

## A moralitás problémája Hegel filozófiájában

*Az ember gyöngéi korától származnak;  
erénye és nagysága egyedül az övé!*

GOETHE

Hegel érdeme az, hogy az egész természeti, történelmi és szellemi világot folyamatként szemlélte. Ez a gondolkodástörténeti tény ma már annyira ismert, hogy pusztá kijelentése szinte közhelynek tűnik, mi több, egyenesen banálissá válhat, ha nem fűzzük hozzá, hogy Hegel nem állt meg csupán a fejlődés megállapításánál. A viszonylag állandó véges rendszerek belső összefüggéseit kutatta, és a mindenben áttörő fejlődés törvényszerűségeit, azt a lényegeset és állandót, amely a különösben és egyesben, a véges rendszerekben és véletlen változatokban mint egyetemes *jelen van*, a kitérők és visszaesések ellenére minden területen *szükségyszerűen érvényesül*. Az a feltevés, hogy a világ nem „balga és örült történet”, hanem törvényszerű folyamat, nem egyszerűen a hegeli filozófia összefoglalása, amelyet egy utólagos interpretáció esetleg kihámozhat belőle, hanem elméleti cél, amelyet Hegel tudatosan maga elé tűzött; olyan elméleti feladat, amelynek megvalósítására kísérletet tett — s amelyet egyéni meggyőződése szerint meg is oldott.

A cél és feladat: a modern dialektika rendszeres kidolgozása volt.

A *szellem fenomenológiájának* megírásakor — Jénában — nemcsak tudta, de ki is fejezte, hogy a francia forradalom válsága után a napóleoni rendszerben egy új világkorszak van kialakulóban, amelyet új gondolati formában kell megragadni, s Hegel úgy vallott, mint aki vállalkozott az elméleti előkészítő feladatára. Ezt bizonyítja a *Fenomenológia* bevezetője és 1806-os őszi előadásának szavai, amelyet tanítványának, Rosenkranznak feljegyzéséből ismerünk.

A berlini korszakban (1818—1831) csupán összefoglalásként jellemezte saját filozófiáját; az új korszak kezdetét már nem a francia forradalomban látta, hanem időben messzebbre, a reformációig tolt. Ez a korszakolás sem indokolatlan. Hegel éleslátására vall, hogy egy vallási mozgalomban felismerte a társadalmi hátteret, a polgári kibontakozás felé mutató tendenciákat, de a „kezdet” időben való elhelyezése mást is jelez: egy korszak szellemi előlegezése helyett most már eszmei összefoglalást óhajt nyújtani. Azonnal le kell szögezni, hogy Hegel sohasem fejezett ki pillanatnyi hangulatokat, szavai mögött mindig jól körvonalazott magatartást kell keresnünk. Amit bármikor is filozófiája funkciójáról vallott, azt szó szerint kell vennünk, akárcsak elméleti célkitűzéseit. A berlini megfogalmazás a már kialakult rendszer sajátosságait és Hegel módosult politikai álláspontját tükrözte. Pontosabban arról van szó, hogy bár a francia forradalom jelentőségét a kései Hegel is pozitívan értékelte, de a fiatalkori lelkesedés és merészebb politikai remények lecsillapodtak, az új korszak megítélése konzervatívabb színezetet öltött. Ebben az összefüggésben érthető, hogy a *jogfilozófia alapvonalai*ban már „Minerva baglyá”-hoz hasonlított filozófiáját, amely csak a leszálló alkonyattal kezdi meg röptét, s „csak ha megérett a valóság, jelenik meg az ideális a reálissal szemben, s [...] az ideális ugyanazt a világot szubsztanciájában megragadva építi fel magának egy értelmi birodalom alakjában”. (A *jogfilozófia alapvonalai*. Bp., 1971. 23.)

Ott egy új korszak kezdete, itt lezárása, ott a célkitűzések megfogalmazása, itt a már „megoldott” feladat, amely kizárja a „kellést” (Sollen), csak az épp-így-létet (Dasein) vizsgálja.

