeler. A *Hegels Werke in zwanzig Bänden* szerkesztői ezt a töredéket Hegel-szöveggént megjelentették az első, *Frühe Schriften* címet viselő kötetben. G. W. F. Hegel: *Frühe Schriften*. Id. kiad. 234–236.

fogalomhasználat, amely mintegy előre vetíti a szellem körébe tartozó későbbi fogalomhasználatot. A szubjektív és az objektív vallás e megkülönböztetése *implicit*e tartalmazza a szubjektív és objektív szellem későbbi megkülönböztetésének lehetőségét, jóllehet itt a későbbi abszolút szellem egyik alakja, a vallás szemszögéből történik ez a differenciálás.

A *keresztény vallás pozitivitása* címet kapott, ugyancsak a berni évekből származó munkájában Hegel a kereszténység jelenkori állapotához *történeti magyarázatot* fűz; történeti aspektusból, a zsidó vallás és a kereszténység viszonya, illetve a kereszténységnek az ún. pogánysághoz, vagyis a görög-római világhoz való viszonya szemszögéből értelmezi a jelent.¹² A zsidó nemzet hajdan a legnagyobb bölcsességéből vezette le törvényeit, de aztán az egész nemzet mindennapi életét „halott formulákba rendezték”. Egy idő után azonban a törvényeknek való „rabszolgai alávetettségéből”, az „öntudat nélküli létezésből” felébredt egy nemesebb élet iránti szükséglet. Ez az idegen nemzetekkel való kapcsolat hatására történt. Az esszénusok, majd Keresztelő János után Jézus volt az, aki szembeszállt a zsidók szolgai szellemével. Jelentősége abban állt, hogy kísérletet tett a moralitás szabadságának „helyreállítására”, annak a hagyománynak a helyreállítására, amelyre népének szent könyveiben bukkant. A morál alapelvei ugyanis már Jézus előtt megvoltak, ezért ő „nem állított fel semmi újat”. A szent könyvekben újra felfedezett alapelveknek megfelelő „egyszerű tanításában” a törvény betűjének követése helyett az erkölcsi törvény iránti engedelmisséget hirdette. Ezáltal a „bajok gyökerét támadta meg”, ám mégis csődöt mondott. Ugyanis, amikor a zsidók befogadták tanítását, azonnal „pozitív hitté” változtatták, amelynek szolgai módon hódolhattak. Már a tanítványok szabályokat, kötelességeket teremtettek Jézus beszédeiből és a személye körüli eseményekből. A mester szabad követése szolgai hódolattá alakult.¹³ Nem nehéz felismernünk *Nietzsche Antikrisztusával* való gondolati rokonságot, aki ebben az esszéjében a „Mégváltó pszichológiai típusát” elemzi. A megváltás „pszichológiai valósága” egy új életmód: „gyakorlat”, nem pedig „hit”, és nem teória, – s ebben Jézus egyedül volt, és egyetlen volt és maradt a „papok” és a „kereszténység”, azaz az Antikrisztus világában.¹⁴

Nietzsche kíméletlen kritikájával hasonlóképpen rokonságban van a hegeli gondolat folytatása. A zsidó szellem „pozitívítására” a jelenkor kereszténységében is ráismerünk Hegel szerint. A fő különbség közöttük az, hogy

¹² G. W. F. Hegel: Die Positivität der christlichen Religion. In *Frühe Schriften*. Id. kiad. 104–189. Magyarul részletek olvashatók „A keresztény vallás pozitívítása” c. írásból. Vö: Hegel: *Ifjúkori írások*. Id. kiad. 55–107.

¹³ Vö. Hegel: *Ifjúkori írások*. Id. kiad. 98–107.

