

II. RÉSZ
AZ ABSZOLÚTUM
FILOZÓFIÁJÁNAK
SZÜLETÉSE

IDŐSZERKEZETEK A SZELLEM FENOMENOLÓGIÁJÁBAN*

Abszolútum és időbeliség az európai metafizikában hagyományosan ellentétes fogalmak. A nyugati filozófia kezdeitől fogva evidenciának számít, hogy az időbeliség a véges, keletkező és elmúló létezők sajátja, míg ha a végessel és változóval szemben valami feltétlent kívánunk elgondolni, akkor annak szükségképpen mentesülnie kell még a változás feltételeitől is, s így természetesen időn kívülinek kell lennie. Létezik persze egy kevésbé szigorú, minden bizonnyal a neoplatonizmusból eredeztethető hagyomány is, amely a teremtett világot mintegy Isten „kifejeződéseként” érti, úgy, hogy mindazt, ami Istenben mintegy „egybefoglalva” és „időtlenül” van meg, azt a teremtés térben és időben szétszóródva „fejti ki”. A világ így nem egyéb, mint az abszolútum megnyilvánulása, s jóllehet egyetlen része sem képes az abszolútum maradéktalan kifejezésére, a világ egésze mégiscsak alkalmas erre, még ha csak megközelítőleg is. Ez utóbbi hagyományba sorolhatjuk Augustinus *logosz*-tanát, Nicolaus Cusanus vonatkozó megfontolásait vagy akár Spinoza *Etikáját*. A számos különbség ellenére egyvalami közös mindezekben: a világ Istennel szembeni tökéletlenségének oka – pontosabban inkább *formája* – a tér-, illetve időbeliség, Spinozánál pedig – mivel nála a

* A tanulmány a *Partiumi Egyetemi Szemle* 2006/2. számában jelent meg először. (271–286. o.)

kiterjedt mivolt éppúgy Isten lényegét fejezi ki, mint a gondolkodás – kizárólag az *időbeliség*.

Mindennek fényében *A szellem fenomenológiájának* hegeli vállalkozása mindenképpen egyedülállónak mondható. Alighanem ez az első – és a maga nemében utolsó – mű a filozófia történetében, amely az időiséget nem az abszolútum ellentétéként, hanem éppenséggel annak lényegi mozzanataként kezeli. Ezért érdemes megvizsgálni, milyen időértelmezés szolgál a hegeli gondolkodásmód háttéréül.

A tudomány tárgya és az idő. Logika

A szellem fenomenológiájának célkitűzése köztudottan az abszolút tudás elérése, illetve annak megmutatása, hogy az elért tudás valóban az abszolút tudás. Kérdés mármost, hogy ki ennek a tudásnak az alanya, mi a tárgya, és hogyan lehetséges. A mű *Bevezetésének* igen fölényes hangnemű Kant-kritikája nem hagy kétséget afelől, hogy Hegel elutasítja a vállalkozás lehetőségességre vonatkozó kérdést, mivel eleve szükségszerűnek tekinti azt. Mint ismeretes, az említett Kant-kritika sarkalatos pontja az, hogy a kanti filozófia, miközben éles határokat húz a (megismerhetetlen) magánvaló és a (megismerhető, ámde nem magánvaló) jelenség közé, voltaképpen kétféle igazságot feltételez: az abszolútumot, ami megismerhetetlen, illetve az emberi értelem számára hozzáférhető igazságot, ami viszont csak részleges lehet. Adott tehát valami, ami igaz, de megismerhetetlen, illetve valami, ami megismerhető, de nem igaz. Ez volna a tudás „jelenlegi” – tűrhetetlen – állapota, amelyen túl kell lépni.

Ez a kritika a maga retorikájával igen elszántan elfedi, hogy mi az, amiben maga is Kant követőjének bizonyul.

Aligha szorul különösebb bizonyításra, hogy a kritika alapjául szolgáló Kant-olvasat mennyire tendenciózus – olyan előfeltevéseket kér számon Kanttól, amelyeket ő a maga részéről határozottan elutasított: a kanti filozófia nemhogy nem ontológia, de nem is tart lehetségesnek semmiféle ontológiát. Ha komolyan vesszük véges lény mivoltunkat, abból kell kiindulnunk, ami számunkra biztosan tudható – s a „lét” mibenléte nem tartozik ezek közé. Az abszolútum kanti fogalmához sem lehet hozzárendelni semmiféle igazságértéket – észeszme, s mint ilyen, elméleti értelemben regulatív elv, inkább érték, *nem verifikálható*. Voltaképpen itt veszi fel a fonalat – itt még bevallatlanul – Hegel: ha az, ami „önmagában van”, számunkra hozzáférhetetlen, az egyetlen megoldás a helyzet meghaladására az, ha átértelmezzük a „van”-t: egyszerűen az igazság olyan fogalmából kell kiindulni, amely meghaladja a megismerő szubjektum és a „magánvaló” valóság szétválasztottságát, s ily módon eleve „abszolútnak”, feltétlennek minősül – „csakis az abszolútum igaz, vagy csakis az igaz abszolút”.¹ De milyen abszolútum-fogalom képes megfelelni ennek a követelménynek? Nos, az, amely úgy haladja meg a megismerő szubjektum korlátozottságát, hogy elve szerint a lehetséges összes perspektíva szintézisét tűzi ki célul: „Az igaz az egész.”²

Talán ez az a pont, ahol a hegeli és a spinozai rendszer hasonlósága a leginkább megmutatkozik: valaminek az igazsága vagy nem-igazsága *par excellence* kontextusfüggő. Ha azt a valamit (amely mind Spinozánál, mind

1 G. W. F. Hegel: *A szellem fenomenológiája*, Akadémiai Kiadó, Budapest, 1979, 48. Ford. Szemere Samu.

2 i. m. 18.

pedig Hegelnél nemcsak állítás, hanem dolog vagy „idea” is lehet), aminek igazságát vizsgáljuk, valamely részleges kontextus keretében értelmezzük, csakis az illető valami nem-igazságához juthatunk el; az igazság garanciája az illető kijelentés vagy „idea” *teljes kontextusa* – semmi sem lehet igaz, csak az egész, a teljes igazság kontextusában.

