III.
A *SELBST* NYOMÁBAN

Mint az előző fejezetekben már említésre került, *A szellem fenomenológiájá*nak értelmezéstörténete bővelkedik az egymással versengő interpretációkban azzal kapcsolatban, hogy vajon mi is a mű voltaképpeni szervezőelve. Nagyobbrészt Pierre-Jean Labarrière kutatásaira támaszkodva megkíséreltük bemutatni, hogy ezek a szervezőelvek a *Fenomenológia* folyamán többszörösen újraíródnak, és ennek következtében a mű több szempontból olvasható, attól függően, hogy milyen perspektívából – vagyis a tudat, illetve a szellem mely álláspontjáról – tekintjük azt. Végül pedig – szintén Labarrière nyomán – *Az abszolút tudás* fejezetben azonosítottuk azokat a csomópontokat, amelyek kijelölik a mű „végső" olvasatának kereteit. Az első csomópont, a végtelen ítélet a dologiságba helyezte az én önmagaságát; a második, a hasznosság az ember-számára-valóra redukálta a dolgok önmagaságát, a harmadik csomópont pedig, a lelkiismeret, a lét és az önmagaság azonosságát fejezte ki a bizonyosság formájában, amennyiben *önmaga*ként ismerte fel tárgyát. Ez az utolsó csomópont képezte azt az abszolút formát, amellyel a vallás abszolút tartalma – az abszolút lény önmagasága – az abszolút tudásban megbékélt.

Az „önmaga", illetve „önmagaság" kifejezést itt a *Selbst* terminus magyarítására használjuk, jóllehet annak tudatában, hogy ez a fordítás kissé nehézkes. Csakhogy Szemere Samunak a *Fenomenológia* magyar fordításában használt megoldása, a „személyes én" jól kifejezi ugyan a *Selbst* jelentését azokban az esetekben, amikor az öntudat – pontosabban a saját individualitásához már eljutott öntudat – önmagaságáról van szó, nehezen értelmezhető azonban akkor, amikor a tetszőleges tárgy önmagaságáról, az individualitáshoz még el nem jutott öntudatról, illetve a kollektív önazonosság formáiról van szó.

Márpedig a szellem már lehető legegyszerűbb formájában – az érzéki bizonyosság szintjén – a tárgy *Selbst*jét keresi, abban az értelemben, hogy arra kíváncsi, mi is a tárgy önmagában, hogyan adható meg az identitása. Hogy ez az identitás mindig valamilyen viszony-létben kontsituálódik, az – tekintettel minden identitás közvetített voltára – mit sem von le annak érvényességéből, hogy a kutatás tétje a tárgy valódi *önmaga*. A tárgyi irányultságú tudat szintjén tehát nyugodtan használhatnánk a „mivolt" kifejezést, ez viszont az öntudattal és a szellem komplexebb formáival kapcsolatban volna félrevezető, amennyiben teret engedne annak a félreértésnek, hogy Hegel esetleg a tárgyi adottságforma mintájára alkotná meg az öntudat, illetve a szellem *Selbst*jét. Ezért tehát jobb híján maradunk az „önmaga",

illetve „önmagaság" kifejezéseknél, dacára annak, hogy tudatában vagyunk e megoldás nyelvi mesterkéltségnek.[1]

Kiindulópontunk tehát az, hogy a zárófejezet felől *A szellem fenomenológiája* koherensen értelmezhető az identitás, illetve az önmagaság vezérfonala alapján (amiben végső soron semmi meglepő nincs, tekintve, hogy eleve a szellem afféle „önéletírásáról" van szó). A következőkben ennek a vezérfonalnak a rekonstruálására teszünk kísérletet, hogy azután tartalmilag próbáljunk meg utánajárni az identitásképződés bizonyos vonatkozásainak.

1. Az identitás mint *A szellem fenomenológiájá*nak szervezőelve

a. A tárgy identitásától a közös világig

Láttuk, hogy *A szellem fenomenológiájá*nak gondolatmenete a tárgytudat fejlődésével indult, s a tárgytudat kategóriarendszere a későbbiekben beépült az öntudat, az ész, illetve a szellem önértelmezésébe. Láttuk továbbá, hogy Hegel *Az abszolút tudás* fejezetben a tárgy meghatározásának – tehát a tárgytudatnak – három mozzanatát azonosította: 1. a dolgot általában, 2. a viszonyt és 3. a lényeget avagy az egyetemest, leírva ezzel egyúttal a közvetlen tudat fejlődését (érzéki bizonyosság – észlelés – értelem).

A közvetlen tudat mozgása mármost rendre a következő három tapasztalatot foglalta magában: 1. Ami első látásra, reflektálatlanul közvetlen adottságnak, „puszta" dolognak tűnt, az fokozatos átmenetek során általánosnak bizonyult, méghozzá azért, mert a tudat azzal szembesült, hogy amint megpróbálja meghatározni tárgyát, eltűnik annak közvetlen egyedisége. Lényeges momentum mindebben, hogy – noha explicite Hegel ezt nem mondja ki – bármilyen meghatározás interszubjektív közeget[2] (egyébként nem lenne szükség közlésre), illetve valamiféle kategóriahálót igényel, ez utóbbi pedig egyaránt megközelíthető a fogalomalkotás, illetve a nyelviség szempontjából. 2. Az észlelés során a tulajdonságok sokaságának azonosításával, illetve egymástól való megkülönböztetésével explicite is megjelent a tudatban a negáció tevékenysége, ezzel pedig a tévedés lehetősége: ha az észlelés igazsá-

1 A magyar nyelvben egyébként létezik egy másik megoldás is, amit a *Selbst* angol megfelelője, a *self* számára alkotott meg Baktay Ervin, nevezetesen az „önvaló". Első látásra e megoldás szépséghibájának tűnhet, hogy Baktay Paul Brunton *India titkai* című könyvének fordításakor bukkant rá, amelyben a *self* a hindu *atman* megfelelője. Ettől azonban még nyugodtan használhatnánk a hegeli *Selbst* fordítására, ha nyelvileg nem állna közelebb maga is a „mivolt" jelentéstartományához.

2 Lásd ehhez: Gerd Kimmerle: *Sein und Selbst. Untersuchung zur kategorialen Einheit von Vernunft und Geist in Hegels „Phänomenologie des Geistes"*. Bouvier Verlag Herbert Grundmann, Bonn, 1978; Christophe Bouton: *Temps et esprit dans la philosophie de Hegel. De Francfort à Iéna*. Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 2000.

gának kritériuma nem más, mint az észlelt dolog vagy tulajdonság önazonossága, az önazonosság megállapítása pedig a különböző dolgok, illetve tulajdonságok egymásra-vonatkoztatását feltételezi, akkor óhatatlanul előtérbe kerül maga a tudat azon tevékenysége, amellyel a dolgok és tulajdonságok azonosítását, egymástól való megkülönböztetését és egymásra-vonatkoztatását végzi. E szakasz eredménye, illetve igazsága ezért a tudat önmagára irányuló reflexiója, melynek során kitűnik, hogy a dolgok/tulajdonságok magáért-való léte egyúttal más-számára-való lét is, vagyis hogy a dolgok/tulajdonságok önazonossága, másoktól való különbözősége, illetve egymásra való vonatkozása nem állítható tapasztalati vagy logikai sorrendbe, hanem kölcsönösen feltételezik egymást. Egyúttal megszületik az az igény is, hogy az észleletek e halmazában a tudat olyan rendet tudjon felfedezni (avagy létrehozni), amely világossá teszi az észleletek mozzanatai közötti mozgás mikéntjét. 3. Az erő fogalmának megjelenésével, amely lehetővé teszi a különböző mozzanatok egységének kifejezését, megkezdődik a tudat számára a tulajdonképpeni fogalomhasználat, amely a lényegnek és az esetleges tulajdonságoknak a megkülönböztetését is magában foglalja. Az erők játékának tapasztalata azután létrehozza a jelenség kategóriáját, amely középfogalomként működik az értelem és „a dolgok belseje" között, ez azonban létrehozza a jelenségvilág „túlnan"-jának ellenfogalmát is (pontosabban kölcsönösen hozzák létre egymást), ami végül a törvények nyugalmas birodalmának fogalmához vezet. Végül, noha az értelem még nem ébred rá saját szükségszerűségére a magyarázat mozgásában, a törvényfogalom ellentmondásai és a „megfordított világ" mércenélkülisége elvezeti a végtelenség kategóriájához, „a tiszta önmozgásnak" ehhez az „abszolút nyugtalanságához",[3] ami kimondja, hogy a) minden, ami van, egyszerre önazonos és különbség is (az affirmáció és a negáció feltételezik egymást), b) ami megkülönböztethető egymástól, az különállóként is tételezhető, ugyanakkor viszont c) a különbségek lényege az egység, összefoglalva: ami van, az magában rejti mását, és egységet alkotnak.[4] Itt, a végtelenség kategóriájának felfedezésével avagy megalkotásával jön rá a tudat arra, hogy tárgyát vizsgálva valójában önmagával van dolga, és ez teszi lehetővé az átmenetet a tárgytudattól az öntudat felé.

Ha mármost megpróbáljuk összefoglalni a tudat tapasztalatát, azt látjuk, hogy alapvetően az a törekvés mozgatja, hogy megfelelően azonosítsa az érzékelt/észlelt tárgyat, vagyis megragadja a tárgy „önmagát", úgy, ahogyan az van. Az e törekvés megvalósítására irányuló sorozatos kísérletek vezetik rá arra a felismerésre, hogy minden önazonosság – a tárgy „önmagasága", *Selbst*-je – közvetített, ezért a tudat mozgását a közvetlenség feltételezésétől a közvetítettség felismeréséig vezető mozgásként jellemezhetjük, melynek végső eredménye a végtelenség kategóriája.

Az öntudat mozgása ezzel szemben már *eleve* a közvetítettségtől indul, amennyiben az öntudat csak a más-számára-való létben van – azaz azáltal van, hogy egy

3 Hegel: *A szellem fenomenológiája*. Id. kiad. 92.
4 *I. m.* 91.

másik öntudat elismeri. Az öntudatok tehát eleve kölcsönösen feltételezik egymást, s így kölcsönösen középfogalomként működnek egymás számára. Egyszerűbben: aszerint tudom, hogy ki vagyok, hogy mások miként ismernek el, illetve mások az én hasonló közreműködésem által tudják, hogy kik. Saját magammal, saját identitásommal tehát mások közvetítésével állok kapcsolatban – ezért mondhatja Hegel, hogy az öntudatok „elismerik önmagukat, egymást kölcsönösen elismerve".[5]

Legalábbis ez az az *igény*, amely az öntudatok dialektikájában működik, dacára annak, hogy az elismerés-fogalom kölcsönösséget feltételező volta talán a legnehezebben megszerezhető tapasztalat, ami a *Fenomenológiá*ban megjelenik. Az öntudat „közvetlen" mozgása még csak az elismertség igényét tartalmazza, a megvalósítás feltételeinek ismerete (főként pedig megélése) nélkül, ezért hasad ketté az öntudat szélső fogalmaira, az uralomra és a szolgaságra. Az elismerő, ámde nem elismert (illetve csak eszközként elismert) szolgának a tárgyi világ formálhatóságával, illetve az önnön vágyaival szemben kikényszerített distanciával kapcsolatos tapasztalata végül megkísérli a kitörést az úr–szolga viszony mindkét fél számára csökevényes elismertségéből az önmagáért-való érvényesség felé. Azaz, míg az „eredeti", naiv úr–szolga viszonyban a két pólus valamelyikén elfoglalt pozíció adja meg a felek önazonosságát, „az öntudat szabadságának" formáit (vagyis a sztoicizmust, a szkepticizmust és a boldogtalan tudatot) működtető öntudat arra tesz kísérletet, hogy eme eredeti „adottságtól" függetlenül, a gondolkodásba kitörve határozza meg identitását. Mint láttuk, ez az önmeghatározási kísérlet a sztoicizmusban megmarad a gondolkodás elemének kizárólagos érvényességénél, a szkepticizmusban pedig a gondolkodás negativitásának szabadságánál. Ebben a két esetben az önmeghatározás – épp azért, mert pusztán a valamitől való függetlenségre, illetve valami adottnak a felülvizsgálatára épül – elégtelen marad. A szakasz záró alakja végül, a boldogtalan tudat, saját kettős identitásának ellentmondásaiban vergődik: egyszerre a lényeges és a lényegtelen, a változatlan és a mulandó, az egyedi és az általános, s „kölcsönösen szolgája mindegyiknek a másiknál".[6] E tapasztalat folyományaképpen tanul meg azonban azonosulni egy általános akarattal – azaz *sajtátjaként* elismerni azt –, lehetővé téve ezáltal az ész kibontakozását.

Az ész mármost, lévén tudat és öntudat egysége, egyúttal e kettő eredményeinek, vagyis a végtelenségnek és az öntudat megkettőződésének egysége. Ezért tudhatja magát egyáltalán „minden realitásnak", elérve ezzel a tulajdonképpeni kategóriát, azaz lét és gondolkodás egységét. Egyúttal azonban ezért lehet tudatlanságban saját mivolta, pontosabban önmagasága felől (és ezért mondhatja utólag Hegel, hogy *esze van* ugyan, de ő maga mégsem a valóságos ész):

1. A megfigyelő észben feloldódik a tárgy magyarázásában, s mivel mindeközben mégiscsak *önmagát* keresi, ám nem ismeri fel a magyarázás tevékenysé-

5 *I. m.* 102.
6 *I. m.* 121.

gében, végezetül a végtelen ítéletben a legközvetlenebb dologisággal (például egy koponyacsonttal) azonosítja magát.

2. Mivel nem talál kielégülést abban, hogy önmagát *puszta dolognak* tudja, megkísérli maga megvalósítani önmagának a realitással való azonosságát, vagyis *létrehozni* egy olyan valóságot, amely identitásának megfelel. Mivel azonban önmagát csak egyediségnek tudja, s így nem képes felismerni a többiekkel való folytonosságát, a többi öntudatot adott valóságként kezeli, amely ennek megfelelően ellen is áll önmegvalósítási törekvéseinek („a gyönyör és a szükségszerűség"; „a szív törvénye és az önhittség őrülete"). Ezért először ahhoz az elképzeléshez jut el, hogy az önmegvalósítás útja az önmagáról való lemondás („az erény és a világ folyása"), csakhogy, nem lévén egyértelműen meghatározható, hogy *pontosan minek a nevében is* történik ez a lemondás, ismét kielégítő identitás híján marad, s kénytelen a puszta ténykedésre korlátozni működését („szellemi állatvilág").
3. A puszta ténykedés tapasztalatában immár nem az bizonyul idegennek számára, amit tőle független valóságnak tekintett, hanem az, amivel azonosította magát: saját műve. Mivel pedig a mű elidegenedésének közege a többiek értelmező tevékenysége, megkísérel rendet találni az egyes szubjektivitások káoszában, létrehozva a „lényeges dolog", pontosabban *maga a dolog (die Sache selbst)* kategóriáját. Ez a kategória elvileg lehetőséget nyújtana arra, hogy mind a tárgytudat, mind az öntudat felől megadja az eszes tudatnak azt az identitást, amelyet vissza szeretne igazolni: egyszerre mondaná meg, hogy *mik a dolgok valójában*, és azt, hogy *mi is ő*. Mivel azonban a lényeges dolog kategóriája önmagában nem ad eligazítást afelől, hogy mégis hogyan határozható meg, *mi a lényeges dolog tulajdonképpen*, az eszes (ön)tudat a „becsületes tudat" alakjában először az önkényes értelmezések káoszát hozza létre, amelyben nem lehet tudni, ki kicsoda, mi micsoda, és ki mit gondol valójában. Ezen a tapasztalaton keresztül jut el az ész annak felismeréséig, hogy a „lényeges dolog" éppenséggel az egyes öntudatok közössége és ezáltal a realitás értelmessége, azaz „valamennyinek és minden egyesnek a tevékenysége" *(das Tun Aller und Jeder)*. Elvileg ennek a kritériumnak felelne meg az erkölcsi szubsztancia („törvényhozó ész") – de nem teheti, mivel immár az ész lényegéhez tartozik, hogy számára semmi sem *adott*, hanem *létrehozott*, az erkölcsi törvények pedig a maguk adott-voltában nem állnak meg az ész ítélőszéke előtt. Amikor pedig az ész olyan törvényt keres, amely meghatározná, hogy mitől erkölcsi törvény egy erkölcsi törvény („törvényvizsgáló ész"), akkor ahhoz az eredményhez jut, hogy ha létezik ilyen általános törvény, akkor sem konkrét törvények nem lehetségesek, sem róluk való tudás.

A tudat végigjárt tehát három utat: 1. kereste a mindenkori tárgy identitását (tudat); 2. kereste a maga identitását (öntudat); végül pedig kereste 3. önmaga és minden lehetséges tárgy identitását úgy, ahogyan azok egymást meghatározzák (ész). Hasonlóképpen három eredménye volt: rájött, hogyan szerveződik 1. a tárgy

identitása („végtelenség"), 2. a maga identitása („megkettőződés"), illetve 3. a kettő egységének identitása (*kell* lennie olyan törvénynek, amely ezt meghatározza, de ez a törvény *számunkra* nem belátható). Az első két esetben tehát rájött a formára, ám tartalom nélkül, ami egyáltalán nem meglepő, hiszen csak a harmadik probléma megoldása tenné lehetővé, hogy az elért formákat egységbe foglalja, és azt tartalommal töltse meg. A harmadik probléma azonban tiszta paradoxonnak bizonyult: a kanti formula – létezik, tehát lehetséges – afféle paródiájaként azt állítja, hogy szükségképpen *kell* lennie olyasvalaminek, ami számunkra lehetetlen.

De mi történik akkor, ha a harmadik forma nem *feladott* – mint a tiszta kellés világában –, hanem *adott?* Nos, erre keresi a választ a valóságos szellem vizsgálata, és ez a vizsgálat fogja bejárni ugyanezt az utat a puszta kellés paradoxonáig – visszafelé.

b. A közös világtól a személyes identitásig

A szellem szakasz kezdete ezért az erkölcsi szubsztancia másik, azaz reflektálatlan oldalával indít – azzal az erkölcsi törvénnyel, amely feltétlenül érvényes, ámde épp mivel feltétlenül érvényes, egyszersmind reflektálatlan. Ha elvontan tekintjük, épp ezért elvileg tökéletesen szilárd identitást kellene biztosítania: olyat, ami nem megkérdőjelezhető, és általánosan elismert. *Az igazi szellem* első alakja, az erkölcsi világ meg is látszik felelni ennek az elvárásnak: az az *egész-világ,* amit a törvényvizsgáló ész hiába keresett, itt eleve megvan, és mindennek és mindenkinek kijelöli a maga helyét. Mindenki az, ami, méghozzá nem a puszta tautológia szintjén, hanem *tökéletesen leírhatóan,* azaz megmondva, ki kicsoda, hová tartozik, és mit kell tennie: 1. A nép szelleme őrködik az egész rendjén, azzal a feltétellel, hogy az egész egyetlen tagja se önállósítsa magát. Ez a népszellem egy, de kétféle megnyilvánulása van – az isteni, illetve az emberi törvény –, ezek pedig összehangoltan működnek és egymást támasztják alá: Az alvilág törvénye teljes hatalommal bír az egyes ember fölött, és elpusztítja, ugyanakkor *post mortem* újra a közösség részévé teszi a holtakat, akik e nélkül ki volnának szolgáltatva a puszta természeti esetlegességnek. Ugyanakkor az emberi törvény az élők közös életét szabályozza, ám úgy, hogy az alvilág törvényében van az alapja – a halál fenyegetésében, amelyet kihasznál a közösség fenntartásához. 2. A nő – születése által – az isteni törvény oldaláról őrködik afölött, hogy a nép szellemének rendje ne sérüljön. 3. A férfi – szintén születése által – az emberi törvény oldaláról teszi ugyanezt.

Hogy e rendnek szükségszerűen sérülnie kell, annak csak látszólag oka a kétféle törvény egyszerű ellentétessége. Mint ismeretes, *Az igazi szellem* második fejezetében (*Az erkölcsi cselekedet, az emberi és az isteni tudás, a bűn és a sors*) Hegel először Szophoklész *Antigoné*jának elemzése által mutatja be, hogyan történik meg a rend e szükségszerű megsértése. Ennek alapján úgy tűnhet, mintha Antigoné „pusztán" sorsszerűen, azaz természeti adottságai (nő-volta) által kerülne abba a helyzetbe,

hogy meg kell sértenie az egyik törvényt a másik érvényesítésének érdekében. Csakhogy ha utánagondolunk az előzményeknek, kiderül, hogy ez a képlet meglehetősen felszínes: azok a történések, amelyek miatt Antigonénak kikerülhetetlenül vállalnia kell az egyik törvény megsértését a másik nevében, nem *puszta* történések, hanem más szubjektivitások (Kreón, a fivérei, apja és apjának ősei) *cselekvései*.

Vagyis a cselekedet, amely a törvények rendjének szempontjából bűnnek minősül, más cselekedetek eredője és kikerülhetetlen következménye. Ez azonban egyúttal a tulajdonképpeni cselekvés megszüntetése is: a cselekedetek, amelyek további cselekedeteimet meghatározzák, nem *saját* cselekedeteim. Még csak nem is szükséges tudnom róluk. Ez utóbbi mozzanatot Hegel a fejezet másik alapszövege, Szophoklész *Oidipusz király*a alapján elemzi. Itt kerül előtérbe a tudatos és a tudattalan viszonya: Oidipusz annak alapján cselekszik, amit tud, miközben identitása – ennek megfelelően pedig cselekedetei és sorsa – aszerint szerveződik, amit nem tud. Azaz hiába tudja *pontosan*, *mi ő*, amíg ez a tudás reflektálatlan: bármikor kiderülhet, hogy önmagára vonatkozó tudása csak látszat.

A végeredmény egyaránt az, hogy az egyes ember kiszolgáltatott, *gyakorlatilag bármiért* bűnhődhet, méghozzá teljes joggal, hiszen nem ő és magáról való tudása az érvényes, hanem a rend, amelyet nemcsak cselekedeteivel, de bizonyos esetekben már puszta létezésével is megsért (ezért mondja Hegel, hogy ebben a rendben már a gyermek élete sem lehet ártatlan).

Ezen a ponton derül ki, mennyiben volt érvényes az a megállapításunk, hogy a népszellem egy, és kétféle megnyilvánulása van, az emberi és az isteni törvény képében. Nos, csak részben: nem két egyenrangú megnyilvánulásról van szó, hanem arról, hogy a reflektálatlan „erkölcsiség" világában az emberi törvény a földalatti hatalmaknak alávetett, s nyilván csak nagyon ingatag *saját* törvényt hozhat létre, hiszen e világ princípiuma éppen az, hogy amint egyesként vagy egyesek szövetségeként létezik és cselekszik – és *azáltal*, *hogy* egyáltalán létezik és cselekszik –, bűnös. Az „igazi" erkölcsi szubsztancia lényegének tehát az bizonyul, hogy megakadályozza, illetve folyamatosan visszaveszi saját tagjainak kibontakozását – nem ismeri el saját részeinek érvényét, ezáltal pedig pusztulásra ítéli magát: amíg a szubsztancia (vagyis az, ami valójában van, illetve érvényes) arra épül, hogy mindenféle különbséget elnyomjon magában, maga is kiszolgáltatja magát annak a lehetőségnek, hogy egy számára külső különbség – jelen esetben egy másik nép – elpusztítsa.

Ily módon egyesülnek az erkölcsi szubsztancia sorsában a külső és a belső különbségek elfojtásának következményei. Egyrészt ugyanis, mint láttuk, nem engedi meg saját tagjai számára, hogy önálló létezésre tehessenek szert, másrészt a maga létezését is aláássa azáltal, hogy nem hajlandó meglátni maga mellett más lehetséges rendet, s ezzel kiszolgáltatottá válik minden külső támadás számára. Az fordul ellene, amit maga használt ki saját tagjaival szemben: az, amit nem ismer. Ezen a ponton pedig, noha nem explicit módon, visszaköszön az elismerés elve, amely ezúttal nem két önálló öntudat között, hanem egy kollektív identitáson belül jelent-

kezik: ahogyan az elismerés igénye az egyes öntudatok között beváltatlan marad, amíg nem kölcsönös, ugyanúgy egy közösségen belül is beválthatatlan, amíg a közösség nem ismeri el saját tagjainak önállóságát.

De mi történik fordított esetben, vagyis akkor, amikor elismerik az egyes embert, az egyes ember viszont nem ismeri el a közösséget mint önmaga alapját?

Ez az identitás-forma a jogállapot, illetve a jogi személy alakjában kerül bemutatásra, s vizsgálatának végeredménye az, hogy alighanem még kevésbé képes teljesíteni a hozzá fűződő igényeket, mint az előző: az egyediség egyoldalú érvényessége éppúgy nem tesz lehetővé *élhető* identitást, mint a közösségé. Közös szubsztancia nélkül ugyanis hiába ismeri el az önálló egyént mint formát, a tartalmával adós marad. Míg az előző alakban megvolt az identitás teljes tartalma, ám az nem volt személyes, addig itt megvan a személy formája, de nincs mi kitöltse. Így tapasztalja meg a szellem teljes magára-maradottságát: először megtiltotta magának, hogy önmagára reflektáljon, most pedig teljes birtokában van a reflexió képességének, ám az tartalom híján csak arra jó, hogy felismerje saját elszigetelt önmagaságának – mind világától, mind a többi, formálisan elismert személytől elszigetelt önmagaságának – ürességét. A közös szubsztancia hiányával ugyanis nemcsak maga az elismerés sérül, de rögtön annak előfeltétele is, nevezetesen *minden identitás szükségszerű közvetítettsége*. E tapasztalat által fedezi fel, illetve alkotja meg a szellem a vele ellentétes világot – ily módon az egész helyét, amelynek része volt, az ellenséges és tőle idegen külvilág foglalja el –, és ezért kénytelen önmagába menekíteni az elismerés mindkét (kielégítetlen) pólusát: mind az egyest, mind pedig az általánost, hogy „kölcsönösen szolgája legyen mindegyiknek a másiknál."[7]

Így történik, hogy az önmagában való megkettőzöttség, illetve az önmagától való elidegenedés egy egész világ szervezőelvévé válik, éspedig az elidegenedett szellem világáévá. Mint tudjuk, ez képezi a „Szellem" szakasz második stációját. Ebben a világban semmi sem önmagában hordozza saját jelentését, annyira, hogy maga is rögtön két világra bomlik szét: a műveltség, illetve a hit és a tiszta belátás világára, amelyek – akárcsak minden, amit magukban foglalnak – kívülről, valami túlsótól (vagyis a két világ esetében az egyik a másiktól) kapja önmagaságát. A műveltség világában az öntudat is annyiban van, amennyiben lemond önmagáról, illetve személy-voltáról: „De mind e világ létezése, mind pedig az öntudat valósága azon a mozgáson nyugszik, hogy ez az öntudat külsővé teszi magát saját személyisége számára [...]."[8] Ezért aztán az öntudat hatalmi viszonyt épít ki mind a világgal (a cél a világ birtokbavétele), mind pedig önmagával (a cél önmagának az általánosban való megszüntetése) szemben, mégpedig egy olyan identitás nevében, amely saját közvetlen valóságát tagadja: az önmagaság csak mint *felfüggesztett* (*aufgeho-*

7 Mint láttuk, Hegel a boldogtalan tudatot jellemzi így – az öntudat azon alakját, amelyet a szellem által most elért alak valósít meg.

8 „Aber das Dasein dieser Welt sowie die Wirklichkeit des Selbstbewusstseins beruht auf der Bewegung, dass diese seiner Persönlichkeit sich entäussert [...]." Hegel: *Phänomenolgie des Geistes*. Id. kiad. 363.

ben – valami, aminek meg kellene szűnnie valami más nevében, de épp azzal tudja fenntartatni azt a mást, hogy valójában nem tud megszűnni) érvényes.[9]

A műveltség világának két meghatározó fogalompárja – jó–rossz, hatalom–gazdagság – megítélése azután épp e felfüggesztettség igénye szerint fog szerveződni: a mindenkori érvényesnek tekintett oldal az általánost, az érvénytelennek tekintett pedig az önmagáról lemondó, az egyedit érvényesülni hagyó általánost jelenti. Mivel azonban a szellemnek nehézségei támadnak abban a tekintetben, hogy e fogalompárok egyes pólusai hogyan alkothatnak egymással érvényes ítéleteket, végül azt tekinti jónak vagy rossznak, ahogyan a tudat meghatározza saját identitását: ha azonosulni tud az általános bármely formájával, akkor jó, azaz nemes, ha pedig nem tud azonosulni vele, akkor rossz, azaz alantas tudat.

Csakhogy az egyedi identitás felfüggesztésének igénye beválthatatlan: az egyediség épp azáltal válik lényegessé, hogy le kell mondani róla. Ha valóban megtörténik a lemondás (vagyis az egyediség *valóságosan* lemond magáról, azaz meghal az általánosért), akkor elismernék, de – pontosan úgy, ahogyan az életre-halálra menő harc tapasztalatában láttuk – már nincs kit elismerni. Ha azonban a lemondás nem megy el a halálig, akkor nem valódi, így nem is érdemel elismerést, sőt, gyanús. Az elismerés *megvalósulása* tehát mindkét esetben lehetetlen: 1. vagy lehetővé válik az elismerés, de ez esetben nincs kit elismerni, 2. vagy van ugyan kit elismerni, de nem lehetséges az elismerés.

Formálisan nézve egy az egyben megismétlődik az erkölcsi szubsztancia tapasztalata, valójában azonban teljesen másról van szó – a kettőt szó szerint egy világ választja el egymástól. Az erkölcsi szubsztanciában ugyanis *csak* a közösség elismert, a tagok nem, ezért tulajdonképpeni értelemben az egyediségnek nincs is miről lemondania: az egyediség valójában *nincs*. A műveltség világában ezzel szemben nem a közösség elismert (hisz olyan értelemben, mint az erkölcsi szubsztancia esetében, voltaképp nincs is közösség), hanem egy olyan általános, amely mind az egyénen, mind az egyének viszonyán túl van. Mivel azonban lényege szerint negatív – anélkül, amin *túl* van, nem lehet megmondani, micsoda –, szüksége van azokra a mozzanatokra, amelyeknek megszűnését követeli. Ettől azonban az elismerés még egyoldalú marad: nem az egyediség érvényes, hanem az egyediség negációja.

De hogyan valósítható meg ez a negáció, ha egyszer azt láttuk, hogy a tényleges megvalósítással (vagyis a halállal) szintúgy beválthatatlan az elismerés igénye? A műveltség világának következő megoldási kísérlete a problémára az lesz, hogy az egyediség nem a puszta létezésről, hanem különállása szellemi princípiumáról, vagyis akaratáról fog lemondani, megkísérelve ezzel létrehozni az olyan egyediséget, amely egyediségként valóban felfüggesztett, hiszen nem az egyediséget képviseli, hanem az általánost: az uralkodóban megtestesülő államhatalmat.

A gond csak az, hogy az ily módon létrehozott államhatalom az egyediség pólusával azonosul: egyeduralkodóvá válik, vagyis *megszüntetett* egyediségből *puszta*

9 „Das Selbst ist sich nur als *aufgehobenes* wirklich." *I. m.* 365.

egyediséggé lesz, akitől a nemes tudat nemcsak, hogy már nem kaphat semmi lényegeset (sem identitást, sem értelmet az életének), de teljesen kiszolgáltatottá válik vele szemben.

Ezért mond le a nemes tudat az általánossal szembeni affirmatív álláspontjáról, azonosulva egyúttal az alantas tudattal, és így folyamodik a meghasonlottság nyelvéhez, amelyben megmutatkozik, hogy „ez a személyiség teljesen kettévált, s alany és állítmány teljességgel *közömbös létezők*, amelyeknek nincs semmi közük egymáshoz, nincs szükségszerű egységük”[10] – sőt, mind a szubjektum, mind a predikátum „saját személyiség”:[11] minden, ami van, önmagában van, elszigetelve mástól, s ezért a tudat nem ismerheti fel magát semmiben, még önmagában sem. Pontosabban csak abban ismerheti fel magát, hogy semmiben sem ismerheti fel magát, s így mind önmagát, mind mását csak az ellentétes és egymást kioltó, ugyanakkor egymással szemben közömbös meghatározások által írja le. Az általános tehát valóban ellentmondásnak és érvénytelennek bizonyul számára, s bizonyos értelemben az egyediséghez kell fordulnia, ez az egyediség azonban nem a közvetlen adottság egyedisége, hanem a valóságossal és a gondolttal szemben fenntartott öntudat: olyan identitás, amelyet a tudat azáltal szerez, hogy rájön: abszolút hatalma van arra, hogy a fennállót, az érvényesként elfogadottat felszámolja. Más kérdés, hogy az ily módon szerzett „negatív” identitás nem alkalmas arra, hogy az oldás hatalma mellett a kötés hatalmát is biztosítsa a tudat számára: hiába tudja megmondani egészen konkrétan, hogy „valójában” *mi* a világ (nevezetesen ellentmondások halmaza), azt még mindig nem tudja megmondani, hogy ő maga – az, *aki* megállapítja mindenek ellentmondásosságát – kicsoda, és egyáltalán *hogyan* ismerheti fel ezt.

Lévén azonban, hogy a műveltség világának szervezőelve kezdettől a megkettőzöttség, ugyanez a mozgás az ellenképében, a hit és a tiszta belátás birodalmában is végbemegy. Ez a birodalom eredetileg azt a „nyugalmas lényeget” hivatott megtestesíteni, amely a műveltség világa számára a valódi értelem hordozója, de mivel a maga részéről az ő értelme sem más, mint hogy egy ilyen értelmet biztosítson, kettéválik benne a negatív és a pozitív oldal. A negatív oldalt a tiszta belátás képviseli, amely szellemi folyamat ugyan, de nincs tartalma önmagában, a pozitívat pedig a hit, amelynek van ugyan tartalma, de belátás nélkül. Előttünk áll tehát egyrészt egy képzet a szellemről mint tiszta, önmagával zavartalanul azonos, nyugalmas lényegről, másfelől pedig a szellemről mint olyanról, ami épp, hogy nem nyugalmas lényeg, hanem a tiszta önmagaság mozgása. A tiszta önmagaság pedig azt jelenti, hogy minden annyiban érvényes számára, amennyiben számára-való. Ha azonban az, ami érvényes, csak az ő *egyedi önmaga* számára való volna, nem beszélhetnénk tiszta objektivitásról, hanem puszta szubjektivitásról. A tiszta belátás ezért arra törekszik, hogy magatartását *minden* egyes tudat számára érvényessé, azaz általá-

10 Hegel: *A szellem fenomenológiája*. Id. kiad. 267.

11 „[…] jedes die Macht einer eigenen Persönlichkeit ist” – Hegel: *Phänomenologie des Geistes*. Id. kiad. 385.

nossá tegye.Ennek a törekvésnek a kiteljesítője a felvilágosodás, amennyiben a benne kulminálóó tiszta belátás úgy kísérel meg tartalmat adni magának, hogy elidegeníti és önmagával ellentétesként kezeli önmaga mását, nevezetesen a hitet. Ennek folyamán a hit dekonstruálásával párhuzamosan önmagát is felbomlasztja, hogy eredményként egyrészt az üres abszolútum, másfelől pedig a hasznosság fogalmát mutassa fel.

A felvilágosodás eme eredménye mármost látszólag megfelel a szellem azon igényének, hogy rátaláljon valódi önmagára, hisz olyan rendet tesz leírhatóvá, amelyben ismét mindennek megvan a maga pontosan meghatározható helye, mégpedig úgy, hogy e rend egyes részei nem szigetelődnek el egymástól, hanem eleve viszonylétben léteznek: 1. az általánosan elgondolt ember e rend szervezőelve; minden más hozzá képest nyeri el identitását és rendeltetését, azaz: 2. ami van, az az ember számára van; ezért: 3. az ész sem más, mint hasznos eszköz; 4. az egyének hasznosak egymás és a köz számára, amiképpen a köz is hasznos az egyén számára; 5. az abszolút lény gondolata nem más, mint minden létező, azaz minden hasznos létező végső vonatkoztatási pontja, azaz a tiszta haszon.

Ez az identitás azonban hamis, amennyiben épp azt az alakító erőt hagyja figyelmen kívül, ami a sajátja: noha felismeri, hogy minden, ami van, *egy egész mozzanatként önmaga*, maga korlátozza ezt az egészet, amennyiben a hit tartalmát kizárja belőle. Ez annyiban érthető, hogy a hitnek épp az a tartalma, hogy az ember *önmagában nem* abszolútum, viszont a hit kizárása éppenséggel az ész egyetemességének mond ellent, s egyúttal az ész félreértéséhez vezet: noha a felvilágosodás magát a fogalmat (minden mozzanat kontextusba-helyezését, azaz ellentétének felidézését és a kettő egységben-látását) kísérli meg megvalósítani, saját öntudatára nem alkalmazza azt, s így a fogalmak, amelyeket használ, készen találtnak, nem pedig létrehozottnak mutatkoznak a számára. Abból az identitásból tehát, amit létrehoz, egyetlen mozzanat hiányzik csupán, ám a leglényegesebb: a voltaképpeni önismereté. Magáért-való-léte ezért nem tudja *átfogni* a többi mozzanatot sem, s ezért nem juthat el *valóban* önmagához.[12]

A következmények minden eddiginél radikálisabbak (ezeket *Az abszolút szabadság és a rémület* című fejezetben, az elidegenedett szellem harmadik stációjában találhatjuk). A tudat ugyanis, jóllehet a hasznosságban „megtalálta a fogalmát", *maga* még nem a fogalom – azaz a minden létező teljes viszonyrendszerét feltáró mozgás –, ezért aztán, mivel a hasznosság fogalmában minden fennállást és érvényességet feloldott a tiszta más-számára-való létben, egy olyan világban találja magát, amelyben (egyszerű tudathoz-viszonyítottságában) minden egynemű, ezért *tulajdonképpeni értelemben már nem is világ*. Amíg a hasznos még tárgy formájában mutatkozik meg neki, addig még van valamiféle világa, amely ugyan nem magán-

12 „[...] das Moment des *Fürsichseins* ist wohl an dem Nützlichen, aber nicht so, dass es über die anderen Momente das *Ansich* und das *Sein für Anderes*, *übergreift* und somit das *Selbst* wäre." Hegel: *Phänomenologie des Geistes*. Id. kiad. 429.