¹⁴ F. Nietzsche: *Az Antikrisztus*. Ford. Csejtei Dezső. Ictus Könyvkiadó, Szeged, 1993, 46–52.

a zsidók külső szertartásokkal akarták istenüket kielégíteni, a keresztények pedig mindent az érületbe helyeztek, amelyet azonban úgy írtak elő, mint egy parancsol. Így aztán a keresztények visszajutottak oda, ahol a zsidók voltak – a „törvény szabta szolgasághoz”. Holott az „igaz hit” a szabadságon alapul: ez a morál lényege.¹⁵

A görögök nagyszerűségét és máig mintaadó szerepét nem csak a kereszténységgel való összevetés során lehet felmutatni, hanem a római világ elemzése is erre a következtetésre vezet bennünket. A görög szabad ember saját törvényei szerint élt mind magánéletében, mind a közéletben. Ezzel szemben a rómaiknál az egyéni tolokodott előtérbe, náluk az élet célja a „teljes önzés” lett, a szabadság morális eszméjét pedig a tulajdon, mint egyetlen polgári jog, és a vagyon foglalta el. Mindez az emberiség romlásához vezetett.¹⁶

Az érett történetfilozófiában a történelmet mint „vágóhidat” ábrázoló Hegel már a berni években úgy gondolja, hogy hatalmas veszteségek kísérik a történelem menetét. S ez már a kereszténység kialakulásakor nyilvánvaló. Hiszen a szabad görög polisz pusztulása után Jézus már nem tudott szabad polgárokhoz fordulni, mint Szókratész annak idején. A római világban ilyen polgárok már nincsenek. Jézusnak e radikálisan megváltozott feltételek között kellett a keresztény eszme megalapítójává lennie, amelynek messze ható következményeit aztán a kereszténység és a hozzá kapcsolódó történeti korszakok, egyének és népek viselték.

Vallás és kereszténység a frankfurti korszakban

Hegel a frankfurti években számos ponton átértelmezte a kereszténységet. Az átértelmezés iránya és mércéje már korábban kialakult: Jézus alakja továbbra is a középpont, aki a szabadság és a szeretet elveit és értékeit mint univerzális normákat vezet be. A szubjektív vallásosság Frankfurtban is fontos eleme a kereszténységről alkotott koncepciónak. A szubjektív érület egyre inkább a modern szabad szubjektum meghatározottsága lesz. Távolodást észlelhetünk attól a görög szabad ember-képtől, amelyre Kant moralitás- és szabadságelvével vetült rá.

A frankfurti évekből származó *Vázlatok a vallásról és szeretetről* c. töredékben eddigi témákra és fogalmakra ismerünk, de új akcentusok is megjelennek, új fogalmakkal, így a szeretet fogalmával egészül ki az eddigi arzenál. A hitet az elméleti és a gyakorlati tevékenység viszonyában határozza meg Hegel. A gyakorlati hit mint tevékenység „ideális”, „túlhalad a valóságon”, mert a szabadság és a moralitás képezi értékhorizontját. Az „egység” és a „szembeállí-

¹⁵ G. W. F. Hegel: *Ifjúkori írások*. Id. kiad. 96–99.

¹⁶ I. m. 109–123.

tottság” gyakorlati-filozófiai perspektívája konkretizálódik, antropológiai-egzisztenciális perspektívával egészül ki. A „szétszakadt ember” és a „belsőleg egységes” antropológiai és egzisztenciális kettőssége, illetve ennek feloldása képezi a szöveg alaptémáját: a szubjektum és az objektum, a szabadság és a természet, a valóságos és a lehetséges kettéválása és egyesülése a döntő kérdés. A keresztény eszmekörhöz kötődő szeretetben látja Hegel a megoldást és feloldást.¹⁷ A szeretet először is érzelmi involváltság, ezen túl interszubjektív vagy interperszonális viszony. De ezeknél több: antropológiai és még inkább egzisztenciális lehetőség is. A gyakorlati tevékenység közegében van adva ez a lehetőség, amellyel élve megsemmisíthető a szétválasztottság, az objektum idegensége. A szeretet az önazonosságot és a másokkal való azonosulás lehetőségét egyszerre kínálja: „Akit szeretünk, nem áll velünk szemben, egy a lényünkkel; csak magunkat látjuk benne, és ő mégsem mi vagyunk...”¹⁸

