

A FIATAL HEGEL*

LUKÁCS GYÖRGY

2

MIT JELENT A „POZITIVITÁS” A FIATAL HEGELNÉL?

A fiatal Hegel berni korszakának igazi középponti kérdése a vallásnak, különösen pedig a keresztény vallásnak a „pozitivitása”. Ha egyetlen mondatdal akarjuk megvilágítani a hegeli gondolat lényegét, azt kell mondanunk: a kereszténység pozitív vallása a despotizmusnak és az elnyomásnak a támasza, míg az ókor nem-pozitív vallásai a szabadságnak és az emberi méltóságnak a vallásai voltak. A fiatal Hegel elképzelése szerint ezeknek a vallásoknak a megújítása az a forradalmi cél, amelyet kora emberiségének meg kell valósítania.

Mindenekelőtt tehát azt kell tisztáznunk, hogy a fiatal Hegel mit értett valamely vallás pozitivitásán. A berni korszak írásaiban számos helyen kimondja ezt a gondolatot, úgyhogy a következőkben néhány idézetben — lehetőleg Hegel saját szavainak segítségével — próbáljuk megismertetni az olvasóval a fiatal Hegelnek ezt a középponti fogalmát: „A pozitív hit vallási tételek olyan rendszere, amely azért szükségképpen igaz számunkra, mert oly tekintély kényszeríti ránk, melynek hitünket alávetjük s alóla magunkat kivonni nem tudjuk. E rendszer mindenekelőtt olyan vallási tételek és igazságok rendszere, melyeket függetlenül attól, hogy mit tartunk igaznak, igaznak kell tekintenünk, amelyek akkor is igazságok maradnak, ha soha egyetlen ember nem ismerte, soha egyetlen ember nem tartotta igaznak őket, és amelyeket ennyiben gyakran objektív igazságnak neveznek — ezeknek az igazságoknak pedig számunkra-való igazságokká, szubjektív igazságokká is kell válniuk.”

A hegeli meghatározásnak az a lényege, hogy a vallás pozitív tételei függetlenek a szubjektumtól, s egyben az a követelmény, hogy a szubjektum e tételeket, amelyeket nem maga alakított ki, kötelezőnek ismerje el önmagára nézve. A pozitivitás tehát mindenekelőtt a szubjektum morális függetlenségének megszüntetését jelenti. Ennyiben ez a felfogás igen közeli rokonságban állhatna a kanti morállal, s ennek a rokonságnak valóban számos elemét tartalmazza. Viszont fel kell hívnunk a figyelmet arra, hogy az a szubjektum, amelyre Hegel voltaképpen gondol, nem azonos a kanti morális szubjektummal; inkább mindig valami társadalmi-történelmi képződmény. A fiatal Hegel rendkívül homályosan és kétértelműen határozza meg ezt a szubjektumot. Konceptiójának az a tartalma ugyanis — amennyiben a nem-pozitív görögségről, azaz a történelmi-morális eszményről van szó —, hogy

* Az alábbiakban közlésre kerülő két részlet a közeljövőben magyar fordításban is megjelenő mű első fejezetének („A fiatal Hegel republikánus korszaka”) 2. és 3. alpontja. — Szerk.

az egyes szubjektum morális függetlensége egybeesik az egész nép demokratikus közösségével. Az egyes ember szubjektivitása és a szociális egész társadalmi tevékenysége között — a fiatal Hegel felfogása szerint — csak a poliszdemokrácia felbomlásakor, és ezzel a bomlási folyamattal összefüggésben, a keresztény vallás révén keletkezik ellentmondás. A keresztény vallás ezeket úgy áll szemben az egyes szubjektummal, mint objektív, pozitív valami; parancsainak követése egyrészt a szabadság elvesztésének a következménye, másrészt pedig az elnyomás és a despotizmus állandó újratermelődése.

A fiatal Hegel véleménye szerint a despotizmusnak ez a kora egészen a jelenig tart, és áthatja a társadalmi élet, valamint az ideológia minden megnyilvánulását. Az emberek lealacsonyodását a fiatal Hegel főként aszerint ítéli meg, hogy milyen mértékben törődnek bele a szabadság elvesztésébe, és hogy a világnézeti kérdéseket mennyire a szabadság irányában, vagy a pozitívitásnak való alávetettség irányában oldják meg. Hegel útinaplójának egyik, a berni időből származó kitétele (1796. július—augusztus) igen pontosan jellemzi ezt a hangulatot, és még egyértelműbben megvilágítja a pozitívitásnak azt az általános meghatározását, amelyet fentebb idéztünk. Hegel ez idő tájt rövid utazást tett a berni hegyvidéken, és megfigyelte az ottani szűkös természeti adottságokat, a rendkívüli nehézségeket, amelyekkel az emberek küszködtek, hogy e feltételek között saját munkájukkal életalapot, egzisztenciát teremtsenek maguknak. Akkori érdeklődésének megfelelően felveti a kérdést: milyen vallásnak, milyen világnézetnek kellett kialakulnia ilyen életfeltételek között? A következő, igen jellemző megoldásra jut: „E kopár pusztaságokon a művelt emberek talán hamarabb kitaláltak volna minden egyéb elméletet és tudományt, de aligha fedezték volna fel a fizikoteológiának azt a részét, amely az ember büszkeségének hízelegve azt bizonyítja, hogy a természet készen talált elénk mindent, ami élvezetünket és jólétünket szolgálja; olyan büszkeség ez, mely egyszerűen mind korunkat is jellemzi, amennyiben korunkat inkább kielégíti az az elképzelés, hogy mi mindent tett érte egy idegen lény, mint az a tudat, hogy tulajdonképpen ő maga az, aki a természetre mindeme célokat rákényszerítette.”

Az idézetben világosan megfigyelhetjük a fiatal Hegel radikális szubjektívizmusát. Kant is küzd a célszerűség nyers és dogmatikus felfogásának érvei ellen, amelyeket az úgynevezett fizikoteológia fogalmaz meg. De Kant küzdelme abban áll, hogy rámutat e felfogás belső ellentmondásaira, az ebből eredő antinómiákra. Mindez a fiatal Hegelt nem érdekli. Számára az a kérdés: miféle ember az, aki hisz a fizikoteológiában, és miféle ember az, aki elutasítja; büszke-e az ember arra, amit maga csinált, amit maga teremtett, vagy pedig abban talál kielégülést, hogy valamilyen idegen hatalom (isten) gondoskodik róla? Hegel tehát meg akarja tisztítani a morált minden teológiai — pozitív — elemtől, de nem azért, mert — mint Kant — megismerhetetlennek tarja a teológia tárgyait, hanem azért, mert magát a hitet összeegyeztethetetlennek tartja a szabadsággal és az emberi méltósággal. Tehát a fiatal Hegel igen határozottan visszautasítja azt a kanti felfogást, amely a „gyakorlati ész posztulátumainak” segítségével ismét be akarja vezetni a világnézetbe mindazt a teológiát, amelyet „A tiszta ész kritikája” ismeretelméletileg megszüntetett és megismerhetetlenné nyilvánított.

Amikor a fiatal Hegel harcol az ellen, hogy a kanti etika segítségével megújítsák a teológiát, akkor nem áll egyedül, együtt halad ifjúkori barátjával,

Schellinggel. Schelling egyik 1795-ben írott levelében arról panaszkodik Hegelnek, hogy „A gyakorlati ész kritikája” Tübingenben, ahol akkoriban tartózkodott, a reakciós, ortodox teológia újjáélesztésének támpontjává vált. „Im már minden elképzelhető dogmát a gyakorlati ész posztulátumainak kiáltanak ki, és ott, ahol az elméleti-történeti bizonyítékok sohasem elegendőek, a gyakorlati (tübingeni) ész vágja el a csomót. Öröm nézni a filozófia e hőseinek diadalát. Továbbint a filozófiai mélabúnnak az a kora, amelyről írva vagyon.” (Plitt: Schelling élete levelekben (Aus Schellings Leben in Briefen) I. Leipzig 1869, 72.) A fiatal Schelling ebben a harcban igen lényeges vonatkozásokban Fichte filozófiájára támaszkodik.

Hegel tökéletesen egyetért azzal a harccal, amelyet Schelling folytat emez újkeletű, Kantra fölesküdt teológia ellen. De válaszában van néhány igen jellemző vonás, amelyre fel kell figyelnünk. Mindenekelőtt Hegel meglehetősen közönyös a szűkebb értelemben vett filozófiai problémák iránt, de ugyanakkor már itt rendkívül kritikus Fichtével szemben. Miután ilymódon egyetértett Schellinggel, a következőket írja: „De annak a garázdálkodásnak, amelyről írsz, és amelynek a végét ezekután már el tudom képzelni, vitathatatlanul Fichte nyitott utat a Kinyilatkoztatás kritikájá-val. Ő maga mérsékelten élt ezzel, de ha alapelvei egyszer megszilárdultak, akkor a teológiai logikát többé nem lehet megfékezni. Megkonstruálja isten szentségéből azt, hogy morális természeténél fogva mit tegyen és mit kell tennie, s ezáltal ismét meghonosította a dogmatikai bizonyítás régi stílusát. Talán megérné a fáradságot, ha közelebből meghatároznánk, hogy most, amikor a morális hit megszilárdult, mennyiben van szükségünk isten legitim eszméjére visszafelé is, például a célvonatkozás magyarázatában stb., mennyiben szabad most már ezt az eszmét az etikoteológiából átvinnünk egészen a fizikoteológiába, és ott mennyiben rendelkezhetünk vele.” Ha visszagondolunk arra a részletre, amelyet korábban a fizikoteológiáról idéztünk, akkor világosan látjuk, hogy Hegel valamennyi kortársánál radikálisabban próbálja megtisztítani a kanti gyakorlati ész, az ember morális függetlenségét a teológiai elemektől; hogy Kantnak és Fichtének ezekben a törekvéseiben csupán a keresztény pozitivitásnak megváltozott formában való folytatását látta.