Hozzá tartozik az igazsághoz, hogy a Jénától Berlinig tartó évek (1807—1818) az alapvető művek születésének és a filozófiai rendszer elrendeződésének korszaka. A kicsiszolt, zárt rendszer Hegel történelemfilozófiájában, illetve annak bizonyos következtetéseiben változásokat eredményezett. A fiatal Hegel még kétségekkel küszködött, amelyeket meg is fogalmazott, a tragikus erkölcsi kérdésselvetéstől sem idegenkedett, sőt, egyáltalán nem volt biztos abban, hogy „ha ésszerűen szemléled a világot, az ésszerűen mosolyog rád vissza”. A kései Hegelnek ellenben egy olyan világ lett az eszményképe, amelyben az emberek tetteit az erkölcsi objektiváció vezeti, s ennek a morál és a jog egyaránt csak mozzanatai. Az államisággal megkoronázott polgári társadalmat pedig úgy elemezte, mint amiben ez az eszménykép

megvalósult — illetve *mintha* megvalósult volna. Persze, benne van ebben az álláspontban az egységes német állam óhaja, de az is tagadhatatlan, hogy Hegelnél a polgári társadalom visszavonhatatlanul a történelem végpontjává vált, olyan véglegessé, melyet az egyedeknek el kell fogadniuk, melyen belül meg kell találniuk tevékenységük értelmes területét.

A racionálisan berendezett állam mint az értelmes életvitel feltétele spinozai gondolat, de a holland filozófusnál — akárcsak a fiatal Hegelnél — ez megvalósítandó feladatként fogalmazódott meg, méghozzá a politikai tevékenység céljaként, amelynek megszületésénél az elmélet csak bábáskodhat. A berlini professzor elméletében viszont ez az állam már valóságos — tehát ésszerű —, s a történelem sem volt egyéb, mint a polgári társadalomhoz vezető folyamat. Az egyén mást nem tehet, mint felismeri, erkölcsi kötelességévé alakítja, majd megvalósítja e társadalom szükségyszerűségeit, mert valójában mindig az emberek (embercsoportok, népek) csinálják a történelmet, akkor is, ha „teszik, de nem tudják“, de sokkal célravezetőbb, ha tudva cselekszenek. Ez a felfogás egyaránt mutatja Hegel nagyszerűségét és kicsinyességét, hiszen együtt és egyszerre felhívás a *történelem tudatos alakítására* és a *konformizmusra*. Ahogy a tudatos történelemalakítás Hegelnek nagyszerűségét nem tudják elhomályosítani sem torzító értelmezések, sem a méltatlan epigonok hibái, úgy a kicsinyességét sem menti az, hogy előtte és utána — hasonló társadalmi körülmények között — sokan a konformizmus ellentétes álláspontra helyezkedtek.

A „német nyomorúsággal“ való megbékélés Hegelnek mindig is törekvése volt, amelyet különös élességgel fejeztek ki minden alkotói korszakában erkölcsi nézetei. Ez a megbékélés teljes mértékben sohasem sikerült neki — még Berlinben sem. Heine, a radikális költő, Hegel személyes tanítványa a „Maestro“-val való beszélgetésekre hivatkozva azt írta, hogy alkalmazkodása az akkori német politikai viszonyokhoz tulajdonképpen külsőleg maradt. Állítása szerint ebben az egész felfogásban benne van a fintor: minden népnek olyan állama és társadalma van, amilyet megérdemel. Heine szerint ezért undorodott a vérszegény német liberalizmustól is. Az, hogy mennyire hitelesek ezek a vallomások, az számunkra itt közömbös, de az már nem idegy, hogy a múlt század harmincas és negyvenes éveinek radikálisai nemcsak így értelmezték, hanem így is érthették Hegelt, s erre ő maga adott módot. „Minerva baglya“ megpróbált alkalmazkodni a fennálló német viszonyokhoz — jegyezte meg Lukács György —, „de sohasem volt a restaurációs korszak reakciójának dölgkeselyűje“. (A fiatal Hegel. Bp., 1976. 466.)

Mi az a sajátos alapelv, amelyből Hegel kibontakoztatta egész filozófiáját?

