

WEISS JÁNOS

## Hegel negyed évezredes születésnapja

Hegel a filozófiatörténet egyik legelismertebb, ugyanakkor legélesebben bírált alakja. Jó másfél évtizeddel ezelőtt Walter Jaeschke ezt írta róla:

Hegel: a fiatal Karl Marx számára ő képviselte „korunk világfilozófiáját”, és még a 19. század végén Carl Ludwig Michelet, az utolsó hűséges követője számára ő volt „a meg nem cáfolt világfilozófus”. Már a kortársai is a „német Arisztotelésznek” vagy a „német Proklosznak” nevezték [...]. És a másik oldalon: Schopenhauer szemében „sarlatán” volt – és ezen kívül még sok minden más csúnyaságot is elmondott róla. Friedrich Schlegel egy kasztrált Fichte-majmolót látott benne, akinek „abszolút semmi érzéke sincs az isteni iránt”. Schelling is az állatvilághoz fordult: Hegel egy a „majomszerűségbe” lecsúszott, teljességgel prózai és „tagadó szellem”, aki persze „mulatságos is tud lenni, mihelyt megfelelkezik a maga negálásairól.” (Jaeschke 2003. 9.)

Nehéz megítélni, hogy az elítélő hangok ma még mennyire vannak jelen; de az teljesen természetes, hogy a nagy születésnap ünnepség alkalmából ezek hát-térbe szorultak. Ugyanakkor a megjelent könyvek nem is egyszerűen dicsérnek és dicsőítenek, inkább különböző megközelítési, tanulmányozási módokat javasolnak. És mindig azt kérdezik, hogy mi Hegel aktualitása, mit mond nekünk negyed évezredes távolságból. A válaszok nagyon szóródnak, nem is vállalkozom az egységesítésükre. Mindenesetre ezek a könyvek egy nagyon széles közönséghez próbálják eljuttatni Hegelt – s ez kétségtelenül sikerül is nekik.

Micha Brumlik: *Hegels Juden. Reformer, Sozialisten, Zionisten*. Berlin, Neofelis Verlag, 2019. 182 oldal, 22 Euro.

Ha Kant zsidóság-kritikájából kiindulva egy pillantást vetünk a Kantra következő filozófiák, Fichte, Hegel, Schelling és Schleiermacher koncepcióira, akkor azt mondhatjuk, hogy mindenekelőtt Fichte volt az, aki élesen opponálta a teisztikus gondolatban benne lévő heteronómiát; miközben Hegel még egy sor közvetítésért

küzd; és aztán az antijudaista Schleiermacher volt az, aki ezt a heteronómia-gondolatot megerősíti; miközben Schelling azon fáradozik, hogy a zsidó vallást a jövő lehetséges vallásaként gondolja el (11).

Ha a német idealizmust a Kant utáni filozófiaként határozzuk meg, akkor a fenti sorok a német idealizmus zsidósággképének megvizsgálására szólítanak fel. A fenti gondolkodók mindannyian teológiát tanultak, így nem lehet meglepő, hogy valamiképpen találkoztak a zsidósággal. Fontos kérdés természetesen, hogy a zsidóságról szóló gondolatoknak milyen helyük van a mindenkori rendszer egészében. Ez a könyv mindenesetre a fenti programot gyorsan leszűkíti Hegelre, és a témának a hegeli összkoncepció belüli helyére már kevés figyelem marad. De az igazi újdonsága az, hogy betekintést ad a hegeli koncepció zsidó folytatóinak elképzeléseibe.

Ha Hegelnek a zsidósághoz való viszonya kerül szóba, valószínűleg nagyon sok embernek a *Népvallás és kereszténység* következő helye jut eszébe:

Szókratész, aki egy republikánus államban élt, ahol minden polgár szabadon beszélt a másikkal, ahol egy finom urbanitás maga is az érintkezés része volt, még az alacsony rangú csöcselék esetében is, és így [...] egy didaktikus hang nélkül, annak látszata nélkül, hogy tanítani akarna, kezdett el egy szokásos beszélgetést, amely mintegy magától adódott, és még Diotima sem tartotta tolakodónak. A zsidók ezzel szemben már megszokták [...], hogy nyersebb módon szónokolnak nekik; a füleik már a zsinagógákban hozzászoktak a morális prédikációkhoz és a tanításoknak egy közvetlenebb hangjához. És az írástudóiktól és a farizeusaiktól is megszokták a civakodást, az ellenfél durva cáfolatát; egy olyan valakitől, aki nem volt farizeus vagy szadduceus, egy olyan megszólítás, mint „ti kígyók és vidrafajzatok”, sem hangzott túl keménynek. (Hegel 1986. [B. 1.] 48.)

Ez a megkülönböztetés a görög és a zsidó kultúra szembeállítását tartalmazza; mindenesetre a fiatal Hegel itt egy olyan interpretációs sémát használ, amelyet Platónról vesz át, aki éppen Szókratész és a szofisták között próbál különbséget tenni. A *Prótagorasz* című dialógusban arról olvashatunk, hogy a szofisták általában hosszabb, összefüggő előadásokat tartottak, Szókratész viszont közvetlen beszélgetéseket folytatott. Hegel most ezt a megkülönböztetést fölülinterpretálja, és a szofisták pólusára helyezi a zsidó kultúrát. De egy fontos kiegészítéssel: a vallás lesz az, amely természete szerint megköveteli a tanítást, s ez a tanítás morális. (A vallás végső magja így egy morális tanítás.) Hegel tehát nem az igazi és a hamis filozófiát választja el egymástól, hanem a társadalmi érintkezés kétfajta mintáját: az egyik egy urbánus, egymást kölcsönösen figyelő, egymást kölcsönösen tiszteletben tartó érintkezés. A másik egy főntről lefelé irányuló kommunikáció, amelyben utasítások és szintkülönbségek vannak. Hegel a görögséget és a zsidóságot így a szabadság alapján különíti el egymástól.

Ezután Brumlik Hegel zsidósággképében három korszakot különböztet meg. (1) A zsidóság még más korai töredékekben is szóba kerül; Hegel egyenesen „a zsidó nemzet szomorú történetéről” beszél” (Hegel 1986. [B. 1.] 105). De miért lett szomorú ez a történet? Mert a zsidó nép a legfelső bölcsességre hivatkozva önmagának adott törvényeket, amelyek az egész nemzetet mintha egyetlen kolostorba zárták volna bele. Brumlik erről ezt írja:

A fiatal Hegelnek a zsidóságra vonatkozó elmélete – ezt nem lehet másképp mondani – pusztán antijudaizmus volt, mégpedig abban az értelemben, hogy a zsidó élet nyomorát, amelyet Frankfurtban maga előtt láthatott, nem a külső szorongattatásra és elnyomásra vezette vissza, hanem egy olyan hit belső dinamikájára, amely a szellemet szembeállította a valósággal (18).

(2) A fiatal Hegelnek a zsidóságra vonatkozó véleménye extrém módon negatív volt; de Frankfurtból Jénába áttelepülve lényegesen új tapasztalatokra tett szert. Egyrészt Spinoza filozófiájának tanulmányozása (hozzátehetnénk, hogy Jacobi *Spinoza-könyvecskéjén* keresztül), és másrészt Lessing *Bölcs Nátán* című darabjának elolvasása Hegelt a zsidósággal kapcsolatos véleményének átgondolására kényszerítette. Erről persze nincsenek konkrét dokumentumaink. Brumlik azt veszi észre, hogy az a tény, hogy Hegel *A szellem fenomenológiájában* fölértékeli a szolgát és a szolgaságot, nem hagyhatja érintetlenül a zsidóságról kialakított képét sem. Itt áttételesen tulajdonképpen a „zsidó teisztikus világ- és Isten-viszony emancipációs esélyeiről van szó” (Brumlik 2019. 20). Habár nem szabad beleesnünk egy szokványos marxista értelmezés csapdájába sem. Brumlik sokkal inkább azt akarja mondani, hogy végre el kellene tudnunk tekinteni Alexandre Kojève híres értelmezésétől.<sup>1</sup> Kétségtelen, hogy ennek az értelmezésnek volt egy bizonyos marxista bázisa, mert Kojève a szolgában bizonyos értelemben a proletariátus elő-képét látta. Brumlik értelmezése a *Bölcsesség könyvéből* indul ki: „Hiszen szolgád vagyok” (Bölcs 9, 5).<sup>2</sup> Én vagyok a te szolgád – mondja az Úrnak az imádkozó, aki a hellenizmus korában a maga hitét a bölcsességgel próbálja szintetizálni. Ha most ezt az egész bölcsességi aspektust kikapcsoljuk, akkor azt mondhatjuk, hogy a hit (az ima) az Úr és a szolga viszonyában manifestálódik. De szolgának lenni nem annyit jelent, mint elnyomva lenni, hanem annyit, mint embernek lenni: „gyöngé és rövid életű embernek”, akinek a képességei korlátozottak (uo).

