

## HEGEL KONTRA HEGEL AVAGY EURÓPA AZ ÖRÖK BÉKE ÉS AZ ÖRÖK HÁBORÚ KÖZÖTT\*

Mivel olyan korban élünk, amelyben az európai egység már nem pusztán filozófiai, hanem mindennapi gyakorlati kérdés, hadd kezdjem mondandómat egy politikatörténeti adalékkal: Robert Schumann 1950-ben született nyilatkozata (az ún. „Schumann-nyilatkozat”), amelyet az Európai Unió alapdokumentumai között tartanak számon, a „világbéke” szóval kezdődik, illetve azzal a megállapítással, hogy egy „szervezett és élő Európa” olyan hozzájárulást nyújthat az emberi civilizációhoz, amely nélkülözhetetlen a békés viszonyok fenntartásához.

S noha Immanuel Kantot alkalmasint nem tartják számon hivatalosan az európai egység előfutárai között, mégis kézenfekvő az örök béke kanti tervezetére asszociálnunk.<sup>1</sup> Hiszen ott Kant világosan kimondja, hogy a békeállapot „szerzésre vár”, ennek módja pedig az, ha az egyes államok között fennálló természeti állapotot jogállappal váltjuk fel, amely a szabad államok föderalizmusaként lenne

---

\* A szöveg alapjául szolgáló előadás 2007. október 27-én hangzott el Kolozsvárott, a Babeş–Bolyai Tudományegyetem Filozófia Tanárszékcsoportjának *Európaiság és filozófia. Az európai egység alapja az európai filozófia* című konferenciájának keretében.

1 Immanuel Kant: Az örök békéről. Filozófiai tervezet, in: Kant: *Történetfilozófiai írások*, Ictus, h. n., é. n. (1997) Ford. Mesterházi Miklós.

megvalósítható. Az emberiség egyetemes történetének eszméje világpolgári szemszögből című tanulmányában Kant azt is egyértelművé teszi, hogy más út nincs: nemcsak, hogy az örökös háborúzás tarthatatlansága már pusztán az ész alapján is belátható, de lassan a történeti feltételek is olyanokká válnak, hogy a háborúk megszüntetésének elodázása még a békeállapotot is elviselhetetlenné teszi: „[...] a háborúk, a túlfeszített és soha nem csillapodó háborús készülődés s a nyomor által, amelyet végül így még békében is érezni fog minden állam, [a természet] arra kényszeríti őket [az államokat], hogy kezdeti tökéletlen kísérletek után, számos felfordulás, pusztítás és az általános belső kimerülés nyomán végül elérjék azt, amit az ész e sok szomorú tapasztalat nélkül is megmondhatott volna – azaz kilépjenek a vadság törvény nélküli állapotából, s népszövetséget alkossanak, amelyben minden állam, a legkisebb is, nem saját hatalmától vagy saját jogi megítélésétől, hanem egyedül e nagy népszövetségtől [...], az egyesült hatalomtól és az egyesült akarat törvényes döntésétől várhatja biztonságát és jogait.”<sup>2</sup>

Hegel ezzel szemben *A jogfilozófia alapvonalai*ban<sup>3</sup> azt állítja, hogy a háború elválaszthatatlan a modern állam természetétől. Gondolatmenete azon alapul, hogy az úgynevezett „külső államjog” önálló államok, tehát szuverén akaratok viszonyából indul ki, s az egyes államok ennek

---

2 Immanuel Kant: Az emberiség egyetemes történetének eszméje világpolgári szemszögből, in: Uő: *A vallás a pusztá ész határain belül és más írások*, Gondolat Kiadó, Budapest, 1980, 67. Ford. Vidrányi Katalin. Kiegészítések tőlem – B. B.

3 Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *A jogfilozófia alapvonalai vagy a természetjog és államtudomány vázlat*a, Akadémiai Kiadó, Budapest, 1983. Ford. Szemere Samu.

megfelelően individuumokként kezelendők.<sup>4</sup> Ennyiben az államok azáltal léteznek, hogy a többiek elismerik őket<sup>5</sup> – hasonlóan ahhoz, ahogyan az egyes egyének önállósága is csak annyiban valóságos, amennyiben a többiek elismerik. Csakhogy az egyének és az államok individualitása közötti párhuzamot Hegel nem viszi tovább. Azt állítja ugyanis, hogy míg az egyes egyének között jogállapot áll fenn, addig az államok pusztán természeti állapotban leledzenek egymással szemben, ennek következtében pedig a nemzetközi jog alapelve (nevezetesen az a roppant egyszerűnek tűnő maxima, hogy a szerződéseket be kell tartani) „pusztán kellés” marad számukra, amelyet bármikor fölülírhatnak az éppen aktuális érdekek.<sup>6</sup> Ennek oka az, hogy „az államok között nincs prétor”, azaz nem létezik mindegyikük által elismert joghatóság. Kant örökbéke-konceptiója pedig azért elégtelen, mert feltételezi az államok megegyezését – s noha ennek lehetőségét Hegel sem tagadja, mégis kifogásolja, hogy fölső joghatóság híján az ilyen megegyezés mindig is esetleges maradna, tehát semmiképp sem nevezhetnénk „örök békének” abban az értelemben, ahogyan azt Kant gondolta.<sup>7</sup> Az államok közötti vitás kérdésekben ezért mindig is a háború marad a végső döntési módzat, akár vélt, akár valós érdekek szolgálnak az alapjául.<sup>8</sup> S ugyan Hegel nem állítja, hogy a háborús győzelem bármihez is jogalapot jelentene (hiszen miféle jogalapról beszélhetnénk természeti állapotban?), azt viszont kifejezetten ál-

---

4 i. m. 322. §.

