

AZ "ÁZSIAI TERMELÉSI MÓD" HEGELI FORRÁSAI,
KÜLÖNÖS TEKINTETTEL HEGEL TÖRTÉNETFILOZÓFIÁJÁRA

Doktori értekezés

Készítő: Csejtei Dezső
egyetemi tanársegéd
JATE Filozófiai Tanszék

Szeged, 1976.

B 1277



"... a konstrukciók Hegel művének csak keretei és állványai; ha nem torpanunk meg itt szükségtelenül, hanem mélyebben behatolunk a hatalmas építménybe, akkor számlálatlan kincsekre bukkanunk, amelyek máig is megtartották a teljes értéküket."

I.

Az 1960-as évek folyamán az "ázsiai termelési mód" kérdéséről újra meginduló s egyre hevesebbé váló viták egyik általános vonása, hogy magának a kérdéskomplexumnak a történettudományban és a történetfilozófiában való felszínre kerülésében -- néhány elejtett megjegyzéstől eltekintve -- szinte kizárólag a marxista koncepcióval, mint egésszel, valamint annak történeti "utóéletével" foglalkoznak. Az, hogy Marx elméletének kialakításakor milyen történeti, illetve filozófiai forrásokra támaszkodhatott, másszóval, hogy mi volt az a szellemi örökség, amit a különböző diszciplínák addig megtett fejlődése e tekintetben számára nyújtani tudott, még számos vonatkozásban feltárássra vár.

Mielőtt megkezdenénk a hegeli gondolatok közelebbi elemzését, talán nem felesleges, ha egy rövid bevezető keretében megkíséreljük meghuzni a kor keleti világra vonatkozó elméleti ismeretanyagának konturjeit, amely Hegel számára felhasználható forrásként számbajöhetett. Korántsem minősíthető véletlennek,

hogy az ázsiai társadalmak ilyen enciklopédikus, filozófiai sikon összegző megragadása első ízben épp a XIX. század első harmadában történt meg. Egyrészt maga a kor is, a kapitalizmus felfelé ivelő szakaszának utolsó fázisa, dinamikus gazdasági fejlődése következtében önmagában expanzív meghatározottságu. Abban az időszakban vagyunk, amelyben az árutermelés általánossá válásával -- egyfelől már, másfelől még -- a kiteljesedett elidegenedés formájában ugyan, de valóságossá válik az ember nembeli életének mindezideig elvont lehetősége. A különböző országok, népek, stb. történelmének helyébe a történelem lép, úgy, hogy amazokat immár saját általánossága mozzanataiként őrzi meg. Ennek az alapvetően gazdasági jellegű folyamatnak egyik függvényét az Európától távol fekvő országokról szóló, gyorsan növekvő ismeretanyag jelenti. Véleményünk szerint ez lehet a magyarázata annak az összefüggésnek, hogy a Hegel korát megelőző időkben is főleg az árutermelésen alapuló társadalmakban indultak ugrásszerű mennyiségi és színvonalbeli növekedésnek, illetve emelkedésnek a távoli tájakról szerzett ismeretek. Az antikvitás-kori ismeretanyagot meghatványozta a reneszánsz és köbre emelte a XVIII-XIX. század elejének gazdasági dinamizmusa. Másrészt ez a szakaszosságában is folyamatosan gyarapodó ismeretanyag ekkor érkezett el ahhoz a ponthoz, amikor Hegel Történetfilozófiájában világtörténelmi pillanatként kifejeződve első ízben nyújthatott alapot egy filozófiai tárgyalásmód igényével fellépő szintézishez. Ily módon a hege-li Történetfilozófia egy folyamatában meghatározott történelmi kor teljes szélességének gondolati keresztmetszete, e folyamat

kifejeződése saját megalvadt termékében.

A történelmi szakaszok során folyamatosan felgyülemelő ismeretek útját kísérve először -- mellőzve az antik gondolkodók keleti világképének elemzését -- a reneszánsz kor orientális képének néhány jellegzetes vonását emeljük ki. Az itáliai korakapitalizmus kifejlődésének meghatározó tényezői között kiemelkedő helyet foglal el a kereskedelem. A Földközi-tenger vidéke a középkoron át egészen a nagy földrajzi felfedezésekig a népek közötti érintkezés egyik döntő fontosságú területe volt. /Szerepét helyesen hangsúlyozta Történetfilozófiájában Hegel./ Az itt huzódó egyik legfontosabb kereskedelmi utvonal, az ún. levantei ut egyik láncszemét Itália képezte. Az itáliai kereskedők utazásaik során eljutottak Észak-Afrikába, a Közel- és a Távol-Keletre és az utjaikról készített beszámolók lehetővé tették a korábban titokzatos és kevésbé ismert keleti világról alkotott kép fokozatos megváltoztatását. Ahogy a gazdasági élet szférájában jelentkező ellentmondás -- ti. az, hogy egy döntően statikus világgal történő érintkezés eredményeképp fejlődött ki a dinamikus itáliai korakapitalizmus -- határozta meg a társadalmi haladást, úgy az ideológia területén is a keleti utazások során felhalmozott ismeretanyag vált számos esetben a feudalizmus kritikájának alapjává, hasonlóképp ellentmondásos viszonyt teremtve ezzel. Azonban a politikai célzattal megírt művek mellett épp a kereskedő foglalkozás diktálta szükség következtében, számos fennmaradt utleírás, beszámoló szerzője tárgyilagosan rögzíti a tapasztaltakat, hogy azok minél inkább felhasználhatók legyenek.

A keleti utazók -- akik közül Pian del Carpine, Marco Polo, Odorico da Pordenone és Nicolo de Conti a legnevesebbek -- az ázsiai birodalmak számos olyan sajátos vonását kiemelték, melyek a tágabb értelemben vett "ázsiai termelési mód" jellegzetességei közé tartoznak. Elsőként a tulajdonviszonyok meghatározását emeljük ki, melyet a tatár birodalom leírása kapcsán Odorico és Marco Polo úgy fogalmaznak meg, hogy a nagykán az egyetlen hűbérur, akinek minden adó és minden ajándék kijár.¹ Hasonló Pian del Carpine észrevétele is, mely szerint "... minden ajándék, kincs, lóállomány, stb. ... a nagy káné."² E megkülönböztető jegy merőben formális, tartalmától elszakított interpretálása szolgált alapul a "keleti feudalizmus" elmélete számára, amely figyelmen kívül hagyta azt a döntő fontosságú mozzanatot, hogy itt a kán nem mint magánszemély uralkodik, hanem mint a közösségek felsőbb, összefoglaló egységének egy személyben történő konkrét megjelenése, Marx kifejezésével élve felsőbb közösségként, "amely végül mint személy létezik."³ A továbbiakban ezen összefüggés két legközvetlenebb következményét emeljük ki, melyek közül az egyik a földadományozás kérdése. A fenti összefüggésből adódóan a föld időszakos felosztásán alapuló viszony csupán formálisan hasonló a feudalizmus hűbérur-vasallus viszonyához, lényegét tekintve azonban teljesen más, mivel ott magántulajdonban levő föld adományozásáról van szó, itt viszont a kán nem magántulajdonosként ad földterületeket, hanem mint az állam, a felsőbb általános képviselője, minek következtében az adományozott földek állami-közösségi tulajdonban maradnak, s az adományozott csak a földhasználat jogával rendelkezik. /V.ö. a Török Birodalom földbirtokviszonyaival./

A másik következtetés a lopással és annak büntetésével kapcsolatos. Több itáliai utazó kiemelte a büntetések szigorú jellegét. Véleményünk szerint az előzőekhez hasonlóan szintén formális-elvont és ezért helytelen a lopást szigorúan büntető törvények létéből a magántulajdon fennállására következtetni. A mongolok esetében /és feltehetően a többi keleti típusú állam esetében is/ a helyzet fordított. Mivel a köztulajdon az uralkodó, a lopás épp annak megsértését jelenti, amennyiben a vétkes bizonyos eszközöket, földet, stb. saját egyéni céljai számára akar felhasználni. Ennek következtében a lopás elleni szigorú törvények nem a magántulajdont védik, hanem segítségükkel épp annak kialakulását próbálják megakadályozni.

Felismerik a centralizált államszervezet számos olyan jelenségét, melyek más keleti típusú birodalomban /pl. az inkák/ is fellelhetők. Az olasz utazók kiemelik a szervezettséget, amely a hivatali apparátuson nyugszik.⁴ A központi igazgatás egyik függvénye a gyors és szervezett hírszolgálat⁵, a fejlett uthálózat. Kiemelik a javak elosztásának szerveztségét; a gabonarektárak felállítását. Odorico hangsúlyozza a birodalmi berendezkedést és annak ideológiai szentesítése közötti összefüggést.⁶

A keleti berendezkedés értékelésében felbukkanó kettősség egyik oldalát az jelenti, hogy az utazók a centralizált keleti államokat Itália egyesítésének ideológiai előképévé teszik. Azonban ennek kiegészítéseként megjelenik az a másik felfogás is, amely hangsúlyozza a despotikus uralmi rendszert. Bizonyításképp -- s ezzel az itáliai utazók nézeteinek egészen érintő-

leges ismertetését egyben befejezve — idézzük Pian del Carpine egyik szeniális felismerését, amely később Hegelnél és Marxnál is előfordul, azt t.i., hogy az egész nép szolgá-
ságban dolgozik, vagyis "senki sem szabad ember közöttük."⁷

A nagy földrajzi felfedezésekkel Nyugat-Európa, közelebb-
ről az Ibériai-félsziget vált az Európán kívüli világgal érint-
kező központi területté. /Közbevetőleg megjegyezzük, hogy ez a
kapcsolat az arab hódítás és a reconquista miatt már több
mint fél évezredes közvetlen viszonyon nyugodott./ Az európai
ember tekintete Keletről Nyugat felé fordult, ami az európai
szemléletmód tér - és idődimenzióinak további tágulását ered-
ményezte. Kezdetét vette az új ismeretanyag szellemi megemész-
tése, amely számtalan forráson át került az európai köztudatba.
A prekolumbiánus civilizációk, az indiánok, - pro vagy kontra -
részét képezték két formáció, a kapitalizmus és a szocializmus
gondolati kelléktárának. Am részletekbe ezuttal sem bocsátkozunk,
egyfelől azért, mert a téma legalábbis monografikus feldolgozást
kívánó, másfelől mert Hegel a prekolumbiánus civilizációkat
elmélete kidolgozásakor figyelmen kívül hagyta.

A keleti civilizációkról szerzett ismeretek harmadik nagy
hullámát s egyben e birodalmak társadalmi szerkezetéről szóló
tudományos igényű vizsgálódások kezdetét az angol polgári köz-
gazdászok munkássága jelenti. Adam Smith, James Mill, Richard
Jones neve csupán találomra kiragadott példa a keleti világgal
foglalkozó szerzők sorából. A fentebb említettek közül Richard
Jones megjegyzése tükrözi talán legjobban a közfelfogást,
midőn 1831-ben, — tehát Hegel halálának évében — megjelent
művében a keleti földjáradékformák elemzése során Kínáról a

következőket írja: "Eléggé ismerjük Kínát ahhoz, hogy tudomásul vegyük, hogy az uralkodó ott, mint bárhol másutt Ázsiában, a föld egyedüli tulajdonosa."⁸ Adam Smith, akinek művét Hegel olvasta, a következőket írja: "Kínában, azonfelül Hindusztánban és Ázsia számos más birodalmában az uralkodó jövedelme majdnem teljesen földadóból, vagy földjáradékból áll."⁹ Vagy vehetünk egy ismét csak kiragadott idézetet James Mill 12 kötetes művéből: "Senki sem adhat pontos áttekintést Ázsia különböző nemzeteiről, azok különböző koráról, anélkül, hogy fel ne figyeljen arra a közelségre, ami őket a civilizáció ugyanazon fokára helyezi. Ez különleges érdekességet és fontosságot ad a Hinduokról szóló vizsgálódásoknak. Nem lehet kétség afelől, hogy a civilizáció azon fokán vannak, amely igen hasonlít a Kínaihoz, Perzsához és Arábiaihoz; akik együtt alkotják az ázsiai népesség nagy ágait; és amelynek az előrendelt államok, Japán, Kokinkina, Sziám, Burma és még Malájföld és Tibet is, számos azoknak megfelelő és azokhoz hasonló származéka."¹⁰

E három fő lehetséges ismeretforráson túlmenően számos nem elhanyagolható összefüggés létezik, melyek közül itt csak kettőt emelünk ki. Az egyik az indogermán elmélet XIX. század eleji megalapozása, mely főleg William Jones munkásságában tükröződik. Hegel kortársa Franz Bopp, az indoeurópai összehasonlító nyelvészet atyja, kinek alapvető műve, "Über das Konjugationssystem der Sanskritsprache" 1816-ban jelent meg Frankfurtban. Hegel mindkettőjük munkásságát ismerte.

A másik kiemelendő vonás — s ezzel rövid történeti bevezetőnket be is fejezzük — a romantikának ebből a szempontból

gyakorolt feltétlenül pozitív hatása. A keleti kulturák vívmányainak felelevenítése, széles körben való terjesztése ösztönzően hatott a keletkutatás fejlődésére. Itt csak Friedrich Schlegel 1808-ban kiadott "Über die Sprache und Weisheit der Inder" című művére gondolunk.

Ezek voltak azok a történettudomány, nyelvészet, irodalom, stb. terén jelentkező legfőbb mozzanatok, melyek a XIX. század első harmadára olyan lehetőséget teremtettek egy történetfilozófiai szintézis megalkotására, amely egyfelől már elegendő tárgyi ismerettel tud szolgálni, másfelől azonban a még így is viszonylag szűkösnak mondható ismeretanyag lehetőséget biztosít a spekulatív emberi szellem számára is. E kettősség egymásba való átmenete lehetőséget adott egyrészt a korábbi korok sok esetben fantáziáló, misztikus Kelet-képének, másfelől a későbbi idők színtén számos alkalommal megmutatkozó sivár, pozitivista, deskriptív jellegű történetfelfogásának egyszerre történő meghaladására. Így felfogva a hegeli Történetfilozófia egy mozgásban, változásban levő történelmi periódus szilárd formába öntött terméke, a történelmi tényanyagra alapuló spekulatív ész klasszikusnak mondható produktuma.

II.

Amennyiben a marxizmus három fő forrását az "ázsiai termelési mód" elméleti keletkezéstörténetének vetületében vesszük szemügyre, azt tapasztaljuk, hogy ennek az oly sok vitát keverő elméletnek előzményeit mind a klasszikus angol közgazdaságtanban, mind a francia utópista szocialista irodalomban, mind pedig a klasszikus német filozófiában fellelhetjük. Vagyis a csak részben földrajzi értelemben vett keleti társadalmakról alkotott kép hol a gazdasági élet talajáról kiindulva, s ott mindvégig megmaradva, hol a politikai tárgyú irodalom és gondolkodás közegében lebegve, hol pedig az elvont spekuláció szférájában szublimálódva bukkan fel. Így egyebek közt foglalkoztak a kérdéssel az angol polgári közgazdászok,¹¹ a korai francia utópisták kommunista szerzők közül pedig néhányan a jövő társadalmát az idealizált múlt társadalmi berendezkedésének újbóli életre keltésével vélték megvalósíthatónak, mint pl. Meslier, Mably, Morelly. Utóbbi Baillade című könyvének előszavában kijelenti, hogy művének "... egész cselekménye egy olyan rendszer lehetőségét bizonyítja, ami a legkevésbé sem képzeletbeli, mert a nép, akit Zeinzeminn kormányozott, nagyon hasonlít a világon valaha ismert legvirágzóbb és legjobban kormányzott birodalomra, ti. a peruiakéra."¹² Morelly tehát az "ázsiai termelési mód"-ra épülő társadalmak egyik altípusát jelölte meg példaképként a jövő társadalma számára. A klasszikus német filozófia képviselői közül pedig elsősorban Hegelnek e kérdéssel kapcsolatban megfogalmazott, döntően még spekulatív jellegű következtetései nyújthattak Marxnak kiinduló alapot.