A hasonlóság azonban csak eddig terjed. Mint már említettük, Spinozánál az „egész” (amennyiben egyáltalán igaz lehet) *atemporális*, Hegelnél viszont az „egész” olyan értelmezésével találkozunk, amely nemcsak megengedi, de egyenesen meg is követeli az időiséget (azaz: nem pusztán időbeliséget, hanem idői struktúrát):

Az igaz az egész. Az egész pedig csak fejlődése által kiteljesülő lényeg. Az abszolútumról azt kell mondanunk, hogy lényegileg *eredmény*, hogy csak a *végén* az, ami valójában [...]. Bármilyen ellentmondónak látszik is, hogy az abszolútumot lényegileg mint eredményt fogjuk fel, csekély megfontolás mégis helyreigazítja ezt a látszólagos ellentmondást. A kezdet, az elv vagy az abszolútum, amint először és közvetlenül kimondjuk, csak az általános. Ha azt mondom: *minden* állat, ez a szó nem mehet zoológia számba; éppúgy feltűnik, hogy ezek a szavak: isteni, abszolútum, örökkévaló stb. nem mondják ki azt, amit tartalmaznak; – és csak az ilyen szavak fejezik ki valójában a szemléletet mint a közvetlent. Ami több az ilyen szónál, az átmenet csak egy tételre is, *mássálevést* tartalmaz, amelyet vissza kell venni, az közvetítés.³

3 i. m. 18.

Ezzel a gondolatmenettel akár megvalósítottak is tekinthetjük azt, ami eredetileg célként jelent meg: az idézett szövegrész már eleve egységben tekinti az abszolútumot és annak megismerését. Még pontosabban: ahhoz, hogy az abszolútum fogalmának egyáltalán legyen valami tartalma, túl kell lépni közvetlen képzetén, s amint ez a túllépés megtörténik, már nem valami meglévővel, adottal, hanem valami létrejövővel van dolgunk. Egyébiránt Hegel szerint az abszolútum fogalmával eleve összeegyeztethetetlen, hogy pusztán valami *meglévőt* [*etwas Daseiendes*], adottat értsünk alatta. Az igaz mint egész – s vele együtt az abszolútum mint egész – felfogása ugyanis megköveteli, hogy az összes lehetséges perspektíva szintézisét az abszolútum lényegi jegyének tekintsük,⁴ ha viszont ez a szintézis eleve adott volna, el kellene ismernünk az emberi megismerés és az abszolút megismerés közötti áthidalhatatlan szakadékot. Ezért aztán egyetlen megoldás marad – és pedig az, hogy az abszolútum öntudatát is folyamatnak tekintsük, méghozzá olyan folyamatnak, amely nem független az emberi öntudat mozgásától.

Végző soron szemléletváltásról van tehát szó – csak hogy olyan szemléletváltásról, amely a meghaladott szemléletmódhoz képest kívánja meghatározni magát, ezt viszont csak úgy teheti meg, ha előfeltevéseit nem igazolja előzetesen, hanem kifejlődésükben, vagyis „a rendszer kifejtése során” mutatja fel őket.

4 Vö. Jean Hyppolite: Anmerkungen zur Vorrede der Phänomenologie des Geistes zum Thema: das Absolute ist Subjekt, in: Hans Friedrich Fulda – Dieter Henrich (Hrsg.): *Materialien zu Hegels „Phänomenologie des Geistes“*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1973.

E szemléletváltás lényegét Hegel a következőben látja:

Nézetem szerint, amelyet csak magának a rendszernek kifejtése igazolhat, minden azon múlik, hogy az igazat ne csak mint *szubsztanciát*, hanem éppannyira mint *szubjektumot* is fogjuk fel és fejezzük ki.⁵

Mit jelent ez? Mindenekelőtt azt, hogy amikor szubsztanciáról beszélünk, nemcsak a lét közvetlenségét értjük alatta, hanem a tudás közvetlenségét is. Ahhoz azonban, hogy ez a tudás valóságos tudás legyen, az öntudat mozgását is magába kell foglalnia – az abszolútumnak „épp ebben áll természete, hogy valóságos, szubjektum, vagyis önmagává-levés”.⁶ Hiszen, mint már elismertük, (az „igaz mint egész” felfogás folyamányaképpen) az abszolútum lényegi jegye a mássá-levés, de ellentmondás volna feltételezni, hogy az abszolútum ezt a mássá-levést ne „közvetítené” önmagával – vagyis ne építené be öntudatába. Ez a „máslétben önmagára irányuló reflexió” viszont újra csak *folyamatként* képzelhető el.

Minden jel arra mutat egyébként, hogy az abszolútum/szubsztancia szubjektumként való elgondolásának teológiai gyökerei is vannak. Természetesen nem kizárólagosan, hisz az öntudatnak megismert és elgondolt világunk eredeteként való kezelése nyilvánvalóan a felvilágosodás örökségéhez tartozik. Igaz viszont, hogy a felvilágosodás német változata, s vele a klasszikus német filozófia, soha nem idegenkedett a teológiai motívumoktól. Nos, aligha véletlen, ha Hegel, amikor a szubsztancia különféle felfogásait (köztük pedig saját változatát) elemzi, folyamatosan

5 Hegel i. m. 17.

6 i. m. 18.

