

A modern individuum „szubjektív vallásossága” és az abszolút szellem relativizálása Hegelnél*

Minden embernek van tudata Istenről mint magasabb életéről, igazi méltóságáról, élete ünnepnapjáról.

(Hegel 1993. 4).

Az alábbiakban a vallás „szubjektív oldalára” koncentrálok, amit Hegel „szubjektív vallásosságnak” és „érzelemben való hitnek” nevezett, és – miként a fenti idézet is mutatja – mindenki javára írt. Adódik a kérdés: milyen értelemben lehet az Istenről való tudás konstitutív a modern egyén önértelmezése, magáról alkotott koncepciója és önmeghatározása (önmegvalósítása) számára? A „Selbstkonzeption” és „Selbst-Konstitution” R. Brandom kifejezései (Brandom 2004. 44–48, 74–76), amelyeket Hegelhez kapcsolódva olyan problémákra fókuszálva alkalmaz, amelyeket Hegel elsősorban a *Jogfilozófia* moralitás-fejezetében az önreflexió (Selbstreflexion) és az önmeghatározás (Selbstbestimmung) fogalmainak explikálása során tematizál (Hegel 1983. 125–132). Ám Brandom e fogalmak alkalmazásakor eltekint attól, hogy ezek Hegelnél a moralitás szisztematikus közegében – azaz a gyakorlati individualitás és a modern individuum tematikájának centrumában – találhatók, ezért ezen az „állásponton” („moralischer Standpunkt”) szerveződik értelmezési horizontjuk is. Vagyis Hegel individuumelméletének rekonstruálása során, amelynek középpontjában a neopragmatikusoknál a *praktikák* tematikája áll, a mindenkori „álláspont” mint perspektíva sem hagyható figyelmen kívül: ezt is be kell vonnunk az értelmezési keretbe mint jelentést konstituáló faktort. Az amerikai Hegel-renaisszáznak erre a deficitjére többek között V. Höhle hívta fel a figyelmet, aki a hegeli fogalmiságot kéri számon (Höhle 2005. 139–158). Ugyanakkor a neopragmatikus diszkusszió fontos impulzusokat adhat és ad a kortárs Hegel-értelmezések számára. Eközben fölvethető az a kifogás is, hogy nem szerencsés eliminálni a fogalmiság mellett a

* A publikáció elkészítését a TÁMOP 4.2.1./B-09/1/KONV-2010–0007 számú projekt támogatta. A projekt az Új Magyarország Fejlesztési Terven keresztül az Európai Unió támogatásával, az Európai Regionális Fejlesztési Alap és az Európai Szociális Alap társfinanszírozásával valósult meg.

rendszeralkotás problematikáját sem a jelenkori Hegel-vitákból. Az alábbiakban érveket hozok föl annak alátámasztására, hogy egy mai Hegel-értelmezés lehet hű Hegelhez, miközben a rendszeralkotás vonatkozó kérdéseit aktualizálja, vagyis egyszerre lehet hegeli értelemben korrekt, Hegelhez hű, s egyben megfelelhet korszerű értelmezési elvárásoknak.

Megalapozottan állíthatjuk, hogy a hegeli rendszer lehet konstitutív a gyakorlati individualitás, illetve a modern individuumban hegeli koncepciójának (re)konstrukciója számára. E két fogalommal azt a hegeli tematikát jelöljük, mely köré a neopragmatikus viták is rendezhetők. *Gyakorlati individualitás*on a hegeli gyakorlati filozófia átfogó „szubjektumát” értjük, amelybe beletartozik a szubjektivitás összes alakja a szellem szintjeinek és formáinak közegében. Szisztematikusan átfogó, egyszersmind korszerű, a motivációkat, praktikákat, ezek intézményi kereteit egyaránt felölelő, integráló fogalom, amely a rendszerdimenziók (mindenekelőtt a szubjektív, objektív és abszolút szellem) metszéspontján áll elő, e dimenziók relációit jelentő fogalomkomplexumként. Fontos hangsúlyozni, hogy ez nem azonos Hösle „fogalomelmélet” követelményével, aki a lineáris rendszer (logika, természetfilozófia, szellemfilozófia, ezen belül a szubjektív, az objektív és az abszolút szellem) fogalmiságát érti ezen, és ezzel besétál a hegeli rendszerértelmezések régi csapdjába. A gyakorlati individualitás tematikája ugyanis nem valamely meghatározott helyen, ebben és ebben a műben, fejezetben, ezen és ezen az oldalon található, hanem a szellem rendszerdimenzióinak (a lineáris és dinamikus kettős belső, „ezoterikus” dimenzió, illetve a rendszer „exoterikus” dimenziója) egymásra vonatkoztatásában, komplexumaiban és konstellációiban áll elő. (Ezen túl kapcsolódik a logika és a természetfilozófia individualitás-fogalmához is.) Nézetem szerint az ily módon előálló fogalmi konstrukcióknak és konstellációknak megvilágító szerepe lehet a rendszerhez kötött fogalmiság mai témák és viták számára való konstitutív jellegének felmutatásában. Kellően nyitott fogalomkomplexumot nyerünk ezzel ahhoz, hogy komolyan vehessük a neopragmatikus vitákat a praktikákról, a vágyakról, az elismerésről, összekapcsolva ezeket a hegeli rendszerépítkezés elemeivel.¹ A modern individuumban a praktikus individualitás általános, rendszerorientált fogalomkomplexumához viszonyítva annak konkrét, egyénileg, egyszersmind történetileg, szociokulturálisan meghatározott és meghatározható alakja. Ez az önmagát meghatározó, egyszersmind élete kontextusaihoz kötött egyénalakzat mint a modernitás individuuma az, akit Hegel a mottóban felidéz, s aki a maga *individuális-különös* életében *saját maga* szembeül az abszolútum (Isten) kérdéskörével. Éppen ezen a szociokulturális kontextusoktól nem függetleníthető, sajátosan individuális horizonton jelenik meg

¹ A gyakorlati individualitás fogalmához: Rózsa 2007a. – A gyakorlati filozófia hegeli koncepciójához lásd uő 2005.

a „szubjektív vallásosság” tipikusan modern fenoménje, amelyet, Hegel felvetéseit számba véve, az alábbiakban közelebbről megvizsgálunk.

A modern ember vallásosságáról alkotott hegeli koncepcióról inspiráló értelmezést találunk P. Tillichnél, aki a fiatal Hegel alapvető jelentőségű gondolatát, a vallás *egzisztenciális* aspektusát állította előtérbe. Az alábbiakban rámutatunk arra a tényre, hogy az érett Hegel is megőrizte a vallásnak ezt az elemét. A kifejtés a következő lépésekben történik: 1. A vallás rendszertani elhelyezésének problémái és a „szubjektív vallásosság” szisztematikus státusza. 2. A vallás egzisztenciális aspektusa és a bensőség elve. 3. „Hit az érzelemben.” Az Istenhez való viszony episztemikus és individuális-egzisztenciális jelentései a szellem szisztematikus keretében és a nyelv közegében. 4. Az „egyesítés szükséglete” és szubjektív kielégítése az „érzelemben való hit” által. 5. Kitekintés.

I. A VALLÁS RENDSZERTANI ELHELYEZÉSÉNEK PROBLÉMÁI ÉS A „SZUBJEKTÍV VALLÁSOSSÁG” SZISZTEMATIKUS STÁTUSZA

A vallás a lineáris rendszerben az abszolút szellem középső foka, amelynek strukturálását Hegel a szemlélet, képzet és fogalom episztemikus formáira alapozta: a vallást ebben a relációban a képzethez rendelte. Ezen túl azonban találunk egy másik strukturálási elvet az abszolút szellemre vonatkozóan, amely különbözik a művészetnek, a vallásnak és a filozófiának az abszolút szellemben való fenti, episztemológiai alapú, lineáris és az episztemológiai deficitiek alapján történő hierarchikus elrendezésétől. Mint tudjuk, a filozófia a fogalom médiumának „tökéletessége” alapján a legmagasabb státuszt kapja az első elrendezés, a lineáris építkezés szerint. A második strukturálási elvben és ennek kivitelezésében viszont nem az episztemológiai szempontokat hangsúlyozza Hegel, hanem a vallás (vallásosság) egyéni-egzisztenciális és szociokulturális-történeti aspektusait, valamint az ennek megfelelő szociokulturális funkciókat. A *Bildung zur Freiheit*, a szabadságra való képzés/művelés mint felkészülés ennek gyakorlására e funkciókörnek a pregnáns kifejezése. Az alábbiakban ezt a második rendszerelvet és szerkezetet állítjuk középpontba.

A vallás e kétféle elhelyezésének és a rendszerbe való betagolásának megvilágítására idézzük Hegelt magát! Az érett művekből három szöveghelyre hivatkozom, s azért az érett művekből, hogy érzékeltessem az érett és a fiatalkori művek kontinuitását kardinális koncepcionális kérdésekben. Ti. a vallás „szubjektív oldala” az a motívum, amelyet mind az ifjúkori szövegekben, mind az érett művekben alkalmaz Hegel, ami így a koncepcionális folyamatosság megerősítésének egyik fontos tényezője.