Az objektív és szubjektív logikai azonosságából indított, ebből posztulálta a Világ lényegének racionalitását, és e gondolat belső logikája szerint fő elvnek és a fejlődés céljának, kiindulópontjának és eredményének a szellemi Abszolútumot tekintette. Az „igazi“ szubsztancia mint minden létezés lényege az abszolút gondolkodás. Ehhez képest minden — a természet és az emberi tudat egyaránt — csak mozzanat vagy tárgyiasult „máslét“. Lényegében tehát csak gondolkodó szubsztancia van, csak az objektív (emberi tudatot megelőző) gondolat léteel bírő. Az igazi szubsztancia önkifejlődése — a hegeli rendszer egész belső tartalma — érthetően logikai önkifejlődés, mozgástörvényei pedig gondolkodástörvények.

Ha csak ez volna Hegelben, és semmi más, akkor nem volna érdemes szót vesztegetni rá. Hegel „racionális magva“, amelyre a marxizmus klasszikusai olyan szívesen és olyan gyakran hivatkoztak, két, voltaképpen egymással ellentétes mozzanat egysége.

Az első abból következik, hogy Hegel abszolútumának önkifejlődését a megismerés folyamatából, pontosabban az *emberi megismerés történelmi fejlődéséből* vezette le. Ezt az összefüggést egy cseppet sem titkolta, az *Enciklopédia*, a *Logika* és a *Fenomenológia* jegyzeteiben és függelékeiben gyakran utalt rá. Vagyis a hegeli idealizmus keretei között megtaláljuk az emberi megismerés belső folyamatának leírását. E szubjektív folyamatot a történelembé helyezte, s így a szellemi élet történetét is feltárta.

A második mozzanat az *azonosság* elvéből következik. Az „igazi“ szubsztancia megjelenési területei: a természeti és emberi-szellemi világ. A minőségileg végtelen Abszolútum ezekben mint lényeg érvényesül; rejtőzködve vagy nyilvánvalóan különböző fokozatokban és más-más minőségi oldalát megmutatva minden véges rendszerben *jelen van*. Mivel mindig valamilyen módon megjelenül, nincs külön szférája, vagyis Hegelnek nincs szüksége a transzcendens tényezőre. A természeti világ és az emberi-szellemi világ — amelyben az ember társadalmi és megismerő lényként egyaránt tételeződik — újra végigjárja ugyanazt az utat, amelyen az abszolút eszme „eredetileg“ végigment: az egyszerűtől a bonyolultig, az alacsony-

nyabb rendűtől a magasabb rendűig; vagyis az *Abszolútum minden változás hordozója*. Így vezet el bennünket Hegel az egész *Univerzum* mozgástörvényeinek megértéséhez, a végtelen sokféleségben az egységhez s — bár idealista alapokon — a *totalis monista magyarózó elvhez*.

Az abszolút fogalmat, amelyet Hegel a *Logikában* végeredményül kapott, egy különös tárgyra, a történelemre alkalmazta. A történelem fejlődése olyan folyamat, amelyben a „szellem” feloldódik, az emberi tudatban és cselekvésben feltárulkozik, pusztá magánvaló objektivitásból magáértvalóvá válik. Önlétrehozásának eredménye a *világtörténelem*.

Mi a helye itt az egyéneknek? Az ember értelmes lény, különös akaratként és célként van meghatározva: saját célkitűzéseit cselekedetei útján valósítja meg a tárgyi világban. De tevékenységének eredményeként mást is létrehoz, mint ami eredetileg szándékában állott. A különös tevékenységek közös nevezőjeként létrejön egy általános mű: a *társadalmi tevékenység*, amely annak ellenére, hogy csak a különösen és a különös közreműködésével alakulhatott ki, nincs kiszolgáltatva az egyes emberek önkényének, hanem *szükségyszerűsége van*, az egyes akaratokat meghaladó *objektív törvényei vannak*. Ha az emberek tudatosan részt kérnek a történelem alakításában, ezt a szükségyszerűséget kell felismerniük és megvalósítaniuk. Így válik az önmagáért lévő abszolútum megvalósulása az emberi közösségekre vonatkoztatva felismert szükségyszerűséggé — *szabadsággá*.