utalásokat tesz a különféle Isten-képzetekre, és soha nem azok tartalma, hanem formája ellen tiltakozik (ti. általában kimerülnek az „épületességben”). Mindez persze önmagában aligha érdemelne különösebb figyelmet, hiszen napnál világosabb, hogy a hegeli abszolútum egyúttal a személyes Isten jegyeit is viseli. Az viszont talán külön említést érdemel, hogy mindebben – illetve a hegeli fordulatban, mely szerint Isten igenis megismerhető – alighanem egy *par excellence* teológiai motívumnak is megvan a maga nem elhanyagolható szerepe; ez a teológiai motívum pedig Isten emberré válása. Túl messzire vezetne, ha megpróbálnánk nyomon követni ennek az eszmének a különféle megjelenéseit Hegel filozófiájában (a korai töredékektől, amelyek szerint „Isten szellem, az ember is szellem, s a szellem ismeri a szellemet”, a *Fenomenológia* vallás-szakaszának „ki nyilatkoztatott vallás” fejezetén keresztül az isteni emberré válás és annak reformációbeli értelmezése kései, „világtörténeti” értelmezéséig); most csak arra szorítkoznék, hogy megemlítsen: Isten emberré válásának van némi köze „az összes lehetséges perspektíva szintézisének” követelményéhez. Ha ugyanis Istent radikálisan megfosztjuk mindenféle végesség tapasztalatától, akkor az isteni tudás a maga részéről éppoly hiányos marad, mint az emberi (ti. lesz olyan perspektíva, amelyet nem ismer, és nem is ismerhet). Ekkor pedig a „rossz végtelen” körén belül maradunk. Isten és ember szétválasztottságának meghaladása tehát nemcsak az ember számára kívánatos, hanem, ha szabad így mondanunk, Isten és ember „közös ügye”. Amikor tehát öntudatról beszélünk, és arról, hogy ez az öntudat valamilyen *folymat* során hozza létre a maga világát, bizonyos körülmények között mind az isteni, mind pedig a saját végességét meghaladó emberi öntudatot is érthetjük alatta.

Ezzel pedig vissza is érkeztünk ahhoz a kérdéshez, hogy voltaképp ki is annak az abszolút megismerésnek az alanya, amelynek az igazság a tárgya. Jelen pillanatban annál a belátásnál tartunk, hogy a folyamat alanya az öntudat, mely azonban egyszerre jelentheti az abszolútum öntudatát és a véges emberi öntudatot. Az is felsejlett továbbá, hogy a kettőnek valahogyan össze kell érnie. De hogyan?

A választ a gondolkodás természete mutatja meg. Hegel ezzel a válasszal egyébként nem kevesebbre vállalkozik, mint arra, hogy visszaállítsa a lét és a gondolkodás olyan egységét, amelyet a filozófia a görögök óta nem tudott felvállalni. A gondolatmenet – mondhatni – egyszerű és világos. Minden, ami van, azonos önmagával, ezért létezhet egyáltalán; a puszta önazonosság azonban absztrakció, s mint ilyen, gondolkodást feltételez. Ha „konkrétan” próbálok megragadni valaminek a meglétét, és minőségére hivatkozom, amely minden mástól megkülönbözteti, megint csak azt állítom ezzel, hogy az, amiben a létező létező-voltát meg tudom adni, egy *gondolat*. „Ebben benne foglaltatik az, hogy a lét: gondolkodás.”⁷ A létben tehát, amely gondolkodás, s a gondolkodásban, amely lét, a maga legegyszerűbb mozzanatában is adva van a közvetítés. Nincs tehát más dolgunk, mint egyszerűen követni a fogalmak egymás közötti közvetítettségét, s ezzel nemcsak azt valósítjuk meg, hogy a véges öntudat túllépjen a maga korlátain (amennyiben az, amire figyel, nem saját korlátozott tapasztalata, hanem a fogalmak önmozgása), hanem egyúttal az ésszerűség elemében is mozgunk:

7 i. m. 36.

[...] az, hogy más létét maga bírja magában és hogy önmozgás, ez épp magának a gondolkodásnak amaz *egyszerűségében* foglaltatik. Mert ez: az önmagát mozgató és megkülönböztető gondolat s a saját bensősége, a tiszta *fogalom*. Így hát az *értelmesség*: levés [Werden], s mint ez a levés: az *ésszerűség*.⁸

Így tehát oda jutottunk, hogy az abszolút tudás elérésének folyamata tisztán logikai folyamat, előrehaladásának szükségszerűsége logikai (spekulatív) szükségszerűség.⁹ Ekkor azonban a fenomenológia: logika, s az egyetlen időszerkezet, amelyet ismer, az a fogalmak nem kronologikusan, hanem logikailag szerveződő egymásra-következése. Tekintve azonban, hogy lényeges különbségek állnak fenn a logika és a fenomenológia között, ebben a kérdésben nyilván nem ez lesz az utolsó szó.

A tapasztalat struktúrája. Kronológia

A szellem fenomenológiája egyúttal „a tudat tapasztalatának tudománya”.¹⁰ Hogy mennyiben lehetséges ilyen tudomány, azt a későbbiekben vesszük szemügyre; egyelőre nézzük meg, miben is áll a tudat természete, és hogyan tapasztal.

8 i. m. 49.

9 Lásd i. m. 37.: a logikai szükségszerűség a létező természetében áll, ti. annak léte egyszersmind fogalma.

10 Lásd a mű bevezetését, ill. a mű keletkezéstörténetét. Vö. pl. Otto Pöggeler: Die Komposition der *Phänomenologie des Geistes*, in: Hans Friedrich Fulda – Dieter Henrich (Hrsg.) i. m.