és magáértvaló, de „mégis *világ* még, s ezt megkülönbözteti magától".[13] Csakhogy „a fogalom csúcsára" maguk az ellentétek kerültek[14] (nevezetesen az egyneműnek és annak az ellentéte, aki számára az egynemű van), nem pedig a *különböző* mozzanatok egysége, ezért az építménynek össze kell omolnia, és maga alá kell temetnie ezt a még-éppen-világot.

Hogy az összeomlás miért szükségszerű, azt Hegel a következő okokkal magyarázza:

> [...] mert a tudat mint tiszta belátás nem *egyes* személyes én *(Selbst)*, amellyel a tárgy éppúgy mint *külön* személyes én *(Selbst)* áll szemben, hanem a tiszta fogalom, a személyes énnek a személyes énbe való nézése, *önmagának* abszolút kettős látása; a magáról való bizonyosság az általános szubjektum, s tudó fogalma minden valóság lényege. Ha tehát a hasznos csak a saját *egységébe* vissza nem térő váltakozása volt a mozzanatoknak, s ennélfogva még a tudás tárgya volt, akkor megszűnik ez lenni; mert a tudás maga is ama elvont mozzanatok mozgása, az általános személyes én, mind magának, mind a tárgynak személyes énje, s mint általános e mozgásnak magába visszatérő egysége.[15]

E rövid szöveget értelmezve a következőkre juthatunk: 1. A tudat mint a hasznosság alanya nem *személyes* tudat, amely önmagát mint különbözőt állítaná szembe mindazzal, ami van, hanem (a tiszta belátás egyik faja lévén) *közvetlenül* általánosnak tudja magát, olyasvalaminek, amiben feloldódik minden egyes létező önmagasága – következésképpen a sajátja mint személyé is, erre utalna a „kettős látás". A kettős látás persze önmagában nem volna baj, lévén a tudat „megkettőződése" olyan előrevivő tapasztalat, amely az ész legfőbb lehetőségfeltétele.[16] A gond inkább az, hogy a tudat ezt a megkettőződést éppenséggel nem tartja fenn, hanem *teljes egészében azonosul* az egyik pólussal, az általánossal, önmaga egyediségének és minden létező egymástól való különbségének ellenében. Ezért: 2. a kategória, amellyel világát leírta – nevezetesen a hasznosság – már nem képes megmaradni a meghatározás mozzanatainak váltakozásánál, mivel nincs mihez kötnie ezt a váltakozást. Az egyetlen pont ugyanis, amelyhez köthetné – az a létező, amely számára az összes többi létező van –, maga sem azonosítható, csak úgy, mint éppenséggel a mozzanatok eme váltakozása. Adott hát egy mozgás, amelynek vonatkoztatási pontja nem más, mint maga ez a mozgás, a végeredmény tehát az, hogy mozgás van ugyan, de fogalmunk sincs arról, hogy *minek a* mozgása, *milyen törvényszerűségek szerint* működik és *milyen feltételek mellett*, netán *mi végre*. Mivel pedig mind a tudás, mind a

13 Hegel: *A szellem fenomenológiája*. Id. kiad. 299.

14 „*Allein indem die Gegensätze auf die Spitze des Begriffs herausgetreten sind*, wird dies die nächste Stufe sein, dass sie zusammenstürzen und die Aufklärung die Früchte ihrer Taten erfährt." [Kiemelés tőlem – B. B.] Hegel: *Phänomenologie des Geistes*. Id. kiad. 429. A kiemelt tagmondat Szemere Samu fordításában: „Ámde mivel az ellentétek fogalmilag kiéleződtek..." Hegel: *A szellem fenomenológiája*. Id. kiad. 289.

15 Hegel: *A szellem fenomenológiája*. Id. kiad. 300. sk.

16 Lásd a boldogtalan tudat kettősségét, amely az ész lehetőségfeltétele, illetve a továbbiakban az elismerés fogalma által megkövetelt megkettőződést.

tudás tárgya egyazon valami – ugyanaz a *Selbst*jük, az önmagaságuk –, ez az önmagaság azonban feloldódik a tiszta általánosban, következésképpen 3. „e mozgásnak magába visszatérő egysége" nem olyan egység, amely az elkülönülésből való visszatérésből születne, hanem egy önmagából ki nem lépő, önmagába közvetítés nélkül visszahajló mozgás egysége.[17]

A „Szellem" szakaszban már találkoztunk a másság teljes kizárásával, nevezetesen az erkölcsi szubsztancia homogenitásában. Úgy tűnik, a különbség az, hogy ott ez volt a kiindulópont, amely aztán a másik véglet önállósodásához vezetett, itt azonban ez az eredmény, amelyhez elvileg az ellentétes kiindulású út végigjárása folyamán jutott a szellem.

Csakhogy nem épp így történt. Az elidegenedett szellem világának ugyanis nem egyszerűen az erkölcsi szubsztanciával ellentétes elv – vagyis az egyediség – az elve, hanem a boldogtalan tudat megkettőzött öntudata, amely egyszerre tudja magát egyedinek *és* – nem pusztán általánosnak, hanem – egyetemesnek. A struktúra tehát, amelyet a szellem végigjár, nem kétpólusú – általánosság kontra egyediség –, hanem hárompólusú: egyediség, általánosság és egyetemesség hármassága. Az igazi szellem erkölcsi szubsztanciájának intenciója szerint egyetemesnek kellett volna lennie, de nem lehetett az, mivel kizárta magából az egyedit. Az elidegenedett szellem *közvetlenül* tudta egynek az egyedit és az egyetemest, ezért a harmadik mozzanatot sem tudta megtartani a másik kettőtől való különbségében, s mind az egyedit, mind az egyetemest felszippantotta az általános. Ennek következménye, hogy az általános számít egyetemesnek, az egyedi pedig egyáltalán nem elismert, hanem *teljesen* alárendelik az általánosnak.

Ez volna az abszolút szabadság. Abszolút, mert feltétlen, és szabadság, mivel nem köti semmi. Nem negatív – hisz nincs mivel szemben meghatároznia magát, rajta kívül nem érvényes semmi –, és nem pozitív – hisz nincs konkrét tartalma, épp mivel *minden* a tartalma –, hanem abszolút: „öntudat, mely úgy ragadja meg magát, hogy önmagában való bizonyossága mind a reális, mind az érzékfeletti világ minden szellemi területének lényege".[18] Ezért lényege szerint *akarat*, a fentebb tárgyalt okok miatt *lényege szerint általános akarat*: „a világ teljességgel az ő akarata, ez pedig általános akarat".[19] De épp mivel *különbség nélkül mindent* az általánosban oldott fel, létrehozza a szellem történetének egyik legpusztítóbb elmeszüleményét, nevezetesen a „reálisan általános akarat" fogalmát, amely a „gondolt" általánossal ellentétben „valamennyi egyes akaratát" jelentené. Csakhogy „valamennyi egyes akarata" a *par excellence* fogalmi ellentmondás, hisz valójában az egyes és a másik egyes, illetve az egyes és az általános közötti különbséget tagadja, vagyis olyasmit, amit voltaképp értelmetlen tagadni. Ezért aztán *értelmetlenül* tagadja, az értelmetlen pusztításban, ahol az egyedit azért semmisítik meg, mert nem tud nem egyedi lenni. Így

17 „[...] die in sich zurückkehrende Einheit dieser Bewegung" – Hegel: *Phänomenolgie des Geistes*. Id. kiad. 432.

18 Hegel: *A szellem fenomenológiája*. Id. kiad. 301.

19 Uo.

tehát ugyanúgy, ahogyan az igazi szellem a jogállapotnak a kaotikus pusztításban való összeomlásával kulminált, az abszolút szabadság is oda vezet, hogy az egyedi öntudatok „urukat, a halált" megtapasztalván ébrednek rá *valóságos* egyediségükre és arra, hogy az általános nem az egyediség megszüntetésével, hanem az egyedinek az egyedivel való közvetítésével érhető el.

Ez a közvetítés mármost a szellem harmadik stációjában (a „Szellem" szakasz harmadik alszakaszában), vagyis az önmagában bizonyos szellemben, más szóval a moralitásban történik meg. A tudat identitása változatlanul kettős, ám ez *közvetített* kettősség: tudatában van egyediségének, tudatában van általánosságának, és különbségüket fenntartva vonatkoztatja egymásra a kettőt. Elvileg tehát egyetemesnek kellene lennie, és annak is tudja magát.

Itt azonban újra az önismeret szenved csorbát, akárcsak a felvilágosodás esetében. A moralitás szubjektuma ugyanis elismeri folytonosságát a többi szubjektummal – ennyiben tehát elvileg megvalósítja a valóságos, közvetített általánosságot –, és a feltétlen morális kötelességben abszolútnak állítja azt – ennyiben pedig megvalósítja a szellem fogalmát: „*én*, amely *mi*, és *mi*, amely *én*".[20] Ezt a folytonosságot azonban kizárólag a természeti adottsággal *szemben* képes meghatározni, amivel annyi a gond, hogy önnön egyedisége is természeti adottság, így tehát önmaga egy részét tagadja meg: ezúttal nem azt a részt, amely felismeri másokkal való közösségét, hanem azt, amely a természeti világ része. Ezért nem lehet egyetemes, és ezért kénytelen az általa megvalósított általánosság és a többi morális szubjektummal fenntartott közösség önmaga ellentétévé fordulni.

A feltétlen morális törvény ugyanis csak az egyedi cselekvésben valósulhat meg, a cselekvés pedig eleve feltételezi a moralitás világa és a természeti világ közötti folytonosságot – azt tehát, amit a morális világnézet kategóriahálója nem képes élhető módon kezelni. Így tehát a feltétlen parancs, hogy a kötelességet meg kell valósítani, ellentmondásban áll azzal az elméleti következménnyel, hogy a moralitást *nem lehet* megvalósítani. Innen több út vezethet tovább, attól függően, hogy hogyan kontextualizáljuk a morális világnézet működését.

Ha az egyén és a morális törvény viszonyából indulunk ki: 1. Ha úgy tudom, hogy cselekedetemmel megvalósítottam a kötelességet, azzal feltételezem, hogy természeti hajlamaimat teljesen alárendeltem a morális törvénynek. Csakhogy ebben sohasem lehetek biztos, hiszen én, aki mindezt megállapítom, szintén alá vagyok vetve a természeti adottságoknak, tehát lehet, hogy épp eme ítéletben vezetnek természeti hajlamaim, így tehát nem cselekszem morálisan, csak színlelem azt (akár önmagam előtt is). 2. Ha úgy tudom, hogy cselekedetemmel *nem* valósítottam meg a kötelességet, ezen vagy azt értem, hogy csak megközelítettem azt – és akkor visszajutunk az első ellentmondáshoz –, vagy azt, hogy egyáltalán nem feleltem meg a morális parancsnak, noha akartam. Márpedig a legmagasabb rendű jó (nem a leg-

20 *I. m.* 100.

főbb, hiszen az az első eset tárgya) a jó akarat, így *egyszerre* állítom azt, hogy morálisan cselekedtem, illetve azt, hogy nem. Tehát mindkettőt színlelem.

Ha az interszubjektivitás szempontjából tekintem saját helyzetemet (amelynek egyszerűsítése végett itt úgy vesszük, hogy morális törvény az, ami által minden ember morális szubjektum voltát tiszteletben tartom), akkor: 1. vagy úgy tudom, hogy minden morális szubjektumot tiszteletben tartottam, és akkor önmagam előtt is színlelek, hisz *nem tudhatom*, hogy valóban mindenkit tiszteletben tartottam-e, vagy 2. úgy tudom, hogy bizonyos embertársaimat eszközként kezeltem. Ez utóbbi esetben vagy saját önző céljaim miatt tettem így, miközben a morális szempontokhoz mérem magam, és akkor valamelyik vonatkozásban mindenképpen színlelek, vagy más, morálisnak tekintett cél érdekében kényszerültem akaratlanul bizonyos embertársaim eszközzé-tételére, és akkor újra csak egyszerre kellett volna morálisan és nem-morálisan cselekednem, tehát valamelyik vonatkozásban ismét csak színlelek.

Végül pedig ha mások helyzetét próbálom megítélni a moralitás szempontjából, akár a másik ember és a törvény, akár a másik ember és a többi ember (köztük jómagam) viszonyát tekintve, ismét csak két eset lehetséges: 1. vagy morálisnak ítélem azt, amit tesz, és akkor soha nem lehetek biztos abban, hogy valójában nem saját önző céljai szerint cselekedett-e, tehát nem tévedtem-e, 2. vagy nem ítélem morális szempontból elfogadhatónak, és akkor lehet, hogy önző szempontjaim félrevezetnek, és ismét csak tévedek. Ha pedig tévedek, akkor morális szempontból színlelek (lásd a fentebbi következtetéseket). Míg tehát az erkölcsi szubsztancia esetében az, amit nem tudok, érvénytelenítette azt, amit tudok, itt egyáltalán *nem is tudhatok* semmi biztosat, holott épp ez a tudás volna moralitásom feltétele.

A végeredmény tehát az, hogy akár én cselekszem, akár mások, a cselekedetek megítélésében mindenképpen színlelek. S így, noha látszólag sikerült olyan identitást találnom, amely megfelel az elismertségre támasztott igényemnek – hisz a morális törvény feltétlen érvényessége épp azt fejezi ki, hogy elismerem a többieket, miközben ők is elismernek engem –, valójában távolabb állok önmagamtól és másoktól, mint valaha. Nemcsak egymást csapjuk be, hanem önmagunkat is, kollektíve és külön-külön is.

Erre a helyzetre próbál megoldást találni az önmagában bizonyos szellem, vagyis a moralitás harmadik stációja, amelyet Hegel *A lelkiismeret, a széplélek, a gonosz és a megbocsátás* című fejezetben elemez. Itt kezdetben az öntudat a maga egyediségében számít teljes érvényűnek a maga számára, egyes cselekedete pedig a konkrét, valóságos morális alak a számára. Ennyiben tulajdonképpeni önmagaságát ragadja meg, mely egyszerre a jó tiszta tudása és egyedi tudat. Ekkor azonban a lelkiismeretek sokszoros szubjektivitásával szembesül, vagyis azzal, hogy ami az ő morális meggyőződéséből fakad, nem föltétlenül esik egybe a többiek meggyőződésével. Míg tehát a morális világnézet képes volt közvetíteni a morális szubjektumok között, ám nem volt képes közvetíteni a morális szubjektum és önmaga között, itt a fordított esettel találkozunk: egyedi öntudatom és morális öntudatom egybeesik

egymással, nem esik azonban egybe a többi öntudattal, még akkor sem, ha a többiek a maguk részéről szintén a lelkiismeretük szerint cselekszenek és ítélkeznek. A lelkiismeret nem képes kitörni a morális világnézet ellentmondásából, több szempontból sem: 1. nem képes biztosítani a meggyőződés alapján álló cselekedet mások általi elismerését, illetve 2. mások cselekedeteinek megítélésében ugyanúgy magára hagyja, pontosabban önnön szubjektivitásába zárja a lelkiismeretet, mint a morális világnézet.

A lelkiismeret tehát, ha következetes akar maradni önmagához, kénytelen visszahúzódni a puszta meggyőződésbe, illetve a meggyőződés puszta állításába, anélkül, hogy valóban cselekedhetne (hisz amint cselekszik, kiteszi magát a saját el nem ismertségével való szembesülésnek), ezért az, amit valójában kimond, az „én = én", a szellem lehető legszegényebb alakja, elmerülés saját öntudatában avagy a szubsztanciában (hisz e kettő itt már egy), vagyis a boldogtalan tudat egy neme: az önmagát egyetemesnek tudó egyediség. Amitől mégsem azonos a boldogtalan tudat eredeti alakjával, az az, hogy lényege szerint szellemi, azaz nem egymástól elválasztva tartja fenn önmagában a kettőt (hogy aztán ide-oda vergődjön a kettő között), hanem ráébred, hogy *valóban* egyetemes, tehát nem is egyedi többé. Ennek következtében végül teljesen le is mondana egyediségéről, ha tehetné, ám mivel nem teheti, megtelik üressége tudatával, s egyetlen tevékenysége a sóvárgás marad. Ez tehát a szellem első alakja, amelyiknek valamennyire sikerül megvalósítania az egyetemessel való azonosulást, hiszen míg az elidegenedett szellem közvetlenül tudta egynek magát az egyetemessel, addig a széplélek épp a kettő közvetítésének kudarcával szembesül: fájdalma épp abban áll, hogy nem talál magára abban a valóságos világban, amely – mint a másokkal közölhető identitás közege – az általános mozzanatát jelentené.

A lelkiismeret előtt nyitva álló másik út a külsővé-válás kockázatának vállalása. A lelkiismeret, mely vállalja a valóságos cselekvést, egyúttal azt is vállalja, hogy az egyetemességet még el nem ismerő általános – a többi lelkiismeretben megtestesülő általános – gonoszként azonosítja. Sőt, ő maga minősíti magát gonosznak azáltal, hogy belátja *a lehető leglényegesebb dolgot:* 1. Célja változatlanul az, hogy morálisan cselekedjen, hisz a lelkiismeret nem leváltja a moralitást, hanem megkísérli valóban megvalósítani azt. Felismeri továbbá, hogy 2. az, hogy ki mit vél e cél pontos tartalmáról, vagyis arról, hogy kinek miképpen kellene cselekednie, mindig *személyes* meggyőződés a közös világról (még akkor is, ha valaki kineveti a morális szempontokat, *morálisan foglal állást,* és ezt nem lehet kikerülni), ezért 3. az, hogy mit tartunk helyesnek közös világunkkal kapcsolatban, a közös világ különböző szintjei és perspektívái közötti kommunikáció függvénye. Ezért tudja, hogy 4. saját személyes perspektívája szükségképpen korlátozott, ugyanakkor azt is tudja, hogy 5. ezt a korlátozottságot nem lehet egyedül meghaladni. Vagyis: ugyan törekednie kell arra, hogy saját perspektíváját mind összetettebbé tegye, de e perspektíva teherbírásának mindig az marad az igazi próbája, hogy hogyan kezeli azt, ami más, mint ő.

Ezeket az egymásba kapcsolódó felismeréseket a lehető leglényegesebb dolognak neveztük, ám nem egyszerűen azért, hogy fontosságát hangsúlyozzuk. A *Fenomenológia* (magyarított) szóhasználatában ugyanis, mint láttuk, a lényeges dolog nem más, mint *die Sache selbst, maga a dolog*, illetve maga *az ügy, amiért és aminek nevében* cselekszünk, s aminek megvalósításáért a szellem a szellemi állatvilág alakja óta küszködött. Úgy tűnik, a szellem a cselekvő lelkiismeretben valóban elérte *magát a dolgot*, mindennek a lényegét, s ezért van ereje ahhoz, hogy elismerje: ő maga bizonyos szempontból gonoszként is értelmezhető. De épp azért, ami miatt ezt egyáltalán felismerheti – a perspektívák kommunikációjának morális törvénye –, nos, épp ezért várhatja el azt is, hogy azok, akik az általános megítélés nézőpontját képviselik, a maguk részéről szintén elismerjék azt, hogy a *csak* általános perspektíva szintén korlátozott perspektíva, vagyis bizonyos szempontból maga is gonosz.

Ám míg a lelkiismeret feladta *különálló* magáért-való-létét *valóságos* magáért-való-léte, más szóval a felfüggesztett (azaz korlátozottan érvényes) különösség, más szóval a valódi általánosság, azaz a többiekkel való *folytonossága* nevében, addig az úgynevezett általános épp a maga különösségét tartja fenn a kommunikáció elutasításában, a *közlés* (úgy is, mint *communicatio*, és úgy is, mint *communio*) megtagadásában.[21] Alighanem ez a legnehezebb lépés, hisz itt már nemcsak az egyes morális szubjektumok személyes döntéséről, hanem egy olyan társadalmi nyilvánosságról van szó, amely lehetővé tenné az összes megjelenő perspektíva egymással való kommunikációját.

Ez a fajta társadalmi nyilvánosság az egyetlen, amely képes megvalósítani a kölcsönös elismerést, és mivel a szellem lényege nem más, mint a kölcsönös elismerés, más szóval önmagunknál lenni a máslétben, ez a társadalmi nyilvánosság egyúttal az abszolút szellem megnyilvánulásának helye is: „A kiengesztelés szava a *létező* szellem, [...] kölcsönös elismerés, amely az abszolút szellem",[22] illetve „ez isten, aki megjelenik azok közepett, akik tiszta tudásnak tudják magukat".[23]

Ez a *tiszta tudás* természetesen távolról sem valamiféle elvont tudás, hanem épp a *valóságos tudás*, az, ami *Az abszolút tudás* fejezetben mint fogalom jelenik majd meg: annak tudása, *ahogyan* minden tudás szerveződik: a különböző perspektívák kommunikációja által.

c. A személyes identitástól az univerzális identitásig

Hogy a *Fenomenológia* gondolatmenete nem áll meg ezen a ponton, annak többek között az az oka, hogy a cselekvő lelkiismeret által felfedezett igazságot a szellem régóta tudja – történeti értelemben csaknem kezdettől fogva. Mi mást jelentene

21 Lásd Hegel: *A szellem fenomenológiája*. Id. kiad. 341. sk., ill. *Phänomenologie des Geistes*. Id. kiad. 490. sk.
22 *A szellem fenomenológiája*. Id. kiad. 343.
23 *I. m.* 344.

Isten fogalma, mint az igényt az összes lehetséges perspektíva szintézisére, vagy – másfelől – mi más lehetne Isten, mint az, aki *színről színre* látja a létező *egészét*?

Az abszolút tartalom tehát ősidőktől adott – hogyan lehetséges, hogy a szellem mégsem ismerte fel valódi jelentését? Nos, úgy, hogy ez a tartalom külsőként jelent meg a számára, szoros összefüggésben önismeretének hiányosságaival. A szellem történetének ezt az oldalát járja végig a „Vallás" szakasz.

Mint tudjuk, e szakasz egyes állomásai maguk is a tudat, az öntudat, illetve az ész/szellem stációit járják végig: A természeti vallás számára, amely a tudat stációjának felel meg, az abszolútum olyan hatalom, amellyel az ember akár a legbensőségesebb kapcsolatban is lehet, mégis teljesen passzív vele szemben. A művészeti vallásban, amely az öntudat stációját képviseli, az abszolútum az ember alakító tevékenységének közvetítésével mutatkozik meg, s ezért túlságosan kötődik egy bizonyos életformához, aminek felbomlását maga sem tudja túlélni. A kinyilatkoztatott vallás végül az abszolút vallásnak bizonyul, épp azért, mert nem más, mint maga az öntudatában szemlélt szellem, amely eleve abból a belátásból indul ki, amit a tudatában szemlélt szellem csak fáradságos munka árán tudott elérni: *a szubsztancia: szubjektum,* Isten szellem, az ember is szellem, és a szellem ismeri a szellemet.[24]

Mivel azonban ez az eredetileg is meglévő tartalom sokáig nem áll összhangban azzal, amit az ember önmagáról tapasztal, kénytelen azt a különböző vallási képzetek formájában elviselhetővé és felfoghatóvá tenni a maga számára, hogy sértetlenül átmenthesse addig, amíg képes lesz valóban megérteni.

Az emberi és az isteni önmagaság szempontjából ez azt jelenti, hogy: 1. ha az abszolútum szempontjából nézzük, akkor Isten kinyilatkoztatja valódi természetét az ember számára, kijelölve ezzel számára azt az utat, ahogyan valóban létrehozhatja legvalóságosabb önmagát; 2. ha pedig az ember szempontjából nézzük, akkor az ember az isten képzetébe menekítette azt a tudást saját lényegéről, amelynek valóságosan nem tudott megfelelni. Ezért elemzi úgy Hegel a vallást – még az abszolút vallást is –, hogy az abszolút tartalomhoz a nem megfelelő formát, a képzet formáját társítja.

Hogy a megfelelő forma nélkül hogyan menekíthető át mégis egy tartalom, annak magyarázata újfent a pragmatikus ellentmondás hegeli gondolatalakzatában rejlik. A „pragmatikus ellentmondás" kifejezést arra az esetre használtuk, amikor egy kijelentés, egy elképzelés vagy egy elmélet mást mond, mint amit mutat – azaz nincs tisztában saját előfeltevéseivel, ezért eme előfeltevéseknek megfelelően működik ugyan, ám önértelmezésében eltakarja azt. Pontosan ez történik az abszolút vallás tartalmának esetében is, hiszen *gyakorlatilag*, ám félreismerten az abszolút forma is a vallás rendelkezésére áll, nevezetesen a *vallásközösség* képében:

24 Vö. Georg Lasson: Einleitung. In G. W. F. Hegel: *Jenenser Logik, Metaphysik und Naturphilosophie*. Hrsg. Von Georg Lasson. Verlag von Felix Meiner, Leipzig, 1923, VIII–XLVII.

> [...] a szellem a valóság közvetlen személyes énje (*Selbst*-je) marad, de mint a vallásközösség *általános öntudata*, amely saját szubsztanciájában nyugszik, mint ahogy ez a szubsztancia benne általános szubjektum; nem az egyes magában, hanem az egyes ember a vallásközösség tudatával együtt s az, ami ő e vallásközösség számára, teljes egésze az egyesnek.[25]

Ismét – vagy: már itt – a *communio* és a *communicatio* az, ami az abszolút szellemet megvalósítja; nem az egyediség eltörlése tehát, hanem az *egymással és az egésszel* közvetített egyediségek közössége. Ennyiben elmondható, hogy a vallás legmagasabb formája által kifejezett tartalom ugyanaz, mint a cselekvő lelkiismeretek közösségében felismert „leglényegesebb dolog". Annál is inkább, mivel Hegel számára a kinyilatkoztatott vallás legmagasabb formájában a megbocsátás is hasonlóképpen működik, mint az emberi közösségben: azáltal, hogy Isten a megtestesülésben kifejezi az emberi természettel való azonosságát, nemcsak az ember „jobbik részével" azonosul, hanem egyúttal azt is kimondja, hogy a gonosz nem elszigetelt lényeg, hanem része van Őbenne, hisz a szellem épp attól szellem, hogy nem szigetelődhet el semmitől; „a lényeg csak akkor szellem, ha *magára reflektált*".[26]

Ha azonban a kinyilatkoztatott vallás legmélyebb tartalma ugyanaz, mint amit a gonosz és a megbocsátás alakzatában láttunk, akkor joggal tehető fel a kérdés, hogy a vallás tárgyalásának a *Fenomenológiá*ban pusztán történeti funkciója van-e. Vagyis: az-e a „Vallás" szakasz egyetlen funkciója, hogy megmutassa: a cselekvő lelkiismeretek közösségében felfedezett tartalom csírájában már készen állt a szellem számára, csak ki kellett bontania, vagy hordoz valamiféle többletet azzal szemben? Nos, ami kétségtelen többlet a gonosz és a megbocsátás fentebb elemzett alakzatával szemben, az az, hogy a vallás nemcsak az *emberi* közösség egészét nyújtja az ember számára, hanem a természet egészét is ugyanabba az egészbe integrálja. Ez kétségtelenül nagyon fontos mozzanat, ha figyelembe vesszük, hogy a természet gyakorlatilag a megfigyelő ész alakzata óta nem tárgya a *Fenomenológiá*nak, vagyis a mű nem veszi fel többé azt a fonalat, amely a természet megfigyelésével foglalkozó fejezettől volna továbbvihető. Ennek oka feltehetőleg az, hogy Hegel az illető fejezetben azokkal az eredményekkel vet számot, amelyeket korának természettudománya elért,[27] s azt, amit a *Fenomenológia* következtetéseivel természetfilozófiai téren tenni lehet, a rendszer természetfilozófiai része hivatott kidolgozni.

Másfelől azonban az abszolút tudás csúcspontját követően – vagyis a *Fenomenológia* gondolatmenetének lezárása után – a szellemnek nemcsak a történelemben, de a természetben is külsővé kell válnia, önmagát nemcsak az emberi, hanem a természeti világban is fel kell találnia, ezért nyilvánvaló, hogy a természeti világ területe egyáltalán nem mellékes szempont. Úgy tűnik, a kiteljesedett emberi világ és a vi-

25 Hegel: *A szellem fenomenológiája*. Id. kiad. 388.
26 *I. m.* 395.
27 Lásd Ludwig Siep: *Der Weg der »Phänomenologie des Geistes«. Ein einführender Kommentar zu Hegels »Differenzschrift« und zur »Phänomenologie des Geistes«*. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2000.

lágegyetem egésze közötti kapcsolatot *Az abszolút tudás* fejezetet megelőzően épp a vallás biztosítja.

Mint tudjuk, az abszolút tudással foglalkozó zárófejezet „tartalmilag" nem hoz semmi újat, hanem végső elrendezésében, „valódi" struktúrája szerint láttatja a mű tartalmát. Azt is láttuk azonban, hogy az abszolút tudásban megvalósuló „végső" megbékélésnek a tudat felőli pólusát nem a megbocsátásnak a cselekvéstől eloldott fogalma képezi, hanem kifejezetten a cselekvő lelkiismeret alakja. Ez mindenképpen arra utal, hogy Hegel minden látszat ellenére lényegi szerepet szán az abszolút tudásban a *cselekvés* mozzanatának. Hogy ezt milyen értelemben teszi, annak fogunk utánajárni a következőkben.

2. A cselekvés

*A szellem fenomenológiájá*nak szerkezetét elemezve hangsúlyoztuk, hogy az első három szakasz – a „Tudat", „Öntudat", illetve „Ész" szakaszok – a mindenkori tudat, illetve öntudat (elméleti és gyakorlati) kategóriarendszerének kifejtését tartalmazza, a „Szellem", valamint a „Vallás" szakasz viszont történetileg vizsgálja ugyanezeknek a kategóriahálóknak a *valóságos* működését. A cselekvés vizsgálatában ezért ahhoz az eljáráshoz fogok folyamodni, hogy először elemzem *A szellem fenomenológiájá*nak a cselekvés értelmezésére szolgáló alapvető kategóriáit, ahogyan azok az „Öntudat", illetve „Ész" szakaszokban megjelennek, majd rátérek a valóságos cselekvésnek a „Szellem", illetve a „Vallás" szakaszokból rekonstruálható hegeli analízisére.

Figyelemre méltó, hogy noha Hegel sehol sem határozza meg explicite a cselekvés fogalmát, érezhetően elkülöníti azt a puszta tevékenységtől. Az utóbbival például a *Megfigyelő ész* harmadik fejezetében, illetve a „szellemi állatvilág" alakjában találkozunk hangsúlyos módon, s az a jellegzetessége, hogy minden tettet a meglévővel való bánásként értelmez; úgy veszi, hogy a tevékenység eredménye már mindig is megvolt, csak épp nem volt jelen; a tevékenység így nem más a számára, mint valami „tulajdonképpen" meglévőnek (tulajdonságnak, képességnek, jellemnek, adottságnak) az átfordítása a láthatatlanságból a láthatóságba. A cselekvés ezzel szemben *eredeti* és *szabad* aktus, s mint ilyen, adottságokkal megmagyarázhatatlan. *A szellem fenomenológiájá*nak bizonyos értelemben épp az a tétje, hogy hogyan jön rá erre a szellem, illetve hogy mit tud kezdeni vele.

A. A cselekvés kategóriái

a. Az elismerés

Bizton állítható, hogy *A szellem fenomenológiájá*ban nemcsak az identitásnak, de a cselekvésnek is az elismerés a kulcskategóriája. Ez kezdettől fogva nyilvánvaló az identitás vonatkozásában, hisz az elismerés fogalma az „Öntudat" szakasz kezdetétől megjelenik, s már egyáltalában az öntudat fogalma sem értelmezhető nélküle. A cselekvés vonatkozásában ezzel szemben inkább utólag, a további alakok ráépülésével bontakozik ki valódi jelentősége. Mindenesetre Hegel nem kevesebbet állít erről a fogalomról, mint hogy általa már *a szellem fogalma* áll előttünk.[28] Ez egyúttal azt is jelenti, hogy a szellem már az öntudat legszegényebb, legkezdetlegesebb formájában is jelen van mint lehetőség. Hogyan?

Hegel, mint láttuk, egyfajta „gyakorlati" intencionalitás alapján írja le az öntudatot: „az öntudat: *vágy* általában", a vágy tárgya pedig valami élő.[29] Ebben a meghatározásban csak az a problematikus, hogy elvileg *minden* élőlényre érvényes, hisz minden élőlény „vágyik" más élőlényekre, ha másért nem, önfenntartása céljából. Csakhogy az öntudat magában foglalja az önmagára-vonatkozás képességét, s ezen a legegyszerűbb szinten ez azt jelenti, hogy szembehelyezkedik az élet egészével: megjelenik számára az életfolyamattól való elkülönítettsége, ebben pedig egyúttal az a veszély is, hogy egy másik élőlény közvetítésével oldódjon fel ebben az egységben (amennyiben tudniillik a másik *elpusztítja*). A másik tehát alapvetően *negatív* számára – az ő potenciális tagadása –, s az ebben érzékelt fenyegetettséget úgy igyekszik felszámolni, hogy maga kísérli meg megszüntetni a másik önállóságát. „A vágy tárgyának önállósága" tehát azt jelenti, hogy az öntudat a másik megszüntetését akarja ugyan, de *annyiban, amennyiben* negálva érzi magát általa – tehát amennyiben ő is megszüntethető élő. Ezért nem szabadulhat meg saját negációjától: akárhány „mást" szüntet is meg, mindig fennmarad *a* más, ami fenyegeti. Nem arra van szüksége tehát, hogy mások negációjában fenntartsa a saját negációját, hanem arra, hogy *a* másik *egyáltalán* ne fenyegesse, vagyis hogy *elismerje* őt. Ezt azonban csak egy másik öntudattól várhatja.

Mindez azonban az, amit *mi* tudunk, vagyis a „vizsgálódó tudat", amely a tudás *már elért* nézőpontját képviseli. Az elismerés elemzése ezért a *Fenomenológia „für uns"* szövegei közé tartozik; azt mondja el, mi az elismerés *fogalma szerint*. Hogy hogyan jut el a szellem ahhoz, hogy e fogalomnak birtokába jusson, azt a *Fenomenológia egész* további kibontakozása írja le. A fogalom szerinti elemzés[30] mármost a következőket mutatja: 1. Az öntudat csak akkor *valóságos*, ha más öntudatok annak

28 Hegel: *A szellem fenomenológiája*. Id. kiad. 100.
29 Uo.
30 Lásd uo.

tudják („*Öntudat egy öntudat számára*. Csak ezáltal van valóban"). Ellenkező esetben lehet ugyan képzete magáról mint az élet folyamatával – és ezzel mindenki mással – *szemben álló* „atomról", ám ezt a szembenállást a többiek negálni fogják, és rá kell ébrednie, hogy különállósága nem valóságos. Ebből következik, hogy 2. ahhoz, hogy az öntudat valóban *önálló* tudjon lenni, az szükséges, hogy ráébredjen ennek a szembenállásnak a *mibenlétére*, ezzel pedig arra, hogy nem különálló *atomként* áll szemben az alakítás és az alakítás visszavételének folyamatával, hanem *más öntudatokkal együtt*, beleértve azt is, hogy adott esetben épp egymást értelmezik – tévesen – saját korlátjukként, azaz átalakítandókként. 3. Létrejön tehát a „tárgyak" egy olyan osztálya, amelyek tárgyak ugyan annyiban, hogy az öntudat felismeri, illetve azonosítja őket, ám soha nem lehetnek tárgyak annyiban, hogy *lényegük szerint nem tárgyiasíthatók* („Ha egy öntudat a tárgy, az éppúgy én, mint tárgy"). A másik öntudat nem úgy én a számomra, ahogyan *én* vagyok a saját számomra, de tudom, hogy önmaga számára ő éppúgy én, mint én a magam számára. 4. *Ennek az azonosságnak a felismerése a különbözőségben* nem más, mint a szellem – de csak a fogalma, hisz *valósága* csak akkor volna, ha az öntudatok is tudatában lennének ennek a fogalomnak, illetve aszerint élnének.