Az erkölcsi jelenségek magyarázata ebbe az általános keretbe illeszkedik: az erkölcs sem csak a szubjektumba zárt érzület vagy egyéni magatartás, hanem a reális viszonyok egyik immanens mozzanata. Az erkölcs mint viszony a történelmileg kialakult, objektív együttélési formákban testesül meg: a családban, a családok sokaságában — a polgári társadalomban, a népben és a népszellemben, hogy legtokéletesebb formáját az államiságban érje el.

Az értékes cselekedetek és döntések modellje Hegel szerint nem a szubjektumban van, hanem éppen ezeztől a külső viszonyrendszerektől meghatározott. Csakhogy Hegel szerint a szükségyszerűség a cselekvő ember számára mindig a lehetőségek formájában jelentkezik. Van tehát mód a többféle választásra és cselekvésre. Az *En* választását nemcsak a külső objektivációs rendszerek, hanem a szubjektum tulajdonságai is meghatározzák. Az, hogy mit választ ki a cselekvő a lehetőségek közül, az *En* autonómiájához tartozik, hogy mi a cselekedet tartalma és minősége, a kiválasztott lehetőség (lehetőségek) jellegzetességétől meghatározott. Az egyén ezzel kockázatot vállal, mivel „annak az ellentmondásnak a fejlődése, amelyet a végesnek a szükségyszerűsége tartalmaz, a létezésben épp a szükségyszerűség átcsapása az esetlegességbe, és fordítva. Cselekedni ennél fogva [...] annyi, mint kiszolgáltatni magát ennek a törvénynek.” (*A jogfilozófia alapvonalai*, 136.)

Az elmondottak után talán nem kell bizonyítanom, hogy a moralitás problémájának helye na a hegeli filozófiában.

Mindenképpen téves az az elképzelés, hogy Hegel megkerülte Kantot, amikor a szubjektum világot vizsgálta. A „reflexió” tudat problémakörének feltárását Kant érdemének tartotta, olyan eredménynek, amelyből érdemes kiindulni. A kanti vizsgálat módszerével és az ebből fakadó elméleti következményekkel viszont nem értett egyet. Bár meg kell jegyeznünk, hogy a két német szellemóriás más-más malomban örölt. Kantnál a szubjektum mindig az individuum belső világa, Hegelnél pedig olyan egyéniségekről van szó, akik tudatosan „részt kérnek” a valóság alakításából. *Hegel szubjektuma történelmi szubjektum*.

A *Jogfilozófiában* — amelyben összefoglalta az erkölccsel kapcsolatos nézeteit — a moralitás szférája egyrészt a társadalmiságon felülemelkedőként jelentkezik, másrészt pedig — elvont egyoldalúsága miatt — alatta maradó szerepet mutat. A tagadás és a megkülönböztettség mozzanata az, amely a pusztá jog elvont rendszerét összeköti a népelet erkölcsiségének konkrét totalitásával.

Ha Hegel a moralitás kérdését a joggal és államisággal kapcsolatban vizsgálta, ez azt jelzi, hogy nem fogadta el a moralitás és legalitás — Kantra jellemző — szétválasztását. A törvények tisztelete és betartása nem feltétlenül ellentétes morális hajlamainkkal. Az embert elvben és elvontan meg lehet különböztetni mint állampolgárt és mint morális szubjektumot — ezt maga Hegel is megtette —, de az élő, reális ember nem szétszaggatott, hanem jogi személy, állampolgár és morális lény együttesen, mint ahogy tudattényeinek és cselekedeteinek egysege. Bizonyos körülmények között ugyan ezek az egymást feltételező mozzanatok ki is zárhatják egymást. Vannak olyan helyzetek és korszakok, „amikor az, ami mint helyes és jó érvényes a valóságban és erkölcsben, nem tudja kielégíteni a jobb akaratot [...], a szabadság létező világa hűtlen lett a jobb akarathoz”. Ilyenkor a személyiség a jog és erkölcs szabályait kénytelen „elpárolgattatni” önmagából, és magában kell keresnie, magából kell tudnia, mi a helyes és a jó. Hegel a sztoikusok-

kat és Szókratészt hozta fel példának, de közben a kortársakhoz is beszélt: „A mi korunkban is megtörténik többé vagy kevésbé, hogy a tisztelet a fennálló helyzet iránt már nincs meg, s hogy az ember az érvényest mint az ő akaratát, mint tőle elismert akaratát.” (I. m. 155—156.)