A Schellingnek írt válaszban van még egy kitétel, amely olyannyira jellemző a fiatal Hegelre, hogy feltétlenül említést kell tennünk róla. Míg ugyanis Hegel meglehetősen közömbös a vallás és a teológia pozitivitás-kérdésének ismeretelméleti oldalai iránt, a vita társadalmi alapjaival igen behatóan foglalkozik, s durván naturalista módon jellemzi ennek a teológiai reneszánsznak a valóságos alapjait: „Semmi csodálnivaló nincs azon, amit a tübingeni filozófia teológikus-kanti — si Diis placet — alakulásáról mondasz. Az ortodoxia rendíthetetlen, mindaddig, amíg gyakorlása — világi előnyökkel összekapcsolódván — beleszövédik az állam egészébe. Ez az érdek túlságosan erős, hogysem oly hamar feladhatnák, és anélkül hat, hogy egészében véve világosan tudatában volnának.”

Ebből a levélrészletből világosan kiderül, hogy a fiatal Hegel mennyivel szélesebb és mennyivel inkább társadalmi értelemben használta a gyakorlat fogalmát, mint Kant, Fichte, vagy akár a fiatal Schelling. Amikor Hegel a szabadságot és az emberi méltóságot követeli, filozófiai kiindulópontja természetesen a kanti gyakorlati szabadságfogalom, de amikor e követelmények

megvalósulásáról beszél, koncepciója azonnal társadalmi jellegűvé válik. Azal pedig ebben a korszakban a legkevésbé sem törődik, hogy ezt a szubjektív idealista kiindulópontot hogyan lehet ismeretelméletileg összeegyeztetni azokkal a valóságos társadalmi és történelmi következtetésekkel, amelyekkel összekapcsolja. Ismeretes, hogy Hegel, későbbi fejlődése során, igen éles bírálatnak vetette alá a kanti etika szubjektivizmusát, és megpróbálta az objektív idealizmusnak, a társadalmi fejlődés idealista módon értelmezett objektív dialektikájának az alapján megoldani az etikának a reális-társadalmi problémáit.

De a berni korszakban Hegel érdekes kísérletet tesz arra, hogy társadalmi-történelmi irányban továbbfejlessze a kanti – fichtei dualizmust, amely nála is szükségszerűen létrejön a morál lényegének szubjektív idealista felfogásából. Kantnál két világ van, melyek gyökeresen és minden átmenet nélkül elvannak választva egymástól: az etika, az intelligibilis Én (noumenon) világa, amelyben nem érvényesek a jelenségvilág (okság) kategóriái, valamint a megismerés, az empirikus Én (phaenomenon) világa, amelyben érvényesek ezek a kategóriák. Fichte elmélete az „Én” által tételezett „Nem-Én”-ről (azaz az egész külvilágról) általános filozófiai síkra helyezi ezt a problémát, az etika kanti megalapozását az ismeretelmélet alapjává és kiindulópontjává teszi. Ez a felfogás, mint rövidesen látni fogjuk, döntő hatást gyakorol a fiatal Schelling filozófiájára.

Egészen más az a mód, ahogyan a fiatal Hegel nézi a szabad morális tudat és az objektív valóság kapcsolatát. Ez az objektív valóság Hegel szemében is idegenül, mint objektív és „holt” külvilág, áll szemben a morális tudattal, e tudat eleven szubjektivitásával. De Hegelnél ez nem „örök”, nem filozófiai, ismeretelméleti ellentét, miként Kantnál és követőinél, hanem történelmi ellentét. A középkort és az újkort történetileg jellemző mozzanat. Az antik demokratikus városállamokban viszont nem jellemezte ez, megszűntetésének perspektívája pedig a fiatal Hegel jövőt váró reményeinek magva.

Csupán ebben a megvilágításban láthatjuk meg teljes jelentőségében a berni korszak középponti kérdését, a keresztény vallás pozitivitásának problémáját. A fiatal Hegel felfogásában ez a pozitivitás az a reális társadalmi valóság, amely megfelel a kanti etika dualizmusának. Először ezt a kérdésfeltevést kell tisztán látnunk ahhoz, hogy megérthessük: a fiatal Hegel közömbössége a kanti filozófia fichtei reformja iránt nem filozófia-ellenes hangulatokból eredt. Nem szabad kialakulnia annak a látszatnak, mintha a fiatal Hegelnek semmiféle valóságos filozófiai problémája nem lett volna, mintha Hegel életrajza annak a fejlődésnek a története lenne, melynek során filozófussá vált. Ellenkezőleg, a későbbiek során látni fogjuk, hogy filozófiájának legtöbb lényeges kérdése szervesen nőtt ki a pozitivitás és a morális szubjektivitás ellentétének ebből a felfogásából. De a hegeli filozófia ismeretelméleti problémái csak akkor merülnek fel, csak akkor válnak tudattossá mint középponti filozófiai problémák, amikor Hegel számára eredeti koncepciójának ellentmondásossága már úgy jelenik meg, mint belső objektív ellentmondásosság magában a társadalmi valóságban, amikor az ismeretelmélet már magának a valóságnak a dialektikájává vált.

Ez az oka annak, hogy a fiatal Hegel szemében a morális törvényeknek ez az idegen, holt, „adott” természete a pozitivitás legfontosabb ismertetőjegye. Szerinte minden erkölcsi törvény lényegéhez tartozik, hogy maga a morális szubjektum a törvényhozó; „a keresztény vallás viszont a morális

törvényt mint rajtunk kívül álló, mint adott valamit hirdeti, tehát arra kell törekednie, hogy más módon teremtsen tiszteletet a számára. A pozitív vallás fogalmába már fel lehetne venni ezt az ismertetőjegyet, hogy tudniillik az erkölcsi törvényt, mint adott valamit állítja az emberek elé.”

A keresztény vallás számára mindebből a morál bonyolult kazuisztikája adódik, ellentétben a nem-pozitív vallás társadalmi állapotával, amelyben a romlatlan erkölcsi érzés szabadon működik. A keresztény egyháznak megvan a maga kódexe, amely előírja „részben azt, amit az embernek tennie, részben azt, amit tudnia és hinnie, részben azt, amit éreznie kell. — Az egyház egész törvényhozó és bírói hatalma azon alapszik, hogy rendelkezik és él ezzel a kódexszel, és ha ellenkezik minden egyes ember észjogával, hogy alávesse magát egy ilyen idegen kódexnek, akkor az egyház egész hatalma jogszerűtlen; márpedig az ember nem mondhat le arról a jogról, hogy maga szabjon törvényt önmagának, hogy egyedül e törvénynek tartozzék számadással, hiszen e lemondás folytán nem is volna ember többé.”

Ezekben a mondatokban világosan megfogalmazódik a pozitív vallás és az emberi szabadság feloldhatatlan ellentmondása. A berni időszak legfontosabb írásában, „A keresztény vallás pozitivitása”-ban, amelyből a fentiekben idéztünk, és amelyből hamarosan még néhány részt idéztünk majd, Hegel az ember morális életének összes területére és a társadalmi problémák lényeges részeire vonatkozóan is kidolgozza ezt az ellentétet. A vallás ily módon jellemzett pozitivitása a fiatal Hegel szerint az a mozzanat, amely döntően meghatározza a középkor és az újkor egész életét. Ez a meghatározás magától értetődően kiterjed a megismerés, az értelem és az ész területére is. A morális szabadság elvesztése Hegel szerint szükségszerűen együtt jár az ész önálló használatának elvesztésével. A pozitív vallás idegen, holt, adott és mégis uralkodó tárgya szétszakítja az életnek azt az egységét és zártságát, amelyben az ember korábban, szabadságának idején élt, és az élet döntő kérdéseit transzcendens, megismerhetetlen, ésszel felérhetetlen problémákká változtatja.

Az ilyen problémakomplexusok létrejötte a fiatal Hegel számára szintén a pozitív vallás következménye. E vallás hatalma éppen azon alapszik, hogy az ember, létének és gondolkodásának teljes terjedelmében, elismer önmaga fölött valamilyen idegen hatalmat; ha egyszer lemondott morális szabadságáról, akkor többé nem vonhatja ki magát a pozitív vallás ránehezedő hatalma alól. A pozitív vallás most már az élet minden területére kiterjeszti hatalmát, és csírájában elnyom minden olyan kísérletet, amely az emberi ész szabad használatára irányul. „Az erre (a pozitív hitre — *L. Gy.*) való alkalmasságnak szükségképpen az az előfeltétele, hogy elvész az ész szabadsága és önállósága s ez az ész immár semmit sem képes szembehelyezni egy idegen hatalommal. Ez az első pont, ahonnan kiindul minden hit vagy hitetlenség a pozitív vallásban, s egyszersmind a körülötte folyó összes vita középpontja, amely ha nem is tudatosul világosan, mégis minden szolgálalkúság vagy engedtlenség alapja. Az ortodoxoknak ragaszkodniuk kell ehhez, ebből semmit sem szabad engedniük . . .”