Az *Enciklopédia* harmadik kiadásának (1830) harmadik kötetében, *A szellem filozófiájában* olvashatjuk a következőt:

Az abszolútum a szellem; ez az abszolútum legmagasabb definíciója. – Ennek a definíciónak a megtalálása s értelmének és tartalmának felfogása, ez volt – azt lehet mondani – minden művelődés és filozófia abszolút tendenciája, e pont felé igyekezett minden vallás és tudomány; csakis ebből az igyekezetből érthető meg a világtörténet. – A szellem szót és a szellem *képzetét* korán találták meg, s a keresztény vallás tartalma, hogy istent mint szellemet ismertesse meg. Annak, ami itt *adva* van a képzetnek, s ami *magánvalósága szerint* a lényeg, a saját elemében, a fogalomban való megragadása a filozófia feladata, s ez addig nem oldható meg igazán és immanensen, ameddig nem a fogalom és a szabadság a filozófia tárgya és lelke. (Hegel 1981. 30)

Az *Enciklopédia* második kiadásának (1827) előszavában az alábbi megfontolást találjuk:

A vallás a tudatnak az a módja, ahogyan az igazság minden ember, bármely műveltségű ember számára van; az igazság tudományos megismerése azonban tudatának különös módja, amelynek munkáját nem mindenki, sőt, csak kevesen vállalják. A *tartalom ugyanaz*, de ahogy Homeros néhány dologról mondja, hogy két nevük van, az egyik az istenek nyelvén, a másik a rövidéletű emberek nyelvén, úgy ama tartalom számára is két nyelv van, az egyik az érzelemé, a képzeté és az értelmi, véges kategóriákban és egyoldalú elvonásokban fészkelő gondolkodásé, a másik a konkrét fogalomé. (Hegel 1979. 18)

Az 1820-as *Jogfilozófia* előszavában áll a következő gondolat:

Nagy önfejűség, de olyan önfejűség, amely becsületére válik az embernek, hogy nem akar semmit sem elismerni az érzületben, amit nem igazolt a gondolat, – s ez az önfejűség a jellemzője az újabb kornak, ezenkívül sajátos elve a protestantizmusnak. Amit *Luther* kezdeményezett mint hitet az érzelemben és a szellem tanúságában, ugyanaz, mint amit az érettebb szellem igyekszik a *fogalomban* megragadni, és így a jelenben felszabadulni és ezáltal helyét megtalálni benne. (Hegel 1983. 22)

Nincs itt mód e gondolatgazdag szöveghelyek sokrétű tartalmának kifejtésére és összehasonlításukra. Ehelyett csupán a választott szempontunk számára releváns néhány megjegyzésre szorítkozom. Az első és a második szöveghelyen ugyanazt a tárgyat, illetve tartalmat hangsúlyozza Hegel, azaz az abszolútumot. Ugyanakkor különbségeket mutat föl az abszolútumot tematizáló formák – az abszolút szellem formái –, jelen esetben a filozófia és a vallás között. Ezen eltéréseket – a lineáris rendszerelvnek megfelelően – a fogalom és a képzet episztemikus jellegeinek, illetve a filozófia fogalmi médiumához kapcsolt, a hierarchikus elrendezést involváló episztemológiai elvnek a különbségeivel ma-

gyarázza.² E szövegekben az abszolútum megközelíthetőségének episztemológiai kritériumai – mindenkifölött az *igazság* – állnak a középpontban; ez képezi a filozófia mint tudományos entitás számára az alapvető vonatkoztatási pontot. Most eltekintünk e gondolatmenet metafizikai jelentéseinek kifejtésétől, amelyek posztkantianizmusához azonban nem férhet kétség. Csak azt szögezzük le, hogy ez az episztemológiailag alátámasztott, tematikailag az abszolútumra irányuló metafizikai perspektíva meghatározó szerepet játszik az abszolút szellem lineáris tagolásában és szerkezeti elrendezésében. Ebben a perspektívában – amely erősen kötődik a rendszeren belül a logikához – a legmagasabb helyiérték kétségtelenül a filozófiát illeti meg, a *fogalom* hozzáillő, számára megfelelő médiuma révén.

Az abszolútum azonban szellem is. Ezt az első idézett szövegben hangsúlyozza Hegel. Ezzel viszont az abszolútumot nemcsak az Istenre való irányultság általános, episztemológiailag megalapozott metafizikai jelentésében vesszük, hanem *kontextualizáljuk*: egyfelől az emberi szubjektumra vonatkozásban tematizálódik az abszolútum kérdése, amely szubjektum a hegeli értelemben vett modernitásban – amelyet részletesen itt nem tárgyalhatunk – elsősorban *egyén*, ennek minden pozitív és negatív hozadékával. Másfelől *szociokulturális* és *történeti* kontextusokba kerül az abszolútumra való irányultság. Azaz *kettős kontextuálás* történik: az abszolútumra irányultság egyszerre lesz szubjektív-emberi, egyéni-egzisztenciális, illetve „világi”, szociokulturális, történeti vonatkozások, jelentések és funkciók kérdése. Ez a kontextualizálás magyarázza azt, hogy miért is fogható föl a filozófia – nem csak a vallás és a művészet – a művelődés, a kultúra dolgaként és funkciójaként. Hegel ezzel az eljárással kitérít és módosítja a filozófia mint tudományos rendszer Jénában induló programját. A filozófiának és egyáltalán az abszolút szellem formáinak ezt a fajta kontextualizálását a második szöveg helyen explicitté teszi. A művelődés ebben az általános, mégis világosan artikulált összefüggésben általános kulturális formaként és intézményként fogható föl. Olyan formaként, amelynek révén az abszolútum minden egyes ember, „bármely műveltségű ember” felé közvetíthető, s mindenki és bárki számára befogadható. Az abszolútum mint legmagasabb tartalom episztemológiailag adekvátan ugyan a filozófiában mint tudományban fejthető ki, ám ez a „fogalom nyelve” miatt csak keveseket tud megszólítani, ezért nem juthat el „minden emberhez, bármely műveltségű emberhez”, szemben a képzet, az érzelem, az értelmi gondolkodás, illetve a művelődés, a vallás vagy akár a műalkotás nyelvvel.

Az abszolútumnak mint szellemnek a szubjektum- (vagy individuum-) alakjai, illetve „világi” formái alá vannak vetve az időnek, ezért történetiek

² A képzet és a fogalom megkülönböztetéséhez vö. Hegel 1979. 20. §, 59–63, illetve Hegel 1981. 445. §, 236–241. – Ehhez a kérdéskörhöz lásd még Rózsa 1996. 256–286.

és kontingensek. Ebben a történeti kontextusban Hegel a vallást Isten megismerése korábbi alakjának tartja, mint a filozófiát. Éppen ebben a „világi”, történeti, szociokulturális, valamint egyéni-egzisztenciális perspektívában adódik a lehetőség, hogy az abszolút szellem formáit ne csak ilyenként fogjuk föl: az abszolút szellem túllép episztemológiai és metafizikai „tisztaságán”, a logikai háttérű „tisztá eszmeiségen”, s emberi jellegű, szubjektum-vonatkozású és történeti vonásokat kap, amely vonások, vonatkozások és jellegek egyénekből kelnek életre, valamint művelődési formákban, kulturális képződményekben manifesztálódnak, ezért *kulturális emlékezetként* nemcsak az élő, valóságos, jelenkori, hanem a jövő szubjektumai számára is hozzáférhetőek.

Mint látható, Hegel lényegesen relativizálta az abszolút szellem lineáris-episztemológiai szerkezeti elrendezését és a filozófia kitüntetett státuszát. Először azért, hogy leszögezze: a filozófia történetileg nem az első formája az abszolút szellemnek; a vallás a történetileg első forma. A relativizálás másik eleme, hogy nemcsak a filozófiának, hanem a vallásnak és a művelődésnek is kitüntetett szerepet tulajdonít az abszolútumhoz való viszonyban. A filozófiának az abszolút szellemben betöltött kiemelt státuszát relativizálja azokban a megfontolásokban is, amelyek arra a kulturális szerepre vonatkoznak, amely az abszolút szellem formáit a művelődés médiumában megilleti.³ Ebben a relációban azonban a vallás tesz szert kitüntetett státuszra: azt az elsődlegesen kulturális elvárást, miszerint az abszolútumot (Istent) olyan formában kell ábrázolni, amely alkalmas arra, hogy „minden ember, bármely műveltségű ember” számára elérhető legyen, nem a filozófiának, hanem a vallásnak adresszálja Hegel. A filozófia ilyen feladatot csak akkor képes vállalni és teljesíteni, ha műveltségi anyaggá transzformálódva, képes és kész arra, hogy ilyen módon közvetítse tudását az abszolútumról mindenkinek, bármely műveltségű emberhez. Hegel azonban – a nürnbergi évek kivételével – szkeptikus ezt az alternatívát illetően. Úgy véli, hogy a „fogalom fáradtságos munkáját” csak kevesen vállalják, márpedig a filozófiában ezt semmiképpen nem lehet megspórolni.

Annak a magyarázata, hogy a vallás az a kulturális alakzat, amely „minden ember, bármely műveltségű ember” számára hozzáférhetővé teszi az abszolútumot, abban van, hogy birtokában van az „érzelem és képzet nyelvének”.⁴ A vallásban ugyanis sajátos nyelve közvetítésével az abszolútum immár nem pusztán tudományos értelemben vett igazságként jut kifejezésre, azaz nemcsak kevesek számára való igazságként, mint a filozófiában a fogalmi, gondolkodási és nyelvi forma következtében, hanem „minden ember, bármely műveltségű ember” számára való igazságként. A vallás sajátos eleme éppen

³ A filozófia kulturális funkciójáról Hegelnél vö. Rózsa 2005. 72–75, Rózsa 2010. 161–185.