Világos, hogy itt nemcsak egyszerűen a legalitás és moralitás ellentétéről van szó, hanem az erkölcsi lény és a társadalom feszültségéről.

A Kanttal való vitában filozófiai szempontból a teljes és szétszaggatott ember ellentéte a lényeges. Mint láttuk, Hegel nem zárta ki a lehetőségét annak, hogy ez a szétszaggatottság lehetséges, de szerinte Kant abszolutizálta a modern polgári szétszaggatottság egyes mozzanatait, valamilyen megszüntethetetlen formában örök-kévalóvá tette. Amikor Hegel a szétszaggatottság elvével vitatkozott, nem maradt meg a legalitás—moralitás feszültségénél. A kérdés mélyebb elméleti gyökere abban rejlik, hogy Kant és Fichte — az ismeretelméletben és etikában egyaránt — az ember érzéki és szellemi tulajdonságainak merev szembeállításából indult ki. Ily módon a polgári társadalom ellentmondásai az érzéki embernek (homo phaenomenon) és az értelmes erkölcsi lénynek (homo noumenon) összeütközésére szűkültek. Ebből az következik, hogy az ember az ésszerű imperatívuszokhoz alkalmazkodva kötelességet csak egyéni hajlamai ellenére teljesítheti, ahogy Schiller gúnyosan megfogalmazta: „undorral tedd, amit a kötelesség parancsol!” Hegel sem éppen finomkodó, amikor visszautasítja ezt a felfogást. Pszichológiai komornyikoknak nevezni azokat, akik tagadják, hogy az egyéni hajlam és a szenvedély mindig csak rosszat szül. Az embernek különös célja szerint is joga van az erkölcsi kielégülésre, annál inkább, mert érzéki hajlamai szerint is akarhatja mások számára a nagyot, s közben maga számára is óhajthat tiszteletet, hírnevet vagy kiemelkedést. De a szándék és akarás önmagában még semmi. A jót vagy rosszat, a nagyot vagy alantást mindig a cselekedet valósítja meg: „Az ember akarja a nagyot, de kell, hogy végre is tudja hajtani [...] a pusztá akarás babérai száraz levelek, amelyek sohasem zöldellnek.” (I. m. 142—143.)

Az emberi tevékenység akkor valójában cselekedet (Handlung), ha az ember tudatosan azonosul belső (szubjektív) és külső (objektív) adottságaival, megválasztja önmagát és külső lehetőségeit egyaránt, szemben az egyszerű tettel (Tat), amely tevékenységében csak a „halott” — fel nem ismert — szükségyszerűség megnyilvánulása, s a különös hajlam és akarat „néma” marad.

Az emberi szétszaggatottság valóban örökkévalóvá válik, ha a külsőt és belsőt, a kötelességet és a hajlamot mereven szembeállítjuk egymással. Ez a merevítés nemcsak hogy megakadályozza a valóságos megoldást, hanem Hegel szerint ráadásul egyfajta embertelenséghez vezet, s mint látszatmegoldásnak mindössze annyi a következménye, hogy az élet egyéb gyarlóságaihoz ráadásnak megkapjuk a morális képmutatást is.

Hegel moralitásfogalmának magva cselekvőlegességünk, s e tevékenységben a szubjektum különös akaratának, valamint külső kötelességeinek egyaránt függvénye. Ez a meglátás vezet el Hegelt az akarat szabadsága, a kötelesség, a szándék—következmény összefüggés metafizikus determinizmustól és Kanttól eltérő értelmezéséig.