Hegel egyrészt a puszta megléttel, másrészt a „természetes” létezéssel szemben határozza meg a tudat specifikumát. A tudat az egyetlen, aminek számára az önmagán való túllépés nem föltétlenül a megszűnést jelenti:

Ami természetes életre korlátozódik, önmagától nem képes túlmenni közvetlen létezésén; de túlhajtja ezen egy másik létezés, s ez a túlragadtatás a halála. A tudat azonban önmaga számára a *fogalma*, ezáltal közvetlenül a túlmenés azon, ami korlátozott és, minthogy ez a korlátozott az övé, a túlmenés önmagán; az egyeddel együttal tételezve van számára a túlsó (das Jenseits), mégha csupán, mint a térbeli szemléletben, a korlátozott *mellett*. A tudat tehát önmagától szenved el azt az erőszakot, hogy elrontja magának a korlátozott kielégülést.¹¹

Megtudtuk tehát, hogy a tudatnak szükségképpen túl kell lépnie önmagán. Ez úgy történik, hogy a tudat különféle tárgyakat tételez önmagával szemben (ez nem föltétlenül azt jelenti, hogy ő maga hozza létre őket, hanem azt, hogy megkülönbözteti őket magától), s nemcsak ezekről a tárgyakról van tudomása, hanem önmagáról is. Mi történik mármost akkor, ha a tudat azt észleli, hogy amit mind eddig igaznak vélt, történetesen nem igaz? Ilyenkor a tudat azzal magyarázza korábbi kudarcát, hogy tudása nem felelt meg tárgyának – a magánvalónak –, arról azonban, hogy mi is volna ez a magánvaló, mindig csak éppen aktuális tudásán keresztül lehet fogalma. Jóllehet tehát azt hiszi, hogy a tárgy ugyanaz maradt, csak a rá vonatkozó tudása változott meg, valójában nemcsak tudása változott, hanem

11 Hegel i. m. 51.

megváltozott maga a tárgy is: már nem az a tárgy, amelyet előzőleg vélt ismerni, hanem egy másik, új, igaz tárgy. A tudással más lesz a tárgy is, hiszen lényegileg a tudáshoz tartozik; tudás nélkül értelmetlen tárgyról beszélni. Ez a folyamat lesz mármost a tapasztalat:

Ez a *dialektikus* mozgás, amelyet a tudat önmagán, mind tudásán, mind tárgyán végez, *amennyiben a tudat számára az új igaz tárgy fakad* belőle, tulajdonképp az, amit *tapasztalatnak* neveznek.¹²

E tapasztalás során a tudat új igazságot és ezzel új tárgyat nyer, csak hogy a folyamat lényege nem kerül be a látókörébe. Előző igazságának elvesztését veszteségként éli meg, amennyiben az előző igazságot pusztá tévedésnek, pusztá negatívumnak látja. Csakhogy a folyamat épp attól dialektikus, hogy a negatívumot – az igazság elvesztését – valójában pozitívumra váltja: a negatív ugyanis, a „semmi” valójában „*meghatározott eredmény és tartalma van*”,¹³ nevezetesen az az út, amelyet már bejárt, és amelyen túllépett ugyan, de amelynek eredményeit öntudatlanul is felhasználja. Az, hogy a továbbiakban mit fog igaznak tartani, nagy mértékben függ attól, hogy melyek azok az igazságok, amelyekről már lemondott.

Ezzel pedig máris előttünk áll az a folyamat, amely az abszolútum megismerésének „logikai” síkját és az általa meghatározott egymásutániségot hivatott kiegészíteni. Ez a folyamat nem más, mint a tapasztalat – pontosabban: tapasztalás –, amelynek története van, sőt, mi több: nemcsak

12 i. m. 54.

13 i. m. 51.

a tapasztalásnak van története, hanem – mivel kizárólag a tapasztalásban létezik – a tapasztalás tárgyának is.

Ez a történet mármost – formális meghatározását tekintve – lehet egyéni is (valamely egyéni tudaté), lehet azonban egy kultúra története is, annak a története, ahogyan valamely kultúra a maga tapasztalatait fogalmi (avagy vallási, avagy művészi – lásd a *Fenomenológia* vonatkozó elemzéseit) formára hozza. Amennyiben azonban a fogalmi formát tartjuk szem előtt, fontos, hogy az illető egyén vagy kultúra eljutott-e a pusztá képzet formájától a tudás formájáig. A képzetalapú gondolkodás ugyanis változatlanul valami meglévőnek veszi saját képzetét (hegeli terminológiával: a képzet még nem a meglét megszüntetése), úgymond nem közvetíti azt önmagával, vagyis a képzet az ő „tulajdona” ugyan, de a fogalmilag fel nem fogott közvetlenség jellemzi – vagyis ugyanazt a jelleget viseli a tudat számára, mint a pusztá létezés; valami *ismert*, amivel a létező szellem „elkészült”, tevékenysége pedig „a magát fel nem fogó szellem mozgása”. A tudás ellenben a képzet, illetve a pusztá „ismertség” ellen irányul, s a gondolkodás érdekét képviseli.

A pusztá ismeretből hiányzik tehát a tulajdonképpeni elsajátítás. Az ismeret egy képzet pusztá elfogadása, míg a tulajdonképpeni értelemben vett megismerést az jellemzi, hogy előrehalad megismerésében, közben pedig tudja, mi történik vele – vagyis reflektál az általa átélt folyamatra, és folyamatosan értelmezi azt.

Mindezek fényében Hegel számára az öt megelőző összes filozófia – beleértve a kantit – legfőbb hiányossága, hogy *nem történeti*. Egyes filozófiatípusok (véltetőleg elsősorban Kantról van szó, mert az elemzésben félreérthetetlenül megjelennek a kritikai filozófia jellegzetességei) ugyan részben megfelelnek a megismerés követelményé-

nek, amennyiben megszüntetik a képzetek ismert-voltának látszatát, s azok így „legalább nem mutatják a készen talált képzet formáját, hanem a személyes én közvetlen tulajdonát alkotják”.¹⁴ Csakhogy eredményük újabb képzetekben merül ki, azaz olyan gondolatokban, amelyek a maguk részéről ismét csak „szilárd, ismert és nyugvó meghatározások”. Megvalósítják (pontosabban: a kritika megvalósítja) a negatív hatalmát (s így bennük az értelem abszolút hatalomnak bizonyul), de nem jutnak el a pozitívumhoz, vagyis ahhoz, hogy mi ennek a megsemmisítésnek – az adottnak vélt képzetek megsemmisítésének – a voltaképpeni tartalma.