⁴ A nyelv a szellem „tökéletes kifejezése” – írja a filozófus. Vö. Hegel 1981. 189.

abban van, hogy saját nyelve közvetítésével az abszolútumot mint igazságot nem csupán mint olyat, hanem mint személyes konnotációval rendelkező *szubjektív bizonyosságot* is képes felmutatni, kifejezni és felébreszteni – éppen azért, mert az érzelem és a képzet nyelvével rendelkezik. Az a hegeli program, hogy az abszolútumot mint istent minden egyes egyén felé kell közvetíteni, éppen azért lesz kivitelezhető, hogy a vallás *általános* episztemikus alakját és nyelvét, a „képzet nyelvét” összekapcsolja Hegel a „hit az érzelemben” egyénített formájával. Ebben az egyénített konstellációban az általános kulturális funkció személyessé transzformált gyakorlása is lehetőségessé válik. A vallás e kettős episztemikus alakja és nyelve alkalmas arra, hogy az Istenről való tudást személyessé tegyük: minden egyén „belső világába” (a „bensőség” elvén alapuló „érző lélekbe”), valamint „különös egzisztenciájába” (az életvilágba) transzformálható lesz. Ez a szubjektíven-személyesen színezett-értett funkciója a képzet, az érzelem és a hit kulturálisan és történetileg kontextuált nyelvének.

Világossá válik tehát, hogy a vallás formája és nyelve a szellem két alakzatára épül. A képzet és az érzelem különböző, de egymásra vonatkoztatott alakzataihoz kötődik ez a sajátos alak és nyelv: az *episztemikus képzet* és a belső egyéni világot jelentő *érző lélek* alakzataiból tevődik össze az a konstrukció, amelyben a kinyilvánított kulturális funkció valóban vállalhatóan és teljesíthetőnek mutatkozik. Ezen alakzatokra támaszkodva és ezekből építkezve válik lehetővé, hogy a nyelvnek, amely a szellem világában általános forma, egyben konkrét szociokulturális, történeti, valamint személyes-egyéni, egzisztenciális funkciókat és jelentéseket tulajdonítsunk – Istenhez való viszonyunkban is.

A modern individuumnak az az igénye, hogy az Istenről való igazságot mint saját, tulajdon bizonyosságát képzelje el, erősítse meg és nyilvánítsa ki, közvetlenül megjelenik a harmadik szöveghelyen, ahol Hegel a lutheri protestantizmus kapcsán az „önfejűségről” ír. A modern ember azon igényére hivatkozik itt, hogy önmagát – saját egzisztenciáját – maga alapozza és határozza meg. Ez az igény a szubjektív szabadságban gyökerezik, amely a modernitás sokat emlegetett alapelve. Az önmaga általi igazolás igénye ezen szabadságelv következménye, amely elv az újabb kor sajátja és a protestantizmus voltaképpeni alapja is, hangsúlyozza Hegel. Ezt nevezi metaforikusan, mindenki számára érthetően és nyomatékosítva önfejűségnek. A lutheri vallás ezt az elvet mint az „érzelemben való hitet” vezette be, ami *azonos* jelentőségű tett azzal, hogy a filozófia ugyanezt a fogalomban igyekszik megragadni. (Luther és a német idealizmus jelentőségének párhuzamba állítása Hegel visszatérő gondolata.) Istenről való tudásunk szubjektivitása – az „érzelemben való hit” – és Istenhez való viszonyunk szubjektivitása – a „szellem tanúsága” – azon jellegzetességek, amelyek a modern idők vallását és a modern ember vallásosságát megkülönböztetik más idők vallásától és más emberek vallásosságától.

Ebben a szövegösszefüggésben derül ki, hogy miért nem a képzetre, vagyis a megfelelő episztemikus formára hivatkozik itt Hegel, hanem az „érzelemben való hitre”. Az „érzelemben való hit” már első pillantásra sem azonos a képzetrel: ezzel a formulával Hegel a vallásnak egy további aspektusát juttatja kifejezésre. Az „érzelemben való hit” nem tisztán episztemikus/metafizikus alakzatot jelöl, hanem az embert mint egyént érintő, egzisztenciális aspektust. Ennek hangsúlyozása a vallás említett kulturális funkciója vonatkozásában különösen figyelemreméltó. Ez a funkció, mint láttuk, az abszolútumról (Istenről) való tudásnak „minden ember, bármely műveltségű ember” számára való közvetítésében van.⁵ E közvetítés révén azonban az abszolútum nem általános-episztemológiai és metafizikai perspektívában tematizált igazság, hanem emberi szubjektum vonatkozású, ezért szubjektív bizonyosságra igényt tartó és sajátos, érzelmi-hitbeli formában manifestálódó, egyúttal szociokulturálisan és történetileg kontextualizált igazság. Az ily módon artikulált „szubjektív vallásosság” az emberlét legtágabb, egzisztenciális dimenziójában nem kontingens és nem tetszés szerinti. De nem kontingens történeti értelemben sem: ti. e szubjektív vallásosság a modern szubjektív szabadság elvéből ered, azaz egy meghatározott történeti korszakhoz kötődik. Ebből eredően a szubjektív vallásosság – a fundamentumát képező szubjektív szabadságelv artikulálásának és intézményesülésének folyamataiban, azaz a kontextualizálás valóságos menetében – a modernitás szerkezeti elemévé lesz. A szubjektív vallásosság így *strukturálisan* tartozik hozzá a modern szabadságelvre épülő világhoz.

Ezen összefüggéseket, jelentésrétegeket és funkciókat azonban csak akkor tudjuk megfelelően feltárni, ha a rendszer lineáris tagolása (szubjektív, objektív, abszolút szellem, ez utóbbin belül szemlélet, képzet, fogalom) mellett, amely kétségkívül a domináns, ám nem kizárólagos rendszerkompozíció, a rendszer cirkuláris struktúráit, azaz a rendszerelemek és szintek relációit, konstellációit és komplexitásait is figyelembe vesszük. Ezen túlmenően a filozófia kettős természetére (1. tudományos rendszer, 2. kulturális funkciót hordozó műveltségi forma) való rámutatás révén tárhatjuk föl, hogy az abszolút szellem formái kulturális-történeti kontextusban és ilyen jellegű funkcióik révén másfajta viszonyba kerülnek egymással, mint a lineáris felépítés szerint. Ebben az összefüggésben a vallás lesz az a kitüntetett státusszal rendelkező alakzat, amely leginkább képes az abszolútumról való tudást „minden ember, bármely műveltségű ember” számára közvetíteni. Az utolsóból (pontosabban a másodikból) így lesz az első.

⁵ Hegel a frankfurti töredékekben úgy fogalmaz, hogy a „hit az érzelemben” Luthernél Jézus gesztusára megy vissza, aki a törvénnyel, a paranccsal (miként jóval később Kant) az érzületet állította szembe. Vö. Hegel 1982. 129.

A fentiekből adódik néhány fontos következmény, nem csak a szóban forgó kérdéskör számára. A szellem össz-struktúrájának figyelembevétele és alkalmazása a mai Hegel-diszkusszióban, amely struktúra a lineáris szerkezeteken kívül a cirkulárisakat is magában foglalja, alkalmas módszernek tűnik – többek között – a szubjektív vallásosság, azaz a modern ember vallásossága mibenlétének megvilágítására. Az itt és így felmerülő kérdéseket *csak* a lineáris struktúra követésével nem lehetne még csak fel sem tenni. Mindehhez azonban szükség van Hegel olyan módszertani megfontolásainak, eljárásainak és terminusainak figyelembevételére, mint például a fogalmak komplexumaiként és konstellációiként tekinthető relacionalitás („viszony”), perspektivikusság („álláspont”), „totalitás”.⁶ A rendszer e dinamikus intern dimenziója olyan értelmezési potenciált kínál, amelynek segítségével a vallás különböző, ám egymással összekapcsolt szerkezeti elemeit, elrendezéseit és jelentéssíkjaikat úgy tárhatjuk föl, hogy közben nem kell állandóan falakba ütköznünk, amelyek a lineáris szerkezeti elv merevsége és kizárólagosnak tűnő igénye következtében elkerülhetetlenül elénk és fölénk emelkednek. A javasolt értelmezési potenciál segítségével semmiképpen nem tesszük kérdésessé a lineáris elrendezés faktuálisan kiemelt jelentőségét és érvényességét. Csupán a lineáris elrendezésnek maga Hegel által relativizált státuszát és ennek koncepcionális összetevőit és következményeit kívánjuk hangsúlyozni. A szellem e kétdimenziós alapszerkezete felmutatásának és aktuális diszkussziókba való bevonásának elsődleges jelentősége abban a *lehetőségben* áll, hogy láthatóvá és használhatóvá tehetjük Hegel azon megfontolásait, amelyek a rendszer lineáris szerkezetében rejtve maradnak, jóllehet rendszerimmanensek, és emellett, de korántsem mellékesen, értelmesen aktualizálható koncepcionális tartalmakat hordoznak.⁷

II. A VALLÁS EGZISZTENCIÁLIS ASPEKTUSA ÉS A BENSŐSÉG ELVE

Nagy súlyt fektetett a vallás egzisztenciális aspektusára a fiatal Hegelnél Paul Tillich 1931/32-es frankfurti előadásában.⁸ Ami azonban számunkra itt és most érdekes, az nem Tillich értelmezésének rekonstrukciója, hanem az a tényállás, hogy már a fiatal Hegel valamiféle földközeli jelleget adott a vallás egzisztenci-

⁶ A relacionalitás kifejezést Brandom is alkalmazza, amikor a „gondolkodásnak és a cselekvésnek sajátos hegelianus megközelítését” tárgyalja. Brandom ezen Hegel expresszizmusának ama fontos jellegzetességét érti, amely az explicitnek és az implicitnek a logika feladatát illető kölcsönös kapcsolatára utal, mégpedig a gyakorlati racionalitás normáira való vonatkozásban. Vö. Brandom 2001. 248–254.