5 i. m. 331. §.

6 i. m. 333. §.

7 i. m., megjegyzés a 333. §-hoz.

8 i. m. 334–336. §.

lítja, hogy más államokhoz való viszonyukban az egyes államok számára a saját vélt jólétük a törvény.

Hogyan értsük ezt? Úgy, mint a háború apoteózisát vagy legalábbis legitimálását Kant örökbéke-koncepciójával szemben, vagy úgy, mint a létező állapotok pusztá leírását?

A kérdés a *Jogfilozófia* egészével kapcsolatban is feltehető: valóban pusztán deskriptív-e, ahogyan azt Hegel a mű előszavában állítja – nevezetesen, hogy a feladata nem az, hogy előírjon, hanem hogy megértse/megértesse azt, ami van?<sup>9</sup>

A kérdés elemzésében Vittorio Hösle gondolatmenetére fogok támaszkodni.<sup>10</sup> Hösle szerint Hegel hiába állítja, hogy célja csupán a fennálló megértése, hiszen az ésszerű és a valóságos híres-hírhedt azonosításának csak akkor van értelme, ha nem statikusan, hanem dinamikusan értjük, vagyis úgy, hogy ami ésszerű, az *idővel* ténylegesen érvényesül. Igen ám, de ez nemcsak, hogy elbírná, de kifejezetten meg is követelné egy normatív elmélet megalkotását. Hiszen ha valaki kidolgozná az igazságos állam konkrét elméletét, illetve pontosan megadná, hogy az milyen intézményi keretek között valósítható meg, akkor vállalkozásával szemben nem lehetne felhozni azt az érvet, hogy a megrajzolt állam *még* nem valóságos. Ennyiben, mondja Hösle, a *Jogfilozófia* nyugodtan lehetne normatív elmélet –

---

9 i. m. 21.

10 Vittorio Hösle: *Hegels System. Der Idealismus der Subjektivität und das Problem der Intersubjektivität*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1998.

sőt, történetesen épp egy ilyen elmélet struktúráját mutatja, hiszen ésszerű normák természetjogi kifejtésére alapoz.<sup>11</sup>

Ugyanakkor viszont sem önértelmezése, sem pedig a hegeli rendszerben elfoglalt helye alapján nem lehet normatív elméletként kezelni.<sup>12</sup>

Miért nem dönt mármost Hegel egyértelműen a normatív elmélet mellett? Höfle szerint ennek két fő oka van. Az egyik az, hogy Hegel számára világos volt, hogy rendszerének tartalmaznia kell a reális objektív szellem elméletét is, arra viszont nem sikerült választ találnia, hogy ez hogyan viszonyulna egy lehetséges normatív elmülethez. A másik ok nem más, mint éppenséggel Hegel rendszerének zártsága – egy olyan rendszeré, amely a gondolkodás elgondolásában tetőzik, s ily módon nem hagy teret a gondolkodás cselekvésre-irányultságának, ami pedig minden normatív elméletnek feltétele.<sup>13</sup>

Mindebben azonban egyszersmind benne rejlik egy nem elhanyagolható következmény is a modern állam sorsára nézve: „Hegel ugyan visszautasítja a filozófus gyakorlati elköteleződését, mivel a modern állam valóságát mint ésszerűt ismeri fel; *csak*hogyz ezzel a belátással, illetve apoteózissal egyúttal kimondja a modern állam halálos ítéletét is. Mert ugyanúgy, ahogyan a vallásfilozófia, miközben kifejti a kereszténységben rejlő ésszerűséget, szellemtörténetileg annak végét pecsételi meg, ugyanúgy Minerva baglya a modern állam leáldozásának hírnöke.”<sup>14</sup>

---

11 i. m. 421.

12 i. m. 422.

13 i. m. 423.

14 i. m. 436.