<sup>1</sup> „Az orosz-francia filozófus, Alexandre Kojève kétségtelenül az elmúlt évszázad francia szellemi életének egyik legragyogóbb figurája volt. Mintha a semmiből jött volna, amikor alig harmincévesen a párizsi »École Pratique des Hautes Etudes«-ben adott egy bevezetést *A szellem fenomenológiájába*, ami hamarosan a francia értelmiség gyűjtőpontjává vált, Lacantól Bataille-on át Bretonig, és alapvetően meghatározta a francia Hegel-képet.” (Thiel 2011. Utolsó letöltés: 2021. április 17.)

<sup>2</sup> A Biblia 1987-es fordítása szerint.

(3) Hegel zsidósággépe újra változik az 1820 körüli években, a vallásfilozófiai és a jogfilozófiai előadásokban. Hogy Hegel messze került a maga fiatalkori antijudaizmusától, azt már az is mutatja, hogy milyen keményen föllépett Jakob Friesszel szemben, aki 1816-ban publikálta *A németek jólétének és jellemének veszélyeztetése a zsidók által* című traktátusát; s ezzel mintegy szellemi táptalajt adott az akkori „diákegyesület-mozgalomnak”. Azt is tudjuk, hogy Fries volt Hegel elődje a heidelbergi egyetemen, és elsősorban e miatt az előadás miatt veszítette el állását; Hegel most már Berlinben van, két éve eljött Heidelbergből, és most tartja szükségesnek visszatérni az esetre.<sup>3</sup> Brumlik csak azt idézi Hegeltől, hogy Fries a „laposág hadvezére” (22). De ha közelebbről megnézzük Hegel szövegét, akkor azt látjuk, hogy nem ezért bírálja, hanem: „Ez a fő értelme a laposágnak, egy olyan tudománynak, amely ahelyett, hogy a gondolat és a fogalom fejlődésére ügyelne, mindent a közvetlen észleléstől és a véletlenszerű képzelektől vár” (Hegel 1986. [B. 7.] 18–19). Hegel a közvetlenség követelését utasítja el, amelyben a saját spekulatív módszere elleni támadást látott. Mindenesetre a szintén ugyanebben az időben először megtartott vallásfilozófiai előadásokban Hegel a zsidóságról mint a „szellemi individualitás” vallásáról beszél. S ezt Hegel így jellemzi:

A szabad szubjektivitás az, ami uralomra jutott a végesség fölött általában, a tudat természetessége és végessége fölött, legyen az fizikai vagy szellemi, úgy, hogy most a szubjektum, a szellem mint szellemi szubjektum önmaga tudatában van a természethez és a végességhez való viszonyában.<sup>4</sup>

Brumliknak igaza van: Hegel itt már nem mond és nem is mondhat semmi rosszat a zsidókról és a zsidóságról. Ezért nem meglepő, hogy ezek az előadások oly nagy hatást gyakoroltak számos zsidó fiatalemberre és leendő értelmiségire, mint például Heinrich Heinére és Eduard Gansra.<sup>5</sup>

<sup>3</sup> Feierrede des Professor Fries an die Teutschen Burschen... In *Oppositionsblatt oder Weimarische Zeitung*. 1817. Nr. 257. Vö. Hegel: *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (Hegel 1986. [B. 7.] 18. [lábjegyzet]).

<sup>4</sup> Hegel: *Vorlesungen über die Philosophie der Religion. II.* (Hegel 1986. [B. 17.] 9.)

<sup>5</sup> Mivel a recenzió egésze a Hegel-irodalomra összpontosít, ezért az ifjúhegeliánus, zsidó Hegel-tanítványokról szóló fejtegetéseket (amelyek pedig a könyvnek kb. a felét teszik ki) itt nem tárgyalhatom, de a neveket mindenesetre soroljuk föl: Eduard Gans, Heinrich Heine, Karl Marx, Nachman Krochmal, Moses Hess, Samuel Hirsch. Közülük (filozófusként) a leghíresebb Karl Marx lett. Marxnak a zsidósághoz való viszonya érdekes és nagyon összetett kérdés, amivel itt szintén nem tudok foglalkozni.

Dietmar Dath: *Hegel. 100 Seiten*. Stuttgart, Reclam Verlag, 2020. 102 oldal, 10 Euro.

A Reclam Verlagnak van egy sorozata, melynek címe: *100 Seiten*. Ennek kötetei egy szerzőről vagy egy témáról szóló rövid, eligazító bevezetések; az interneten még az szerepel, hogy száz perc alatt elolvashatók. Ez talán túlzás; mindenesetre a sietség nem jó táptalaja sem a könyvírásnak, sem a tanulmányozásnak. De most talán még nehezebb helyzetben vagyunk: sok mindenről lehet beszélni száz, viszonylag kis formátumú oldalon, de Hegelről szinte kizárt. „Amikor az internet 2019 végén megtudta, hogy éppen azzal vagyok elfoglalva, hogy az itt előttünk fekvő kis könyvet megírjam, valaki a twitteren felkiáltott: »Hegelről 100 oldalon, ez nem lehet igaz, ennek nem szabad mennie, és nem is fog menni.«” (1) Talán csak udvariasságból nem így kiáltott fel: hogy lesz egy újságíróból és regényíróból most hirtelen Hegel-szakértő? Dietmar Dath leghíresebb regénye 2010-ben jelent meg, *Deutschland macht dicht* címmel. Egy kritikus (Christopher Schmidt) ezt írta róla: „Túl sokat a recenzens nem tudott kinyerni a műből [...]. Dath megint túl sokat, ha nem mindent, beledob az irodalmi mixerbe, és ebből nem jön ki sokkal több, mint egy »hiperventilláló feuilletonizmus«.”<sup>6</sup> Hasonló problémáim vannak ezzel a könyvvel is. Először is a fiataloknak/fiatalokhoz szeretne szólni: már a fenti idézetben szerepel az internet és a twitter. A kis könyv azokhoz akar szólni, akik már elsősorban ezeken a médiumokon kommunikálnak. A könyv színvonala alapján azt sejthetjük, hogy talán a leginkább a középiskolásokat célozza meg olvasóközönségként. Nekik Hegelt elmagyarázni nehéz lesz, és nem csak azért, mert Hegel sokat írt: „Hegel nem volt fecsegő, így az az állítás, hogy ezt rövidebben is elő lehet adni, mint több ezer oldalon, valóban ellenérzéseket válthat ki” (uo.). Az interpretáció azonban mindig lehetővé tesz egyfajta összefoglalást és lerövidítést is; sőt ez az interpretáció belső sajátosságából adódik. A hegeli életmű nem a hosszával áll ellen annak, hogy egy kis könyvet írjunk róla, hanem a komplexitásával. (Gondoljunk arra, hogy Adorno milyen sokat töprengett arról, hogyan is lehetne, illetve kellene Hegelt olvasni [lásd Adorno 2003. 326–375].) De most itt tartunk: „Aki megvesz magának egy 100 oldalas kis könyvet Hegelről, az Hegel fogalmi apparátusán (mint egy akadémiai puskán) keresztül szeretne valamilyen rápillantást kapni a világra” (4).