⁷ Lásd ehhez részletesebben: Rózsa 2007b. 39–62.

⁸ Tillich 1995. – Az egzisztenciális aspektusnak az érett Hegelnél is kitüntetett jelentősége volt, miként ezt a jelen elemzés is mutatja. Ebben egyúttal bizonyítékot találunk a hegeli életmű tartalmi-koncepcionális kontinuitásának igazolására egy igen fontos kérdésben.

ális dimenziójának, mégpedig azért, hogy a vallást a modern individuuum önmeghatározásával és önmeghatározásával, vagyis a gyakorlati individualitás kései elméletének centrális elemeivel kapcsolta össze. Ezt az elméletet Hegel mindenekelőtt az *Enciklopédiában*, *A szellem filozófiája* kötetben és a berlini *Jogfilozófiában* fejtette ki.

A Tillich által vizsgált fiatalkori mű ezért is lényeges számunkra. A „szubjektív vallás” korai, frankfurti koncepciójában fontos motívumokra bukkanunk, amelyek az érett koncepcióban is megjelennek. A modern vallás alapvető jellegzetességét, amelyet az érett Hegel a „hit az érzelemben” formulában juttat kifejezésre, ebben a korai szövegben is megtaláljuk. A következőt olvashatjuk itt:

A vallás fogalmában rejlik, hogy nem pusztán tudomány Istenről, tulajdonságairól, a hozzá való viszonyunkról és a világ hozzá való viszonyáról, valamint lelkünk fennmaradásáról (Fortdauer) – ami számunkra vagy a pusztán ész által lenne elfogadható vagy valamilyen más úton lenne ismert –, nem pusztán történeti vagy okoskodó ismeret, hanem a vallás a szívet érdekli, s befolyása van az érzelmeinkre és akaratunk meghatározására. (Hegel 1986. 11)

E szöveg szerint a szubjektív vallást *gyakorlati motívációként* fogja föl Hegel: akaratunkat meghatározó, ezért a „cselekedetekre és a gondolkodásmódra” gyakorolt hatása révén különös státusszal rendelkezik (Hegel 1986. 12). A szubjektív vallásnak antropológiai és egzisztenciális aspektusai is vannak: „érzésekben és cselekedetekben nyilvánul meg”, „valami individuális” s „minden egyes emberben másként módosul” (Hegel 1986. 14). A döntő azonban az, hogy a szubjektív vallás elemei „mozgató okokként” (Beweggründe) értelmezhetők. Mint gyakorlati motívációk, „nyomást gyakorolnak a kedélyre, az akaratnak a cselekvésekre irányuló meghatározására” (Hegel 1986. 34). Az általános antropológiai háttérnek a gyakorlati motívációkra vonatkoztatása az önmaga (Selbst) centrumában jelentkezik abban a megfogalmazásban, hogy az embernek *saját magának* kell cselekednie, hatnia s magát elhatároznia (Hegel 1986. 32). A szubjektív vallásosság e korai elemei tehát nyilvánvaló folytonosságot mutatnak az érett koncepcióval.

Ahelyett, hogy a szubjektív vallás korai és a szubjektív vallásosság kései fogalmaiban kifejeződő kontinuitást tovább fejtegetnénk, forduljunk most ahhoz a koncepcióhoz, amelyet az 1821-es vallásfilozófiai előadásokról szóló kéziratban találunk! Ennek a kéziratnak különös jelentősége van, mivel ez az egyike a vallásról szóló nagyon kevés autentikus szövegnek az érett Hegeltől. Az autentikusságon túlmenően van még más okunk is arra, hogy elővegyük ezt a kéziratot: ez a szöveg ugyanis kézenfekvő összehasonlítási lehetőséget kínál az 1820-as *Jogfilozófiával* és az 1823-as *Művészetfilozófiai előadásokkal*. E két utóbbi szöveg a modern individuuumelmélet és a gyakorlati

individualitáskonceptió szempontjából is alapvető jelentőségű: e szövegek ugyanis a szubjektív vallásosság szociális, kulturális, művészeti kontextualizálásának is fontos dokumentumai.

Az 1821-es vallásfilozófiai kéziratban Hegel a következőt állapítja meg: a vallás „szubjektív oldala” „lényegi mozzanat” (Hegel 1993. 97). A vallás ezen szubjektív oldalát itt is *gyakorlati alapállásként* fogja föl: a szubjektív tartás mint Istenhez való magatartás áll fejtegetése középpontjában. Ezt a tartást Hegel a „szellem és a kedély belső történeteként” jellemzi (Hegel 1993. 98–99). Nem másról van itt szó, mint a modern individuум önteremtéséről (Brandom kifejezésével élve, a Selbstkonstitution motívumát találjuk itt). A modern egyén „belső története” révén (is) konstituálja önmagát, a kedély és a belső világ alakzataiban. Az egyénnek ez az önteremtése – az európai kultúra fausti elve – a belső világ talaján, saját, belső története médiumában a modern individuум születésének és lényegének alapvonása. A belső történet és a belső világ arra a szétválasztottságra utal, amely az én és a világ, a szubjektum és az objektum, ember és Isten között lép föl, és szükségképpen elvezet az „*ingatag tartáshoz*”, ami miatt szükségessé válik egy újfajta egyesítés, amelyet annak idején Hölderlin vetett föl, és amely Fichte és Schelling azonosságfilozófiájának is alapmotívuma. Ez az egzisztenciális helyzet kelti föl a szétszakított egyénnek az identitásra és integritásra irányuló szükségletét, amelyet Hegel is középpontba állít. A modern kor individuuma – éppen a szubjektív szabadság ellentmondásainak expanzív, mindent átható természetűe következtében – identitásra és integritásra való törekvésében sokkal inkább magára van utalva, mint a megelőző korok egyéne. S identitását és integritását belső világa és saját története, az erre való reflexió és az önmeghatározás mint önteremtési aktusok nélkül nem érheti el. Tradíciók, szokások és áhagyományozott normák, a kulturális emlékezet elemei önmagukban nem segítik ebben. A szubjektív szabadság eredőjeként adódó *bensőségre* van utalva. E bensőség (Innerlichkeit) a modern kultúra egyik alapvető teljesítménye és komponense, ahogyan erre Charles Taylor is rámutatott (Taylor 1996. 207–372).

A bensőség Hegelnél a szellem elve és alakzata a modernitásban, s ilyenként az emberi kultúra minden formájára kihatással van, a modernitás művészetére és filozófiájára is, nem csak a vallásra. A vallásban ez a fordulat a bensőség irányába a reformációban lép föl az 1821-es vallásfilozófiai kézirat szerint: „De végtelenül fontos, hogy ezt a szubjektív oldalt, amit Luther hitnek nevezett, magasra helyezzük.” (Hegel 1993. 101). A reformációban a lényeg éppen „a szubjektum ama örök folyamatában van, hogy *önmagát a lényegével azonosnak tételezze*” (Hegel 1993. 102. Kiemelés tőlem – R. E.). Hegel a szubjektum önmagával való azonosságáról mint egy-létről ír itt (Hegel 1993. 103). A személyes identitás szubjektív keresésében, amely Istennek mint abszolútumnak a szubjektumra – a modernitásban minden egyes egyénre

– vonatkozásában közvetítődik, a vallás „mély szükséglete”, „valami szilárd utáni abszolút vágyakozás” jut kifejezésre (Hegel 1993. 155).

A modern individuum identitásproblematikájáról van tehát itt szó, amit Hegel a röviddel a vallásfilozófiai kézirat keletkezése előtt publikált *Jogfilozófia* moralitásfejezetében behatóan tárgyalt. A *moralitás*ban a létezés mint az egyén egzisztenciája adódik, amely az objektív szellem fokán nem közvetlen egzisztencia, mint a szubjektív szellemben volt, hanem olyan közvetített létezési forma, amely elméleti-önreflexív és gyakorlati-önmeghatározó jellegekkel rendelkezik.⁹ Több mint érdekes, hogy a moralitásban Hegel a jót úgy tematizálja, hogy ebbe nem vonja be az Istenhez való viszony kérdését, ami Kantnál elképzelhetetlen. Vagyis itt azzal a tényállással konfrontálódunk, hogy Hegel a modern individuum vallásosságának problémáját éppen azon a helyen *nem* tárgyalja, amely a gyakorlati (és modern) individualitás tematikájának szisztematikus toposza: a *Jogfilozófia* moralitásfejezetében. Arról nyilvánvalóan szó sem lehet, hogy Hegel eliminálná a vallást és a vallásosságot a modern individuális létezésből.

Hogyan tudunk kikeveredni ebből a zsákutcából?