Igaza van-e Höslének? A *Jogfilozófia* tartalma, illetve szerkezete azt mutatja, hogy igen, sőt, azt is, hogy Hegel mindennek tudatában volt. Mindenképp erre utal, hogy a mű szerint egyrészt szervesen hozzátartozik a modern állam szerkezetéhez, hogy a többi állammal szemben természeti állapotban – vagyis potenciálisan állandó hadiállapotban – áll, másrészt viszont a 340. § kimondja, hogy ebben a természeti állapotban az államok önállósága – tehát létezése – az esetlegességnek van kitéve. Ezután a *Jogfilozófia* gondolatmenete történetfilozófiai megfontolásokba csap át, amelyek többek között azt mondják ki, hogy a világtörténelemben megnyilvánuló általános szellem számára az egyes államokban megtestesülő népszellemek múló mozzanatok csupán.<sup>15</sup> Végül pedig – továbbhaladva a történetfilozófiai fejtegetésekben – az derül ki, hogy ha a „germán birodalom” elérte kifejlődésének maximumát,<sup>16</sup> továbbá ha a világtörténelemben egy nép csak egyszer lehet uralkodó,<sup>17</sup> valamint ha egy folyamat teljes megragadása az illető folyamat végét jelenti,<sup>18</sup> akkor a „germán birodalom” által kifejlesztett államformának – vagyis a modern államnak – vége.

A kérdés már csak az, *hogyan*, illetve *milyen értelemben* van vége a modern államnak. Hisz első ránézésre is legalább két értelmezési lehetőség adódik. Az egyik szerint a germán birodalom vége egyúttal az egyetemes történelem vége is volna. Nem mernék megesküdni rá, hogy Hegel erre gondolt, pláne nem „a történelem végének” kojève-i értelmében. A második lehetőség sokkal szerényebb, s ennyi-

---

15 Hegel: *A jogfilozófia alapvonalai*, 342–344. §.

16 i. m. 360. §.

17 i. m. 346. §.

18 i. m. 343. §.

ben egyúttal valószínűbb is. Eszerint a germán birodalom vége egyszerűen annyit jelent, hogy nem bizonyul fenntarthatónak, hiába tűnik aktuálisan az egyetlen lehetséges ésszerű berendezkedésnek. Hegel ezt nyilván nem állíthatja explicite (hiszen akkor egyfelől jóslatokba bocsátkozna, amitől pedig mindig óvni szokta a gondolkodást, másfelől pedig veszélyes közelségbe kerülne a normativitás terepével), ám nyomós érvek szólnak amellett, hogy ez az értelmezés legalábbis nem zárható ki.

A modern államnak mint erkölcsi egésznek a *Jogfilozófia*-beli leírása ugyanis feltűnő párhuzamot mutat *A szellem fenomenológiájának*<sup>19</sup> azon fejezetével, amely az ún. „erkölcsi világgal”, vagyis az antik görögséggel, illetve annak hanyatlásával foglalkozik.

A *Fenomenológia*-beli „erkölcsi állam” először is ugyanolyan hadiállapotban áll a többi állammal, mint a *Jogfilozófia* modern állama, másfelől pedig ugyanúgy hadiállapotban áll saját polgáraival, mint a *Jogfilozófia* állama akkor, amikor éppen hadat visel – tehát potenciálisan bármikor. A saját polgáraival szemben viselt hadiállapot igazolására felhozott érvek kísértetiesen hasonlóak. A *Jogfilozófia* 323. paragrafusában ugyanis leszögezi, hogy az állam „a szubsztancia oldalát” képviseli az egyénnel szemben, lévén így „az abszolút hatalom minden eggyessel és különössel szemben, az étellel, tulajdonnal és ennek jogaival, valamint a tágabb körökkel szemben”, valamint „ezek semmisségét létezésre juttatja és tudatossá teszi”.<sup>20</sup> Az egyének mármost kötelesek akár tetteleg is elismerni eme alávetettségüket az állam-

---

19 G. W. F. Hegel: *A szellem fenomenológiája*, Akadémiai Kiadó, Budapest, 1979. Ford. Szemere Samu.

20 Hegel: *A jogfilozófia alapvonalai*, 344. §.

mal szemben, vagyis kötelességük, „hogy kockáztatva és feláldozva tulajdonukat és életüket, valamint vélekedésüket és mindazt, ami magától bennefoglaltatik az élet körében, fenntartsák ezt a szubsztanciális egyéniséget, az állam függetlenségét és szuverénitását.”<sup>21</sup> Miután pedig néhány sorban sikerült relativizálnia gyakorlatilag az összes alapvető emberi jogot (vagy: sikerült kimutatnia, miként relativizálja a modern állam az összes alapvető emberi jogot), tehát az élet, a tulajdon, valamint a vélemény- és szólásszabadság jogát, Hegel azzal teszi fel a koronát a gondolatmenetre, hogy mindezt *erkölcsileg szükségesnek* mondja (illetve olyasminek, amit a modern állam erkölcsileg szükségesnek állít):

Az itt elmondottakban rejlik a háború erkölcsi mozzanata. [...] Szükséges, hogy a végest, birtokot és életet mint esetlegest tételezzük, mert ez a végesnek a fogalma. E szükségszerűség sajátja egyfelől a természeti hatalom alakja, s minden véges halandó és mulandó. Ámde az erkölcsi lényben, az államban, a természetet megfosztják e hatalomtól, s a szükségszerűséget a szabadság művévé, valami erkölcsivé emelik. Ama mulandóság akart elmúlássá lesz, s az alapul szolgáló negativitás az erkölcsi lény szubsztanciális saját egyéniségévé. – A háború az az állapot, amelyben komolyan veszik az időleges javak és dolgok hiúságát, holott ez egyébként épületes szólásmód szokott lenni; így az a mozzanat, amelyben a különösnek eszmeisége jogához jut és valósággá lesz.<sup>22</sup>

---

21 Uo.

22 i. m., megjegyzés a 324. §-hoz.