Most azért a munka nem annyira abban van, hogy az egyént megtisztítsuk a közvetlen érzéki módtól s a gondolt és gondolkodó szubsztanciává tegyük, mint inkább az ellenkezőjében, hogy a szilárd meghatározott gondolatok megszüntetése által valósítsuk meg és szellemítsük át az általánost. [...] A gondolatok azáltal válnak folyékonyakká, hogy a tiszta gondolkodás, ez a belső *közvetlenség*, felismeri magát mint mozzanatot, vagyis hogy az önmagáról való tiszta bizonyosság elvonatkoztat magától; – nem úgy, hogy elhagyja magát, hanem elveti önmaga tételezésének fix mozzanatát, mind a tiszta konkrétumét, amely maga az én szemben a különböző tartalommal, mind ama különbözőségekét, amelyek a tiszta gondolkodás elemében tételezve, osztoznak az én ama feltétlenségében. E mozgás által a tiszta gondolatok *fogalmakká* lesznek, s

14 i. m. 24.

csak általa azok, amik valójában, önmozgások, körök, az, ami szubsztanciájuk, szellemi lényegiségek.¹⁵

A logika történetiségét tehát – annak történetét, *ahogyan* a fogalmak a maguk logikai szükségszerűségében kibomlanak egymásból és visszatérnek magukba – megelőzi annak története, ahogyan a tudat elsajátítja azt a képességet, hogy gondolkodásában a fogalmak logikáját engedje érvényesülni. Ez azonban csak akkor lehet valódi elsajátítás, ha sikerül ezt a képességet a tudat teljes eddigi tapasztalatából kibontakoztatni. Ennyiben a fenomenológia történetisége – tárgyának, „a természetes tudat útjának” tekintetében – *kronologikus*.

Ha viszont abból indulunk ki, hogy a természetes tudat tárgyalásának szintje voltaképpen *metaszint*, vagyis az azt megvalósító tudomány bizonyos értelemben kívülről tekint a vizsgált folyamatra – bár csak annyiban kívülről, amennyiben ugyanennek a folyamatnak a végén áll –, s feladata az, hogy a tapasztalás történetiségét a logika „történetiségébe” vezesse át, valahogyan egyesítenie kell ezt a kétféle történetiséget. Ebben az segíti, hogy voltaképpen a *saját* történetét – kialakulásának történetét – meséli el, csak-hogy eközben állandóan figyelembe kell vennie a tudat éppen vizsgált szintjének történetiségét is. Ennyiben nemcsak azt kell megmutatnia, hogyan lehet tiszteletben tartani a fogalmak önmozgását, hanem azt is, hogyan lehet meghagyni a vizsgált tudatalakzatok autonómiáját. Utóbbi természetesen nem sikerülhet olyan mértékben, mint például a valóságos történelem interpretációjának esetében – hisz ott az ész nyugodtan megteheti, hogy „békén hagyja” a ténye-

15 i. m. 25.

ket, egyszerűen ésszerűen kell rájuk tekintenie, itt viszont saját eredménye felől olvassa vissza önnön történetét, az interpretációt tehát eleve meghatározza az eredmény. Lehetőség szerint azonban igyekszik elfogulatlanul tárgyalni a tudat minden egyes alakját, jóllehet eme tevékenységében az a meggyőződés vezérli, hogy az eredmény, ami ő maga, voltaképp szükségszerű. Nem mellékes azonban, hogy ezt a szükségszerűséget *maga teremti*: „Az út, amelyen eljutunk a tudás fogalmához, e mozgás által szintén szükségszerű és teljes fejlődési folyamattá válik, úgyhogy ez az előkészület többé nem esetleges filozofálás”¹⁶ – összhangban azzal, ami a szubjektummá lett szubsztancia jellegzetessége is egyben: ami rajta kívül végbemenőnek látszik, az saját ténykedése.

Azt mondhatjuk, hogy a dialektika egy eredeti kettős bizonyosságból születik, amely azonban [...] csak a filozófiai univerzum ama kifejlésének a végén esik egybe a maga igazságával, amelyet elindított. Legmeghatározatlanabb formájában ez a bizonyosság így fejezhető ki: *van értelem*; ami pedig kettős összetevőjét illeti, azt efféleképpen fogalmazhatjuk meg: egyfelől, az abszolútum nincs távol tőlünk, hanem ellenkezőleg, minden tapasztalatban, minden találkozásban adódik a megismerés számára – másfelől pedig az igazságban minden megvan, ami ahhoz kell, hogy felismerjük, és egyáltalán nem szükséges ösztönözni vagy megnyilvánulásába kívülről beavatkozni.¹⁷

16 i. m. 25–26.

17 „On peut dire que la dialectique naît d’une double certitude initiale, mais d’une double certitude qui [...] ne coïncide avec sa propre vérité qu’au terme du déploiement de l’univers philoso-

Az egyetlen meggyőződés tehát, amely a tudományt a maga vállalkozásában vezérli, ha folyamodhatunk a fennebb idézett értelmezés megfogalmazásához, ugyanaz, mint az általában vett (hegeli) történeti vizsgálódás meggyőződése: van értelem a világban. („Hogy van értelem a világban – ez minden filozófiai erőfeszítés közös posztulátuma.”¹⁸) Ugyanaz az út azonban, amely ehhez az értelemhez gyakorlatilag is elvezet, más szempontból nem más, mint *a kétségbeesés útja*.