E sok szálból összefonódó kérdéskör egyes következménye, hogy vizsgálódásunk pusztán egy önmagában is teljes részkérdésre, a keleti világról alkotott hegeli gondolatok felvázolására szorítkozik. Munkánk középpontjában természetesen a Történetfilozófia áll, amely a legátfogóbb képet nyújtja az ázsiai civilizációkról. Ugy véljük, a Történetfilozófia e középponti helye szükségessé teszi, hogy először röviden áttekintsük a hegeli történetfilozófia összkonceptióját, a hegeli módszer legfontosabb jellegzetességeit. Ezt követné másodszor az ázsiai kultúrákról alkotott Hegel-kép ismertetése, ahol a történelmi, ill. történetfilozófiai összefüggések kiemelésére fordítanánk nagy figyelmet. Harmadszor — nem utolsósorban a hegeli szemléletmód koherens voltának további illusztrációjaképpen — megkíséreljük bemutatni, hogy a hegeli alapkoncepció hogyan tükröződik a különböző tudatformákban, a művészet, a vallás és a filozófia terén.

A hegeli módszer egészére, s így annak a Történetfilozófiában megjelenő különös formájára is jellemző "... a szubsztanciának szubjektumként, belső folyamatként, abszolút személyként való megragadása..."¹³ A fiatal Marx eme megállapítása arra a jelenségre utal, hogy Hegel az abszolút szellemet, amelynek önmozgása jelenti a világtörténelmet — ha misztifikáltan is, de — objektíve magából a történelmi folyamatból eredezteti. Hegel a történelmi mozgás lényeges vonásait, összefüggéseit átszellemíti, szubjektummá teszi, s a világtörténelem haladását voltaképpen ennek a szubjektumnak fokozatos önmegvalósulásaként fogja fel. Így kiindulópont és eredmény bizonyos mértékig egybe-

sik. Plehanov — a hegeli történetfilozófiáról írt tanulmányában — több helyes észrevétel mellett — épp ezt a misztikus keretek között elhelyezkedő racionális történelmi tartalmat veszíti szem elől, mikor az alábbiakat írja:

"... a világszellem sajátosságait.... Hegel korántsem a világtörténelem tanulmányozásából vezeti le; a világszellem fogalmát teljesen kész, minden vonatkozásban kialakult fogalomként viszi be a történelem tanulmányozásába. Ennek következtében a következő megy végbe: amíg a történelem nem mond ellent a világszellem fogalmának és e szellem fejlődési "törvényeinek", addig Hegel olyannak veszi a történelmet "amilyen"; addig "megmarad a történeti, empirikus talajon". De amikor a történelem nemcsak hogy ellentmond a világszellem fejlődése "törvényeinek", hanem egyszerűen kizökken e feltételezett kerékvágásból, s olyasvalaminek bizonyul, amit a hegeli logika nem látott előre, akkor Hegel figyelmen kívül hagyja."¹⁴

A szubsztanciát szubjektummá tevő módszer egyfelől biztosítja Hegel historikus szemléletmódjának, amennyiben haladást tételez fel a történelemben, s ezt objektív folyamatnak tekinti. Másfelől objektív idealizmusa is e felfogásban gyökerezik, mert a világtörténelem ily módon az abszolút szellem önmozgásának eredménye, s az emberek a történelemnek nem alkotói, hanem csak szereplői.

A történeti szemlélet- és a spekulatív tárgyalásmódban megnyilvánuló metodikai kettősség konkrét megvalósulását, tör-

ténetfilozófiai lecsapódását tekintve maga is kettős. Egyrészt a konkrét történelmi anyagban való széleskörű tájékozottságot tételez fel. Marx és Engels állapította meg ezzel kapcsolatban: "Ha valaki, miként Hegel, először készít ilyen konstrukciót az egész történelemre és a jelen világra, annak egész terjedelmében, ez nem lehetséges átfogó pozitív ismeretek nélkül..."¹⁵

Sőt — e gondolatot tovább szélesítve — az is előfordul, hogy "... amikor az idealista rajtafelejtéi tekintetét az anyagi valóság folyamán, materializmusba csap át és ellentmondásba kerül saját rendszerével."¹⁶

A fenti idézet József Attilától származik, aki a 30-as évek elején élénken érdeklődött az "ázsiai termelési mód"-ról folyó viták iránt, s maga is elfogadta ezt az elméletet. Megjegyzése — amit Hegel Kinával kapcsolatos egyik észrevétele alapján tett — átvézet a Történetfilozófia módszertani kettősségének második, az elsőől elválaszthatatlan oldalához, ami abban mutatkozik meg, hogy Hegel a történelem konkrét totalitását az abszolútum teremtő tevékenysége termékeként fogja fel. Az abszolútum eme tevékenységének lényegi tartalma a szabadság fogalmának fokozatos megvalósulása. Hegel szerint tehát a világtörténelem az a folyamat, amelynek során az ember fokozatosan saját szabadságának tudatára ébred, azaz a történelem az emberek társadalmi tevékenysége helyett azok fejében játszódik le, pusztán gondolati folyamattá szűkül. Ez az a módszerbeli kettősség, amit Engels rendkívül tömören a következőképp jellemzett: "... Hegel az anyagot mindenütt történelmileg, a történelemmel való meghatározott, habár elvontan kiforgatott összefüggésben tárgyal-

ja."¹⁷ Így válik Hegelnél egymást kiegészítő mozzanattá egyfelől a történetiség, másfelől az elvont, szellemi tevékenységre redukált történelem.

Ugy véljük nem érdektelen, ha a világtörténelem hegeli tárgyalásmódjának érintése kapcsán Hegel Történetfilozófiájának és Logikájának egyébként igen bonyolult viszonyára is kitérünk. Ene kapcsolatot — épp a két mű között fennálló szoros korreláció miatt — talán úgy fogalmazhatnánk meg, hogy a hegeli logika általános kategóriái itt történelmi különösségükben jelennek meg, s emiatt történelem és logika e tekintetben azonosaknak mondhatók. A történelmi fokok és a logikai kategóriák releváns voltán túlmenően a párhuzamba állítást annyiban is indokoltnak tartjuk, hogy míg a Logika a fogalom önfejlődése a tiszta, elvont gondolkodás szférájában, addig a Történetfilozófia tartalma egy különös fogalomnak, a szabadság fogalmának fejlődése a történelemben. A történelmi fokok logikai meghatározottságáról Hegel is említést tesz: "Ami e fokok közelebbi meghatározását illeti, ennek általános természetét logikailag, konkrétabb természetét pedig a szellem filozófiájában kell megadni."¹⁸

Logika és történelem szerförlött bonyolult kapcsolatát emeli ki Lukács György is, mikor a hegeli történetfilozófiáról megállapítja, hogy "... tartalmazza először is azt, hogy a történelem nem merül ki az emberek és embercsoportok közvetlenül teleologikus aktusaiban — ami tökéletesen helytálló —; hogy az ilyen teleologikus lételezéseknél más és több keletkezik, mintsem az egyedi és kollektív aktusokban szándékolva volt — ami ugyancsak Hegel fontos és sok tekintetben új felismerése —, hanem az összefolyamat mint olyan hivatott egy teleologikus cél

megvalósítására és ezt Hegel jelenkorában — lényegileg — el is érte. Ezzel a teleológiával mármost a hegeli történelemelmélet a régi teodicea — jellegű ontológiai koncepcióknál köt ki; amint gyakran látni fogjuk még Hegelnél, az uttörően új a részletekben van, mialatt az egész gyakran képtelen elhagyni a túlhaladott réginek a talaját. Másodszor és ezzel szoros összefüggésben, a beteljesült eszme és a történelmi jelen ezen egybeesése módszertanilag egy logikára van alapozva. Az eszme jelenbeli beteljesülésének kritériuma nem valamiféle kinyilatkoztatáson, hanem a hegeli logika különös jellegén nyugszik. Ez a logika már eleve ontológiailag koncipiált...¹⁹ Talán e ponton van a helye annak, hogy még mielőtt rátérnénk az abszolút szellem történelmi "hosszu menetelésének" vázlatos ismertetésére, néhány mondatban megkíséréljük áttekinteni a Történetfilozófia logikai alapszerkezetét. A kiindulópontot természetesen az abszolút szellem jelenti és a kérdés a továbbiakban a szellem és a történelem kapcsolatának természetére vonatkozik. A szellem nem közvetlenül jelentkezik a világtörténelemben; a népszellem közvetítésén keresztül válik valóságossá. "A szellem tudatának a világban kell alakulnia; e megvalósulás anyaga nem más, mint az általános tudat, egy nép tudata."²⁰ A létezés azonban együttjár az elkülönböződéssel; az általános a különös formájában mutatkozik meg. Ez a különösség — épp különös jellege következtében — egyben konkrét totalitás is, lényegileg az a szféra, ahol a történelem folyik. "Ha egy népről beszélünk, ki kell fejtenünk a hatalmakat, amelyekben szelleme elkülönböződik. Ezek a különböző hatalmak a vallás, az alkotmány, a jogrendszer és vele együtt a polgári

jog, az ipar, a kereskedelem, a művészetek és tudományok s a katonai oldal, a vitézség oldala, amelyben az egyik nép különbözik a másiktól."²¹

A népszellem tehát a belsőleg tagolt, artikulált, a történelmi egyediségben megmártózó különös, és nézetünk szerint a történetfilozófia gigantikus konstrukciójának egyik központi kategóriája. Ha e kategória továbbágazását is figyelemmel kísérjük, úgy véljük, feltárul előttünk a világtörténelem hegeli koncepciójának logikai váza, amennyiben a történetfilozófia némiképp a munkateleológiára épülő arisztotelészi okságfelfogással rokonítható. Mint ismeretes, Arisztotelész az okságnak négy fajtáját különbözteti meg: van formai ok /causa formalis/, anyagi ok /causa materialis/, ható ok /causa efficiens/, és cél ok /causa finalis/. "Okról... négyféle értelemben szoktunk beszélni. Először oknak mondjuk a lényegét és a mibenlétet, mert a "miért"-et mindig az okfejtés utolsó tagjáig szoktuk visszavezetni, már pedig az első, miért egyuttal ok és kezdet, azaz elv; -- másodszor oknak mondjuk az anyagot és a szubsztratumot; -- harmadszor a mozgás megindítóját, -- a negyedszer a vele éppen ellentétes okot: a mozgás végét és a jót mint célt, amely felé minden történés és mozgás irányul."²²

"Nézetünk szerint Hegel Történetfilozófiájának logikai alapstrukturája az arisztotelészi okságelméletre vezethető vissza. A kiindulópont, a világtörténelemben munkálkodó abszolút szellem, ezek szerint -- most számos, más tekintetben korántsem lényegtelen eltéréstől eltekintve -- a mozdulatlan mozgatóval azonosítható. Továbbmenve, a népszellemben

valóságossá vált abszolút szellem határozza meg először a megvalósítás eszközét az egyént /causa efficiens/, másodszor a megvalósítás anyagát az államot /causa materialis/, harmadszor, pedig a világtörténelem célját, a szabadság tudatát és valóságát /causa finalis/. Azt találjuk, hogy az abszolút szellemmé változtatott arisztotelészi építőmester formálja a világtörténelmet az eszköz-anyag-cél hármasság közvetítésével.

Fejtegetésünket alátámasztani látszik az alábbi Hegel-idézet: "Tudni kell a mozdulatlant, a mozdulatlan mozgatót — mint Arisztotelés mondja —, aki a mozgató az egyénekben. Hogy így a mozgató legyen, ahhoz kell, hogy a szubjektum magában szabad sajátossággá legyen kialakítva. Ennek az örök mozdulatlannak tudatossá kell válnia, továbbá az egyéni szubjektumoknak szabadoknak, magukban önállóknak kell lenniük. Ahogyan a világtörténetben a népeket kell tekintenünk, amelyek önállóan kialakultak, úgy tekintjük itt az egyéneket népükben."²³

A hegeli Történetfilozófia ennyiben dezantropomorfizált antropomorfizációnak tekinthető: dezantropomorf, amennyiben az emberiség valóságos történelmét kora tudományos eredményeinek messzemenő felhasználásával tekintette át, foglalta össze: antropomorf, amennyiben e valóságos történelmet a régi, arisztotelianus — keresztény teodicea keretein belül maradvá misztifikálja. E tekintetben is elfogadható Lukács Györgynek a Történetfilozófiát illető, előbb idézett kijelentése.

Mivel az eszköz-anyag-cél hármasság kategóriái az építmény alappillérei, talán nem felesleges, ha részletesebben áttekintjük őket. Először az egyénnek a világtörténelemben elfoglalt

helyét, szerepét vizsgáljuk meg.

Noha Hegel az emberiség történelmét az abszolút szellem önmegvalósító és önigazoló tevékenységének tekinti, épp a tárgy jellegéből következően meg kell határoznia az egyes embernek a világtörténelemben játszott szerepét, történelmi értékét. A népszellem kategóriája ugyanis önmagában véve üres absztrakció, ha elvonatkoztatunk azon egyének összességéből, akiknek tevékenységén keresztül a népszellem megvalósítja magát. Ahogy az abszolút szellem népszellemek során válik valóságossá, úgy a különös népszellem is az őt alkotó egyénekén keresztül határozza meg önmagát. Így Hegelnek — ha nem akar az üres elvonatkozások szintjén megmaradni — szükségképp érintenie kell az emberi szubjektum történelmi tételeit, világtörténelmi értékét.

A hegeli történelemfelfogás egyénének helyét, értékét Marxnak a hegeli filozófia egészére tett kritikai észrevételei alapján határozhatjuk meg legeggyértelműbben. Már idéztük ama megállapítását, mely szerint Hegel filozófiájának misztifikáló oldalát végső fokon a szubsztanciának szubjektummá történő átlényegítése jelenti, ami az abszolút szellem "szülőhelye és titka". Hegelnél tehát az abszolút szellem válik a logikában, a természetfilozófiában és a szellem filozófiájában — ezen belül a történetfilozófiában is — megjelenő szubjektummá. E spekulatív megoldás hátránya különösen a Történetfilozófiára nyomja rá bélyegét. Amíg ugyanis a logikában a szellem nélkülözi a tárgyi objektivitást — ahogy Hegel mondja, a szellem itt önmagának tárgya —, a természetfilozófiában pedig ellenkezőleg, az önmagában vett természet a kutatás tárgya, a szó misztifikációtól mentes értelmében vett szubjektum — objektum viszony



ember megjelenésével, azaz a szellem filozófiájával veszi kezdetét. Korántsem véletlen tehát, hogy az idealista kiindulópontból következő ellentmondások épp a Történetfilozófiában válnak különösen élessé. Ez főként abban jut kifejezésre, hogy az abszolút szellem lesz a történelem valóságos szubjektuma, a Föld egyetlen tudattal bíró lény, az ember pedig a szellem akaratának pusztá végrehajtójává, eszközzé másodrendűsödik. Az ideális reálissá emelkedik, a reális eszközzé süllyed. A világtörténet "... számára az egyének a továbbhaladás eszközei."²⁴ Hegelnél az emberek drámájuknak immáron csak szereplői, minden szerzői jog az abszolút szellem számára van fenn tartva.