„Az öntudat *magán- és magáértvaló*, mert és azáltal, hogy egy másik magán- és magáért-való számára van; azaz csak azáltal van, hogy elismerik."[31] Ezt mutatja az öntudat, illetve a szellem fogalma: vagyis azt, hogy az elismerés – mind fogalma, mind pedig valósága szerint – az előfeltétele. A tudat azonban nincs birtokában *kezdettől* a fogalomnak; egyelőre csak az elkülönülés és a szembenállás szintjén áll, ezért *csak az elismertség igényének mozzanatát* tartalmazza, a többit nem. Ezért ezeket a mozzanatokat *sorban*, egymással szembeni meghatározottságukban kell számba venni, s eközben kell kimutatni, milyen értelemben vannak *egymásra utalva*.[32]

Úgy tűnik, Hegel számára teljesen világos, hogy eleddig járatlan úton indul el. Az elismerés ugyanis – fogalma szerint – maga is *cselekvés*, méghozzá *kölcsönös*, ám épp e kölcsönösség az, ami a mindenkori cselekvéselméletben háttérbe szorul:

> Az öntudatnak ezt a mozgását egy másik öntudatra való vonatkozásban azonban úgy képzelték, mint az *egyiknek cselekvését (das Tun des Einen)*; de az egyik e cselekvésének magának is az a kettős jelentése van, hogy éppúgy az *ő cselekvése*, mint egy *másiknak a cselekvése;* mert a másik éppolyan önálló, magába zárt, s nincs benne semmi olyan, ami nem önmaga által volna.[33]

A cselekvés kölcsönössége tehát nem afféle jámbor óhaj, hanem megkerülhetetlen *tény*, amit mindazonáltal fel kell ismerni: hiába hiszem, hogy önállóan és egyedül cselekszem, mert önállóan cselekszem ugyan, de a tér, amelyben cselekszem, más

31 *I. m.* 101.
32 Uo.
33 Hegel: *i. m.* 101. sk.

önálló cselekvőkkel megosztott. *Amennyiben önálló vagyok, más is önálló*; ezért az én önálló cselekvésemnek csak mozzanata mindaz, ami az én egyéni motivációimhoz, szándékaimhoz és eszközeimhez tartozik. A cselekvés megvalósítása, eredménye és hatása – *értelme* – mindig egy olyan közös térben dől el, ahol nemcsak én cselekszem, hanem mások is. Ha tehát a cselekvés olyan, hogy ezt a közös teret érinti és illeti, akkor végképp nem az fogja megadni a meghatározottságát, ami *csak rám* tartozik, hanem az, ami *mindenkire* tartozik: egyszerűen *nem is tehetek* olyasmit, ami *csak* az én cselekvésem:

> Az első nem úgy látja maga előtt a tárgyat, ahogyan ez elsősorban csak a vágy számára van, hanem magáért-való önálló tárgy van előtte, amely felett ezért nincs hatalma, hogy tegyen valamit saját érdekében, ha a tárgy magánvalósága szerint nem teszi azt, amit az első tesz rajta. [...] az egyoldalú cselekvés hasztalan volna, mert az, aminek történnie kell, csak mind a kettő által jöhet létre.[34]

Nos, épp ez az, amit a „vizsgált" öntudat még nem tud. Hiszen első megközelítésben az öntudat még csak *a maga elszigetelt elvárásaival* van tisztában: azzal, hogy elvárja, hogy mások elismerjék az ő önállóságát. Követeli tehát, hogy a másik elismerje, ugyanakkor azt látja, hogy a másik is ezt követeli tőle. Csakhogy ő nem elismerésre, hanem a maga elismertségére tör – nem tudván, hogy a kettő egymástól függ –, ezért egyik öntudat sem fogja kezdeményezni a *másik* elismerését, hanem csak a *maga* elismertetését. Az „eredeti" elismerést tehát a másiktól várják, s tevékenységük arra irányul, hogy ezt kicsikarják. Mivel azonban a többiek ugyanígy tesznek, valójában *ugyanazt* teszik. Ezért történhet, hogy mindazok a stratégiák, amelyeket az öntudat kidolgoz elismertsége elnyerésére, szükségszerűen a visszájukra fordulnak: az öntudat, amely *csak* a cselekvés alanyának tudja magát, *valójában* egyúttal a cselekvés tárgya is, ezért mindaz, amit a cselekvésről tud, mindig csak torz perspektívából fog megjelenni a számára. Ezért fogja megismételni az erők játékának tapasztalatát, azzal a különbséggel, hogy itt *maga az öntudat mint öntudat* a közép, s az egyes öntudatok azok a szélső fogalmak, amelyek csak *egymás közvetítésével* tudják meghatározni önmagukat. Az egyes öntudat azonban nem ismeri a közép perspektíváját (így természetesen a közvetítés struktúráját sem), csak a magáét, ezért az elismerés fogalom szerinti struktúrája – „*Elismerik* önmagukat, *egymást kölcsönösen elismerve*"[35] – a fogalom mindenkori mozzanata szerint fog kibontakozni: mindenki csak annyiban lesz elismert, amennyiben elismeri a többieket – vagyis igen kevéssé.

Kézenfekvő a kérdés, vajon miért szükségszerű az, hogy az elismerés gazdag tartalma a tudat tapasztalatának szintjén ilyen kezdetleges stádiumból bontakozzon ki. Ám a magyarázat is igen kézenfekvő: az öntudat „eredeti" kontextusa az élet, az

34 Uo.
35 *I. m.* 102.

öntudat szubjektuma alapvetően *élőlény*, elsődleges tapasztalata pedig épp önállóságának törékenysége.[36]

Amíg tehát az öntudat csak élőlényként van magának tudatában, addig az a tapasztalata, hogy korlátainak meghaladása valójában a pusztulása, és ezért minden eszközzel védenie kell a maga határait. Más kérdés, hogy *valójában* kezdettől fogva tudat, amit az tüntet ki minden más élővel szemben, hogy eleve „túlmegy" önmagán: eleve tudatában van a *másnak*, és hiába véli úgy, hogy ezzel a mással szemben védenie kell a határait, *ezt a mást mindig ő maga fogja reprodukálni*.[37] Az öntudat kategóriái ezért, amelyek a *fogalma szerint fel nem ismert elismerés* alapján fognak szerveződni, olyan stádiumot képviselnek, ahol az öntudat hozzáállása naiv – abban az értelemben, hogy félreértésben él saját hatalma felől: önvédelemre berendezkedett világában csak a saját *elszigetelt* hatalmának határait próbálgatja, nem ismerve fel, hogy igazi hatalma abban áll, hogy ezeket a határokat maga hozza létre.

Ha vázlatosan fel akarjuk sorolni ezeket a kategóriákat, a következő sorozatot kapjuk:

1. Az „életre-halálra menő harc" tökéletesen megjeleníti élet és tudat dialektikus kapcsolatát: a kettő egymásra utalt, de egymásrautaltságuk egymás *negálásaként* jelentkezik: a) az öntudat lényege csak a *puszta* élet érvényességével szemben tudja meghatározni magát, ezért az élet elpusztítására tör; b) az élet kockáztatásában a két öntudat, amelyek ellentétesnek tudják magukat egymással, valójában *ugyanazt* a perspektívát képviseli: mindkettő a *maga* életét kockáztatja, miközben a *másik* életére tör, vagyis *az életet mint olyat* negálják; c) épp mivel magát az életet negálják, ami viszont a maga részéről az öntudat lehetőségfeltétele, látszólagos céljuk elérésében egyúttal lehetetlenné teszik valóságos céljuk elérését: sem az nem lesz elismert, aki meghal (nincs kit elismerni), sem az, ki túléli (nincs ki elismerje).
2. Az „életre-halálra menő harc" tapasztalata megmutatta, hogy mindkét mozzanat – élet és elismertség – egyaránt lényeges. Csakhogy a tudat még mindig a meghatározások ellentétességéből indul ki, ezért nem képes a két mozzanatot egyetlen öntudatban egyesíteni, így a két mozzanat két külön alanynak jut, az úrnak és a szolgának. Ez az alak mármost az aszimmetrikus elismerés dialektikáját fogja nyújtani: az az oldal, amelyik csak elismert, de nem elismerő, foglya marad a *puszta* élet perspektívájának, amennyiben nem éli meg többé az élet *kérdésességét*, sem az élet kockáztatása, sem a vágy tárgyának ellenállása szempontjából. Ezzel szemben az az oldal, amelyik csak elismerő, épp az élettel szembeni distanciára kényszerül – folyamatosan megéli a

36 „Ami természetes életre korlátozódik, önmagától nem képes túlmenni közvetlen létezésén; de túlhajtja ezen egy másik létezés, s ez a túlragadtatás a halála." *I. m.* 51.

37 „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 egyúttal tételezve van számára a túlsó *(das Jenseits)*, még ha csupán, mint a térbeli szemléletben, a korlátozott *mellett*. A tudat tehát önmagától szenvedi el azt az erőszakot, hogy elrontja magának a korlátozott kielégülést." Uo.

halál fenyegetését, illetve a vágy „elhalasztásának" kényszerét –, s ezzel az öntudat fejlődésének válik terepévé. E fejlődés alapvető kategóriája a munka, úgy is, mint „gátolt vágy", és úgy is, mint „feltartóztatott eltűnés": egyszerre mutatja az öntudat önállóságát, illetve formáló hatalmát.

3. Az öntudat, minekutána tudatára jutott saját *valóságos* (mármint számára valóságos) önállóságának, illetve formáló hatalmának, megkísérel kitörni az „aszimmetrikus elismerésből", amelynek érvénytelenségét felismerte, és három stratégiát dolgoz ki: a) A „belső erőd"[38] stratégiája (sztoicizmus) azt fejezi ki, hogy az öntudat magánvalósága szerint érvényes, amennyiben a formálás instanciája, vagyis lényege szerint gondolkodás; bármi történik a „valóságos" világban, az csak akkor érvényes, ha saját cselekvő hatalmára tudja visszavezetni. Az öntudat magába vonja mind az úr, mind a szolga öntudatát, s kicseréli a meghatározásaikat: a szolga meghatározottságát, a formálást, az úrhoz rendeli, az élet passzív befogadását pedig a szolgához. Noha tehát megváltoztatta a meghatározásokat, változatlanul csak az urat ismeri el érvényesnek. b) A „negativitás" stratégiájának (szkepticizmus) eleve két oldala van: Egyrészt felismeri azt, hogy minden érvényesség *elismert* érvényesség, s ennek az elismerésnek az alapjaira kérdez rá. Ennyiben minden gondolkodás paradigmájának tekinthető. (Nem véletlen, hogy Hegel bizonyos szempontból magát *A szellem fenomenológiáját* is a *következetesen végigvitt* szkepticizmus, illetve a kétségbeesés útjaként jellemzi.[39]) Másrészt azonban megmarad a dekonstrukció szintjén, és egyetlen dologra *nem* kérdez rá: saját érvényesség-kutató eljárásának alapjaira. S noha tudatában van következetlenségének, nem tud túllépni rajta, hanem inkább fegyverként használja más reflektálatlan érvényességekkel szemben.[40] A negativitás stratégiája ezért egyben a *projekció* stratégiája is: saját ellentmondását másnak tulajdonítja. Az úr–szolga fogalompár tekintetében pedig az mondható el róla, hogy a „belső erőd" stratégiájához hasonlóan jár el: a szolga-oldalt a reflektálatlan elfogadással, az úr-oldalt pedig az aktív felülvizsgálással azonosítja, s változatlanul csak az urat ismeri el.

A harmadik stratégia mármost (c) a „megkettőződése" (boldogtalan tudat). Ennek kitüntető jegye, hogy az úr-oldalt és a szolga-oldalt úgy veszi fel magába, hogy valóban azonosul mindkettővel, közben pedig megtartja különbözőségüket.[41] Mivel azonban nem képes számot adni a kettő viszonyáról, egyúttal az eddigi stratégiákat is egyesíti magában, azok ellentmondásaival együtt: egyszerre a „belső erőd" tudata és saját ellentmondásosságát kifelé (a „lényegtelen" világba) vetítő tudat.

---

38 Isaiah Berlin kifejezése. Lásd Isaiah Berlin: A szabadság két fogalma. In uő: *Négy esszé a szabadságról*. Európa Könyvkiadó, h. n. (Budapest), 1990, 334–444.

39 Lásd a mű bevezetését.

40 „[...] fecsegése önfejű fiúk perpatvara, [...] akik, *önmagukkal* lévén ellentmondásban, megszerzik maguknak azt az örömet, hogy *egymással* maradnak ellentmondásban." Hegel: *i. m.* 113.

41 Vö. *i. m.* 113.

A boldogtalan tudatot érdemes közelebbről szemügyre vennünk, hiszen szerveződésében olyan magatartásformákra bukkanunk, amelyeket a valóságában szemlélt szellem a maga során rendkívül sok változatban fog kamatoztatni. Ezek a magatartásformák a boldogtalan tudat harmadik változatán[42] belül jelentkeznek, éspedig a következőképpen:

1. A *tiszta kedély*, illetve *magaérzés* az áhítatban: a boldogtalan tudat olyasmire sóvárog, amit egyszerre tud saját lényegéhez tartozónak és őt tökéletesen meghaladónak. Eközben azonban *magában ebben a sóvárgásban* olyan tapasztalata van önmagáról a *maga*érzésben, amit soha semmilyen idegen tárggyal kapcsolatban nem tudna megszerezni.[43]
2. Egyedi lényként a vágy és a munka meghatározásában viszonyul a valósághoz. Csakhogy ez a valóság ellentmondásos a számára: egyszerre lényegtelen és megszentelt világ. Ezért minden cselekvésében le kell mondania magáról, miközben egynek tudja magát a változatlannal, így minden lemondást egyúttal a változatlan lényeg áldozataként értékel. Ezért az áldozatért pedig hálálkodik, amiben két olyan vonatkozást mond ki, amelyeket soha nem vallana be magának: a) a lemondás alapvetően *áldozat*, tehát *veszteség* a számára; b) mivel egyediségének oldala minden lemondás mellett továbbra is fennmarad, a valódi áldozat helyett a maga részéről *az áldozat látszatát* valósítja meg, azaz *csal*.
3. Azért *kénytelen* csalni, mert *mindent* a lényegtelennek tartott oldal megszüntetésére tesz fel, tehát kiszolgáltatott marad ennek az oldalnak, ami annál nagyobb probléma, mivel ezt az oldalt – az egyediséget és a természetességet – nem lehet megszüntetni. Vagyis a megkettőzött tudat *a folytonos megszüntetési kísérletekben maga reprodukálja azt, amit meg akar szüntetni:* „ez az ellenség a vereségben hozza magát létre".[44]

A boldogtalan tudat tehát az egész öntudat-szakasz afféle „gyűjtőpontjának" bizonyul, amennyiben magába gyűjti „az elismerés folyamatának" kezdeti mozzanatait: 1. reprodukálja az életre-halálra menő harc tapasztalatát, amennyiben meg akarja szüntetni azt, amit magához (ezúttal nem magához mint egyedi élőlényhez, hanem magához mint lényeghez) képest másnak tart, ezzel azonban épp azt a szituációt reprodukálja, amitől meg akart szabadulni; 2. reprodukálja az „aszimmetrikus elismerés", vagyis az úr és a szolga alakját, amennyiben nem szünteti meg az aszimmetrikus struktúrát, hanem váltogatja az abban szereplő tényezők meghatá-

42 A három változat: 1. a változatlan idegen elítéli az egyediséget; 2. a változatlan mint egyediség; 3. önmaga mint egyedi a változatlanban; megbékélés az általánossal (ezen belül: a másvilági mozzanat megszilárdul; áthidalhatatlan kettősség; teljesülhetetlen remény). Az itt elemzett magatartásformák tehát a *harmadik* változaton belül jelentkeznek.

43 „A *tiszta kedély* az, amely *számunkra* vagy *magánvalósága szerint* megtalálta magát és kielégült magában, mert bár *számára* érzésében a lényeg elválik tőle, magánvalósága szerint ez az érzés *maga*érzés, érezte tiszta érzésének tárgyát, s ez ő maga; itt tehát mint magaérzés vagy magáért-való valóságos lép fel." Hegel: *i. m.* 117. sk.

44 *I. m.* 120.

rozásait; 3. reprodukálja azt a két stratégiát, amelyeket az öntudat az életre-halálra menő harc és az aszimmetrikus elismerés önmegsemmisítő struktúráinak meghaladására dolgozott ki: a „belső erődöt" annyiban, amennyiben lényegtelennek mondja a valóságot, a „negativitást" pedig annyiban, amennyiben saját ellentmondásosságát épp ebbe a „lényegtelenbe" vetíti. Mindeközben pedig értelemszerűen végig az aszimmetrikus elismerés alapstruktúráját mutatja: maga hozza létre azt, amit meg akar szüntetni.

Legfejlettebb formájában a boldogtalan tudat három mozzanatot tartalmazott: 1. a tiszta magaérzést az önnön lényegétől való elválasztottságban; 2. a látszat-áldozat csapdáját, illetve 3. az egyediség megszüntethetetlenségét. E három mozzanat írja le azt – az adott paradigmán belül meghaladhatatlan – szituációt, amelyre igen sajátos módon érkezik a válasz.

A boldogtalan tudat ugyanis végül – ahelyett, hogy „kölcsönösen szolgája lenne mindegyiknek a másiknál" – lemond a döntésről és a cselekvésről, de nem az úr, hanem a szolga, *egy másik szolga* javára: olyasvalaki javára, aki szintén egyedi, de egyediként a változhatatlan lényeget képviseli, és ezzel a képviselettel maga a változhatatlan lényeg ruházza fel (legalábbis *így van elismerve*).[45] Itt jelenik meg a *tanács* mint a „külsővé tett szolga" megnyilvánulási formája, és így valósul meg a *tényleges* áldozat, az én *valóságos* elvetése, amennyiben a boldogtalan tudat azt adja fel, ami ezen a ponton megbékélésének akadályaként tűnik fel: *saját* akaratát és cselekvését.

Ezzel eltűnik mind a látszat-áldozatból kiirthatatlan csalás, mind pedig e tudat boldogtalansága. Cserébe viszont előáll az önmagát eldologiasító ember, a felvilágosodás „kiskorú" réme, aki kimondja, hogy *az én: dolog*.

Ugyanakkor épp ezáltal – önmagunk külsővé-tétele és e külsővé-válásban az azonosság tételezése által – válik lehetővé, hogy a tudat és az öntudat ésszé álljon össze, pontosabban, hogy a tudat és az öntudat mozzanatai után az észt a maga egységében szemlélhessük. Hegel maga hangsúlyozza, hogy a kívülre helyezett akarat az általános akaratot anticipálja.

b. Az elismeréstől a lényeges dologig

Az „Ész" szakasz az egyedi tudat és a változatlan lényeg kölcsönös áldozatával kezdődik: mindkettő lemond magáról a másik javára, s így áll elő az a középfogalom, amely mindkét oldal számára kifejezi a másik áldozatát.[46]

---

45 Hogy e struktúra mintája félreismerhetetlenül a papságnak a katolikus egyházban betöltött szerepe, az még nem föltétlenül ok arra, hogy *történetileg* olvassuk. Ha tiszteletben tartjuk azt, hogy az öntudat-szakasz a cselekvésről való gondolkodás „dinamikus a priori" kategóriáit, illetve az ezzel kapcsolatban alkalmazható magatartásmintákat írja le, akkor figyelembe kell vennünk, hogy a papság mint közvetítő csak egy bizonyos magatartás *egyik* példája.

46 „Igazsága az, ami [...] mint az a középfogalom jelenik meg, amely kimondja a változatlan tudatnak, hogy az egyedi lemondott magáról, s az egyedi tudatnak, hogy a változatlan tudat már nem szélső fogalom a számára, hanem megbékélt vele." *I. m.* 123.

Kölcsönös elismerés helyett tehát kölcsönös áldozattal van dolgunk, amelynek kifejeződése a kategória, amely lét és gondolkodás egységét mondja ki – fogalma szerint, de még nem valósága szerint. A kategória *értelmének* kibontása mármost hasonlóképpen történik, mint az elismerés fogalmának esetében: az „Ész" szakasz aszerint vizsgálja a kategória mozzanatait, ahogyan elkülönülnek egymástól, ugyanakkor egymásra épülnek.

Mivel pedig – mint azt már fennebb megkíséreltük kimutatni – az ész egységes, vagyis elméleti és gyakorlati ész *ugyanaz* az ész, a megfigyelő ész taglalása a cselekvés szempontjából sem elhanyagolható. Több szempontból is kiemelkedő jelentőségű a szerves megfigyelésének vizsgálata, hiszen egyrészt közelebbi elemzését nyújtja az élet-fogalomnak, ami a maga részéről az öntudat értelmezésének hátterét képezte, másrészt előképét nyújtja azoknak a fogalmaknak, amelyek segítségével az eszes öntudat az önmaga és világa közötti viszony megértésére fog kísérletet tenni.

Az élet fogalmával kapcsolatban itt csak két mozzanatot emelnénk ki: 1. A szerves a *reális cél*, azaz célja nem esik a tevékenységen kívül";[47] *maga tartja fenn magát a másra való vonatkozásában*, s benne „a szükségszerűségnek szétválasztott mozzanatai, ok és okozat, cselekvő és szenvedő, egyesítve vannak".[48] 2. A szerves mozgása lényegileg „az általános és a tevékenység egysége", *de mivel ez csak mint fogalom fogható fel, ezért nem a megfigyelő tudat számára való.*[49] A megfigyelés ugyanis „a *lét* és a *megmaradás* formáinak mozzanatait" keresi, a szerves egész azonban nem így szerveződik. Az első kiemelt mozzanat olyan strukturális azonosságra mutat rá a fogalom és az élet között, amelyet itt nem áll módunkban közelebbről vizsgálni. A második mozzanat azonban arra utal, hogy az ész – nem a megfigyelő, hanem az, amelyik a megfigyelést mozzanataként tartalmazza – olyan magatartásformát fog felmutatni, amely nem „a lét és a megmaradás formáiból", hanem „az általános és a tevékenység egységéből" fog kiindulni.

Erre voltaképpen már a megfigyelő ésszel foglalkozó alszakaszon belül sor kerül, nevezetesen *Az öntudat közvetlen valóságára való vonatkozásának megfigyelése; fiziognómika és koponyatan* című fejezetben. Itt az ész valóban az általánost – az öntudat mibenlétét leíró törvényt – keresi, ám úgy, hogy az öntudat tevékenységéből indul ki. Eközben azt a két oldalt igyekszik egyesíteni egymással, amelyek ellentéte a megfigyelés előző állomásán meghaladhatatlannak bizonyult: az egyént mint szabad cselekvést, illetve az egyént mint „magánvalót", amelynek „eredeti meghatározott léte" van. Ehhez pedig olyan kategóriát használ, amely a létet és a cselekvést egyetlen egységben foglalja össze: az egyént – úgy, ahogyan arcvonásaiban, illetve beszédében megnyilatkozik – *saját művének* tekinti.

Ennek a hozzáállásnak két következménye van: 1. A tulajdonképpeni cselekvés leértékelődik egy *kitüntetett mű*, az illető mű megítélhetősége és megítélése, ezzel

47 *I. m.* 137.
48 Uo.
49 *I. m.* 139.

pedig a cselekvésről való *puszta vélekedés* javára. Ez pedig 2. a külső és a belső dialektikájának megismétlődéséhez fog vezetni: az ilyen meghatározások egyszerre mondanak *túl sokat* az egyénről – hiszen nem viszonyba állítják, hanem végső soron *azonosítják* bizonyos kitüntetett megnyilvánulásaival –, illetve *túl keveset* – hisz az egyén mint saját műve *kívülre került* önmagán, egy olyan térbe, ahol már nem a belső motivációk, hanem mások értelmezése határozza meg, mi is ő.[50]

Ezek miatt az ellentmondások miatt fordul a megfigyelő ész végül egy olyan látásmódhoz – a koponyatanhoz –, amely még egyértelműbben tünteti ki a „létet és fennállást" a cselekvéssel szemben: a külsőt ezúttal már nem a belső *jelének*, hanem puszta dolognak tekinti, ugyanakkor olyasminek, ami puszta dologként fejezi ki az egyén lényegét (az ember lényege a koponyacsontja).

Ennek a mozzanatnak hatalmas jelentősége van *A szellem fenomenológiájá*ban: 1. Itt nyer megfogalmazást az a végtelen ítélet, amely egyfelől a megfigyelő ész alapstruktúrájaként azonosítható, másfelől pedig, mint láttuk, Hegel számára (Az *abszolút tudás* fejezet tanúsága szerint) egyike a szellem dinamikáját leíró három kulcsfogalomnak. 2. „A szellem: dolog" végtelen ítélet maga is azt az alapelvet igazolja, hogy egy elszigeteltségében megtartott perspektíva azt hozza létre, amit el akar kerülni: a boldogtalan tudat a szellem nevében áldozta fel, azaz dologiasította el egyedi énjét, s ennek az áldozatnak itt az lett az eredménye, hogy *a szellem egyáltalában* vált dologgá. Ennyiben – mutat rá Hegel – ez az alak a boldogtalan tudat kiegészítése, vagyis annak egy lehetőségét bontja ki, illetve viszi beteljesedésre. 3. Az ész alapjainál álló áldozat – az egyedi és az általános kölcsönösen lemond magáról a másik érdekében – itt járta végig egyik jelentését: az áldozat *valódinak* bizonyult arról az oldalról, hogy a szellem *ténylegesen* lemondott magáról, és dologgá tette magát.

S az áldozat nem puszta metafora: a szellem valóban „elveszíti magát", hogy „megnyerje magát". Mert, mutat rá Hegel, ez a pont egyszerre csúcspont és mélypont. Mélypont abban az értelemben, hogy ez a szemlélet a lehető legkevésbé szellemi (amennyiben lemond a megkülönböztetetteknek különbségükben való megtartásáról), és csúcspont, amennyiben gyökeres *fordulatot* jelent: a szellem – közli Hegel – annál nagyobb, minél nagyobb ellentétből tér vissza magába.[51]

A magyarázat mindazonáltal első látásra legalábbis meglepő: [...] csak az egészen rossz hordja magában azt a közvetlen szükségszerűséget, hogy megforduljon".[52]

Miért? Jean Wahl a boldogtalan tudatról írott monográfiájában[53] meggyőzően igazolja, hogy voltaképp Hegel egész filozófiai munkásságának alapkérdése „a széthangzó összhangja", illetve „a boldogtalanság boldogsággá alakítása",[54] „boldogtalanság" alatt az elkülönültség tudatát értve. Ezért aztán, minél erősebb az elkülö-

50 Lásd *i. m.* 162. sk.

51 *I. m.* 178.

52 Uo. „[...] denn erst das ganz Schlechte hat die unmittelbare Notwendigkeit an sich, sich zu verkehren" Hegel: *Phänomenolgie des Geistes*. Id. kiad. 257.

53 Jean Wahl: *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*. Les Éditions Rieder, Paris, 1929.

54 *I. m.* 12.

nültség tudata, annál erősebb a megbékélés, s vele a szellem ereje. Igen ám, csakhogy a végtelen ítélet stádiumában éppenséggel a szétszakítottság tudata hiányzik. Hiába fogadjuk el tehát, hogy az „egészen rossz", azaz minden viszony felszámolása voltaképpen azért foglalja magában saját meghaladását, mert egzisztenciálisan „nem lehet kibírni vele",[55] ezen a szinten nem kapunk választ arra, hogy *hogyan* történik meg a meghaladás.

Ami természetes is, hiszen a megfigyelő ész csak az ész egyik oldala. Az elemzésnek a másik oldalt – a világban cselekvő ész oldalát – és az arra sajátosan jellemző „szétszakítottságot" is végig kell járnia ahhoz, hogy a meghaladás mikéntje körvonalazódhasson.

Ezt a másik oldalt az „Ész" szakasz második alszakasza járja végig, amely *Az eszes öntudat megvalósulása önmaga által* címet viseli. Elvileg a „gyakorlati ésszel" van dolgunk tehát, méghozzá annak legközvetlenebb formájával: azzal, ahogyan az öntudat a maga konkrét magatartásában *gyakorlatilag* viszonyul ahhoz a világhoz, amelyet másokkal megoszt. Ebben a részben kerül közelebbi kifejtésre az a szemlélet, amelyet Hegel az elismerés elemzésekor így jellemzett: „Az öntudatnak ezt a mozgását egy másik öntudatra való vonatkozásban azonban úgy képzelték, mint az *egyiknek cselekvését*".[56] Míg ugyanis az „Öntudat" szakasz azt vitte végig, milyen következményei vannak ennek a szemléletnek akkor, ha a közös lét minimál-feltételeire alkalmazzuk – azaz adott két öntudat, akik „természetes" módon határozzák meg önmagukat –, itt az lesz a tét, mire vezet ez az álláspont, ha az *egyéniség* és a közösség viszonyából indulunk ki.

Hogy ezt a kérdést nem lehetett feltenni az „Öntudat" szakaszon belül, annak persze szintén megvan a maga oka: csak az öntudat utolsó alakjában, a boldogtalan tudatban született meg az a viszonyulásmód, amelynek számára önnön egyedisége *mint egyediség* probléma lehet. A jelen szakaszban viszont már eleve az eszes öntudat egyén-voltából indulunk ki, noha ez az egyén még nem jutott el az elismerés kölcsönösségének szükségszerűségéig: ami rendelkezésére áll, az csak az eddig elért kategóriarendszer: a közvetlen magabizonyosság, illetve az az ősi meggyőződés, hogy céljai eléréséhez egy külső valóságot kell megszüntetnie. Az általánost eddig csak elméleti értelemben tapasztalta – a megfigyelő észben –, gyakorlati értelemben az övén kívüli akarat még külső akarat a számára. Csakhogy itt már nem egyedi valóságának egy külső akaratban való megszüntetésére, hanem *saját céljainak megvalósítására* van igénye. A határok védésétől elérkeztünk a határok alakításáig.

Mindebben pedig az eszes öntudat töretlenül végigviszi a boldogtalan tudat ama belátását, hogy az egyediség alapvetően *dolog* – csak épp elsősorban *a többiekre* alkalmazza ezt (a többiek azt a puszta keretet képezik, amelyben céljait megvalósíthatja),

55 Odo Marquard kifejezése, lásd uő: *Az egyetemes történelem és más mesék*. Ford. Mesterházi Miklós. Atlantisz, 2001.

56 Hegel: *A szellem fenomenológiája*. Id. kiad. 101.

illetve önmagára csak annyiban, hogy célja – a saját szája íze szerint megváltoztatott *más* – végső soron szintén egy dolog.

Az „eszes öntudat" kulcsfogalmait a jó és a rossz fogalompárja képezi: 1. a „gyönyör" számára jó az, ami *neki személy szerint jó;* 2. „a szív törvénye" arra törekszik, ami *szerinte jó* az emberiségnek; végül 3. az „erény" célja az, *ami önmagában jó.*

A gyönyör számára tehát az számít jónak, ami *neki* jó – ennyiben (ha az öntudat terminusaihoz folyamodunk) a vágy szintjén áll, noha nem törekszik vágya tárgyának megszüntetésére, *csak* vágya tárgya *önállóságának* megszüntetésére. Ez azonban nem más, mint az eredeti vágy afféle szublimációja: az, hogy a másik önállósága „lényeg nélküli látszat" a számára, mutatja, hogy az elismerés voltaképpeni értelme igen távol áll tőle. Noha *elvileg tudja* vágyának tárgyáról, hogy „éppúgy én, mint tárgy", nem viselkedik akként vele szemben, azaz *magatartásában tárgyként kezeli.*

Csakhogy, mint tudjuk, „az, aminek történnie kell, csak mind a kettő által jöhet létre", ezt viszont a gyönyört kereső egyén még nem tudatosította. Csodálkozva fedezi fel tehát, hogy a többiek nemcsak, hogy *szintén tárgyként kezelik* vágya tárgyát (hogy ő is ezt teszi, az szintén nem tudatosul benne), de *őt magát is*, sőt, magát a kettejük közötti viszonyt is tárgyiasítják. Ahhoz, hogy felismerje ennek az aszimmetrikus elismerés-viszonynak a tranzitív jellegét (A úgy viszonyul B-hez, ahogyan B viszonyul C-hez, illetve A úgy viszonyul C-hez, ahogyan B viszonyul C-hez), az kellene, hogy rálátása legyen saját magatartására. Erre azonban a *puszta* egyéniség mint „társadalmi atom" perspektívája nem alkalmas, mint ahogyan az öntudat első megközelítése, a „természeti atom" sem volt alkalmas az önreflexióra: a vágya megvalósításának ellenálló közeget nem hozzá hasonló *én*-ek közös művének, hanem számára idegen, homogén tömbnek látja, azaz külső szükségszerűségnek.

A válsághelyzet kezelésében azután egy olyan stratégiához folyamodik, amely a szkepticizmus tárgyalásánál említett szublimáció megfordítása: míg ott az öntudat saját magán kívülre vetítette saját magatartását, addig itt az egyén interiorizálja, azaz belsővé teszi a kívülről érzékelt kényszert, és megpróbál *ő maga* szükségszerűséggé válni, létrehozva így a szív törvényének alakját.

A szív törvénye már egyértelműen szembesül azzal, hogy az, amin tevékenysége megbukik, nem egy idegen törvényszerűség, hanem mások akarata (a többi „szív törvénye"). De még mindig nem ismeri fel a „tárgy"-ban az „én"-t. Ezért közvetítés nélküli szubjektivitások halmazát látjuk, akik egy az egyben akarják lefordítani a „belsőt" a „külső" nyelvére, nem ismerve fel, hogy a „külső" a sok-sok „belső" eredőjeként áll elő. A közvetítés hiánya miatt tehát szükségszerű, hogy az öntudat azonosuljon az egyik pólussal: vagy a világ legyőzhetetlen külső rendjével, vagy a korlátlan és ezért megzabolázhatatlan, formátlan belsővel. Az előbbi lehetőséget a következő fejezet járja be, az utóbbi viszont „az őrület tombolása", amely egyúttal a szublimáció-motívumot is visszahozza, ezúttal nem megfordított, hanem eredeti, pontosabban a cselekvés közegéhez mérten radikalizált formában: a benne lévő felfordultságot igyekszik másnak tulajdonítani.

A szív törvényét megvalósítani akaró, elvileg jó szándékú, gyakorlatilag azonban pusztító magatartás eredménye ezért – nem paradox, hanem – dialektikus módon a *bellum omnium contra omnes,* mindenki harca mindenki ellen, ami mindazonáltal hatalmas mérföldkő a cselekvés értelmezésében: *ebben a szemléletmódban az ész legalább felismeri, hogy a közös világ valamennyiük kölcsönös cselekvésének eredménye.* Hogy ezt a kölcsönösséget általános ellenállásként és harcként, illetve az egyediségek kölcsönös felbomlasztásaként azonosítja, az e lényegi belátáshoz képest afféle gyermekbetegség.

Az erény és a világ folyása elnevezésű alakzat végül azt a lehetőséget veszi számba, amelyet a szív törvényével kapcsolatban az őrület alternatívájának neveztünk – nevezetesen hogy az eszes öntudat ezúttal „a világ folyásával", a kikerülhetetlen külső szükségszerűséggel azonosul. Másrészt ez a *Weltlauf* az egyediségek könyörtelen harcaként határozódott meg, amivel nem könnyű *úgy általában* azonosulni anélkül, hogy az megint az őrület egy formájához ne vezetne. Az erény azonban kikerüli ezt a csapdát, amennyiben felfedezi *az elvont általánost.* Ha ugyanis a világ menete az egyéniség megszüntetésében áll, az egyéniség pedig mit sem tehet ez ellen, akkor az lesz a helyes magatartás, ha *maga* kísérli meg megszüntetni saját egyediségét. Ebben a magatartásban egy sereg korábbi ismétlődik meg komplexebb fokon. Hogy csak a legfontosabbakat említsük: 1. az életre-halálra menő harc – csakhogy itt a harc általánossá válásával az egyén nem a másikat, hanem önmagát igyekszik megszüntetni; 2. az úr és a szolga alakja – az úrral azonosul ugyan, de a szolga nézőpontjából; 3. a boldogtalan tudat, amely önmaga felszámolásáért küzdött, és folyamatosan annak lehetetlenségével szembesült. Csakhogy az eszmény, amelynek nevében az egyediségét feláldozni akarja, immár nem a világon kívüli „lényeg", hanem a világban működő jó, amelyet meg akar valósítani. Ezért ez egy jóval összetettebb magatartás. Másrészt az eszes öntudat az elismerés természetéről is sokkal többet tud – legalábbis azt, hogy a *hiánya* közös ügy.

Két komponenst foglal magába tehát, amelyeket nem egyeztet össze egymással (s ennyiben *formálisan* a „negativitás" magatartását képviselő szkepticizmust ismétli): 1. a világban levő *rossz* mindenki közös cselekvésének eredménye; 2. a *jó* azonban magánvaló általános. A két mozzanat elszigeteltsége miatt azután meg kell maradnia a formalitás szintjén: egyrészt annál a formális meghatározásnál, hogy egyediségét kell feláldoznia, másrészt a jó formális meghatározásánál, mely szerint az valamiféle erő vagy képesség. Az első szempont szerint azonban megismétlődik a boldogtalan tudat tapasztalata annak a lényegessé válásáról, amit mindenáron fel akarunk áldozni, a második szempont pedig azért hiányos, mert ha a jó valamiféle *puszta* képesség, akkor nyilván teljesen közömbös a számára, hogy hogyan használjuk fel.