Az idézett gondolatnak *A szellem fenomenológiájában* nemcsak párdarabja, hanem igen fontos előzménye is van. A megbékített-vállalt-akart halál gondolatával ugyanis ott akkor találkozunk először, amikor Hegel az egyén és a család viszonyát taglalja. Eszerint a közösség úgy kísérli meg legyőzni a halál hatalmát a családon belül, hogy olyan *cselekedetet* hajt végre, amely egyszerre fejezi ki a család szubsztancialitását és a tudatnak a természettel szembeni „jogát”. Ez a cselekedet pedig nem más, mint a halotti szertartás, melynek során „[a] vérrokonság [...] azzal egészíti ki az elvont természetes mozgást, hogy hozzáfűzi a tudat mozgását, megszakítja a természet művét, s a vérrokont kiemeli a pusztulásból; vagy helyesebben, mivel a pusztulás, tiszta létté változása, szükségszerű, maga vállalja a pusztítás tettét.”<sup>23</sup>

Ez a végső kötelesség az úgynevezett „isteni törvényhez” tartozik, minden más erkölcsi viszonyulás az „emberi törvényhez”.<sup>24</sup> Mármost az emberi törvény a kormányzásban nyilvánul meg, a kormányzás pedig az, ami a közösség „valóságos elevenségét” biztosítja, mivel az benne „egyéni alakot vesz fel”.<sup>25</sup> Igen ám, csakhogy „a közösség valóságos elevenségét” biztosító kormányzat egyetlen számottevő tevékenysége, amelyet Hegel a *Fenomenológia* lapjain említ, nem más, mint annak megakadályozása, hogy a közösségnek „a foglalkozás és élvezet céljai” szerint szerveződő és ebben a szerveződésben önállósuló alrendszerei túlságosan megerősödjenek. Ennek eszköze pedig a háború, ami által „[a] szellem a fennállás formájának e felbomlasz-

---

23 Hegel: *A szellem fenomenológiája*, 231.

24 i. m. 232.

25 Uo.

tásával megóvja az erkölcsi létet attól, hogy a természetes létbe süllyedjen, fenntartja tudatának személyes énjét s ezt szabadságának és a maga erejének szintjére emeli.”<sup>26</sup> Vagyis a közösség hagyja kibontakozni saját tagjait a tulajdon, a jog, a munkavégzés módjai, illetve az élvezet céljai által meghatározott alrendszerekben, de hogy e rendszerek meg ne szilárduljanak az elkülönülésben, hogy „az egész szét ne hulljon és a szellem szét ne szálljon”, a kormányzat időről időre „megrendíti őket belsejükben” háború által, ráébrésztve tagjait, hogy csak az egészben van a valóságuk. Az államnak tagjaival „ama kirótt munkában meg kell éreztetnie urukat, a halált”;<sup>27</sup> a szellem így óvja meg az erkölcsi létet attól, hogy a természetes létbe süllyedjen. Ugyanez a gondolat a *Jogfilozófiában*: a háború „[m]agasabb jelentősége az, hogy, mint másutt kifejeztem, »fenntartja a népek erkölcsi egészségét közömbösségükben a véges intézmények megszilárdulása iránt; [...] a háború megóvja a népeket attól a romlástól, amelybe tartós vagy éppenséggel örök béke vinné őket.«”<sup>28</sup>

Az állam tehát mind a *Fenomenológia*, mind pedig a *Jogfilozófia* szerint a természetes létezés önkéntes elpusztítását magára vállaló erkölcsi hatalomként próbálja definiálni magát. Eltekintve attól a kérdéstől, hogy miért kellene az államnak ezzel külön törődnie, hisz a természetes létezés nélküle is épp elég sérülékeny és sebezhető, további, igen csak zavarba ejtő kérdésekkel szembesülünk, hiszen a *Fenomenológiában* egy rég letűnt államberendezkedés történeti és távolról sem rokonszenvező rekonstruálásával van dol-

---

26 i. m. 233.

27 Uo.

28 Hegel: *A jogfilozófia alapvonalai*, 344. sk., megjegyzés a 324. §-hoz.

gunk, míg a *Jogfilozófia* elvileg a leginkább ésszerű államformát tárgyalja jóváhagyólag – miközben viszont Hegel a *Fenomenológiában* azt is világosan kimutatja, hogy mind a más államok, mind pedig a saját polgárai ellen fenntartott hadiállapot szükségképpen az állam pusztulásához vezet.