E hegeli misztifikációból egész sor további következmény adódik, melyekből most csak a jelen összefüggésben legfontosabbat, az emberi személyiség világtörténelmi értékének önmagában is igen összetett kérdését emeljük ki. Kétségtelen, hogy Hegel az abszolút szellemnek a történelem szubjektumává tételével mélyen valós történelmi értéke alá degradálta az egyént, sőt -- bizonyos határokon belül -- az embert saját lényegétől fosztotta meg. Az ember ugyanis -- hegeli megfogalmazással élve -- fogalma szerint eszes lény, gondolkodása pedig éppen célkitűző és e célt a valóságban realizáló tevékenysége során mutatkozik meg. Az ember eszközzé minősítése azonban lehetetlenné teszi e nembeli képességének gyakorlásában, illetve oly mértékben korlátozza, hogy tudatos léte által legfeljebb azonosulni tud a szellem által kitűzött céllal. Ha viszont az ember céljai nem emberi eredetűek, akkor az e cél végrehajtását kísérő akarása, vágyai, stb. szintén egy tőle idegen lényeg szolgálatában állnak. Továbbmenve, ha az emberi cél, akarat, vágyakozás stb. egy emberfeletti

lényeknek alárendelve működnek, akkor az e cél, akarat, vágyakozás során teremtet világ sem emberi, hanem egy vele szembenálló idegen valóság. A hegeli történelemkoncepció tehát a totális elidegenedés világába vezet bennünket, ahol metafizikai eredetű célok megvalósítása érdekében az abszolút szellem oltárán áldozák fel a saját céloktól, akaratától, vágyaktól megfosztott egyéneket, akik minden emberi hiányában semmivé üresedtek, megszűntek emberek lenni. Ebből a szempontból feljlesen helytállónak tartjuk az egzisztencializmus történetén végigvonuló, Kierkegaardtól kezdődő, Unamunóig és Heideggerig tartó Hegel-kritikáját, mely kritika épp a "személyiség megmentésének jegyében lép fel", és a hegeli filozófia misztifikáló oldalából következő ellentmondások mély és találó bírálatát nyújtja. Igaz, e kritika a későbbiek során tulmegy saját érvényességi körén, amennyiben nem dialektikusan, a megszüntetve-megőrzés értelmében tagadja Hegelt és ezáltal az ellenkező végletbe esik. A hegeli történelemfelfogás ugyanis — eltekintve a spekulatív kiindulóponttól — számos rendkívül mély fejtegetést tartalmaz az egyén világtörténelmi szerepéről.

Hegel már munkásságának korai szakaszában írt műveiben — különösen A szellem fenomenológiájában — az embert saját lényegi erőt tárgyasítani tudó lényként határozza meg, aki — szemben az állattal — képes a közvetítésre és tevékenysége eredményét tárgyként tételezve megkülönbözteti önmagától. A Fenomenológia e központi gondolata a Történetfilozófiában is fellelhető. Az állat "... nem iktathat semmit vágya és ennek kielégülése közé; nincs akarata, nem tudja a gátlást foganatosítani. Az

izgató az ő belsejében kezdődik és immanens végrehajtást feltételez. Az ember ellenben nem azért önálló, mert a mozgás benne kezdődik, hanem azért, mert fékezni tudja a mozgást s így megtöri közvetlenségét és természetességét."²⁵ A Történetfilozófia e fejtegetései korántsem minősíthetők véletlennek, mivel a szubjektum-objektum viszony létrejötte következtében épp az emberiség történelme folyamán keletkezik a valóság azon területe, ahol ez a tárgyiasító tevékenység adekvát módon megnyilvánul.

A hegeli történelemfelfogás egyéne tehát semmi esetre sem pusztán szemlélődő valaki, hanem aktív, tevékeny, saját valóját a történelemben objektiváló egyén. "Az ember valója a tette, tetteinek sora, az, amivé tette magát."²⁶ "A misztifikáló tendencia azonban itt sem hiányzik, amennyiben Hegel e tevékeny oldalú az abszolút szellemnek az emberben történő megnyilvánulására redukálja. Ahogyan a szellem lényege a világegyetem a természet létrehozása során mutatkozik meg, úgy a világtörténelemben tárgyiasuló emberi lényeg voltaképp az emberben önmaga tudatára ébredt abszolút szellem műve. "Az általános szellem lényegileg mint emberi tudat létezik... A szellem mint magát tudó, a maga számára szubjektumként létező szellem az, hogy magát mint közvetlent, mint létezőt tételezi: így emberi tudat."²⁷ E ponton azonban az abszolút szellem önmagában véve is igen ellentmondásos történelmi szerepének egy másik, az előző misztifikáló tendenciával merőben ellentétes oldalához érkezünk.

Korábban már utaltunk az egzisztencializmus Hegel-kritikájára, mely kritika — jogosan — védelmébe veszi a spekulatív történelemfelfogás következtében szükségszerűen üres absztrakcióvá

szegényített egyént. Azonban e kritika végső fokon arra a következtetésre jut, hogy az emberi célok, vágyak a valóságban egyáltalában realizálhatatlanok, így nem is kell törekedni ezek megvalósítása felé. Azt tapasztaljuk, hogy az elidegenedés egyik formájának bírálata maga is az elidegenedett szemlélet folya-
maradt. E nézet más formában már Hegel korában is jelentkezett, pl. Schillernél, a romantika egyes képviselőinél: "Semmi sem gyakoribb és ismertebb... mint az a panasz, hogy az eszmények nem realizálhatók a valóságban."²⁸ Hegel — szintén teljes joggal — elutasítja e felfogást és kemény, esetenként irónikus-bírálatban részesíti azt: "Ez a szubjektív korholás, amely csak az egyes dolgot és fogyatékoságát nézi, anélkül, hogy az általános eszt felismerné benne, könnyű, és ha biztosít jószándékáról az egésznek javát illetőleg és a jó szív látszatát ölti fel, igen nagyra lehet magával és pöffeszkedhetik. Mert a negatív korholásnál előkelően és nagyképűen állunk a dolgok felett, anélkül hogy mélyére hatoltunk volna, szavaz anélkül, hogy őt magát, a benne rejlő pozitívumot megragadtuk volna."²⁹ Hegel épp e felfogást bírálva fejti ki esetenként még ma is helytálló koncepcióját az egyén világtörténelmi fontosságáról, cselekedetei értékéről.

Kiindulópontként most is a hegeli filozófia ama megállapítását vesszük, mely szerint az abszolút szellem valósul meg az emberiség történelme során. Ismert, már érintett hegeli tétel az is, hogy ez a szellem működik az akaratát végrehajtó különös emberi egyéneken is. E mozzanattal bekövetkezik a szellem önmagától való elkülönöződése, mely folyamat végeredménye abban a polarításban csucsosodik ki, hogy az általános eszme "...meghatározza a másik oldalt mint formális magáért - való - létet,

formális szabadságot, az öntudat elvont egységét, végtelen magára irányuló reflexiót, végtelen negativitást: mint ént, amely minden teljesüléssel mint atom helyezkedik szembe, az ellentét legfőbb véglete, az eszme egész gazdagságának ellentéte. Az általános eszme így egyfelől mint szubsztanciális gazdagság van, másfelől mint a szabad önkény absztraktuma.³⁰ Az ellentét Hegel szerint dialektikus feloldást kíván, és a mozgás az abszolút szellemtől különvált én oldaláról indul ki. "Az én számára a más mint az isteni létezik, s ez az ő vallása, továbbá azonban a más alakjában jelenik meg a világ általában, a végesség egyetemes kiterjedése."³¹ A mindentől megfosztott, végtelen negativitássá változott én egész törekvése arra irányul, hogy ebben a másban meghatározza magát. Spekulatív ezt úgy is megfogalmazhatjuk, hogy az én-né különböződőtt és az énben élő abszolút szellem megpróbálja visszanyerni önmagát, amely visszanyerés azonban csak a más átalakítása, megváltoztatása során érhető el. A más átalakítása, az én lényegének más-sá tétele azonban nem egyéb, mint maga a világtörténelem. Az egyének történelmi szerepe tehát a bennük rejlő isteni eredetű lényeg tárgyiasítása, a valóság oly módon történő átalakítása, hogy az a szellemnek, vagyis a fogalomnak megfelelő, tehát egyben igaz is legyen. Az egyének életének célja és értelme végső fokon a világban történő tevékeny kiteljesedés, amely — ontológia és ismeretelmélet hegeli azonosítása következtében — jelenti egyfelől a valóság átalakítását, emberivé /vagy helyesebben: istenivé/ tételét, másfelől a világ megismerését, szellemi birtokba vételét, összefoglalva az egyén önmagában ál-

talánossá válását. Az eddigiek alapján talán nem túlzás az a kijelentés, hogy az abszolút szellem objektíve misztifikált, ám a leegyszerűsítő interpretációk következtében néha tulmizifikált kategóriája mögött ez esetben az illmórikus nembeliség fogalma rejtőzik. Hegel tehát az abszolút szellem emberi lényekben egyéniesült kategóriájának segítségével törekszik arra, hogy az emberek akaró, cselekvő és tudó, tevékenységükben végtelen egyénekké váljanak, hiszen a szellem "... léte az abszolút folyamat."³² Ebben az értelemben az önmagukban általánossá váló egyének létrehozása a világtörténelem igazi célja, amire a későbbiek során még visszatérünk.

Valóban jogosult tehát az egzisztencializmus képviselőinek ama vélemény, mely szerint a hegeli bölcsélet egyéne merő absztrakció, hogy Hegelnek nincs egyén-konceptiója? Nincs, ha egyén alatt a saját szubjektivitásának várába zárkózott egyént értjük; van, ha egyén alatt — igaz, misztifikált előfeltételekből kiindulva — tevékeny, saját lényegét a valóságban realizálni tudó egyént értünk. A hegeli koncepció dialektikus tagadása, egyrészt a misztifikációtól történő megszabadítása, másrészt igazi, pozitív lényegének továbbfejlesztése pedig Marx nevéhez fűződik.

Az egyén kiteljesedése, általánossá válása csak az államban realizálható, a továbbiakban tehát az eszköz-anyag-cél hármasság második tagját, az államot, mint az abszolút szellem megvalósulásának anyagát vizsgáljuk meg.

A hegeli emberkonceptió e rendkívül vázlatos áttekintésének eredményeképp előttünk áll a Történetfilozófia aktív, a

valóság birtokbavételére, szubjektívá tételére — végső fokon a benne tevékeny abszolút szellem folytán — képes egyéne. Ez az egyén azonban, elvont egyediségében véve éppolyan üres absztrakció, mint az egyénektől elvonatkoztatott népszellem fogalma. Az egyén atomi elszigeteltségéből az általános létrehozásával és egzisztenciájának ebben a közegben történő tárgyiasításával szabadul meg. Az ésszerű általános e szférája azonban nem más, mint az állam. "Az általános nem lehet az, amit csupán az egyes ember gondol; léteznie kell lennie; épp mint ilyen létezik az államban, az, ami érvényes. Itt a bensőség egyuttal valóság."³³ Ugy is mondhatjuk, hogy a csupán magánvalósága szerint általános egyén az államban teszi önmagát valóságosan is általánossá.

Az állammal az abszolút szellem metamorfózisának újabb állomásához érkeztünk. Az eddig megtett ut kezdete a népszellemben elkülönülő abszolút szellem volt; ezt követte a szellem emberben történő egyéniesülése, végtelen negativitással változása, ami egyben az ekként keletkező ellentmondás feloldásának feltételeit is megteremtette. Az ellentmondás abszolút feloldásának első állomását az állam általánossága jelenti. Mi e kettős, ellenkező irányú mozgás közvetítő tagjainak, a népszellemnek és az államnak egymáshoz való viszonya? A kérdésre az a némileg leegyszerűsített válasz adható, hogy a népszellem kategóriája a misztifikáció oldaláról anticipálja azt, amit a valóságos mozgás során az államban visszakapunk. A népszellem a misztikus állam, az állam a valóságos népszellem. A népszellem a még nem létező egyén illuzórikus általánossága, a misztifikált ésszerű, az állam a már létező egyén valóságos általánossága, a reálisan ésszerű birodalma. A fordított alapmeghatározottság

ellenére történő párhuzamba állítást annyiban is indokoltnak tartjuk, hogy -- szigorúan önmagukban véve -- mindkettő konkrét totalitás, csak az egyik illuzórikus, a másik valóságos. A népszellem konkrét totalitásként való definiálása a következő:

"Ha egy népről beszélünk, ki kell fejtenünk a hatalmakat, amelyekben szelleme elkülönбöződik. Ezek a különböző hatalmak a vallás, az alkotmány, a jogrendszer és vele együtt a polgári jog, az ipar, a kereskedelem, a művészetek és tudományok s a katonai oldal...³⁴ Ami pedig az állam fogalmát illeti, maga Hegel több ízben felhívja a figyelmet arra, hogy ezalatt a szűkebb értelemben vett politikai államnál sokkal szélesebb területet -- hozzávetőlegesen a mi társadalom kategóriáinkkal egyező terjedelmű fogalmat - ért. "... Állammal és államjoggal, ellentétben a vallással, tudománnyal és művészettel, rendszerint csak a politikai oldalt jelölik. Itt azonban az államot átfogóbb értelemben vesszük, mint ahogy a birodalom kifejezést is használjuk, amikor a szelleminek jelenségéről van szó."³⁵ Ugyanezt az észrevételt megtalálhatjuk az un. königsbergi jegyzetekben is. A Történetfilozófia állama maga a valóságos konkrét totalitás, melynek különös szféráira a későbbiekben még visszatérünk.