Így ébred rá az eszes öntudat arra, hogy a két felismerést, amelyeket eddig elszigeteltségükben tartott meg, valamiképpen össze kell kapcsolnia egymással. Vagyis: 1. Ha a világban levő rossz mindenki közös cselekvésének eredménye, akkor a jónak is – és egyáltalán *mindennek* – annak kell lennie, ezért az egyénnek is jobbnak

kell lennie, mint ahogyan a *bellum omnium contra omnes* elképzelés mutatja, legalábbis cselekvése általános eredményét tekintve. Így áll elő „valamennyinek és minden egyesnek a tevékenysége" *(das Tun Aller und Jeder)*, amely mindazonáltal csak a *lényeges dolog* fogalmával összefüggésben fogja elnyerni valódi jelentését. 2. Ha az egyéniséget nem lehet *valóságosan* feláldozni, akkor a „a *valóság* oldala nem egyéb, mint az *egyéniség* oldala".[57]

Ezeknek a belátásoknak köszönhető, hogy az „Ész" szakasz harmadik alszakasza, amelynek tárgya a *reális individualitás (Az egyéniség, amely magán- és magáért-valósága szerint reális a maga számára)*, már *valóban* közös világot feltételez, ahol *mindenki* egyéniség. Innentől tehát elvileg „magunknál vagyunk", az individuumok közösségében, ahol az individuumok szabadon tevékenykednek anélkül, hogy az egész rendjét megsértenék.

Csakhogy épp ez a látszólag problémamentes harmónia az, ami további konfliktusokhoz vezet. „Az egész rendje" ugyanis elvont általánosnak számít, ami azt jelenti, hogy az individuumok tevékenykednek ugyan, de nemhogy *nem sértik* ezt a rendet, hanem semmiféle hatással nincsenek rá: úgyszólván rajtuk kívül történik: „A cselekvés nem változtat meg semmit és nem irányul semmi ellen; tiszta formája az átfordításnak a *nem-láttatásból* a láttatásra."[58] Ezzel a formulával pedig szóról szóra találkoztunk már, éspedig a fiziognómikával és a koponyatannal foglalkozó fejezetben, a cselevés radikális leértékelésénél és a szellem radikális eldologiasításánál. Ami mindenképpen arra utal, hogy a „szellemi állatvilág" kifejezés radikalitása sem véletlen.[59] A szellem itt olyasmit mutat szelleminek, ami nem az: olyan tevékenységet tart cselekvésnek, ami *nem* cselekvés, és olyan rendet tart általánosnak, ami *nem az*.

Az események logikája, amely szerint a szellemi álltavilág ráébred önnön csalására, ugyanaz, mint a fiziognómika esetében: amint „puszta átfordításként" értelmezi a „cselekvést" (nevezetesen a nem-láttatásból a láttatásba), szembesülnie kell a *látás* folyamatának összetettségével: akik számára *láttat*, azok *nem úgy látnak, ahogyan ő lát*. Vagy *megcsalja* tehát a többieket (amennyiben úgy próbál láttatni, hogy azt lássák, amit ő lát, de akkor nem közvetlenül láttatja tartalmát, hanem a láttatás *módjára* koncentrál), vagy *őt csalják meg* (amennyiben torzítva látják, amit látnak, *nem úgy, ahogyan ő akarja láttatni*).

Ugyanakkor azonban a folyamat kontextusa más, mint a fiziognómikában, ezért értelme is más: itt a fiziognómikával ellentétben nem az a tét, hogy elméleti módszert alkossunk az egyéniség megnyilvánulásának megértéséhez, hanem az, hogy *az egyéniség maga* tudhassa, hogy *mi ő valójában*. Az elidegenedés tehát elsősorban nem a többiekkel szemben, hanem önmagával szemben megy végbe, noha elvileg közelebb van magához, mint valaha.

---

57 Hegel: *i. m.* 199. sk.

58 *I. m.* 203.

59 Vö. Ludwig Siep: *Der Weg der »Phänomenologie des Geistes«. Ein einführender Kommentar zu Hegels »Differenzschrift« und zur »Phänomenologie des Geistes«*. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2000.

Az elismerés folyamatát tekintve mindez azt jelenti, hogy az *én* tárgyiasítása immár belülre került. Itt lép be a képbe *a lényeges dolog* kategóriája.

c. A lényeges dolog

A lényeges dolog fogalmának vizsgálatánál célszerű egy olyan párhuzamból kiindulnunk, amely – a megfigyelő észnek a fiziognómikában szerzett tapasztalata mellett – néhány igen fontos mozzanatra világít rá a szellemi állatvilág természetében. Mint láttuk, a szellemi állatvilágban – a fiziognómika tapasztalatához hasonlóan – az egyéniség eltűnt saját művében, azzal a különbséggel, hogy itt már nem egy öntudatlan műben mások számára, hanem egy öntudatosan létrehozott műben, és a maga számára is. Ebben épp a fordítottját élte meg annak, amit az öntudat szintjén a szolga tapasztalt a munkában: míg ott a munka mint *az alakítás folyamata* a szolga önállóságát biztosította hosszú távon, addig itt a mű mint *a formálás eredménye* „az egyéniség realitását inkább *eltűnőnek* ábrázolja", mintsem önmagában érvényesnek. A legszorosabban azonban a szkepticizmussal áll kapcsolatban az öntudat alakjai közül, amennyiben a megvalósult mű „újra szabadon bocsátotta" mindazokat a mozzanatokat, amelyek létrejövésében közrejátszottak: a mozzanatok véletlenszerűeknek bizonyultak egymás számára, s akárcsak a szkeptikus tudat, a szellemi állatvilág polgára sem tudja összehozni egymással tárgya mindenkori mozzanatait.

Míg azonban a szkepticizmust az öntudat mozgásában a boldogtalan tudat követte, itt az úgynevezett „becsületes tudat" próbál úrrá lenni a meghatározottságok esetlegességén. Márpedig a becsületes tudat sokkal inkább viseli a szkepticizmus hozzáállásának jegyeit, mint bármely más alak a *Fenomenológiá*ból. Rendkívül lényeges, hogy ugyanakkor a kettő alapállása gyökeresen ellentétes egymással: a szkeptikus tudat semmiben sem hisz, a becsületes tudat *csaknem mindenben*; a szkeptikus tudat azért nem tudta összehozni egymással saját gondolatait, mert a gondolkodás negatív mozgásától nem látta e mozgás egységét, a becsületes tudat viszont *nem gondolkodik*.

Ami annál ellentmondásosabb, mivel a becsületes tudat éppenséggel magát *a lényeges dolgot* keresi: azt a „*szellemi* lényegiséget", amelyben az elszigetelt mozzanatok „megszűntek mint magukban érvényesek".[60] Ez az, amit belát a „becsületes tudat", de fogalma sincs, hogyan, és fogalma sincs, hogy belátásának voltaképp mi a *tartalma*. Szellemi lényeget keres, anélkül, hogy fogalma lenne róla, mi is a szellem. A meghatározottságokat ezért nem viszonyukban próbálja látni, hanem külön-külön azonosítja őket a „lényeges dologgal".

Így történik, hogy a szkeptikus, aki nem tart tiszteletben semmilyen érvényességet, becsületesebbnek mutatkozik, mint a „becsületes" tudat, aki *bármit* hajlandó érvényesnek tekinteni. Régi paradoxon ez – elég talán Platón *Kisebbik Hippiasz*ára

60 *I. m.* 210.

utalnunk –, Hegelnél azonban a paradoxonból dialektikus ellentmondás lesz: hiába *fogadja el* a becsületes tudat a lényeges dolog érvényességét, amíg elutasítja, hogy arra reflektáljon, miért is fogad el valamit érvényesnek. A butaság és az immoralitás határmezsgyéjén járunk: egyrészt nem állítható, hogy *minden* feltűnően következetlen álláspont szándékosan váltogatná a nézőpontjait, másrészt viszont – mondja Hegel – az sem hihető, hogy annyira gondolattalan *(gedankenlos)* volna, hogy ne tűnne fel neki: azok a mozzanatok, amelyeket váltogat, egymásra vonatkoznak.

S ha a boldogtalan tudat problémája az volt, hogy áldozata voltaképpen látszatáldozat, s így önmagát csalja meg, itt a csalás egy interszubjektív viszony alap-meghatározottságává válik: „fellép az egyéniségek olyan játéka egymással, amelyben önmagukat is, egymást is, megcsalják és megcsalatva találják".[61] Ebben a struktúrában sohasem lehet eltalálni, hogy a másik milyen mozgatórugók szerint cselekszik, és hogyan „interpretál" egy tényt, hisz soha „nincs ott, ahol azt hiszik, hogy van".[62] Ebben az interszubjektív tapasztalatban ér véget a szellemi állatvilág ama illúziója, hogy a cselekvés, a tevékenység a „belső lényeg" *puszta* megnyilvánulása volna. Semmi sem marad az, ami.

Ez a tapasztalat a maga „szellemtelenségében" legalább annyira jelentős a szellem szempontjából, mint a végtelen ítéleté: ugyanúgy megszüntet bármiféle meghatározható viszonyt, és ugyanúgy halaszthatatlanná teszi az igényt, hogy a keresett fogalom (ott a kategória, itt a lényeges dolog) tartalommal telítődjön. A „becsületes" tudat így azt a tapasztalatot hozza meg a tudat számára, hogy minden mozzanat egyaránt lényeges, s a lényeges dolog „olyan lényeg, amelynek *léte* az *egyes* egyén és valamennyi egyén *tevékenysége*". A lét és a tevékenység viszonyát mondja ki tehát, vagyis azt, hogy minden tevékenység tekinthető dolognak, amennyiben „közvetlenül *mások számára* van", másrészt viszont semmi sem pusztán *adott*, nem is csupán tevékenység *eredménye*, hanem maga a folyamat egyben. Itt nyeri el tulajdonképpeni jelentését az a fogalom, amely az erény alakjában jelentkezett először, éspedig „*valamennyinek és minden egyesnek a tevékenysége*" *(das Tun aller und Jeder)*. Ott ugyanis – az önmagát a világ menetével szembehelyező erény számára – elkerülhetetlen volt, hogy a „valamennyi"-re, az egyesektől elvonatkoztatva szemlélt általánosra kerüljön a hangsúly. Itt azonban az válik hangsúlyossá, hogy mindkét mozzanat – az egyesé és a közösé – egyaránt lényeges. Ezért „minden lény lényege" *(das Wesen aller Wesen)*, ezért „*szellemi lényeg*"[63] a „valamennyinek és minden egyesnek a tevékenysége"-ként értett lényeges dolog: tárgy, amely egyszerre én és tárgy, avagy *én*, amely *mi*, és *mi*, amely *én*, vagyis a beteljesedett elismerés fogalma.

Maga a dolog avagy a lényeges dolog *(Die Sache selbst)* tehát egyszerre betöltődése az elismerés fogalmának és a tiszta (a lét és a gondolkodás egységét formálisan ki-

61 *I. m.* 213.
62 Uo.
63 Hegel: *A szellem fenomenológiája*. Id. kiad. 214. sk.

mondó) kategóriának. *Maga a dolog* avagy *szellemi lényeg* = elismerés + kategória. Mindez arra utal, hogy ez a fogalom nemcsak az önértelmezésnek és a cselekvésnek, de a tárgytudatnak is kategóriája, ugyanakkor pedig az elméleti és a gyakorlati ész egységének modellje. Mert – Ludwig Siep szavaival –: „A privát véleményektől, szándékoktól és tettektől független dolgokat nem lehet egyedül megismerni és elszigetelten megvalósítani. Azok a közös cselekvés tárgyai. De milyen eljárással határozható meg, mit követel maga a dolog, illetve mi az ésszerű? Ez a következő két fejezet tárgya."[64]

Innen pedig a lényeges dolog fogalma *kibontakozásának* terepén mozgunk, amelyet a *Törvényhozó ész* és a *Törvényvizsgáló ész* fejezetek írnak le. Érdemes itt talán előrevetíteni azt a párhuzamot, amelyet Hegel a lényeges dolog fogalmának bevezetésekor von a közvetlen tudat tárgyaként értett dolog *(Ding)* és a szellem tárgyát képező dolog vagy ügy *(Sache)* között. Ennek értelmében az utóbbi az érzéki bizonyosság, illetve az észrevevés mozgásának megfelelő mozgást fog leírni a szellemnek bizonyuló ész szintjén. Eszerint a „becsületes tudat" az érzéki bizonyosságnak felel meg, amennyiben számára mindig más az itt és más a most, attól függően, hogy mikor hol áll. A törvényhozó ész az észlelés mozgását fogja ismételni, amennyiben folyamatosan identifikációt, illetve negációt végez, s ez rákényszeríti az önreflexióra. Végül a törvényvizsgáló ész az értelem mozgását fogja ismételni: megkülönbözteti egymástól a belsőt és a külsőt, a jelenséget és az érzékfeletti világot, hogy végül megtapasztalja törvényének ellentmondásait. Míg azonban ott a tudat ért öntudattá, itt az ész érik szellemmé a lényeges dolog elemében.

A törvényhozó ész egyfelől megvalósítja a lényeges dolgot – annyiban, hogy megkérdőjelezhetetlen törvényeket nyújt ahhoz, hogy *minden egyes* tevékenysége összeférhessen *mindenki* tevékenységével. Elvileg tehát meghatározza a kölcsönös elismerés lehetőségfeltételeit, csakhogy a lényeges dolog kritériumait mégsem teljesíti: nem biztosítja gondolkodás és a lét egységét. Törvényei adottak, ezért érvényességük alapjáról nem adnak számot, márpedig a lényeges dolog kategória-komponense ezt követeli. Más szóval: érvényesek ugyan, de csak azok számára, akik *eleve* elfogadják őket.

A kategória komponensét azután a törvényvizsgáló ész igyekszik érvényesíteni, csakhogy az általa felállított törvény a maga formális volta miatt nem alkalmas arra, hogy meghatározza a tényleges elismerés kereteit.

Ezért úgy tűnhet, mintha Hegel kritikájának sarkalatos pontja a formális morális törvény tautologikus jellege lenne,[65] amivel szemben kimutatja, hogy valójában *minden* törvény tautologikus, ha egyszerűnek képzeljük, míg ha megpróbáljuk tartalommal telíteni, ellentmondás-mentessége eltűnik. Hegel példája – utalás-

64 Ludwig Siep: *i. m.* 166.

65 „Különös is volna – jegyzi meg némi iróniával –, ha a tautológia, az ellentmondás tétele, amelyet az elméleti igazság megismerése szempontjából csak formális kritériumnak ismernek el, azaz olyasminek, ami egészen közömbös az igazság és a nem-igazság iránt, a gyakorlati *igazság* megismerése szempontjából *több volna*." Hegel: *A szellem fenomenológiája*. Id. kiad. 221.

képpen a lopás kanti elemzésére –: mind a tulajdon, mind a nem-tulajdon fogalma ellentmondásos, ha az ember megpróbálja rögzíteni a tartalmukat. Ámde épp e példa elemzése mutathatja meg, miért állítottuk, hogy Hegel kritikájának ez az oldala csak *látszólag* kulcsfontosságú. Hiszen amikor konkrét cselekvéseket próbálunk megítélni – például hogy valami lopás-e vagy nem –, akkor olyan kontextusra van szükségünk, amelyben a cselekvést meghatározó lehetséges fogalmaknak *egyáltalán értelmük van*. A kérdésfeltevés tehát, hogy egy cselekvés nyilvánítható-e lopásnak vagy sem, egyértelműen feltételezi a tulajdon kontextusát, és semmi köze a nem-tulajdon kontextusához. Annak tehát, hogy egy kontextus – elvontan véve – önmagában ellentmondásos, semmi köze ahhoz a kérdéshez, hogy egy fogalomnak van-e értelme *ebben a kontextusban*. A cáfolat tehát éppoly tautologikusnak tűnik, mint a cáfolt álláspont.

Hegelnek azonban sokkal inkább az a problémája, hogy az abszolút, formális morális törvény *eleve feltételez* valamely kontextust, tehát hogy *kontextusfüggő*, annak ellenére, hogy ezt tagadja magáról. A valóban fontos probléma nem az, hogy a lehetséges kontextusok önmagukban ellentmondásosak-e vagy sem, hanem hogy *már eleve készen állnak*, amikor a törvényvizsgáló ész elkezdi tevékenységét. Ez pedig azért tarthatatlan, mert a formális abszolút törvény egyáltalán *törvénynek* tartja magát, vagyis olyasminek, ami meg akarja határozni a konkrét cselekvéseket. Ha azonban a konkrét törvények, amelyek egy cselekvési módot meghatározhatnak, nem vezethetők le ebből a legmagasabb törvényből, hanem mindig készen találjuk őket, akkor ez a formális törvény nem abszolútnak, hanem csak külsődlegesnek bizonyul azokhoz a szabályokhoz képest, amelyek valóban meghatározhatnak egy cselekvést.

Az eredmény tehát látszólag az, hogy sem meghatározott törvények nem lehetségesek, sem róluk való tudás. Valójában azonban a szellemmé váló ész egyiket sem adhatja fel, éspedig azért nem, mert már eleve a lényeges dolog, tehát a megkülönböztetett mozzanatok egysége (jelen esetben a törvényhozásé és a törvényvizsgálaté) az az elem, amelyben mozgása végbemegy.

Az tehát, hogy erkölcsi törvények „vannak, és semmi több", hogy *épp ettől* feltétlenek, s „amint vizsgálódni kezdek, máris erkölcstelen vagyok",[66] csak az érem egyik oldala. A másik az, hogy – mint azt az identitás tárgyalásánál már láttuk – adott ponton a szellem *kénytelen* vizsgálódni; s noha az erkölcsiség „igazi" szelleme még ellenáll ennek, a műveltség világában például már korántsem lesz olyan egyértelmű, hogy mi a jó és mi a rossz. Igaz, az nem lehet kérdés, hogy *miért* kellene a jót választani.

A törvényvizsgáló ésszel befejeztük „a cselekvés kategóriáinak" vizsgálatát. Ezen a ponton annak vizsgálatához fordulunk, hogy hogyan *működnek* ezek a valóságos cselekvésben. Előtte azonban még meg kell ejtenünk egy megjegyzést.

Az ész kategóriáinak értelmezésekor (beleértve a tudat és az öntudat kategóriáit

66 *I. m.* 223.

is) az az egyik legnehezebb feladat, hogy szerveződésüket ne lineárisan olvassuk, vagyis ne egymásra-következésükben értelmezzük őket, hanem úgy, ahogyan *beépülnek egymásba*. A lineáris olvasatban ugyanis úgy tűnik, mintha az ész állandóan ugyanazokkal a problémákkal küszködne, amelyek egy-egy komplexebb szinten folyamatosan újratermelődnek. Valójában azonban egy-egy szakaszon belül *egyetlen* problémáról – a különböző szakaszokban pedig egyazon probléma különböző oldalairól – van szó, s csak a *kifejtés* szintje mozog, miközben a probléma különböző vonatkozásait kibontja. Ha azonban a kifejtés mozgását (a metaszintet) a tartalom eredeti mozgásának (azaz tárgyi szintnek) véljük, akkor úgy tűnhet, mintha a kifejtés egy későbbi szakaszában megjelenő probléma csak egy „valójában" korábbi és eredendőbb probléma *puszta* szublimációja volna.

Hogy ennek a szerkezetnek a félreértése milyen veszélyes lehet, arra Alexandre Kojève híres és alighanem elhanyagolhatatlan hatású *Fenomenológia*-értelmezése[67] az egyik legkézenfekvőbb példa. Noha számos vonatkozásban kitűnő elemzéseket tartalmaz, két vonatkozásban a *Fenomenológia* szellemétől idegenül jár el: egyrészt visszavetíti a *Fenomenológiá*ra az állítólagos hegeli etatizmus fantomképét, másrészt tendenciózusan a legprimitívebb (vagyis, hegeli terminológiával: a legelvontabb) szintekre *redukálja* az összetettebb szinteket: az élethalálharcra, az aszimmetrikus elismerésre és a tudatnak a valósággal való szembenállására.[68] Ez a hozzáállás – amellett, hogy egy az egyben a „becsületes" tudat magatartását mutatja, s ennyiben nehezen eldönthető, hogy szándékos félreértelmezés-e, vagy egyszerűen csak „gondolattalan" – olyan, mintha a természetes számok halmazán *belül* próbálnánk meg értelmezni a racionális számokat. Senki sem vonja kétségbe, hogy a racionális számok visszavezethetők olyan *problémákra*, amelyek a természetes számok körén belül jelentkeznek. Az azonban mégis túlzás lenne, ha valaki azt találná állítani, hogy a racionális számok *valójában* nem mások, mint álcázott természetes számok.

B. A valóságos cselekvés

a. A cselekvés analízise

A cselekvés analízisével *A szellem fenomenológiájá*ban az igazi szellem világának tárgyalásakor találkozunk, sőt, kezdettől fogva kifejezetten a cselekvés témája határozza meg az egész alszakasz szerveződését.

A cselekvés itt[69] úgy jelenik meg, mint az a tényező, amely meghatározza és kibontja az „igazi szellem" mozzanatait: a szubsztanciát és annak tudatát, valamint

67 Alexandre Kojève: *Introduction à la lecture de Hegel. Leçons sur la Phénoménologie de l'Esprit*. Gallimard, 1947.

68 A Hegel személyes ambícióival kapcsolatos vulgárpszichológiai magyarázatok sem tűnnek különösebben átgondoltaknak, mindenesetre más lapra tartoznak.

69 Hegel: *i. m.* 227. sk.

azok mozzanatait is: a lényeget, a célt, az egyedi egyént és annak valóságát. Ugyancsak a cselekvés – pontosabban az erkölcsi cselekedet – lesz az, amely az öntudat mint közép mozzanatait is kibontja. Először azonban nem mint az *egyes* cselekvésével találkozunk vele, hanem mint olyan cselekvéssel, amely *az egyesre irányul*. Ez pedig egy olyan cselekedet, amely egyszerre fejezi ki a család szubsztancialitását és a tudatnak a természettel szembeni „jogát": a halotti szertartás. Hiszen az „erkölcsi cselekedetnek", amelynek tárgya lényege szerint az egyes, nem szabad esetlegesnek lennie: ezért irányul szükségszerűen arra a végső formára, amely egyrészt egésszé (befejezetté) szervezi az egyes életét, másrészt megfosztja az általánostól elszigetelődő egyediségétől: a halálra. Csakhogy a halál a természet műve, s mint ilyen, eredetileg nem cselekvést, hanem épp *történést* jelent, aminek az egyes kiszolgáltatott. Az erkölcsi cselekedetnek így az lesz a tétje, hogy megszüntesse az egyedi kiszolgáltatottságát, vagyis azt, ami történt, akart[70] *tetté* tegye, s így érvényesítse a tudat – a korlátok meghaladása, a formálás és önmeghatározás – jogát a természet – a szükségszerű pusztulás, az életfolyamatban való feloldódás – ellenében.

A végső kötelesség azonban az isteni törvényhez tartozik, míg minden más erkölcsi viszonyulás az emberi törvény illetékességi körébe.[71] Mármost az emberi törvény a kormányzásban nyilvánul meg, a kormányzás pedig az, ami a közösség „valóságos elevenségét" biztosítja, mivel az benne „egyéni alakot vesz fel".[72] Kérdés persze, hogy ez az elevenség nem fonódik-e túlságosan össze az egész egyensúlyának megbontásával. A következő szövegrész mindenesetre erre látszik utalni:

> Az egész valamennyi rész nyugodt egyensúlya [...]. – Ez az egyensúlya csak azáltal lehet ugyan eleven, hogy egyenlőtlenség keletkezik benne s az *igazságosság* viszi azt vissza az egyenlőséghez.[73]

Csakhogy az egyensúly megbontása igazából nem veszélyezteti azt, mivel az erkölcsi szellem szemléletében a megbontás és a kiigazítás ugyanannak a mozgásnak a két oldala, pontosabban az erkölcsi szubsztancia úgy értelmezi a rend megbontását, mint *puszta történést,* amit ugyanúgy kell korrigálni, ahogyan a halál természetes esetlegességét.[74]

Van azonban egy olyan oldala az emberi törvénynek, amely némileg ellentmondásosabb fénybe állítja a halál művének korrigálását. Ez pedig az, hogy „a közösség

70 Ami történt, *művé* teszi, hogy a végső lét szintén „*akart* lét s így örvendetes legyen". *I. m.* 237.

71 „Ez a végső kötelesség alkotja tehát a tökéletes *isteni* törvényt, vagyis a pozitív erkölcsi cselekedetet az egyessel szemben. Minden más hozzá való viszony, amely nem áll meg a szeretetben, hanem erkölcsi, az emberi törvényre tartozik [...]." *I. m.* 232.

72 *I. m.* 232.

73 *I. m.* 236.

74 „Az a jogtalanság, amelyet az erkölcsiség birodalmában az egyes ellen el lehet követni, csak az, hogy tisztán *történik* vele valami. Az a hatalom, amely azt a jogtalanságot követi el a tudaton, hogy tiszta dologgá teszi, a természet; nem a *közösségnek*, hanem a *lét*nek *elvont* általánossága; s az egyéniség az elszenvedett jogtalanság elhárításában nem a közösség ellen fordul, mert tőle nem szenvedett, hanem a lét ellen." *I. m.* 237.

valóságos elevenségét" biztosító kormányzat egyetlen számottevő tevékenysége, amivel e lapokon találkozunk, annak megakadályozása, hogy a közösségnek „a foglalkozás és élvezet céljai" szerint szerveződő és ebben a szerveződésben önállósuló alrendszerei túlságosan megerősödjenek. Ennek eszköze a háború, ami által „[A] szellem a fennállás formájának e felbomlasztásával megóvja az erkölcsi létet attól, hogy a természetes létbe süllyedjen, fenntartja tudatának személyes énjét s ezt *szabadságának* és a maga *erejének* szintjére emeli."[75]

A háború e felfogása legalábbis ellentmondásos. Egyrészt, mint láttuk, a végső erkölcsi kötelesség, illetve a végső erkölcsi cselekedet célja az volt, hogy megóvja az egyest az esetleges halálnak való kiszolgáltatottságtól. A közösség ezzel szemben gyakorlatilag saját tagjai ellen folytat háborút azért, hogy az erkölcsiséget – mely többek között a halál esetlegességének tagadása – megóvja attól, hogy a „természetes létbe" süllyedjen. Mindkét esetben a halál vállalásáról van szó tehát, de először az esetlegesség *utánképzéséről* annak érdekében, hogy *saját* tettként elveszítse esetlegességét, a másik esetben pedig a természeti esetlegesség kihívásáról annak érdekében, hogy a halál általi fenyegetettség által biztosítsa tagjai *valóságos egységét*. Az első cselekedet tehát megkísérli a közösség nevében felszabadítani az egyest a halál hatalma alól, a második viszont a halál fenyegetését használja ki vele szemben.

Ennek a viszonyrendszernek csak egyik oldala a természethez való ellentmondásos hozzáállás (nevezetesen hogy egyfelől ellenséges erő, másfelől eszköz arra, hogy ellentétét – az erkölcsiséget – fenntartsák általa); a másik az, hogy azt mutatja: az erkölcsi világ – minden harmóniája ellenére – voltaképp az elismerés kezdetleges, az életre-halálra menő harc alakja szerint szerveződő szintjén áll. Ami annál is érdekesebb, mivel Hegel gyakorlatilag az eszes öntudat minden alakját felsorolja mint olyant, aminek pozitív oldala az erkölcsi szubsztanciában kielégül: 1. az erkölcsi szubsztanciában az egyes megtalálja „élvezetének gyönyörét" a családban, „a szükségszerűség pedig, amelyben elmúlik a gyönyör, saját öntudata mint népének polgáráé";[76] 2. megvalósítja a szív törvényét mint minden szív törvényét, miközben a „személyes én" *(Selbst)* az elismert általános rendnek tudja saját tudatát; 3. megvalósítja továbbá az erényt, mely ezúttal élvezi is önfeláldozása gyümölcseit; „Végül a *lényeges dolognak* a tudata *kielégül* a reális szubsztanciában, amely pozitív módon tartalmazza és fenntartja amaz üres kategória elvont mozzanatait."[77]

Csakhogy az eszes öntudat kategóriáinak e betöltődése csak az erkölcsi szubsztancián *belül* érvényes. Márpedig az erkölcsi szubsztancia egészének fenntartása annak határaira utalt marad, s ezeket a határokat a belső (az egyesek önálló szerveződése általi) és a külső (más népek általi) fenyegetettség írja körül. Az erkölcsi szubsztancia mint egész tehát ugyanúgy *természeti egyediségként* viselkedik *kifelé*,

75 *I. m.* 233.
76 *I. m.* 236.
77 Uo

mint az egyes öntudat az életre-halálra menő harcban – és, mint fennebb láttuk, saját tagjainak önállósága is külsőnek számít a számára.

Kézenfekvő ezért a kérdés, hogy vajon a *Fenomenológia* Hegele szerint az egyes emberi közösségek is bejárhatják-e az elismerés hasonló folyamatát, mint az egyének. Erre a kérdésre azonban csak később próbálhatunk meg választ találni.

Mindenesetre a közösségen *belül* elvileg működik az elismerés addig, amíg mindenki megmarad szubsztanciális meghatározottságának keretei között. Ennek paradigmatikus esete a férfi és a nő viszonya a családban, amely „az egyik tudatnak közvetlen önmegismerése a másikban és felismerése a kölcsönös elismertségnek". Csakhogy: „Mivel ez a *természetes*, nem pedig az erkölcsi önmegismerés, azért csak *képzete* és *képe* a szellemnek, nem maga a valóságos szellem."[78] Nem is lehet az, amíg nincs tudatában a megkülönböztetettek önállóságának. Ez viszont csak akkor válhat problémává, amikor nem a közösség cselekszik, hanem a valóságos egyedi öntudat.

Mindeddig azonban nem találkoztunk az *egyedi* cselekvésével, hiszen a szubsztancia tudatában az egyes csak „nem-valóságos árnyék". Ahhoz, hogy valóságosan önmaga lehessen, *neki* kell tettet elkövetnie (vagyis nem pusztán egy cselekvés tárgyának kell lennie, mint a halálban, hanem a cselekvés forrásának, mint az életben).

A valóságos önmagaság tehát a *tett*.[79] Ám természetesen nem úgy, ahogyan a szellemi állatvilág alakjában, ahol az öntudatlan tevékenység mint közvetlen láttatás számított érvényesnek, hanem *valóságos cselekedet*ként, amely aktívan igyekszik meghatározni a rendet, amelyet fenn kell tartania. Csakhogy e rend nem fér össze az aktív alakítással, még akkor sem, ha az alakítás az ő érdekében és nevében történik. A tett ugyanis már *struktúrájában* tagadja az erkölcsi rend homogenitását, illetve „természetes" szerveződését:

> A tett által feladja az erkölcsiségnek azt a meghatározottságát, hogy a közvetlen igazság egyszerű bizonyossága, s önmagának szétválását tételezi magába mint a cselekvő tényezőbe és a szembenálló, számára negatív valóságba. Így a tett által *bűn*né lesz. Mert a tett az ő cselekvése, s a cselekvés az ő legsajátabb lényege[80] [...].[81]

Vagyis *azáltal, hogy egyáltalán cselekszik*, az öntudat valami önállónak tételezi magát a renddel szemben: *egy mozgás forrásaként* állítja magát, holott a közvetlen szubsztancia szempontjából egyetlen funkciója, hogy *annak* mozgását közvetítse. A tett mit olyan ezért szükségképpen bűn, és semmilyen más vonatkozása nem számít, mint hogy éppenséggel nem más, mint – tett.[82] Nem érvényesek tehát a motivációk, a szándékok, a körülmények és a célok – a tett minden ilyen szétbontása és mérlege-

78 *I. m.* 233.
79 „die Tat aber ist das *wirkliche Selbst*" Hegel: *Phänomenologie des Geistes*. Id. kiad. 342.
80 „Denn sie ist sein *Tun* und das Tun sein eigenstes Wesen" *I. m.* 346.
81 Hegel: *A szellem fenomenológiája*. Id. kiad. 240.
82 Lásd uo.

lése csak azt az *egyetlen* lényeges vonatkozását fedné el, hogy megsértése a rendnek, amely azt mondja ki, hogy az egyén mint a cselekvés forrása nem elismert.

Úgy tűnik, az emberi és az isteni törvény kettőssége némileg bonyolítja ezt a helyzetet. Csakhogy az egyedi öntudat mindenképpen ennek a kettősségnek a két oldalát hívja ki maga ellen, akár tudomása van róla, akár nincs: a lényeg a két törvény egysége, a tett pedig csak az egyiket valósítja meg, s így a tett előhívja a másikat mint megsértettet. Ezért „tisztább" – mondja Hegel – a tett akkor, ha tudatosan követik el, mint Antigoné.

De nem csak ezért. Mert, noha a szubsztancia szempontjából mindegy, hogy a két törvényt tudatosan valósítják-e meg egymás ellenében (hisz, mint láttuk, számára csak a tett ténye a fontos, s így Oidipusz tudatlansága sem mentheti bűnének mélységét), az öntudat szempontjából egyáltalán nem az: az Antigoné-modellt (a törvény egyik oldalának tudatos megsértését a másik érdekében) az tünteti ki, hogy benne az öntudat nemcsak *forrása* annak, ami történik, de *szándékosan* az. Tudatosan foglal el önálló pozíciót a szubsztancia rendjével szemben, noha annak kétségkívül nincs tudatában, hogy éppen ezt teszi.

Ebben a „csak azért is" magatartásban azonban az erkölcsi szubsztancia ellenében kimondja az erkölcs lényegét:

> [...] a *végrehajtás* maga mondja ki, hogy ami *erkölcsös*, annak *valóságosnak* kell lennie; mert a cél *valósága* a cselekvés célja. A cselekvés kifejezi épp a *valóság* és a *szubsztancia egységét*, kifejezi, hogy a valóság nem véletlen a lényegnek, hanem vele szövetségben csak az igaz jognak adatik. E valóság miatt és cselekvése miatt kell az erkölcsi tudatnak elismernie ellentétét a maga valóságának; el kell ismernie bűnét [...].[83]

Minekutána tehát az erkölcsös öntudatnak meg *kellett* bontania a rendez ahhoz, hogy érvényt szerezzen annak, most ezt a megbontást kell elismernie, és magára vállalnia, hogy puszta mozzanata legyen annak a folyamatnak, amelynek során az igazságosság „visszaviszi az egyenlőtlenséget az egyenlőséghez". *Elismeri*, hogy tette – bűn, de nem vonja azt vissza. Amit visszavon, az saját esetleges létezése, amelyet feláldozván megtartja a *tett* érvényességét. Hiszen a tett, mint láttuk, *nem önmagában* számított bűnnek, hanem annyiban, amennyiben az egyes egyediség a forrása.

> Ez az elismerés kifejezi, hogy az ellentét az erkölcsi *cél* és *valóság* között megszűnt; kifejezi a visszatérést az erkölcsi *érzülethez*, amely tudja, hogy csakis a jogosnak van érvénye. Ezzel azonban a cselekvő feladja *jellemét* és személyes énje valóságát s elpusztult.[84]

Mindez három lényeges mozzanatra mutat rá: 1. A bűn elismerésében és következményeinek igenlésében az erkölcsös öntudat kifejezi, hogy az erkölcs valóságának

83 *I. m.* 242.
84 Uo.

szempontjából saját jelleme és önmagasága nem fontos; megszüntethető mozzanat. Ebben egyfelől aláveti magát a szubsztancia rendjének, másfelől azonban csak azt az esetleges mozzanatot tagadja, amit – mint a tett elemzésekor láttuk – maga a szubsztancia sem tartott lényegesnek: nevezetesen hogy éppen ki az a konkrét személy, aki a tettet elköveti. 2. A bűn elismerésében az öntudat „visszatér" egy olyan mozzanathoz, ami egyértelműen túlmutat az erkölcsi szubsztancia viszonyrendszerén, s a bűnét elismerő öntudatot a boldogtalan tudattal rokonítja: az erkölcsi *érzüle*thez. (Ez persze csak a tárgyalás szintjén „visszatérés": a valóságos tapasztalatok szintjén nem visszatérésről van szó, hanem az érzület mint érzület első megtapasztalásáról.) Az önmagában való bizonyosság olyan módjára talál rá tehát, amely – mint a boldogtalan tudat tiszta *maga*érzése – *egyediségként* állítja őt érvényesnek és elismertnek, függetlenül attól, hogy ezt a külvilág visszaigazolja-e. 3. Az erkölcsös öntudat saját érzéki létének feláldozásában ezúttal a *valódi* áldozatot valósítja meg. Míg a tiszta érzület rokonítja a boldogtalan tudattal, az áldozat valóságossága éppenséggel élesen megkülönbözteti attól: míg a boldogtalan tudat áldozatáról folyamatosan kiderült, hogy *látszat*áldozat (hiszen *egész* egyediségét nem áldozta fel, s nem is tehette, mivel valamiképpen egynek tudta a lényeggel), az erkölcsös öntudaté kétségkívül valódi.

Ez azonban nem változtat azon, hogy a kölcsönös elismerés megvalósulását nem tudja elősegíteni. Hiszen, mint azt az életre-halálra menő harc alakjából tudjuk, nem lehetséges valóságos elismerés addig, amíg az egyik fél elpusztul.