Az egyik lehetőség az lenne, hogy a vallásosság intézményi kontextusához fordulunk, azaz az egyház tematikájához.¹⁰ Ez a lehetőség a *Jogfilozófia* államról szóló fejezetében magától értetődően kínálkozna, hiszen itt Hegel behatóan tárgyalja az egyház kérdését. Erre az útra azonban mégsem tanácsos lépni. Mindenekelőtt azért nem, mert ebben a tanulmányban nem a vallásnak, illetve az egyháznak az államhoz való viszonyát vizsgáljuk. De azért sem tanácsos ezt az utat követni, s ez a perdöntő megfontolás, mert a szubjektív vallás problematikája és a vallás szubjektív oldala – azaz a modern egyén egzisztenciájához kapcsolódó aspektusok – nem valamely intézményben, így nem az egyházban gyökereznek. Az „érzelemben való hit” világítja meg a modern egyének szubjektív vallásosságának alapvonásait, s ezt nem téveszthetjük össze a vallás intézményi komponenseivel. Hogy közelebbi magyarázatot találjunk az „érzelemben való hit” formulájára, vissza kell fordulnunk a *Jogfilozófia* objektív szellemének világából a szubjektív szellem tematikájához. Úgy mozgunk tehát, mint a rák: az abszolút szellemtől az objektív szellemhez, és innen a szubjektív szellemhez. A domináns, bár nem kizárólagos lineáris szerkezeti elvet eközben ideiglenesen felfüggesztjük, ám nem helyezzük hatályon kívül. Eljárásunkat az a bizonyosság motiválja,

⁹ A gyakorlati individualitás kitüntetett státuszának és jelentőségének megvilágításához vö. a *Jogfilozófia* moralitásfejezetéből a 104., 105. és 106. paragrafusokat: Hegel 1983. 125–128.

¹⁰ Ebben az összefüggésben is érdekes Brandom megjegyzése, aki szerint Hegel teljesítménye Kanthoz viszonyítva abban van, hogy a normák mint fogalmak Hegelnél „földies-reális kapcsolatot nyertek, mivel a normatív státuszt mint szociális státuszt értette és kialakított egy olyan felfogást, amely szerint minden transzcendentális konstitúció szociális intézmény is”. Vö. Brandom 2001. 52.

hogy éppen a szellem szerkezeti szintjeinek és a hozzá tartozó fogalmaknak ezen relacionálitása, a cirkuláris-dinamikus szerkezet alapvonása nyitja meg számunkra a hegeli értelemben vett *konstitutív* eljárás lehetőségét, ami által olyan kérdésekre, amelyek a rendszer első szintjén fel sem tehetők, korrekt és értelmes válasz adható.

III. „HIT AZ ÉRZELEMBEN.” AZ ISTENHEZ VALÓ VISZONY EPISZTEMIKUS ÉS INDIVIDUÁLIS-EGZISZTENCIÁLIS JELENTÉSEI A SZELLEM SZISZTEMATIKUS KERETÉBEN ÉS A NYELV KÖZEGÉBEN

A képzetten mint a vallás episztemikusan adekvát formáján túlmenően, amely az elméleti szellemhez tartozik a szubjektív szellem keretein belül, Hegel az *érzelmet* is bevezette a szubjektív vallásosság problematikájába. A *vallás rendszertani elhelyezésének problémái és a „szubjektív vallásosság” szisztematikus státusza* című fejezetben rávilágítottunk arra, hogy Hegel az érzelmehez szubjektív, egyéni-egzisztenciális jelentést rendelt hozzá. Emellett elkülönítette a vallás két episztemikus formáját, a képzetet és az érzelmet, amelyeket aztán különböző nyelvi jellegzetességekkel ruházott föl. Ennek a formának a közelebbi vonásait azonban még nem tematizáltuk. Ami nem véletlen. A *Jogfilozófia* Előszavában csupán jelzi Hegel ennek a formának a különös jelentőségét és funkcióját a szubjektív vallásosságot illetően. De abból a célból, hogy a „hit az érzelmben” forma konkrét rendszertani státuszát felmutathassuk, *A szellem filozófiája* című műhöz kell fordulnunk. Ebben az enciklopédikus műben Hegel az érzelmet a szubjektív szellem három relációja révén világítja meg: először az érző lélekben, majd a gyakorlati érzelm, végül a szabad szellem közegében.¹¹

Az érzelm első jelentése ennek *konfúz* természetére mutat rá: az érző lélekben a lélek individuálisan lép viszonyba közvetlen létével (Hegel 1981. 50 [390. §]). Az érző lélek a belső individualitás és a különös világának totalitása. Az érzelmben „minden lényegi viszony” megjelenik, ám anélkül, hogy egymástól megkülönböztetettek lennének. „Érzelmi totalitás”, „érzelmi élet”, „érzelmi létezés” – ezek mind Hegel kifejezései, amelyekkel az érzelm még nem differenciálódott episztemikus és egzisztenciális státuszát, azaz artikulálatlanságát jellemzi. A „koncentrált individualitás” mint *konfúz*, még nem artikulált alak és szint jelenik meg a szívben és a kedélyben. Az érzelm – legyen ez akár önmaga érzése – valamiféle episztemikus és eg-

¹¹ Ezekben a viszonylatokban megmutakozik, hogy Hegel az érzelmeinek episztemikus és individuális-egzisztenciális értelemben is relatíve önálló státuszt tulajdonított, amely azonban történeti és életvilágbeli kontextusban nagyon is viszonylagossá válik. Ezen túl az is kiderül, hogy a rendszer lineáris szerkezete intern módon relativizálódik, mivel az abszolútum problematikáját már a szubjektív szellem fokán és alakjaiban is tematizálja. Vö. Rózsa 2007b. 39–62.

zisztenciális közvetlenség, s koncentrált, azaz még nem tagolt individualitás, amely különbözik a racionális, artikulált tudattól éppúgy, mint az ésszerűen tagolt létmódtól.

Az érzelm második jelentését a gyakorlati érzelemben találjuk. *A szellem filozófiája* 471. §-ában az alábbiakat olvashatjuk erről: Isten, a jog, az erkölcsiség eszméi *érzhetők* is (Hegel 1981. 282). Ezen eszmék érzett formájának hangsúlyozása fontos, amennyiben ezzel Hegel az ész *expresszivitására* mutat rá: arra, hogy az ész a tudás racionális elemein és formáin túl nem-racionális elemeket és formákat is magában foglal.¹² Az eszmék ezen érzett módja azonban korlátozott, teszi hozzá Hegel: az érzelm „a szubjektum közvetlen, sajátos egyediségének formája” (Hegel 1981. 282–283). Az ész, illetve az értelem jelenti a vonatkoztatási pontot és a mércét: a szív és az akarat igazsága és igazi ésszerűsége egyedül az értelem általánosságában, s nem az érzelm mint olyan egyediségében lehet (Hegel 1981. 282). Az ész – a szétválasztó, analitikus értelemmel szemben – integráló médium: „az emberben csak egy ész van az érzelemben, akarásban és gondolkodásban.” (uo.) Hegel ebből az alapállásból mutat rá az érzelm korlátaira, miközben nemcsak az ész, hanem az érzelm integráló szerepét is hangsúlyozza: Isten eszméjét érezni is lehet, ami a szubjektum voltaképpen egyediségének formája, más szóval: *egzisztencia*. Az egyediség közvetlen formája mint egzisztencia a bennünket érdeklő individualitás tematikája szempontjából azért figyelemre méltó, mert támpontot és kiinduló alapot nyújt az önmeghatározó individualitás számára (Hegel 1981. 282–283). De mégsem ez, hanem az (elméleti és gyakorlati) önmagára vonatkozás mint önreflexió és önmeghatározás az, ami az érzés és az egyedi egzisztencia reflektálatlan és meghatározatlan módjának deficitjéből kivezet bennünket. Ezáltal nyílik meg az út mind a tudás, mind az egyéni egzisztencia magasabb alakjaihoz, így a „különös egzisztenciához”, azaz a szabad individuum konkrét, valóságos életvilágához, amelyet Hegel a szubjektív szabad szellemre vonatkoztatva vezet itt be, de majd csak az objektív szellem kereteiben, a család és a polgári társadalom metszéspontján fejt ki.

Az érzelm harmadik jelentése a szabad szellemről szóló szakaszban található. *A szellem filozófiájában* a 481. §-ban a szabadság eszméjét mint a „szellem lényegét” tárgyalja Hegel. „Minden ember szabadságának eszméje” történetileg a kereszténység révén került a világba, amelyben az egyénnek mint olyannak végtelen értéke van. Ez a szabadság először „a szellem és a szív princípiuma”, s a szubjektív szellem keretében lép föl, majd később fejlődik jogi, erkölcsi, vallási, tudományos valósággá, amelyet az objektív szellem tematizál. Itt is kiderül: Hegel a szabadság szubjektív elemét – a szubjektív vallásosságot – több dimenzió metszéspontján helyezi el; egyszerre

¹² Ahogy Brandom is utal rá, az expresszív ész problematikáját Charles Taylor vezette be az újkori identitás tematizálásakor. Vö. Taylor 1996. 639–640.