Hegel szerint a gondolkodás és az akarat, az elméleti és gyakorlati ész szétfejtése nemcsak Kantra jellemző, hanem a dogmatikus (metafizikus) deterministákra is. A francia gondolkodóknak a fatalizmus határait súroló determinizmusa az egyik oldalon, Kant akarat szabadsága a másikon: lényegében két különböző és mégis összefüggő mozzanat merev szembeállításából következett. Ezt a kettéválasztást Hegel elvileg elvetette, s az akarat és gondolkodás egységéből indult ki. Nem lehet az embernek akarat, ha nem tud gondolkodni, az akarat cselekvésben, a tárgyiasághoz való gyakorlati viszonyban benne foglaltatik már a tárgy értelmi megragadása, azaz a tárgyhöz való elméleti viszony. Az akarat a gondolkodás „legközelebbi igazsága”, a gondolkodás különös módja: a gondolkodás, amint áttevődik a létezésbe.

Eppógy, mint a testnek a nehézkedés, az akaratnak az alapp meghatározása a szabadság. Az „azonosság” elve alapján az akaratnak Hegel szerint általános és különös oldala van. Az „általános” akarat tulajdonképpen csak az Abszolútum tulajdonsága, de áttevődik az emberi akaratra is. Ez lenne az emberi tudatnak az a képessége, hogy el tud vonatkoztatni akaratának minden meghatározottságától, minden különös tartalmától és befolyásolásától: az *En tiszta elgondolása*. Hegel itt hallgatólagosan visszatér Kanthoz, bár azt is hozzáfűzi, hogy a minden meghatározottól való elvonatkoztatás csak az értelem szabadsága; a szabadságról való elképzelés az üresség szabadsága. Az életben ilyen egyoldalúan belsőbe vonult szabadságképzés a vallásos fanatizmusban és a politikai rémuralmak korszakában figyelhető meg.

Sokkal nagyobb gondot fordít Hegel az akarat különösségére, amely valami meghatározott, az, amire az akarat irányul; nemcsak egyszerűen akarok, hanem valamit akarok. A különös akarat többszakaszos fejlődésében Hegel szembeállítja az „önkényt” az igazi szabadsággal. A természetes akaratnak vagy a szükségszerűségnek a túlfeszítése, minden objektív véletlen tagadása egyaránt „önkényhez” vezethet. Az „önkény” az akaratnak az a negatív képessége, hogy választhat a különböző, tisztán külső befolyások vagy a tisztán belső, természetes vágyak és ösztönök között. Ha az utóbbiakat választja, kialakul az az illúzió, hogy „azt teszek, amit akarok!”. Hegel a gondolati műveltség teljes hiányának tekinti ezt a magatartást, amely a szubjektumot nemcsak azzal fenyegeti, hogy indulatainak rabjává válik, hanem az egyéni célok megvalósítása elveszíti biztonságát — legfeljebb valószínűvé válik —, mivel állandóan beleütközik a valóság szükségszerű közegének ellenállásába.

De „önkény” a személyiség formális önállósága akkor is, amikor az egyén nem választja vagy nem választhatja meg saját énjét, cselekedeteibe nem épül bele szubjektív minősége, vagyis ha csak a külső-idegen pozitívitás tartalmi határozzák meg akaratát.

Mindkét változatnak Hegel szerint közös az alapja: mindkettőben az egyén „elkülönültsége” (elidegenedése) s a reá jellemző *személyes* sajátosságok jutnak kifejezésre: az elsőben csak az Énre való vonatkozás — az egoizmus biztos alapja —, a másodikban a személyiség teljes feladása. Ezek nemcsak egyoldalú, hanem egyenesen torz megnyilvánulásai a magatartásnak, s általában rossz tartalmú cselekedetek és képmutatás a következménye.

Az emberi akarat legmagasabb rendű formája Hegelnél feloldódik a szükségszerűség felismerésében — a hegeli értelemben vett szabadságban: az igazi szabad akarat a *gondolkodó intelligencia*, az az akarat, amelynek tudatos célja az ésszerűség. Hegel tulajdonképpen az akaratszabadság hagyományos fogalmát ezzel megszüntette, de megmentett belőle annyit, hogy biztosíthassa a szubjektum öntevékenységet, azt, hogy az ember cselekedetei során át megvalósíthassa a történelmileg észszerűt és saját személyiségét egyaránt. Vagyis Hegel embere nemcsak mozog a társadalmi közegben, hanem feltétlenül mozgatja is azt.