De gondoljuk csak meg, vannak Hegelről szóló lexikoncikkek is; és ezek nem is eleve rosszak. Vessünk most egy pillantást a *Killy Literaturlexikon* Hegel-szó-

<sup>6</sup> <https://www.perlentaucher.de/buch/dietmar-dath/deutschland-macht-dicht.html> (utolsó letöltés: 2020. október 20.).

cikkére, amelyet Jochen Hörisch írt.<sup>7</sup> Szerinte a hegeli filozófiához így lehet (vagy érdemes) közeledni:

Hegel filozófiája tárgyilag és formálisan is sok mindent elvár a hallgatóitól. A gondolkodása több általános alapfeltevésével szakít, mindenekelőtt a kizárt ellentmondás tételével, mint ahogy azt Arisztotelész kanonikusan megfogalmazta a *Metafizika* negyedik könyvében, mely szerint „lehetetlen, hogy egy és ugyanaz az állítmány egy és ugyanazon alanyhoz egyszerre és ugyanazon vonatkozásban [...] hozzá is tartozzék, meg ne is” (1005 b). Hegel a dialektikus ellentmondás-gondolkodás platóni tradícióját kiszabadította annak retorikai gettójából. (Killy [szerk.] 1988–1993. [B. 5.] 100.)

Hogy ez megfelelő kiindulópont lesz-e – nem tudom.<sup>8</sup> Dietmar Dath mintha ehhez kapcsolódna, ő is a dialektikát állítja előtérbe; de ennek szerinte mindig két oldala van: egy politikai és egy filozófiai (1).

Hegel a francia forradalom hatása alatt azt próbálta másoknak és magának megmagyarázni, hogy az eltársadalmiasodott emberek (tehát az emberek munkamegosztás-szerűen aktív többsége) és az egyesek különössége között nem egyszerűen – mint ahogy azt a primitív liberális elméletek vélik – egy olyan mechanikus ellentmondás áll fenn, hogy „a társadalom igényei szemben állnak az individuum szabadságával”, hanem a szabadság nála csak a társadalomban és társadalom által jön létre (41).

A megfogalmazás bonyolultnak tűnik, de a gondolat egyszerű: a szabadság nem a társadalom ellenében, hanem csak azon keresztül és annak révén bontakozhat ki. Vagyis a politikai-társadalmi világban egy szilárdnak, sőt merevnek hitt ellentétet kell relativizálnunk. (Most csak megemlíjtjük, hogy ez sem ilyen egyszerű. Axel Honneth írja az egyik tanulmányában: Hegel bevezette „a szabadság harmadik fokát [...], amit megkülönböztető módon »objektívnek« [nevezett], és melynek a pontos értelmezéséről még ma is vitatkoznak a szakemberek” [Honneth 2015. 141].) Mindenesetre Dath azt sugallja, hogy a dialektika Hegelnél legeslegelőször a forradalmi események értelmezésére szolgáló modell volt; és így a dialektika eleve forradalmi. Hegel gondolkodásában „mindössze” annyi történik, hogy ez a politikai intuíció egy filozófiai princípium rangjára emelkedik: „Leibniz, Newton és Maxwell a mozgásról és a változásról mondanak dolgokat, amelyeket az általános iskolai matematikával oly kevésbé lehet megragadni, mint Hegel gondolatait az általános iskolai nyelvel” (28). Kövessük

<sup>7</sup> Hörisch a mannheimi egyetem professzora volt, a szakterülete az irodalom- és médiatudomány. A legemlékezetesebb könyve: *Das Ende der Vorstellung – Die Poesie der Medien*. Vö. Hörisch 1999.

<sup>8</sup> A témáról sok mondanivalója lehetne Rüdiger Bubnernek, lásd Bubner 2020.

csak szép lassan: Hegel ugyanúgy, mint Leibniz, Newton és Maxwell, a mozgásról és a változásról beszél. És ez a beszéd teljesen újszerű, sem az általános iskolai matematikával, sem az általános iskolai nyelvvel nem lehet megragadni. A mozgásról és a változásról beszélni az elmélet komplexitásának növekedését eredményezi. De még ehhez képest is van egy további lépésünk: „De amikről Hegel beszél, azok más típusú változó nagyságok, mint a másik háromnál: történelmileg változóak” (uo.). Eredetileg azt hittem, hogy Dath azt fogja mondani, hogy itt nemcsak a szilárd nagyságok változásairól van szó, hanem a nagyságok (az entitások) is változnak; így bizonyos értelemben a változékonyság változásáról van szó. De ez is súlyos értelmezéssel kapcsolatos problémákat hívott volna életre. Azt mondani, hogy Hegelnél mindig a historikumról van szó, ugyan nem hibás, de a logikai-metodológiai gondolatmenetekben *prima facie* azért elég nehéz belátni. De mindenesetre Dath-nak ez azért kell, hogy a forradalmiság és a dialektika egysége érintetlen maradjon.

Ezután következik a recepció áttekintése. A recepciót ő is ellentmondásosnak nevezi, sőt e fejezet mottója így szól: „I would describe it as invisible darkness” (68).<sup>9</sup> A dialektika recepciójában Marx kitüntetett helyen áll. Ezért a recepció áttekintésének legelső kis fejezete ezt a címet viseli: *A dialektika idealizmus és materializmus között*. Valóban van olyan, hogy materialista dialektika? Ha a hegeli dialektika a szellem közegében lejátszódó folyamat megnevezésére szolgál, akkor az a kérdés, hogy a reális-materiális világban is beszélhetünk-e reálisan létező ellentmondásokról? És ezeket lehet-e egyben látni?

Marxnál [...] a dialektika az ember által gyakorlatilag fölszabadított vagy teremtett gyakorlati alkalmak vagy gyakorlat-lehetetlenségek ellentmondásos függőségeit ábrázolja. Az emberek például egy dolognak tulajdoníthatnak egy árat, ha azt valaki megfizeti; de nem sérthetik meg az energia-megmaradás törvényét, amennyiben a semmiből csinálnak valamit. (72.)

Ez azt jelentheti, hogy csak a társadalmi-történelmi valóságban vannak dialektikus összefüggések, a természeti törvények nem azok. De az a következtetés, amit Dath ebből levont, egyáltalán nem plauzibilis: „Marx a maga gondolkodói tevékenységében felhasználta a dialektikus kategóriákat, amiket Hegel *konstruktívan* és *szintetikus*an alkalmazott, ő *kritikailag* és *analitikusan* használja” (uo.). Lehet, hogy ebben van is valami, de az átmenetet ki kellett volna dolgozni. Ha Marx dialektika-felfogásáról akarunk beszélni, akkor a kiinduló kérdés mindenekelőtt az, hogy Marx koncepciója szerint alkalmazhatjuk-e a dialektikát a társadalmi valóságra, ha nem feltételezzük azt, hogy az eleve ésszerű, sőt kimon-

<sup>9</sup> Chuck Schuldiner (1967–2001), amerikai gitáros, énekes, dalszerző, szövegíró. *A Moment of Clarity* című dal első versszaka: „I would describe it as an invisible darkness / Casting a shadow, a blinding black / Guarded by hope, my soul is kept safe / From the bloody claws.”

dottan észszerűtlennek tekintjük. A reálisan meglévő ellentmondások kizárják az észszerűséget. És a materialista dialektika mégsem nélkülözheti az észszerűséget; annak megteremtése felé kell mutatnia. De hogy ennek hogyan kellene kinéznie, azt Marx nem tudta eldönteni: vagy a társadalmi viszonyokat kell alávetni egy olyan elemzésnek, hogy az már közvetlenül implikál egy ésszerű világba való átmenetet, vagy gyakorlatilag dolgoznunk kell ezen az átmeneten, ez lenne a forradalmi praxis. Az egyik esetben a filozófia „kritikai gazdaságtanná”, a másik esetben „forradalmi praxissá” alakulna át.<sup>10</sup>

Jürgen Kaube: *Hegels Welt*. Berlin, Rowohlt Verlag, 2020. 592 oldal, 28 Euro.