Az erkölcsi *érzület* ezért – mivel hordozója elpusztul –, jó darabig nem válhat további fejlődés forrásává. A folyamat logikáját tekintve az áldozat sem tesz mást, mint hogy továbbra is fenntartja azt a rendet, amely az egyenlőség folyamatos megbontásából és annak folyamatos helyreállításából él. Az erkölcsös öntudat így az erkölcsös szubsztancia védelmében mintha *szándékosan* megtagadná, hogy valóban érvényesítse azt az elvet, amelyet felfedezett: az autonóm cselekvés elvét. Maga is részt vesz tehát a szubsztancia határainak védelmében, azaz hozzájárul annak a *természetes* individualitásnak a fenntartásához, amelynek önértelmezése *kifelé* az életre-halálra menő harc által meghatározott. Ám, mint tudjuk, ez a harc kétesélyes, s elkerülhetetlen, hogy előbb-utóbb annak a szerepébe kerüljön, akit már nem lehet elismerni: „azért már eldőlt, hogy elpusztult".[85]

Végül pedig az elidegenedés, amit az erkölcsös öntudat megtapasztalt ugyan, de *nem engedte érvényesülni*, az „igazi szellem" utolsó, hanyatló alakjának szervezőelve lesz, amennyiben a jogállapot öntudata egyfelől saját lényegnélküliségét tapasztalja, másfelől ennek tudatában is van a sztoicizmus és a szkepticizmus alakjában, s „igazsága" a boldogtalan tudat megkettőzöttsége lesz. Ez fog tehát *valósága szerint* kifejlődni az elidegenedett szellem világában, aminek egyik nem elhanyagolható következménye az, hogy a cselekvés ebben a világban is – miként az előzőben – szorosan összekapcsolódik az *áldozat* formájával.

85 *I. m.* 245. sk.

b. A cselekvés pótlékai. A jó, a rossz és az áldozat

Az elidegenedett szellemnek a jogállapottal való összehasonlítása arra mutat rá, milyen szerepe van az elidegenedésnek a valóságos elismerés mozgásában. Hiszen, mint fennebb láttuk, a jogállapotban, amely a személy *közvetlen* elismertségét állította, a szubsztancia-nélküliség e világ elemeinek kölcsönös pusztításához és felbomlásához vezetett, vagyis afféle kontrollálhatatlan „természeti állapothoz".[86]

Amennyiben tehát nincs – vagyis nem számít érvényesnek, nem elismert – semmiféle adott *szubsztancia*, úgy a felbomlás, ami a szubsztanciától eloldott világban megy végbe, voltaképp csak arra az egy tényezőre visszavezethető, amelyet elismernek: a személyre. Ez viszont arra mutat rá, amit a maga szempontjából már a szkepticizmus alakja megmutatott: az öntudat *negatív* mozgása *valóságos* hatalom. Ez a negativitás azonban csak itt nyeri el azt a jelentését, hogy a személyiségből kiindulva *magát a személyiséget vetíti önmagán kívülre,* s az, amit ekképpen létrehoz, nem más, mint a személyiség *másа*. Ami tehát a fiziognómikában és a szellemi állatvilág kezdeténél mint *puszta* megnyilvánulás-viszony jelent meg (azaz a „belső" *puszta*, *közvetlen* lefordítása a „külső" nyelvére), az itt *valódi* megnyilvánulás-viszonnyá változik: nem játssza el, hogy a megnyilvánuló azonos azzal, *ami* megnyilvánul, hanem egyszersmind fenntartja a kettő különbözőségét. Így tehát, noha itt is *onnan tudom, hogy mi vagyok,* hogy valami *mást* hozok létre, mint ami „önmagamban" vagyok, ez a más legalább nem tűnik velem teljességgel azonosnak: a magam *másából* igyekszem a magam nyomára bukkanni, ami annál is inkább célszerű, mert ebben a berendezkedésben minden más, mint ami önmaga. De mivel a megnyilvánult és a megnyilvánuló nemhogy különbözőnek, de egyenesen *idegennek* számít, az elidegenedett szellem a maga eredeti alakjában megmenekül attól, ami a fiziognómika és a szellemi állatvilág számára közvetlenül szükségszerű volt, nevezetesen hogy csalásnak bizonyuljon. Akár a „megbékített csalásnak" is nevezhetnénk ezt az alakot: ami megnyilvánul, az nem azonos velem, viszont nem is állítom, hogy az volna. Így tehát első megközelítésben nem csalok – de nem is maradhatok *közvetlenül* önmagamnál. Az elidegenedés ugyanis a szellem konstitutívuma: „A szubsztancia ily módon *szellem,* öntudatos *egysége* a személyes énnek és a lényegnek; de mind a kettő az egymástól való elidegenedést is jelenti."[87]

Ha pedig a szellem a személyes én és a lényeg elidegenedése *és* egysége, akkor kézenfekvő, hogy mozgását alapvetően az eszes öntudatnak az az alakja írja le, amely hasonlóképpen elidegenedettnek mutatkozott azzal a közeggel szemben, amelyben általános célját el akarta érni: vagyis az erény, amely a jót követi és a rossz ellen küzd anélkül, hogy a kettő mibenlétét pontosan meg tudná határozni.

86 *I. m.* 250.

87 Uo. „Die Substanz ist auf diese Weise *Geist*, selbstbewusste *Einheit* des Selbsts und des Wesen; aber beides hat auch die Bedeutung der Entfremdung füreinander." *Phänomenolgie des Geistes*. Id. kiad. 360.

Mint emlékszünk, az erény alakjában a jó és a rossz meghatározatlansága (pontosabban *csak formális* meghatározottsága) párban járt az egyén szerepének formális meghatározásával: azzal, hogy a jót csakis egyediségének feláldozása által tudja megvalósítani. Ez a struktúra bontakozik ki többszörösen a műveltség világában, azzal a lényeges különbséggel, hogy a műveltség világának öntudata nemcsak a jót, de a rosszat is az áldozat terminusaiban írja le, amennyiben számára a megvalósítandó általános a lényeg. Így az áldozat-motívum is megsokszorozódik: 1. egyrészt úgy jelenik meg, mint az egyéniség feláldozásának szükségszerű lehetetlensége (vagyis a boldogtalan tudat ama tapasztalata, hogy amit fel akar áldozni, az ebben a feláldozásban reprodukálja magát), másrészt pedig úgy, hogy 2. az általános áldozza fel magát az egyediség javára, ami viszont nem más, mint a rossz.

Ami tehát *a jó*, ha az egyediség cselekvése – önmaga feláldozása –, az *maga a rossz*, amennyiben az általános tevékenysége. Az elidegenedés tehát odáig megy, hogy ami az egyik oldalról a lehető legpozitívabb hozzáállás, az a másik oldalról a lehető legnegatívabb: a „passzív, semmis". Ennek az ellentmondásnak a magyarázata nyilván az, hogy a műveltség számára csak az általános számít érvényesnek – csak az általános elismert –, így saját cselekvését is az általánosra vetíti: ha az egyedi érvényesül, az azt jelenti, hogy az általános *megengedi* ezt. Amennyiben pedig megengedi, annyiban rossz. Az egyedi tehát az általános áldozatának eredménye, ez az áldozat azonban nem megbékítő, hiszen szembemegy azzal a másik áldozattal – az egyediével –, amely *jó* volna ugyan, de nem valósulhat meg.

Mindez persze azt is jelenti, hogy az ebben a világban megjelenő „rossz", mivel alapvetően az általánosnak tulajdonított tevékenység, nem személyes, tehát *nem* gonosz, hanem inkább a sorssal, illetve a szükségszerűséggel mutat rokonságot. Csakhogy míg a sors (az erkölcsi cselekedet alakjában), illetve a szükségszerűség (a gyönyör és a szükségszerűség alakjában) *az egység megbontásának szükségszerű visszavételét jelentette,* itt éppenséggel *az elkülönböződés hatalmát* érvényesíti, vagyis a meghaladhatatlannak tűnő elidegenedést.

Visszatérő motívum a műveltség világában, hogy azok az eljárások, amelyeket a műveltség öntudata dolgoz ki az elidegenedés leküzdésére, sorra áldozatul esnek az elidegenedettség struktúrájának: 1. a szolgálat heroizmusa, vagyis az egyediség valóságos feláldozása megismétli az életre-halálra menő harc tapasztalatát (a nemes tudat, amint valóságosan feláldozza magát, megfosztja az általános hatalmat attól, hogy legyen, aki elismerje); 2. a tanács mint az egyediségnek az általános szolgálatába való állítása inkább reprodukálja az egyediség különállóságát, ahelyett, hogy megszüntetné azt; 3. a hízelgés heroizmusa, ahelyett, hogy a valóságos általánost hozná létre, egy olyan egyediséget hoz létre, amely esetlegessé teszi a műveltség világának szerveződését.

A tanács motívuma először a boldogtalan tudatban jelent meg akkor, amikor a boldogtalan tudat „szolgai" oldala felfedezte, hogy akaratáról és döntéséről lemondva s azt egy külső tanácsadóba helyezve megszabadulhat kettéosztottságának terhétől. Ez a struktúra érvényesül itt is, azzal a különbséggel, hogy itt éppenséggel

a tanácsadó mint egyedi lény oldala kerül előtérbe, hogy kiderüljön: amíg a „közvetítő" maga is egyes személy, addig a tanács alakzata is csak az egyediséget reprodukálja. Ezt a helyzetet próbálja orvosolni a hízelgés nyelve, a „külsővé tett közvetítő", ami viszont újra csak azt hozza létre, amit fel akartak áldozni, amennyiben az egyeduralkodó személyében hiába marad meg az áldozat *struktúrája,* ha *tartalmában* (mint tékozlás) pusztán esetlegesnek, nem pedig az általánost fenntartónak bizonyul.

Így fordul át az esetleges áldozat a műveltség öntudatának elvetettségébe *(Verworfenheit).* Ez az elvetettség azonban szintén kettős arcot mutat: noha elvileg megvalósítja a célt – az egyediség valóban feláldoztatott, hiszen *elvetett* –, valójában mégsem valósítja meg, hiszen épp azt takarja el, ami *a jó* volna a műveltség öntudata számára: önmaga feláldozását mint *lényegest* (tehát nem esetlegeset) és mint *saját tettét.*

Két nagyon fontos dolog történik itt: 1. A nemes tudatnak az egyeduralkodóval, illetve az egész, egyébként általa létrehozott struktúrával szembeni felháborodása a boldogtalan tudat *magaérzését,* illetve az erkölcsi öntudat erkölcsi *érzületét* ismétli meg, vagyis *önmagát észleli* a saját beteljesedésétől való elszakítottságban, s így a saját egyediségén való túlmutatásban *állítja magát* teljes értékű egyediségnek. 2. A struktúra, amely miatt a műveltség öntudatának sikerül ellenállnia az elvetettségben való felbomlásnak, ugyanaz a struktúra, amellyel a gyönyör és a szükségszerűség alakja (aki nem feláldozni, hanem éppenséggel megvalósítani akarta egyediségét) nem tudott mit kezdeni. Mint láttuk, a gyönyör azzal szembesült, hogy ha A tárgyként kezeli B-t, akkor C szintén tárgyként fogja kezelni mind A-t, mind B-t. A műveltség öntudata azonban levonja a megfelelő következtetéseket, vagyis rájön arra, hogy hogyan lehet kilépni a játszmából. A játszma struktúrája ugyanis a következő: B (a nemes tudat) elveti A-t (az alantas tudatot), C pedig (az államhatalom) elveti mind A-t, mint B-t. B azonban erre nem úgy reagál, mint a gyönyör öntudata (aki, mint láttuk, megpróbálta úgy meghaladni a helyzetet, hogy C-vel mint szükségszerűvel azonosult), hanem egész egyszerűen *megváltoztatja a viszonyulását:* felismeri, hogy *ugyanazt teszi,* mint C, amikor nem ismeri el A-t. Ezért nem a másiktól várja, hogy megvalósítsa az elismerést, hanem *maga cselekszik:* elismeri A-t, ezáltal megszünteti a nemes és a nemtelen tudat kettéválását, azaz mint cselekvő szünteti meg az elvetettséget.

S hogy ez az eljárás *valóban működik,* azt a felvilágosodás diadalmenete fogja mutatni, amely ellenállhatatlan ragályként szünteti meg az egyeduralkodó elidegenítő hatalmát.

Azt pedig, hogy miért nem működhet mégsem maradéktalanul, a felvilágosodás ama egyoldalúsága magyarázza, hogy az egyik irányban (gyakorlatilag az általa elismert valóság teljes körére kiterjesztve) megvalósítja az elismerést, a másik irányba azonban (a nem-valóságosnak és csalásnak tekintett vallás felé) megtagadja. Azaz: B felismeri önmagát A-ban és elismeri A-t, ám nem ismeri fel azonosságát C-vel, ezért megtagadja. Így egyfelől újratermeli az aszimmetrikus elismerést, amelyet meghaladni vélt, másfelől pedig maga is azzal az eljárással él képzelt ellenfelé-

vel szemben, amelyet az eszes öntudat a szív törvényének alakjában alkalmazott a maga képzelt ellenfelével szemben: a *projekcióval*. A vallásnak puszta babonaként és tudatos, szándékos despotizmusként való megbélyegzése annak a jele, milyen elszántan igyekszik önmaga elől elfedni a vallással való azonosságát. Ezt mutatja az áldozathoz való hasadt viszonya is: míg a vallást megbélyegzi az általa követelt áldozat *látszólagossága* miatt, saját követőitől egyenesen *megköveteli*, hogy áldozatuk ne legyen valódi (azaz higgyenek ugyan a nemes célok önzetlenségében és általánosságában, de nehogy megpróbáljanak *valóban* lemondani önzésükről és élvezetükről, mert az már babona).

A felvilágosodás ezért: 1. újratermeli a csalást, amennyiben a valódi áldozat helyett a látszólagos áldozatot bátorítja; 2. uralkodóvá teszi a gondolattalanságot, amennyiben a „jobbantudást" és az ítélkezést mint „általánosan ismertet" közkinccsé teszi, s az egyéni belátást feloldja az általános belátásban; 3. konzerválja az egyediséget kizáró általánost, ugyanakkor teljesen homogenizálja azt, amennyiben valamennyinek és minden egyesnek a tevékenységét *(das Tun Aller und Jeder)* csak mint általános cselekvést ismeri el, de nem mint minden *egyes* tevékenységét. 4. Ezért megnyitja az utat a felháborodás csak látszólag megbékített öntudata számára, hogy *tiszta általánosként* ismerje fel magát, s a szív törvényének csapdájába essen.

Így történik, hogy az *önmagánál-lét* (a tiszta magaérzés oldala) továbbra is a hit oldalán marad, mint sóvárgás, noha némiképp kifosztva, hiszen a tartalom, amitől megfosztották, maga is az elidegenedés jegye alatt áll („igazsága üres *másvilági*"[88]). Az abszolút tartalomra való sóvárgás helyett ezért itt inkább az abszolút tartalom helyett talált *űr* a hangsúlyosabb, ami újfent a szív törvénye elszabadulásának kedvez.

A szív törvénye, mint láttuk, aszerint kívánta boldogítani az emberiséget, ami *szerinte* jó az emberiségnek – ez a magatartásforma valósul meg az abszolút szabadság tapasztalatában. Figyelemre méltó, hogy az abszolút szabadság alakjában elharapódzó terror bizonyos értelemben a jogállapot felbomlását ismétli, amennyiben nem talál magával szemben olyan, érvényesnek tekinthető valóságot, amely tevékenységét korlátozhatná. Ez a párhuzam egyértelműen megjelenik a *Fenomenológia* szóhasználatában: a jogállapot felbomlásában „a világ ura" válik minden tartalom forrásává, de mivel *bármilyen* tartalom forrásává válhat, tevékenysége a puszta rombolásba torkollik; itt pedig az általános akarat „a világ trónjára lép", s nem találván semmit magával szemben, önkényesen (a „gyanú" alapján) fogja azonosítani potenciális ellenfeleit, de mivel ezek az ellenfelek az azonosításban jönnek létre (ami a boldogtalan tudat jelenlétét jelzi), lassan-lassan egyre kétségbeesetten fog mindent lerombolni maga körül.

Mindebben az mutatkozik meg, hogy a cselekvés értelmét meghatározó „közép", amely a szélső mozzanatok között közvetít, mindkét esetben *üres*: a jogállapot vi-

88 Hegel: *A szellem fenomenológiája*. Id. kiad. 294.

lágában *puszta* egyes, az abszolút szabadságban *puszta* általános. Megmutatkozik továbbá, hogy a szellem, illetve az elismerés mozgásában az elidegenedés *szükségszerű*: amint eltűnik minden korlát, és minden, ami van, *saját*nak számít, az a közeg is megszűnik, ami értelmet adhatna a cselekvésnek, s a cselekvésből „a rombolás fúriája" marad. Ezzel pedig előttünk áll a cselekvés másik oldala. Az elsővel az erkölcsi világban szembesültünk, ahol is kiderült, hogy a cselekvés *mint cselekvés* szükségképpen a szubsztanciális egység megbontása; ha azonban ezt az egységet oly mértékben feltételezik, hogy még a vele való szembenállás *lehetőségét* is tagadják, akkor épp a cselekvés öncélú rombolása fogja megmutatni, hogy a feltételezés téves volt, s hogy ezt az állítólagos egységes világot éppúgy nincs, mi összetartsa, mint a jogállapot atomjaira bomlott világát.

A *más,* illetve az elidegenedés tagadása tehát az, ami mind az igazi szellem, mind az elidegenedett szellem világát a rombolás fúriájában engedi bevégződni. A második tapasztalat azonban annyival radikálisabb, hogy a rombolás elve benne az, ami mindeddig a rombolás kiegyenlítőjének, a rend helyreállítójának számított: az általános. Továbbá, míg az egyediség mindeddig azt kereste, hogyan áldozhatná fel magát valaminek a nevében, most megtapasztalta azt a totális áldozatot, a szó szoros értelmében *mindennek* a feláldozását, ami arra ébreszti rá, hogy talán mégsem az egyediség személyességén kívül kellene keresni a cselekvés forrását.

Ez a tapasztalat olyannyira felforgatja a szellem eddigi szerveződését, hogy az elismerés mozgásának legelementárisabb formáját, az életre-halálra menő harcot is kiforgatja értelméből. Ha az életre-halálra menő harc tétje az volt, hogy az élet kockáztatásával fölülemelkedjen a puszta életen, és a másik elismerését e fölülemelkedés árán csikarja ki, itt nemhogy voltaképpeni *harc* sincs, de még az elismerés lehetősége sem marad fenn: nincs harc, hiszen „a világ trónjára lépett" állítólagos általános úgy válogatja ki áldozatait, mint a levágandó káposztafejeket,[89] és nem marad meg az elismerés lehetősége, mert a pusztítás az ellen irányul, ami az elismerést egyáltalán megadhatná: nem *egy bizonyos egyedi* ellen, hanem az egyediség *mint egyediség* ellen.

S míg az életre-halálra menő harc azt a tapasztalatot hozta, hogy az élet, amit az elismerésért kockára tettek, éppoly lényeges, az értelmetlen halál itt azt a tapasztalatot hozza, hogy az élet *szerveződése* éppoly lényeges: hogy a struktúra, amelyben az öntudat értelmezi magát és cselekszik, nem lehet homogén sem a szubsztancia, sem a puszta egyediség, sem az általánosba szublimált legfőbb jó értelmében, hanem lényege szerint *különbözők* rendjének kell lennie.

Az elidegenedés szükségszerűségének felismerésével, úgy tűnik, véget ért a szellem „naiv" elidegenedése: a folyamat eredményeképpen, melynek során a szellem számára a szubsztancia „először az *általános akarattá,* s végül tulajdonává" vált,

89 „Az általános szabadság egyetlen műve és tette ezért a *halál*, amely nem fog át semmit és nem intéz el semmit, mert a negálás tárgya a feltétlenül szabad személyes én teljesületlen pontja; ez tehát a leghidegebb, leglaposabb halál, amelynek nincs nagyobb jelentősége, mint egy káposztafej kettévágásának vagy egy korty víznek." *I. m.* 302.

„úgy látszik, hogy a tudás végül tökéletesen azonossá vált igazságával".[90] A *tökéletes* azonosság azonban a végtelen ítélet azonossága, a kizárt megkülönböztetés azonossága, s nem a megkülönböztetettek egységéé. Hiába bizonyos tehát a szellem abban, hogy az elidegenedés szükségszerű, s hiába tudja, hogy ez a bizonyosság igaz (vagyis: az elidegenedés az elidegenedés tudatában békél meg), amíg ezt nem tudatosan teszi, vagyis nem reflektál saját eljárására. Hiába tudja ugyanis saját termékének a *különbözőt*, amivel szemben meghatározza magát, ha közben *magatartásában* „naiv" módon tudja idegennek. Ez a *puszta* idegen ugyanaz, mint az erkölcsi világban: a puszta természet. De *az* a természet „adottnak" számított, míg *ez* a természet tételezettnek s ezzel létrehozottnak. Ez azonban nem változtat azon, hogy – lévén ugyanúgy „vakfoltja" a morális világnézetnek, mint annak idején az erkölcsiségnek –, a morális világnézet egyértelműsége rajta fog megbukni.

c. A valóságos cselekvés

Mint azt korábbi elemzéseinkben láthattuk, a morális világnézetnek elsősorban azzal a „harmóniátlansággal" kell számot vetnie, amely kötelességtudata és saját valósága között mutatkozik, hisz a kettő közötti harmónia nélkül ki kell tartania saját ellentmondásos következményénél, mely szerint nincsen olyan valóság, amely morális volna. S hiába állítja, hogy a természeti világ és saját moralitása autonóm egymással szemben, vagyis mindkettő *szabad* a másiktól, ha maga az a *személyes* öntudat, akinek a kötelességet meg kell valósítania, mindkettőhöz hozzátartozik.

Ha azonban ennek az öntudatnak nincs módja arra, hogy természetének két oldalát *viszonyba* állítsa egymással, a valóságos individualitásnak azt az alakját kénytelen megvalósítani, amelyik a lehető legtávolabb állt a moralitástól: a szellemi állatvilág úgynevezett „becsületes" tudatát.[91] Ahogyan a „becsületes" tudat cserélgette kénye-kedve szerint a „lényeges dolog" meghatározottságát, úgy *kénytelen* most cserélgetni a morális tudat önmaga morális és természeti meghatározottságát – és nem esetlegesen, hanem azért, mert moralitása ezt *megköveteli* tőle. Mivel tehát nincs semmiféle szabály arra nézve, hogy mikor, milyen helyzetben, milyen összefüggésben melyik az érvényes, mindig mindegyik állhat a másik helyett – vagyis a morális tudat éppúgy „soha nincs ott, ahol azt hiszik, hogy van", mint a „becsületes".

Ennek komoly következményei vannak: 1. a „becsületes" tudat csalásából a moralitásban a két oldal szükségszerű egymás általi eltakarása lesz, vagyis olyan színlelés, amely nem csak „kívülre" érvényes, hanem *egyáltalában* (folytatva ezáltal azt a folyamatot, amelynek során a fiziognómika „külső" megfigyelője a szellemi állatvilágban egyszerre külső és belső megfigyelővé vált); 2. hiába autonóm a mo-

90 *I. m.* 307.

91 Az a felismerés, hogy a gondolattalanság és az úgynevezett „tiszta" moralitás nem áll oly távol egymástól, mint ahogyan az első látásra tűnne, eszerint jóval Hannah Arendt előtt megfogant. Lásd Arendt: *Eichmann Jeruzsálemben avagy tudósítás a gonosz banalitásáról*. Osiris Kiadó, Budapest, 2000.

rális szubjektum *a moralitás világán belül*, ha *teljes* világának és benne önmagának értelmezéséhez megint csak valamilyen „úrra" van szüksége. Hegel tendenciózusan használja az „általános törvényhozó" kanti eszméjére „a világ ura" szintagmát, jelezve ezzel, hogy noha ez az úr a moralitás világában belsővé tétetett, funkciója továbbra is az, hogy a mozzanatok hiányzó közvetítésének *pótléka*, s ezáltal a világ rendjének *külső* garanciája legyen.

A morális öntudat első kitörési kísérlete az, hogy önmagával mint a cselekvés forrásával, azaz mint „tiszta lelkiismerettel" azonosul. Csakhogy a moralitás rendszere éppoly zárt, mint a szellem összes eddigi világa: szabályrendszeren *belül* nem lehet megváltoztatni. A lelkiismeret ezért azt tapasztalja, hogy kitörési kísérletében maga is a játszma része. Hiszen ha a moralitás egyetlen garanciája az, hogy *belső forrása* tiszta, valósága viszont az, hogy külsővé válik és megnyilvánul, akkor a forrás előtérbe helyezése eleve gátat szab a valóságának: amint külsővé próbálják tenni, már nem belső, ahogyan azt a fiziognómikában és a szellemi állatvilágban láttuk.[92]

Mindennek ellenére a lelkiismeret mint a morális cselekvés és a *morális valóság* lehetőségének mozzanata a továbblépés lehetőségével kecsegtet, ugyanis több olyan vonása van, amelyek arra utalnak, hogy képes túllépni mindazokon a szituációkon, amelyek a valóságos szellem eddigi alakjaiban meghaladhatatlanoknak bizonyultak: 1. egyediségében teljes érvényű a maga számára, ugyanakkor mint általánosság viszonyul másokhoz, s így képes tiszta akaratában egyesíteni a személyest és az általánost; 2. az eredetileg üres kötelesség benne *tartalomhoz és létezéshez* jut, így konkrét cselekvésében, mivel azt *mint konkrétat* morálisnak tudja, úgy tűnik, sikerrel jár a moralitás és a valóság világának egyesítése; 3. a cselekvés azon oldalát képviseli, amelytől annak összes eddigi változata igyekezett megszabadulni: a személyességet.

Mindezen felül pedig képes arra, hogy felvállalja *a cselekvés olyan egyértelműségét*, amire az erkölcsi szubsztancia óta nem volt példa („az eset körülményeit nem különíti el különböző kötelességekre"; „egyszerű kötelességszerű cselekvés, amely nem ezt vagy azt a kötelességet teljesíti, hanem a konkrét helyest tudja és teszi"; „általában csak a morális *cselekvés* mint cselekvés, amelybe átment a moralitásnak előző tett nélküli tudata"[93]). Csakhogy itt már nem a cselekvést megítélő „szubsztancia" nem hajlandó elkülöníteni egymástól a cselekvés egyes mozzanatait, mint azt az erkölcsi szubsztancia esetében láttuk, hanem *maga a cselekvő*. Ezáltal „[l]emond a morális világnézet mindezen alakjairól és alakoskodásairól *(Stellungen und Verstellungen)*, amikor lemond arról a tudatról, amely a kötelességet és a valóságot ellentmondónak fogja fel."[94] Ugyanakkor épp emiatt a cselekedet formális értelmezésének foglyává válik: ha az erkölcsi szubsztancia világában a cselekvés annyiban

92 Hegel: *A szellem fenomenológiája*. Id. kiad. 322. sk.
93 *I. m.* 325.
94 Uo.

számított bűnnek, amennyiben *egyáltalában cselekvés volt,* vagyis olyasmi, aminek az öntudat a kiindulópontja, itt ugyanennyiben számít morálisan helyesnek: amennyiben a lelkiismeret a forrása. A lelkiismeret tehát ott látszik felvenni a fonalat, ahol az erkölcsös öntudat elengedte: annál a tiszta *maga*érzésnél, amely kimondja, hogy ami erkölcsös, annak valósággal léteznie kell, de amelyet az erkölcsös tudat csak annyiban tudott felvállalni, amennyiben cserébe vállalta a rend megsértéséért járó pusztulást.

Mármost a lelkiismeret tiszta magaérzése szintén kimondja, hogy ami morális, annak valósággal léteznie kell, csakhogy *őbenne mint lelkiismeretben* létezik, pontosabban abban a *meggyőződésben,* hogy amit helyesnek tart, az valóban helyes.

Ám a meggyőződés nem más, mint közvetlen *magabizonyosság,* olyasmi, ami a valóságra vonatkozik ugyan mint a valóság meghatározásának forrása, de egyáltalán nincs rászorulva a valóság visszaigazolására, sőt, ennyiben – lévén a cselekvés közege mégiscsak a valóság, célja pedig a moralitás valósága – határozottan elkülönül tőle.

Ebben egyrészt létrehozza *a lényeges dolog* még hiányzó meghatározását. Míg ugyanis a lényeges dolog a becsületes tudat számára puszta állítmány volt (amelyet tetszőleges alanyokhoz lehetett kapcsolni), az erkölcsiség számára a szubsztancialitás (amely minden elkülönülést kiirtandónak mutatott), a műveltség számára a „külső létezés" (ami lehetetlenné tette, hogy cselekvőként ismerje fel magát ebben a valóságban), a moralitás számára pedig „a gondolkodás önmagát tudó lényegisége" (amely nem jutott valóságához), addig a lelkiismeretben „a lényeges dolog az *alany,* amely önmagában tudja ezeket a mozzanatokat".[95] Úgy tűnik, ebben a viszonyulásában sikerül rátalálnia mind a valódi (tehát a különbséget nem elnyomó, hanem *összetartó*) szubsztanciára és egyúttal a más egyedi lelkiismeretekkel való közösségre, azaz a kölcsönös elismerésre:

> A lelkiismeret nem adta fel a tiszta kötelességet vagy az *elvont magánvalóságot,* hanem az a lényeges mozzanat, hogy mint *általánosság* viszonylik másokhoz. A tudatok közös eleme, ez pedig az a szubsztancia, amelyben a tettnek *állandósága* és *valósága* van; a mások által való *elismertetés* mozzanata.[96]

Csakhogy épp a kölcsönös elismerés nem fog megvalósulni a lelkiismeretben, éspedig épp lényegének, a *meggyőződésnek* a sajátosságai miatt.[97] Hiszen a meggyőződés mint a moralitás kritériuma, tartalmát nézve éppoly üres, mint a „becsületes" tudat ama meggyőződése, hogy a lényeges dolog márpedig a lényeges dolog, vagy az abszolút szabadság ama meggyőződése, hogy a szabadságnak valóságosnak kell lennie. Mint kiderül, a meggyőződés nemhogy nem pótolja az esetlegesen egymással

95 *I. m.* 327. sk.
96 *I. m.* 327.
97 *I. m.* 329.

ütköző kötelességek mérlegelését, hanem elfedi, eltakarja az azok közötti szükségszerű döntést, vagyis a lehető legszemélyesebb cselekedetet. A meggyőződés által ugyanis *bármi* igazolható: „az az absztraktum, aminek kötelesség a neve, minden tartalomra képes".[98] A lelkiismeret így tragikomikus módon ismétli a „becsületes" tudat mindenre képes jó szándékát.[99] Vagyis, ahogyan a „becsületes" tudat „becsületessége" abban állt, hogy minden helyzetben *tudjon* arra a szempontra hivatkozni, amely lényegesnek tünteti fel azt, ami számára *éppen akkor és ott* fontos, úgy a lelkiismeret lelkiismeretessége is abban fog állni, hogy mindig minden helyzetben *rá tudjon mutatni* arra a kötelességre, amely meggyőződését igazolja.[100]

S hogy nemcsak a tetszőleges törvényeket követni kész gondolattalanság opportunizmusáról van szó, hanem a szív törvényének ama pusztító oldaláról is, amely „a világ urait" – akár az abszolút szabadság nevében – arra készteti, hogy határaikat aszerint állapítsák meg, hogy meddig mehetnek el, azt a következő sommás megállapítás tükrözi: a lelkiismeret „az önmagában való bizonyosság erejében bírja az abszolút autarkiának azt a fenségét, hogy kössön és oldjon".[101]

Ennek a magabizonyosságnak, meggyőződésének a nevében várja el tehát a lelkiismeret, hogy elismerjék.[102] Csakhogy ezt csak annyiban teheti, amennyiben ő maga nem ismer el másokat. Ha ugyanis úgy veszi, hogy a kötelességről való meggyőződését a többiek automatikusan osztják, azzal újra csak a szív törvényének alakját ismétli, amelynek szubjektumában fel sem merül, hogy amit ő a többiek számára jónak tart, azt a többiek esetleg ne tartanák annak. Itt mutatkozik meg igazán a lelkiismeret struktúrájának aszimmetrikussága, amit az egyes és az általános látszólagos egyesítésében elfedett. Mert igaz ugyan, hogy a lelkiismeret egyszerre képviseli az egyest és az általánost, csakhogy ezt két irányban kétféleképpen teszi: míg önmaga felé egyesként viselkedik (közvetlenül elismeri önmagát mint *ezt* a cselekvőt), az általános oldalát másoknak tartogatja: „mint *általánosság* viszonylik másokhoz".[103]

Ezért aztán nem pusztán a kölcsönös elismerés hiánya áll előttünk, hanem *az elismerés megvonásának kölcsönös kötelessége:* a különböző lelkiismeretek nem azért nem ismerik el egymást, mert *elvileg* elutasítják ezt, hanem mert *valóban* nem tudhatják, hogy a másik méltó-e az elismerésre. Ezt ugyanis csak akkor tudhatnák, ha az ő meggyőződése az ő meggyőződésük, az ő önbizonyossága az ő önbizonyosságuk, egyszóval *az ő énje az ő énjük* volna.[104]

Ha tehát a vélekedés primátusát a cselekvés fölött a megfigyelő észben az menthette valamelyest, hogy ott mégiscsak az ész elméleti hozzáállásának túlburjánzá-

98 *I. m.* 330.
99 Uo.
100 Uo.
101 *I. m.* 331.
102 *I. m.* 330.
103 *I. m.* 327.
104 *I. m.* 332. sk.

sáról volt szó, ebben az esetben semmi sem mentheti a magyarázat dominanciáját a cselekvés fölött. Úgy tűnik, visszajutottunk a *bellum omnium contra omnes* világához, amely hasonlóképpen született a szív törvényéből, mint itt a lelkiismeret tiszta meggyőződéséből. Hasonlóképpen visszajutottunk a szellemi állatvilághoz, azzal a riasztó különbséggel, hogy a résztvevők itt nem egymás műveit, hanem egyenesen egymás cselekedeteit magyarázzák, noha *kötelességből*.