Ez az uralom tehát a megismerés területére is vonatkozik. A vallások úgynevezett történelmi igazságait, a csodákról stb. nem is beszélve, az észnek úgy kell megítélnie, mint pusztá képzelődéseket, „költeményeket” stb. A pozitív vallás ezt nem tűrheti el, „be kell tehát vonnia valamilyen magasabb képességet, mely előtt maga az értelem is szükségképpen elnémul, a hitet

pedig kötelesség dolgává teszik, és egy érzékfeletti területre utalják, ahol az értelemnek többé egyáltalán nem szabad megjelennie — ebben a tekintetben a hit azt jelenti, hogy kötelességből — vagyis itt a hatalmas parancsolótól való félelemből — fenntartjuk az események olyan összefüggését, amely a képzelőerő számára adott, és amelyben az értelem mindig valami mást keres, és azt, hogy eközben az értelmet arra kényszerítjük, hogy maga is segédkezet nyújtson ehhez az ügylethez, amely iszonyattal tölti el...”

Látjuk: a fiatal Hegelnek ezek az állítólag teológiai írásai egyetlen nagy vádirattá állnak össze a kereszténység ellen. Az ehhez hasonló fejtegetésekben a felvilágosodás irodalmának minden ismerője találhat olyasmit, ami e korszak általános, vallásellenes küzdelmét idézi fel. Amikor azonban megállapítjuk a kereszténységellenes tendenciák ilyen egyezését, akkor egyúttal határozottan rá kell mutatnunk azokra a módszertani különbségekre is, amelyek Hegelt elválasztják a felvilágosodástól. Említettük már, hogy Hegel sohasem általában a vallást támadja, mint Diderot, Holbach vagy Helvetius, mindössze azt teszi, hogy a pozitív kereszténységet — polemikus éllel — szembeállítja valamilyen nem-pozitív vallásossággal. (Ebből a szempontból még a leginkább Rousseau-val érintkezik.) Ehhez járul a kereszténység elleni küzdelem általános módszertanának a különbsége. A felvilágosodás jelentős gondolkodói, akárcsak Hegel, igen gyakran beszélnek a kereszténységnek azokról a hatásairól, amelyek az embert rabszolgává teszik, megfosztják szabadságától és emberi méltóságától. Polémiájuknak ez az eleme azonban sohasem áll annyira kizárólagosan a középpontban, mint Hegelnél. Számukra legalább ennyire fontos, hogy a kereszténységnek és általában a vallásoknak a tanításait szembesítsék a valóság tényeivel (ahogy ezeket a tudomány megállapította), s ily módon leleplezzék a vallások belső ürességét és ellentmondásosságát.

A fiatal Hegel számára ez a tényező tökéletesen alárendelt szerepet játszik. Helyenként — mint láttuk — megemlíti, hogy a kereszténység dogmái összeegyeztethetetlenek a valósággal és az ésszel; de ez a megállapítás csupán epizódszerepet játszik nála. Ahol pedig nyomatékosan kitér erre a kérdésre, még ott sem a tudományos oldalt tartja döntőnek, tudniillik azt, hogy a vallási dogmák nem egyeznek meg a valósággal, hanem az egyháznak azt az erkölcstelen követelését az emberi ésszel szemben, hogy az ilyen dogmákat látatlanban, pozitív módon a hit és a vallásos érzület tárgyává tegye. Ez a módszertan egész világosan megmutatja, hogy a francia felvilágosodás nagyjai, a vallásellenes küzdelem elszántságát tekintve, hol és mennyiben álltak toronymagasan a fiatal Hegel felett. De egyúttal azt is megállapíthatjuk, hogy jóllehet a fiatal Hegel szubjektivizmusa, amely ehhez a kérdésfeltevéshez vezetett, társadalmilag és ideológiailag Németország, a német felvilágosodás elmaradottságából, a kanti filozófiából stb. indul ki, ám egyszerűsmind ez az alapja mind a „tevékeny oldal” kidolgozásának, mind pedig a Hegel szemléletmódjára jellemző historizmusnak.

E fejezetben később még behatóan foglalkoznunk kell a pozitivitás hegeli koncepciójának filozófiai alapjaival és következményeivel. Most csupán az volt a célunk, hogy a berni korszaknak ezt a középponti fogalmát fő vonalaiban, alapvető irányában megvilágítsuk az olvasó előtt, hogy a továbbiakban megérthesse a fiatal Hegel történetfilozófiai koncepcióját.

A fiatal Hegel, miként erre rámutattunk, „a gyakorlati ész primátusának” híve. Az abszolútnak, az önállónak és a gyakorlatinak a fogalma számára

ekkor egyszerűen azonos. Hegel és Schelling ifjúkori filozófiájának közös vonása ez a kizárólagos hivatkozás a gyakorlati észre. A gyakorlati ész és a teológia kapcsolatának kérdésében már megfigyelhetjük, hogy miben egyezik és miben különbözik egymástól a fiatal Hegel és a fiatal Schelling. Mint-hogy pedig filozófiai barátságuk és későbbi különválásuk jelentős szerepet játszik a dialektika keletkezésének történetében, ezért véleményünk szerint elkerülhetetlen, hogy röviden ismertessük az olvasó előtt azt az álláspontot, amelyet Schelling ebben az időben képviselt. Egyik első művében, „A természetjog újabb dedukciójá”-ban (Neue Deduktion des Naturrechts, 1796 tavasza) Schelling kifejti, hogy ami feltétlen, ami abszolút, ami sohasem lehet valaminek a tárgya, s ebben megegyezik Fichtével és bizonyos rokonságot mutat Hegel pozitivitás-felfogásával. „Ha azt, ami feltétlen, mint tárgyat akarom rögzíteni, visszalép a feltételezettség korláta közé. Ami számomra t á r g y, az csak m e g j e l e n h e t; mihelyt több mint jelenség a számomra, szabadságom megsemmisült . . . Ha meg akarom valószínűsíteni azt, ami feltétlen, akkor nem lehet többé számomra való tárgy.” Az abszolútum azonos az Énnel. (Schellings Werke. M. Schrötter kiadása. Jéna 1926. I. 108.)

Schellingnek ezek a nézetei, valamennyi következményükkel együtt, még világosabban megjelennek egyik rövid tanulmányában, amelyet nem szánt nyilvánosságra, és amelynek töredékei Hegel egy 1796-ból származó másolatában maradtak ránk. Hegel másolata az etikai résszel kezdődik. Arról, ami e rész előtt volt, nem tudunk. Lehet, hogy egyszerűen elveszett, de lehet az is — ami a fiatal Hegeltől nem lenne meglepő —, hogy csupán ezt a részt írta le. Schelling itt azt fejtegeti, hogy az egész filozófia (az ő kifejezésével: metafizika) azonos a morállal; Kant megtette az első lépéseket ennek a fejlődésnek az irányában, de távolról sem merítette ezt ki. Ha ebből a koncepcióból indulunk ki, szükségképpen a természet, a természettudomány tökéletesen új fogalmaihoz jutunk el. A fiatal Schelling első természetfilozófiai álmai bukkannak itt fel. Kérdésünk szempontjából azonban társadalom- és államfelfogása a legfontosabb. Erre vonatkozólag Schelling a következőket mondja: „A természet után rátérek az e m b e r m ű v é r e. Előrebocsátva az emberiség eszméjét, meg akarom mutatni, hogy az á l l a m n a k nincs eszméje, mert az állam m e c h a n i k u s valami, ahogyan nincs eszméje egy g é p n e k sem. Csak ami a s z a b a d s á g tárgya, annak a neve e s z m e. Túl kell hát jutnunk az államon! Hiszen minden állam szükségképpen mechanikus óraműként kezel szabad embereket; márpedig ezt ne tegye; tehát s z ű n j é k m e g.” Ebből indul ki a fiatal Schelling, amikor le akarja fektetni az emberiség történetének elveit „és pörére vetköztetni az állam, az alkotmány, a kormányzat, a törvényhozás egész nyomorúságos — ember alkotta — művét”. Ezt követi a morális világ és a vallás eszméinek a kifejtése. „Magának az észnek a segítségével ledönteni minden tévhitet, elkergetni a papságot, amely újabban észet színlel. — Az intellektuális világot magában hordozó minden szellem abszolút szabadsága, és ne kerestessék sem isten, sem halhatatlanság e s z e l l e m e k e n k í v ű l.” A töredék végül az esztétikát jelöli meg, mint a szellem filozófiájának tetőpontját, és egy új, népi mitológia megteremtését követeli.

A fiatal Schellingnek ezekben az odavetett megjegyzéseiben nem nehéz felismernünk híressé vált jénai természetfilozófiai korszakának fontos alapgon-dolatait. Könnyen észrevehetjük azt is, hogy milyen közel áll a hegeli pozitivitás-koncepcióhoz az a mód, ahogyan Schelling a „gyakorlati ész” alkal-

mazza és kiterjeszti. Nagyon is érthető tehát, ha Schelling és Hegel fiatal korukban filozófiai szövetségeseknek tartották egymást. De legalább ennyire fontos világosan látnunk azt is, hogy már ebben a korszakban is mélyreható ellentétek működnek Schelling és Hegel között, még akkor is, ha ezeket nyíltan sohasem fogalmazzák meg. Schelling — mint láttuk — jóval tovább megy a „pozitivitás” minden formájának elutasításában, mint a fiatal Hegel. Számára az állam, és minden, ami az állammal összefügg, kezdettől fogva és elvileg „pozitív”, a szó hegeli értelmében; felszabadítani az embert — ez Schelling szemében egyet jelent azzal: megszabadulni az államtól általában. Kiderül ebből, hogy Schelling ebben az időben sem osztja, vagy legalábbis már nem osztja a fiatal Hegel forradalmi illúzióit; Hegel szerint lehetséges ugyanis az állam és a társadalom gyökeres megújrodása, olyan megújrodás, amely az állam és társadalom „pozitív” tulajdonságainak megszűnéséhez vezet. De a fiatal Hegel konkrét forradalmi utópiája Schellingnél átalakul — egy későbbi fogalommal élve — az emberiség állam nélküli felszabadításának anarchista utópiájává. Könnyen beláthatjuk azt is, hogy ez a felfogás — függetlenül attól, hogy ok vagy következmény — a legszorosabban összefügg a fiatal Schelling akkori határozott fichteanizmusával.