Az itt tárgyalt könyvek közül ez rendelkezik a leggazdagabb anyaggal. A szerző a *Frankfurter Allgemeine Zeitung* egyik főszerkesztője, aki 1983-tól a berlini Freie Universität filozófiát kezdett el tanulni, habár a végén közgazdászként diplomázott. A meghatározó filozófia professzora nagy valószínűséggel Michael Theunissen volt, aki néhány évvel korábban tette közzé főművét, *Seind und Schein* címmel; a könyv tárgya a hegeli *Logika* volt. E könyv kiadói jegyzetében ezt olvashatjuk: „Hegel *A logika tudománya* című műve a filozófiatörténet legkomplexebb alkotása. A komplexitása elsősorban arra épül, hogy a formális struktúrákba materiális tartalmak folynak bele.” (Theunissen 1980. 2.) Theunissen ugyan szerepel az irodalomlistában, de a könyvben név szerint nem kerül megemlítésre. A *Logikáról* szóló fejezet címében mindenesetre ezt olvashatjuk: „a világ legnehezebb könyve” (229). De Kaube még ennél is többet köszönhet a „konstellációkutatás” tradíciójának. Ennek legelső műveként Dieter Henrich *Hegel im Kontext* című, 1971-ben megjelent könyvecskéjét szokás tekinteni. Itt írja Henrich a maga tanulmányairól: „Ezek Hegelt egy kontextusban szeretnék megérteni – először is a saját műveinek kontextusában. Még mindig nem tudjuk, hogy benne argumentálva hogyan mozoghatnánk, hogyan tehetnénk mérlegre alternatívákat a megértéshez, és hogyan deríthetnénk fel a megfelelő okokat.” (Henrich 1971. 7.) De a „kontextusnak” már Henrichnél is van egy másik értelme is: „Más vizsgálatokban Hegelt a maga korának kontextusába állítjuk. Sikerülnie kellene, hogy azokat a feltételeket, amelyek alapján a művei létrejöttek, úgy jelenítsük meg, hogy a motívumai világossá váljanak.” (Henrich 1971. 7–8.) Tudjuk, hogy ez a kutatási irányzat csak a kilencvenes évek második felében bontakozott ki igazán: számos elfelejtett szerző felfedezése, történeti-mikrológiai vizsgálatok, az egyes gondolatok helyett vitaösszefüggések rekonstruálása.<sup>11</sup>

<sup>10</sup> Ez a kettősség egyébként a marxizmus egész történetét végigkísérte. Ez volt az alapja annak is, hogy a marxizmus szükségképpen „irányzatokra” esett szét.

<sup>11</sup> Ennek a kutatási irányzatnak a legfontosabb könyve: Manfred Frank: *„Unendliche Annäherung”. Die Anfänge der philosophischen Frühromantik* (Frank 1997). Ez a könyv azonban nem szerepel Kaube irodalomlistáján. Magyarul lásd Weiss 2007, valamint Bartha–Hrubi (szerk.) 2009.



Ha jól értem, a könyv egyetlen egységben szeretné elmesélni Hegel életének és műveinek történetét. A címben szereplő „világ” szó éppen ezt az egységet szeretné megjelölni. Mindenesetre átfogó értelemben azt lehet mondani, hogy a szerző a konstellációkutatás eredményeit egy publicisztikai narratívába szeretné áttranszformálni. De itt máris pontosítanunk kell: a szó szoros értelmében vett konstellációkutatás nem jutott el 1800-ig, vagyis ahhoz az időhöz, amikor Hegel tulajdonképpen filozófiai pályafutása megkezdődik. De Hegel életéről így is rengeteg tényismeretünk van; Kaube így mintegy a publicisztika közegében ezt a konstellációkutatást szeretné meghosszabbítani. Így egy roppant érdekes, bár némileg popularizált bemutatást kapunk, amely sokszor terjengősnek, sokszor pedig egyenesen túlírttnak tűnik. De hogyan épül fel az, amit Hegel „világának” nevezünk? Volt a korban egy általános műveltségi anyag (az további meggondolások tárgya lehet, hogy a nagyon fiatal Hegel rendelkezett-e ezzel); voltak az empirikus életkörülmények (Hegel volt diák, házitanító, aztán professzor); és voltak a gondolatai és a művei. A *Hegel világa* ezeknek valamiféle összeilleszkedéséről szólna, anélkül, hogy ok-okozati viszonyokat kellene feltételeznünk.

Nézzük a könyv első (vagy bevezető) fejezetét, amelynek ez a címe: *Mi az idealizmus?* A szónak nyilvánvalóan van egy köznapi és egy filozófiatörténeti jelentése. „A filozófia történetén kívül valakit idealistának nevezünk, aki abban a hitben él, hogy a történelemben végül a jó szándékok és a jó »projektek« fognak győzni” (16). Ezzel a filozófiában nem sokra megyünk: ráadásul itt egy emberről van szó, nekünk pedig egy koncepcióról kellene beszélnünk. És most következzen a filozófiai jelentés:

A filozófiai idealizmus (Kant *A tiszta ész kritikájától*, amely 1781-ben jelent meg, Hegel *A logika tudományág*, amely 1812 és 1816 között látott napvilágot) olyan kísérlet, amely az emberi önviszony minden lényeges fogalmát, a természeti és a történelmi jelenségek, valamint a legfontosabb élethatalmak tudományát – vallást, a művészetet, a politikát, jogot és morált – néhány kevés gondolatból próbálja levezetni. És ezeknek az alap gondolatoknak az emberi tudat struktúrájára és működés módjára kell irányulniuk. Az észlelésünk, a gondolkodásunk és a reflexiónk módját megérteni annyit jelent, hogy a világot a maga egészében ragadjuk meg – ez az idealizmus legfontosabb premisszája. Hegel számára így az idealizmus az ellentétek legyőzését jelenti a tudásban – szellem és világ, lélek és test, én és természet, fogalom és szemlélet. (18–19.)

Ehhez három megjegyzést szeretnék fűzni: (1) Én ragaszkodnék ahhoz, hogy a „német idealizmus” a Kant utáni filozófiát jelenti, és lényegében a kanti koncepció belső koherenciájának megteremtése a cél. Ezt az értelmezést és kutatási irányultságot Carl Leonhard Reinhold (Kant egyik legelső értelmezője) jelölte ki. (2) A koherencia nemcsak a külső elrendezés kerete, hanem mint „szisztematika” a tudományosság kritériuma is. Már Reinhold látott egy bizonyos elmentmondást ebben a kanti megfogalmazásban: „A metafizikához mind ez ideig

nem volt oly kegyes a sors, hogy ráléphetett volna a tudomány biztos útjára, jóllehet régebbi minden más tudománynál” (Kant 2004. 31). Ha a filozófiának ilyen méltósága van, akkor neki magának kell megmondania azt is, hogy *mi* a tudomány lényege. (3) Kaube jól érezhetően (és Dath-hoz hasonlóan) a dialektikát szeretné a hegeli koncepció középpontjába állítani, és ezt úgy értelmezi, mint a fogalmak közötti ellentétek meghaladását. De ez csak ahhoz elég, hogy a dialektika aspecifikus és viszonylag parttalan meghatározásához jussunk el.

A kontextusok fölvezetésére vonatkozó megközelítés a leginkább Hegel frankfurti korszakának bemutatásakor érvényesülhet; ekkor Hölderlin közvetlen közelében élt.<sup>12</sup> Az ezt tárgyaló fejezet alcíme: *Hegel Hölderlinnel és Hölderlin nélkül Frankfurtban*. A kiindulópont a berni provincializálódásból való kiszakadás:

Amíg Hegel Bernben élt, a két barátja nagy előrelépéseket tett. Schelling 1794-ben publikálta *A filozófia lehetséges formájáról általában*, 1795-ben pedig *Az énről mint a filozófia princípiumáról* című könyveket. [...] Hölderlin viszont egyszerre három műfajban is dolgozott; költeményeket írt, de a termékenysége egy kicsit akadozott, feltehetően azért, mert a tübingeni időszakának himnuszait [...] röviddel később túlzottan elvontnak, és még az is lehet, hogy túlzottan himnikusnak tartotta. (105.)

A filozófiatörténet szokásos ábrázolása szerint Hegel a Hölderlinnel való intenzív érintkezésben vált filozófussá. (Kaube ezt egy fejezettel később a Jénába való kinevezéshez köti.) Tudjuk, hogy ennek a korszaknak a legfontosabb dokumentuma *A német idealizmus legrégebbi rendszertörvénye* volt. Kaube azt mondja róla, hogy ez az egész filozófiatörténet legtöbbet kutatott dokumentumai közé tartozik – és ebben alighanem igaza van.<sup>13</sup> A kutatók abban egyetértenek, hogy ez valaminek a vázlata, és az is biztos, hogy Hegel kézírásában maradt ránk. A program egy „esztétikai filozófiáról” szól, a filozófiai esztétika helyett. A leg híresebb mondatai:

A filozófusnak ugyanannyi esztétikai erővel kell rendelkeznie, mint egy költőnek. Az esztétikai érzék nélküli emberek a mi betűfilozófusaink. A szellem filozófiája *esztétikai filozófia*. Az ember nem lehet szellemmel telített, még a történelemről sem lehet szellemesen okoskodni – esztétikai érzék nélkül. (Hegel 1986. [B. 1.] 235.)