Kézenfekvő tehát, hogy ha a lelkiismeret valóban *lelkiismeret* akar maradni, megpróbáljon kitörni ebből az ördögi körből. Ebben azonban – morális meggyőződésből – megvalósítja azt, amit az erkölcsös öntudat – erkölcsi meggyőződésből – visszautasított: visszahúzódik abba a *maga*érzésbe, illetve *érzületbe*, amely *számára* morális valóságosságának egyedüli biztosítéka, noha közeli rokonságot mutat a szív őrületével:

> A lelkiismeret tehát a meghatározott törvényen és a kötelesség minden tartalmán való felülemelkedésének fenségében a tetszés-szerinti tartalmat tudásába és akarásába helyezi; ez a morális zsenialitás, amely közvetlen tudásának belső hangját isteni hangnak tudja, s mivel e tudásban éppoly közvetlenül tudja a létezést is, azért az az isteni teremtőerő, amely eleven erőt rejt fogalmában. Éppígy istentisztelet önmagában; mert cselekvése ennek az ő saját isteniségének szemlélete.[105]

Ahhoz azonban túlságosan a moralitás talaján áll, hogy átengedje magát az őrület tombolásának. Nagyon jól tudja, hogy amint megpróbál a maga közvetlenségében *a valóságos világban* megnyilvánulni, tisztasága odalesz. Így történik, hogy a szellem létezésének közege – még egyszer a műveltség világa után – a beszéd lesz: egyfelől az egymás megítélésére kényszerülő morális öntudatok világában, másfelől azonban az ennek a világnak a csapdáját elutasító lelkiismeretek *között* is: „Kapcsolatuk szelleme és szubsztanciája tehát a kölcsönös kijelentés lelkiismeretességükről, jó szándékaikról, az örvendezés e kölcsönös tisztaságon s a felüdülés a tudás és kifejezés nagyszerűségén, az ilyen kiválóság gondos ápolásán."[106]

A beszéd mindkét esetben a cselekvés pótlékának bizonyul. Ami miatt azonban a lelkiismeret mégsem hajlandó lemondani e pótlékról az eredeti cselekvés javára, az nem más, mint az elidegenedés lényegének változatlan félreismerése. A lelkiismeret ugyanis bizonyos szempontból ugyanúgy szemléli a világot, mint az életre-halálra menő harc „természetes" öntudata: külső fenyegetésként, amely az ő elpusztítására tör – igaz, immár nem fizikai létezésében fenyegeti, hanem tiszta lényegében. A „külvilágban" még mindig idegen mást lát, nem *önmaga* mását. Ezért, noha megkísérli feláldozni valóságos létét *tiszta* léte érdekében, az áldozat változatlanul egyoldalú: tiszta létét nem hajlandó feláldozni valóságos léte érdekében, amelyben pedig nem az elvont egység, hanem a különbözők egysége a tét. De mivel érzi, hogy

105 *I. m.* 335.
106 *I. m.* 335.

az egyoldalú áldozat nem valóságos, végül a tiszta énről is lemond, ám nem a tisztátalan valóság, hanem a tiszta abszolútum javára, s ezzel beteljesíti a *tiszta magaérzés* ama alakját, amely a boldogtalan tudat egyik megnyilvánulási formája, s amely önmagát az abszolútum *hiánya* által *közvetíti* önmagával: sóvárgásában *széplélekké* válik.[107]

A nem-cselekvő széplélek ellenpárját, a cselekvést „csak azért is" vállaló lelkiismeretet az identitás problémáját tárgyaló fejezetben úgy elemeztük, mintha a lelkiismeret *másik lehetősége* volna a széplélek mellett. A mű azonban egy másik olvasatot is biztosít:

> Az elillant élet velőtlen lényegeinek ezt a csendes összeolvadását azonban a lelkiismeret *valóságának* még a másik jelentésében és mozgásának *jelenségében* kell venni és a lelkiismeretet mint cselekvőt kell tekinteni.[108]

Eszerint a széplélek és a cselekvő lelkiismeret *ugyanannak* a lelkiismeretnek a két oldala, méghozzá az egyik az, ahogyan önmaga számára megjelenik, a másik pedig az, ahogyan mások látják. Hiszen feltételezhetjük, hogy a lelkiismeret nem *egyedüli* lelkiismeretként létezik a világban, hanem más lelkiismeretek mellett, s mint fentebb láttuk, ezek szükségszerűen kényszerülnek arra, hogy egymás cselekvését morális megítélésnek vessék alá. Ezért aztán a lelkiismeret magatartása – *minden* lelkiismereté – másképp szerveződik „befelé", és másképp „kifelé".[109] Vagyis valójában mindannyian elismerik, *hogy* mindenki a lényeges dolgot cselekszi, azt viszont nem, *amiben és ahogyan* megcselekszik. Elismerik tehát, hogy a másik is lelkiismeret, de mivel a lelkiismeret úgyszólván a személyes én belügye, nem vállalhatnak felelősséget azért, ami *a másik* meggyőződése. A másik lelkiismeret bizonyosságát tehát elismerik, igazságát azonban nem. Ezért aztán ugyanez a lelkiismeret – mindegyik lelkiismeret – „kifelé", a többiek felé „nem-azonosság a létezés elemében", az egyedi nem-azonossága a másik egyedivel.[110] Ez pedig azért szükségszerű, mert a lelkiismeret számára a „magánvaló" és a „személyes én" nem egyforma súlyú mozzanat, hanem a hangsúly a személyes én bizonyosságára esik.[111] Változatlanul ott áll tehát vele szemben „a létezés eleme" vagy „az általános tudat", mint a morális világnézetben. Ennek számára azonban a kötelesség a lényeg, s a lelkiismeret önmagát érvényesnek állító egyediségét gonosznak és képmutatónak tudja.[112]

Tehát nem föltétlenül csak az a lelkiismeret gonosz és képmutató, amelyik kilép a valóság elemébe és vállalja a valóságos cselekvés kockázatát – mint azt az identitás-

107 *I. m.* 336. sk.
108 *I. m.* 337.
109 „[...] cselekvésének *céljában* mint valóságos tartalomban tudja azt, hogy ő ez a különös egyén és hogy ellentét van aközött, ami a maga számára és aközött, ami mások számára van, ismeri az általánosságnak vagy kötelességnek és a belőle való reflektáltságnak ellentétét." *I. m.* 337. sk.
110 *I. m.* 338.
111 Uo.
112 Uo.

fejezetben feltételeztük –, hanem ugyanúgy képmutató és gonosz az előző alak, a puszta önszemléletbe és a lelkiismeretességet megnyilvánító beszédbe visszahúzódott széplélek is. Míg tehát az identitás-fejezetben abból indultunk ki, hogy a „cselekvő lelkiismeret" *valóban* cselekszik, itt mindenképpen szemügyre kell vennünk a másik lehetőséget, nevezetesen hogy a moralitás szempontjából *a széplélek nem-cselekvése maga is cselekvés*. Eszerint az „általános" tudat (a mindenkori többiek tudata) azt mondja ki, hogy nem-cselekedni éppoly képmutatás. És igaza van. A széplélek ugyanis:

> [...] be is éri ezzel a nyelv által történő elismeréssel és magára reflektált; abban pedig, hogy a *magánvaló-léttel-bírót* csak mint *más számára való létet* használja, inkább vele szemben érzett megvetése és lényegtelenségének mindenki számára való feltárása foglaltatik. Mert ami külső eszköznek használható fel, olyan dolognak mutatkozik, amelynek nincsen saját súlya magában.[113]

Így a széplélek a mindenkori külső szempont szerint valójában a puszta hasznosság és a világ menetével szembehelyezkedő erény magatartását reprodukálja: azzal, hogy *saját személyes énjén kívül* minden öntudatot másodlagosnak tekint, lényegtelenné teszi, vagyis valójában nem ismeri el.

De mi történik akkor, ha a „gonosz" öntudat felismeri gonoszságát, és *vallomást tesz* erről a másiknak?

Ekkor, úgy tűnik, a krétai paradoxonának egy sajátos esete áll elő: ha a lelkiismeret igazsága a „belső" meggyőződés, és *ez a hozzáállás maga* számít gonosznak, amennyiben elkülöníti magát a többi lelkiismerettől, továbbá ha saját gonoszságának kimondása egyszerre meggyőződés és a többiektől való elkülönültség tagadása, akkor kérdés, hogy a saját gonoszságát bevalló lelkiismeret gonosz-e vagy sem.

A dolog nyitja ugyanaz, mint a krétai paradoxonának esetében: az „én hazudok" kijelentésnek akkor van értelme, ha nem önmagára, hanem egy másik kijelentésre vonatkozik. Na mármost, a gonoszság bevallása esetén nyilván nem egy másik kijelentésről, hanem egy magatartásról van szó, lévén a *vallomás* ez esetben nem ténymegállapítás, hanem performatív aktus: abban, hogy *bevallom* az elkülönülésemet, egyszersmind meg is szüntetem azt. Tehát *nem* abban vagyok gonosz, hogy *azt mondom, hogy* gonosz vagyok, hanem abban, hogy kinyilvánítom: nincs tartalmam, amikor elkülönülök, illetve abban, *hogy* elkülönülök. De abban, hogy ezt kimondom, már nem különülök el, tehát *cselekedtem:* visszavontam az elkülönülést.[114]

A vallomás struktúrája így bizonyos értelemben *A szellem fenomenológiájá*nak struktúráját is mutatja – hiszen hogyan tudnám valóban tagadni a magam elszigeteltségét anélkül, hogy a másikkal való közösségemet *ábrázolnám?*

---

113 Uo.

114 „Vagyis mivel az egyoldalú kitartás az *egyik* szélsőség mellett maga bomlasztja fel magát, azért a gonosz ezáltal gonosznak vallaná ugyan magát, de ebben *közvetlenül* megszüntetné magát s nem volna képmutatás, s nem is lepleződnék le mint ilyen." *I. m.* 339.

Az ábrázolás struktúrája azonban nem várt következményekkel jár a megítélő öntudatra nézve. Ha ugyanis a „gonosz" elismeri önmaga azonosságát a másikkal, ez implicite azt is jelenti, hogy *a másik is gonosz*.

Ha pedig a megítélésnek igaza volt, amikor a széplélek nem-cselekvését cselekvésnek és gonosznak állította, most a maga részéről a lelkiismeretnek van igaza, amikor a megítélő öntudatot szintén gonosznak mondja: ha a széplélek *önmagáról szóló beszéde* nem cselekvés, akkor *a megítélés beszéde* sem az. Hiszen valójában a megítélő sem cselekszik, hanem *csak* ítélkezik; ha azonban a cselekvés pótléka maga is cselekvés, akkor cselekszik ugyan, de gonosz módon, fenntartva magát az elkülönülésben.

A megítélés ezzel a felvilágosodás hiányos önreflexióját ismétli meg: ahogyan a felvilágosodás is olyasmit bírált az ész nevében, ami az észhez tartozott, s nem vette észre, hogy maga is azt teszi, amit elítél, ugyanúgy a megítélő tudat sem hajtja végre a szükséges önreflexiót akkor, amikor olyasmit ítél el a széplélekben, amit maga is tesz. Ezért viselkedik elutasítóan a széplélek vallomásával szemben: a maga esetében öntudatlanul elismeri a beszédet mint cselekvést, *a másik* esetében azonban nem.

A magatartás, amely ugyanazt a beszédet elismeri cselekvésként a maga esetében, ám nem-cselekvésnek bélyegzi a másik esetében, azt a formát idézi fel, amelyet az elvetettség a műveltség világában a nemes tudatból hívott elő: a felháborodást, amelynek már nincs mit tennie a beszéd világában, hiszen *e világon belül* elment a végsőkig – ebben az értelemben a műveltség világában a nemes tudatot a szellemesség, illetve a meghasonlottság nyelve egészíti ki. Mint láttuk, ott a felháborodás következménye az volt, hogy a nemes tudat megpróbált kilépni abból a játszmából, amely abban állt, hogy az államhatalom őt vetette el, ő pedig a nemtelen avagy aljas tudatot. De mi következhet itt, amikor a játszma felrúgása már megtörtént, csak az nem értette meg, akinek szólt?

Ebben a helyzetben „[a] magában bizonyos szellem legnagyobb felháborodása van [...] tételezve", hiszen „a gondolat, maga a tudás az, amit szembeállítanak vele", holott vallomásával, az elkülönülésről való lemondásával ő már „mint megszüntetett különösséget s ezáltal mint a másikkal való folytonosságot, mint általánost tételezte" magát.[115] Nem csak annyiról van szó ugyanis, hogy az általános megítélés öntudata pusztán nem érti, amit mondanak neki, hanem ezzel újfent *cselekszik:* azzal, hogy visszautasítja a vallomását, már nem egyszerűen csak *megállapítja* a másik elszigeteltségét, hanem *létrehozza* azt: „Így tehát maga az, ami gátolja a másiknak visszatérését a tettből a beszéd szellemi létezésébe és a szellem azonosságába s e keménység által hozza létre azt a nem-azonosságot, amely még fennforog."[116]

De hát voltaképpen mi az, amit nem ismer fel a megítélő öntudat, s amitől „a szellemtől elhagyott és a szellemet megtagadó tudatnak" mutatkozik? Nos, „[...]

115 *I. m.* 341. sk.
116 *I. m.* 342.

nem ismeri fel, hogy a szellem önmagának abszolút bizonyosságában úr minden tetten és valóságon s ezt levetheti és meg nem történtté teheti."[117]

A „cselekvő" lelkiismeret felfedezte ezt, és ettől az eredménytől visszatekintve voltaképpen mindegy is, hogy *kezdetben* ki is *ő*: az, aki netán valóban cselekszik, vagy amelyik a nem-cselekvés által cselekszik. A lényeg az, hogy felismerje a szellem hatalmát: a szellemét, amely ő maga és a többiek – együtt. Ez azonban azt is jelenti, hogy végső soron az is mindegy, melyikük kezdi a kölcsönös elismerés elindítását: *amint* valamelyikük kezdeményez, cselekvő lelkiismeretnek bizonyul.

S csak itt, a valóságos szellem *Fenomenológia*-beli mozgásának végén mondható el, hogy a struktúra, amelyet a cselekvő lelkiismeret megvalósít, valóban megfelel az elismerés fogalmának: nemcsak, hogy nem a másiktól várja el *az ő* elismerésének kezdeményezését, nemcsak, hogy felismeri: a maga elismertségét csak a másik elismertségének közvetítésével nyerheti el, hanem *annak* az elismerését is kezdeményezi, *akinek részéről* a maga elismerését várja.

A cselekvő lelkiismeretnek ez az elismerést megvalósító cselekvése azonban lényegileg a *nyelvben*, illetve a *beszédben* történik meg. A következőkben ezért a nyelv problémáját fogjuk megvizsgálni.

3. A nyelv

A nyelv témája *burkoltan* már a kezdetektől jelen van *A szellem fenomenológiájá*ban. Az idő problémáját Hegel jénai munkásságának kontextusában tárgyaló monográfiájában Christophe Bouton különösen hangsúlyozza ezt a tényt,[118] lévén, hogy – mint rámutat – a nyelv az az eszköz, amelynek segítségével a tudat már az érzéki bizonyosság alakjában megkísérli *rögzíteni* a folyamatosan tovatűnő *most*-ot, illetve annak tartalmát: „az »érzéki bizonyosság« azt a módot írja le, ahogyan a nyelv semlegesíti a most negativitását".[119] Így tehát a nyelv az a közeg, amely által a szellem már legközvetlenebb alakjában megkísérli meghaladni a természeti folyamatoknak való kiszolgáltatottságot".[120]

Még inkább előtérbe kerül a nyelv és annak burkolt szerepe akkor, amikor a tudat az érzéki bizonyosság tapasztalatában megkísérel abból kiindulni, hogy az érzékelés alanya ő maga, s hogy valójában nem az elvont „itt" és „most" a lényeg, hanem az, hogy amit érzékel, az *az ő* érzékelése. Bouton meggyőző érveléssel mutatja ki, hogy noha ez a stádium látszólag az abszolút szolipszizmus álláspontját mutatja, valójában *már eleve előfeltételezi* azt az interszubjektív teret, amelyben a mindenkori tudat a mindenkori tapasztalatot értelmezi. Hiszen az érzékelő én igazságát egy

117 Uo

118 Christophe Bouton: *Temps et esprit dans la philosophie de Hegel. De Francfort à Iéna.* Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 2000.

119 *I. m.* 243.

120 *I. m.* 248.

másik érzékelő én igazsága cáfolja, s így szerzi az érzékelő én azt a tapasztalatot, hogy igazságának, ha valóban igazság, általánosnak kell lennie.[121]

Mindazonáltal a nyelv *mint* nyelv csak bizonyos kitüntetett szakaszokban válik a *Fenomenológia* témájává, noha a *közlés* motívuma folyamatosan jelen van benne – még olyan elvont kontextusban is, mint amikor az „Ész" szakasz bevezetésében az ész struktúráját fejti ki Hegel, kiemelve, hogy az észben a középfogalom kölcsönösen tudatja, illetve közli az egyedivel, illetve az egyetemessel, hogy a másik tényező „lemondott magáról".

Különösen előtérbe kerül a nyelv, illetve a beszéd[122] akkor, amikor a megfigyelő ész a fiziognómika látásmódjának segítségével próbálja meghatározni az öntudat és a valósága közötti viszonyt, megkísérelvén meghaladni a pszichológiai megfigyelés által rá hagyott dilemmát. E dilemma szerint az egyéniség egyszerre szabad és olyasmi, aminek eredetileg meghatározott, adott természete van – így hát az lesz a kérdés, hogy akkor mi is valójában az egyéniség igazsága. Első megközelítésben a megfigyelés az egyéniség természeti adottságait úgy értelmezi, hogy feltételezi: az egyéniség maga formálja őket olyanná, amilyenek: az egyén teste (később pedig nyelvhasználata) valóságának kifejezésévé, illetve *jelévé* válik.[123] Csakhogy igen rövid úton kiderül, hogy a puszta jelnek tekintett tevékenység, illetve beszéd épp ugyanannyira alkalmas arra, hogy a valóságot *elfedje*, mint arra, hogy *felfedje*:

> Nyelv és munka olyan megnyilatkozások, amelyekben az egyén már nem magánvalósága szerint tartalmazza és bírja magát, hanem a belsőt egészen magán kívül juttatja és másnak szolgáltatja ki. […] mivel a belső a nyelvben és a cselekvésben valami mássá válik, ezzel kiszolgáltatja magát a változás elemének, amely kifordítja a kimondott szót és a végrehajtott tettet és valami mást csinál belőlük, mint amik magán- és magáért-valóságuk szerint e meghatározott egyén cselekedetei.[124]

Tehát, dacára annak, hogy a megfigyelő ész a nyelvet és a cselekvést valami olyannak hiszi, ami közvetlenül nyilvánítja meg a belsőt, valójában valami egészen más történik: a nyelv és a cselekvés valóságos kontextusa nem annak a szubjektumnak a „belseje", aki a *forrásuk*, hanem az a közeg, amelybe kikerülnek: az interszubjektivitás közege. Külsővé válván mind a nyelv, mind a cselekvés *valami más lesz*, mint akkor, ha pusztán a szubjektum szándékai szerint értelmezzük őket. Ez egyúttal azt is jelenti, hogy mindkettő folyamatosan ki van téve a félreértelmezésnek – ami mindenképpen azt mutatja, hogy az elidegenedés meghaladásának kérdése Hegelnél egy lehetséges kommunikáció-elmélet felé mutat.

Ha pedig mindehhez hozzávesszük azt, amit már az elismerés fogalmának felbukkanása óta tudunk – nevezetesen hogy az öntudat *a maga számára is* mások által

121 *I. m.* 249.
122 Mivel Hegel nem tesz terminológiai különbséget a nyelv, illetve beszéd között, mi sem tesszük.
123 Hegel: *A szellem fenomenológiája*. 161.
124 *I. m.* 162. sk.

közvetített –, akkor éppily problematikussá válik az önértelmezés is, méghozzá több szempontból: 1. az egyénnek mások visszajelzéseinek értelmezésekor mindenképpen számolnia kell azzal a valószínűséggel, hogy a visszajelzések, amelyeket kap, bizonyos értelemben torz képen alapulnak; 2. ha önnön identitásunk eleve közvetített, nincs alapunk azt mondani, hogy interszubjektív közegben megjelenő képünk *kevésbé igaz*, mint amit *szándékaink* írnak le; 3. ha viszont ez utóbbi premisszából indulnánk ki, akkor kénytelenek lennénk minden külső visszajelzést *igazként* elfogadni, annak ellenére, hogy tudjuk, hogy bizonyos értelemben torzítanak, illetve tudjuk, hogy egymáshoz képest is igen könnyen ellentmondóak lehetnek.

Ez azonban csak az érem egyik oldala. A másik az, hogy az egyén az interszubjektív közeg másneműségét ugyanúgy *kihasználhatja* másokkal szemben, ahogyan mások is kihasználhatják őellene: a csalás és a megcsalatás lehetősége eleve bele van kódolva az inetrszubjektivitás struktúrájába.[125] Mivel azonban a megfigyelő ész tárgya fogalma szerint valami *adott*, amelyet megfigyelhet, nem tud mit kezdeni a számára kezelhetetlen szituációval, amely hasonló formában majd csak az ész harmadik alszakaszában, a szellemi állatvilág alakjában tér vissza.

Fennebb már elégszer hangsúlyoztuk a fiziognómika hozzáállása és a szellemi állatvilág kezdeti alakja közötti rokonságot, s arra is rámutattunk, hogy a szellemi állatvilágban az elidegenedés ama struktúrája, amely a megnyilvánult és a megnyilvánuló között áll fenn, a szellemi állatvilágban immár *belülre is* kerül, azaz egyenlő súllyal esik latba az egyén mások általi értelmezése és önértelmezése.

Megjelenik azonban a szellemi állatvilágban egy olyan motívum, amely, mint látni fogjuk, a valóságos szellem folyamatában lépten-nyomon visszatér majd; ezt egyelőre „nem tudhatja, hogy *micsoda*" motívumnak nevezzük, s a szellemi állatvilágban úgy jelenik meg, hogy itt az egyén nem tudhatja, hogy micsoda, míg meg nem valósította magát tevékenysége által. A stratégia, amelyet ezen a szinten követ annak érdekében, hogy megtudja, micsoda, egyelőre elvezeti ugyan a „lényeges dolog" (*maga a dolog*, *die Sache selbst*) fogalmához, de azt – mint azt már több ízben láthattuk – nem tudja *tartalma szerint* értelmezni.

Mégis, a lényeges dolog *fogalmában* valójában előttünk áll a megoldás kulcsa (ahogyan az elismerés *teljes* szerkezete is a rendelkezésünkre állt anélkül, hogy a tudat *az adott szinten* érteni tudta volna). A lényeges dolog fogalmával ugyanis – Andreas Luckner találó megfogalmazásában – „[a] megfeleléselméleti igazságfogalmat felváltja a pragmatikus, illetve konszenzuselméleti igazságfogalom, amennyiben felismerik, hogy a fogalom és a tárgy egymásnak való megfelelése maga is egy olyan szabálynak alávetett, amelyet el kell ismerni."[126]

Ha viszont ez igaz, akkor – vonja le Luckner a következtetést – az a nyelv, amelyet a lényeges dolog fogalma követel, voltaképpen *metanyelv*. Luckner nem abban az ér-

125 *I. m.* 163.

126 Andreas Luckner: *Genealogie der Zeit. Zu Herkunft und Umfang eines Rätsels. Dargestellt an Hegels* Phänomenologie des Geistes. Akademie Verlag, Berlin, 1994, 183.

telemben beszél metanyelvről, ahogyan mi utaltunk fennebb a hegeli elidegenedés-probléma kommunikációelméleti vonzataira, hanem abban az értelemben, hogy szerinte a „lényeges dolog" által megkövetelt nyelv: *nyelv egyáltalában*, nyelv *mint* nyelv, azaz a cselekvéseknek részben *közege*, részben azonban *forrása*, nem pedig puszta eszköz vagy produktum.[127]

Egyúttal pedig arra is rámutat, hogy *maga a beszélés* – fogalma szerint – nem puszta eszköz, hanem a kölcsönös elismerés közege, illetve *maga a kölcsönös elismerés*: amikor beszélek, akkor – még ha saját magánigazságomat akarom is keresztülvinni általa – eleve egy olyan közegbe helyezem ki magam, amelyet másokkal osztok meg, és amelynek *a más* nélkül nincs értelme.[128]

A következőkben arra fogunk kísérletet tenni, hogy megvizsgáljuk, milyen esélyei bontakoznak ki a *Fenomenológiá*ban annak, hogy a Luckner által *metanyelv*nek nevezett kommunikációs forma megszülessen.

a. A teremtő nyelv

Mint említettük, a valóságos szellem tárgyalásában igen sok alakban előtérbe kerül a „nem tudhatja, hogy *micsoda*" motívum. Az „igazai szellem" avagy az erkölcsiség két első alakja első látásra nem tartozik ezek közé, hiszen, mint arra emlékszünk, az erkölcsös öntudat éppenséggel *túlságosan jól tudja, hogy micsoda*. Éppen ez vezet azután meghaladhatatlan szituációkhoz – vagy úgy, hogy ez a túlságosan egyértelmű identitás önmagában megkettőzöttnek bizonyul (mint Antigoné esetében), vagy pedig úgy, hogy kiderül róla, hogy valójában téves (mint Oidipusz esetében). Az erkölcsös öntudat tehát, noha egyfelől pontosan tudja, hogy micsoda, másfelől mégsem tudja.

Csakhogy az erkölcsös öntudat azért tudta – legalább látszólag –, hogy micsoda, mert identitását tökéletesen körülírta számára a szubsztancia, amelynek része volt. A jogállapot alakjában ezzel szemben épp ez hiányzik, mivel elvileg mindenki csak személyként elismert – azaz tudja magáról, hogy személy, de hogy egyedi létezésén kívül ez mit jelent, az meghatározatlanul marad.[129] A mindenkori tartalmat azonban mégis meg kell határozni valamiképpen, noha az egyetlen, amit elismernek – a formális általános – ezt nem teszi meg: „*Külön* hatalomé tehát, amely más, mint a formális általános: a véletlen és az önkény."[130] Ám ha a személy formája az egyetlen forma, amelyet elismernek, akkor a véletlen és az önkény is egy bizonyos „szellemi atomban", azaz a világ urában fog összpontosulni. De tudhatja-e a világ ura magáról, hogy micsoda? Az, hogy személy, kimondja ugyan formális meghatározottságát, de nem különbözteti meg mindazoktól, akik *szintén* személyek, s így

127 *I. m.* 184.
128 *I. m.* 184.
129 Hegel: *A szellem fenomenológiája*. 248.
130 *I. m.* 248.

nem mutatja meg tartalmát, nevezetesen hogy „az általános hatalom és abszolút valóság”.[131] Így áll elő az a helyzet, hogy a világ urának semmilyen más mód nem áll a rendelkezésére ahhoz, hogy *meghatározottságát, azaz határait* tapasztalja, mint e határok lehető legközvetlenebb próbatétele: annak kipróbálása, hogy mi mindent tehet meg:

> A világ urának valóságos tudata arról, hogy micsoda, a valóság általános hatalmáról, abban a romboló erőben van, amelyet alattvalóinak vele szemközt álló személyes énjével szemben gyakorol.[132]

Ez azonban ütközik az életre-halálra menő harc tapasztalatával, amely kimondta, hogy az elismertetés feltételezi, hogy annak, aki a másikat elismeri, életben kell maradnia. A határok meghatározására tehát olyan módot kell találni, amely nem pusztítja el a másikat. Az elidegenedett szellem pedig ezt a módot a nyelvben találja meg.

Az erkölcsi szellemnek tulajdonképpeni értelemben – a Luckner-féle „*meta*nyelv” értelmében – nem volt nyelve: a szubsztanciával való mindenek fölötti egységét *a cselekedete* mondta ki: „a *végrehajtás* maga mondja ki, hogy ami *erkölcsös*, annak *valóságosnak* kell lennie”.[133] S noha a bűnnek az erkölcsi világban olyannyira lényeges elismerése a nyelvben történt, csak nagyon közvetett értelemben volt cselekvés-értéke: a bűn elismerésében az öntudat megtagadta magát mint cselekedete érvényes forrását, és minden jogot visszaszármaztatott a szubsztanciára. Ennek a visszaszármaztató mozgásnak ugyan ismét csak ő maga volt a forrása, ám visszavonása csak azzal a feltétellel lehetett elismert, ha ez a tényt közös erővel elfedik. Ezért marad az erkölcsi szubsztancia bizonyosságának közege a *szintén néma* erkölcsi *érzület*.

Így tehát a nyelv – mutat rá Hegel később, az elidegenedett szellem tárgyalásakor – az erkölcs világában csak „törvény és parancs megtestesítője”, illetve „panasz”,[134] de mint panasznak a maga szubjektivitásában ugyanúgy vissza kell vonnia magát, mint a bűn elismerésének, amelynek el kellett fednie, hogy valójában autonóm aktus – ezért a panasz „inkább könny a szükségszerűség felett”,[135] mint valódi beszéd.

Ezzel szemben a nyelv valódi jelentőségében jut szerephez a műveltség elidegenedett világában, közelebbről pedig a nemes tudat alakjában. Itt először *tanácsk*ént jelentkezik, s ennyiben a cselekvés helyettesítőjeként. Mivel ugyanis a nemes tudat nem önmagát, hanem az általánost tekinti minden érvényes cselekvés forrásának, ő értelemszerűen nem *kezdeményezhet* cselekvést. Ugyanakkor akarata, amelyet egyébként nem tekint érvényesnek, szükségképpen megnyilvánul (lévén az egyedi-

131 *I. m.* 248.
132 *I. m.* 249.
133 *I. m.* 242.
134 *I. m.* 261.
135 *I. m.* 334.

ség – mint azt a boldogtalan tudat tapasztalata óta tudjuk – elnyomhatatlan), s ezért nyelve a közjóra vonatkozó *tanács*. Pontosabban csak *volna* nyelve, ha ennek a nyelvnek volna címzettje, de ez a címzett egyelőre úgyszólván virtuális: az államhatalomnak ugyanis még nincs saját akarata, hogy bármiféle tanács címzettje lehetne.

Mivel pedig ily módon (és persze azért, mert azt *mutatja*, amit a nemes tudat *elfedni* szándékozott: saját akaratát) a tanács ellehetetlenül, a nemes tudat következő megnyilvánulási formája a legfőbb jóról való *fecsegés*, ami elvileg azért lenne „illőbb", mint a tanács, mert még inkább elfedi a cselekvés lehetőségét, amennyiben azt mutatja, hogy a fecsegő nem akar cselekedni, pusztán *véleménye van*. Ám az egyedül érvényesként elismert általánossal szemben a vélemény is túl sok, hiszen akinek *saját* véleménye van, annak feltehetőleg saját akarata is van, vagyis túlontúl mély rokonságot mutat az „alantas tudattal" ahhoz, hogy ne lenne gyanús: valójában ugyanúgy kész a lázadásra, mint amaz.

A nemes tudat végül olyan megoldásra talál, amely egyszerre haladja meg az életre-halálra menő harc paradoxonát és a fecsegés paradoxonát.[136] Olyan formát talál, amelyben „olyan tökéletesen adja át magát, mint a halálban",[137] de mégsem hal bele: a hízelgést. Ebben az értelemben a műveltség „nemes tudata" szellemibb, mint az abszolút szabadság állítólag „általános" akarata: tudja, hogy az elismeréshez az elismerőnek életben kell maradnia, és hogy nem *természeti létezésében*, hanem *szellemi önállóságában* kell magát feláldoznia; vagyis: el kell idegenednie attól, amit „belső" személyes énjének tekint, és egy olyan közegbe kell magát kihelyeznie, ahol *csak megszüntetettként érvényes*, egyszóval *a nyelvi létezésbe*.

> Ez az elidegenedés azonban csakis a *nyelv*ben történik, s a nyelv itt sajátos jelentésében lép fel.[138]

Éppen ez a nyelv *sajátos* jelentése: hogy benne a beszélő úgy van magánál, hogy közben nem az az érvényes, *ami ő elszigetelten*, hanem ahogy beszédében megjelenik. Míg tehát az erkölcs világában a nyelv csak a szubsztanciát nyilvánítja meg, az egyedit azonban elfedi, a tanács és a fecsegés esetében pedig pusztán *formája* annak, amit kimondanak, itt már nem *puszta* nyelv, hanem *cselekvés*: annak, ami történik, a szubjektum nem mint *önmagában elszigetelt* a forrása, hanem mint önmagát abba a közegbe kihelyező szubjektum, amelyben úgy van magánál, hogy közben a másokkal közös, *nyilvános* térben van:

136 A kettő természetesen összefügg egymással, hiszen épp azért volt szükség a tanácsra és a fecsegésre, hogy a nemes tudat úgy tudja elismerni az általánost, hogy ezért ne kelljen meghalnia (hisz akkor – ebben áll az életre-halálra menő harc paradoxona – nem marad elismerő).

137 Hegel: *A szellem fenomenológiája*. 261.

138 *I. m.* 261.

> [...] magát azt a formát, amelyben létezik, kapja tartalmul és *nyelv*ként szerepel; a beszélésnek mint olyannak ereje hajtja végre azt, amit végre kell hajtani.[139]

A sajátos jelentésében vett nyelv azonban nem pusztán közvetít az egyes szubjektivitások között, hanem még a legsajátabb szubjektivitást is közvetítettként mutatja fel: az én *tiszta én-volta* sem létezik másképp, csak a nyelvben:

> Mert a nyelv a tiszta személyes énnek mint személyes énnek *létezése (das Dasein des reinen Selbst, als Selbst)*; benne az öntudatnak *magáért-való egyedisége* mint ilyen lép egzisztenciába, úgyhogy *mások számára* való. Az *én* mint ez a *tiszta* én egyébként nem *létezik (Ich* als diese *reine* Ich ist sonst nicht *da)*; minden más megnyilatkozásában egy valóságba van süllyesztve, mégpedig olyan alakban, amelyből visszavonulhat; cselekedetéből és fiziognómiai kifejezéséből magára reflektálódik s az ilyen nem teljes létezést, amelyben mindig éppannyira túl sok, mint túl kevés van, élettelenül maga mögött hagyja. A nyelv azonban ezt az ént a maga tisztaságában tartalmazza, egyedül a nyelv mondja ki az *ént*, magát az ént. Ez az *ő létezése* mint *létezés* olyan tárgyiasság, amely az én igaz természetét foglalja magában.[140]

Az én kimondásában tehát: 1. a „belső", amit hiába próbált kívülre helyezni a cselekvés vagy a puszta megnyilvánulásnak tekintett beszéd, valóban *kívülre* kerül, *kimondatik*, és ebben a *kimondásban* létezik. Az én kimondása ugyanakkor 2. példázza az öntudat, illetve a szellem lényegét, amennyiben önmagával azonos a különbözőségben: az, aki kimondja, azonos azzal, amit kimond, ugyanakkor ebben a kimondásban *ugyanúgy* van a maga számára, mint a mások számára. De egy még radikálisabb felismerés is benne van ezekben a sorokban: 3. az én *mint tiszta én* sehol sem létezik e kimondáson kívül: nemcsak a „külvilágban" nem, de a valóságos öntudatban sem. Az az én, amit minden képzetünk, érzelmünk és gondolatunk gyújtópontjának tételezünk, nem *létezik* másként, csak ebben a kimondásban.

Ugyanakkor pedig nemcsak az önmagunknál-létet (a kimondásban) és a mások-számára-való létet biztosítja, de lényege szerint *ugyanaz*, bárki mondja ki. Ennyiben pedig a kimondott én *ugyanannyira* általános, mint amennyire egyedi, és azok, akik számára kimondják, úgy tudják megérteni, mint amikor ők mondják ki saját énjüket – közvetlenül, amennyiben ugyanúgy, és közvetetten, amennyiben a kimondott egyedi egyúttal általános:

> Az *én ez* az én – de éppígy *általános*; megjelenése éppoly közvetlenül *ennek* az énnek külsővé-válása és eltűnése s ezáltal általánosságában való megmaradása. Az *én*t, amely kimondja magát, meghallják; ragály, amelyben közvetlenül átment az egységbe azokkal, akik számára létezik, és általános öntudat.[141]

139 *I. m.* 261.
140 *I. m.* 261.
141 *I. m.* 261.

A kimondott én mindezen felül megoldást nyújt az önértelmezés mindeddig meghaladhatatlannak bizonyult dilemmájára: a változandóság és a maradandóság dialektikájára, amellyel a boldogtalan tudat, a megfigyelő ész és a szellemi állatvilág küszködött. Hiszen az én, amely elhangzik, és amely *elhangzásában jelen van*, elhangzásában pillanatnyi és érvényességében maradandó. Funkciója tehát hasonlatos ahhoz, ahogyan Arisztotelész fogja fel a „most" funkcióját az időben: nem része, hanem az időfolyamatban bárhol rögzíthető határ, amely egyszerre biztosítja a folyamatosságot és az elhatárolhatóságot. Ugyanígy az én, *amint elhangzik*, eltűnik, de *nem ugyanaz* tűnik el, mint ami elhangzott: a közös térbe kikerülve érvényessé vált a többiek számára, eltűnése pedig azt biztosítja, hogy ne merevedhessen félreértelmezhető állandóvá. A közvetlenség *valóságát* mutatja meg tehát: annyiban valóságos, amennyiben mozzanat – jelen esetben a magunkról való közös tudás és az egymással képezett közös tér mozzanata:

> Abban, hogy *meghallják*, maga a létezése közvetlenül *elhangzott*; ezt a máslétet visszavette magába; s létezése épp az, hogy mint öntudatos *most*, ahogyan létezik, nem létezik, s hogy ez által az eltűnés által létezik. Ez az eltűnés tehát maga közvetlenül a maradása, saját tudása magáról, s tudása magáról mint olyanról, amely más személyes énbe ment át, amelyet meghallottak és amely általános tudás.[142]

Csakhogy mindezek fényében – akárcsak az arisztotelészi most – az én: lehetőség. Láttuk, hogy valósága az, hogy mozzanat, s mint tudjuk, egy mozzanat valósága a többi mozzanat függvényében írható le. Ezért az, hogy az én kimondása *megnyilvánítja* az elismerés struktúráját, és „magánvalósága", azaz *lehetősége* szerint *meg is valósítja* a kölcsönös elismerést, egyáltalán nem jelenti azt, hogy a nyilvános tér, amelyben megjelenik, él is ezzel a lehetőséggel.

Mindezt a hízelgés nyelvének esete is példázza: látszólag *létezést ad* két személyes énnek, egyfelől az államhatalomnak, másfelől a nemes tudatnak, anélkül, hogy az utóbbinak ezt halálával kellene igazolnia, hiszen a nyelvben úgy van jelen, hogy közvetlenül el is tűnik. Valójában azonban épp ezáltal csak az ő személyes énje érvényes, hiszen az államhatalom azáltal van, hogy a nemes tudat folyamatosan kimondja. A nemes tudat nyelve tehát *közép*ként önállósul, ezért elkülönül az általa létrehozott szélső mozzanatoktól. A hízelgő nemes és a hízelgés által létrehozott hatalom nem közösen képez egységet, hanem egységük *csak* a tőlük elkülönült középben, a nyelvben van. Így a tulajdonképpeni hatalom valójában *csak* a nyelvben létezik, s ennyiben túlságosan „szellemi" ahhoz, hogy valóságos lehessen. Nem szellem, hanem *szellemiség*, s közvetlenül reprodukálja a nyelv sajátosságát: *amint feltűnik, eltűnik*.[143]

142 *I. m.* 261. sk.
143 *I. m.* 263.

Ezért az az államhatalom, amely *valóban* megvalósul, és nem *csak* a nyelvben létezik, szellemi lesz annyiban, hogy a nyelv közvetítő mozgása az eredete, de szellemtől elhagyott annyiban, hogy egyrészt ez a közvetítés nem tőle indul ki, hanem valaki mástól (a nemes tudattól, aki fenntartja a létezésben), másrészt pedig ő maga egyáltalán nem vesz részt ebben a mozgásban, hanem egyediként elkülönül tőle.[144] A hízelgés nyelve ezáltal az egyediséget emeli általánossággá, s eközben megnyilvánítja a nyelv egy olyan képességét, amely részben már az én kimondásánál is jelentkezett, de még csak eltűnőként: a megrögzítést, ami a névadásban történik:

> [...] mert csakis a név az, amiben az egyes embernek mindenki mástól való *különbségét* nem *gondolják*, hanem mindenki megvalósítja; a névben az egyes ember már nemcsak a maga tudatában, hanem mindenkinek tudatában tisztán egyes embert *jelent*.[145]

Azt mondhatjuk tehát, hogy a név mintegy az én kimondásának ellenpárja. Míg az én kimondása úgy állította az egyediséget, hogy annak mindenki mással való egységét mutatta, addig a név rögzíti ezt a különbséget, viszont *lényegileg más számára* rögzíti, s a némaságában is valóságos egyediség a névben válik mások számára is valóságossá. De ahogyan az én kimondásának és meghallásának elismerés-struktúrája sem garantálta azt, hogy az elismerés lehetőségből valósággá váljon, úgy önmagában a névnek sincs sajátos tartalma a különállóság kimondásán kívül. Ha pedig egy név azt mondja ki, hogy viselője senki máshoz nem hasonlatos, akkor ennek a formális meghatározásnak tartalmat kell adni. Találkoztunk már hasonló esettel a jogállapotban, ahol is azt láttuk, hogy „a világ ura", akinek egyetlen meghatározása volt, hogy olyan, mint a többiek (abszolúte érvényes), de mégsem olyan (nemcsak formálisan, de esetleges tartalma szerint is abszolút), nem tudta, micsoda, amíg próbára nem tette hatalma korlátait. Nos, a hízelgés nyelvéből született egyeduralkodó hasonlóképpen nem tudja, hogy micsoda, ám hatalmának szellemisége (nevezetesen hogy a nyelvben gyökerezik, az hozta létre és *abban ismerik el*) már nem teszi szükségessé ezt a „természeti" visszaigazolást, annál is inkább, mert a hízelgés nyelve felvállalja a nemes szellemi feladatot: *megmondja* az uralkodónak, hogy micsoda.