A fiatal Hegelt kezdettől fogva az különbözteti meg filozófiai szövetségesétől, hogy történelmi módon teszi fel a kérdéseket. Számára semmi esetre sem maga az állam a pozitív, hanem csupán a despotikus állam a császári Rómától egészen a jelenig. Az antikvitás állama viszont — ezzel szöges ellentétben — az emberek szabad öntevékenységeinek, a demokratikus társadalomnak a terméke és kifejezője. A célkitűzés és a fejlődés perspektívája Hegel szemében ennek megfelelően nem általában az állam megsemmisítése, hanem a — nem-pozitív — antik városállamnak, a szabad és öntevékeny antik demokráciának a visszaállítása.

Látszólag, és a kor módszertani szokásaihoz mérve, a fiatal Hegel kérdésfeltevése kevésbé filozófiai természetű, mint Schellingé. Schelling a szabadság—szükségyszerűség, a lényeg—jelenség kanti—fichtei ellentéteit (amelyek nála és Fichténél sokkal közvetlenebbül egybeesnek, mint magánál Kantnál) úgy használja, hogy az ismeretelmélet eközben tökéletesen beleolvad az etikába. Pusztá objektum (Hegel szóhasználata szerint: pozitív) lesz minden, ami az etika számára csak tárgy, és nem a gyakorlat szubjektuma. A holt objektivitásnak ez a világa egyszersmind azonos a kanti „jelenségvilággal”; csupán a gyakorlat létesít kapcsolatot az ember és az igazi valóság, a lényeg között. Világosan megfigyelhetjük ebben a fiatal Schelling kanti ismeretelméletének és történelemellenes álláspontjának összefüggését. Ugyanakkor érthetővé válik az is, hogy a fiatal Hegel, aki a pozitivitásban mindenekelőtt történelmi problémát látott, miért méltányolta olyan kevésbé a kantianizmus fichtei—schellingi továbbfejlesztésének ismeretelméleti oldalát.

Hegel tehát közömbös ifjúkori barátjának ismeretelméleti-etikai konstrukciói iránt, de ez semmi esetre sem jelent valamilyen filozófia-ellenes beállítottságot a részéről. Valójában már itt is megfigyelhetjük a csíráit annak a későbbi nagyszabású koncepciónak, amelyben Hegel szoros összefüggésbe hozta a filozófia problémáit, a kategóriák problémáit az objektív valóság történelmi fejlődésével. Amikor a fiatal Hegel a középpontba állítja a pozitivitás fogalmát, amely a teológián és a jogtudományon belül történelmietlen-általános fogalom volt, tudniillik a természetvallásnak, illetve a természetjognak az ellenpólusa, akkor ezzel megteszi az első, öntudatlan lépést a tör-

ténelem későbbi dialektikus felfogása felé. Természetesen megint le kell szögeznünk, hogy a fiatal Hegel ebben a korszakban nemhogy kérdésfeltevésének filozófiai horderejével nem volt tisztában, de a filozófiai megalapozással, a filozófiai követelményekkel is alig-alig törődött.

A fiatal Hegel centrális kérdésfeltevésének ez a történelmi jellege csak fokozatosan bontakozik ki. Persze bizonyos kezdeti nekirugaszkodások, már amennyire fejlődésének forrásait ismerjük, elejétől fogva megvannak; ilyen elsősorban az antikvitás és a kereszténység szembeállítás. De a kérdésfeltevés történetisége csak lépésről lépésre fejlődik ki; a következő fejezetben, amikor frankfurti korszakát elemezzük majd, látni fogjuk, hogy a pozitívítás fogalmát, amelyet már Bernben is történetileg értelmezett, milyen nagy mértékben és mennyire rugalmasan fejleszti tovább a történetiség irányában.

A tübingeni tanulóévek idején Hegelnek ezek a kérdésfeltevésai még erősen antropológiai-pszichológiai jellegűek voltak. Említettük már, hogy ebből az időből viszonylag bőségesen állnak rendelkezésünkre Hegel feljegyzései és kivonatai, amelyekben antropológiai szempontból tárgyalja az ember szellemi képességeit, különböző testi és szellemi tulajdonságait, és amelyek a német felvilágosodásnak csaknem a teljes idevonatkozó irodalmát tartalmazzák, s egyúttal a francia és az angol felvilágosodás fontos írásait is figyelembe veszik. Ezeket a kivonatokat, amelyeket csak a legutóbbi időben adtak közre (először a „Logos” c. folyóiratban, majd pedig Hoffmeister könyvében), a Hegel-kutatás még egyáltalán nem aknáztta ki. Különösképpen felderítetlen az a kérdés, vajon mennyi került át ezekből a „Fenomenológia” és az „Enciklopédia” antropológiai részeibe.

E kérdés vizsgálata nem fér tanulmányunk keretei közé. Itt mindössze azt az általános módszertani megjegyzést kívánjuk tenni, hogy az antropológia historizálása Hegel összfejlődésének egyik általános ismertetőjegye. Nemcsak abban az értelemben, hogy a „Fenomenológiá”-ban az antropológia problémáit megpróbálja besorolni valamiféle történelmi-dialektikus folyamatba, hanem a rendszer egész későbbi felépítésének értelmében is. Így a szemlélet, a képzet, a fogalom, amelyeket az eredeti kivonatokban kivétel nélkül antropológiai problémák gyanánt tárgyal, a későbbi Hegel számára egyrészt a rendszerezés alapjai (szemlélet: esztétika; képzet: vallás; fogalom: filozófia), másrészt pedig és ezzel egyidejűleg a periodizáció alapjai is (esztétika: antikvitás; vallás: középkor; filozófia: újkor).

Jelen problémánk szempontjából az emlékezet és a képzelőerő eredeti antropológiai szembeállításának fontos. Hegel ebben az időben objektív és szubjektív vallást különböztet meg. Az objektív vallásban „az értelem és a képzet... erői működnek... Az objektív vallásba gyakorlati ismeretek is beletartozhatnak, de ennyiben csupán holt tőkét alkotnak — az objektív vallás fejben elrendezhető, rendszerbe foglalható, könyvben leírható és másoknak szóval elbeszélhető; a szubjektív vallás csak érzetekben és tettekben nyilvánul meg... A szubjektív vallás eleven, mozgalmasság a lény bensejében és tevékenység kifelé.” A továbbiakban a szubjektív vallást magának a természetnek az élőlényeihez hasonlítja, az objektív vallást pedig a természet-tudományos gyűjtemények kitömött állataihoz. Ez a szembeállítás az egész berni korszakra jellemző, és aki olvasta eddigi fejtegetéseinket, világosan látja, hogy a tübingeni feljegyzések objektív vallása a kereszténység berni pozitívításának gondolati előképe. Mindössze egyetlen mondatot idézek

a berni történeti tanulmányokból, hogy megvilágítsam e gondolatmenetek továbbélését: „az emlékezet az a bitó, amelyen a görög istenek fölakasztva lógtak... Az emlékezet a sír, a holtak őrzője. A halott halottként pihen benne. Úgy mutogatják, mint kövek gyűjteményét.” Majd éles támadás következik a keresztény szertartások ellen, amelyekről a következőt mondja: „Ez a halottnak a cselekvése. Az ember megpróbál tökéletesen tárggyá válni, mindenestül egy idegen által irányíttatni magát. E szolgálatot nevezik ajta-tosságnak.”

A fiatal Hegel a tübingeni korszakban igen éles, felvilágosult szellemű problémáit folytat az objektív vallás ellen. Hegel szemében csak a szubjektív vallásnak van értéke. Persze ez magában hordja még a „természetvallás” vagy „észvallás” történelmietlen mozzanatát; látnivaló, hogy a fiatal Hegelre e tekintetben leginkább Lessing hatott. „A szubjektív vallás a jó embereké, az objektív vallás szinte csaknem tetszőleges, s ezért meglehetősen közömbös — amért keresztény vagyok én magának, / Ugyanazért zsidó nekem maga’ — mondja Náthán („Bölcs Náthán”, IV. felv. 7. jelenet — ford. Lator László) —, hiszen a vallás a szív ügye, amely gyakran következtelenül jár el azokhoz a dogmákhoz képest, amelyeket értelme vagy emlékezete elfogad...” De a tübingeni korszakban Hegelnél keresztezi egymást a szubjektív és az objektív vallás, valamint a köz- és magánvallás ellentéte; megjegyzendő, hogy a két ellentétpár módszertani-történeti egyesítése csak a berni időben következik be. De Hegel felfogása már Tübingenben szoros összefüggésbe hozza egymással az egyik oldalon a szubjektív és a közvallást, a másikon az objektív és a magánvallást.