De az, hogy Hegel kézírásában maradt fenn a szöveg, még nem jelenti azt, hogy valóban ő lenne a szerző. Kaubénak is megvannak a maga kétségei: „Ezek Hegel gondolatai? A Hegel-kutatók annak tartják őket, a Hölderlin-kutatók Hölderlin stílusát vélik fölfedezni, a Schelling-kutatók pedig Schellingben látják a

<sup>12</sup> Hegel és Hölderlin kapcsolatáról szól Dieter Henrich már említett könyvének egyik legjelentősebb tanulmánya is.

<sup>13</sup> Összefoglalásként lásd Schäfer 2011. 13–37.

szerzőt” (119). Ennek szétszalazásába most nem tudok belemenni;<sup>14</sup> de az biztos, hogy egy „esztétikai filozófia” programja Hegeltől meglehetősen idegen, addig ugyanis elsősorban teológiai és társadalomfilozófiai kérdések érdekelték, és a barátainak kontextusában valószínűleg nem volt abban a helyzetben, hogy ő fogalmazzon meg egy közös programot. Kaube egyáltalán nem használja Lukács György nagyszabású monográfiáját *A fiatal Hegel*től. Igaz, hogy Lukács elemzései sok szempontból elavultak, de amit Hegel frankfurti korszakáról mond, annak igazságmagva aligha vitatható:

Hegel frankfurti feljegyzéseit és töredékeit épp azért nehéz helyesen értelmezni, mert ez az átmenet többnyire rendkívül váratlan, közvetítés nélküli, levezetetlen. Hegel frankfurti korszakának gondolatmenetei, éles ellentétben mind korábbi, mind pedig későbbi fejlődésével, csaknem minden esetben egyéni színezetű élményekből indulnak ki; stilisztikai szempontból magukon viselik mind a személyes élmény szenvedélyességének, mind zavarosságának és tisztázatlanságának jegyeit. (Lukács 1976. 114.)

(Ugyanakkor Lukács elfogultságai is jól, talán túl jól érezhetőek: Hegeltől távol kell tartani mindenféle irracionitást.)

Kaube könyvének a legjobban sikerült részei azok, amikor valamilyen élettörténeti váltást próbál bemutatni: ezek közül is a legjobb Hegel Jénába érkezésének a leírása: milyen szellemi élet volt akkoriban Jénában, mitől lett Jéna kulturális központ, milyen szerepet játszott ebben Goethe, és ő hogy viszonyult Hegelhez? De még ennél is érdekesebb Hegel habilitációs eljárásának részletes bemutatása.<sup>15</sup> Mindenesetre Jénában (vagy közvetlenül a Jénába érkezés előtt) Hegel gondolkodásában lejátszódott egy fordulat, amelyről ő maga is beszél egy 1800. november 2-án Schellinghez írt levélben: „A tudományos művelődésben, amely az emberek alárendelt szükségleteinek tanulmányozásával kezdődött, a tudományhoz kellett tovább mennem, vagyis a fiatalkori ideálnak egy rendszeren belüli reflexiós formává kellett átalakulnia” (Hegel 1952. 59). Kaube döntően annak próbál utánajárni, hogy mit jelentett a „rendszer” szó ebben az időben (pontosabban: ettől az időtől kezdve) Hegel számára. Tudjuk, hogy ekkoriban Schelling is gyakran használta ezt a kifejezést. A rendszer-építés lényege Hegel számára a következő:

Hegel jénai gondolkodásának kiindulópontja az egyoldalúságok kritikája. Ez pedig a rendszeralkotás irányába mutat. A tudattól, a természettől, a moráltól vagy a művészettől, gondolta ő, sohasem lehet eljutni az egész filozófiájához. „Az igaz az

<sup>14</sup> Én több mint húsz évvel ezelőtt Hölderlin szerzősége mellett érveltem, lásd Weiss 1998. 180–201.

<sup>15</sup> Tudjuk, hogy Dieter Henrich a levéltárakban már utánanézett a professzori kinevezések feltételeinek, amikor arra volt kíváncsi, hogy Hölderlinnek lettek volna-e esélyei 1794 tavaszán egy jénai professzori kinevezésre.

egész” mondat ezért nem a világ állapotának dicséretét jelenti. Sokkal inkább a tudomány penzumának leírására szolgál, amely nem tud kitérni az elől a tény elől, hogy a világunk olyan, hogy megköveteli az összes differenciálódás és összekapcsolódás megértését. (158.)

Ezzel eljutottunk *A szellem fenomenológiájának* fölvezetéséhez; az idézett mondat ugyanis e mű egyik kulcstézise: „Az igaz az egész. Az egész pedig csak a fejlődése által kiteljesülő lényeg. Az abszolútumról azt kell mondani, hogy lényegileg *eredmény*, hogy csak a *végén* az, ami valójában; s éppen ebben áll természet-e.” (Hegel 1979a. 18.) Vagyis, aminek a vonatkozásában azt mondjuk, hogy az igaz az egész, az az „abszolútum”. De Kaube éppen ezzel a fogalommal nem foglalkozik, mert a dialektika lényegét általában a fogalmak közötti ellentétek, feszültségek, kölcsönös tagadások lebontásában látja.

Ugyanakkor a könyv elemzéseinek egyik legfontosabb aspektusa, hogy komolyan veszi a *Fenomenológia* „pedagógiai koncepcióját”: Hegel a filozófiába megpróbálta belevonni a filozófia átadásának praxisát is. De hogyan is működött ez? Kaube most gondosan összegyűjti a hegeli filozofálással szembeni kortárs elégedetlenkedéseket: az első szemináriumának egyik diákja (Bernhard Rudolf Abeken) azt mondta, hogy Hegel még a megszokott, jól ismert fogalmakat is a feje tetejére állítja; Jacobitól ismert az a kifakadás, hogy „bárcsak írna Hegel jobban”; Schiller pedig egyenesen az „előadóképesség hiányáról” beszélt (144, 150, 153).<sup>16</sup> A kötetnek ezt a részét a későbbi Hegel-kutatás már nem felejtheti el.

Günter Zöller: *Hegels Philosophie. Eine Einführung*. München, C. H. Beck Verlag, 2020. 128 oldal, 9,95 Euro.

Zöller a müncheni egyetem professzoraként kapott megbízást egy kis bevezető könyv megírására; ő nem kimondottan Hegel-szakértő, de a legfontosabb kutatási területe a 19. századi filozófia. A kis könyv ezzel a felütéssel kezdődik: „Egy negyed évezrednyi távolságban az 1770-es születési évtől, amelyben Beethovennel és Hölderlinnel osztozik [...], Hegel egyszerre idegen és jól ismert” (7). Van egy csomó fogalmunk és mondásunk, ami Hegelre vezethető vissza: magában és magáért valóan, az ellentmondások jelentősége, az ész szerepe a történelemben. (Csak zárójelben szeretném megjegyezni, hogy itt nem a hegeli koncepcióról, hanem legfeljebb annak morzsáiról van szó; és a morzsákra való szétesés éppen hogy az elfelejtettségre is utalhat.) Ugyanakkor Hegel igazából „a nyelvének és gondolkodásának nehézségével és sűrűségével” válik számunkra idegenné. Ennek a kis könyvnek nincs más célja, mint hogy Hegelt közelebb hozza hozzánk; megpróbálja megkeresni azt, amivel Hegel ma is megszólíthat minket. De a feladat mégis a teljes Hegel bemutatása; ezért az aktualitás csakis

<sup>16</sup> Ez egy széleskörűen elterjedt vélemény (ítélet vagy előítélet); én élőszóban Manfred Franktól hallottam sokszor – Schellinggel összevetve.