A szövegben egyszerre fedezhetjük föl az általános, „nembeli” antropológiai és az „egyedi” egzisztenciális dimenziót. Hegel szerint „az ember” „lenni kíván”, nem tudja elviselni, hogy a „meddő semmiben” gondolja el magát. Az egyesülés szükséglete ezzel a lenni kívánással és tudatra ébredéssel lép fel, egyébként „az ember” csak szembeállított lény. Ám a szembeállítottság nem csak negatív, hiszen semmi sem hordja magában gyökereit, az elvont azonoság üres. Vagyis az idegenség hozzátartozik az emberhez, csak így van önmagá és a másik számára, s pontosan „ez ajándékoz az embernek mindent”.¹⁹ A szeretet viszont kizárja a szembeállítást. Először is érzés, de nem „egyedi érzés”, ami csak rész-élet, s nem a teljes élet. Az egyedit Hegel mint korlátozottságot értelmezi, s a szeretet pontosan az individualitás korlátozottságán való túllépés is. Ti. a szeretet a teljességre irányul, mert az *életre* vonatkozásban határozható meg. Benne a teljes élet van, mint *önmagá megkettőzöttsége és egysége*. Az élet, ami a fejletlen egységből indult ki, a *művelődés* révén bejárta a *kört* a teljes egységig. A szeretet a teljesség kifejlése, s így mindegyik lépcsőfok szükséges momentum lesz, a szembeállítottság, az Énnel szembenálló Másik, a két individuális rész-élet is, amely éppen egyesülésükben válik teljes életté. A *reflexió* aktusa hozza létre a szembeállítottságokat, a *szeretet* aktusa pedig megszünteti, mert képes arra, hogy megfossza a szembeállítottakat az idegenség jellegétől. Az „idegenség” és a „félelem” egzisztenciális sajátosságai eltűnnek a szeretetben és általa. A szeretet „egyszerre vesz és kap”, s az élet gazdagságát nyeri, amikor „végtelen különbségeket kutat, és végtelen egyesüléseket ismer meg”, mint „Júlia a Rómeóban”. Ez a romantikus és ugyanakkor egzisztencialista hangvételű gondolatsor, miként a felsorolt fogalmak is, a *hegeli dialektika első*

¹⁷ Hegel szeretet-konceptiójához lásd Rózsa Erzsébet: Hegel szeretetfilozófiája. *Pro Philosophia Füzetek*, 8. évf. (2002)/ 3., 1–21.

¹⁸ G. W. F. Hegel: *Ijúkori írások*. Id. kiad. 116.

¹⁹ I. m. 117–118.

kezdetektől árulkodnak. Emellett figyelemre méltó a patetikus magasságokig emelkedő gondolatvezetés hirtelen fordulata, ami a józanságban, az ifjú hévvel telített Hegel sorait követő realista Hegel fellépésében érhető tetten. Azt írja, hogy az egymást szerető emberek más dimenzióban is élnek, a „halott dolgokkal” is kapcsolatban vannak, az objektumok világa, a tulajdon, a jog is része az életüknek. S ha ez fontos része az embernek, gondjainak, gondolatainak, akkor az egymást szerető emberek sem bújhatnak ki az alól, hogy erre reflektáljanak.²⁰ Ez a megjegyzés megelőlegzi azt a gondolatot, amelyet a *Jogfilozófia* Hegelénél találunk meg részletesebben kifejtett alakban, ahol a filozófus a szerelem fölé emeli az erkölcsi szereteten és felelősségen alapuló házasság intézményét. A kereszténység által inspirált vallási tematika filozófiai –antropológiai és egzisztenciális – transzformációja és tágítása ennek a korai szövegnek kifejezetten érdekes akcentust kölcsönöz. A vallásosságnak az emberi élettel, illetve az individuális egzisztenciával való összekapcsolása – ami az „élet” fundamentuma –, és mindennek korszakokon és vallásokon túlnyúló relevanciája messze túlmutat a vallást az abszolút szellem közegébe bezáró rendszerértelmezéseken.