Itt kézzelfoghatóan megragadható a fiatal Hegel tősgyökeres dialektikája, jóval azelőtt, mielőtt a dialektika problémája gondolkodásában tudatosan felmerült volna. Hiszen a formális, metafizikus felfogásnak sokkal inkább a magánvallást kellett volna összehoznia a szubjektívvel, semmint a közvallást. Amikor Hegel itt spontán módon áttöri a metafizikus gondolkodás korlátait, akkor ez egyrészt fokozatosan kibontakozó történelmi koncepciójának az eredménye, másrészt annak az ellenállhatatlan szabadságvágynak a következménye, amelyet a francia forradalom hatása váltott ki belőle. A szubjektív vallás — szerinte — valóságos „népvallás”. Azokat a követelményeket pedig, amelyeket az ilyen vallásnak ki kell elégítenie, a következőképpen foglalja össze: „I. Tanításainak az általános észnek kell alapulniuk. II. A képzelőerőnek, a szívnek és az érzékiségnek nem szabad benne elhamvadnia. III. Olyannak kell lennie, hogy magába foglalja az élet valamennyi szükségletét, beleértve a nyilvános állami cselekvéseket is.” Az ezután következő negatív-polemikus részben pedig elutasít mindennemű fétishitet, miközben ilyennek tekinti a kereszténység álfelvilágosító apologétáinak hitét is.

Ez világos beszéd. Mindössze egyetlen megjegyzést kell hozzátennünk, tudniillik azt, hogy Hegel kifejezetten a szubjektív, a közvallás és a szubjektív vallás között indul ki. Ezáltal hamisításnak és rágalomnak bizonyul az imperialista korszak minden reakciós interpretációja, amely a képzelőerő és az emlékezet szembeállításában a fiatal Hegel „irracionálismusának” jelét látja. Ami pedig e követelmények társadalmi tartalmát illeti, Hegel erről is félreérthetetlen egyértelműséggel nyilatkozott ebben a korszakban. Hangsúlyozza, hogy a közvallásnak nemcsak közvetlen parancsokat és tilalmakat kell tartalmaznia, például azt, hogy nem szabad lopni, hanem „különösen a távolabb eső dolgokat kell számításba vennie, és sokszor ezeket kell a legtöbbre

becsülnie. Ilyen mindenekelőtt a nemzet szellemének felemelése, nemesbítése — hogy felébredjen lelkében méltóságának oly gyakran szunnyadó érzése, hogy a nép ne alázkodjék meg és ne engedje megalázní magát.” A szubjektív, a közvallás tehát már a tübingeni diák szemében is a nép önfelszabadításának a vallása.

3

TÖRTÉNELEMFELFOGÁS ÉS JELENKOR

A fiatal Hegel tehát a szubjektív, a közvallásban keresi a német szabadságmozgalom alapját és támaszát. Az előbbieken nyomon követtük, hogy a berni korszakban ebből a törekvésből hogyan alakult ki a történelmi objektivitás és a radikális filozófiai szubjektivizmus sajátos keveréke. A fiatal Hegel történelmi problémája: az antikvitásban konkrétan megrajzolni a társadalom demokratikus szubjektivizmusának legmagasabb és legfejlettebb formáját, majd a legsötétebb színekkel lefesteni e világ pusztulását és a pozitív vallás holt, embertől idegen, despotikus korszakának kialakulását, hogy azután ebből a szembeállításból leszűrje a jövőendő felszabadulás perspektíváját. A berni korszakban tehát az antikvitás és a kereszténység, a szubjektív és a pozitív vallás szembeállítása a fiatal Hegel politikai filozófiájának az alapja.

Filozófiájának ezt a gyakorlati jellegét természetesen észre kellett venniük azoknak is, akik reakciós módon értelmezték. Haering éppenséggel ezt a problémát állítja középpontba, amikor a fiatal Hegel filozófiai fejlődésében a „népnevelői” tendenciákat tekinti a leginkább jellemzőnek. Idáig a dolog rendben is lenne. De Haering és a többi reakciós apologéta a fiatal Hegel nézeteit magyarázván, Hegel későbbi politikai állásfoglalásainak reakciós vonásaiból indul ki, és ezeket tekinti a hegeli filozófiában mindig meglevő „lényeg”-nek, s azokat az elkerülhetetlen zavarosságokat, amelyek — különösen a vallási kérdés területén — a fiatal Hegel filozófiájában bőségesen előfordulnak, arra próbálja felhasználni, hogy eleve reakciós tendenciákat állítson a hegeli gondolkodás középpontjába.

Persze a fiatal Hegel republikánus tendenciáit nem lehet tökéletesen elhallgatni. Lehetőleg elmossák, vagy agyonhallgatják ugyan ezeket a tendenciákat, de teljesen mégsem hagyhatják őket figyelmen kívül. Az imperialista apologéták az ilyen esetekben úgy segítenek magukon, hogy a fiatal Hegel republikánizmusában valamilyen „gyermekbetegséget” látnak. Franz Rosenzweig például a bismarcki politika egyik ideológiai előfutárának tartja Hegelt. Tökéletesen történelmietlenül jár el, elkendőzi a történelmi tényeket, amikor elhallgatja, hogy egyrészt az idős Hegel sem volt soha Bismarck előfutára, hogy még legreakciósabb nézetei sem érintkeznek Bismarck felfogásával; másrészt elleplezi azokat a nagy történelmi válságokat, amelyek meghatározták Hegel politikai fejlődését (thermidor, Napóleon bukása), és amelyek a későbbi Hegelből kiváltották azt a mélyen rezignált hangulatot, amely olyanmilyra jellemző azokra a nagy németekre, akik a napóleoni kortól annak idején Németország megújódását várták. (Gondoljunk a késői Goethe-re.) Ha tehát a Bismarckkal való hasonlatosságot, „preformálva”, már a fiatal Hegel lelkében felfedezik, akkor egész republikánizmusát, egész kapcsolatát, amely a francia forradalomhoz fűzte, igen könnyű úgy beállítani, mint felszínes valamit, amitől Hegel annál jobban megszabadul, minél „érettebbé” válik.

Ezeknek az apologétáknak egyáltalán nem számít, hogy még az idős Hegel írásaiból is félreérthetetlenül kiderül, hogy elismerte a francia forradalom történelmi szükségszerűségét, hogy a francia forradalmat úgy tekintette, mint a jelenkor kultúrájának alapját. Mindössze egyetlen példát említünk az idézésnek és az elhallgatásnak erre az agyafűrt keverékére. Rosenzweig egy helyütt a fiatal Hegel egyik politikai írásáról beszél, és kiemel minden lehetséges utalást, amelyből Hegel antirepublikánizmusára, a felvilágosodással való ellentétére következtethet, majd pedig — látszólag tárgyilagosan, valójában a tényeket elkendőzve — megvetően hozzáteszi: „De persze Hegel akkoriban még nem ismerte el olyan egyértelműen a monarchiát.” (Rosenzweig: Hegel és az állam (Hegel und der Staat.), München—Berlin 1920. I. 51.)

Már tudjuk, hogy a fiatal Hegelnél milyen szorosan összekapcsolódott a filozófia gyakorlati jellege a politikai álmokkal. Most néhány idézet segítségével röviden rá kell mutatnunk arra, hogy Hegel szemében Németország korabeli állapota egyértelműen annak a fejlődésnek a terméke, amelyet — szerinte — a vallás pozitivitása jellemez. Ebből ugyanis egészen világosan kiderül, hogy az antik szabadság és demokrácia hangsúlyozása a fiatal Hegel számára forradalmi kontrasztot jelentett a korabeli német állapotokkal szemben.

Eddigi vizsgálódásaink után nem meglepő, hogy Hegel fejtegetései itt is a vallási nézetekből, a vallási hagyományokból indulnak ki. Ezért mondja Németországról: „A mi hagyományunk — népi énekek és így tovább. A mi népünk szájhagyományában, énekeiben nem él semmilyen Harmodiosz, semmilyen Arisztogeiton, akiket örök dicsőség övezne, mert legyőzték a zsarnokot s polgáraiknak egyenlő jogokat és törvényeket adtak, akik élnének népünk ajkán, énekeiben. Miféle történelmi ismeretei vannak a mi népünknek? hiányzik a sajátos, hazafias hagyomány, az emlékezetet és a képzelőerőt az emberiség őstörténete, egy idegen nép története tölti be, királyok tettei és gáztettei, amelyekhez semmi közünk.” Majd ebben az összefüggésben a görög építészettel hasonlítja össze a németet, de a fiatal Hegelnél ez nem elsősorban esztétikai összehasonlítás. Sokkal fontosabb a számára, hogy összevesse a különböző szokásokat, a görögök szabad és szép életét a németek szűkös, kicsinyes, nyárspolgári életével, amelyet csupán a hangos és ostoba ivászatok szakítanak időnként félbe. Az építészeti formák különbsége a fiatal Hegel szemében csupán a két nép társadalmi élettartalmának különböző voltát fejezi ki. (Már ebben is megmutatkozik az a szemléletmód, amellyel majd Hegel későbbi Esztétikájában találkozunk, jöllehet a dialektikának és az elemzés történelmi konkrétságának egészen más szintjén.)

De a legfontosabb fejtegetéseket, amelyek a jelen Németországról szólnak, ismét csak Berni főművében, „A keresztény vallás pozitivitása”-ban találjuk. Itt arról beszél, hogy a római hódítások, majd később a kereszténység, lerombolták az ősi nemzeti vallásokat, így a németekét is. A német fejlődésnek pedig az volt a sajátossága, hogy nem volt képes nemzeti, vallási képzelőerőt táplálni. „Talán csak Luther kivételével a protestánsoknál, ugyan kik lehettek volna hőseink, nekünk, akik sohasem voltunk nemzet? Ki lett volna a mi Thészeuszunk, aki államot alapított és államának törvényt adott; hol vannak a mi Harmodioszaink és Arisztogeitonjaink, akiknek, mint országunk felszabadítóinak, skólion-dalokat énekelhetnénk? A háborúk, amelyek németek millióit zabálták föl, a becsvágynak vagy a fejedelmek füg-

getlenségének háborúi voltak, a nemzet pedig pusztá eszköz, amely, ha elkeseredetten s dühödten küzdött is, a végén mégsem tudta: miért? vagy: mit nyertünk?” A továbbiakban Hegel, igen skeptikus módon, leírja a protestáns történelmi hagyományok eleven továbbélését, és azzal a csattanóval fejezi be, hogy a német hatalmasoknak egyáltalán nem szívügye elevenen tartani a népben a protestáns mozgalmak felszabadító oldalát.