Az öntevékeny szubjektum a szükségszerűség ésszerű lehetőségeit *kötelességek*ként önmagába építi. Igazat ad Kantnak abban, hogy „a kötelességet önmagáért kell teljesítenem, s igaz értelemben vett saját objektivitásom az, amelyet kötelességben megvalósítok: amikor ezt teszem, önmagamnál vagyok és szabad. A kantói filozófia érdeme és magas álláspontja az etikában az volt, hogy kiemelte a kötelesség e jelentőségét.” (I. m. 150.)

Amikor viszont a kötelesség mibenlétét boncolgatja, Kanttól merőben eltérő megoldást nyújt. E fogalom meghatározása nem lehet csupán a moralitás belátása. A szubjektum elképzelése csak elvont, s nem konkrét-valóságos jót eredményezhet. „Ebben az elvont jóban eltűnik a jó és rossz különbsége s minden igazi kötelesség. Ezért az, hogy az ember pusztán a jót akarja és cselekedetét a jószándék vezeti: ez inkább rossz, amennyiben a jót csak ebben az absztrakcióban akarja, s ezzel annak *meghatározását* a szubjektum önkényének tartja fenn.” (I. m. 130.)

Ahhoz, hogy tudjuk, mi a jó — nemcsak számunkra, hanem mások számára is jó —, Hegel szerint ismernünk kell azokat az erkölcsi körülményeket, amelyekben kifejtjük cselekedeteinket. Ez már újra kivezet bennünket a szubjektívitas köréből az objektív viszonyokhoz. A kötelesség tartalma mindig társadalmi elvárásoktól meghatározott, a szubjektum ezeket a tartalmakat mint saját meggyőződését és belső „kellést” fogja fel. A kötelesség azonban nemcsak felfogás kérdése. A belső indíték és „kellés” — amelyet a személyiség a külső körülményekből merített — önmagában még nem elég, a cselekvés segítségével meg kell valósítania, csak úgy válik valóban erkölcsi értéké. A cselekedet ugyanis jó vagy rossz következményben objektíválódik, és újra visszaépül az emberek együttélési viszonyaiba. Ami ebből a folyamatból csak a szubjektumra tartozik: a választás képessége, az eltökéltség és a szándék, valamint a lelkiismeret.

Az eltökéltség és a szándék tulajdonképpen az elhatározó akarat mozzanatai, a moralitás kiválasztja a cselekvés számára azt az általános értéket, amelyet sajátjává alakít és megvalósít. A lelkiismeret biztosítja a karakter erejét, melynek segítségével a szubjektum véghez is viszi tettét, és tudatosan vállalja annak következményeit.

Az erkölcsi szubjektumnak nemcsak általában kell számot vetnie a körülményekkel, hanem tudnia kell, hogy a véges szükségszerűsége ellentmondásokat tartalmaz. Ezeknek a következménye az, hogy maguk a kötelességek nem egyértelműek, ennél fogva szükségszerűen konfliktusba kerülnek egymással. Ez az összeütközés nem szűkíthető le a pusztá érzékiség és ésszerű moralitás harcára, hanem

magának az életnek a gazdagságát és sokrétűségét tükrözi. Hegel ezt a problémát is a történelmi fejlődéssel hozza összefüggésbe: amilyen mértékben a társadalom összetettebb és bonyolultabb válik, úgy nő az életnek az az ellentmondásossága, amely a kötelességek feszültségének szükségszerű alapja. Egyrészt minden korszak más-más tartalmat adott a kötelességeinek, ennek alapján az elvárások és normák is módosulnak, tehát az imperatívuszok és a kötelességek nem örök érvényűek, mint ahogy az emberek viszonya a külső tartalmakhoz szintén történelmileg változó. Másrészt minden adott, egy és ugyanazon időben létező társadalomban a kötelességek és az ebből fakadó elvárások konfliktusba kerülhetnek egymással. Ebből adódik, hogy a szándék és a következmény nem mindig felel meg egymásnak, vagyis a jó szándék nem mindig eredményez jó következményt.