Hol (és mikor) kezdődik a tudomány? Krono-logika¹⁹

Az út, amely az abszolút értelemhez vezet, ugyanaz az út, amely a teljes kétségbeesés útjaként is leírható. Hogyan lehetséges ez? A folyamat logikája ugyanaz, mint az általában vett tapasztalaté: a maga története során a tudat újabb és újabb formákat jár végig, de minden egyes esetben az il-

phique, qu'elle a d'abord mise en mouvement. Sous sa forme la plus indéterminée, cette certitude peut s'énoncer ainsi : *il y a du sens* ; quant à sa double composante, on peut la formuler de la sorte : d'une part, l'absolu n'est pas distant de nous, mais au contraire se donne à connaître dans toute expérience, dans toute rencontre, – et, d'autre part, la vérité a en elle-même tout ce qu'il faut pour se faire reconnaître comme telle, et point n'est besoin de la solliciter ni d'intervenir de l'extérieur dans sa manifestation." Pierre-Jean Labarrière : *Structures et mouvement dialectique dans la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*, Aubier-Montaigne, Paris, 1968, 45.

18 "Qu'il y ait du sens au monde, c'est là le postulat commun à tout effort philosophique." Uo.

19 P.-J. Labarrière kifejezése; lásd i. m.

lető forma megszűnését kell tapasztalnia. Ráadásul minden forma az előzőekre és azok meghaladására épül, s így nem meglepő, ha az ennek során megélt veszteségre a „kétségbeesés” kifejezést használja Hegel. Kérdés, hogy a folyamat végén, az abszolút tudás elérésével hogyan küszöbölhető ki az, hogy az abszolút tudás a maga során ne bizonyuljon pusztán az abszolút tudás illúziójának. Mielőtt azonban a folyamat végét vennénk szemügyre, nézzük meg, hogyan is állunk a kezdetével.

A kezdet és hiánya

Akár a fenomenológia mint tudomány, akár az általa vizsgált tapasztalati folyamat kezdetére kérdezzük rá, az első, ami világossá válik, az az, hogy a hegeli gondolkodásmód esetében nem lehet abszolút kezdetről beszélni. A filozófia történetisége annyiban is komolyan veendő, hogy nem feltételezi (mondjuk Descartes, de akár Kant vagy Fichte módján), hogy többé bármit is valóban újra lehetne kezdeni. Minden kezdet eleve meghatározott, s ennyiben a filozófiában sem lehetséges valamiféle „új időszámítás” meghonosítása – hacsak azzal nem, ha e felismerést kezeljük egy új időszámítás kezdeteként.

A fenomenológia időfelfogása eszerint nem lineáris abban az értelemben, hogy nem tartja lehetségesnek egy abszolút kiindulási pont feltételezését. Ha minden kezdet már egy előző folyamat eredménye, akkor minden időpillanat egyszerre kezdet és vég is, amennyiben teljes előtörténetét, illetve jövőjének lehetőségeit magába sűríti (az előbbi nyilván hangsúlyosabb, lévén már adott).

Ez a motívum a tárgyalás mindkét síkján érvényesül. A fenomenológia mint a megjelenő tudás tudománya szintjén úgy, hogy a fellépő új filozófia eleve történetileg helye-

zi el magát. A tárgyi szinten, a természetes tudat szintjén pedig úgy, hogy az a kiindulópont, amit választ, feltehetőleg nem *történeti* értelemben kezdeti. Nincs különösebb okunk arra, hogy feltételezzük: az „érzéki bizonyosság” történetileg az ember elsődleges viszonyulása környezetéhez. Az érzéki bizonyosság annak a kornak az embere számára számít közvetlen bizonyosságnak, amely egyúttal e fellépő tudomány kora. A kezdet, amit ez a filozófia feltételez, kronologikus–történeti értelemben nem kezdet ugyan, de *annak számít* azok számára, akiket a tudományba készülni bevezetni.

„De a tudomány abban, hogy fellép, maga is jelen-ség.”²⁰ Tekintettel arra, hogy – történetileg gondolkodván – a filozófia előző alakzatait saját előtörténetének tekintti, nem kezelheti azokat a gondolkodás hamis módjaiként (mindannak értelmében, amit fennebb a hamis fogalmáról elmondtunk). Bizonyos értelemben nemcsak új gondolkodásmódot, de új nyelvet is kell meghonosítania: ha más gondolkodásmódokkal állítaná magát szembe, állítást helyezne szembe állítással, s ugyanannyi joga volna az igazságra, mint az ellentétes állításnak; ha a meghaladott gondolkodásmódokban önmaga megsejtésére hivatkozna, úgyszólván önmaga „rossz módjára” hivatkozna.²¹ Emiatt létrejövésében kell ábrázolnia magát, *megmutatva* létrejövésének szükségszerűségét.

Mindezzel olyan koherenciát kell megvalósítania, amely nem egy statikus építmény koherenciája, hanem a mozgásé, létrejövésé. A szellem fenomenológiája így „historiko-logikus totalizációnak bizonyul”, s noha vizs-

20 Hegel i. m. 49.

21 Uo.

gálható mind történeti, mind pedig logikai szempontból, a kettő folyamatosan egymásra vonatkozik.²²

Célszerű szükségszerűség: a rendszer és az idő

Mivel a kezdet a maga történeti meghatározottságában részben mindenkor esetleges, magyarázatra szorul, hogyan képes a tudomány a maga kialakulását szükségszerűként felmutatni. A szükségszerűség követelményének való megfelelés két komponens segítségével történik. Az egyik komponens nem más, mint éppen minden negáció meghatározott volta – mondhatni, a történetiség logikája, az, hogy minden megtörténőnek az értelme előzményeiből bontakoztatható ki. Ennek köszönhető, hogy: „A nem reális tudat formáinak *teljessége* magától adódik majd magának a továbbhaladásnak és összefüggésnek szükségszerűségéből. [...] Ha [...] úgy fogják fel az eredményt, amint valójában van, mint *meghatározott* negációt, ezzel közvetlenül új forma keletkezett, s a negációban megvan az átmenet, amely által magától adódik a továbbhaladás az alakok teljes során át.”²³ Ennyiben a tudománynak csak arra kell ügyelnie, hogy az alakok felsorolása *teljes* legyen.²⁴

A második komponensben viszont már nyoma sincs az esetlegességnek: „A *cél* azonban éppoly szükségszerűen van a tudás elé tűzve, mint a továbbhaladás sora”.²⁵ Bizonyos értelemben azonban a cél sem előre meghatározott – pontosabban előzetesen csak annyit tudunk róla, hogy meg

22 Labarrière i. m. 29.

23 Hegel i. m. 51.

24 Lásd i. m. 56.

25 i. m. 51.

kell valósítania fogalom és tárgy (avagy igazság és bizonyosság) teljes megfelelését. Csakhogy ez a megfelelés a tudat több, nem-abszolút alakja számára megvalósulnak tűnik, igaz, hogy ezek a „nem-igaz” alakok még nincsenek tudatában annak, hogy valójában mit keresnek.