A Történetfilozófia -- természetesen csak a filozófiai elvonatkoztatás eredményeképp rögzített és a valóságban közösség nélkül soha nem létezett -- egyéne az állam keretei között valósítja meg önmagát. Az állam azonban az általános szférája, ami szükségképpen átformálja, valóságosan is általánossá teszi a még csak lehetősége szerint általános egyént. Az általánossá tétel

egyfelől maga után vonja a szubjektív önkény körébe tartozó vágyak, hajlamok stb. feladását, illetve az ésszerű akarat szintjére "emelését", ami kétségtelenül bármilyen közösségi életmód előfeltétele. Ám ez nem jelenti a személyiség megcsorbitását, érzelmi elszegényítését, mivel másfelől az államban objektiválódó erkölcsiség nem más, mint "az államnak az egyénekben megnyilatkozó elevenisége,"³⁶ ami nemcsak jogi, hanem érzelmi, erkölcsi, pszichikai stb. viszonyulást is feltételez, tehát teljes embert követel. Ebből következik, hogy a fogalmának megfelelő állam korántsem absztrakció, melynek az egyének pusztá kiszolgálói, mechanikus alkotórészei, hanem ellenkezőleg, az emberi önmegvalósulás, kiteljesedés adekvát területe. Az állam nem nyeli el az egyént, hanem az egyén épp az általánossal -- saját tárgyiasult általánosságával -- kapcsolatba lépve válik igazán egyénné, önmagára reflektált én-né. "Az államban megvan... az egyének önállósága; mert az egyének tudók, azaz énjüket szembehelyezik az általánossal... Csak az államban léteznek mint magukra reflektáltak. Az államban lép fel az a különválasztás, hogy ami tárgyi az egyéneknek, az szembehelyezkedik velük s ők önállóak vele szemben. Ez az ésszerűség mozzanata, hogy az állam magában konkrét valami."³⁷

Hegel felismeri, hogy az -- egyébként a társadalom fogalmát magában rejtő -- állam minden emberi létforma előfeltétele, anticipálja ezt a marxista gondolatot, hogy az ember lényege társadalmisága. "Az ember mindazt, ami, az államnak köszönheti; csak az államban van a lényege. Minden értékét, minden szellemi valóságát az ember csakis az állam által bírja. Mert szellemi valósága az, hogy neki mint tudóknak tárgyas a lényege, az éssze-

rü, hogy e lényeknek objektív, közvetlen létezése van számára;³⁸
Épp ebben az értelemben használja az önmagában is külön vizsgálódás tárgyává tehető erkölcsiség kategóriáját, amely csakis az emberi létszféra jellemzője, a társadalmi egyén humanizált természete, az általánosban kitárulkozó létezési módja. "Az erkölcsiség... a kötelesség, a szubsztanciális jog, a második természet..., mert az ember első természete közvetlen, állati léte."³⁹

Mint már említettük, az erkölcsi szabadság megvalósulásának területe, az állam konkrét totalitás, önmagában tagolt szerves egész. Az egyének e részekben belül tevékenykednek, mely részeket Hegel a népelet szféráinak nevezi. Ide tartozik a filozófia, a művészetek, a jog, a vallás, a tudományok, stb. E tevékenységi körök közül Hegel megkülönböztetett figyelemmel kíséri a vallást, aminek nézetünk szerint két — egymással szorosan összefüggő — oka van. Az egyik — mindenképp a Történetfilozófia spekulatív kiindulópontjára visszavezethető ok — az, hogy Hegel szerint egy nép vallásában jelenik meg legadekvátábban a népben önmaga tudatára ébredt abszolút szellem. E nézet önmagában véve kétségkívül idealista, ám nem minden alap nélküli és a Történetfilozófia gondolati építményéhez viszonyítva logikus. Ha ugyanis az abszolút szellem fogalma alatt — legalábbis a már korábban említett összefüggés értelmében — a misztifikált nembeliség kategóriája rejtőzik, természetes, hogy az emberi lényeg fantasztikus megvalósulása, a vallás képes ezt a legtökéletesebben reprodukálni. Van azonban egy másik, nemcsak a Történetfilozófia logikájához viszonyítva, hanem objektíve

is helytálló összetevő, ami — bizonyos határokon belül — igazolni látszik Hegel gondolatát, noha nem menti fel őt a misztifikáció bűne alól. Ez abban keresendő, hogy — legalábbis Hegel koráig — a világtörténelmi jelentőségű korszakváltozásokat a vallások metamorfózisa kísérte, melyek — mindenféle misztifikációtól mentesen, szigorúan a történelmi valóságból következően — adott esetben e változások szellemi összefoglalását, gondolati vázlatát nyújtották. Ha figyelembe vesszük ezt az objektív fennálló összefüggést — melynek részleteibe majd csak a konkrét történelmi anyag elemzésekor megyünk — előttünk áll a hegeli felismerés pozitívként értékelhető racionális alapja.

Figyelemre méltó, hogy Hegel a népelet szférái között megemlíti a kereseti foglalkozást is: "... a szellem általános elve ... hatékony aszerint is, miképpen viszonylik a nép érzelme a kereseti foglalkozáshoz, az iparhoz és kereskedelemhez. E tevékenység célja, hogy az egyén gondoskodjék magáról, használja fel szorgalmát, értelmét, fáradozását..."⁴⁰ A kereskedelem, ipar fontosságának felismerése az angol és skót közgazdászok, elsősorban Adam Smith hatását tükrözi és egyértelműen mutatja a hegeli filozófia polgári alapmeghatározottságát.

A "fogalom és a szubjektív oldal egyesülésének objektív existenciájában", az államban teljesedik ki az egyén és e közegben játszódik le az emberiség történelme is. A következőkben a népszellemben megnyilatkozó abszolút szellem történelmet formáló eszköz-anyag-cél mozzanatainak utolsó tagját, a világtörténelem célját tesszük vizsgálatunk tárgyává.

A Történetfilozófia gondolati váza, logikai szerkezete a cél tételezésével válik teljessé, zárttá. Mint ismeretes, a kiindulópontot az abszolút szellem jelenti, ami a népszellemek sorában különbözik el és a valóságos emberben egyéniesül. A visszafelé vezető út első állomása az egyének által teremtetett világi ésszerűség, az állam szférája. Az állam az abszolút szellem önmagára eszmélésének, önmagához való visszatérésének lépcsőfoka, és maga ez a visszatérés, önmagánál levés a világtörténelem végső, abszolút célja. A kör bezárul, kész a hatalmas gondolati építmény. A Történetfilozófia logikai vázának elemeit a maguk egymásutániságában tekintve elénk tárul a világtörténelem isteni eredetre visszavezethető teleologikus koncepciója. Kétségtelen, hogy az emberiség történelme így misztikussá változik, azonban véleményünk szerint e nézet formális elutasításánál sokkal hasznosabb, ha megvizsgáljuk a teleologikus jelleg mibenlétét.

Már említettük, hogy a világtörténelem megvalósulásának adekvát területe az egyének államban realizálódó tevékenysége, ezért a történelem céljának is itt kell megjelennie. A cél pedig — elvontan fogalmazva — a történelemben az egyének által ható abszolút szellem visszatérése önmagához. A szellem azonban a tiszta, önmagánál levő gondolat, ami így szabad. Ezért a történelemben működő abszolút szellem is e szabadság visszanyerésére törekszik, minek következtében a világtörténelem célja is a szabadság megvalósításaként határozható meg: "... a világ végcélja: a szellem tudata a maga szabadságáról és épp ezzel szabadságának valósága általában."⁴¹ Hegel — hílen filozófiája

egészének alapfelfogásához — itt is gondolkodás és lét, ismeretelmélet és ontológia azonosságának elvét vallja, ami jelen esetben a szabadság tudatát és valóságát teszi azonossá. A szabadság tudatossá tétele, felismerése tehát együttjár a szabadság valóságának alakításával és ez a történelemben a természet uralma alóli fokozatos függetlenedést jelenti, ám erről majd a későbbiek során lesz csak részletesebben szó. A szabadság valóságos kifejljedése során válik a világ ésszerűvé, azaz a fogalomnak megfelelővé, tehát egyben igazzá is; a szabadság szférájában egyesül az ésszerű a valósággal és lesz a valóságos ésszerű, vagyis igaz. A szubjektum célja az, "hogyan olyan szellemi világot hozzon létre, amely megfelel önmaga fogalmának, megvalósítsa igazságát, ... legyen fogalmának megfelelő, hozzá igazodjék az igazságban, vagyis legyen eszméje önmagának — az eszme az a realitás, amely csak tükre, kifejezése a fogalomnak —, így fogalmazzuk meg a szellem és a történelem általános célját..."⁴²

A szabadság objektivitását az államban nyeri el, hiszen az állam keretei között nyilvánul meg az egyének valóságátalakító és egyben szabadságteremtő tevékenysége, ami maga után vonja azt, hogy a szabadság talaján álló, azaz a természet uralma alól emancipálódott állam egyénei is szabadok. Az abszolút szellem önmagára emelése az emberben történik meg, abban az emberben, aki a valóságot a szellem fogalmának megfelelővé, tehát igazzá változtatja. A a teremtett valóság, ez a szellem fogalma által létrehozott második természet a fogalom tükre,

azzá válik az ezt a valóságot kialakító egyén is. Az abszolút szellem fogalmának -- legalábbis ez esetben -- a misztifikált nembeliség fogalmával történő párhuzamosításából viszont az következik, hogy az egyének is váljanak a bennük működő szellem fogalmának megfelelővé azaz teljesebben ki a nembeliség felé. Ezzel válik a szabadság és a szabadság tudata igazán valóságossá: "A szabadság tudata azt tartalmazza, hogy az egyén magát mint személyt, azaz egyediségében mint magában általánost ragadja meg, aki képes az absztrakcióra minden különösnek feladására, tehát magában végtelen."⁴³

Látható, hogy az abszolút szellem tökéletes önmagába visszatérése az emberben valósul meg és ennyiben az ember tekinthető a világtörténelem végső céljának, az az ember, aki tevékenyen átalakítja, a szellem fogalmának megfelelővé teszi a világot és ezzel egyre tökéletesebben sajátítja el gondolatilag is azt. "A szellem szubsztanciája a szabadság. Ezzel meg van adva a szellem célja a történeti folyamatban: a szubjektumnak az a szabadsága, hogy van lelkiismerete és moralitása, hogy vannak általános céljai, a magá számára, amelyeket érvényesít, hogy a szubjektumnak végtelen értéke van és e végtelenség tudatára is ébred. A világszellem céljának ezt a szubsztanciális mozzanatát eléri minden ember szabadsága."⁴⁴

Hegel itt is, másutt is megfogalmazza, hogy a szubjektumnak végtelen értéke van, amely érték lényegét épp az abszolút szellem felé, azaz a misztifikált nembeliség felé történő kitérülésként látja. Ezt a cselekvést az abszolút cselekvésnek nevezi, "itt az egyéni szellem az igazságban van, az abszolútummal van dolga: tehát magánál van. Elessen itt az az ellentét, amely megvan a

korlátolt szellemben, aki csak korlátnak tudja lényegét, és a gondolattal föléje emelkedik. Itt azután a természetes halál sem következhetik be."⁴⁵ A fizikai halál legyőzése tehát csakis a nembeliség -- igaz, spekulatív kiforgatott nembeliség -- szférájában végzett tevékenység során valósítható meg. Az igaz, fogalmának megfelelő létmegnyilvánulás viszont örök, "örökké magán- és magáért való, nem tegnap és nem holnap az, hanem teljesen jelenvaló, 'most' az abszolút jelen értelmében. Az eszmében örökké megmarad az is, ami elmultnak látszik. Az eszme jelen van, a szellem halhatatlan..."⁴⁶

Ugy véljük, az eddigiekből kiderült, hogy Hegel egyénkoncepciója épp a világtörténelem végcélja kapcsán bontakozik ki a maga teljességében, tehát a történelem formálisan visszautasítható teleologikus felfogása igen értékes mondanivalót tartalmaz, mely következtetések -- ha eltekintünk a misztikus buroktól -- számos esetben még ma is helytállónak minősíthetők. Annak bemutatása pedig, hogy a világtörténelem célja hogyan valósul meg részleteiben is az emberiség történelme folyamán, már a következő fejezet témája.

III.

Mint ismeretes, Hegelnél a szabadság fogalmának fejlődési folyamatát a szubsztenciális szabadságtól a szubjektív szabadságig megtett út jelenti, amelynek során a tudat fokozatosan felismeri saját szabad voltát. Ennek az utnak három lépcsőfokát Hegel az egy ember szabad - néhány ember szabad - az ember mint ember szabad formulában a következőképp rögzíti: "... az első mint közvetlen fok a szellemnek a természetiségben való ... elmerültségén belül esik; a természetiségben a szellem csak nem-szabad egyediségben van... A második fok a szellem kilépése szabadságának tudatába. Ez az első elszakadás azonban tökéletlen és részleges..., mivel a közvetlen természetiségtől jön, így reá vonatkozik s vele még mint mozzanattal terhelt. A harmadik fok a kiemelkedés ebből a még különös szabadságból ennek tiszta általánosságába... - a szellemiség lényegének öntudatába és önérzetébe."⁴⁷ Eszerint a fejlődést - amely a keleti, görög, római és germán világban valósul meg - az emberi szabadság fokozatos megvalósulása jelenti. A világtörténelem haladása során megvalósuló, és egymástól eltérő minőséggel rendelkező fejlődési fokokat Hegel a természetiséghez kapcsolódó különböző mennyiségi viszony alapján határozza meg. Tehát a szabadság mértéke a természetiség uralma alól történő fokozatos emancipálódás függvénye. Noha ez az emancipálódás nála mint az abszolút szellem fejlődése jelenik meg, minek következtében a valóságos történelmi mozgás másodrendűsödik, ennek ellenére rendkívül el-

vontan ugyan, de mégis tükrözi azt a valóságos folyamatot, amelyet Marx a következőképp jellemzett: "Minél mélyebben vissza megyünk a történelemben, annál inkább jelenik meg az egyén, ennél fogva a termelő egyén is, önállótlanul, egy nagyobb egészhez tartozónak: először még egészen természetes módon a családban és a törzssé kiszélesedett családban; később a törzsek ellentétéből és összeolvadásából létrejövő különböző formájú közösségekben. Csak a XVIII. században, a polgári társadalomban lépnek szembe az egyes emberrel a társadalmi összefüggés különböző formái az ő magáncéljait szolgáló puszta eszközöként, külső szükségszerűségként."⁴⁸ Itt tömören összefoglalva Marx az egyénnek a természetadta közösségi előfeltételektől való függetlenedési folyamatát ábrázolja, ami a tőkés társadalom létrejötté előtt az emberiség fejlődésének irányát döntően meghatározta. A "... tulajdon három kapitalizmus előtti formájának történelmi egymásutánja lényegében az egyénnek a természetadta közösségi előfeltételezettségétől való fokozatos megszabadulása, egyben a közösség fokozatos megszabadulása a természetadta jellegtől..." - hangsúlyozza Tőkei Ferenc is A társadalmi formák elméletéhez című művében.⁴⁹ Ezt alapul véve a hegeli történelemszemlélet legfőbb érdemét talán úgy fogalmazhatjuk meg, hogy az emberiség addigi történetének lényegi tartalmát idealista módon ugyan, de mégis felismerte és Történetfilozófiájában a világtörténelem menetét erre a fonalra fel-fűzve tárgyalta. Ennyiben, de csak ennyiben tartjuk indokoltnak

az alábbi párhuzamvonást: ami Marxnál úgy jelentkezik, mint az egyén fokozatos önállósulása, fokozatos megszabadulása eredetileg tisztán természetadta, majd később módosult, de lényegileg megmaradt közösségi előfeltételezettségétől, az Hegelnél mint a szabadság fogalmának fokozatos megvalósulása mutatkozik meg. Így, mielőtt részletesebben megvizsgálnánk Hegel keleti világról alkotott nézeteit, talán nem felesleges, ha csupán az általunk leglényegesebbnek vélt hegeli megfogalmazások idézésére szorítkozva, de nyomon követjük a hegeli szabadságfogalom megvalósulásának főbb állomásait.