Az elsőként említett mozzanat, vagyis a más államokkal szembeni hadiállapot azért vezet előbb-utóbb az állam pusztulásához, mert – lévén a kockázat állandó – végső soron a vakszerencsén fog múlni, hogy fennmarad-e vagy sem. „Most a természetes erő s az, ami a szerencse véletleneként jelenik meg, dönt az erkölcsi lényeg létezéséről és a szellemi szükségyszerűségéről; mivel erőn és szerencsén múlik az erkölcsi lényeg létezése, azért már *eldőlt*, hogy elpusztult.”<sup>29</sup>

A másodikként említett mozzanat pedig – az állam „erkölcsi célzatú” háborúja saját polgárai ellen – azért vezet szükségyszerűen pusztuláshoz, mert nem felel meg egy olyan követelménynek, amelynek kifejtése *A szellem fenomenológiájának* egyik fő témáját képezi. Nem más ez, mint a kölcsönös elismerés követelménye, amely nemcsak az egyes öntudatok, hanem közösség és egyén, illetve állam és egyén között is érvényes. Hegel elemzéseiből ugyanis az derül ki, hogy a reflektálatlan „erkölcsiség” világának princípiuma éppen az, hogy benne az ember, amint egyesként vagy egyesek szövetségeként létezik és cselekszik – és *azáltal, hogy* egyáltalán létezik és cselekszik –, bűnösnek számít az általánossal szemben (legyen az az állam vagy a földalatti sötét hatalmak). Az erkölcsi szubsztancia lényegének tehát az bizonyul, hogy megakadályozza, illetve folyamatosan érvénytelenítse saját tagjainak kibontakozását. Nem

---

29 Hegel: *A szellem fenomenológiája*. 246.

ismeri el saját részeinek érvényét, ezáltal pedig pusztulásra ítéli magát: amíg a szubsztancia (vagyis az, ami valójában van, illetve érvényes) arra épül, hogy mindenféle különbséget elnyomjon magában, maga is kiszolgáltatja magát annak a lehetőségnek, hogy egy számára külső különbség elpusztítsa. Ezzel pedig az elismerés elve ezúttal egy kollektív identitáson belül jelentkezik: ahogyan az elismerés igénye az egyes öntudatok között beváltatlan marad, amíg nem kölcsönös, ugyanúgy egy közösségen belül is beváltatlan, amíg a közösség nem ismeri el saját tagjainak önállóságát.

De miben is áll pontosan az elismerés elmélete *A szellem fenomenológiája* szerint?

Az elméletnek három rétege van. Az első réteg fogalmi természetű, és először is azt mondja ki, hogy az öntudat azáltal van, hogy egy másik öntudat elismeri – „Az öntudat *magán- és magáértvaló*, mert és azáltal, hogy egy másik magán- és magáért-való számára van; azaz csak azáltal van, hogy elismerik”<sup>30</sup> –, másodszer pedig azt, hogy az elismerés lényege szerint szimmetrikus, vagyis feltétel nélkül kölcsönös. Hogy voltaképp miben áll ez a kölcsönösség, és hogy nélküle miért érvénytelen egyáltalában az elismerés fogalma, azt meglehetősen világosan mutatja a következő szövegrészlet:

Az öntudatnak ezt a mozgását egy másik öntudatra való vonatkozásban azonban úgy képzeltek, mint az egyiknek cselekvését (das Tun des Einen); de az egyik e cselekvésének magának is az a kettős jelentése van, hogy éppúgy az ő cselekvése, mint egy másiknak a cse-

---

30 i. m. 101.

lekvése; mert a másik éppolyan önálló, magába zárt, s nincs benne semmi olyan, ami nem önmaga által volna. Az első nem úgy látja maga előtt a tárgyat, ahogyan ez elsősorban csak a vágy számára van, hanem magáért-való önálló tárgy van előtte, amely felett ezért nincs hatalma, hogy tegyen valamit saját érdekében, ha a tárgy magánvalósága szerint nem teszi azt, amit az első tesz rajta. A mozgás tehát teljességgel a két tudatnak kettős mozgása. Mindegyik azt látja, hogy a másik ugyanazt teszi, amit ő tesz: mindegyik maga is megteszi azt, amit a másiktól követel, s ezért azt is, amit tesz, csak azért teszi, mert a másik ugyanazt teszi; az egyoldalú cselekvés hasztalan volna, mert az, aminek történnie kell, csak mind a kettő által jöhet létre.<sup>31</sup>

Hiába hiszem tehát, hogy önállóan és egyedül cselekszem, mert önállóan cselekszem ugyan, de a tér, amelyben cselekszem, más önálló cselekvőkkel megosztott. *Amennyiben önálló vagyok, más is önálló*; ezért az én önálló cselekvésemnek csak mozzanata mindaz, ami az én egyéni motivációimhoz, szándékaimhoz és eszközeimhez tartozik. A cselekvés megvalósítása, eredménye és hatása – *értelme* – mindig egy olyan közös térben dől el, ahol nemcsak én cselekszem, hanem mások is. Ha tehát a cselekvés olyan, hogy ezt a közös teret érinti és illeti, akkor végképp nem az fogja megadni a meghatározottságát, ami *csak rám* tartozik, hanem az, ami *mindenkire* tartozik: nem pusztán *nem szabad* tehát, de egyenesen *nem is tehetek* olyasmit, ami *csak* az én cselekvésem: „magáért-való önálló tárgy van előtte, amely felett ezért nincs hatalma, hogy tegyen valamit sa-