ágyazza be történeti, individuális-egzisztenciális és konkrét életvilágbeli kontextusokba. E többszörös kontextus világítja meg a vallás szubjektív-belső oldalának, az „érzelemben való hitnek” az egyes egyének életvilágába mint „különös egzisztenciába” való átvezetését. Ez a mozgás a szubjektív szellemnek az objektív szellemben való átmenete keretében megy végbe, s kifejeződik benne az is, hogy a modern szabadság történelmi vívmányai egyben szubjektív szabadságkomponensek. E vívmányok áthatják a modern egyén teljes egzisztenciáját és életvilágát, Istenhez való viszonyát éppúgy, mint „világi egzisztenciáját”, érzelmi és intellektuális világát. Ebben a komplex kontextusban fény derül Hegel ama belátásának kardinális jelentőségére, miszerint az abszolútum (Isten) tematikája nem csupán a szabadság és a bensőségesség szubjektivitása, ezen belül az érzelmek világa révén kap sajátos jelleget a modernitásban, hanem a „világi egzisztenciával” és a „modern világ prózájával” való összefonódása révén is. Az így előállt konstellációban új jelentéseket kap a szubjektív vallásosság is. Innen nézve az is érthetővé válik, hogy az objektív szellem strukturái miért *komplementer* jellegűek (vö. Moyer 2004. 209–253): az objektív szellem csupán egy meghatározott, korlátozott értelemben fogható föl szociális intézményként.¹³ Éppannyira szubjektív, belső világ is, minden egyes egyén belső világának és saját történetének a kerete, játéktere és emlékezeti helye is.

Csak ebben a komplex, a szubjektív és objektív szellemet integráló kontextusban nyeri el az érzelm – az abszolútumot kifejező „hit az érzelemben” is – a konkrét életvilágbeli jelentését. Az életvilág, amelynek szisztematikus helye a moralitás, a család, a polgári társadalom relációiban, azaz az objektív szellem közegében található, nem csak világi, objektív életszférákat integrál magába. A kedély mint az érzelmek sajátos szövedéke a szabad egyén belső terét alkotja, amely minden egyes individuum önálló belső világának és saját történetének, biográfiájának komponense, egyszersmind „különös”, „világi egzisztenciájának”, életvilágának intern eleme.¹⁴ A világi egzisztencia kiemelt státusza azonban semmit nem von le a belső világ értékéből. Erre a belső világra az abszolútumhoz való viszonyainkban, a vallási és a művészeti viszonyulásokban, de a magánéleti kapcsolatainkban meg a hivatás gyakorlásában egyaránt szükségünk van. A *bensőségesség* mint a szubjektivitás önálló régiója ily módon kitüntetett jelentőséggel rendelkezik, amit Hegel nyomatékosan kifejezésre juttat: „az ember értéke, végtelensége és abszolút értéke a bensőségben” van. Az abszolútumhoz való ezen intern kapcsolódás a bensőségesség révén a modern vallásosság alapvető jellemzője – a vilá-

¹³ A szociális intézmények kitüntetett jelentőségét a hegeli filozófiában Brandom is hangsúlyozza: Brandom 2001. 248–254.

¹⁴ A belső világ mint saját belső tér státuszához vö. Hegel megjegyzését a vallásfilozófiai előadások 1821-es kéziratában: „Szolgáknak nincs belső terük, belső kiterjedésük, átfogó lelkük.” Hegel 1993. 65.

gi egzisztencia profán jellege ellenére, vagy éppen ezért. E bensőségesség teszi lehetővé, hogy most minden egyes embernek nemcsak tudata van Istenről, hanem saját szubjektív bizonyossága is az abszolúttal való egységről (vagy éppen ennek hiányzó és hiányolt bizonyosságáról). Isten mint hit a saját szabadság bizonyossága (vagy ennek hiányzó és hiányolt bizonyossága). Az Istenről való tudás nem választható le a bensőség és a szubjektív szabadság elveire épülő saját életről, akkor sem, ha ez az élet kisiklott, és/vagy szabadságot nélkülöző élet. Azon múlik minden, hogy az Istenről való tudás és az Istenhez való alapállás csakis saját bizonyosság és döntés révén lehet a modern egyén számára való igazsággá. Ez a bizonyosság azonban eleve deficittel terhelt, hiszen a modernitás formális, empirikusan univerzális szabadságelvében és jogaiban gyökerezik. Erre Hegel újra meg újra felhívja a figyelmet. Ez a modern egzisztenciális szituáció vezethet problematikus, mindig megkérdőjelezhető tudáshoz Istenről, s a problematikus tudáshoz kötődő élet kisiklásához is. Ennek ellenére Hegel mégis valami nagyszerűt látott a szubjektív és formális modern szabadságban, amelynek egyértelmű bizonyítékát kapjuk a szubjektív vallásosságról, az érzelembeli hitről szóló koncepciójában is.

Ám ha az Istenről való tudás szorosan kötődik az egyén önmagára alapozott bizonyosságához, akkor a szubjektivitás *elszabadulhat*, ahogyan erre Hegel a *Jogfilozófia* moralitásfejezetének utolsó paragrafusában rámutat, ahol a szubjektivitás szélsőséges formáit tárgyalja. A szubjektív vallásosság és bizonyosság túlsúlya következtében az Istenhez való viszonyban különböző alternatívák lépnek föl, amelyekben közös az önmeghatározás igénye. Ha ez az igény mértéket téveszt, az az Istenhez való viszony szubjektívizálásának veszélyét vonja maga után. Hegel már egészen korán, a *Hit és tudás* című munkájában számolt az „Isten halott” szélsőséges alternatívájával, amelyet azonban sem akkor, sem később nem fogadott el. Mégis érdekes, hogy az érett Hegel is több helyen felvetette ezt az alternatívát. Az alapvető gondot abban látta, hogy a szubjektív bizonyosság – és az alapját képező szubjektív szabadság – kiemelt jelentősége az emberlét végső kérdéseiben „*ingatag tartáshoz*” vezet. Ebben látta Hegel a modern emberlét és egyéni egzisztencia egyik legnagyobb nehézségét. S ezen ingatag egzisztenciális szituációban gyökerezik nála a szubjektív vallás alapvető funkcióinak egyike, amely az Isten iránti szükségletben mint az egysítés iránti szükségletben van.¹⁵

¹⁵ Ez a motívum is koncepcionális folytonosságot jelez az életműben. A filozófia iránti szükséglet motívumát pontosan így fejezi ki Hegel a *Differenzschrift*-ben is. Vö. Hegel 1982. 158–163.

IV. AZ „EGYESÍTÉS SZÜKSÉGLETE” ÉS SZUBJEKTÍV KIELÉGÍTÉSE
AZ „ÉRZELEMBEN VALÓ HIT” ÁLTAL

Istenről tudni nem valamiféle halott, pozitív tan és tanítás, hanem az „érzelemben való hit” formájában az abszolútummal való egyesülés iránti szükséglet kielégítését szolgálja már a fiatal Hegelnél is. Az Istenhez való viszony a hitben megillet bennünket mint gondolkodó és szabad lényeket, és ez mindnyájunkra vonatkozik, vagyis „minden emberre, bármely műveltségű emberre”. De ez nem általános emberi létünkben gyökerezik, mint Kantnál, hanem különös egyéni egzisztenciánkban.

Ez azonban csak az elv. Hogy néz ki mindez a valóságban? Hegel álláspontja szerint a hit mint a vallásosság szubjektív-bensőséges formája *válhat* egy egyén, bármely egyén életvilágának komponensévé, ám ez nem feltétlenül és nem elkerülhetetlenül következik be. Istent egyfelől nem lehet eliminálni az emberi létből, másfelől azonban azt sem lehet kizárni, hogy Isten a modern emberek életében reflektálatlan vagy éppen az életükből kizárt marad.¹⁶ Hegel számára nem volt elfogadható az „Isten halott” tétele: Istennek léteznie kell és számunkra, modern egyének számára meg kell nyilatkoznia, de nem vallási tételek és egyházi érdekek okán, hanem azért, hogy az ember mint ezen egyes (és minden egyes, bármely egyes) egyén életének saját és sajátos értelmét segítsen megvilágítani. A szubjektív vallásosság a meghasonlott lét elementáris, egzisztenciális szükségletben gyökerezik, ami elől nem lehet elmenekülni. Ez metafizikai szükséglet kanti értelemben, de nem a metafizika szükséglete. Erre a szükségletre azonban nincs univerzálisan érvényes adekvát válasz: minden egyes egyén saját választása az, hogy miként reagál erre.

Hegel szerint a „végtelenül szubjektív, szabad” individuum vallásosságában is hajlik a *szélsőséges szubjektívitásra*, arra, hogy a saját tulajdon létének értelmére irányuló végső kérdésekhez végtelenül szubjektíven, önkényesen közelítsen. Ennek kultúrtörténeti háttere van: önmagára, másokra és Istenre vonatkozása nem adott és áthagyományozott többé, hanem magára van utalva. Akkor is, ha Hegel egyébként a vallási közösségeknek nagy jelentőséget tulajdonít. Mint végtelenül szabad lény, a modern individuum nemcsak Isten, hanem saját maga keresésének útján találja magát. A modern ember azonban nincs feltétlenül tudatában ennek; ez a mély önreflexiót igénylő tudás nincs mindnyájunk birtokában, és nincs adva számunkra. Ez a tudás is szabad választás, s nem annyira műveltség kérdése. A modern vallásosság ezért alapjellegéből eredően tartalmazza a nem-tudás és a tudatlanság, a ha-

¹⁶ A modern vallásosság azon radikális és szélsőséges formája, amit az „Isten halott” tézise fejez ki, a fiatal Hegelnél is megtalálható. Vitába száll Pascal e tételével, amelyet már akkor is az emberi lét szubjektívalódásának szélsőséges következményeként értelmezett. Hegel 2001. 391–393.

mis, meg nem felelő tudás alternatíváit Istenről, így az „Isten halott” alternatíváját is.