Az első állomást, a keleti világot Hegel a következőképp jellemzi: "Az első korszakot tehát, amelyben a szellemet vizsgáljuk, a gyermek szellemével lehet összehasonlítani. Itt ugyyszólván a szellemnek a természettel való egysége uralkodik; ezt a keleti világban találjuk... Ebben az első patriarkális világban a szellemi szubsztanciális valami, amelyhez az egyén csak mint akcidenz járul hozzá. Az egy akaratához a többiek mint gyermekek, mint alárendeltek tartoznak."⁵⁰ Közbevetőleg megjegyezzük, hogy a hegeli tárgyalásmódra itt is és a későbbiek során is jellemző - a szellem fenomenológiájához hasonlóan - az emberiség fejlődésének párhuzamosítása az egyedfejlődéssel. A későbbiek során még részletesebben foglalkozunk a keleti világgal, ezért itt csak annak a döntő jelentőségű hegeli megfogalmazásnak fontosságát emelnénk ki, mellyel a filozófus az egyén és a közösség viszonyát meghatározza. Figyelemre méltó, hogy Marx a Grundrissében ezt a viszonyt hasonló módon, magát a hegeli terminológiát használva tárgyalja.⁵¹

A történelem következő periódusa a görög-római világ, melynek lényegi vonásait Hegel a következőkben látja: "A szellem második viszonya akettéválásé, a szellem magára irányulása, a kilépés a pusztá engedelmességből és bizalomból. Ez a viszony kettőre oszlik. Az első a szellem ifjúkora; a szellemnek van magáért-való szabadsága, de ez még a szubsztancialitással kapcsolatos... Ez a görög világ. A másik viszony a szellem férfikoráé, amikor az egyénnek megvannak a magáért-való céljai, de ezeket csak egy általánosnak, az államnak szolgálatában éri el. Ez a római világ."⁵² Ismeretes, hogy az antikvitás történetének egyik lényeges vonása az eredeti közösségi földtulajdon megkettőződése.⁵³ A közösségi tulajdonban levő földek mellett fokozatosan megjelennek azok a földparcellák, melyek a közösséget alkotó egyének magántulajdonában vannak. Ezt a folyamatot Marx és Engels A német ideológiában a következőképp vázolják: "A közösségi tulajdon mellett már kifejlődik az ingó és később az ingatlan magántulajdon is, de mint abnormis, a közösségi tulajdonnak alárendelt forma."⁵⁴ Hegel - szellem sikon - hasonlóképp fogalmazza meg ugyanezt a gondolatot: "... a szellemnek van magáért-való szabadsága, de ez még a szubsztancialitással kapcsolatos."⁵⁵

A tulajdonviszonyok megkettőződésével viszont az egyének is, mint olyanok, önmagukban megkettőződnek. Egyrészt, mint a közösség - és e tekintetben az eredeti, természetadta közösség - tagjai birtokosai a közföldnek, tehát a közföld közös vagy egyéni birtoklásának jogát az eredeti közösséghez való tartozás közvetíti - és ez, ebből a szempontból hasonlít az "ázsiai" formához - amit Hegel fentebb idézett megállapítása szintén tükröz. Másrészt azonban ezek az egyének mint földmagántulajdonosok egyben magánszemélyek, közös magántulajdonosok, de itt olyan

közösség magántulajdonosai, ami nem természetadta, hanem "... a szabad és egyenlő magántulajdonosok egymásra vonatkozása,⁵⁶ olyan közösségé, amelynek létrejötte - ahogy Marx mondja - történelmi termék: város. Marx tömör megfogalmazása szerint: "... a magánföldtulajdonos csak mint római polgár az, de mint római polgár magánföldtulajdonos."⁵⁷ Hegel részben ugyan spekulatív, de szintén felismeri az antik világ eme kettős jellegét, amit egyfelől a már eddig is idézett, másfelől a most következő megállapítása, véleményünk szerint, egyértelműen bizonyít: "Rómában találjuk mármost ezt a szabad általánosságot, ezt az elvont szabadságot, amely egyfelől az elvont államot, a politikát és a hatalmat, a konkrét egyéniség fölé helyezi, s ezt teljességgel alárendeli, másfelől ezzel az általánossággal szemben megterenti a személyiséget... a személyiség a jog alapmeghatározása: főképp a tulajdonban kap létet..."⁵⁸

A szabadság fogalma önmegvalósítási folyamatának utolsó lépcsőfokát a Hegel számára jelenvaló germán világ jelenti: "Negyedszer következik azután a germán korszak, a keresztény világ. Ha a szellemet itt is össze lehetne hasonlítani az egyénnel, akkor ezt a korszakot a szellem aggkorának kellene nevezni... A keresztény korban jött az isteni szellem a világa s az egyént tette meg székhelyévé; az egyén most teljesen szabad, szubsztanciális szabadságot hord magában. Ez a szubjektív szellem megbékélése az objektívval. A szellem megbékült, egyesült fogalmával, amelyben szubjektivitássá vált szét, azzá sarjadt a természeti állapotból."⁵⁹ A Hegelnél rendkívül mély mondani-

valót takaró, az életkor szimbólumával meghatározott magatartásformák fejlődése során itt érkezünk el a gyermeki engedelmességgel kezdődő, az ifjúkor természetes életüdeségével és a felnőttkor gyakorlati tevékenységével folytatódó út végéhez, amit az aggkori bölcsesség, a tiszta szellemiségben való feloldódás jelent. Az abszolút szabadság tehát Hegel szerint úgy valósul meg, hogy a germán népekben eredetileg meglevő természetes totális érzés, amit ő kedélynek /Gemüt/ nevez sóvárgással terhelt valami általános iránt s ezt a keresztény eszmében találja meg. Tehát a magánvalósága szerint szabad szubjektum egyesül az elvont általánossal. Hegel itt pszichológiailag ragadja meg a germán forma lényegi sajátosságát, a közösség összetartozó kötelékeinek egyre lazábbá válását, aminek következményeként az egyre inkább mint kvázi-közösség egzisztál. E valóságos folyamat idealista jellegű - csak a tudati szférára korlátozódó - megragadása az alapja annak, hogy Hegel a természetes germán szellem fő jellemvonását az elvont általános elérésére irányuló sóvárgásban vélte megtalálni. Ugyanakkor a keresztény elv általánosként történő megjelölése sem minősíthető merő véletlennek, hiszen - mint ahogy azt Suki Béla tanulmánya⁶⁰ is hangsúlyozza - a kereszténység, funkcióját tekintve, évszázadokon keresztül illuzórikus, felsőbb összekapcsoló általánosként szerepel.

A kedély általánosságába helyeződött szellem öntudatra ébredésének folyamatát Hegel szerint a reformáció valósítja meg, amelyet annak a mindent átszellemítő napnak tekint, amelyben az egyén "... szabadnak tudja magát, amennyiben az igazat, örökkévalót, önmagában általánost akarja."⁶¹ Közelebbről az újkor

kezdetén, a reformációval valósul meg az erkölcsiség három elve, a házasság, a derekasság és az egyén szabadsága, melyek voltaképpen a korakapitalizmus etikai kategóriáiként foghatók fel. Részbefejezésként talán megkockáztatható az a következtetés, hogy Hegel felemás és következetlen módon ugyan, de mégis igenli a polgári társadalmat, ahol az egyén szabadságát megvalósíthatónak véli. Valójában azonban arról van szó, hogy ez a világ a "közösségnek csak többé-kevésbé természetadta, közvetlen, primitív és korlátozott formáit szünteti meg... és ezek helyébe" csak ellentétes formában állítja "... az egyének egyetemességét... mindent meghatározó közösséggé." ⁶² Hegel tehát felismerte a germán forma tőkés formával való felváltásának történelmi tendenciáját, azonban politikai felfogásának - nagyrészt a német viszonyokban gyökerező - kompromisszumos jellege következtében úgy tűnik, a tőkés formát nem radikálisan különállónak, hanem a germán forma beteljesedésének tartotta, és idealista volta miatt a beteljesedés adekvát formájának nem elsősorban a valóságos viszonyok megváltoztatását, hanem annak a csak szellemi visszfényt jelentő reformációt tekintette.

IV.

A hegeli Történetfilozófia fő gondolatmenetének e vázlatos áttekintése után megkíséreljük az ázsiai társadalmakkal kapcsolatos legfontosabb, - a marxi történetfelfogásban is szerepet játszó és feltételezhetően nem merő koincidenenciaként fellelhető⁶³ - hegeli elméleti következtetések közelebbi elemzését. Mivel Marx "ázsiai termelési mód"-ra vonatkozó megállapításainak döntő része Indiával és Kínával kapcsolatos, ezért metodikailag azt tartjuk helyesnek, ha a nagy ázsiai birodalmak közül főként a kínai és az indiai sajátosságok hegeli jellemzését emeljük ki. Ezek a sajátosságok mutatják, hogy Hegel úgy fogja fel a keleti világ államalakulatait, mint egyazon lényeg különböző változatait. Ami a már részben érintett alapmeghatározottságot illeti, Hegel vele kapcsolatban a következő igen lényeges megállapítást teszi: "A keleti államok díszépületei szubsztanciális alakulatok, amelyekben megvan minden ésszerű meghatározás, de úgy, hogy a szubjektumok csak akcideneciák maradnak."⁶⁴ Hegel tehát úgy véli, hogy a keleti szubsztancialitás, a közösség mindent átfogó általánossága semmivé teszi, esetlegessé fokozza le az egyént. Ez a keleti szubsztancialitás nem absztrakt, hanem többnyire reálisan jelenlevő: Egyként mint törzsfő, mint uralkodó egzisztál. Itt érkezünk el az egy ember szabad - néhány ember szabad - az ember mint ember szabad formula első komponenséhez: véleményünk szerint azért szabad csak Egy ember Hegel keleti világában, mert ő a világtörténelmet - mint az államban objektiválódott abszolút szellem önmegvalósulását - az államok történetének folyamatában ragadja meg. Az államokká szerveződött keleti társadalmakban pedig végső fokon maga a despota az állam. Marx a

Grundrissében több ízben hasonló következtetésre jut, ahol a keleti tulajdonforma ama jellegzetességét érinti, hogy "... az összegység... a despotában realizálódik mint a sok közösség atyjában..."⁶⁵ Ez az állapot közelebbről Kína példájával illusztrálható, ahol a császár, az Egy ténylegesen maga az állam s mint ilyen: szabad. "Minden fejedelmi és fejedelemnevelési eszménynek, amilyent sokat állítottak fel Fénelon Télémaque-ja óta, itt van a helye."⁶⁶ Amíg Marx a despotában a közösség egységének egy személyben való realizálódását, zárókövét, ugyanakkor alappillérét látja, addig Hegel a császár személyét a szubsztanciálisnak szubjektumként való megjelenéseként fogja fel, amivel misztifikált formában ugyanezt a viszonyt ragadja meg. Szerinte ez a viszony szükségszerű következménye annak az állapotnak, amelyben a természetiség még uralkodó, s ezért a szellem még a természeti valóság alakjában lép fel. Mivel Hegel általában a valóságos történelmi folyamat szellemi vetületének szférájában mozog, emiatt itt is személyként létező szellemnek tekinti a valóságos közösségek összefogóját, akit mint ilyent Egynek nevez.⁶⁷

Az Egy szabadsága közvetlenül a többiek nem-szabadságát jelenti. Ez az a viszony, amelyet Marx a keleti tulajdonforma jellemzése során általános rabszolgaságként fogalmazott meg s amiről Hegel is hasonlóképp vélekedik: "... Kinában ... csekély a különbség rabszolgaság és szabadság között, mert hiszen a császár előtt mind egyenlők, azaz mind egyformán lefokozottak."⁶⁸ Az általános egyenlőség mint negatív demokrácia általános rab-

szolgásként jelentkezik. Ez az alapviszony azonban, annál-
fogva, hogy patriarchális formában egzisztál, többnyire enyhébb
formában jelenik meg, mint lényegéből következne. Ismeretes,
hogy Marx a termelő természeti létezési feltételeit önmagában
kettős viszonyulásként jellemezte; a közösséghez való viszony
mint szubjektív és a közösség közvetítésével történő viszony
a földhöz mint objektív oldal alapján. Hegel a patriarchális
elv előtérbe helyezésével főleg az előbbit, a szubjektív oldalt
hangsúlyozza, különösképp Kínánál, ahol ez a közvetlen természeti
ségen nyugvó bensőséges viszony birodalmi építő elvként jelent-
kezik: "A családi alap egyben az alkotmány alapja, ha alkotmány-
ról beszélni akarunk. Mert noha a császár az állam egész élén
álló egyeduralkodó jogával rendelkezik, ezt mégis úgy gyakorol-
ja, mint atya a gyermekei felett... Emellett ez nem atyai kor-
mányzás..., hanem teljesen kiképzett államkormányzás, de úgy,
hogy a császárt megilletik az atya jogai, amelyeket azonban
nem az atya módjára, morálisan, hanem a kormányozva gyakorol.⁶⁹
Ez a hegeli megállapítás kritikailag a következőképp öröklődött
át Marx és Engels történetfelfogásába: "A munkamegosztás e fokon
még nagyon kevésbé fejlett és a családban meglevő természetadta
munkamegosztás további kiterjesztésére szorítkozik. A társadalmi
tagozódás ennél fogva a család kiterjesztésére szorítkozik:
patriarchális törzsfők, alattuk a törzs tagjai, végül rabszol-
gák."⁷⁰

A családi alapon megszervezett birodalom élén atyaként áll
a császár, akinek szerepét Hegel - érthetően - néha túlságosan
eszményíti. A despota személyének fontossága centrális helyzete

következtében tagadhatatlan, ami többek között a kormányzásban is kifejezésre jut. Hegel több ízben hangsúlyozza a kormányzás fejlettségét, ami a hierarchikus felépítésű hivatalnokrendszeren nyugszik s amelynek irányításában a császár kulcsszerepet játszik. "A különös érdekek magukban nem jogosultak, hanem a kormányzás a császártól indul ki és végrehajtója a mandarin, aki a tulajdonképpeni értelemben a császár hivatalnoka, megbízottja."⁷¹ Ehhez hasonló megállapítást tesz Marx is Kináról írott egyik cikkében: "Ahogyan a császárt egész Kína atyjának tartották, tisztviselőire is úgy tekintettek, mint akik saját körzetükben az atyai viszony fenntartására hivatottak."⁷²

A patriarchális elv a birodalmi kormányzás ugyszólván minden területén fellelhető, így a moralitás szférájában is. Ez - Hegelt követve - talán úgy fogalmazható meg, hogy egyrészt a szubjektum belső érzületét, belátását külső törvények tartalmává teszik, másrészt magát a despotához kapcsolódó morális viszonyt államtörvényként kezelik. Így a szubjektív moralitás ismeretlen Kinában, noha a moralitás attribútuma épp annak szubjektív jellege. Ekképp áll elő az a paradoxon, hogy a moralitás eszméjének kínai megvalósítása, azaz a moralitás államosítása, egyben annak megszüntetését is jelenti.