---

31 i. m. 101. sk.

ját érdekében, ha a tárgy magánvalósága szerint nem teszi azt, amit az első tesz rajta". Az öntudat azonban nem föltétlenül van tudatában ennek, hiszen első megközelítésben még csak *a maga elszigetelt elvárásaival* van tisztában: azzal, hogy elvárja, hogy mások elismerjék az ő önállóságát. Követeli tehát, hogy a másik elismerje, ugyanakkor azt látja, hogy a másik is ezt követeli tőle. Csakhogy ő nem elismerésre, hanem a maga elismertségére tör – nem tudván, hogy a kettő egymástól függ –, ezért egyik öntudat sem fogja kezdeményezni a *másik* elismerését, hanem csak a *maga* elismertetését. Az „eredeti” elismerést tehát a másiktól várják, s tevékenységük arra irányul, hogy ezt kicsikarják. Mivel azonban a többiek ugyanígy tesznek, valójában *ugyanazt* teszik. Az elismerés így csak egy megkerülhetetlen, hosszú tanulási–tapasztalási folyamat során válhat valóságossá, azaz kölcsönössé – olyanná, ami megfelelő fogalmának: „*Elismerik önmagukat, egymást kölcsönösen elismerve*”.<sup>32</sup>

Ezt a tanulási–tapasztalási folyamatot fejti ki az elismerés elméletének második rétege, amelyet a tapasztalatok egymásra-épülésének értelmében fenomenológiai rétegnek is nevezhetünk. Ez tehát azt mutatja meg, hogy melyek azok az alaptapasztalatok, amelyek végül az elismerés *valódi* fogalmához, a kölcsönösség megvalósulásához vezetnek. Három ilyen alaptapasztalat van: a) az életre-halálra menő harc, amelynek az a felismerés az eredménye, hogy az elismeréshez mindkét félnek életben kell maradnia; b) az uralom és szolgaság, melynek eredménye az a felismerés, hogy az elismeréshez mindkét félnek egyenrangúnak kell lennie; c) az öntudat szabadsága, amely fokozatosan

---

32 i. m. 102.

azt a felismerést hozza meg, hogy az öntudat sem offenzív, sem pedig defenzív stratégiával nem juthat elismertséghez, hanem csak akkor, ha hajlandó a teljesen másban önmagát felismerni. Így tanulja meg az öntudat szabadon a saját szubjektivitásán kívülre helyezni akaratának forrását, s a kölcsönösség követelményét az általános akarat fogalmában fogalmazza meg.

Az elmélet harmadik rétege végül történeti, és azt mutatja be, hogy az európai kultúra hogyan válik fokozatosan alkalmassá a kölcsönös elismerésen alapuló társadalom s vele a valódi szabadság megvalósítására.

Ehhez képest legalábbis meglepő, hogy az állam és polgárai közötti, valamint az államközi viszonyok tekintetében Hegel *Jogfilozófia*-beli modern állama mind fogalmi, mind fenomenológiai, mind pedig történeti szempontból a lehető legkezdetlegesebb stádiumon áll, holott mind a *Fenomenológia*, mind pedig a kései Hegel történelemértelmezése szerint a lehető legkomplexebb formát kellene mutatnia. Eközben ráadásul Hegel makacsul kitart amellett, hogy az államok esetében nem lehetséges átmenet a természeti állapotból a jogállapothoz, holott a *Fenomenológia* elismeréseméletében maga dolgozta ki irigylésre méltó pontossággal ennek az átmenetnek a feltételeit – egészen odáig menően, hogy a mű megbocsátás-fejezetéből rekonstruálható a társadalmi nyilvánosság egy olyan lehetséges struktúrája, amely akár a történelmi megbékélés elméletévé is továbbfejleszthető, s így az államközi viszonyok kérdését is más megvilágításba helyezhetné.

Hegel azonban ezen a ponton makacs hallgatásba burkolózik. Vajon miért?

Az egyik ok nyilván az, amit – ahogyan fentebb már szó volt róla – Vittorio Hösle a *Jogfilozófia* normativitásellenessége kapcsán azonosított: nevezetesen hogy Hegel-

nek rendszere zártságát, azaz teoretikus lekerekítettségét, valamint a filozófia feladatáról vallott elképzeléseit kellett volna feladnia ahhoz, hogy annak keretén belül egyáltalán megemlíthesse az európai kultúra egy eljövendő, pusztán valószínű, ám korántsem szükségszerű stádiumára vonatkozó elképzeléseit.