> Ő, *ez az egyes*, viszont azáltal tudja, hogy *ő*, *ez az egyes*, az általános hatalom, hogy a nemesek nemcsak az államhatalom szolgálatára készen, hanem mint *díszek* állják körül a trónt, s a rajta ülőnek mindig *megmondják*, hogy *micsoda*.[146]

Csakhogy, mint azt fennebb láttuk, ezek a szellemi óvintézkedések nem kímélik meg a puszta egyediséget attól, hogy puszta egyediségként viselkedjen, így az ál-

144 *I. m.* 263.
145 *I. m.* 263.
146 *I. m.* 263.

lamhatalom, amely a műveltség világában egyébként – ha nem is ellentmondásmentesen, mindenesetre azonosíthatóan – különállt a gazdagságtól, most egybeolvad azzal. A nemes tudat így azt tapasztalja, hogy az az egyedi, amelyet nyelvében létrehozott, és amelynek az általánost kellene képviselnie, csak saját egyediségét képviseli, s őt magát, forrását és fenntartóját is lényegtelenként veti el. Ebből születik a felháborodás nyelve.

A felháborodás nyelve ezen a ponton még egybeesik a meghasonlottság nyelvével,[147] amely bizonyos értelemben a műveltség világának igazsága: hiszen nemcsak megmutatja azt, amit a vizsgálódó tudat „*für uns*" szempontja már kezdettől fogva tudott – nevezetesen hogy ez a világ meghasonlott, amennyiben mindennek az értelmét valami túlsó, valami nem-jelenlévő adja meg számára –, hanem *kimondja*. Az elvetettségből eredő felháborodás ugyanakkor ugyanazt a funkciót tölti be, mint az áhítat a boldogtalan tudatban, illetve az erkölcsi érzület az erkölcsös öntudatban: nevezetesen „visszacsatlakoztatja" önmagához azt a személyes ént, aki azt hitte, hogy az abszolútumban vagy az általánosban *valósággal* le tud mondani önmagáról. A felháborodás azonban a másik kettőnél tisztábban tudja ezt átlátni, mivel más tapasztalatok talaján áll: olyan tapasztalatokén, amelyek *eleve* az elidegenedés struktúrájában szerveződnek, s így nem *tagadják* a személyes ént, hanem *felfüggesztettként* tekintik érvényesnek. A felháborodott tudatot ezért mi sem gátolja meg abban, hogy felismerje: ahová az általánosból visszavettetik, az *ő maga* mint érvényes. De továbbra is *közvetlenül* elidegenedett öntudat, tehát – mint a boldogtalan tudat egy esete – egyszerre és közvetítés nélkül tudja magát *egyediként* érvényesnek és *csak külsővé-váltan* érvényesnek. Ezért mutathatja mind az azonos ítélet, mind a végtelen ítélet jegyeit.[148] Az első: tautológia (én=én; más=más), a második (én=más) pedig értelmetlen, hiszen, mint tudjuk, a végtelen ítélet úgy állítja két fogalom azonosságát, hogy különbségüket nem tartja meg. A meghasonlottság végtelen ítéletében a megfigyelő ész végtelen ítéletének formája ismétlődik, ám itt egzisztenciális tartalma van: az alany és az állítmány ő maga, miközben ugyanez az alany és ugyanez az állítmány semmiféle viszonyban nem áll egymással.

Ezzel pedig valójában az igazságot mondja ki a műveltség világáról – ezért mondja Hegel, hogy benne e világ magáról és fogalmáról tudó szelleme van előttünk. Vagyis *tud* a viszonyról, amelynek a *hiányát* állítja.

Így áll elő a *Fenomenológia* nyelvhasználat-formáinak egyik legkomplexebbje és legtudatosabbja, amely destruktív, ironikus és mindebben mélységesen őszinte: ami meghasonlott, azt meghasonlottként mutatja meg, és mivel *minden* meghasonlott, mindent akként mutat meg – önmagát is.[149] Ez a nyelv a szellemesség nyelve, amelyet talán túlzásnak tűnhet destruktívnak nevezni, hiszen látszólag csak kimondja azt, ami a világát már amúgy is jellemzi – nevezetesen hogy ez a vi-

147 *I. m.* 267. sk.
148 Lásd *i. m.* 267. sk.
149 *I. m.* 269.

lág, úgy, ahogy van, szétesett. Csakhogy ez a nyelv nem *megnevezi* ezt a szétesettséget, mintha valami önmagában fennálló volna, hanem *megmutatja*: működésbe hozza, és engedi, hogy az végigvigye a saját logikáját – azaz maga is működteti a szétesést. Ám az, amit működtet, az nem a *fennálló* szétesése – ezt csak azok hiszik, akik nem ismerik fel, hogy valójában mi történik –, hanem a *szétesés* szétesése. Ezért aztán ez a nyelv, mint mondtuk, úgy ironikus, hogy közben mélységesen őszinte – nem *elrejtőzik* az irónia álcájában, hanem annak valódi szókratészi formáját műveli: hagyja az embereket és a dolgokat, hogy megmutassák, kik is ők.

Emiatt pedig – minden látszat ellenére – a meghasonlottság, illetve a szellemesség nyelvének működtetése ebben a kontextusban a lehető legerkölcsösebb magatartás, épp abban, hogy nem hajlandó valamiféle szubsztancia vagy általános nevében megnyilvánulni, amikor nagyon jól tudja, hogy *nincs* ilyen szubsztancia, és *nincs* ilyen általános – nincs, noha a világ, amelyben él, azt színleli, hogy van, de ebben a színlelésben van tőle a legtávolabb. S noha a meghasonlottság nyelve láthatólag szkeptikus, a szkepticizmus paradigmatikus formáját messze meghaladja abban, hogy nagyon pontosan tudja, mit tesz, és *felvállalja* azt, amit tesz:

> A szellem önmagáról szóló beszédének tartalma tehát valamennyi fogalom és realitás megfordítása, önmagának és másoknak általános csalása, az a szemérmetlenség pedig, hogy kimondja ezt a csalást, épp ezért a legnagyobb igazság.[150]

S ha az úgynevezett „becsületes" tudattal kapcsolatban a gondolattalanság és az immoralitás szoros rokonságát emlegettük, a meghasonlottság nyelvében az a forma áll előttünk, amely *rábizonyítja* a becsületes tudatra ezt a rokonságot: megmutatja neki, hogy azok a mozzanatok, amelyeket az – naivságból, önvédelemből vagy puszta önérdekből – elkülönít egymástól, lényegük szerint összetartoznak. Ezért mondja Hegel, hogy „uralkodó benne a fogalom".

Egymáshoz való viszonyukban azonban mind a szellemesség, mind a becsületes tudat kétarcú. Hiszen a becsületesség nemcsak a lényeges dolog lehetséges meghatározásainak gondolattalan váltogatását jelenti, hanem „az igaz és jó amaz egyszerű tudatát" is.[151] Nincs ebben semmi különös, tekintettel arra, hogy – mint azt számtalanszor láttuk – kontextustól függően ugyanannak a magatartásnak más-más megnyilvánulási formái lehetnek. Nos, ha a becsületes tudatot „az igaz és jó egyszerű tudata"-ként tekintjük, azt látjuk, hogy *az ő számára* a szellemesség beszéde üres, zavaros és destruktív fecsegés. És a becsületesség szempontjából mindez igaz is, hiszen ő csak egyetlen mozzanatot tart érvényesnek – az igazról és a jóról való meggyőződést –, az ő szempontjából tehát a szellemesség valami fennállót, *az* igazat és *a* jót destruálja, nem pedig világának *saját* meghasonlottságát.

150 *I. m.* 269.
151 *I. m.* 269.

Az így értett becsületes tudat azonban néma, pontosabban van ugyan nyelve, a „becsületesség" nyelve, de az tehetetlen a szellemesség nyelvének erejével szemben: bármit állít, a szellemesség kontextusba helyezi, és visszájára fordítja. Ebben a megfigyelő észnek a fiziognómikában látott eljárása, illetve a szellemi állatvilág parttalan „műértelmezése" ismétlődik meg formája szerint, ám a lehető legkomplexebb fokon: a szellemesség azt mutatja meg a becsületes tudatnak, hogy amikor meggyőződésébe zárkózik, akkor valójában a valósággal való szembesülést utasítja el.

Csakhogy a szellemességnek is van egy gyengéje: noha „uralkodó benne a fogalom", nincs ereje *létrehozni* a fogalmat. Következetesen végigviszi a meghasonlottság mozgását, de nem tudja érvényesíteni az egyesítés hatalmát:

> Mivel ismeri a szubsztanciálist az *egyenetlenség* és a *viszály* oldaláról, amelyet egyesít magában, de nem ismeri emez egyesítés oldaláról, azért nagyon jól meg tudja *ítélni* a szubsztanciálist, de elvesztette azt a képességét, hogy *megragadja*.[152]

Vagyis, ha összehasonlítjuk a szellemességet azzal a két paradigmatikus alakkal, amelyekre folyamatosan utal, a következőkre juthatunk: 1. a szkepticizmus dekonstruált minden érvényességet, de eljárását nem ragadta meg; 2. a becsületes tudat elfogadott többféle érvényességet, de nem tudta, milyen alapon, illetve a különféle elfogadott érvényességeket nem kötötte össze egymással; 3. a szellemesség dekonstruál minden érvényességet, tud is erről, és azt is tudja, hogy mindebben összeköti mindazt, ami eredetileg szétszórtként mutatkozik; mégsem jön rá arra, hogy eközben *maga is egyesít*. Vagy esetleg rájön, de olyannyira meggyőződött már mindennek ellentmondásosságáról, hogy ezt a felismerést eltakarja maga vagy mások elől, s a valódi iróniát ezzel látszat-iróniává változtatja.

Inkább átengedi az egyesítés hatalmát a becsületes tudatnak, amelyik úgy él majd vele, hogy maga is félreérti.

Ez pedig a tiszta belátás, illetve a felvilágosodás közvetítésével történik meg. A felvilágosodás eredeténél ugyanis a „jobban tudás" habitusát találjuk, amely a tiszta belátás „nyugodt tudatából" keletkezik. Ez utóbbi, mivel elszigetelte magát a valóságos világtól, saját tevékenység és tartalom híján a tiszta *felfogásra* korlátozza magát. Amint azonban ez a tisztán felfogó magatartás szembesül a szellemesség által nyújtott ellentmondásokkal, igyekszik összeegyeztetni, viszonyba állítani, azaz *felfogni* és – ez már a felvilágosodás mozzanata – mindenki belátásává tenni őket. Csakhogy a tiszta belátás sem mentesül az általános térbe való kikerülés elidegenítő hatásától, s hamarosan kiderül, hogy *mindenki* belátása *senkinek sem* belátása: a tiszta belátás felfogó munkája nyomán a szellemesség viszonyba-állító magatartása „általános szólamokban" csapódik le, s a *megítélésében cselekvő* szellemesség helyére a „jobban tudás" *pusztán* megítélő habitusa kerül. Így történik, hogy a változatlanul fennálló szétszakítottsággal csak a felháborodás módján lehet szembesülni.

152 *I. m.* 271.

De a felháborodásnak a meghasonlottság, illetve a szellemesség volt az eredeti nyelve. Mivel azonban az egyesítés hatalma a nyelven kívülre került, a felháborodás immár nyelvtelen lesz – pontosabban amije van, az a nyelv paródiája. Ha ugyanis *nyelvnek* tulajdonképpeni jelentésében azt vesszük, amit Hegel annak nevezett – a közeget, amely megvalósítja az öntudatok kölcsönös elismerését –, akkor az abszolút szabadság nyelve inkább a nyelv ellentéte: „nyelve az általános törvény, műve az általános mű".[153] Ha még pontosabban akarunk fogalmazni, inkább azt kell mondanunk, hogy az abszolút szabadság inkább a nyelv tagadása, s aminek a paródiája, az inkább az erkölcs világának a nyelve. A nyelv ugyanis az erkölcs világában is *par excellence* a törvény és a parancs nyelve volt – de olyan törvényé és parancsé, amelyet az erkölcsös öntudat a sajátjának tudott. Hasonlóképpen, műve is egész mű volt, s ebben a vonatkozásban még inkább fennáll a rokonság a két világ között, hiszen mindkettő arra épült, hogy az egyedi cselekvése, *mint olyan* – bűn. Az erkölcsi szubsztanciának azonban volt mivel szemben definiálnia az egyediséget (létezett közösség), azonkívül a megszüntetendő egyediséget *a cselekedet alapján*, nem pedig *a gyanú alapján* tekintette bűnösnek, mint a forradalom erényterrorja.

Mivel a tulajdonképpeni nyelvet a moralitás sem tudja megtalálni – a kötelesség *néma*, mondja Hegel –, ezért azt a fonalat, amelyet a műveltség világában az én nyelvbéli létezésének felfedezése kezdett el, csak a lelkiismeret fogja *újra* felvenni, megkísérelve, hogy ezúttal annak valódi értelmét vigye tovább.

> Ezzel ismét azt látjuk, hogy a *nyelv* a szellem létezése. A nyelv a *mások számára* való öntudat, amely közvetlenül *mint ilyen jelen* van és mint *ez* az általános öntudat van. [...] éppúgy mint *ez* a személyes én tartja fenn magát, ahogyan közvetlenül összefolyik a többiekkel és az *ő* öntudatukat alkotja; éppúgy felfogja önmagát, mint ahogyan felfogják a többiek, s a felfogás épp a *személyes énné vált létezés*.[154]

Hangsúlyozzuk, hogy ezek a sorok újfent a nyelv *fogalom szerinti* elemzését képezik. Hiszen ahogyan az előző – a műveltség világának kontextusában látott – elemzés tárgyával is csak olyan változatokban találkoztunk, amelyek *nem* feleltek meg ennek a fogalomnak, jó esély van arra, hogy az elismerés *valóságos* struktúráját a lelkiismeret kontextusában se a *valóságos* tartalom töltse fel. Mindenesetre ennek a nyelvfogalomnak van egy bizonyos többlete azzal szemben, ahogyan a műveltség világában megmutatkozott – az abszolút szabadság és a moralitás tapasztalatának köszönhetően a lelkiismeret „személyes énje" már tudatában van annak, hogy *önállóságában*, azaz *személyesen* elismert azáltal, hogy *személyesen* elismer önállóságukban másokat.[155]

153 *I. m.* 301.
154 *I. m.* 333.
155 *I. m.* 334.

A lelkiismeret meggyőződésének kimondása ezért az én kimondásának egy variációja: ugyanúgy, ahogyan az én a nyelvben létezik, amennyiben kimondják, a lelkiismeret meggyőződése is a nyelvben *létezik*, hisz nem ismer el semmiféle maradandó mozzanatot, amely a meggyőződés elismerésén kívül érvényes lehetne.[156] Ebből azonban az is következik, hogy a lelkiismeret, *amennyiben kimondja* meggyőződését, *igazat* mond, mert voltaképpen épp azt mondja ki, hogy meggyőződése az elismertségben valóságos:

> Aki tehát azt mondja, hogy így lelkiismeretből cselekszik, az igazat mond, mert lelkiismerete a tudó és akaró személyes én. De ezt lényegileg *mondania* kell, mert ennek a személyes énnek egyúttal *általános* személyes énnek kell lennie. Nem az a cselekedet *tartalmában*, mert ez *meghatározottságánál* fogva magában közömbös; hanem az általánosság a cselekedet formájában rejlik; ezt a formát kell mint valóságost tételezni; e forma az a *személyes én*, amely mint ilyen a nyelvben valóságos, mint az igazat mondja ki magát, épp ebben elismer minden személyes ént és elismeri őt minden személyes én.[157]

Csakhogy, mint azt a cselekvés elemzése során láthattuk, az elismerés mozzanatának eme elszigetelése – ami tulajdonképpen nem más, mint az elismerés tárgyának elszigetelése az elismerés aktusától – a széplélek alakjához vezet, illetve a széplelkek közösségéhez, akik önnön „morális zsenialitásuk" szemléletében az isteni szemléletét, illetve, mint majd később Hegel *Az abszolút tudás* fejezetben mondja, az isteni *ön*szemléletét ismerik fel:

> [...] ez a morális zsenialitás, amely közvetlen tudásának belső hangját isteni hangnak tudja, s mivel e tudásban éppoly közvetlenül tudja a létezést is, azért az az isteni teremtőerő, amely eleven erőt rejt fogalmában. Éppígy istentisztelet önmagában; mert cselekvése ennek az ő saját isteniségének szemlélete.[158]

Ha mármost közelebbről megnézzük, mi is tünteti ki ezt az „isteni hangot", amely a széplélek öntudatában megszólal, valami nagyon fontosat találunk: nem más ez, mint az isteni *teremtőerő*, amelynek fogalmába beletartozik, hogy *élő*, és *életet teremt*.[159] Ami tehát a széplélek öntudatában *mint sajátja* megjelenik, nem más, mint a teremtő szó, vagyis az *ige* – noha csak *fogalmában*, hiszen a széplélekből épp az a teremtőerő, az élet hiányzik, amit meg kellene nyilvánítania: „hiányzik neki a külsővé-válás ereje".

A széplélek alakja ezzel sajátos kiegészítő párját képezi a tiszta belátás hitének. Míg ugyanis a tiszta belátás hitében az abszolútummal való szellemi egyesülés

156 *I. m.* 334.
157 *I. m.* 334. sk.
158 *I. m.* 335.
159 „[...] die göttliche Schöpferkraft, die in ihrem Begriffe die Lebendigkeit hat" – Hegel: *Phänomenologie des Geistes*. 481.

megvalósult ugyan a közösségben, ám az egyes öntudat számára szükségképp valami érzékileg (illetve történetileg) meghatározott, tehát külső maradt, s ezért minden megjelenés forrásának számított ugyan, de *maga nem jelenhetett meg*,[160] addig a széplélekben az abszolútummal való egyesülésnek *személyesen is és közösségileg is* meg kellene valósulnia, amennyiben a széplélek az isteni teremtőerőt szemléli önmagában. De, mint láttuk, az, amit továbbra is visszatart, nem más, mint éppen ennek az erőnek a megnyilvánulása. Mielőtt tehát a cselekvő lelkiismeret nyelvéhez fordulnánk, utána kell járnunk annak, mit is mutat ez a teremtő erő a maga „öntudatában", azaz a vallásban.

b. A teremtő ige, a képzelet nyelve és a fogalom nyelve

A nyelv a „Vallás" szakaszban talán még hangsúlyozottabban előtérbe kerül, mint a „tudatában szemlélt szellem" alakjai esetében, méghozzá szintén mint a kölcsönös elismerés formája. A vallás alakjaiban ugyanis épp annyira tét az elismerés, mint a tudatában szemlélt szellem esetében, csak épp nem az egyes egyedi öntudatok, hanem az egyedi és az abszolút között, bármit is értsünk ez utóbbi alatt – hiszen a „Vallás" szakasz többek között épp azt mutatja be, milyen sokféleképpen értelmezheti az öntudat az abszolútumot.

Nem véletlen tehát, hogy a természeti vallást Hegel az úr–szolga viszony terminusaiban írja le, s az sem, hogy a nyelv a vallás azon alakjában kerül igazán előtérbe, amelyben az öntudat valóban formáló öntudatként működik: a művészeti vallásban. Az öntudat itt érvényesülő formáló tevékenységének lényege, hogy azt, amit kifejez, az önmagaság formájára hozza (mint látni fogjuk, az önmagaság itt jelentheti egyszerűen önmaga formáját is, de azt is, hogy az abszolútum öntudatként jelenik meg). Ennek a célnak az „elvont" műalkotás nem felelhet meg – még legkomplexebb formája sem, amely az emberi alak ábrázolásában ölt testet –, hiszen benne az isten megnyilvánulása *tárgyi* jellegű.

> A műalkotás ezért más elemet követel létezése számára; az isten más eredetet kíván, mint azt, amelyben teremtő éjszakájának mélységéből az ellenkezőbe, a külsőségbe, az öntudat nélküli *dolog* meghatározásába esik le. Ez a magasabb elem a *nyelv*, – olyan létezés, amely közvetlenül öntudatos egzisztencia.[161]

Mármost az Isten jelenlétének első nyelvi formája, amelyet Hegel megemlít, valójában nem az Isten „személyes" megnyilatkozása, hanem az Istenhez forduló öntudaté, amely ebben az Istenhez-fordulásban azt a formát ismétli meg, amellyel az

160 Lásd Hegel: *A szellem fenomenológiája*. 275. sk.
161 *I. m.* 361.

öntudat „boldogtalan” alakja viszonyult ahhoz, amit lényegnek tudott: az *áhítat* formáját, mégpedig a himnuszban:

> A himnusz megtartja magában az öntudat egyediségét, s ha meghallják, ez az egyediség egyúttal mint általános létezik; az áhítat, mindenkiben felébresztve, az a szellemi folyam, amely az öntudat sokszorosságában tud magáról mint mindenki azonos *tevékenységéről*, s mint *egyszerű lét* tudatos; a szellem mint valamennyinek ez az általános öntudata egyetlen egységben bírja mind tiszta bensőségét, mind a más számára való létet és az egyének magáért-való-létét.[162]

Mint látjuk, az istenihez való viszony első nyelvi megnyilvánulása az elismerés struktúráját példázza: 1. az egyes közvetlenül általánosként létezik benne; egyszerre az öntudatok elkülönülése (amennyiben *saját* hangjukat hallatják a himnuszban) és folytonossága (amennyiben a himnusz *közös*); 2. benne azt Isten sem a dologiság formájában, hanem a személyesség és a tevékenység formájában vesz részt; 3. a „folytonosság”, amely az öntudatok között a himnuszban létesül, nem elvont, nem „automatikus”, hanem azáltal *létesül*, hogy az egyes öntudatok *egymást hallják* benne. Így tehát a himnuszban egyesül az öntudatok maguknál-léte (az áhítatban), magáért-való-léte (személyes hangjukban) és egymás-számára való léte (e hangok összhangjában és egymás hangjának meghallásában).

Az isteni „másik nyelve”, amelyben az öntudatokhoz képest külsőként elképzelt Isten szól, az orákulum. Ez a himnuszhoz képest is „elsőnek” tekintendő annyiban, hogy a természeti és a szellemi létezést köti össze egymással, s így nemcsak a művészeti, hanem a természeti vallásra is jellemző.[163] Kifejezi tehát a természet és a szellem egységét, de úgy, hogy a benne megjelenő szellemi még nem a vallásos öntudathoz, hanem kizárólagosan az Istenhez tartozik. Az a formája azonban, amely a művészeti vallásban jelenik meg, Hegel szerint egyszerre fejezi ki az Isten *személyes érdekeltségét* az „erkölcsös népet” alkotó öntudatok közös ügyeiben, illetve az erkölcsi szubsztanciának és az erkölcsös öntudatnak az esetlegességgel szembeni közönyét.[164]

Az öntudat elemében mozgó (a himnusz, illetve az orákulum nyelvében megjelenő) és a dologiság elemében (szoborként) nyugvó isteni alak végül „kölcsönösen feladja különböző meghatározását, s létrejön az az egység, amely lényegének fogalma: a *kultusz*”.[165] Ugyanakkor a kölcsönös áldozat motívuma nemcsak az Isten különböző megjelenési módjai között történik meg, hanem abban a formában is, amely az előzőekben konstitutívnak bizonyult az ész, illetve a kölcsönös elismerés szempontjából: úgy, hogy az egyedi és az abszolút kölcsönösen lemondanak magukról a másik javára: az egyedi a kultikus áldozatban, amikor látszólag hasztalanul kiönt

162 *I. m.* 361. sk.
163 Vö. *i. m.* 362.
164 *I. m.* 362. sk.
165 *I. m.* 362. sk.

vagy eléget valamit; az abszolút pedig abban, hogy a feláldozásra kerülő termény vagy állat nem önmagát képviseli, hanem egy Isten *jele*, amely istennek „magánvalósága szerint" már nyilván le kellett mondania magáról ahhoz, hogy az egyedi cselekvésében feláldozásra kerülhessen.[166]

A lemondás tehát egyelőre egy cselekedetben, méghozzá egy szimbolikus cselekedetben történik meg, amely kifejezi azt, hogy az öntudatos oldal által hozott áldozat az isteni oldal által hozott áldozatra épül, s így a cselekedet forrását nem magába, hanem az istenibe helyezi. A továbbiakban azonban kifejlődik két olyan forma – az élő műalkotás formái –, amelyek egyfelől az öntudatnak az istenivel való lényegi egységét, pontosabban az abban való feloldódását, másfelől pedig ezeknek az öntudatoknak a személyességét és egy népben való egyesülését fejezik ki. Az első oldalt a misztérium képviseli, amelyben az önmagaság olyan lényegként jelenik meg, ami egyúttal „közvetlen szellem, természet", a másik oldalt pedig az ünnep, amely egyszerre „élő, lelkes műremek" és a nép szellemének ábrázolása.

Ennek a két oldalnak az egyesítése azonban ismét csak a nyelvben lehetséges,[167] méghozzá egy olyanban, amely ismét *lényege szerint* nyelv: megvalósítja a belső kihelyezését a külsőbe, illetve a külső sajátá-tevését. Csakhogy oly módon teszi ezt, hogy az, aki megszólaltatja, nem személyes önmagát helyezi ki benne a „külsőségbe", hanem létrehoz egy olyan közeget, amelyben annak a népnek a szubsztanciáját *ábrázolja és egyben hozza létre*, amelyhez maga is tartozik. Ez az első forma az eposz, amely több szempontból is megvalósítja az öntudat és a „szellemi lényeg" egységét: 1. „a világ teljességét" ábrázolja, megszólaltatója pedig, a dalnok, „eltűnik" ebben a tartalomban; 2. benne az istenek világa képviseli az általánost, a dalnok pedig az egyedit, s kettejük egységének közege a nép, amely a mindkét oldalt magukban egyesítő hősökben nyilvánul meg. Mivel azonban a nyelv itt még külsőleges a tartalomhoz képest – azaz *elbeszélő* –, az öntudat létrehoz egy további formát, amelyben ez a távolságtartás eltűnik: a tragédiában a nyelv „belép a tartalomba", amennyiben nem elbeszél, hanem megnyilvánít. Ugyanakkor a tragédiában személyesen megszólaló egyediség – mint fentebb láttuk – cselekedete által ellentmondásba kerül a szubsztanciával, s ezért a tragédiában fellépő „hatalmak" kölcsönösen elpusztítják egymást (a szubsztancia az egyedit, amennyiben létében megsemmisíti, az egyedi pedig a szubsztanciát annyiban, hogy a szubsztancia az ő bűnhődése ellenére sem lehet soha többé olyan magártól-értetődő, mint amilyen az öntudat személyes cselekvése nélkül lehetett volna).

Míg a tragédiában az ember sorsa jelent meg, vele szemben a komédia az istenek sorsát mondja ki. Nagyon fontos, hogy Hegel a komédiát nem elszigetelt jelenségként értelmezi, hanem két olyan szellemi folyamat kontextusában, amelyek vele „egyidejűleg" hatnak. Az egyik az „ésszerű gondolkodás", amely felszámolja az is-

166 *I. m.* 364. sk.

167 „Az a tökéletes elem, amelyben éppolyan külsőséges a bensőség, mint amelyen benső a külsőség, ismét a nyelv [...]." *I. m.* 368. sk.

tenek esetleges alakját, illetve a szép és a jó eszméit az öntudat hatáskörébe utalja. Egyszerre számolja fel tehát az isteni személyességét és az értékek adott voltát, tehát támasza és kiegészítője a komédiának, amely nem egyszerűen *eltűnni engedi* az isteneket, hanem *az öntudat hatalmát érvényesíti* az adottnak számítóval szemben. A másik azonban „a másik oldala és kiegészítése a magában tökéletesen boldog tudatnak, a komikus tudatnak",[168] éspedig a boldogtalan tudat. A komédia és a boldogtalanság ugyanannak a tudatnak a két oldala: az egyik az öntudat negatív hatalmát nyilvánítja meg, a másik azonban azt a veszteséget tudatosítja, amely az istenek és az adott érvényesség távoztával éri:

> Tudata minden *lényegiség* elvesztésének *ebben* a magáról való *bizonyosságban* s épp e magáról való tudás elvesztésének, – mind a szubsztancia, mind a személyes én elvesztésének; az a fájdalom, amely e kemény szóban fejeződik ki: *isten meghalt*.[169]

Ha pedig a folyamatot, amelyet a vallásos szellem a szellemi műalkotás nyelvi elemében élt meg, az egyes öntudat felől értelmezzük, a következőképpen rekonstruálhatjuk azt: 1. Az eposz nyelvében ábrázolódik az az organikus, *egész* világ, amelynek az egyes öntudat csupán eltűnő mozzanata, ugyanakkor úgy, hogy a nyelv, amely *elbeszéli*, külsődleges a tartalomhoz képest. 2. A tragédia nyelvében a tartalom már nem különül el a nyelvtől, mivel az nem elbeszélő többé, hanem *maga* nyilvánítja meg azt, ami *lényegi szempontból* történik: azaz bizonyos eseményeket elbeszélhet ugyan, ám *lényeges tartalma* az, amit a benne megnyilvánuló, azaz beszélő öntudatok *megélnek*. Csakhogy az, ami benne *megtörténik*, már nem az öntudatok mozzanat-voltának mellékes ábrázolása, mint az eposzban, hanem *valóságos* eltűnésük. A tragédia így bizonyos szempontból nem más, mint az erkölcsös öntudat vallomásának kifejlése, s csakúgy, mint amaz, amint feltűnik, eltűnik: amit az öntudatok *megélnek* benne, az épp szükségszerű pusztulásuk. 3. A komédia nyelve egyfelől még inkább elkülönül a tartalomtól, mint az eposzé, másfelől azonban még inkább egybeolvad vele, mint a tragédiáé: amennyiben távolságot tart a tartalomtól és azt mindig bizonyos szemszögből *láttatja*, tudatos és távolságtartó, amennyiben azonban az öntudat negatív mozgását – minden fennállónak az öntudatra való visszavezetését – valósítja meg, annyiban negativitásában *cselekvő*.

Míg tehát az eposzban mind az egyedi, mind az abszolút oldal lemond magáról, hogy a nép mint általános közegében mutatkozzon meg, ám ebben egyikük sem személyes lemondást hajt végre, addig a tragédiában az egyedi, a komédiában pedig az abszolút áldozza fel magát a nyelv közvetítő mozgásában.

A vallásnak az a formája mármost, amely *egyszerre* állítja mindkettőt, az abszolút vallás. Mivel azonban a vallás bevallott avagy tudatos tárgya épp nem a személyes

168 *I. m.* 381.
169 *I. m.* 381.

öntudat, hanem az abszolút szubsztancia, ebben értelemszerűen az lesz a hangsúlyosabb mozzanat, hogy a szubsztancia lemond magáról, hogy öntudattá legyen:

> A szellemnek az a két oldala, amelyet fentebb mint a két megfordított tételt mutattunk be; az egyik az, hogy a *szubsztancia* lemond önmagáról és öntudattá lesz, a másik megfordítva az, az *öntudat* lemond magáról s a dologisággá, vagyis az általános személyes énné lesz. A két oldal ily módon közeledett egymáshoz s ezáltal létrejött igazi egyesülésük. [...] Erről a szellemről ezért, amely elhagyta a szubsztancia formáját és az öntudat formájában kap létezést, azt lehet mondani, – ha a természetes nemzés köréből vett kifejezéseket akarunk használni – hogy *valóságos anyja*, de *magánvaló-léttel* bíró atyja van; mert a *valóság* vagy az öntudat, és a *magánvalóság* mint a szubsztancia az a két mozzanata, amelynek kölcsönös lemondása által, mindegyik a másikká válva, a szellem mint ez az egységük kap létezést.[170]

Az abszolút vallás e meghatározása pedig azt mutatja, hogy *lényege szerint ésszerű* – hiszen, mint arra emlékszünk, épp az ész lényegi jegye az, hogy benne az egyedi és az egyetemes kölcsönösen lemond magáról a másik érdekében. S ha az „Ész" szakasz bevezetésekor a középfogalom, amely a szélsőségeket összekötötte, „szolgából" (mely a boldogtalan tudat alakjában mindkét szélsőséget „a másiknál" szolgálta) „hírnökké" alakult, itt egyazon formában kapcsolódik össze a *hírnök (angelosz)* és az a *jó hír (euangélion)*, amely önnön tartalma:

> Ebben a vallásban [...] az isteni lény *kinyilatkoztatott*. Kinyilatkoztatott volta nyilvánvalóan abban van, hogy tudják, micsoda.[171]

A kinyilatkoztatott vallásban tehát a nyelv ismét *lényegileg* nyelvként viselkedik, a *meta*nyelv luckneri értelmében. S ha a metanyelvet Luckner úgy határozta meg, mint olyan nyelvet, amely *nyelv egyáltalában*, azaz a cselekvésnek részben *közege*, részben azonban *forrása*, nem pedig puszta eszköz vagy produktum, akkor azt mondhatjuk, hogy az abszolút vallás alapjául szolgáló kinyilatkoztatás az ebben az értelemben vett nyelv *archetípusa*: nemcsak részben közege, illetve részben forrása a cselekvésnek, hanem *maga a tiszta cselekvés*: 1. A cselekvés tartalma nem valami, ami a kinyilatkoztatáson túl volna, hanem maga a kinyilatkoztatás. 2. Az, amit kinyilatkoztat, a kinyilatkoztatásban konstituálódik. Tartalma ugyanis „a szellem tudata önmagáról, hogy szellem", ez a tartalom azonban annyiban lehet valóságos, amennyiben a szellem elkülönböződik magától – jelen esetben az emberre és az Istenre –, és ebben az elkülönböződésben önmagára ismer. Márpedig: 3. azt, *hogy valóban* önmaga mása, és *hogy* másában *valóban* önmagára ismer – vagyis hogy az isten *elismeri* az embert –, épp a kinyilatkoztatás *ténye* mutatja:

170 *I. m.* 383.
171 *I. m.* 385.

> Az isteni lényegnek ez az emberré-válása, vagyis az, hogy az isteni lényeg lényegileg és közvetlenül az öntudat alakjával bír: ez az abszolút vallás egyszerű tartalma. Benne a lényeget szellemnek tudják, vagyis az abszolút vallás a szellem tudata önmagáról, hogy szellem. Mert a szellem az önmagáról való tudás a külsővé-válásában; a lényeg, amely az a mozgás, hogy máslétében megtartsa az azonosságot önmagával.[172]

Természetesen feltűnő, hogy a kinyilatkoztatás struktúrájában ismét csak a kölcsönösség *lehetősége* jelenik meg – ezt azonban épp az a szubsztancia kínálja fel, amely mindeddig az egyedi öntudat *elvetése* által tartotta fenn magát. Így tehát a kinyilatkoztatásban: 1. a szubsztancia lényegileg öntudatnak mutatkozik; 2. *elismeri* az egyedi öntudatot; és ebben 3. felkínálja számára, azaz *megteremti* a tulajdonképpeni kölcsönös elismerés lehetőségét.