A német helyzetnek ebből az elemzéséből Hegel azt a következtetést vonja le, hogy a német népnek, amelynek nincs saját talajából fakadó, saját történelmével összefüggő vallásos képzelőereje, „egyáltalán nincs politikai képzelőereje” sem. És a nemzeti, önálló kedélyélet hiánya visszatükröződik az egész német kultúrában. Ismét igen jellemző, hogy a fiatal Hegelt ezzel kapcsolatban elsősorban nem a német kultúra teljesítményeinek abszolút színvonala érdekli, noha e teljesítményeket — mint láttuk — nagyon bensőségesen ismerte, hanem az, hogy a német kultúra híjával van a népiségnek, nem gyökerezik a népben. Ez a legnagyobb szemrehányás, amellyel a jelenkor német kultúráját illeti: „Hölty, Bürger, Musäus és a többiek bájos játékaik népünk számára csaknem teljesen veszendőbe mennek, mert túlságosan elmaradott egyéb kultúrájában, semhogy élvezetükre fogékony lenne — miként a nemzet műveltjeinek képzelőereje is egész más területeken mozog, mint a közrendűeké, és azokat az írókat és művészeket, akik az előbbiek számára alkotnak, ez utóbbiak még a színhely és a szereplők vonatkozásában sem értik meg.” Hegel ezt a fejtegetést is kiegészíti Németország és az antik világ szembeállításával, és kiemeli, hogy éppen a klasszikus ókor legnagyobb művészete, Szophoklészé és Pheidiaszé, népi művészet volt, mely az egész nemzetet megmozgatta.

Ebben az összefüggésben küzdött a fiatal Hegel azért, hogy a jövő német kultúrája klasszikus hagyományokra épüljön. A klasszikus kultúra befogadásában látja az egyedüli igazi haladást, és különösen Klopstock nézetei ellen hadakozik, aki költészetében részben a német nép őstörténetéhez (Hermannsschlacht), részben a keresztény-zsidó hagyományokhoz nyúl vissza (ez utóbbi az angol forradalom ideológiai tradícióinak elkésett és német módra legyengített utóhangja, amelyet Milton hatása közvetített). Klopstock klasszika-ellenes kérdésfeltevésére — „Vajon Achaia hazája-e Tuisko leszármazottainak?” — először is azzal válaszol, hogy részletesen kifejti: az ónémet hagyományok mesterséges felújítása ma éppolyan reménytelen, mint annak idején Julianus római császár próbálkozása az antik vallás megújítására. „Ama bizonyos ónémet képzelőerő semmi olyat nem talál a mi korunkban, amihez hozzáláncolhatná, hozzákapcsolhatná magát, elképzeléseink, véleményeink és hitünk egész körében oly elszigetelten áll, oly idegen nekünk, miként az oszsiáni vagy az indián . . .” Majd a keresztény-zsidó hagyomány megújításával szembeszegezi a kérdést: „Amit pedig ama bizonyos költő a görög mitológia vonatkozásában népének odakiált, azt éppolyan joggal odakiálthatná neki és népének a zsidó mitológia vonatkozásában, és kérdezhetnék: Vajon Judea hazája-e Tuisko leszármazottainak?”

Itt is olyan állásfoglalással van dolgunk, különösen az ónémet tendenciákat illetően, amelyet Hegel élete végéig fenntartott. Mint látni fogjuk: nemcsak politikailag tanúsít elutasító magatartást a felszabadító háborúkkal szemben, hanem éppígy szembenáll a romantika minden németeskedő törekvésével is. Imperialista meghamisítói, akik Hegelt romantikusnak akarják kikiáltani, ezt a tényt is elhallgatják vagy megfelelően „átértelmezik”.

A kép, amelyet Hegel a német jelen rabságáról, kicsinyességéről, az igazi népi kultúra hiányáról fest, a legszorosabban kapcsolódik a fiatal Hegel egész demokratikus politikai beállítottságához. Berni tartózkodása idején, ahol akkoriban a patrícus oligarchia uralkodott, Hegel erről a svájci városról is ugyanúgy ítélt, mint Németországról. Ítéletének politikai természete különösen világos, minthogy magánlevélben fogalmazza meg, nem pedig olyan írásban, amelynek a megjelenéséről a német cenzúra viszonyai között kellett gondolkodnia. 1785. április 16-án írja Schellingnek: „A conseil souverain-t minden tíz évben kiegészítik kb. annyi taggal, ahányan eközben leköszönnek. Leírhatatlan, hogy emberileg mi minden fordul elő; a fejedelmi udvarok unokatestvéreinek és nagynénijeinek minden intrikája eltörpül az itt folyó kombinációkhoz képest. Az apa kinevezi a fiát vagy azt a vejét, aki a legnagyobb hozományt hozza stb. Ha valaki meg akar ismerkedni egy arisztokratikus alkotmánnyal, annak itt kell töltenie egy ilyen telet, mely megelőzi a húsvéti kiegészítést.” Ehhez a levélhez minden kommentár felesleges. Mindössze azt kell még megjegyeznünk, mert ez Hegel további fejlődése szempontjából fontos, hogy berni tapasztalatai kiapadhatatlan gyűlöletet oltottak bele éppen az arisztokratikus-oligarchikus kormányzatokkal szemben. Ezen az elutasító magatartásán akkor sem változtat, amikor egyéb irányú berni meggyőződéseit a politika területén alaposan módosítja.

Hegel ezt a politikai és kulturális állapotot annak a fejlődésnek a termékeként fogja fel, melynek központi mozgatóereje a pozitív keresztény vallás uralma volt. Ha pedig Hegel a francia forradalmat még öregkorában is „fenséges hajnalhasadásnak” nevezte, akkor nem nehéz elképzelni, hogy milyen türelmetlenül várta akkoriban a francia forradalomtól a világ megújódását. Ennek a megújódásnak polemikus előfeltétele a kereszténység bírálata volt, pozitív tartalma pedig az antikvitás megújítása. Ebben az összefüggésben tehát az antik demokrácia elemzésének és dicsőítésének Hegel számára fontos időszerű politikai jelentősége volt.

A hegeli felfogásnak ebben a vonatkozásban is számos elődje van. A feudális társadalom felszámolásáért folytatott nagy osztályharcokban a reneszánsz óta döntő szerepet játszik — e küzdelmek ideológiai előőrésének írásai — az antik demokrácia példája. Az ideológiai szférák történeti feldolgozásának egyebek között az az egyik legnagyobb hiányossága, hogy nincs feltárva az antikvitás reneszánszának és a polgárság felszabadító harcának ez az összefüggése. Sőt, a polgári történetírás mind jobban el akarta mosni ezeket a nyomokat, hogy ezáltal úgy állítsa be az antikvitás megújítását, mint a művészet és a filozófia belső ügyét. Ha viszont a képzőművészetektől egészen az államtudományig és a történetírásig fel lenne tárva ezeknek az ideológiai küzdelmeknek a valóságos története, kiderülne, milyen szorosak voltak ezek az összefüggések, és — hogy ellenpéldán is szemléltessük az összefüggést — az is, hogy az antikvitás magasztalása miként veszítette el haladó jelentőségét, miként fajult üres akademizmussá, mihelyt a XIX. század folyamán ez a politikai-társadalmi tartalom elveszett belőle. Természetesen itt még csak vázlatosan sem rajzolhatjuk fel ezt a fejlődést, amely Machiavellitől, Montesquieu-n, Gibbonon stb. kersztül egészen Rousseau-ig tart; ez utóbbi — miként erre Engels világosan rámutatott — már megteszi ebben az összefüggésben az első lépéseket a társadalmi fejlődés dialektikája felé.

Az eddig elmondottakból egyértelműen kitűnik, hogy Hegel jól ismerte ennek az irodalomnak a jelentős részét. (Machiavelli az egyetlen, akivel fel-

tehetően csak később ismerkedett meg, valószínűleg a frankfurti korszak végén.) De az ilyen irodalmi hatásoktól függetlenül is kétségbevonhatatlan, hogy az antikvitás tisztelete a fiatal Hegelnél lényegileg összefügg ezzel a fejlődéssel. Hiszen ezen a fejlődésen alapul a francia forradalomnak a politikai filozófiája, a forradalom heroikus illúzióinak rendszerezése. A vezető jakobinusok közvetlenül Rousseau tanítványai.

Bármennyire a plebejus forradalmárok heroikus illúziója volt is az antik demokrácia megújításának jakobinus ideológiája, semmi esetre sem volt tökéletesen légből kapott valami. E társadalmi megújulás ideológusai bizonyos -- nagyon is reális -- gazdasági-társadalmi előfeltételekből indultak ki. Ami megkülönbözteti őket a demokratikus forradalom kevésbé határozott képviselőitől, az éppenséggel gazdasági különbség: a jakobinusok nézetei szerint a v a g y o n o k v i s z o n y l a g o s e g y e n l ő s é g e alkotja a valószínű demokrácia gazdasági alapját, az állampolgárok vagyoni viszonyainak fokozódó egyenlőtlensége pedig szükségképpen a demokrácia megsemmisítésére, újabb despotizmus kialakulására vezet. Az antikvitás megújítását követelő -- korábban említett -- irodalom radikális része tartalmazza ezt a tanítást; az a fejlődés pedig, amely elvezetett ahhoz, hogy ebben a kérdésben a tulajdon viszonylagos egyenlőségét tekintsék a demokrácia alapjának, épp Rousseau „Contrat social”-jában éri el tetőpontját.