A kereszténység szelleme címmel megjelent töredék *Alapvázlat*ában újfent a kanti morális vallás lehetőségét tematizálja Hegel. Itt Kant morális vallásfilozófiájára támaszkodva fejt ki Jézus forradalmi fellépésének jelentőségét, aki a zsidóság gyökereit támadta meg, amikor a szubjektumot, a moralitást, a szabadságot és a szeretetet szembehelyezte a törvénnyel. Ezt a zsidóságot nemcsak a szolgaság jellemezte, hanem a „szétválasztottság”, a „szép kapcsolatok”, a „szeretet” hiánya is. A moralitás elvéhez Jézus a szabadság mellett az egyesítő szeretetet kapcsolja. Jézus a parancsokkal az érzületet, vagyis a megfelelő cselekvésre való hajlamot állítja szembe. E hajlam alapja önmagában van, nem valami idegenben, így eleget tesz a szabadság normájának, vagyis saját maga szab törvényt magának. Az egyesítés így nem marad pusztán elv, hanem cselekvésben nyilvánul meg, azaz a teoretikus viszony praktikus tevékenységgé lesz. A cselekvések végtelen sokféleségében a szeretet próbál teljességet teremteni, ez adja a teljesség látszatát az egyes cselekedetek korlátozottságának. Ez az igyekezet és a teljesség elérésére irányuló próbálkozás azonban csak keveseknek sikerül, és az is csak pillanatnyi lehet, ami fájdalommal tölti el a cselekedet eme korlátozottsága miatt. Ez azonban mit sem változtat azon az alapigazságon, hogy az elválasztás és az egyesítés az „emberiség törvénye”. Hiszen az érzület az objektív törvényt megszüntetheti, Jézus tevékenysége éppen erre irányult, ám az „objektív világot”, az ember és a világ különállását nem tudja felszámolni. Ugyanakkor, ha elválasztottan is, mégis mindig meg kell lennie az egésznek. Ez Isten értelme, éppen ezért nem szabad gondolatot, tanítást, az emberrel szembeni szubsztanciát csinálni Jézusból. Isten ui. a szeretet, a sze-

²⁰ I. m. 121–123.

retet Isten, nem is létezik más istenség, mint a szeretet. Így Jézus az egyetlen Isten. Jézus szabályának – a bűnbocsátnak – az a kulcsa, hogy ő átérezte az emberi természet egész mélységét, mert rendelkezett azzal a képességgel, hogy átérezzen másokat és megérezze lényük harmóniáját vagy diszharmóniáját, így felismerte korlátaikat és sorsukat. A bűnök megbocsátása ebből a nézőpontból visszatérés a moralitáshoz, ami az igaz hit. Ez nem szünteti meg a bűnöket, a megbocsátás nem törli el a bűnt, a rossz lelkiismeretet sem, ez nem is lehetséges, hiszen a tettet nem lehet meg nem történné tenni. De a szeretet által lehetővé válik a megbékített sors, ami a törvényben viszont lehetetlen, mert nem engedi a szeretetet közel férkőzni magához.²¹