Hegel szerint minden ember — ha felnőtt és beszámítható — különbséget tud tenni jó és rossz között, mivel minden korszak kitermeli az adottságainak megfelelő erkölcsi okosságot. A döntés mégsem problémamentes, mivel nemcsak a jó és a rossz, hanem a különböző jó tartalmú kötelességek is ellentmondhatnak egymásnak. Antigoné-dilemmának nevezi ezt Hegel.

Mindaz, amit ezzel kapcsolatban elmond, nagyon igaz: a kötelességek valóban feszültségbe kerülhetnek egymással, s ennek okai elsősorban a társadalom ellentmondásaiban keresendők. Ezek közül az ellentmondások közül sokat le is írt, de a leglényegesebbet megkerülte: az osztályellentmondásokat. Legfeljebb a rendek közötti eltérések megállapításához jutott el, s ezek is a legtökéletesebb egységen — az államiságon — belül egymást feltételező különbségek. Érthető tehát, hogy az Antigoné-dilemmát — a moralitás és a Törvény konfliktusát — határesetnek tartja. A lényeges érdekfeszültségek háttérben maradása nem teszi elég meggyőzővé Hegel vitáját Kanttal. Végeredményben ő is visszakanyarodik a megismerő értelemhez. Jobban mondván el sem hagyta, mert az objektív gondolat szubsztanciaként mindenütt jelen van, és a megismerő értelem lényegét is meghatározza, ezért ismeri fel és alakíthatja át az abszolútumot saját szabadságává.

Befejezésül sorakoztassuk fel úgy, ahogy Hegel tette, a szubjektív akarat és az objektivitás „jogát” a cselekedet vonatkozásában.

A szubjektív akarat jogai:

1. Tettében csak azt ismerje el magáénak, és csak azért vállalja a felelősséget, ami eltökéltségében benne volt, amiről mint célja megvalósításának előfeltevéséről tudomása volt. Ez a tudás joga.

2. Az okozat és a szándék joga az a követelmény, hogy a cselekedet általános minősége — társadalmi értéksége — tudatos legyen a cselekvőben, és csak azt ismerje el a magáénak ebből az általános minőségből, amit céljai megvalósítására felhasznál.

3. Az okozat joga, hogy aszerint ismerje el jónak vagy rossznak a saját cselekedetét, és aszerint vállalja érte a felelősséget, amennyire ismerte cselekedetének objektív erkölcsi értékét.

„Mivel a cselekedet olyan változás, amelynek a valóságos világban kell léteznie, tehát ebben el akar ismertetni, azért általában meg kell felelnie annak, ami abban érvényes. Aki ebben a valóságban cselekedni akar, az épp ezzel alávetette magát törvényeinek, s elismerte az objektivitás jogát.” (I. m. 148.)

Az objektivitás joga:

1. A cselekedet meghatározott változásokat idéz elő az objektív, a maga saját törvényszerűségeivel bíró reális világban. Az objektivitás joga abban áll, hogy az, aki ebben a világban valamit cselekedni akar, tudatosan aláveti magát a valóság törvényeinek.

2. Csak az a tett ismerhető el cselekedetnek, amelyet *gondolkodó egyén* hajtott végre, olyan ember, aki képes felismerni cselekedetének általános minőségét és a cselekedet sokféle kapcsolatát a környező világgal.

3. Csak az a tett ismerhető el cselekedetnek, amelynek az objektív világban erkölcsi értéksége van — akár negatív, akár pozitív értelemben —, és amelyet a cselekvő felismer.

Kétségtelenül nem a mindennapi ember világa ez, hanem az egyéniségeké, olyanoké, akik nemcsak tartalmazzák a nembeliséget és partikularitásukat, hanem ezekhez tudatos és vállalt viszonyuk van.

Már említettük, hogy Hegel szerint az erkölcsi eszmény az államiságban valósul meg a legtökéletesebben. Az állam mozzanatként tartalmazza az elvont jogot, moralitást és morált úgy, hogy megvalósítja egyensúlyukat. Hegel úgy gondolja, hogy ezzel minden ellentmondás megoldódik, és megteremtődik a legalitás—moralitás, a moralitás és a külső lehetőségek szép harmóniája.

Szép illúzió!