Az pedig a kor minden lelkiismeretes történeti feldolgozásából kiderül, hogy magában a francia forradalomban milyen jelentős szerepet játszottak azok a viták, amelyeket erről a problémáról folytattak. Mindössze néhány jellemző példát idézünk. Rabaut St. Etienne például 1793-ban a „Chronique de Paris” egyik gyakran idézett cikkében a következő követelményeket támasztja: „1. Lehetőleg egyenlően elosztani a tulajdont. 2. Törvényeket alkotni ennek megőrzése és a jövőendő egyenlőtlenség megakadályozása érdekében.” Ugyanabban az évben írja a „Révolution de Paris”: „Hogy elkerüljük a republikánusok tulajdonának kirívó egyenlőtlenségét, meg kell állapítani a tulajdon felső határát, amely fölött semmilyen jövedelem nincs engedélyezve, még megfelelő adófizetés mellett sem.” (Az idézetet Aulard: „A francia forradalom politikai története” (Politische Geschichte der französischen Revolution) c. művéből vettem át. München—Leipzig, 1924. I. 364. Rabaut többnyire a girondistákkal tart. Ez a javaslata persze a girondistáknál nem talál visszhangra. Uo. 365—366.) Hasonlóképpen hangzik a castres-i népgyűlés egyik határozata: „Sohasem szabad engedni az igaz alapelvekből, sohasem szabad felvenni olyan embert, akinek óriási a vagyona, hacsak nem úgy ismerik mint tiszta és izzó lelkű hazafit, aki minden hatalmában álló eszközzel ennek az egyenlőtlenségnek az eltüntetésére törekszik.” (Uo. II. 723.) Hasonlóképpen nyilatkozik Cambon is a progresszív adóról és a kényszerkerékcsontról folytatott vitában (1793.): „Ez a legesszerűbb rendszer, amely leginkább megfelel alapelveinknek, mert az ilyen intézkedések révén megvalósítjátok az egyenlőséget, amelyet némelyek a mesék birodalmába akarnak száműzni.” (Uo. I. 367—369.) Az ilyen példákat tetszés szerint szaporíthatnánk.

Amikor Marx mélyenszántó elemzésnek vetette alá a két fejlődés gazdasági különbségét, könnyörtelenül leleplezte, hogy a jakobinus forradalmárok törekvése, az antikvitás megújítása, illuzórikus alapokon nyugszik. „A szent család”-ban a következőket írja erről: „Robespierre, Saint-Just és pártjuk azért pusztult el, mert az antik, r e a l i s t a - d e m o k r a t i k u s k ö z ö s s é g e t, amely a v a l ó s á g o s r a b s z o l g a s á g alapján nyugodott,

összetévesztették a modern spiritualista-demokratikus képviselői állammal, amely az emancipált rabszolgaságon, a polgári társadalmon nyugszik. Micsoda roppant csalatkozás: az emberi jogokban el kell ismerniök és szentesíteniök kell a modern polgári társadalmat, az ipar, az általános konkurrencia, a céljaikat szabadon követő magánérdekek, az anarchia, az önmagától elidegenedett természeti és szellemi egyéniség társadalmát, és egyúttal e társadalom életmegtörlésait utólag egyes egyénekben akarják megsemmisíteni, és egyúttal a társadalom politikai fejét antik módon akarják kialakítani!" (Marx—Engels: A szent család, MEM 2. 121.)

De magában Franciaországban ezek az illúziók mégiscsak plebejus-forradalmi politikusok heroikus illúziói voltak. Azaz — bár illuzórikus természetüket ez érintetlenül hagyta — mégis szorosan összekapcsolódtak a plebejus párt reális politikai cselekvésmódjának egyes mozzanataival az 1793—94-es évek konkrét körülményei között. Ami tehát Franciaországot illeti, még ezeknek az illuzórikus megokolásoknak a segítségével is olyan politikai intézkedéseket foganatosíthattak, amelyek a valóságos fejlődés szempontjából nélkülözhetetlenek voltak. Most csupán két ilyent emelünk ki. Egyrészt a hadviselés Franciaország számára, minthogy egész Európa szövetsége fenyegette, számos kényszerintézkedést tett szükségessé, mind politikai vonatkozásban, az ellenforradalmi áramlatok fékentartására (a burzsoázián belül is), mind pedig annak érdekében, hogy biztosítsák a hadsereg ellátását, és legalább minimális mértékben gondoskodjanak az alsóbb városi rétegekről, a radikális jakobinizmus társadalmi bázisáról. Másrészt a demokratikus forradalom gyökeres keresztülvitele azzal a következménnyel járt, hogy elkobozták és felosztották a feudális földbirtokok jelentős részét, azaz szándékuk szerint, — a valóságban pedig egy meghatározott időre, legalábbis részben — egyenlővé tették a földtulajdont a paraszti parcellatulajdon alapján.

A jakobinusok tetteinek illuzórikus eleme tehát Marx idézett bírálatának megfelelően arra vonatkozik, hogy nem értették meg forradalmi intézkedéseik valóságos politikai-társadalmi alapjait, és hamis elképzeléseik voltak annak a fejlődésnek a perspektívájáról, amely előtt — e forradalmi intézkedéseikkel — megnyitották az utat. Cselekvésmódjuk demokratikus lényegét és forradalmiságát tehát ez az illuzórikus jelleg semmi esetre sem szünteti meg. Ellenkezőleg, a forradalomnak ezt a korszakát éppen az az eleven dialektikus ellentmondás jellemzi, hogy kibogozhatatlanul összefonódott benne a helyes, plebejus, demokratikus-forradalmi reálpolitika azokkal a fantasztikus illúziókkal, amelyek arra vonatkoztak, hogy mi a fejlődési perspektívája a polgári társadalom erőinek, miután a demokratikus forradalom felszabadította őket.

Ebből a szemszögből kell vizsgálni a demokratikus forradalom ideológiai előkészítőinek és maguknak a jakobinusoknak a viszonyát az antikvitáshoz. Marx igen helyesen rámutat arra, hogy ez az illuzórikus felfogás éppolyan tökéletesen elhanyagolja az antik gazdaság reális alapját, a rabszolgaságot, mint ahogy nem képes arra sem, hogy a polgári társadalomról kialakított képében gondolatilag megértse a proletariátus helyét és szerepét. De az alapszemléletnek ez a hamis volta nem szünteti meg azt a megérzést, mely bizonyos konkrét törénelmi határok között helyes volt, hogy tudniillik a viszonylag egyenlő parcellatulajdon és az antik demokrácia összefüggött egymással. Éppen Marx az, aki igen határozottan kimondja ezt az összefüggést:

„A maguk gazdálkodó parasztok szabad parcellatulajdonának ez a formája egyrészt mint uralkodó, normális forma a társadalom gazdasági alapzatát alkotja a klasszikus ókor virágkorában, másrészt megtaláljuk a modern népeknél is mint a feudális földtulajdon felbomlásából eredő formák egyikét. Ilyen a yeomanry Angliában, a paraszttrend Svédországban, ilyenek a francia és nyugatnémet parasztok... A föld tulajdona éppoly szükséges e termelési mód teljes kifejlődéséhez, mint a szerszám tulajdona a kézművesüzem szabad kifejlődéséhez. A szabad tulajdon itt a személyi önállóság kifejlődésének bázisa.” (Marx: A tőke III. MEM 25, Budapest, 1974. 760.) Marxnak ezek a megjegyzései több szempontból is rendkívül fontosak problémánkra nézve. Marx itt mindenekelőtt kereken kimondja az antik demokráciák virágkorának, valamint a paraszti parcellatulajdon viszonylagos egyenlőségének gazdasági összefüggését. Emellett rendkívül jelentős a yeomanry kiemelése. Hiszen a francia köztársaság és Napóleon háborúiban azok a telkes parasztok alkották a hadsereg magvát, akiket a forradalom szabadított fel, miként az angol forradalomban is a yeomanry volt annak a seregnak magva, amely a népet felszabadította a Stuartok igája alól.

A jakobinus illúzióknak ennyiben reális gazdasági alapja volt. E nézetek illuzórikus volta abban mutatkozik meg, hogy a kibontakozott kapitalizmus felé vezető átmeneti gazdasági állapotban a szabad emberiség maradandó állapotát látták, és ezt mint valami végérvényeset próbálták rögzíteni. Marx és Engels történelmi munkái sokszorosan bizonyították, mennyire alaptalannak és hamisak voltak ezek az illúziók. Engels megállapítja például, hogy ugyanaz a yeomanry, amely Cromwell csatáit vívta, száz évvel Cromwell után, az eredeti felhalmozás viharában, csaknem maradéktalanul áldozatul esett a földbirtokok bekerítésének. Marx pedig az 1848-as francia forradalomról írt történelmi munkáiban rámutat arra, hogy a feudális iga alól felszabadított francia telkes parasztot az uzsoratóke később még súlyosabb járomba fogta. A jakobinus forradalmárok illúziója tehát „mindössze” annyi volt, hogy nem vették észre azt a csekélységet, hogy forradalmi intézkedéseik valójában a tőkés fejlődés felszabadítására hozott intézkedések voltak.