A modern szubjektív szabadságban Hegel meglehetősen pontosan érzékeltette mind a nyereséget, mind a deficitet. A különösen veszteséges elemet az emberi lét mint individuális egzisztencia esetlegességében, tetszés szerintiségében, kontingenciájában és töredezettségében ismerte föl. Az ebből eredő „ingatag tartás” a szubjektív szabadság egyik döntő mentális és mentalitásbeli következménye, amit a *Jogfilozófiában* szociális kontextusban vizsgált, a művészet médiumában pedig a modernitás főhősének, a derék polgárnak problematikus magatartásaként tárgyalt. Az „ingatag tartás” az Istenhez való viszonyban az 1821-es vallásfilozófiai kéziratnak is tárgya. Ebből a deficitesebb tartásból eredeztethető az egyéni egzisztencia konszolidálása utáni vágy, amely kifejezésre jut az „*egyesítés szükségletében*”, ami egyúttal a *vallás szükséglete* (is). Ez a szükséglet elvileg és potenciálisan kielégíthető minden egyes egyén életében. Ennek az episztemikus formája és egyben belső világbeli alapja a „hit az érzelemben”. Ám e szükséglet kielégítése csupán lehetőség, ami nem feltétlenül teljesül. Az „ingatag tartás” magunknál tartása maga is nagyrészt saját döntés kérdése.

Visszatérve arra a kérdésre, hogy vajon a vallásosság a modern egyén számára az önértelmezés és önmeghatározás konstitutív elemét jelenti-e, a fentiek alapján a következőket állapíthatjuk meg. A modern individuum önértelmezésébe és önmeghatározásába *bevonható* az Istenről való tudás és az Istenhez való viszony. Ez a tudás és viszony *lehet* konstitutív a saját életre való reflexió és a saját élet praktikus meghatározásai számára, de *nem feltétlenül* az. Hegel szemében kívánatos, hogy a *hit* mint Istenről való sajátos, érzelemhez kötött tudás elérhető legyen minden egyén, bármely műveltségű ember számára. Álláspontja szerint az Istenhez való szubjektív viszonyunk megélt *hit* és *ésszerű belátás* révén egyaránt formálható. Ahhoz viszont eléggé józan volt, hogy felismerje ennek a viszonynak az összetettségét és szubjektivitásának szélsőséges következményeit, amelyek egyike az „Isten halott” Pascalnál megfogalmazott tézise.

A saját döntés modern elvét, amely minden egyénnek az önmeghatározási jogán és saját „különösségére való jogán” alapul, az Istenhez való viszonyunkban sem helyezi hatályon kívül Hegel. „Minden egyénre, bármely műveltségű emberre” bízta a döntést az élet végső kérdéseiben. Az derül tehát ki, hogy ami olyan világos és egyértelmű az abszolút szellem lineáris és hierarchikus dimenziójában a vallást illetően – ti. hogy a képzet az abszolútumról való tudás középső, a vallás lényegének megfelelő episztemikus szintje –, az a második rendszerdimenzióban, a dinamikus-cirkuláris struktúrában nem működik. De az egyházra vonatkozó koncepció sem igazít el bennünket, amelyet Hegel az objektív szellemben fejteget, az állam és egyház viszonyát illető kérdések kapcsán. Mindez nem véletlen: Hegel magukra az

egyénekre bízva a döntést az Istenhez való viszony kérdésében. Ennek az állásfoglalásnak a konzisztenciája – rendszerimmanenciája – és konstitutív jelentősége viszont csak a második rendszerdimenzió rekonstruálása és helyzetbe hozása révén derül ki.

KITEKINTÉS

A vallás „szubjektív oldalának” értelmezésében Hegel a modern egyén vallásosságának feszültségekkel teli problematikájára tette a hangsúlyt. Mindaz, amit erről gondolt, alig lenne felismerhető csupán az abszolút szellem perspektívájából, amely felől a valláshoz szilárd, helyenként merev szisztematikus státuszt rendelt hozzá. A szubjektív vallásosság izgalmas és roppant aktuális kérdésköre a rendszer második jelentésében és ennek megfelelő szerkezeti elvek szerinti vizsgálódásban tárul föl, azaz a szellem intern relációiból rekonstruálható.

E rekonstrukció során az Istenhez való viszony összetettségére bukkanunk: e viszony egyaránt tartalmaz episztemikus, egzisztenciális, szocio-kulturális (történeti) aspektusokat és jelentésrétegeket. Episztemikusan a képzet, valamint az „érzelemben való hit” olyan (objektív-teoretikus, illetve szubjektív-praktikus) formák, amelyekben az Istenről való tudás mint vallásos-elméleti viszony és az Istenhez való viszony mint vallásos-gyakorlati viszony artikulálható. Ám a képzet és a hit nemcsak episztemikusan és artikulációs formáikban különböznek egymástól, hanem szisztematikus helyiértékükben és funkcióikban is. A képzet a vallásnak episztemikusan előnyben részesített formája a lineáris rendszerben, az abszolút szellem keretében. E keretben a vallás metafizikailag, az abszolútumra mint igazra való irányultságában elvont, általános, egyetlen konkrét kultúrához sem köthető formaként fogható föl, amely sem történetileg, sem egyénileg nem meghatározott.

A rendszer ezen első értelmében Hegel a valláshoz rendelt képzetet az abszolút szellem két másik formájával, a művészettel és a filozófiával való összehasonlítás során vizsgálta, a művészet szemléleti és a filozófia fogalmi episztemikus formájára vonatkoztatva. Így állt elő a lineáris elven alapuló rendszerben az az erősen hierarchikus fogalmi szerkezet, amelyen belül a vallást episztemológiai potenciálja és deficitje alapján az abszolút szellem középső fokára helyezte Hegel. Egyúttal azonban a vallást és az abszolútum egész kérdéskörét a *szellem tematikájaként* is értelmezte. Ebben a második dimenzióban merült föl a minden egyes ember Istenről való tudásának és Istenhez való viszonyának igénye, amely dimenzióban viszont túlléptünk az abszolút szellem dominánsan lineáris és hierarchikus keretein. A rendszer e második szintjén az abszolút szellem formáinak kulturális, valamint az egyéni életvezetést és egzisztenciát érintő funkcióira kerül a hangsúly. A kulturális funkció mindenekelőtt abban áll, hogy az abszolútumnak „min-

den ember, bármely műveltségű ember” számára hozzáférhetőnek kell lennie. Ezért rendelt Hegel a valláshoz még egy másik episztemikus formát is, amely „a hit az érzelemben”, azaz a vallás „szubjektív oldalának”, a „szubjektív vallásosságnak” megfelelő alakzat. Ám ennek a hitnek Hegel nem juttatott szilárd rendszertani státuszt lineáris és hierarchikus rendszerében, miközben az érzelem mint a hit médiuma a szubjektív szellem egyik nagy témája, ami azonban itt még nem kerül kapcsolatba egyik kulturális formával sem: a szubjektív szellemben nincs tartalmi meghatározása sem egyéni, sem történeti értelemben.

Az „érzelemben való hit” jelentését és jelentőségét ily módon a rendszer első szintjén aligha fejthetnénk meg. De onnan és akkor igen, ha szem előtt tartjuk és egymásra vonatkoztatjuk a *szellem* mindenkori fogalmainak intern perspektíváit („álláspont”), relációit („viszony”), konfigurációit (például szemlélet, képzet, fogalom; egyes, különös, általános). Hegel megfontolásait a vallásról és a vallásosságról ezért csak akkor tudjuk hitelesen rekonstruálni, ha nem csupán az abszolút szellem keretében teszük ezt, hanem a szubjektív és az objektív szellem metszéspontján (is) vizsgálódunk. Kiderült: a szubjektív vallásosság olyan fontos aspektusát és elemét, mint az „érzelemben való hit”, Hegel elsősorban nem az abszolút szellem keretében tárgyalt vallás dimenziójában, hanem a szubjektív szellemmel való viszonylataiban világítja meg. Ezért az „érzelemben való hit” státuszát és jelentését a szubjektív szellem belső relációiból, illetve a szubjektív és objektív szellem relációiból s mindennek az abszolút szellemre vonatkozásából rekonstruálhatjuk.

Az abszolút szellem lineáris szerkezetét relativizáló, korrigáló, ugyanakkor kiegészítő, gazdagító cirkuláris szerkezetekben olyan megfontolásokra találunk, amelyek a lineáris szerkezet keretében nem is tematizálhatók.¹⁷ A „hit az érzelemben” mint az Istenről való tudás episztemikus formája több, mint a képzet. Az érzelemben való hitben napvilágra kerül a modern kor vallásosságának kultúrtörténeti háttere (a lutheri protestantizmus mint egyéni érintettség) és a modern vallásosság egzisztenciális aspektusa is. Ez a hitbeli érzelmi forma a vallás szubjektívizálására mutat rá, ami a csak az abszolútum igazságára törekvő képzetben és fogalomban nem is merülhet föl. Arra jutottunk, hogy a vallás tematizálásának második dimenziója Hegel modernitáselméletével van szoros kapcsolatban. A saját életre való reflexió és a saját élet önmeghatározásának a modernitásban kitüntetett joga révén olyan fordulat áll elő az Istenhez való viszonyban, amelynek konzekvenciáját Hegel a rendszer második síkján és dimenziójában vizsgálta és mutatta föl.