Ezen általános jellegű meghatározás mellett figyelemre méltóak a hegeli Történetfilozófia olyan részmozzanataokra vonatkozó megállapításai is, mint a tulajdonviszonyok jellege, az állam konkrét szerepe, az ázsiai formáció stagnálásának szükségszerűsége. Kína és India különbsége stb. Ami a tulajdonviszonyokat

illeti⁷³, hangsúlyozandó, hogy eredetileg a valóságos közösségek maguk voltak földterületük tulajdonosai, de a történelmi fejlődés folyamán megjelenik az egymástól független közösségek felett álló összefoglaló egység mint felsőbb tulajdonos, ami az ún. kettős tulajdon kialakulásához vezet. E kettős tulajdon, annál fogva, hogy benne az "... összefoglaló egység jelenik meg felsőbb tulajdonosként vagy egyetlen tulajdonosként, a valóságos közösségek pedig ennél fogva csak örökös birtokosokként..."⁷⁴ sajátos "... jogilag létezni látszó tulajdonnélküliség"-ként⁷⁵ egzisztál. Vagyis az összefogó egység - ami végül is a despotában mint személyben ölt testet - tulajdonosi mivolta a valóságos közösségek tulajdonnélküliségeként jelenik meg, és fordítva. Gyakorlatilag ez azt jelenti, hogy a despotikus állam az összes többletterméket elsajátítja, de egyszersmind biztosítja a Faluközösségek létminimumát. Kettős tulajdon és tulajdonnélküliség tehát egy viszony két, nem egymást kizáró, hanem egymást kölcsönösen átható oldalaként jellemezhető. Hegel, aki az indiai tulajdonviszonyok elemzése során a közösségi tulajdon Skyllája és a fejedelmi tulajdon Kharybdise között vergődik, végső fokon megközelíti a helyes megoldást: "... kitűnt - írja -..., hogy a fejedelem, a rádza a földesur, de a parasztnak is örökös joga van a földjáradék ama részére, amely nem a rádzsának jut."⁷⁶ Ugyanakkor, véleményünk szerint nem jut el teljesen a lényeg megragadásáig, nevezetesen nem érinti a közösséghez való viszonyt, hogy ti. a fejedelem - e kontextusban csupán a valóságos szervezési munkák elvégzését véve figyelembe - csak mint a közösségeket képviselő felső összefoglaló egység lehet tulajdonosa a földnek, ugyszintén

a paraszt is csak mint a különös közösség tagja annak örökös birtokosa.

Az "ázsiai termelési mód"-ra épülő társadalmak alapvető vonása, hogy az állam megjelenésével egyidejűleg a kizsákmányolás is megjelenik. Tókei Ferenc hangsúlyozza, hogy "... az ázsiai birodalmak nagy közösségeire éppen az a jellemző, hogy nagyon messzire szakadtak az eredeti természetadta közösségektől, csaknem kivétel nélkül másodlagos, mesterségesen szervezett közösségek, adórendszerek inkább."⁷⁷ Ebben az esetben viszont "A munka általi valóságos elsajátítás közösségi feltételei, vízvezetékek... közlekedési eszközök, stb. azután a felsőbb egység - a kis közösségek felett lebegő despotikus kormányzat - műveként jelennek meg."⁷⁸ Hegel felismeri a keleti despotikus államok szerepét, de funkcióikat egyoldalúan a pozitív mozzanatokra, nevezetesen a közmunkák megszervezésére korlátozza, figyelmen kívül hagyja kizsákmányoló jellegüket, ezt a paradox összefüggést, hogy a despotikus államok a közmunkák megszervezésével leplezik kizsákmányoló voltukat, illetve varifikálják önmagukat. Hegel csak e verifikációra figyel fel, amikor a következőket írja: "A... folyamok szabályozása a kormány egyik legfontosabb ügye. A kínaiak fizikai élete a földműveléstől, különösen a rizstermesztéstől is függ; ezért a gátak fenntartása a legfontosabb ügy... csatornák létesítésére és a hidépítésre is nagy figyelmet fordítanak."⁷⁹

A keleti világ lényegi ismérveihez tartozik az a hegeli megállapítás is, ami a birodalom állapota és a kormányzás között szoros korrelációt tételez fel. Hegel felismeri, hogyha a monarchák elernyednek, akkor a kormányzás hatékonysága is

csökken és ez zavargásokat, lázadásokat idéz elő, melyek főképp a dinasztiák állandó változásaival, harcaival járnak együtt. Ugyanakkor azt is észreveszi, hogy ez a folytonos dinasztikus harc nem sokat változtatott a társadalom képén: "... a dinasztiák változása nem sokat változtatott az állapotokon, a törvényhozás módján, a birodalom szellemén."⁸⁰ Ellenkezőleg, ezzel az állandó felszíni mozgással élesen szembenáll a változatlanság ténye, Hegel az "ázsiai termelési mód" egyik fő sajátosságát ragadja meg, midőn megállapítja, hogy a keleti világban "minden változékonyság ki van zárva, és az egy helyben való topogás, amely örökké ismét megjelenik, helyettesíti azt, amit mi történetinek neveznénk."⁸¹ A hegeli felismerés továbbfejlődik és mélyebbé válik Marxnál, aki szerint az "ázsiai termelési mód" viszonyai között a "... társadalom gazdasági alapelemeinek szerkezetét nem érintik a politikai felhőrégió viharai."⁸² A keleti társadalom eme fő jellegzetességére tehát már Hegel is felfigyelt, azonban a magyarázattal szükségképp adós maradt, mert nem jutott el a gazdasági alapok megragadásáig. A stagnálás lényegi oka -- mint erre Marx rámutatott -- a társadalmi viszonyokban, a zárt, faluközösségi szinten álló, naturális jellegű termelésben és főként a földmagántulajdon hiányában található meg.

Ha a hegeli Történetfilozófiát alkalmazott logikának tekintve megpróbálunk párhuzamot vonni a logikai és a történelmi kategóriák, ill. periódusok között, akkor úgy véljük, nem erőszakolt Kinának a létét, Indiának pedig a semmi kategóriájával történő jellemzése. Ismeretes, hogy Hegel a Logikában a tiszta

semmit azonosítja és egymásba való átcsapásukból vezeti le a tulajdonképpeni valóságot, a levést, amely egyszersmind mozgás. A lét és a semmi mint üres, mozgás nélküli logikai kategóriák feltehetően úgy egészítik ki egymást a Logikában, mint az ugyan- csak mozdulatlan keleti társadalmak közül Kína és India a Törté- netfilozófiában. Némi leegyszerűsítéssel azt mondhatnók, hogy lényegi azonosságukban való különbözőségük mint a lét és a sem- mi egymásba való átmenete jelenti a levés kezdetét, azaz bizo- nyos szűk határok közt magának a történelemnek a kezdetét. Hogy ez még nem igazi kezdet, de nem is az önmagában vett puszt- ta lét, azt Hegel a történelemnélküli történelem terminológiá- val fejezi ki. A lét tehát mint a semmi által nem közvetített, a maga világ történelmi ekvivalensét Kinában találja meg, a köz- vetlen tudat, a differenciálatlan természetiség, a patriarchális elv alapján létrejött birodalomban. Ami a semmi kategóriájának Indiával történő összevetését illeti, erre Hegel közvetlenül is utal, amikor a szabadság fogalmának indiai megjelenéséről a kö- vetkezőket írja: "... a szabadság itt csak az a negatívum, hogy az ember kivonja magát az élet és tudat minden meghatáro- zása alól."⁸³ Együttel a Kis-Logikában is megjegyzi, hogy a buddhisták a semmit mindennek elvévé teszik. Ezt a negativitást, az érzéki vagy a tudat nélküli semmibe forduló passzivitást, az érzéki tagadást és az érzéki tagadását jelöli meg Hegel az indiai szellem alapmeghatározottságaként s így jellemzi: "Moralitás, ész, szubjektivitás eltűnnek, s vad képzelőerő egyfelől érzéki élvezetbe merülve, másfelől a bensőség teljes absztrakciójába veszve, azok a végletek, amelyek között az indiai ember ide-oda- hányódik."⁸⁴ Rendkívül lényeges, hogy Marx az indiai létforma

elemzésénél szintén ezt a kettős, belső-szellemi és külső-fizikai kettősséget illetve ellentmondást hangsúlyozza: Nem szabad megfélekezünk arról, hogy ez a méltatlan, tespedő és tengődő élet, ez a passzív létforma a másik oldalon, ellenkező végletként, vad, céltalan, féktelen romboló erőket idézett fel..."⁸⁵ Ami a lét és a semmi kategóriák más érintett egymásba való átcsapását illeti, ez Kína és India viszonyát tekintve - és a hegeli dialektikus szemléletmódból következően is - csak megszüntetve-megőrizve lehet igaz, amelyet Hegel oly módon határoz meg, hogy míg Kinára az egység, addig Indiára a differenciáltság a jellemző. Azonban eme különbséget nem abszolutizálja, hanem erről mint az egység különbségéről beszél, magán Indián belül is és Indiának Kínával való összevetése során is. Tehát itt Hegelt követve visszajutunk - csak hogy ezuttal magasabb szinten - Hegel eredeti álláspontjához, ami ismét csak a logikai és a történetfilozófiai kategóriák relevanciáját bizonyítja: "Indiában az a fontos, hogy a nagy tömegek egymással mennek és különböznek egymástól, de abszolút módon megrögződnek, úgyhogy különbségük meghatározza az egész politikai életet és a vallási tudatot. Ezáltal a rendi különbségek csak úgy, mint Kínában az egység, a szubsztanciálisnak ugyanazon az eredeti fokán maradnak, azaz nem az egyének szabad szubjektivitásából fakadtak."⁸⁶

A kasztok létét és szerepét Hegel mint a természetes egészhez, az államhoz tartozó belső elkülönböződéseket fogja fel. Elutasítja azt a nézetet, mely szerint a törzsek különbsége vezetett a funkciók - s ezáltal a kasztok - kialakulásához. Ehelyett a kasztok létrejöttének okát szociálisan a munkamegosztásban ismeri fel: "Inkább a munkamegosztás az alakulás kezdete.



A foglalkozás e különbségei mindig feltételeznek már egy egészet, amely e különbségekre szakadt."⁸⁷ Ismeretes, hogy e tagoltság okát Marx is a munkamegosztásban jelölte meg.

Figyelemre méltó, hogy Hegel a fizikai élet különös szükségletei kielégítésének egészét egy kasztra, a vaisszják rendjére ruházza: tagjai végzik a földművelést, az ipart és a kereskedelmet. Konkréten ez a kaszt képezi a társadalom alapját, a faluközösségek rendszerét, aminek létre szintén utal. Hegel tehát megsejti a faluközösség gazdasági szerkezetét is, aminek valóban alapja az ipar és mezőgazdaság önfenntartó egysége.

Az indiai falu belső szerkezetéről, felépítéséről igen hű képét ad: "... azok a személyek, akik a parasztokon kívül minden faluhoz tartoznak, viszonylagos priciókat kapnak. Ezek a helyi főnök, a bíró, a víz felügyelője, az istentisztelet számára rendelt brahmán, az asztrológus, a kovács, az ács, a fazekas, a mosó, a borbály, az orvos, a táncosnők, a muzsikus, a költő. Ez szilárd és változhatatlan, s nincs önkénynek alávetve. Az ilyen falu teljesen független. További kapcsolat fejedelem és alattvalók között nem áll fenn. Katonát nem állítanak, épp úgy más kötelezettséget sem teljesítenek. Így a falvak népe a kormányváltásokat is gyakran csak hosszú idő múlva tudja meg. Minden politikai forradalom tehát közömbösen zajlik le a közönséges indiai előtt; mert az ő sorsa nem változik."⁸⁸

Nem kevésbé helyes Hegelnek az az észrevétele, hogy eme fentebb említett különbségek természetiekké válnak, hiszen az ázsiai társadalmakra általában jellemző a közösségek természetadta jellege: "Indiában - állapítja meg - a foglalkozások a szüle-⁸⁹tés természetmeghatározásához vannak kötve."

Ugyanerre a következtetésre jut Marx is amidőn így ír: "A közösségi munka megosztását szabályozó törvény itt a természeti törvény rendithetetlen tekintélyével hat."⁹⁰

V.

Miután röviden áttekintettük a Történetfilozófia első, a keleti világról szóló részében főleg a kínai és indiai civilizációk kapcsán tett hegeli megállapításokat, úgy véljük, nem szükségtelen, ha a népelet szféráinak három legfontosabb részterületén, a művészet, a vallás és a filozófia szférájában is nyomom kísérfük a keleti civilizációkat illető legfontosabb hegeli észrevételeket. E tárgyak tartalma lényegileg azonos - a népszellemek különös történelmi alakzataivá kibomlott abszolút szellem. Mi az, aminek alapján a művészet, vallás és filozófia mégis tisztán megkülönböztethető, világosan elkülöníthető? Hegel nézete szerint az azonos tartalom különböző elsajátítási módja, formája. "A tartalom ilyen egyfélesége mellett az abszolút szellem három birodalmát csak azok a formák különböztetik meg, amelyekben objektumokat, az abszolútát tudatosítják."⁹¹ Ismeretes, hogy Hegel az abszolút szellem elsajátításának sajátos módjai közül a művészetnek a szemlélet, a vallásnak a képzet, a filozófiának pedig a fogalom formáját tulajdonította: "... a megragadásnak első formája mármost - közvetlen, s éppen ezért érzéki tudás... amely tudásban az abszolút szemléletté és érzékletté válik. A második forma az elképzelő tudat; végül a harmadik az abszolút szellem szabad gondolkodása."⁹²

Az abszolút szellem megragadásának első formája tehát az érzéki szemlélet, ami alapvetően a művészetet jellemzi. Dolgozatunknak természetesen nem lehet célja a hegeli Esztétika akár egészében, akár részleteiben történő elemzése vagy értékelése. Csupán az ázsiai civilizációk művészetének sajátosságairól alko-

tott hegeli koncepció leglényegesebb összetevőit kívánjuk kiemelni. Elméleti támpontként az Esztétika ama közismert és általános vezérfonalat nyújtó megállapítását vesszük, miszerint a művészeti szép különös formáivá tagozódott eszmény egyes történeti periódusainak elkülönítése anyag és forma korszakokként eltérő módon megvalósuló egységeként határozható meg. A kapcsolatnak az ázsiai kultúrákra jellemző specifikumát Hegel az alábbiakban látja: "A szimbolikus formában az eszme még keresi valódi művészeti kifejezését ... s ezért a megfelelő külső jelenséget sem magán és magában hordja, hanem szembekerül a természetben lévő ... külső dolgokkal és emberi eseményekkel. Mivel ebben a tárgyiasságban közvetlenül sejtí saját absztrakcióit, vagy pedig meghatározás nélküli általánosságával belekényszeríti magát a konkrét létezésébe s meghamisítja a készentalált reális alakokat, amelyeket csak önkényesen ragad meg és ezért tökéletes azonosulás helyett csak jelentés és alak összeesendüléséhez, vagy még absztrakt összhangjához jut el; jelentés és alak ebben a meg nem valósult és meg nem valósuló egybekovácsolódásban még kifejezésre juttatják kölcsönös külsőlegességüket, idegenességüket és megnemfelelésüket is."⁹³

A keleti társadalmak művészetének legjellemzőbb vonása az anyag, az alak tultengése a formán, a jelentésen. Természetesen ez az alapviszony nem abszolút értelemben veendő, bizonyos dinamizmust figyelhetünk meg, aminek lényege épp a jelentés önállósulása, fokozatos emancipálódása az anyag uralma alól. Ennek alapján különbözteti meg Hegel egymástól az un. tudattalan szimbolika, a tulajdonképpeni szimbolika és a fenségesség kategóriáival elkülöníthető szakaszokat. Még mielőtt rátérnénk

e periódusok rövid jellemzésére, először magát a szimbólumot kellene definiálni: "Szimbólum általában egy, a szemlélet számára közvetlenül meglévő, vagy adott külsőleges egzisztencia, amelyet azonban nem önmagáért kell vennünk, amint közvetlenül adva van, hanem további és általánosabb értelemben kell elgondolnunk. A szimbólumnál ezért mindjárt két dolgot kell megkülönböztetnünk: először a jelentést, aztán ennek kifejezését. Az előbbi - képzet vagy tárgy mindegy, hogy milyen tartalmu; az utóbbi valamely érzéki egzisztencia vagy valami kép."⁹⁴ Ez a kettősség mármost kezdetben teljesen differenciálatlan, ill. önmagukban vett természeti egzisztenciák kapnak valamilyen, közvetlen természeti létükön tulmenő tartalmat. Hegel ilyennek tekinti pl. a Zoroasztrizmusban a fény kultuszát. A tudattalan szimbolika birodalmába kerül az indiai művészet is, melynek alapjellegzetességét Hegel az alábbiakban látja: "... azt találjuk, hogy egyfelől a két véglet közötti nyugtalan, gyors csapongásban az általános jelentések terjedelme és hatalma ezáltal egészen indékvát módon kapcsolódik a mind egyediségre, mind elemi megjelenése szerint felvett érzékihez, másfelől pedig, hogy a legáltalánosabb... megfordítva viszont méggyentelenül befészkelődött a legérzékibb jelen-valóság kellős-közepébe, s ha most ennek a megnemfelelésnek érzése is tudatosul, akkor itt a fantázia már csak torzítások útján menekülhet meg... s ezáltal a kibékülésre való törekvésben az ellentétet csak a maga kibékíthetetlenségében hozza napvilágra."⁹⁵ Az indiai művészet fő sajátosságai Hegel szerint egyrészt a közvetlen érzéki uralma, másrészt a mértéknélküliség, harmadrészt pedig a perszonifikáció tökéletlen volta.