Ez tehát a kinyilatkoztatás *fogalma szerint*: „Az önmagát szellemnek tudó szellem e fogalma maga a közvetlen fogalom és még nincs kifejtve."[173] A fogalom tartalmát azonban az öntudat csak olyan nyelven tudja felfogni, *amelyen ért*, ezért az isteni lényeg emberré-válása először a fogalom elszigetelt mozzanatai szerint bomlik ki: 1. Először egyes, az általános öntudattal szemben álló öntudatként, „amely a tudat számára, *amelynek számára* létezik, egy *érzéki más*nak még fel nem oldott formájával bír",[174] hiszen ez a más még nem tudja, hogy a szellem *az ő* szelleme. 2. Ebben az egyes öntudatban az isteni szubsztancia *megéli* az egyes elszigeteltségét: „[ez] az egyes ember tehát, akiben kinyilatkozik az abszolút szellem, átéli magában mint egyesben az *érzéki lét* folyamatát", s ebben az értelemben is „*közvetlenül* jelenvaló isten".[175] 3. Egyesként szükségszerűen eltűnik, s ezáltal rákényszeríti az öntudatot, *amelynek számára van*, hogy szellemi módon – nem közvetlenül jelenvalóként – fogja fel, s ezáltal maga is szellemivé váljon: „csak azáltal, hogy csupán a *múltban* látta, hallotta, válik maga is szellemi tudattá".[176]

Azáltal tehát, hogy az öntudat, amely nem fogja fel a jelenvaló Istennel való egységét, *kénytelen* annak eltűnését valamilyen módon rögzíteni, válik maga is szellemi létezéssé. Noha Hegel nem mondja ki, nyilvánvaló, hogy az eltűnés rögzítése és a *múltban* jelenvalóra emlékezés csakis a nyelv által történhet; másrészt ebben az emlékezésben az öntudat olyan értelemben is szellemivé válik, hogy nem *puszta egyes* öntudat többé, hanem olyan egyes, aki *más* egyesekkel *közösséget* alkot az emlékezésben: „a szellem a valóság közvetlen személyes énje marad, de mint a vallásközösség *általános öntudata*".[177]

Ugyanakkor az elmúlt jelenvalóságra való emlékezés másfelől elfedi azt, hogy itt nem egy *egyedi* létezésnek a közös emlékezetben való *megrögzítése* a tét, hanem an-

172 *I. m.* 385.
173 *I. m.* 387.
174 *I. m.* 387.
175 *I. m.* 388.
176 *I. m.* 388.
177 *I. m.* 388. sk.

nak a lehetőségnek a kibontása, amelyhez az öntudat a szellemivé-válás által jutott. Erre azonban a vallásközösség nem képes, mivel az öntudat elemében mozog ugyan, de csak a képzelet formájában,[178] míg az abszolútum – a szubsztancia, amely szubjektum, vagy a szubjektum, amely szubsztancia – a fogalom elemét követelné meg, hiszen lényege szerint szellem, avagy a fogalom, amely mozzanatait megkülönbözteti magától és visszaveszi magába. Abban tehát, hogy itt *elvont* fogalomként jelenik meg, s ennyiben a többi mozzanat *negációja*, maga hívja elő a többi mozzanatot:

> Három mozzanatot kell tehát megkülönböztetni: a *lényeget*, a *magáért-való-létet*, amely a lényeg másléte és amelynek számára van a lényeg, és a *magáért-való-létet* vagy a magáról való tudást a *másban*.[179]

Az pedig, hogy e mozzanatok elkülönböződésének ellenére a lényeg nem lép ki magából, hanem az elkülönböződésben önmagánál marad, újra a *tulajdonképpeni* nyelv struktúráját hívja elő: 1. A lényeg magáért-való léte egyben a lényeg külsővé-válása, de *lényegileg az övé*: „[a] lényeg csak önmagát szemléli a magáért-való-létében; e külsővé-válásban csak magánál van".[180] 2. A magáért-való-lét, amennyiben magáért-való, kizárja magát a lényegből, de épp ebben nem más, mint a lényeg tudása önmagáról: „a magáért-való-lét, amely kizárja magát a lényegből, a *lényegnek magáról való tudása*".[181] 3. Ez a tudás olyan *szó*ként (*Wort*, *logosz*, ige) testesül meg, amely a kimondásban elhagyja azt, aki kimondta, ám abban, hogy meghallják (az is, aki kimondta), közvetlenül létezik:

> [A lényeg] „[...] a szó, amely kimondva, külsővé teszi és kiürülten hagyja hátra a kimondót, de éppoly közvetlenül hallható, és csakis önmagának ez a hallása a szó létezése. Úgyhogy a felállított különbségek éppoly közvetlenül fel is oldódtak, mint ahogyan felállították őket, s éppoly közvetlenül állították fel, mint ahogyan feloldódtak, s az igaz és valóságos épp ez a magában végbemenő körmozgás.[182]

Az ige, amely a kinyilatkozatás tárgya és maga is kinyilatkoztatás, ezzel ismételten az öntudatos (az *én*t kimondó és azt másokkal összekötő) nyelv archetípusának bizonyul. Hiszen lényegileg ugyanaz a struktúra jellemzi, mint az én kimondását: 1. benne a „belső" *kívülre* kerül, de úgy, hogy ebben a kívülre-kerülésben van magánál; 2. ebben a szellem önmagával azonos a különbözőségben: az, aki kimondja, azonos azzal, amit kimond, ugyanakkor ebben a kimondásban *ugyanúgy* van a maga számára, mint a mások számára; 3. *magában a kimondásban és a meghallásban létezik*.

178 *I. m.* 389.
179 *I. m.* 390.
180 *I. m.* 390.
181 *I. m.* 390.
182 *I. m.* 390.

De valóban jogos-e azt állítani, hogy az ige az öntudatos nyelv archetípusa? Nem mondhatjuk-e ugyanennyi joggal, hogy az öntudatos nyelv az ige archetípusa? A kérdés azért nem tét nélküli, mert, noha azt mondtuk, hogy „a kimondásban *ugyanúgy* van a maga számára, mint a mások számára", ez a „mások" a két esetben egyáltalán nem ugyanaz. Hiszen míg az *én*-t kimondó öntudat számára a többi *én* teljességgel hozzá hasonló, az, ami az abszolút lényeg számára *egyáltalán más lehet*, csak az ő saját mozzanata.

Csakhogy a más *nem* a lényeg mozzanata, hanem a feltétele. A lényeg ugyanis maga is mozzanat, s amennyiben mozzanat, szükségszerű, hogy legyen *más*a.[183] A más *érvényességének* szempontjából tehát voltaképpen *mindegy*, hogy eleve adottnak tekintjük-e, vagy pedig létrehozottnak. A lényeg az, hogy *más*ként legyen érvényes. Mint ahogy a fogalom számára is érvényes mind az elvont gondolkodás, mind az elképzelés, amelyek egymás *más*ai, de amelyek épp ezért tudják megadni egymásnak tulajdonképpeni jelentésüket.[184]

A szubsztanciálisnak tekintett mássálevéssel azonban megszületik a *par excellence* más, vagyis a *gonosz* fogalma. A fogalomnak a képzelet által megrögzített meghatározásai szerint ugyanis: 1. Az örökkévaló szellem megteremti a maga *más*át a *közvetlen* létezés formájában, azaz *teremt egy világot*.[185] 2. Mint az örökkévaló szellem *más*a, a teremtett világ része „a *létező szellem*, amely az egyes személyes én", de annyiban is *mása* (ezúttal a hasonlóság értelmében) az örökkévaló szellemnek, hogy „megvan a tudata" és „mint más vagy mint világ különbözik magától".[186] Az „egyes személyes én" mármost 3. ennek az önmagától való különbözőségnek nincs tudatában – ennyiben *más*, mint az örökkévaló szellem, s ezért *nem szellemként, nem személyes énként létezik*: „*ártatlannak* nevezhető, de nem valóban *jónak*".[187] 4. Csak úgy válhat személyes énné és szellemmé, ha ugyanúgy *mássá* válik önmaga számára, „csakúgy, mint ahogyan az örök lény megnyilatkozik mint az a folyamat, hogy máslétében azonos magával".[188]

Ahhoz azonban, hogy mássá váljon, mint közvetlen létezése, önmaga tudatára kell jutnia, azaz *össze kell gyűjtenie* magát a létezés sokféleségébe való szétszórtságból, vagyis – a gondolkodás augustinusi meghatározását követve – *gondolkodnia* kell.[189] A gondolkodásban pedig „az öntudatos lény" egyfelől „megszünteti közvetlen jelenvalóságát", így „mint általános öntudat van", s a vallásközösséget anticipálja;[190] másfelől azonban az abszolút lény maga-elvetését ismétli.

Csakhogy az öntudattá-válás, a magába-szállás és a gondolkodás egyúttal a teremtett világtól való visszahúzódás, elkülönülés, azaz az ártatlanság elvesztése, a

183 *I. m.* 391.
184 *I. m.* 391.
185 *I. m.* 392.
186 *I. m.* 392.
187 *I. m.* 392.
188 *I. m.* 392.
189 *I. m.* 392.
190 *I. m.* 392.

jó és a rossz tudása, egyben pedig a *par excellence* elkülönülés, a gonosz lehetősége. Amennyiben tehát az öntudatos lény maga-elvetése a maga részéről az örökkévaló lény maga-elvetését ismétli, benne *a fogalom számára* (de nem a képzelet és nem a vallásközösség öntudata számára) *ki van mondva*, hogy az isteni és az emberi természet a gonosz lehetőségének megteremtésében is egy:

> [...] ha még azt vizsgáljuk, hogyan viselkedik ama képzelet a továbbmenetelében, akkor először is azt látjuk kifejezve, hogy az isteni lényeg felveszi az emberi természetet. Ebben máris *ki* van *mondva*, hogy *magánvalósága szerint* a kettő nem különül el; – mint ahogy abban, hogy az isteni lény *kezdettől fogva* elveti magát, létezése magába száll és gonosszá válik, nincs kimondva, de benne *foglaltatik*, hogy magánvalósága szerint e gonosz létezés nem idegen az isteni lénytől; az abszolút lény csak üres név volna, ha valóban volna vele szemben egy *más*, egy tőle való *elpártolás*; – a *magában-való-lét* mozzanata a szellem *személyes énjének* lényeges mozzanata.[191]

A képzet vagy képzeleti kép, amelyre itt Hegel utal, nem más, mint „a fény elsőszülött fiának",[192] Lucifernek, a bukott angyalnak a képzete, amely kifejezi a közvetlen megnyilvánulásban való megkettőződést és az önigenlést kiegészítő önelvetést. Ugyanakkor egy másik képzetben, *az ige testté válásában* – „az isteni lény külső alakot ölt s hússá válik"[193] – már nemcsak az önigenlésnek az önelvetés általi kiegészítése, hanem egyenesen az önelvetés igenlése jelenik meg annyiban, amennyiben az visszavétetik:

> Ez a képzet, amely ily módon még *közvetlen* és ezért nem szellemi, vagyis az isteni lény emberi alakját még csak különös, még nem általános alaknak tudja, szellemivé válik e tudat számára abban a folyamatban, amelyben az alakot öltött isteni lény feláldozza ismét közvetlen létezését és visszatér a lényeghez; a lényeg csak akkor szellem, ha *magára reflektált*. – Az isteni lény *megbékélése* a *mással* általában s meghatározottabban a más *gondolatával*, a *gonosszal*, jelenik tehát meg itt képzeleti formában.[194]

Összegezzünk: 1. a képzet elemében az isteni lény létrehozza önmaga mását a világban és az egyes öntudatban (*teremtés*); 2. az egyes öntudat szintén létrehozza önmaga mását a világban – amennyiben azt önmagához képest másként ismeri fel –, s ezáltal tudatára ébred elkülönülésének, vagyis saját gonoszságának (*bűnbeesés*); 3. ha a világ Isten teremtménye, és a világ (függetlenül attól, hogy önmagában-e avagy őáltala) magában foglalja a rosszat és a gonoszt, akkor a gonosz nem más, mint Isten *más*a, tehát mozzanata (*bukott angyal*); 4. amennyiben Isten felveszi az emberi ter-

191 *I. m.* 395.
192 *I. m.* 393.
193 *I. m.* 395.
194 *I. m.* 395.

mészetet, felvállalja ezt a rosszat (*Krisztus*); 5. amennyiben visszaveszi egyes létezését, megbékíti a gonoszt (*megváltás*).

Tisztázásra szorul mindazonáltal, mit jelent az egyes létezés visszavétele, illetve a gonosz megbékítése. A visszavétel természetesen nem azt jelenti, hogy Isten csak úgy *megszünteti* a saját egyedi létezését – hiszen az egyedi létezés sajátossága, hogy *szükségképpen* meg kell szűnnie, tehát ez önmagában még nem visszavétel mint cselekvés. Az egyedi alak *puszta* megszűnésének képzete (Krisztus halála) inkább azt fejezi ki, hogy Isten valóban aláveti magát az egyedi létezés maga-teremtette törvényeinek, és épp abban, hogy *aláveti magát*, vonja vissza azt, *hogy egyáltalán elkülönült tőle*. Mindez persze a képzetek nyelve. Ha le akarjuk fordítani a fogalom nyelvére, akkor a következőket kapjuk:

> Amennyire ennélfogva azt kell mondani, hogy e fogalmuk szerint a jó és a gonosz, azaz amennyiben nem a jó és a gonosz, *ugyanaz*, éppannyira tehát azt kell mondani, hogy *nem* ugyanaz, hanem teljességgel *különböző* [...]. Csak ez a két tétel teszi teljessé az egészet [...]; mivel mind a kettőnek egyformán igaza van, azért mind a kettőnek egyformán nincs igaza, s nem-igazuk abban áll, hogy az ilyen elvont formákat, mint *ugyanaz* és *nem-ugyanaz*, az *azonosság* és a *nem-azonosság*, valami igaznak, szilárdnak, valóságnak veszik és rájuk támaszkodnak. Nem az egyik vagy a másik igaz, hanem épp az a mozgásuk, hogy az egyszerű »ugyanaz« az absztrakció és ezzel az abszolút különbség, ez pedig mint magánvaló különbség különbözik önmagától, tehát az önmagával való azonosság.[195]

Tehát: ha azt mondjuk, hogy a gonosz és a jó *magánvalósága szerint* ugyanaz, mivel Isten és a természet lényege szerint azonos egymással, akkor ezt kétféleképpen érthetjük: vagy úgy, hogy a gonosz és a jó *valójában* ugyanaz, vagy úgy, hogy *lehetősége szerint* ugyanaz. Az első esetben végtelen ítélettel szemben állunk szemben: ha a jó a gonosz és a gonosz a jó, akkor a gonosz nem gonosz, és a jó sem jó. A második esetben azonban gyakorlatilag nem mondtunk semmit, csak kifejeztük azt a gondolatot, hogy azok a mozzanatok, amelyek egymást kölcsönösen meghatározzák, összefüggnek egymással.

A jó és a gonosz tehát csak annyiban azonos egymással, amennyiben *nem önmaguk* – vagyis amennyiben a jót nem jóként, a gonoszt pedig nem gonoszként szemléljük. Mindenesetre *lehetséges* így szemlélni őket, ám ez korántsem azt jelenti, hogy amit így szemlélünk, az *igaz*. Hiszen épp ennyire igaz az is, hogy teljességgel különbözők. Két, egyaránt érvényességre igényt tartó kijelentés azonban kioltja egymást – ezzel pedig előttünk áll az a kommunikációs alaphelyzet, amelynek alapján az *ábrázolás Fenomenológia*-beli eljárását, illetve a cselekvő lelkiismeret alakját elemeztük. Ennek az volt a lényege, hogy két, egymást elvontan tagadó álláspont között nem lehet dönteni, sőt, szembenállásukat sem lehet értelmezni anélkül, hogy megkeresnénk azokat a feltételeket, amelyek alapján párbeszédbe hozhatók egymás-

195 *I. m.* 396.

sal. Így érti Hegel azt, hogy amennyire mindkét álláspont igaz, épp ugyanannyira mindkettő nem-igaz is (azért nem mondjuk, hogy hamis, mert az feltételezne egy olyan igazat, amihez viszonyítható lenne). S így érti azt is, hogy az absztrakciókat – a jó és a gonosz absztrakcióját is – *mozzanatokként* kell tekinteni, azaz nem elvontságukban, hanem konkrét mozgásukban.

Mindez tehát távolról sem azt jelenti, hogy értelmetlen volna *konkrét* jóról és gonoszról beszélni – csak azt, hogy ezen a területen *nem* (*sem*) lehetségesek elvontan általános igazságok. Hiszen, mint emlékszünk, a félreértés lehetősége bele van kódolva minden közös, illetve nyilvános térbe, így az csak a morális felelősség egyik oldala, hogy a gonoszt elutasítsuk – a másik oldala az, hogy *valóban felismerjük*.

A vallásos öntudat esetében azonban a gonosz felismerése nemcsak morális kérdés, hanem saját elismertségének – az abszolútum általi elismertségének – kérdése is. Az a vallási kérdés, hogy megigazulhat-e az ember Isten előtt, az elismerés nyelvére lefordítva azt jelenti: képes-e az öntudat *viszonozni* az abszolútum felől érkező elismertséget, azaz valóban kölcsönössé tenni azt?

Ennek a viszonzásnak az alapvető feltétele az, hogy *maga is* lemondjon pusztán természeti létezéséről a szellemi létezés javára, azaz saját természetes létezését nem szabad önmaga lényegének tudnia, hanem önmaga *mozzanatként* kell felismernie azt.[196] A természetes létezés azonban a vallásos öntudat számára a *gonosz* létezés; ha viszont elutasítja ezt a természetes létezést, akkor elkülönül a teremtés művétől, és magába-szállásában szintén gonosz (megismétlődik a bűnbeesés). Tehát: 1. Ami elkülönül a szellem egészétől, az a természetes szellem, tehát kézenfekvőnek tűnik, hogy az öntudatnak meg kell tagadnia a természetes szellemet. 2. A természetes szellem megtagadása azonban nem az egész szellem perspektívájának elsajátítása, hanem tagadása egy mozzanatának, azaz éppenséggel az egész szellem megtagadása. Ez az ellentmondás azonban csak a képzelő öntudat szintjén lép fel. Amint ugyanis az öntudat rájön arra, hogy egy mozzanat azonosítása nem föltétlenül jelenti az illető mozzanat elszigetelését, megnyílik előtte a kölcsönös elismerés útja. *Tudni* a gonoszról nem egyenlő a gonoszsággal – ez az a belátás, amelyet a képzetalkotás nyelve nem tud kezelni, és emiatt kénytelen azonosítani az öntudatra-ébredést – azaz a bűn *lehetőségét* – a *valóságos* bűnnel:

> Ha tehát a képzelő tudatban a természetes öntudat *bensővé*-válása a valósággal *létező gonosz* volt, a *bensővé-válás* az öntudat elemében a *tudás a gonoszról* mint olyanról, amely *magánvalósága szerint* van a létezésben. Ez a tudás tehát természetesen gonosszá-levés, de csak a *gonosz gondolatának* levése, s ezért a megbékélés első mozzanatának van elismerve. Mert mint magába való visszatérés a természet közvetlenségéből, amely mint a gonosz van meghatározva, elhagyása ennek a közvetlenségnek és elhalása a bűnnek. Nem a természetes létezést mint olyant hagyja el a tudat, hanem a természetes létezést, amelyet egyúttal gonosznak tudunk.[197]

196 *I. m.* 397.
197 *I. m.* 397. sk.

Tehát a tudat nem oly módon próbál megszabadulni a természetes létezéstől, hogy kizárja azt; az efféle kísérletek, mint láttuk, a kizárni kívánt elem folyamatos újratermelődéséhez vezetnek. Hanem a természetes létezés *mint olyan* gonoszként való meghatározását hagyja el, felismerve, hogy az nemcsak a természetre, de *minden* elszigetelt mozzanatra érvényes: mint láttuk, az elszigetelt öntudatba való „magába szállás" hasonlóképpen *a* gonosz meghatározását viseli.

Mindez a vallásos öntudat számára ismét csak a képzetek nyelvén jelenik meg, éspedig úgy, hogy a közvetlen létezésben jelenvaló Isten áldozatát átszellemíti annyiban, hogy az nem pusztán az egyedi lény egyedi halálát fogja jelenteni a számára, hanem önnön természetességének és elkülönülésének visszavételét.[198] Ennek a visszavételnek ismét csak a *közösség* a közege, nem véletlenül: a közösség az egyetlen közeg, amely a képzet formájának megtartásában – az emlékezés közösségeként – képes érvényesíteni az öntudat elemét, és ezzel a képzet formáját „megszűnten", azaz szellemivé tetten tudja megtartani.[199]

Ha azonban a szellem annyiban valóságos, amennyiben a tárgyiság formáját a szubjektum formájába, önmaga elszigetelt létezésének meghaladását pedig a többi elszigetelt létezés meghaladásába helyezi, vagyis egyrészt a vallás abszolút tartalmát már nem egy egyes „történeti" eseménybe, hanem a maga személyes egzisztenciájába helyezi, másrészt úgy mond le magáról, hogy közben fenntartja önállóságát, de nem kizárólagosan azt tételezi lényegesnek, akkor immár nem az egyediségben jelenvaló Isten hal meg számára, hanem az isteni lényeg absztrakciója:

> A közvetítő halála nemcsak az *ő természetes oldalának*, vagyis különös magáért-való-létének halála, nemcsak a lényegtől elvont, már holt burok hal meg, hanem az isteni lényeg *absztrakciója* is.[200]

„Az isteni lényeg absztrakciója", mint láttuk, azt mondta ki, hogy Isten lényegileg elkülönül az öntudattól, nem az öntudat *mása*, hanem abszolúte idegen tőle. Ha tehát a vallásos öntudat hagyja meghalni ezt az absztrakciót, képes viszonozni az isteni szellem általi elismertetését, és a maga részéről szintén elismerni az *abszolút* szellemet, ami egyúttal e kölcsönös elismerésben *meg is valósul*.

A vallásos öntudat azonban lényege szerint képzetekben gondolkodik, pontosabban „képzelően viselkedik", s mint láttuk, a képzet formáját a vallásközösség is csak annyiban volt képes felfüggeszteni (avagy megszűnten-megőrizni, avagy korlátozottan érvényesíteni), amennyiben *magatartásában* meghaladta. Ám ez a magatartás nem válhat tudatossá számára, hiszen lényege szerint az emlékezés közössége, s bár az emlékezésben átszellemíti a jelenvaló Isten halálának közvetlen egyediségét,

198 *I. m.* 398.
199 *I. m.* 398. sk.
200 *I. m.* 399.

mégis ez marad az alapja. Ezért az isteni lény absztrakciójának halálát alapvetően fájdalommal éli meg:

> Fájdalmas érzése ez ama boldogtalan tudatnak, hogy *maga isten meghalt*. Ez a kemény kifejezés a legbensőbb, egyszerűen magáról való tudásnak kifejezése, a tudat visszatérése az én = én éjszakájának mélységébe, amely már semmit nem különböztet meg és nem tud magán kívül. Ez az érzés tehát valóban a *szubsztanciának* és a tudattal való szembehelyezkedésének elvesztése; de egyúttal a szubsztanciának tiszta *szubjektivitása*, vagyis a tiszta magabizonyosság, ami hiányzott neki mint tárgynak, vagy a közvetlennek vagy a tiszta lényegnek. Ez a tudás tehát az az *átszellemítés*, amely által a szubsztancia szubjektummá lesz, absztrakciója és élettelensége kimúlt, maga tehát *valósággá* s egyszerű és általános öntudattá lett.[201]

Azzal az alakkal találkozunk itt, amely – miután a boldogtalan tudatban áhítatként, illetve tiszta *maga*érzésként határozódott meg – sorra visszatért az erkölcsös érzületben, a lelkiismeret magabizonyosságában, a széplélek sóvárgásában és a művészeti vallás áhítatában (részben pedig a nemes tudat felháborodásában és a tiszta belátás párfogalmaként kezelt hit sóvárgásában). Mint láttuk, egyedül a lelkiismeret cselekvő értelmezése volt képes arra, hogy ezt az önmagában való bizonyosságot úgy haladja meg, hogy azt párbeszédbe hozza *a többiek* magabizonyosságával, s így valóban a kölcsönös elismerés lehetőségévé tegye. Ez az alak a megbocsátás fogalmával végződött – nem véletlenül, hiszen a vallásos tudat éppenséggel azt a tartalmat szemléli, amely ott megvalósult.[202] De csak *szemléli*, azaz nem ismeri fel magát benne teremtőként: a megbékélést csak önmagán *kívül*, a múltba vagy a jövőbe vetítve képes értelmezni, illetve a szeretetben, amely a kölcsönös elismerés egyik formája ugyan, ám lényege szerint *belső*,[203] ezért ki van szolgáltatva a nyilvános tér elidegenítő hatásának, amely – mint több ízben láttuk – a belső és a külső dialektikus viszonyából származik.

Kézenfekvő tehát, hogy ha a valóságos megbékélés fogalmát keressük, akkor a cselekvő lelkiismeret alakjához, illetve az abban megvalósuló megbocsátáshoz térjünk vissza.

c. A megbocsátás nyelve avagy a megjelenő Isten

Mint láttuk, a cselekvő lelkiismeret azáltal bizonyult valóban *cselekvő* lelkiismeretnek, hogy felfedezte azonosságát a másik, őt elítélő öntudattal, elismerte annak

201 *I. m.* 399.
202 *I. m.* 399. sk.
203 *I. m.* 400. sk.

perspektíváját (amelynek szempontjából az ő elkülönülése gonosznak számított), és egy beszédaktus segítségével kinyilvánította ezt:

> Ezt az azonosságot szemlélve és *kifejezve*, *vallomást* tesz neki, s elvárja éppígy, hogy a másik, amint ténylegesen azonosította magát vele, úgy viszonozza majd *beszédét* is, kifejezi benne azonosságát és így létrejön a kölcsönös elismerés.[204]

Azt is láttuk azonban, hogy a kölcsönös elismerés mégsem jött létre, noha létre *kellett volna* jönnie – egyszerűen azért, mert a vallomás *címzettje* nem ismerte fel egyrészt azt, hogy ez a beszéd nem *puszta* beszéd, hanem performatív aktus, másrészt pedig azt, hogy a másiknak igaza van akkor, amikor vallomásában a szépléleknek a lelkiismeretről való beszédét és a megítélésnek a kötelességről való beszédét azonosnak, azaz mindkettőt *puszta* beszédnek állítja. Az ő számára tehát a cselekvő lelkiismeret beszéde továbbra is a csalás és a megcsalatás lehetőségét foglalja magában, amit elvileg nem is nagyon róhatunk fel neki, hiszen a beszéd mint olyan valóban így működik.

A megítélő tudatnak feltehetőleg az is szokatlan, hogy itt egy olyan vallomással van dolga, amely szándéka szerint önmagát igazolja, vagyis látszólag nem áll mögötte fedezet úgy, ahogyan például a vallomást annak előző alakjában – nevezetesen az erkölcsös öntudat vallomásában – valami más igazolta, mégpedig a bűnhődés vállalása. Mit lehet kezdeni ezzel a szituációval?

Először is fel kell ismerni azt, hogy a vallomásban a cselekvő lelkiismeret reflexiót hajt végre, több értelemben is: 1. Reflexiót hajt végre azáltal, hogy rákérdez arra, megegyezik-e előző magatartása saját premisszáival. Premisszái – tehát magatartásának *bevallott* mércéi – a következők: a) a cselekvés a moralitás konkrét alakja; b) a cselekvés alapja a meggyőződés. Magatartása az egyik esetben az, hogy *valóban* cselekszik. Ekkor a reflexió során azzal kell szembesülnie, hogy első premisszája ütközik a másodikkal, vagyis, noha a cselekvést a kötelesség megvalósulásának mondja, meggyőződése a kötelesség szempontjából csak egy elszigetelt perspektíva, tehát a meggyőződés ütközik a kötelességgel. A másik esetben magatartása abban áll, hogy *eleve nem cselekszik*, mivel felismerte a valóságos cselekvés ellentmondását. Ekkor azonban vagy egyik premisszát sem tartja be – hisz nincsen cselekvés, ami a moralitás konkrét megvalósulása lehetne, vagy aminek a meggyőződés az alapja lehetne –, vagy pedig, ha a beszédet cselekvésnek tartja, *nem nem-cselekvő* a magatartása, hiszen a) mégis cselekszik, és ezzel az első ellentmondás hatálya alá esik, ezenfelül pedig b) önmaga előtt *színleli* a nem-cselekvést, vagyis nem meggyőződésből cselekszik. 2. Ugyanezt a reflexiót végrehajtja a vallomás címzettjének magatartásával kapcsolatban is, ezért ismerheti fel kettejük azonosságát.

A „mit lehet kezdeni az önmagát igazoló vallomással?" kérdésre tehát a válasz: 1. fel kell ismerni, hogy a vallomástevő reflexiót hajt végre; 2. a magunk részéről

204 *I. m.* 341.

szintén el kell végezni a reflexiót. S hogy valóban a *Fenomenológia* kulcsproblémáinál járunk, azt az is jelzi, hogy, mint tudjuk, a mű épp ezen az elven működik.

További termékeny szempontot jelent, ha abból indulunk ki, milyen változatokat dolgozott ki eddig a pontig a szellem a bűn kezelésére. Az erkölcsi világban a bűn és a bűnhődés egyensúlyának elve érvényesült, a műveltség világában a kitaszítása. Amit itt a megítélő tudattól kérnek, az a megbocsátás. De mi biztosítja, hogy a magbocsátás valóban megold bármit is? Hiszen nagyon is elképzelhető egy „önjáró" struktúra: 1. A bevallja B-nek, hogy gonosz, B. megbocsát. 2. De A továbbra is gonosz, megint bevallja, B megint megbocsát. 3. És így tovább a végtelenségig, esetleg kölcsönösen. Ez esetben a széplelkek kölcsönös „istentiszteletének" torzképe jönne létre, amellyel egyébként az abszolút vallás legtöbb történeti formája maga is küszködik, hisz képzet-formája miatt folyamatosan kénytelen „elhalasztani" a megbékélést.

Csakhogy amennyiben a reflexió elve érvényesül, kizárt, hogy *ugyanaz* a tartalom ismétlődjön. Ez esetben a megbocsátás „végtelenítése" akár a kölcsönös elismerés lehetséges forgatókönyvének is tekinthető. Van azonban valami, ami arra utal, hogy kevés a valószínűsége egy ilyen önújratermelő játszmának: a vallomástevő tudat nem elveti, nem megtagadja, hanem *állítja* magát a vallomástételben, és felkínálja a másiknak azt a nyelvet, amely kölcsönös elszigeteltségüket megszüntetheti:

> Vallomása nem lealacsonyodás, megalázkodás, magaelvetés a másik előtt; mert ez a kifejezés nem az az egyoldalú beszéd, amellyel vele való *nem-azonosságát* tételezte, hanem csakis azért beszél, mert a másiknak magával való *azonosságát* látja; *azonosságukat* fejezi ki a maga részéről vallomásában, s kifejezi azért, mert a nyelv a szellemnek mint közvetlen személyes énnek *létezése*; elvárja tehát, hogy a másik is hozzájáruljon a maga részéről ehhez a létezéshez.[205]

Amennyiben tehát a vallomástévő tudat végrehajtja a többszörös reflexiót és levonja az abból származó következtetéseket, annyiban *felfogja* – vagyis fogalommá teszi – azt, amit saját cselekvéséről egyáltalán tudhat. Amennyiben azonban nemcsak felfogja, de a felfogás struktúráját a nyelv nyilvános elemébe helyezi, a másik számára is lehetővé teszi a „lényeges dolog" megvalósítását, amely, mint láttuk, egyesítette magában a kölcsönös elismerést és a kategóriát, s eközben megadta az értelmét annak, amit Hegel úgy nevezett, hogy „valamennyinek és minden egyesnek tevékenysége". A cselekvő lelkiismeret által felfedezett nyelv tehát lehetővé teszi minden *egyesnek* tevékenységét úgy, hogy ez egyúttal *valamennyinek* cselekvése legyen a reflexív nyelv közegében. Ez a nyelv tehát nem leképez, hanem létrehoz. Az *van*, amit közösen létrehozunk, és az róla az *igazság*, amit közösen mondunk róla.

Persze ha a reflexió struktúrája nélkül tekintjük, ez puszta konszenzus-alapú relativizmus. Ha azonban fenntartjuk a reflexió feltételét, legalábbis fenntartjuk a

205 *I. m.* 341.

lehetőségét annak, hogy a kölcsönös elismerés megvalósuljon. S ha a vallomástevő lelkiismeretnek valóban sikerül *megmutatnia* a másik számára kettejük azonosságát, akkor létrejön az a megbocsátás, ami nem a megbékélés folytonos elhalasztása, hanem maga a megbékélés. Hegel megfogalmazásában: a „kemény szív" lemond a megosztó gondolatról, de nem azért, mert így kényelmesebb, hanem mert maga is végrehajtja a reflexiót, s így „valóban önmagát szemléli az elsőben", és mint „megszűnt *ez*", végre nem az *elvont* általánost képviseli, hanem *valóban* általános.[206]

Mindez akár a „Vallás" szakasz nélkül is érthető volna. Van azonban három kijelentés a megbocsátás-fejezetben, ami csak az abszolút vallás tapasztalata felől értelmezhető adekvát módon. Az első a „megjelenő Istenről" beszél, a második a gonosz megbékítéséről, a harmadik pedig arról, hogy a fájdalom (Hegel megfogalmazásában: „a szellem sebei") bizonyos értelemben meg nem történtté tehető. Lássuk hát végezetül ezeket:

> 1. A kiengesztelő *igen*, amelyben mind a két én abbahagyja ellentétes létezését, a kettősséggé kiterjesztett *én létezése* [...] ez isten, aki megjelenik azok közepett, akik tiszta tudásnak tudják magukat.[207]

A „megjelenő Isten" szintagmája kétségkívül csak a „Vallás" fejezet felől értelmezhető. Azaz, míg a kinyilatkoztatott vallásban azt láttuk, hogy az Isten annyiban számított „jelenvalónak", amennyiben az érzéki egyes alakjában megjelent és feláldozta magát, s *a szellemben* a vele való megbékélés soha nem lehetett jelenvaló, mert a képzelet korlátai folyamatosan az *időbeli távolság* képében tették külsővé, a kölcsönös elismerés nyelvében a megbékélés és vele az abszolút szellem valóban *jelen van*, hisz egyikük sem más, mint az önmagánál-maradás a máslétben.

> 2. A megbocsátás, amellyel az első iránt van, a lemondás magáról, *nem-valóságos* lényegéről, amennyiben ezzel azonosítja ama másikat, amely *valóságos* cselekvés volt, azt pedig, amelyet gonosznak nevezett az a meghatározás, amelyet a cselekvés a gondolatban kapott, jónak ismeri el; vagyis elejti a meghatározott gondolatnak ezt a különbségét és magáért-való meghatározó ítéletét, miként a másik a cselekedet magáért-való maghatározását. – A kiengesztelés szava a *létező* szellem, amely önmagának mint *általános* lényegnek tiszta tudását ellentétében, önmagának mint az abszolút módon magában-való *egyediségnek* tiszta tudásában szemléli, – kölcsönös elismerés, amely az *abszolút* szellem.[208]

A kölcsönös elismerés nyelve akként kezeli a gonoszt, ami: nem elvont meghatározásként, hanem annak a belátásnak az alapján, amit fennebb így fogalmaztunk meg:

206 *I. m.* 343.
207 *I. m.* 344.
208 *I. m.* 343.

„mivel a félreértés lehetősége eleve bele van kódolva minden közös, illetve nyilvános térbe, így az csak a morális felelősség egyik oldala, hogy a gonoszt elutasítsuk – a másik oldala az, hogy *valóban felismerjük*". A kölcsönös elismerés nyelve számára tehát nem az a tét, hogy mindenáron azonosítsa a gonoszt, amelynek mibenlétéről szilárd előzetes elképzelésekkel rendelkezik, hanem az, hogy egyrészt ne bélyegezzen gonosznak olyasmit, ami nem az, csak épp mindenkori perspektívája felől korlátozottan értelmezhető, másrészt ne fogadjon el reflektálatlanul jónak olyasmit, ami csak a gondolattalanság jegyében tűnik jónak. Persze lehet azzal az ellenvetéssel élni, hogy mindkét célkitűzés *negatív*. Ha azonban a nyilvános térbe eleve belekódolt csalás és megcsalatás belátásából indulunk ki, ezek a negatív célkitűzések legalábbis elengedhetetlenek. Másrészt pedig, ha a kölcsönös elismerés valamiféle *pozitív* célkitűzésből indulna ki, az abban az értelemben volna pozitivitás, ahogyan a fiatal Hegel használta a szót: az ilyen „pozitivitás" az *eleve adott*, külsőségükben megmerevedett és nem személyes magatartásminták követése volna, vagyis az *elvont* általános, ami eleve ellentmond már a kölcsönös elismerés fogalmának is.

> 3. A szellem sebei meggyógyulnak, anélkül, hogy hegek maradnának vissza; a tett nem az, ami nem múlik el; hanem a szellem visszaveszi magába; s az egyediség mozzanata, amely a tettben akár mint szándék, akár mint ennek létező negativitása és korlátja benne van, az, ami közvetlenül eltűnik.[209]

Hogy az egyediség *mint elszigetelődés és korlát* a kölcsönös elismerés nyelvében eltűnik, az éppenséggel a kölcsönös elismerés konstitutív mozzanata. Az „a tett nem az, ami nem múlik el" kitétel szintén kielégítően értelmezhető a megbocsátás már elért fogalma alapján. Hisz Hegel nem azt mondja, hogy a tett *mulandó*; csak azt mondja, hogy nem múlhatatlan *(die Tat ist nicht das Unvergängliche*[210]*)*. Vagyis azon, hogy egy tettet megcselekedtek vagy elkövettek, nem változtathat semmi. Ha azonban ezt a tettet mint bűnt vagy mint gonoszat vallják be, kihelyeződik a nyilvánosság szférájába, ahol pedig vagy kölcsönös az elismerés, vagy egyáltalán nincs elismerés. Mert, mint ahogyan azt az uralom és a szolgaság alakzatából tudjuk, az olyan elismerés, amely egyoldalú akar maradni, kiszolgáltatott marad az uralom és a szolgaság dialektikájának.

A szellem sebeinek begyógyulását állító mondat azonban azt állítja, hogy a szellem cselekvése bizonyos értelemben visszamenőleges hatályú is lehet. Ez pedig mindenképpen arra utal, hogy ideje feltennünk a szellem és az idő viszonyára vonatkozó kérdést.

---

209 *I. m.* 342.
210 Hegel: *Phänomenolgie des Geistes*. 492.