Mi teszi hát lehetővé, hogy a tudomány bebiztosítsa magát az ellen, hogy valaha is illúzióknak bizonyuljon? Feltehetőleg az, ami egyben valóságossá teszi – ez pedig nem más, mint a rendszer. A rendszer jellegzetessége pedig ebben az értelemben az, hogy egységét nem valamely kezdeti alapelv biztosítja, hanem kezdete voltaképp *a célja* – teleologikusan szerveződik, összhangban a szubsztancia szubjektumként való felfogásával. Ez azonban nem azt jelenti, hogy a hegeli rendszerfelfogás, miután lemond az eredet abszolút voltáról, végül a cél abszolút voltát fogadná el. Az önmagában tételezett cél ugyanis éppolyan absztraktum, mint az elvont kezdet. Mind a tudományra, mind pedig vizsgált tárgyára igaz tehát, hogy „a dolog maga” céljában és egyúttal kivitelében áll; minden eredmény, de egyúttal az eredmény elérésének folyamata is.

Az igaz megismeréséhez ezért kell magát a folyamatot is elsajátítani:

Mivel az egyén szubsztanciájának, sőt mivel a világszellemnek megvolt az a türelme, hogy átmenjen ezeken a formákon az idő hosszú kiterjedésében, és vállalja a világtörténet roppant munkáját, amelyben kialakította minden formában az egész tartalmát annak, amire a világtörténelem képes, s mivel rövidebb idő alatt nem érhetette el a magáról való tudatot: azért tárgyilag az egyén nem foghatja ugyan fel kevesebb munkával szubsztanciáját; ámde egyúttal csekélyebb a fáradsága, mert *magánvalósága szerint* ez végre van hajtvva, –

a tartalom már a lehetőséggé enyészett valóság, a legyőzött közvetlenség, az alak már abbreviaturájára, az egyszerű gondolat-meghatározásra van visszavezetve. A tartalom már azzal, hogy *gondolt* valami, *tulajdona* a szubsztanciának; többé nem kell a létezés a *magánvaló-lét* formájára hozni, hanem csak a – már sem nem pusztán eredeti, sem nem a létezésben elrejtett – inkább már az *emlékezetben meglevő magánvalóságot* kell a *magáértvaló-lét* formájára átváltoztatni.²⁶

Ezzel pedig előttünk is áll a *Fenomenológia* időkezelésének alapja: az emlékezet, amely egyúttal az elsajátítás, a belsővé-tétel [*Er-innerung*] jelentéstartalmát is hordozza. Hogy azonban ez az emlékezet nem pusztán a már megtörténtnek az összegyűjtését és átértelmezését jelenti, hanem ezen felül valami lényegit fejez ki a létezés természetéről, az a matematikai és a filozófiai gondolkodásmód összehasonlító elemzése során derül ki. Az elemzés szerint a matematikai módszer egyik alapvető jellegzetessége az, hogy számára lényeges ugyan a bizonyítás, de az voltaképp nem tartozik a tárgyhoz; elvezet hozzá, de külsőleges marad a számára. A filozófia tartalma ezzel szemben „a létezés a maga fogalmában” [*das Dasein in seinem Begriffe*] – s jelen esetben a *fogalom* az, ami itt igazán lényeges. A fentebiekben beszéltünk már „az általános átszellemítésének”, a szilárd, meghatározott gondolatok „folyékonnyá” tételének programjáról, s arról is szó volt már, hogy ennek a programnak az eleme a fogalom és annak önmozgása. Itt, a matematika és a filozófia szembeállításakor azonban olyasmi hangzik el, ami aligha túlbecsülhető a szellem önszerve-

26 i. m. 23.

zésének a szempontjából. Először is azt tudjuk meg, hogy a matematika nem képes az idő adekvát kezelésére, jöllehet elvárható lenne tőle, hogy a tér mellett „a tiszta matematika másik részének anyagát” lássa benne. „Ez a negativitás tehát csak paralizáltan, nevezetesen mint az *egy* lesz második anyagává ennek a megismerésnek”.²⁷

Más a helyzet a filozófiával. Nem véletlenül: az idő nem más, mint „maga a létező fogalom” [*der daseiende Begriff selbst*], a filozófia tartalma pedig „a létezés a maga fogalmában” [*das Dasein in seinem Begriffe*]. Kissé átfogalmazva: az idő a fogalom a *meglét* alakjában, a filozófia pedig a meglévő – fogalmi, vagyis átszellemített, folyamattá tett alakjában. Ha mindezt afféle spekulatív szillogizmusként olvassuk, felhasználva a fogalom középterminusát, azt látjuk, hogy a filozófia és az idő ugyanazt valósítja meg: a megőrzést az eltűnésben. Mivel pedig a gondolkodás egyúttal mindig önmagára reflektált, voltaképpen az idő fogalomra hozását is megvalósítja, s rehabilitálja azt az abszolútum szempontjából: „A jelenség a keletkezés és elmúlás, amely maga nem keletkezik és nem múlik el, hanem magánvaló s az igazság életének valóságát és mozgását alkotja.”²⁸ A jelenség így nem az abszolútum látszata csupán, hanem annak kifejeződése, kibontása *az idő formájában*.