A tudattalan szimbolika szintjénél egy fokkal fejlettebbnek tekinthető a tulajdonképpeni szimbolika. "... az előttünk álló következő lépés az, hogy egyfelől a negatívát a tudat révén magáértvéve, abszolútként rögzítettnek, másfelől azonban csupán az isteni egyik mozzanatának, tekintsük, oly mozzanatnak, amely nem csupán az igazi abszolúton kívül azonos egy másik istennel, hanem amelyet úgy tulajdonítanak az abszolútnak, hogy az igaz isten mint önmagának negatívátvétele jelenik meg, s ezáltal a negatív szolgál számára immanens meghatározásul."⁹⁶ Az alapvető különbség a szimbolikus forma két esete között Hegel szerint a következő: "... a jelentésnek és reális létezésének azonossága már nem közvetlen, hanem a differenciából összeállt és ennél fogva nem készen talált, hanem a szellemből alkotott egyesülés."⁹⁷ Tehát az alakítás, a létrehozás mozzanata a lényeges, amennyiben egyfelől nem közvetlen természeti tárgyról vagy jelenségről van szó, ami viszont másfelől nem cél, hanem az alkotott, létrehozott tárgy mögött rejlő "jelentés szemléltetésére használatos." A jelentésnek az alakítás formájában megnyilvánuló emancipációja általánosabb, történetfilozófiai értelemben az ember alapvetően természetadta előfeltételeitől való függetlenedését, önállósodását fejezi ki, ami világtörténelmileg az ázsiai despotikus berendezkedésű civilizációkban kezdődött meg.

Hegel közelebbről Egyiptomot tekinti a tulajdonképpeni szimbolika igazi hazájának és nem véletlenül emeli ki, hogy "... az ilyen emlékművek felépítése... a nép egyik fő-tevékenysége volt és egyben az uralkodók egyik fő cselekedete."⁹⁸

Ez az oka annak, hogy Hegel a szimbolikus művészeti forma par excellence ágának az építészetet tartja és a szimbolikának ebben rejlő specifikumát épp a piramisok elemzése kapcsán határozza meg: "... roppant gulák ezek, amelyek bensőt rejtenek magukban, s ezt a művészetalkotta külső gyanánt úgy zárják körül, hogy végeredményként a puszta természetiségtől elszakadt benső számára és csupán arra való vonatkozásban léteznek... A piramisok ilyen külső burkok, amelyekben valami benső rejtőzik."⁹⁹ Az egyiptomi szimbolika további kifejezési formái még az állatkultuszok, a Memnon-szobrok és főleg a szfinx: "Az egyiptomi szellem e sajátos jelentése szimbolusként a sphinxet jelölhetjük meg. Ez mintegy magának a szimbolikusnak szimboluma."¹⁰⁰

A tulajdonképpeni szimbolikus forma a fejlődéssel — amely esetben inkább logikai mint történeti — átadja helyét a fenségesség szimbolikájának. A kettő különbségét Hegel a következőkben látja: "... ha a szimbolikus művészetet általában szent művészetnek nevezhetjük, amennyiben alkotótársainak benső tartalmául az istenit választja, úgy a fenségesség művészetét szent művészetnek, mint olyannak, kizárólagosan szentnek kell neveznünk, mivel egyedül Istent részesíti tiszteletben."¹⁰¹ A fenségesség elvének fontosságát Hegel úgy határozza meg, hogy "a fenségességben kell keresnünk a magán- és magáért-valósága szerint léttel bíró első alapos megtisztulását és kifejezett elszakadását az érzéki jelenvalóságtól, vagyis a külső empirikus egyediségtől; a fenségesség tulemeli az abszolútum minden közvetlen exisztencián, s ezáltal létrehozza azt az először

absztrakt felszabadulást, amely a szellemi alapja."¹⁰² — azaz a fenségesség teremti meg a tulajdonképpeni átmenetet a szimbolikus formából a klasszikus művészeti formához, a görög-római kultúrához.

Természetesen önálló monográfia tárgya lehetne a keleti művészeteket érintő hegeli álláspont minden részletkérdésre kiterjedő áttekintése, értékelése. Ha néhány mondatban összegezni kellene nézetünket, mindenekelőtt azt emelném ki, hogy véleményem szerint Hegel alapvetően helyesen állapította meg a keleti civilizációk művészetének leglényegét, az antik művészettől való különbségét. Annak eldöntése viszont, hogy ez a — végső fokon az eltérő típusú társadalmakra visszavezetett — különbség mennyiben jelent értékkülönbséget, jóval nehezebb — és véleményem szerint abszolút egyértelműen soha meg nem oldható — kérdés. Hegel értéktétele mindenestre az abszolút szellem, azaz az objektív idealizmus álláspontjáról történt meg. Ugy véljük, itt bukkannak elő az idealista kiindulópontból származó egyéb nehézségek is, főleg a konstruálás veszélye. Hegel helyenként valóban "esztétikai zsonglörködésnek" is beillő mutatványokat végez, hogy pl. a tudattalan szimbolika lépcsőfokához tartozó pensa és indiai művészet egy szintre hozza, majd mindkettőt a tulajdonképpeni szimbolikát reprezentáló egyiptomi művészet fejletlenebb előzményeinek tekintse, ugyanez pedig — nem tudni mi okból: feltehetően a kevés ismeretanyaggal és talán "konstrukciós nehézségekkel" magyarázhatóan — a kínai művészetről egyáltalában nem esik szó. Mindezek a logikai megközelítésre talán túlságosan nagy hangsúlyt helyező esztétikai elemzések — melyek a művészeteket a logika

korrelátumává teszik - igen sokat levonnak az Esztétika értékéből, noha az alapvető jellegzetességek megállapításában Hegel -- nézetünk szerint -- helyes uton járt.

Mint tudjuk, az abszolút szellem önmagára ébredésének második foka a vallás, ami a képzet formájában sajátítja el ugyanezt a tartalmat, amit a művészet a szemléletben tett meg.

Közismert tény, hogy a hegeli vallásfilozófia egyik legnagyobb érdeme a történetiség szempontjának előtérbe állítása volt; az egyes vallási alakulatokat konkrét történeti jelenségekként kezeli, amelyek a legszorosabban összefüggenek a társadalom többi területével. "Az államnak ugyanez a közös elve van a vallással; a vallás nem kívülről járul hozzá az államhoz, hogy ennek épületét és az egyének magatartását, az államhoz való viszonyát, belülről szabályozza, hanem a vallás az első bensőség, amely az államban határozódik meg és működik."¹⁰³ Természetesen ez a történetiség az ázsiai vallások érintésekor is felbukkan; a keleti vallások legáltalánosabb vonását a birodalmi szintre emelt természetvallásokban látja, ami a keleti vallási típust alapvetően megkülönbözteti mind a görög-római, mind pedig a keresztény vallástól. Mivel elsősorban a kínai és az indiai társadalmakról alkotott Hegel-kép rekonstruálása, ill. értékelése képezi dolgozatunk alapját, így jelen esetben is a kínai és az indiai vallás leglényegesebb jellemzőit emeljük ki.

A kínai birodalom vallásának egyik legfontosabb jegye, hogy az a legszorosabban kapcsolódik a despotikus államhoz. "A császár áll-e természetvallás élén; ő az ég fia. Az egyének nem magukban közelednek az éghez, hanem a császár az, aki népe élén e körökért az éghez fordul. Áldozatot mutat be neki magáért és

a népéért. E célból bizonyos ünnepek vannak elrendelve, amelyeken a császár... áldozatot mutat be... Ezen ünnepek időpontja a téli és nyári napforduló, a tavaszi napéjegyenlőség, s a negyediket tulajdonképpen az őszi napéjegyenlőségkor kellene megülni, de korábban ünneplik... Az őszi napéjegyenlőségkor a császár barázdát von az arany ekével... Látjuk, ezek az ünnepek természeti ünnepek."¹⁰⁴ Másik jellegzetessége az, hogy a birodalom egészének az éghez való viszonyát a kínai császár közvetíti, aki személyében - mint a társadalom egészét összefogó despota - képviseli az ég előtt az egész birodalmat. "Mivel a császársban rejlik a birodalom általános viszonya az éghez, azért csakis magát tudja az égből függőnek, s mindaz, ami a természethez való különös vonatkozásokat illeti, úgy látszik, a császár parancsának és akaratának van alávetve. Ez az egyes tartományok, városok, falvak, egyének partikuláris jóléte. Ez külön génuszokra van bízva, amelyek a császárnak vannak alávetve..."¹⁰⁵ Végül Hegel kiemeli a bálványok sok esetben zoomorf és az antik klasszikus formatisztaságot soha el nem ért ábrázolásmódját. "Szörnyű bálványképek ezek, még nem tárgyai a művészetnek, mert semmi szellemi nem ábrázolódik bennük. Ennélfogva csak ijesztők, félelmetesek, negatívak... amikor a vallási nem szellemi, hanem csak valami hatalmas, rémes és félelmetes, akkor ábrázolása is förtelmes."¹⁰⁶

Mi jellemző az indiai vallásra? Hegel szerint ez kettős jellegű. A természetvallás és a legmagasabb absztrakció egymást szükségszerűen kiegészítő ellentétként jelentkeznek. Az elsőt a következőképp jellemzi: "... az indiai szemlélet a képzet vagy a képzelőerő panteizmusa, nem Spinoza filozófiai panteiz-

musa, aki magát az egyes dolgot semmisnek tekinti, s benne csakis az elvont szubsztanciát ragadja meg. Az indiaiak épp ezt az általánost nem gondolják, hanem az összes anyagot közvetlenül és nyersen beleviszik az általánosba,... az érzéki és mérhetetlenné és mértéktelenné tágul, az isteni ezáltal bizarrá, zavarossá, sőt ostobává lett."¹⁰⁷

Ekképp jelenik meg az emberi imádat tárgyául a majom, a tehén, a papagály, stb. A magyarázat, s így a keleti menyország kulcsa a természetiséghez való kötöttségben rejlik. A természethez való közvetlen és alárendelt viszony határozza meg az indiai vallási képzeteket. Ilyen, de egyben abszolút értelemben is jogosult Marx felháborodása: "Nem szabad megfélemedeznünk arról, hogy ezek a kis közösségek kaszt-megkülönböztetésekkel és rab-szolgasággal szennyeződtek, hogy az embert a külső körülményeknek vetették alá, ahelyett, hogy a körülmények urává emelték volna, hogy egy önfejlődő társadalmi állapotot változtathatlan természeti végzetté alakítottak át, és ilyképpen egy brutalizáló természetkultuszt hoztak létre, amely szem elé tárja lealeacsonyodását azzal, hogy az ember, a természet ura, áhítatosan térdre hullott Hanumán, a majom és Szabalá, a tehén előtt."¹⁰⁸

Hegel természetesen elítélően nyilatkozik az indiai vallásról. De ez a megvetés nála relatív, csak az abszolútumban, az elvont Istenben hívő idealista megvetése.

Az indiai vallás másik véglete Hegel szerint a legmagasabb absztrakció. "Az indiai tudat... csak negatív viszonyba kerülhet az istenséghez; előtte szükségképpen önmagának legtökéletesebb megtagadása a legfőbb dolog."¹⁰⁹

"Olyasmi, ami csak mindennek negativumaként van meghatározva, a közvetlen csupán, nem tárgy a tudat számára; a fölemelkedés hozzá fölemelkedés a tudat kiűritéséhez... Így a kultusz egyik oldala a tiszta megszűnés absztrakciója, a reális öntudat megsemmisítése, s ez a negativitás egyfelől a tompa tudatnélküliségben, másfelől az öngyilkosságban és az elevenességnek önmagára kiszabott kinságok által való megsemmisítésében áll."¹¹⁰

Valójában ez a merő negativitás, ez a céltalan, passzív, szemlélődő, önkínzó jelleg, ami az indiai vallás másik oldalát jelenti, szintén - noha korántsem közvetlenül, hanem többszörös áttételen keresztül - annak a lényegében változatlan, statikus jellegű társadalomnak szellemi visszfénye, ami Indiában évszázadokon át létezett.

Ha a filozófia helyét nem elsősorban a hegeli konstrukció egészén, mint inkább a Történetfilozófia totalitásán belül akarjuk meghatározni, utalhatunk arra a korábban tett megállapításra, mely szerint a filozófia a népelet szféráinak egyikét alkotja. Ebből egyfelől az következik, hogy a Történetfilozófia koncepciójának egészére jellemző alapmeghatározottság a filozófia tudományára is érvényes, másfelől viszont felmerül az a szükséglet, hogy a filozófia e totalitáson belül elfoglalt helyét pontosabban meghatározzuk. Az első, általános oldalt illetően csak azt a közismert tételt emeljük ki, hogy a filozófia a világtörténelemben működő abszolút szellem önmagára ébredésének egyik lépcsőfokát jelenti. Sokkal lényegesebb számunkra a másik oldal, az önmagára ébredés "hogyan"-ja, aminek segítségével a filozófia fogalma is meghatározható.

A filozófia specifikus lényege - tehát egyben fogalma is - a hegeli rendszerben két összetevőből áll, melyek egyrészt a tudomány tárgya, másrészt az a mód, vagy forma, ahogyan e tartalmat a szubjektum elsajátítja.