Ez a valóság és ez az eszme rendkívül mély és döntő hatást gyakorol a korabeli német filozófia fejlődésére. Amikor most közelebbről szemügyre vesszük ezeket az utóhatásokat, akkor ismételten emlékeztetnünk kell arra, hogy a kor német filozófiája sok tekintetben a francia forradalom eseményeinek visszhangja volt ugyan, de a gazdaságilag és politikailag egyaránt elmaradott Németország feltételei között. Utaltunk már arra is, hogy ebből az elmaradottságból fakadt a korabeli német filozófia idealista jellege. És ennek az idealizmusnak tudható be, hogy a gondolati visszatükrözés és a filozófiai feldolgozás pontosan ott kapcsolódik a francia forradalom eseményeihez, ahol a valóságosan cselekvő forradalom ideológiája a leginkább illuzórikus. A XVIII. század kilencvenes éveinek német filozófiája tehát éppen ezekhez az illúziókhoz kötődik, amikor pedig filozófiailag rendszerezi és elmélyíti őket, akkor pontosan illuzórikus jellegüket erősíti föl. Ha ezek az illúziók már önmagukban is az objektív valóság idealisztikusan eltorzított tükörképei, akkor a német feldolgozás csak még tovább fokozza ezt a tulajdonságukat. Illúziók, méghozzá hatványozott illúziók.

Németország valamennyi filozófusa közül Fichte az, aki a leghatározottabban síkraszáll a francia forradalom eszméiért. Első — névtelenül megjelent — könyvei nyílt, pamfletszerű állásfoglalások a francia forradalom mellett,

a forradalom ellenségeivel, Európa feudális-abszolutista királyságaival szemben. Még 1796-ban is, amikor megpróbálja rendszerezni nézeteit a szűkebb értelemben vett gyakorlati filozófia vonatkozásában, „A természetjog alapja” (Grundlage des Naturrechts) c. művében a legmesszebbmenő következtetéseket vonja le a francia forradalom jakobinus illuzorikus elképzeléseiből. A fichtei természetjog, akárcsak a XVII. és XVIII. század jogfilozófiai írásai, a „társadalmi szerződés” elméletére épült, de olymódon, hogy egyfelől a kanti filozófia szubjektivizmusa, másfelől pedig a jakobinusok társadalmi elgondolásai határozzák meg. Ennek megfelelően Fichténél a társadalmi szerződésbe beletartozik a társadalomnak az a kötelezettsége, hogy — a tulajdon viszonylagos egyenlőségének keretei között — gondoskodjék tagjainak egzisztenciájáról. Azt írja: „Minden tulajdonjog olyan szerződésen alapszik, amelyet mindenki mindenkivel kötött. Így hangzik: mindannyian megtartjuk ezt, azzal a feltétellel, hogy meghagyjuk neked, ami a tiéd. Mihelyt tehát valaki többé nem tud megélni a munkájából, nincs meghagyva neki, ami teljességgel az övé, tehát reá nézve teljesen megszűnt a szerződés, és ő ettől a pillanattól fogva nincs többé jogilag kötelezve, hogy bárkinek a tulajdonát elismerje.” (Fichtes Werke. Leipzig 1908. II. 217.)

Fichtének ezek a nézetei már a jakobinusok legszélsőségesebb balszárnyának elképzeléseit sűrölik. És érdekes módon a jelentős német filozófusok közül Fichte az, aki a legtovább kitart e nézetek mellett. Benjamin Constant egy alkalommal azon gúnyolódik, hogy Fichte még 1800-ban is olyan utópiát ír („A zárt kereskedelmi állam”, Der geschlossene Handelsstaat), amelynek elvei messzemenően egybeesnek annak a szociális és gazdasági politikának az elveivel, amelyet utolsó szakaszában a Robespierre-féle rendszer folytatott. Természetesen ehhez hozzá kell tennünk, hogy e nézetek filozófiai rendszerezése Fichténél ismét csak olyan irányban történik, amely idealisztikusan a végtelékig eltúlozza az illúziókat. (Fichte későbbi fejlődése, azok a belső konfliktusok, amelyeket filozófiai nézeteiben a nemzeti felszabadító mozgalmakhoz való csatlakozása váltott ki, kívül esnek vizsgálódásaink körén. E rövid utalásra azonban szükség volt, minthogy a polgári történetírás Fichtével kapcsolatban is agyonhallgatja vagy meghamisítja azokat a valóságos problémákat és konfliktusokat, amelyek ebből erednek.)

A fiatal Hegel még berni korszakában sem ment el olyan messzire, mint Fichte. Schellinghez írott leveléből már korábban is láthattuk, hogy a jakobinizmus radikális-plebejus szárnyával ellenségesen állt szemben. Ennek ellenére le kell szögeznünk, hogy a forradalomról kialakított filozófiai elméletének gazdasági alapvetése a tulajdon viszonylagos egyenlőségének rousseau-i jakobinus gondolata volt. De már most fel kell hívnunk a figyelmet ennek az elméletnek egy olyan sajátos tulajdonságára, amelynek valóságos horderejét csak akkor mérhetjük fel, ha majd részletesen taglaljuk Hegelnek az antikvitásról és a kereszténységről alkotott nézeteit. Röviden: a fiatal Hegel szemében az ókor csaknem „gazdaság nélküli” korszak. A fiatal Hegel abból a dogmatikus módon elfogadott nézetből indul ki, hogy az antik városállamokban megvalósult a tulajdon viszonylagos egyenlősége, és ezt követően csupán azokat a politikai, kulturális és vallási jelenségeket elemzi, amelyekben ezeknek az államoknak a sajátos jellege megnyilvánul. A kereszténységre vonatkozó megfigyelései viszont — bármilyen naivak is egyelőre — tele vannak gazdasági nézetekkel. Ezt a korszakot ugyanis úgy tekinti, mint a tulajdonával törődő, és kizárólag ezzel törődő magánembernek a korszakát.

Az antikvitás közéletének elsorvadása, a despotizmus korszaka a fiatal Hegel szemében egyet jelent a gazdasági életnek ezzel a korszakával, ahogy a gazdaságot ez idő tájt értelmezi. A mélyebben megalapozott gazdasági szemlélet szükséglete csak akkor alakul ki Hegelben, amikor jakobinus illúziói összeütközésbe kerülnek a valósággal. Nagyon jellemző tehát, hogy az ókori rabszolgaság szerepének megállapítása csak viszonylag későn, a jénai időben merül fel benne.

De ez semmi esetre sem jelenti azt, hogy a fiatal Hegel vak volt a társadalmi problémákkal szemben. Ellenkezőleg. A munkamegosztás problémája igen jelentős szerepet játszik abban, ahogyan az antikvitás és a kereszténység különbségét értelmezte. Történetfilozófiájának illuzórikus volta abból is kiderül, hogy idealizálja az antikvitás munkamegosztásának kezdetlegességét, és a demokratikus forradalomtól azt reméli, hogy ez is visszatér.

Persze a kapitalista munkamegosztásnak a kritikája önmagában véve igen haladó mozzanata volt a kor humanista filozófiájának. Elsősorban Schiller érdeme, hogy az érdeklődés középpontjába állította ezt a kérdést. Azt pedig már tudjuk, hogy a fiatal Hegel lelkesedéssel olvasta Schillernek a „Levelek az esztétikai nevelésről” c. művét, amely ebből a szempontból a legfontosabb volt. Egyik tanulmányomban, amely Schiller esztétikájáról szól, kimerítően bizonyítottam, hogy a tőkés munkamegosztásnak ez a bírálata nem valamilyen romantikus antikapitalizmus terméke, hanem a felvilágosodás legjobb hagyományainak, különösképpen pedig Fergusonnak a továbbvitele. (Lásd a „Schiller elmélete a modern irodalomról” c. tanulmányt a „Goethe és kora” c. könyvemben.) Nehezen lehet megállapítani, hogy a fiatal Hegel nézeteire mennyiben hatott Schiller, illetve Hegel mennyiben nyúlt vissza magára Fergusonra, akit bizonyára ismert. A fontos az a Hegel és Schiller között fennálló módszertani megegyezés (amely mindkettőjüket szembeállítja Fergusonnal), hogy a tőkés munkamegosztás gazdasági alapja rendkívül elmosódottan jelenik meg náluk, és mindketten elsősorban a munkamegosztás ideológiai és kulturális következményeivel foglalkoznak. Persze Hegelnél ez különös árnyalatot kap, amennyiben nála nem a művészet, hanem a politikai cselekvés útja vezet a munkamegosztás által szét nem szabdaltnak ember humanista eszménye felé. Az ókori művészet nagysága Schiller számára középponti probléma, tudniillik ez a mindenoldalú, még megcsonkítatlan embernek a megjelenési formája. Ugyanez az eszmény Hegelnél az antik demokrácia teljesen emberi, mindenoldalú politikai cselekvési formájában ölt testet; a fiatal Hegel csak alkalomszerűen, ennek a — számára középponti — problémának a szemléltetéséül említi az ókori művészetet.

De ennél is fontosabb Schiller és Hegel történetfilozófiai felfogásának a különbsége. Schiller fejlődésének abban a szakaszában írta ezt a művét, amelyben már elfordult a francia forradalom cselekvésmódjától. Művét ezért erős pesszimizmus hatja át a jelennel szemben, az antikvitás pedig az ő szemében az emberiségnek olyan nagyszerű, örök példát jelentő korszaka, amely azonban teljesen és végérvényesen a múlté. Berni korszakában a fiatal Hegel ebben a kérdésben ellentétes álláspontot foglal el; számára az antikvitás eleven és időszerű példakép; elmúlt ugyan, de nagyságát meg kell újítani, és éppen ez a jelenkor legfontosabb politikai, kulturális és vallási feladata.

(Fordította Révai Gábor)