Hegel a kereszténységben többletet fedez föl a zsidó kultúrával és vallással szemben. Ez a többlet a keresztény gyökerű kultúra sajátja annyiban, amennyiben nem csak általános emberi síkon, hanem individuális-egzisztenciális értelemben is megjelenik. A „cselekvések végtelen sokfélesége”, miként a modern ember egyéni létének kontingens jellege adottságok, amelyeket az egységre való törekvés, „az emberiség törvénye” ellenpontoz. Ez a feszültség az egyéni életvezetés fundamentuma is egyben, amelynek az egészre törekvés – Isten – adhat értelmet. Vagyis nem a jó és a rossz küzdelme a döntő az életben, mint Kantnál, hanem az egészre, az egységre való törekvés a szétszakítottággal teli élethelyzetekben. A morál fontosságát mintha felülmúlná az egzisztencia, az individuális élet. A törvény álláspontjának és a dualitásoknak mint végső elvnek a hegeli bírálata Kantra is vonatkozik: a Kanthoz kialakított distancia újabb lépését találjuk ezen a szöveghelyen.

K. Düsing megjegyzését idézve: Hegel megoldása alapjaiban különbözik a kantitól, mert ő nem állít fel apodiktikus törvényt, hanem az egység elvét és struktúráját állítja középpontba.²² Frankfurtban már ezt az álláspontot látjuk körvonalazódni a szeretet fogalmában, amely az ember erkölcsiségét, az egyesítés hatalmát, a törvény és a vágy egységét foglalja magában. Düsing azt emeli ki, hogy a Kant-kritika fő szövege, *Az erkölcsök metafizikája* c. műhöz írt kommentár (1798) ugyan elveszett, de *A kereszténység szelleme* c. töredékből mégis rekonstruálni lehet ennek a kritikának a fontosabb mozzanatait. Ebben az is segítségünkre van, hogy Hegel e korai Kant-kritika számos elemét később is megtartotta.

Kanttal szemben Hegel ekkor az alábbi kifogásokat emeli: a kategorikus imperatívusz, az erkölcsi törvény formulája csupán „formája” a maxima általános törvény-aspektusának. Kant ezáltal szétszakítja az embert az általános törvény tudatával rendelkező lényre, valamint a vágyakkal bíró, különös természeti szubjektumra. Az általános és különös, a lehetséges és valóságos

²¹ Alapvázlat „A kereszténység szelleméhez”. In G. W. F. Hegel: *Ifjúkori írások*. Id. kiad. 134–136.

²² K. Düsing: *Jugendschriften*. In Otto Pöggeler (Hrsg): *Hegel. Einführung in seine Philosophie*. Id. kiad. 28–42.

szétválása egy további fontos ellenvetése Kanttal szemben. Ez a kifogás Schillernél jelent meg először: ő fogalmazott úgy, hogy az érzékiség alávetése az erkölcsi akarásnak valójában az uralom és a szolgaság modellje, amelyet Kant az emberi bensőbe helyezett. Hegel felveszi a schilleri gondolatmenetet, és az általános és különös, a lehetséges és valóságos logikái és egyszersmind ontológiai vagy metafizikai fogalmainak rendszerében alapozza majd meg ezt a Kanttal szembeni ellenvetést.

Hegel az egység struktúráját annak sokféleségében keresi, amikor az élet és a szellem fogalmait dinamikus és rendezett relációk összességében tartja megragadhatónak. Világosan megmutatkozik ez az 1800-as *Rendszertöredékben*, amelyre Düsing utal: az Egy-Lét és az Egy-Élet mint végtelen határozódik meg, amely a véges reflexió szembeállítottságait nem magán kívül bírja, hiszen azzal végessé tenné magát, hanem azokat mint az élet részeit önmagában tartalmazza. Az élet így nem valami spinozai értelemben felfogott szubsztanciális természetű létező, hanem dinamikus viszonyok szövedéke, amely a sokféle relációt saját magából hozza létre. Hegel ezzel megelőlegzi az azonosság és nem-azonosság azonosságának később alapvető jelentőségűvé vált tételét.²³