a súlypontkijelölésben és az utalásokban jelenhet meg. Így Zöllernak is válaszolnia kell arra a kérdésre, hogy hogyan kell kinéznie egy filozófusról szóló monográfiának. Erre vonatkozóan minden bizonnyal Kuno Fischer szolgáltatta a mintát. 1901-ben jelent meg a *Geschichte der neuern Philosophie* 8. kötete, ezzel a címmel: *Hegels Leben, Werke und Lehre*. Innen meríti a felosztást Zölller is: az élet helyébe a kor szellemi erővonalainak bemutatását helyezi; a művek helyébe a különböző korszakainak bemutatása kerül (ez Fischernél is szerepel); a tanítás helyett pedig végig veszi a nyomtatásban és a hagyatékból megjelent műveket. De talán még ennél is fontosabb volt Zölller számára Kuno Fischer könyvének következő fölvezető gondolata:

Ahogy a jelentős könyveknek általában, úgy a nagy filozófiai műveknek és a rendszereknek is megvan a maguk sorsa [...]. A hegeli filozófia a 19. század első felében fejlődött ki, és a kezdetének nagysága, a rendszerének az egybehangzósága, az ábrázolásának módszertani taníthatósága és megtanulhatósága egy olyan uralmat biztosított számára, amely egy emberöltőn keresztül, én azt mondanám 1820-tól 1850-ig (hogy kerek számokat mondjak) a világ legtágabb művelődési köreibe is elhatolt. (Fischer 1901. V.)

Zölller tehát nem a biografikus életről, hanem a társadalmi-történelmi szituációról beszél, és ezt néhány dualitás alapján próbálja összefoglalni: felvilágosodás és ancien régime, antikvitás és modernitás, forradalom és reform. Egy ilyen felsorolást nehéz plauzibilissé tenni, de azt el kell ismerni, hogy lehetővé teszi a kor társadalmi valóságának viszonylag szűk térben való bemutatását. Ezután következik a korszakok áttekintése: három korszakról van szó, amelyek különböző városokhoz is kötődnek. A harmadik korszakról ezt írja: „Hegel hatása akkor ért el szélesebb és hosszabb távú hatást, amikor posztumusz publikálták a berlini előadás-ciklusait. [...] Hegel berlini előadásai alapjaiban határozzák meg a kései 19., sőt a 20. századi filozófiai-irodalmi műveltséget” (25). Ugyanezt a gondolatot Fischer így fogalmazta meg:

Hegel munkássága Berlinben évről évre befolyásosabb lett, és a hálás elismerésnek egy olyan teljességét vívta ki, hogy a követői és a barátai a nagybecsülésüket nyilvánosan is tanúsítani akarták, és 1826. augusztus 27-én pompázatos ünnepséget akartak csapni. Hegel ezen a napon ötvenhat éves lett, és nem sokkal korábban fejezte be a berlini oktatói tevékenységének tizenhatodik szemeszterét. Ezek a számok nem nyújtottak alkalmat az ünneplésre, nem volt periódusos jelentőségük, de a tiszteletnek és a hálásnak ilyenre nincs is szüksége. (Fischer 1901. 176–177.)

Hegel lassan ünnepelt államfilozófussá lett; ekkor még öt éve van vissza az életéből, és öt-hat évvel korábban jelent meg ennek a korszaknak az egyetlen publikált műve, a *Jogfilozófia*. Ez is egy előadásjegyzet, és Hegel nem is tudja igazán

indokolni, hogy az *Enciklopédiában* kifejtett hatalmas rendszer után ezt most miért is kell kiadni. „E kézikönyv kiadására közvetlenül az a szükséglet készet, hogy hallgatóim kezébe vezérfonalat adjak azokhoz az előadásokhoz, amelyet hivatalomnak megfelelően a *jog filozófiájáról* tartok” (Hegel 1983. 9). De a Humboldt Egyetemen már nem volt követelmény, hogy az előadások alapjául tankönyvek szolgáljanak; és azt is nehéz lett volna indokolni, hogy miért pont ezt az előadásanyagot kell publikálni.<sup>17</sup> Mindenesetre e könyv előszavában szerepel a következő híres/hírhedt megfogalmazás: „*Ami észszerű, az valóságos; s ami valóságos, az észszerű*” (Hegel 1983. 20). És talán e miatt a mondat miatt a negyvenes évek első felében (jó tizenöt évvel a tervezett pompázatos ünnepség után) Hegelt viharos támadások érik. Erről a könyvről és ennek előszaváról Ludwig Siep ezt írja: „Hegel *A jogfilozófia alapvonalai* című műve [...] – mondhatjuk némi túlzással – rossz időben, hamis politikai szándékkal publikált, és helyenként botrányos előszóval ellátott könyv” (Siep 2005. 5). Zöllér szerint azonban ez az ítélet elhibázott: a *Jogfilozófia* nemcsak az a mű, amelynek Hegel a maga nagy berlini népszerűségét köszönhette (a néhány életében publikálatlan előadás mellett), hanem az a mű is, amely ma számunkra a leginkább biztosítja Hegel aktualitását. De ehhez mindjárt a fent idézett, az észszerűség és a valóság összekapcsolására vonatkozó tézist kell közelebbről is szemügyre vennünk. Zöllér szerint ez a mondat azért lett olyan botrányos, mert a hegeli kategóriákat a köznap szavak jelentéseivel azonosították. Hegelnél azonban mind a valóságnak, mind az észnek speciális jelentése van.

A *Jogfilozófiában* és speciálisan annak előszavában a „valóság” alatt tehát nem a dolgok véletlenszerű, lényegtelen és adott esetben teljesen esztelen tulajdonságait kell érteni. A valóságot szűkebb és tulajdonképpen értelemben a megvalósult észként kell értelmezni. Ebben az értelemben a megvalósulásra irányuló észről és az észszerűsége szabott valóságról szól [...] Hegel [fentiekben idézett] híres tétele. (65.)

Ehelyett sokkal inkább arra kell figyelni, hogy a *Jogfilozófia* célja az, hogy kidolgozza a társadalmi intézményekben rejlő „racionális magot” – Hegel meg lehet nem túl szerencsés szóhasználattal ezt nevezi „észszerűségnek” (uo). A filozófia feladata ennek az észszerűségnek az explikálása; különösen a társadalomfilozófiáról lehet tehát ezt elmondani. „Hogy *mi van*: ezt kell felfogni, ez a filozófus feladata” (Hegel 1983. 21). Zöllér szerint Hegel tudja, hogy nem beszélhetünk tökéletes észszerűségről: a valóságot szerinte negativitások, ellen-

<sup>17</sup> A közzététel legkézenfekvőbb magyarázata az, hogy Hegel görcsösen próbálja óvni az *Enciklopédiában* testet öltött rendszer érvényességét, így annak próbál ellenállni, hogy a filozófiáról leváljanak a különböző szaktudományok. És egy ilyen szándék éppen a szociológia esetében volt a leginkább érezhető. Auguste Comte már 1822-ben publikálta első fontos dolgozatát, *A társadalom újjászervezéséhez szükséges tudományos munkálatok terve* címmel (lásd Comte 1979).

tétek és ellentmondások szabdalják keresztül-kasul, s ezeket ő „a valóság komplex konstitúciójához tartozónak tekintette” (66).

De vajon miért lenne ez az aktualitás magja? A kis könyv végén erre is választ kapunk: „A régen leküzdöttek hitt élet- és gondolkodási formák megváltozott formákban újra visszatérnek, mindenekelőtt a vallásban és a politikában. A modern világ ahelyett, hogy tovább fejlődne és előrelépne, most mintha megállt volna és visszaesne.” (122.)

Walter Jaeschke: *Hegels Philosophie*. Hamburg, Felix Meiner Verlag, 2020. 431 oldal, 25 Euro.

Ha van valaki, akinek szuverén tudása van mindenről, ami Hegellel összefügg, akkor az biztosan a bochumi filozófus, Walter Jaeschke, aki szerzőként és kiadóként intenzíven foglalkozott a gondolkodóval és annak kontextusaival. Ha tehát megjelenik egy összegyűjtött előadásokat tartalmazó kötet, amelynek egyszerűen *Hegel filozófiája* a címe, akkor az olvasó azt várhatja, hogy itt egy szolid megközelítést kap ehhez. (Kinzell 2020.)