¹⁷ Vö. ehhez Balogh Brigitta megkülönböztetését a statikus és a dinamikus cirkularitás között. Balogh 2009. 35–74.

Roppant érdekes, de korántsem érthetetlen, hogy a szubjektív vallásosság erősödését Hegel a *Jogfilozófia* moralitásfejezetében, amely a modern individualitás tematikájának centrális szöveghelye, egyáltalán *nem* érintette. Valamiféle semlegességet és távolságtartást fedezhetünk föl ebben, distanciát a keresztény egyházakban és dogmákban található követelésekkel szemben az egyének vallásosságát illetően. A halott egyházi intézményeken és dogmákon gyakorolt ifjúkori kritika („pozitivitás”) elemeire is ráismerünk ebben a távolságtartásban. Meg arra, hogy Hegel érett modernitáselméletének alapelemei az önmeghatározásra és a „különösségre való jog”. E jogok „világi” elemként komoly jelentőségre tesznek szert a modern társadalom különböző szféráiban, amit Hegel behatóan tárgyalt. Modernitáselméletének ez a sarkalatos eleme viszont kizárja nemcsak a kereszténység tanai, dogmái, intézményei melletti feltétel nélküli kiállást, hanem a vallásosság „megkövetelését” is. Ugyanakkor azt is hangsúlyozza, hogy a modern ember újra meg újra konfrontálódik a végső kérdésekkel, így az abszolútumra mint az Istenre irányuló kérdéssel is, miközben egyetlen, végső és abszolút válasz nem lehetséges többé.

Hegel felfogása a modern szubjektív vallásosságról néhány további tanulásra is rávilágít. Kiderült, hogy a modern individuum (a praktikus individualitás történetileg és individuálisan konkrét alakja) beállítottságából eredően arra törekszik, hogy mindent a sajátjaként tételjezen. Ez az én-centrikuság az Istenről való tudásra és a hozzá való viszonyra is kiterjed, ami Hegel megfogalmazása szerint a szubjektív vallásosságban ölt formát. Az énközpontúság – az európai ember fausti természete – alapjellege lett nemcsak a modern individuum világi praktikáinak, hanem egyáltalában vett egzisztenciájának. Az individualitásnak ez a kitágított és ugyanakkor immanens horizontja *rendszerkonform* értelmezési alapállást kínál a modern vallásosság tematikáján túlmenően is. Többek között azon *praktikák* számára, amelyek a kortárs neopragmatikus viták Hegel által ihletett és befolyásolt érdeklődésének centrumában állnak, s amely vitákban a rendszer kérdése többnyire föl sem merül. A praktikáknak, illetve a hegeli rendszer kettős dimenziójának a közelítése gyümölcsöző lehetőségeket kínál e kérdések tematizálására. E lehetőségek egyikének a felvillantására tettünk kísérletet egy ma is aktuális kérdés, a modern vallásosság hegeli tematizálásának rekonstrukciójával.

Egy fontos kérdés azonban nyitva marad. Márpedig erre is vonatkozik a „különösség joga”. Ti. mindenkinek, aki Hegel iránt érdeklődik, saját magának kell feltennie és megválaszolnia a kérdést, hogy vajon kész és hajlandó-e arra, hogy a hegeli rendszer belső strukturáltságára, mozgásaira és relációira támaszkodó horizonton – hozzá hűen – vizsgálódjon, s ilyen módon aknázza ki ezt a hagyatékot? Ami Hegellel szólva egyenlő azzal a nem csekély kihívással, hogy a „fogalom fáradságos munkáját” magunkra vegyük. Igaz, maga is tudatában volt annak, hogy erre kevesen vállalkoznak. Pedig megéri,

hiszen ez az út korántsem olyan unalmas, mint kizárólag a lineáris rendszer kereteiben maradni, ami ugyan első pillantásra kétségtelenül domináns, ám közelebről szemügyre véve, önmagában meglehetősen szimpla, legegyszerűsítő és igazán unalmas Hegel-képet és attitűdöt közvetít.

IRODALOM

- Almási Miklós 2005. *Kis Hegel-könyv*. Budapest, Athenacum.
- Brandom, Robert 2000. *Articulating reasons. An Introduction to Inferentialism*. Németül: uő 2001. *Begründen und Begreifen. Eine Einführung in den Inferentialismus*. Ford. Eva Gilmer. Frankfurt a. M., Suhrkamp.
- Brandom, Robert 2004. Selbstbewusstsein und Selbst-Konstitution. Die Struktur von Wünschen und Anerkennung. In Halbig, Christoph – Quante, Michael – Siep, Ludwig (szerk.) *Hegels Erbe*. Frankfurt a. M., Suhrkamp. 46–77.
- Balogh Brigitta 2009. *A szellem és az idő*. Identitás, cselekvés és temporalitás Hegelnél *A szellem fenomenológiájában*. Budapest, L'Harmattan.
- Csikós Ella 2008. *A folyamatfilozófia klasszikusai: Hegel és Whitehead*. Budapest, L'Harmattan.
- Halbig, Christoph – Quante, Michael – Siep, Ludwig (szerk.) 2004. *Hegels Erbe*. Frankfurt a. M., Suhrkamp.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 1979.² *A filozófiai tudományok enciklopédiája*. I. kötet. *Logika*. Ford. Szemere Samu. Budapest, Akadémiai.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 1981.² *A filozófiai tudományok enciklopédiája*. III. kötet. *A szellem filozófiája*. Ford. Szemere Samu. Budapest, Akadémiai.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 1982. *Ifjúkori írások*. Válogatta Márkus György. Ford. Révai Gábor. Budapest, Akadémiai.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 1983.² *A jogfilozófia alapvonalai*. Ford. Szemere Samu. Budapest, Akadémiai.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 1986. *Fragmente über Volksreligion und Christentum*. In *Frühe Schriften, Werke I*. Szerk. Moldenhauer, Eva – Michel, Karl Markus. Frankfurt a. M., Suhrkamp.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 1993. *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*. Manuskript von 1821. Szerk. Jaeschke, Walter. 1. kötet. Hamburg, Meiner.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 2001. Hit és tudás. In Hegel, G. W. F. – Schelling, F. W. J. *Hit és tudás*. Tanulmányok a *Kritisches Journal der Philosophie*-ből. Ford. Nyizsnyánszki Ferenc. Budapest, Osiris–Gond, 247–393.
- Hösle, Vittorio 2005. Was kann man von Hegels objektiv-idealistischer Begriffstheorie noch lernen, das über Sellar's, McDowell's und Brandom's Anknüpfungen hinausgeht? *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie*, 30. 139–158.
- Kelemen János 2000. *Az ész képe és tette*. A történeti megismerés idealista elméletei. Budapest, Atlantisz.
- Márkus György 1998. Hegel és a művészet vége. In uő *Metafizika – mi végre?* Budapest, Osiris–Gond.
- Moyer, Dean 2004. Die Verwirklichung meiner Autorität: Hegels komplementäre Modelle von Individuen und Institutionen. In Halbig, Christoph – Quante, Michael – Siep, Ludwig (szerk.) *Hegels Erbe*. Frankfurt a. M., Suhrkamp. 209–253.
- Rózsa Erzsébet 1996. A megbékélés hegeli felfogása és a *Jogfilozófia* előszavának metaforikája. *Repedések a rendszeren? Gond*, 11. Debrecen. 256–286.

- Rózsa Erzsébet 2005. *Versöhnung und System. Zu Grundmotiven von Hegels praktischer Philosophie*. München, Fink.
- Rózsa Erzsébet 2007a. *Hegels Konzeption praktischer Individualität. Von der Phänomenologie des Geistes zum enzyklopädischen System*. Paderborn, Mentis.
- Rózsa Erzsébet 2007b. Individualitás, fogalmiság és rendszer. A hegeli gyakorlati individualitás státusza és jelentése. *Kellék*, 33–34. Nagyvárad. 39–62.
- Rózsa Erzsébet 2009. *A modern világ prózája*. Hegel-tanulmányok. Debrecen, Debreceni Egyetemi Kiadó.
- Rózsa Erzsébet 2010. Education, Identity, Integrity. Hegel’s socio-cultural Model of individuality from the perspective of his conception of modern civil society. In Cobben, Paul (szerk.) *Institutions of Education: then and today*. Leiden, Boston, Brill. 161–185.
- Simon Ferenc 2009. *Hegel élete és filozófiája*. Máriabesnyő–Gödöllő, Attraktor.
- Taylor, Charles 1996. *Quellen des Selbst*. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität. Frankfurt a. M., Suhrkamp.
- Tillich, Paul 1995. *Vorlesung über Hegel* (Frankfurt 1931/32). Szerk. Sturm, Erdmann. Berlin – New York, Walter de Gruyter.
- Welsch, Wolfgang 2000. Hegel und die analytische Philosophie. *Information Philosophie*, März. Magyarul: uő 2001. Hegel és az analitikus filozófia. Ford. Drimál István. *Magyar Filozófiai Szemle*. 45/1–2.