Egy másik lehetséges okot szintén Höhle azonosít, amikor idézett monográfiájában kifejti, hogy *A szellem fenomenológiája* olyan elméleti lehetőségeket is rejt, amelyeket Hegel távolról sem használt ki. Ha ugyanis Hegel továbbviszi a *Fenomenológiának* az interszubjektivitásra vonatkozó elméletkezdeményeit, és annak alapján dolgozza ki az objektív szellem tanát, államelmélete sem ütközött volna a rendszer szubjektivizmusának határaiba (szubjektivizmus alatt itt azt értve, hogy a hegeli rendszer csúcspontja az abszolút szubjektivitás elmélete). Alighanem ebben is igazat kell adnunk Höhlének – elég, ha belegondolunk, milyen következményekkel járna a hegeli államelméletre nézve, ha megpróbálnánk alkalmazni rá a *Fenomenológia* elismeréselméletének eredményeit. Nos, ekkor kiderül, hogy valamiféle egy az egyben történő alkalmazásról szó sem lehet, hiszen egy ilyen alkalmazáshoz az államot bizonyos pontokon nemcsak, hogy morális szubjektumként, de *lelkiismerettel bíró* morális szubjektumként kellene értelmeznünk, ami azért meglehetősen komoly nehézségeket vetne fel.

De miért kellene *egy az egyben* alkalmaznunk a *Fenomenológia* elismeréselméletét? És biztos-e egyáltalán, hogy a műnek az elismerésre vonatkozó *teljes* gondolatmenete egy szűkebb értelemben vett elmélet részét képezi? Ha ezt végiggondoljuk, találunk egy harmadik okot is arra, hogy Hegel miért fűjt visszavonulót Európa kilátásainak témakörében. Az ok megfogalmazásához azonban az is szükséges,



hogy vessünk egy pillantást *A szellem fenomenológiájának* szerkezetére.

Mint ismeretes, a mű célja az, hogy az olvasót a világhoz való legegyszerűbbnek tűnő viszonyulásmódból – az érzéki bizonyosságból – kiindulva fokozatosan, vagyis egymásra épülő, egymásból kifejlő tapasztalatok sora által vezesse el az abszolút tudás fogalmához. Mindez hat szakaszban történik meg, melyek a *Tudat*, *Öntudat*, *Ész*, *Szellem*, *Vallás*, illetve *Abszolút tudás* címet viselik.

A *Tudat* szakaszban megfigyelhető mozgás a „közvetlennek” tekintett érzéki bizonyosság elemzésétől jut el az észlelés tapasztalatán keresztül az értelem, a lényeg, a törvény és a jelenség, ezáltal pedig a végtelen fogalmaiig. E szakasz általános „olvasási szabálya” a tárgy elsődlegessége, miközben a tudat tapasztalatának előrehaladtával a hangsúly folyamatosan áttevődik az énré, így mozdulván el az öntudat felé.

Az *Öntudat* szakasz kezdete kettős. Egyrészt – a fogalmi átvezetés szintjén – az előző szakaszban elért belátásokra épül, másrészt azonban teljesen új kiindulópontot igényel: az öntudat gyakorlati intencionalitását és az élet kontextusát. Az öntudat fejlődését az elismerés igénye strukturalja, s lényege nem más, mint az a folyamat, amelynek során – egyelőre csak elvontan, a fogalmak szintjén, anélkül, hogy valódi tapasztalat volna róla – világossá válik, hogy az elismerés csak kölcsönös lehet.

Az *ész* lényegét Hegel a következőképpen fogalmazza meg: „[a]z ész a tudatnak az a bizonyossága, hogy [ő] minden realitás”,<sup>33</sup> vagyis hogy világában – mind a tárgyi világban, mind pedig a többi öntudattal megosztott világ-

---

33 i. m. 124. Kiegészítés tőlem – B. B.

ban – legfőképpen önmagával van dolga. Az ész így a megfigyelő és a gyakorlati ész egységeként, a tárgy- és önértelmezés egységeként, a tárgytudat és az öntudat egységeként fog megmutatkozni. Mivel pedig eredetileg a tudat egységéből indul ki, szerveződését az az út írja le, amelynek során a világ megfigyelésének igyekezetétől fokozatosan eljut az általános öntudat fogalmáig. Az önállóság keresésétől a szabadsághoz való átmenetben a cselekvő ész előbb csak egyénnek tudja magát, majd tudata az általánossághoz emelkedik: általános ésszé válik és annak is tudja magát, „magán- és magáért-valósága szerint elismertnek, amely tiszta tudatában egyesít minden öntudatot”.<sup>34</sup>

Elmondható tehát, hogy a tágabb értelemben vett tudat eddigi alakjai – a voltaképpeni tudat, az öntudat és az ész – a tapasztalatok értelmezésének kategoriális feltételeit bontják ki. A következő, *Szellem* szakasz azonban teljesen új perspektívát képvisel, amennyiben kifejezetten *történeti* jellegű, s benne a mindenkori kategóriaháló történeti meghatározottsága lesz a tét, valamint az, hogy a valóságos elismerésen alapuló valóságos szabadság, amelyet az öntudat kezdettől fogva kutat, hogyan és mennyire valósul meg a mindenkori emberi világban.