A könyv címe ugyanaz, mint az előzőekben elemzett kis köteté: csak hogy amíg Zöllner össze akarta fogni a hegeli filozófiát egy átfogó kép bemutatásával, addig Jaeschkénél a cím szétszóródik; itt különböző, egymáshoz nem vagy csak nagyon lazán kötődő tanulmányokról van szó. De ez a megkülönböztetés sem működik maradéktalanul: Jaeschke az előszóban megpróbálja a lehető legpontosabban meghatározni, hogy mit érthetünk a „hegeli filozófián”. Az előszóban található öt bekezdés, amelyek mind így kezdődnek: „Hegels Philosophie”. Ezek közül az első még egy külsődleges meghatározásnak tűnik: „Hegel filozófiája – ez kétségtelenül a nagy fő műveiből áll”. (7) (És aztán meglepő módon csak a *Fenomenológiát* és a *Logikát* említi; hiányzik az *Enciklopédia* és a *Jogfilozófia*.) Az utolsó meghatározásban viszont már tartalmi leírást kapunk:

Hegel filozófiája – egy olyan filozófia, amely éveken és évtizedeken át folyamatosan fejlődött. Ha e fejlődésre tekintettel egy eredeti belátást akarunk kitüntetni, akkor ez a szellem fogalma, amelyet Hegel – habár először még sematikusan – az akadémiai oktató tevékenységének első kézírataiban alkotott meg, és a következő három évtizedben tovább konkretizált és tartalmakkal töltött föl. (8.)

Egy ilyen meghatározás azonban inkább egy szisztematikus mű bevezetése lehetne, és nem egy tanulmányköteté.

Jaeschke könyvéből teljesen hiányoznak az életrajzi elemek; az ő alapvető perspektívája úgy fogalmazható meg, hogy ha a hegeli filozófiáról akarunk beszélni, akkor mindenekelőtt a filológiai kérdéseket kell szemügyre vennünk. Jaeschke volt a szerkesztője a *Gesammelte Werke* Meiner Verlagnál megjelenő 2.

kötetének, amelyben a korai frankfurti írások szerepelnek. Mondhatjuk, hogy ezek Hermann Nohl kiadása óta lázban tartották a Hegel-kutatást.<sup>18</sup> A kötet első tanulmányában Jaeschke ennek a szerkesztői munkának a tanulságait foglalja össze.

A frankfurti szövegek Nohl-féle kiadásának magja *A kereszténység szelleme és sorsa* című értekezés volt. Ezért merül fel a kérdés: hozzájárul-e az új kiadás ennek a „szellemnek” egy új és jobb megértéséhez? Nos, a választ gyorsan meg lehet adni és elég kemény is: ez az olvasat a jövőben elesik, mert nincs többé *A kereszténység szelleme*. Úgy járt, mint ahogy a szellemek járnak szoktak. A korábbi kiadó által útjára bocsátott híresztelésekkel ellentétben Hegel nem írt egy értekezést, még kevésbé egy „művet” ezzel a címmel, mint ahogy nem írt értekezést *Népvallás és kereszténység* vagy *A keresztény vallás pozitívítása* címmel sem. És nem írt *Rendszertörődék*et sem, és pláne nem *A német idealizmus legrégebbi rendszerprogramját* – az utóbbit már csak azért sem, mert a Rosenzweig által ezzel a címmel ellátott szöveg egyáltalán nem is „rendszerprogram”. És ehhez társul még további nehézségként, hogy Hegel nem is tudta, hogy mi a „német idealizmus”. (12–13.)

Ez valóban kemény ítélet; és úgy tűnik, alapjában forgatja fel a Hegel frankfurti korszakára vonatkozó kutatásokat.<sup>19</sup> Nem egységes szövegekről van tehát szó, hanem vázlatok és töredékek sorozatáról, amelyek datálása is számos nehézségbe ütközik (egyedül a papír-vízjelek vannak segítségünkre); Nohl ezeket a töredékeket sokszor a témák időrendje szerint rendezte el. Ráadásul a Nohl-féle kiadás tényleg azt sugallja, hogy Hegelt Frankfurtban elsősorban a kereszténység „szellemének” megfejtése foglalkoztatta.<sup>20</sup> Ezzel szemben Hegel ebben az időben intenzíven foglalkozott politikai kérdésekkel, geometriai tanulmányokkal, sőt Schiller *Wallerstein*jéről is írt ebben az időben. De a legfontosabb: Jaeschke úgy gondolja, hogy jól igazolható, hogy Hegelt már Frankfurtban is egy enciklopédikus érdeklődés vezette (31). A kötet eredetileg 2014-ben jelent meg: „Szenzáció volt a bécsi Hegel kongresszuson a hegeli *Akademieausgabe* már

<sup>18</sup> Ugyanakkor láttuk, hogy Lukács egyáltalán nem szerette őket. „Hegelnél sohasem játszanak olyan nagy szerepet kevésbé tisztázott, kimondatlan asszociációk ködébe vesző kifejezések, mint ebben az időben. Az ellentmondásosság élménye, amelyben az ellentmondás mindinkább az élet alapjának tűnik, ebben a korszakban úgy jelenik meg, mint az ellentmondások tragikus megoldatlansága. Nem véletlen, hogy ideig-óráig olyan kategóriák kerülnek abba a pontba, amely körül a világ gondolati meghódítására irányuló kísérletei forognak, mint a *végzet*.” (Lukács 1976. 118.)

<sup>19</sup> Az említett értekezések, dolgozatok közül *A kereszténység szelleme* nem jelent meg magyarul, *A keresztény vallás pozitívítása* és a *Rendszertörődék* megjelent (vö. Hegel 1982. 55–107, 137–145). A *Rendszerprogram* fordítása néhány évvel később megjelent a *Magyar Filozófiai Szemlé*ben, vö. Zoltai 1985. 811–812.

<sup>20</sup> És csak itt ragadtatja el magát Hegel néhány antijudaista megjegyzésre. Minden bizonynyal Micha Brumliktól származik az a vélemény, amelyet Jaeschke is megismétel: e megjegyzések alapjául a frankfurti gettóval kapcsolatos tapasztalatok szolgáltak.



régen várt kötetének bemutatója. Ez a kötet az 1797 és az 1800 közötti írásokat, valamint eddig publikálatlan és többnyire datálatlan kéziratokat, kivonatokat és jegyzeteket tartalmaz.”<sup>21</sup> Valószínűleg egy filológiai bravúrról van szó; de egyelőre ennek a kutatást megtermékenyítő hatása nem látható.<sup>22</sup>

A hegeli filozófiának az előszóban adott jellemzése, valamint a kereszténység „szellemére” irányított fény a „szellem” meghatározásának kérdését tolja előtérbe.<sup>23</sup> Jaeschke történetileg jó okkal állíthatja, hogy a „szellem” fogalmát Hegel csak a jénai korszakában kezdte el használni; és ott is elsősorban az előadásokon. És aztán az első „nagy fő mű” címe ez lesz: *A szellem fenomenológiája*. Jaeschke tehát azt állítja, hogy Hegel itt vezeti be ezt a fogalmat, de aztán a pontosításával még évtizedekig fog bajlódni.

A szellem fogalma nem metafizikai fogalom. Ez első pillantásra nem igazán meggyőző. Kevés olyan fogalom van, amely hasonló mértékben lenne metafizikailag és teológiailag konnotált [...], mint a szellem fogalma. Ebben áll a vonzereje, de a tőle való idegenkedés is – és mindenekelőtt: ez a félreértésének forrása. (153.)

Az, hogy nem metafizikai fogalom, Jaeschke számára azt jelenti, hogy a „szellem” fogalmának megalkotása Hegel újítása, ilyen pregnáns jelentésben nem szerepel a filozófia történetében. A szerző itt Kantot, Fichtét és Schellinget hozza fel példaként; de itt véleményem szerint egy jóval komolyabb áttekintésre lett volna szükség. (1) Az ebben az időben fontos szerzők közül Jacobi például sokat használta ezt a fogalmat: a szellemet ő olyan „gondolkodó dolognak” nevezte, amely az individuális szellemi képességek összességét tartalmazza. (2) Schelling *A transzcendentális idealizmus rendszerében* – amelynek tanulmányozása a Jénába kerülés előtt Hegel egyik legfontosabb olvasmánya volt – ebben az értelemben beszél „intelligenciá”-ról. És azt lehetne mondani, hogy a szellem mindössze ennek stiláris variánsa.