A filozófia tárgya Hegel szerint az igaz, az örökkévaló, ezek az attribútumok azonban csak a gondolatot illetik meg: "Az, ami igaz, csak a gondolatban foglaltatik, igaz nemcsak ma és holnap, hanem minden időn kívül; amennyiben pedig az időben van, mindig és minden időben igaz."¹¹¹

Az igaz, a gondolat azonban nem a valóságon kívül lakozó elvont lényeg. A gondolatként felfogott abszolút szellem lényege a megvalósulás, a valóság létrehozása. "A filozófiában a gondolat, az általános mint tartalom: minden lét."¹¹² E hegeli idézet gondolkodás és lét idealista alapról történő azonosításán túlmenően azt a lényeges megállapítást is tartalmazza, hogy a filozófia tárgya a létté vált, létesült gondolat, azaz a valóság. A szellemi produktumként meghatározott valóság azonban korántsem önmaga változatlan azonossága, hanem ellenkezőleg, állandóan változó, eredetéhez visszatérni és azzal azonosulni akaró lényeg. A gondolat tehát az "önmagát önmagában önmagától" megkülönböztetett és meghatározott igaz. Ha mármost a filozófia tárgya e mozgó, változó valóság, természetes, hogy a filozófia is — amellet, hogy az igazzal, az örökkévalóval foglalkozik — "időben továbbhaladó egzisztencia", melynek így, tárgyából következően, története van.

A tárgynál — ami nem más mint a szellem történetileg létező valósága — sokkal lényegesebb az a mód, ahogyan a filozófia e tárgyat elsajátítja. Lényegileg ez a forma különíti

el a filozófiát a művészetétől és a vallástól, hiszen "a filozófia egyazon talajon áll a vallással, ugyanaz a tárgya van:"¹¹³ Az a sajátos mód pedig, ahogyan a filozófia a tárgyat számárávalóvá teszi, a gondolkodás. "A filozófiának... két dolog fontos, először is, mint a vallásnak az ájtatosságban, a szubsztanciális tartalom, a szellemi lélek, s másodszor, hogy ezt mint tárgyat hozza a tudat elé, de a gondolkodás alakjában. A filozófia gondolja, fogalmilag fogja fel azt, amit a vallás a tudat tárgyaként elképzel akár mint a fantázia művét, akár mint történeti egzisztenciát."¹¹⁴

A tiszta gondolkodásnak, mint a tárgy sajátos filozófiai megközelítésmódjának történelmi relevanciája is van: nevezetesen a filozófia kezdetét illetően döntő fontosságu. Filozófiáról Hegel szerint csak akkor lehet beszélni, ha lehetséges a tiszta, elfogulatlan gondolkodás kibontakozása. "Ha azt mondjuk, hogy a filozófia fellépéséhez a szabadság tudata szükséges, akkor annak a népnek, amelynek körében filozófia kezdődik, szükségképp ez az elv az alapja; gyakorlatilag összefügg ezzel, hogy igazi szabadság, politikai szabadság virágozzék ki."¹¹⁵ A politikai szabadság - következésképpen filozófia is - Hegel nézete szerint csak az ókori Görögországban jött létre, ami szükségképp azt eredményezi, hogy az ókori ázsiai civilizációkat alapvetően prefilozófiai jellegűeknek tekinti. "Ami számunkra igazságosság, erkölcsiség, ott is megvan az államban, - szubsztanciális, természetes, patriarchális módon, nem szubjektív szabadságban. Nem létezik sem lelkiismeret, sem morál; csak természetes rend van, amelyben a legrosszabbal a legfőbb nemességet is fenntartja. Ennek következménye az, hogy itt

nem lehetséges semmiféle filozófiai megismerés. Ehhez szükséges a szubsztanciára, az általánosra vonatkozó tudás, amely tárgyi jellegű, - amely, amennyiben én gondolom és kifejtem, magáért - valósága szerint tárgyi marad; úgyhogy a szubsztanciálisban van egyuttal az én meghatározásom, affirmatív módon benne foglaltatom, - úgyhogy nem csupán az én szubjektív meghatározásaim, gondolataim..., hanem éppugy, ahogyan az én gondolataim, az objektívnak gondolatai is, szubsztanciális gondolatok. A keleti gondolkodást így ki kell zárni a filozófia történetéből."¹¹⁶

Hegel álláspontjának megítélése igen nehéz és egyértelmű választ adni a dilemmára szinte lehetetlen. Egyfelől kétségtelenül igaz, hogy a keleti filozófiák sommás elvetése szorosan kapcsolódik Hegel alapvetően romantika-ellenes attitűdjéhez, hiszen épp a német romantika /és Schopenhauer/ volt a népszerűsítője különösen a hindu filozófiának, melyet sok tekintetben valós értékénél sokkal többre becsültek. Ezenben Hegel álláspontja sokkal közelebb áll a realitáshoz. Másfelől -- nézetünk szerint -- a keleti filozófiákhoz kapcsolódó kritikai álláspontja is túlzónak tekinthető. Közismert tény, hogy -- különösen Kína -- a sajátos kínai valóságból kinövő igen komoly filozófiai kultúrával rendelkezett. Elképzelhetőnek tartjuk, hogy a keleti civilizációk filozófiájának megítélésében az akkor rendelkezésre álló igen gyér ismeretanyag mellett a hegeli rendszer konstrukcionális fogyatékoságai ill. hibái is szerepet játszottak.

Mindamellettt Hegel filozófiatörténeti "előzetesként" röviden tárgyalja a kínai és az indiai filozófiát. A legfontosabb vonást abban látja, hogy szorosan kapcsolódik a valláshoz, s így önálló filozófiai reflexió számára nincs lehetőség. "Vagy megsemmisül minden különös s egy szertelen érvényesül, -- a keleti fenség; vagy ha felismerik is a határozottan magáért - valósága szerint tételezettet, ez száraz, értelmi, szellemtelen valami, ami a spekulatív fogalmat nem tudja magába fogadni... Ezért a keletiekénél csak száraz értelmet találunk, meghatározások puszta felsorolását..."¹¹⁷ Kiemeli, hogy Konfuciusz filozófiája voltaképpen morálfilozófia, ami a legszorosabban kapcsolódik a kínai berendezkedéshez. Megjegyzi, hogy a kínai filozófiában időnként fellelhetők spekulatív gondolatok is, ám ezek misztikussá válnak, nem szolgálnak egy racionális filozófia kiindulási alapjául. A hindu filozófiáról a következőket írja: A hindu műveltség nagyon fejlett, nagyszerű, de filozófiája azonos vallásával; úgyhogy a vallás érdekei ugyanazok, mint amelyeket a filozófiában találunk... A legfőbb mind a vallásban, mind a filozófiában az, hogy az ember mint tudat azonossá válik a szubsztanciával ájtatosság, áldozat, szigorú vezeklés által, - és filozófia, a tiszta gondolattal való foglalkozás által."¹¹⁸

A fenti hegeli megállapítások mindegyike ehhez a lényegében változtalan, statikus jellegű társadalomhoz fűződik, amely a maga klasszikus formájában Ázsiában, annak tulnyomó részén évezredek át létezett, s amit Marx "ázsiai termelési mód"-nak nevezett. E csekély idézetanyaggal alátámasztott hegeli észrevé-

telek kiemelését tartottuk a leglényegesebbeknek annak illusztrálására, hogy pozitív indíttatással hasznosítani próbáljunk valamit főleg a Történetfilozófia és a többi hegeli mű gazdag tárházából. Tanulmányunkban bizonyítani próbáltuk, hogy Hegelnek kiforrott nézete volt az ázsiai civilizációkról, ami nemcsak történetfilozófiai, hanem esztétikai, vallásfilozófiai és filozófiatörténeti munkáiban is egyértelműen kimutatható. Ugy véljük, hogy Hegel eme munkássága - sok vonatkozásban hibás előfeltételezése és végkövetkeztetése ellenére is -- számos olyan megfigyeléssel, észrevétellel, elemzéssel gazdagította a történetfilozófiát és egyáltalában az egyetemes kulturtörténetet, amelyek kritikai feldolgozása hasznos hozzájárulás lehet -- többek között -- a marxi történetfelfogás genezisének feltárásához is.

J E G Y Z E T E K

- 1./ Renaissance tanulmányok. Budapest, 1957. 186.old.
- 2./ Uo.
- 3./ MEM, 46/1, 357 old.
- 4./ Renaissance tanulmányok. 184 old.
- 5./ Uo. 189 old.
- 6./ Uo. 188 old.
- 7./ Uo. 184 old.
- 8./ Richard Jones: An Essay on the Distribution of Wealth, and on the Sources of Taxation. London, 1831, 132 old.
- 9./ Adam Smith: The Wealth of Nations. Everyman's Library, London-New York, 1937-38. Vol II. 217-18 old.
- 10./James Mill: The History of British India. 2d ed. 12 vols. London, 1820. Vol. II. 189 old.
- 11./V. ö. ezzel kapcsolatban: Richard Jones: An Essay on the Distribution of Wealth, and on the Sources of Taxation. London, 1831; James Mill: The History of British India. 2d ed. 12 vols. London, 1820; John Stuart Mill: Principles of Political Economy. London, New York, Bombay, and Calcutta, 1909; Adam Smith: An Inquiry into the Nature and Causes of The Wealth of Nations. Modern Library, New York, 1937.
- 12./Idézi: Alfréd Métraux: The History of the Incas, Pantheon Books, New York, 1969, 2-3 old.
- 13./MEM, 2, 59 old.
- 14./Plehanov válogatott filozófiai írásai. Kossuth, 1972. 263 old.
- 15./MEM, 3, 163 old.
- 16./József Attila Összes Művei, III.kötet, Budapest, 1958. 135 o.
- 17./MEM 13, 465 old.
- 18./Hegel: Előadások a világtörténet filozófiájáról /a továbbiakban: Történetfilozófia/, Budapest, 1966. 117 old.
- 19./Lukács György: Az igaz és a hamis Hegel ontológiájában. MFSZ. 1971/1-2. 61-62 old.
- 20./Történetfilozófia: 40 old.
- 21./Uo. 89 old.
- 22./Aristoteles: Metafizika. Budapest, 1957. 9 old.

- 23./ Történetfilozófia: 65 old.
- 24./ Uo. 54 old.
- 25./ Uo. 39 old.
- 26./ Uo. 84 old.
- 27./ Uo. 83 old.
- 28./ Uo. 53 old.
- 29./ Uo. 54 old.
- 30./ Uo. 66 old.
- 31./ Uo.
- 32./ Uo. 52 old.
- 33./ Uo. 84 old.
- 34./ Uo. 89 old.
- 35./ Uo. 84 old.
- 36./ Uo. 90 old.
- 37./ Uo. 89 old.
- 38./ Uo. 82 old.
- 39./ Uo. 85 old.
- 40./ Uo. 101 old.
- 41./ Uo. 43 old.
- 42./ Uo. 42 old.
- 43./ Uo. 132 old.
- 44./ Uo. 44 old.
- 45./ Uo. 137-38 old.
- 46./ Uo. 138 old.
- 47./ Uo. 117 old.
- 48./ MEM, 46/1. 12 old.
- 49./ Tőkei Ferenc: A társadalmi formák elméletéhez, Budapest, 1971. 164 old.
- 50./ Történetfilozófia: 117 old.
- 51./ MEM, 46/1. 358 old., 364 old.
- 52./ Történetfilozófia: 117-18 old.
- 53./ Mint arra Marx rámutatott, az antik tulajdonforma legtisztább alakjában a rómaiaknál valósult meg, MEM, 46/1. 361 o.
- 54./ MEM, 3, 78 old.
- 55./ Történetfilozófia: 117 old.
- 56./ MEM, 46/1. 359 old.
- 57./ Uo. 360 old.
- 58./ Történetfilozófia: 521-22 old.

- 59./ Uo. 118 old.
- 60./ Suki Béla: A polgári individualitás mítoszai, Világosság, 1973/5.
- 61./ Történetfilozófia: 696 old.
- 62./ Tőkei Ferenc: Id.műt 104 old.
- 63./ Szükségesnek tartjuk megemlíteni, hogy jelen tanulmány megírásánál a Történetfilozófiának nem a Marx által használt kiadása állt rendelkezésünkre, ami fejtegetésünket filológiai szempontból némiképp hipotetikussá teszi.
A Marx által használt rövidebb kiadás a következő:
G.W.F. Hegel: Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte. /1837/ "Werke" II. kiad., IX.kötet, kiadta E. Gans és K. Hegel, Berlin 1840.
- 64./ Történetfilozófia: 196 old.
- 65./ MEM, 46/1, 357 old.
- 66./ Történetfilozófia: 227 old.
- 67./ Itt figyelmen kívül hagytuk azt a történelmi összefüggést, hogy ez a kezdetben a közösség valóságos érdekeit szolgáló felsőbb egység fokozatosan fiktív, illuzórikus összefogó egységgé válik. Részint ez az oka annak a máskülönben Hegel idealista szemléletmódjából fakadó ellentmondásnak, hogy nála ez a már részben illuzórikus egység a reális.
- 68./ Történetfilozófia: 240 old.
- 69./ Uo. 226 old.
- 70./ MEM, 3, 78 old.
- 71./ Történetfilozófia: 229 old.
- 72./ MEM, 9, 90 old.
- 73./ Itt kívánjuk jelezni, hogy a tulajdonviszonyok tárgyalásánál A jogfilozófia alapvonalaiban található tulajdonfogalom elemzésére nem térünk ki.
- 74./ MEM, 46/1, 357 old.
- 75./ Uo.
- 76./ Történetfilozófia: 301 old.
- 77./ Tőkei Ferenc: Az "ázsiai termelési mód" kérdéséhez. Budapest, 1965, 90 old.
- 78./ MEM, 46/1. 358 old.
- 79./ Történetfilozófia: 222-23 old.
- 80./ Uo. 221-22 old.

- 81./ Uo. 214 old.
- 82./ Marx: A tőke. Budapest, 1967. I.kötet, 395 old.
- 83./ Történetfilozófia: 289 old.
- 84./ Uo. 275 old.
- 85./ MEM, 9, 125 old.
- 86./ Történetfilozófia: 291 old.
- 87./ Uo. 294 old.
- 88./ Uo. 302 old.
- 89./ Uo. 293 old.
- 90./ Marx: A tőke. I.kötet, 395 old.
- 91./ Hegel: Esztétika I. Budapest, 1952. 103 old.
- 92./ Uo.
- 93./ Uo. 308 old.
- 94./ Uo. 312 old.
- 95./ Uo. 342 old.
- 96./ Uo. 355-56 old.
- 97./ Uo. 358 old.
- 98./ Uo. 362 old.
- 99./ Uo. 363-64 old.
- 100./Uo. 367 old.
- 101./Uo. 379-80 old.
- 102./Uo. 369 old.
- 103./Történetfilozófia: 96 old.
- 104./Uo. 252 old.
- 105./Uo. 254 old.
- 106./Uo. 256 old.
- 107./Uo. 277 old.
- 108./ MEM, 9, 125 old.
- 109./ Történetfilozófia: 316 old.
- 110./ Uo. 319 old.
- 111./ Hegel: Előadások a filozófia történetéről. I. Budapest, 1958. 24 old.
- 112./ Uo. 87 old.
- 113./ Uo. 65 old.
- 114./ Uo. 75 old.
- 115./ Uo. 88 old.
- 116./ Uo. 91 old.
- 117./ Uo. 105-106 old.
- 118./ Uo. 111 old.