²³ K. Düsing nyomán tekintsünk ki a frankfurti fordulatra. Hegel gondolatai közel állnak frankfurti barátai nézeteihez. Hölderlinnek rengeteget köszönhet. Mégis, számos jele van annak, hogy Hegel Frankfurtban már a saját útját keresi. Foglalkoztatja az a gondolat, hogy hogyan lehet az Egynek ebben a spinozai-hölderlini ihletésű fogalmában elhelyezni a vallást. A végtelent ekkor már a „szellem” terminusával jelöli, ám még nem sikerül tisztázni a szellemben sem az önmagára vonatkozást, sem a szubjektivitás struktúráját. Az ember mint véges szellemi élet vonatkozik a szellem végtelen életére, és ez a vonatkozás a vallás. A vallás az egyes emberben és az emberek között, a „népben” végbemenő egyesülés. A filozófia ekkor még szerényebb feladathoz jut, mert a reflexió fogalmai és ítéletei révén még a szembeállítottság foglya. A vallás által kínált felemelkedés viszont nem gondolati természetű, hanem élmény, amelyet nem lehet gondolatilag-fogalmilag adekvátnan kifejezni. A vallásnak ezt a filozófia jólé való bevezését egy éven belül Hegel minden indoklás nélkül feladja. Ez azonban már Jénában történik. Ettől kezdve mindvégig az abszolútum spekulatív, ésszerű megismerése mellett voksol. Ebben az alapvető fordulatban külső befolyásra aligha gyanakodhatunk, inkább a késői frankfurti töredékekben kell keresnünk a magyarázatot.

A spekulatív filozófia irányába tett lépések mögött *metafizikai, teológiai és metodológiai okokat* lehet sejteni. A már említett pozitívitás tanulmány átírt változatában tűnik fel az a gondolat, hogy a véges és a végtelen meghatározása a metafizika feladata. A véges és a végtelen szellem egymásra vonatkoztatásában a végesség sokfélesége és immanenciája, illetve a reflexió alkalmazása a végtelen ábrázolására jelzik a spekulatív megismerés irányába való elmozdulást. Ezt Jénában, Schelling közelében először a reflexió és az intellektuális szemlélet szintéziseként határozza meg. Szembeötlő a stílusbeli fordulat – ezek a fejtegetések már nem költői nyelven íródtak, hanem elméleti igénnyel és ennek megfelelő eszköztárral. Ennek a változásnak a jelét fedezhetjük fel abban a megjegyzésben, amelyet 1800 novemberében Schellingnek írt levelében tett. Jénába készülve írja barátjának, hogy az „ifjúkor ideáljaitól” és a „tudományos reflexiós formához” és a „rendszerhez” fog fordulni. In Düsing: *Jugendschrift*. Id. kiad. 33–42.

Hegel a másik emberrel való egység gondolatát, amely az előző töredék nagy témája, az Istennel való egység gondolatával egészíti ki. A frankfurti korszak belátása, hogy a másik emberrel és az Istennel való egység *együttesen* jelenti az élet végső alapelvét, értékét és értelmét, s ez kölcsönözhet integritást és identitást a kontingens léttel küzdő modern embernek. A vallásnak, illetve a kereszténységnek ez az egzisztenciális, individuális – nem egyszerűen metafizikai, de nem is csupán antropológiai – megközelítése arra szolgál, hogy az emberi élet végső kérdéseit kivezesse a (kanti) morál és metafizika zsákutcáiból. Más szavakkal, Hegel már a frankfurti években, jóval a rendszeralkotási tervek előtt világossá tette: az élet valóságának és komplexitásának elsőbbséget kell adnunk olyan kulturális alakzatokkal, történeti formákkal és filozófiai konstrukciókkal szemben, amelyek az életnek és a valóságnak e jellegzetességeit korlátozzák, vagy hatályon kívül helyezik. Nem túlzás azt állítani, hogy a hegeli filozófia alapmotívumai születésének vidékén járunk, amikor e korai írásokat tanulmányozzuk.