Ugyanakkor a „szellem” nem is teológiai fogalom: Hegel ezt a fogalmat más értelemben használta, mint a latin *spiritus* vagy a görög *pneuma*. A szóhasználatnak a német nyelvben van egy alapja: a *Geist* (szellem) szónak van két melléknévi alakja: a „geistig” és a „geistlich” (az első inkább a gondolkodásra, a második viszont egyértelműen a hitre vonatkozik). És ezt ugyan elfogadhatjuk, mégis érdemes lett volna egy pillantást vetni Jacob Böhme terminológiai szótárára, aki-

<sup>21</sup> [https://www.ruhr-uni-bochum.de/philosophy/hegeledition\\_de/works/works.html](https://www.ruhr-uni-bochum.de/philosophy/hegeledition_de/works/works.html) (utolsó letöltés: 2021. április 17.).

<sup>22</sup> Hogy Lukács véleményét ez megváltoztatta volna-e, abban nem lehetünk biztosak; de az bizonyosnak tűnik, hogy a vallásfilozófiai-egzisztenciális érdeklődés dominanciájának fontos szerepe volt Lukács ítéletében.

<sup>23</sup> „Ha megnézzük *A szellem fenomenológiájának* (a szellemről szóló) hatodik fejezetét abból a szempontból, hogy tartalmazza-e a »szellem« valamiféle pregnáns definícióját, akkor azt fogjuk látni, hogy Hegel nem nagyon fáradozik azon, hogy ezt a filozófiája számára centrális fogalmat explicit módon definiálja” (Quante 2007. 175).

nél a „szellem” valóban központi fogalom. „Az ember szelleme nem egyedül a csillagokból és az elemekből adódik, hanem ebben benne rejlik a fény szikrája és Isten ereje is” (Böhme 1977. 52). Az emberi szellem itt elválik a szent lélektől (a szent szellemtől).<sup>24</sup>

Ezután következik a szellem strukturális vonásainak bemutatása, ezek a következők: a szellem egységes, mindig egy bizonyos önvonatkozás jellemzi, és képes az objektivációra (vagyis a manifesztációra). Az első két tulajdonság a szubjektív, a harmadik az objektív szellemre jellemző. S ezzel már minden rendelkezésünkre is áll, már csak egy szintézisre van szükségünk – ez a szintézis az abszolút szellem: „A szellem »objektíválása« önmaga mint egy világ létrehozása, ez az »objektív szellem« objektívvé vált világa, és ez egyúttal az ebben a világban való önvonatkozásának is az alapja” (161). A dolgozat azonban nem éri be ennyivel: azt akarja megmutatni, hogy a „szellem” hegeli fogalmának tisztázása hozzájárulhat ahhoz, hogy összegyűjtsük a szellemtudományok legfontosabb sajátosságait, ami majd a Hegel halála utáni nyolcvan-kilencven évben fogja lázban tartani a filozófiai életet. De azt azért rögzítsük, hogy Hegel nem használta a „szellemtudomány” kifejezést, igaz, beszélt a „szellem tudományáról”. Így például a *Logika* egy helyén: ekkor az empirikus pszichológiáról van szó, amelynek a „szellem tudományává” kellene válnia, s ez Hegel számára azt jelenti, hogy filozófiának kell lennie (Hegel 1979b. 380). És így már el is jutottunk e törekvés kritikájához: a Hegel halála után, a szellemtudományokról kibontakozott vitában ezek a tudományok már a filozófiából kiszakadt *szaktudományok*; a filozófia ebben az esetben már csak a módszerrel foglalkozik, és ő maga már régen nem az enciklopédikus-egyetemes tudomány.

## IRODALOM

- Adorno, Theodor W. 2003. *Gesammelte Schriften*. 5. kötet. Frankfurt/M, Suhrkamp Verlag. 326–375.
- Bartha Judit – Hrubai Attila (szerk.) 2009. *A reflexió szabadsága. Tanulmányok a német idealizmusról és a romantikáról*. Budapest, Áron Kiadó.
- Biblia 1987. Budapest, Szent István Társulat.
- Böhme, Jacob 1977. *Aurora oder Morgenröte im Aufgang*. Freiburg, Holzinger.
- Brumlik, Micha 2019. *Hegels Juden. Reformer, Sozialisten, Zionisten*. Berlin, Neofelis Verlag
- Bubner, Rüdiger 2020. *Dialektika mint topika*. Ford. Weiss János. Budapest, Typotex.
- Comte, Auguste 1979. *A pozitív szellem*. Ford. Berényi Gábor. Budapest, Helikon.
- Fischer, Kuno 1901. *Hegels Leben, Werk und Lehre*. 1. kötet, Heidelberg, Carl Winter's Universitätsbuchhandlung.
- Frank, Manfred 1997. „Unendliche Annäherung”. *Die Anfänge der philosophischen Frühromantik*. Frankfurt/M, Suhrkamp Verlag.

<sup>24</sup> A hegeli filozófia magyar recepciójának egyik legnagyobb akadályja, hogy a „szellem” szóban nem érezzük a vallási tartalmat: németül – „der heilige Geist” – a szentlelket jelenti; magyarul viszont itt a „lélek” szót használjuk.

- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 1952. *Briefe von und an Hegel*. 1. kötet. Hamburg, Meiner Verlag.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 1979a. *A szellem fenomenológiája*. Ford. Szemere Samu. Budapest, Akadémiai.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 1979b. *A logika tudománya*. 2. kötet. Ford. Szemere Samu. Budapest, Akadémiai.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 1982. *Ifjúkori írások. Válogatás*. Ford. Révai Gábor. Szerk. Márkus György. Budapest, Gondolat.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 1983. *A jogfilozófia alapvonalai*. Ford. Szemere Samu. Budapest, Akadémiai.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 1986. *Werke in zwanzig Bänden*. Frankfurt/M, Suhrkamp Verlag.
- Henrich, Dieter 1971. *Hegel im Kontext*. Frankfurt/M, Suhrkamp Verlag.
- Honneth, Axel 2015. A szabadság nem két, hanem három fogalmáról. Ford. Deczki Sarolta. *Replika*. 92–93/3–4. 141–154.
- Hörisch, Jochen 1999. *Das Ende der Vorstellung – Die Poesie der Medien*. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag.
- Jaeschke, Walter 2003. *Hegel-Handbuch*. Stuttgart, Metzler Verlag.
- Kant, Immanuel 2004. *A tiszta ész kritikája*. Ford. Kis János. Budapest, Atlantisz.
- Killy, Walther (szerk.) 1988–1993. *Literaturlexikon*. Gütersloh–München, Bertelsmann-Lexikon-Verlag.
- Kinzel, Till 2020. *IFB-Rezension Hegels Philosophie*. URL: < <https://www.academia.edu/41521600> >.
- Lukács György 1976. *A fiatal Hegel*. Budapest, Kossuth–Akadémiai.
- Quante, Michael 2007. Az elismerés mint *A szellem fenomenológiájának* ontológiai princípiuma. Ford. Weiss János. *Kellék*. 33–34. szám. 175–189.
- Schäfer, Rainer 2011. *Hegel. Einführung und Texte*. München, Wilhelm Fink Verlag.
- Siep, Ludwig 2005. Vernunftrecht und Rechtsgeschichte. In uó (szerk.) *G. W. F. Hegel: Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Berlin, Akademie Verlag.
- Theunissen, Michael 1980. *Sein und Schein*. Frankfurt/M, Suhrkamp Verlag.
- Thiel, Thomas 2011. Der rasende Stillstand der Weltgeschichte. *Frankfurter Allgemeine Zeitung*. Október 30.
- Weiss János 1998. Az esztétikai filozófia programja Hölderlinnél. *Gond*. 17. szám. 180–201.
- Weiss János 2007. *Kant után szabadon*. Budapest, Áron Kiadó.
- Zoltai Dénes (szerk.) 1985. A német idealizmus legrégebbi rendszerprogramja. Ford. Zoltai Dénes. *Magyar Filozófiai Szemle*. 29/5–6. 811–812.