A szellem tehát a valóságos, a világban működő ész, amelynek története van. Ez a valóságos szellem jut mindenkori öntudatára a mindenkori vallásban, hogy majd az abszolút tudás alakzatában, amely a *Fenomenológia* utolsó szakaszát képezi, fogalmi formára hozza azt a tulajdonképpeni önismeretet, amelyet a vallás csak képzetek formájában tudott megfogalmazni.

---

34 i. m. 182.

A megbocsátás alakzatával, amelyről fentebb azt állítottuk, hogy belőle a társadalmi nyilvánosság egy olyan lehetséges struktúrája rekonstruálható, amely az államközi viszonyok kérdését is más megvilágításba helyezhetné, a *Szellem* szakasz utolsó fejezetében találkozunk, azaz egy lényege szerint *történeti* tárgyalás keretében. Ez azonban még mindig azt tenné kézenfekvővé, hogy a kölcsönös elismerés *Fenomenológia*-beli közössége egybeessen a *Jogfilozófia* modern államával, nem pedig azt, amit láttunk, nevezetesen, hogy míg a megbocsátás alakzata az elismerés fogalma szempontjából a lehető legkomplexebb, addig a modern nemzetállam a lehető legkezdetlegesebb berendezkedést mutatja.

A rejtély kulcsát alighanem ott kell keresnünk, hogy *A szellem fenomenológiájának* dinamikája szerint a közvetlenséghez való visszatérés mindig az új kezdet jele. Vagyis, ha a szellem egy bizonyos mozgás befutása után elkezdődik közvetlenként értelmezni az épp elért fejlődési fokot, az törvényszerűen azt mutatja, hogy életének egy ciklusa befejeződött, és valami teljességgel új veszi kezdetét, ami az adott, éppen elért perspektívából megjósolhatatlan, hiszen épp az adott perspektíva radikális meghaladását feltételezi.<sup>35</sup> Ebből következőleg az, ami az egyik szint perspektívájából a lehető legkomplexebb berendezkedésnek számít, a következő szint szempontjából számíthat a lehető legegyszerűbbnek.

Mindennek alapján a *Fenomenológia* és a *Jogfilozófia* közötti eltérés magyarázata az, hogy egész egyszerűen

---

35 Lásd ehhez Labarrière, Pierre-Jean: *Structures et mouvement dialectique dans la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*, Aubier-Montaigne, Paris, 1968.

ugyanannak a közösségi létnek (Hegel későbbi szóhasználatával: objektív szellemnek) a különböző szintjeit képviselik. Eszerint, noha a *Fenomenológia* megbocsátás-fejezete azt a társadalmi nyilvánosságot írja le, amely a szubjektumot elismerő modern állam történeti lehetőségfeltétele, arról az égvilágon semmit sem mond, hogy az ily módon szerveződő közösség vagy társadalom hogyan fog viselkedni *kifelé*, amikor egységes szubjektumként nyilvánul meg más feltételezett kollektív szubjektumokkal szemben.

Még hozzá semmiképp sem azért, amit Hegel a *Jogfilozófiában* dogmatikusan hangoztat, nevezetesen, hogy államok esetében nem lehetséges átmenet a természeti állapottól a jogállapothoz – hisz ez ebben a formában nem más, mint a fogalma szerint kölcsönös elismerés tételének kontradiktórikus ellentéte,<sup>36</sup> ami, ha hűek akarunk lenni a hege-li dialektikához, csakis annak a jele lehet, hogy el van rejtve előlünk az ellentét dialektikus meghaladásának módja.

Az igazán érdekes azonban az, hogy miért van elrejtve: azért, mert egész egyszerűen hiányoznak róla a történeti tapasztalatok. Szűkebb értelemben véve ugyanis az elismerés *Fenomenológia*-beli elmélete (vagyis az elismerés kategoriális struktúrájának kifejtése) csak a fogalmi, illetve fenomenológiai szintet foglalja magában, s addig tart, amíg az elismertség egyoldalú akarásától eljutunk az általános akarat fogalmához. Ami azután következik, az történelmi folyamatok értelmezése – olyan folyamatoké, amelyek történetesen a kölcsönös elismerés részleges megvalósulásához vezetnek a modern állam struktúrájának keretében. Ám hogy a folytatás milyen lesz, az mindenekelőtt

---

36 A „Minden elismerés kölcsönös” és a „Van olyan elismerés, amely nem kölcsönös” tételek egymás kontradiktórikus ellentétei.

történeti, azaz empirikus kérdés. Ami biztosan tudható, az az, hogy a megtett út nem visszafordítható. De hogy a fogalom milyen úton-módon és hány száz éves kerülőutakon viszi keresztül magát, azt nem a filozófia, hanem az idő méhe rejti.