Ezért aztán a tudat különböző alakjai is legalább annyira kifejezik az egészet (az abszolútum perspektíváját), mint amennyire az egyes időpillanatok kifejezik az idő lényegét. Valószínűleg jogos ebben az összefüggésben az arisztotelészi időfelfogást emlegetni: ahhoz hasonlóan, ahogyan a pillanat nemcsak hogy elmúlik, de eleve valamiféle mester-

27 i. m. 31.

28 i. m. 31.

séges elhatárolást feltételez az idő kontinuumában, a szellem hegeli alakzatai is az állandó mozgás valamiféle mesterséges kimerevítését jelentik. Az a szellemi folyamat pedig, amely ezt a kimerevítést újra átlelkesíti és visszaadja eredeti formájának, maga is lényegileg az időhöz kötött – *emlékezés* ugyanis.

Ama mozgás megítélésében a szellem egyes alakjai csakúgy nem állnak meg, mint a meghatározott gondolatok; de azok éppannyira pozitív szükségszerű mozzanatok is, mint amennyire negatívak és eltűnők. – A mozgás *egészében*, ha ezt mint nyugalmat fogjuk fel, az, ami benne különbözőséget és különös létezést kap, megőrződik mint olyan, aminek *emlékezete* van, aminek létezése az önmagáról való tudás, s viszont az önmagáról való tudás éppígy közvetlenül létezés.²⁹

Az emlékezet továbbá szubsztancia és szubjektum egységét valósítja meg: benne a szubsztanciális tartalomnak szükségképpen a személyes én jellegét kell viselnie, hiszen csakis arra lehet emlékezni, ami belsővé vált. Nem reprodukció tehát, hanem átszellemítés, elsajátítás és kifejezés. Az abszolút tudás ugyanígy abszolút emlékezet. „A lét abszolút módon közvetett; – szubsztanciális tartalom, amely éppoly közvetlenül az én tulajdona, személyes én jellegű, vagyis a fogalom. Ezzel zárul a szellem fenomenológiája.”³⁰

29 i. m. 31.

30 i. m. 27.

Az esetlegesség dicsérete

Ahogy a jelenség nem áll szemben az abszolútummal, az idő a fogalommal, a fenomenológia a logikával, az esetleges sem áll ellentétben a szükségszerűvel. Ugyanúgy, ahogyan „az igazság nem vert pénzérme, amely készen adható és így besöpörhető”, voltaképpen „*nincs hamis*” sem. Nincs, vagyis *nem adott*. A hamis a szubsztancia negatívuma, ami a maga módján a szubsztanciát fejezi ki, a szubsztanciát, amely „maga is lényegileg a negatív”.³¹ S hogy mikor hogyan lehet kifejezni a szubsztanciát, az részint szükségszerű, részint pedig esetleges: „Lehet ugyan hamis módon is tudni. Valamit hamisan tudni azt jelenti, hogy a tudás nem azonos a szubsztanciájával. Ámde épp ez a nem-azonosság a megkülönböztetés általában, s ez lényeges mozzanat. Ebből a megkülönböztetésből jön létre azonosságuk, s ez a létrejött azonosság az igazság.”³²

Mindez részben a „tudomány” esetleges időbeli megjelenését is magyarázza. Ha a megkülönböztetés a lényeges mozzanat, s csak az ebből létrejövő azonosság az igazság, az abszolút tudás nem léphet fel hamarabb, mint hogy megvalósulna szubjektum és szubsztancia, tudás és igazság abszolút másléte. Ami logikai szempontból szükségszerű, az az idő szempontjából teljesen esetleges – abban az értelemben, hogy fellépte előzetesen nem datálható.

A tartalom szempontjából azonban mintegy kiegyenlítődik a szükségszerűség és az esetlegesség, hisz a dialektikus mozgás nem szűkíthető a puszta logikai formára; sőt, az egyesítés csak akkor dialektikus, ha egyúttal megőrzi az

31 Uo.

32 i. m. 27–28.

egyesítettek különbözőségét – megszüntetve őrzi meg őket a bensővé tévő emlékezetben.

A *Fenomenológia* vége az emlékezés ilyen pillanata. Materiális valóságában tekintve ez a vég *Az abszolút tudás* fejezet, tartalma azonban több annál, mint ami ott kifejezésre kerül. A vég mint cél egyúttal mindannak megőrzése is, ami őt létrehozta. Nincs tehát saját tartalma, hanem egyetlen pontba gyűjti felhalmozott és bensővé tett tapasztalatát.

Mint a tapasztalatok kimerevítésének pillanata, saját létrejövésének összegzése, az abszolút tudás eme valósága egy pillanatra kivonja magát az idő kontinuumából (azt is mondhatnánk akár, hogy végre megvalósítja a pillanatot, amely amúgy folyamatosan tovatűnik) – Hegel ezt úgy fejezi ki, hogy a szellem az abszolút tudás alakjában megszünteti magát az időt. A fenomenológia célja, az abszolút tudás *az igaz* formájához vezet, amelyben a szellem mozanatai a maguk igazsága szerint szerveződnek egésszé – *logikává* avagy *spekulatív filozófiává*.³³

Másrészt azonban ellentétes a szellem természetével, hogy megmaradjon önmagánál. Mivel lényege az, hogy más létében találja meg magát, egészen természetes, hogy – a *Fenomenológia* utolsó oldalai szerint – abszolút tudásához elérve az abszolút esetlegesség felé forduljon: a természet, illetve a történelem felé.

De ezt már más minőségben teszi: nem eredményként, hanem kezdetként. A folyamat fáradtságos munkával elért eredménye, amint készen áll, maga is meglétté válik; közvetlenség tehát, de alighanem az első, amelyik tudja magáról, hogy lényege szerint *közvetített*.

33 i. m. 27.