II.
*A SZELLEM FENOMENOLÓGIÁJÁ*NAK TÖBBSZÖRÖS OLVASATA

Ahhoz, hogy *A szellem fenomenológiáját* mint *egészet* akár a legcsekélyebb mértékben is átlássuk, megkerülhetetlen lépés, hogy külön foglalkozzunk annak szerkezetével. Ez azonban korántsem egyszerű vállalkozás, lévén, hogy a mű szerkezete már első látásra is kettős. Hegel ugyanis, mint az köztudott, kétfajta jelölést használ az egyes szerkezeti egységek elhatárolására: római számokkal jelöli az egyes fejezeteket, ugyanakkor latin betűkkel az úgynevezett „szakaszokat", s a kétféle szerkezet nem feleltethető meg minden további nélkül egymásnak. Aszerint tehát, hogy melyiket vesszük figyelembe, a mű szerveződése más-más képet, más-más arányokat mutat.

A római számokkal jelölt, „fejezetek szerinti" felosztás szerint a *Fenomenológiá*nak nyolc fő fejezete van: I. *Az érzéki bizonyosság; vagy az „ez" és a vélekedés*; II. *Az észrevevés; vagy a dolog és a tévedés*; III. *Erő és értelem, jelenség és érzékfeletti világ*; IV. *Az önmagáról való bizonyosság igazsága*; V. *Az ész bizonyossága és igazsága*; VI. *A szellem*; VII. *A vallás*; VIII. *Az abszolút tudás*. A „szakaszok szerinti" felosztás ezzel szemben a következő: A) *Tudat* (I–III. fejezet); B) *Öntudat* (IV. fejezet); C) Itt külön címmegjelölés nem szerepel, viszont a további szakaszok ennek alpontjaiként vannak feltüntetve. Tehát a C) szakasz alpontjai: (AA) *Ész* (V. fejezet); (BB) *A szellem* (VI. fejezet); (CC) *A vallás* (VII. fejezet); (DD) *Az abszolút tudás* (VIII. fejezet).[1]

A második felosztás tehát láthatólag nem pusztán újracsoportosítja a fejezeteket, hanem át is értelmezi azok viszonyát, illetve a mű egész struktúráját, ezzel pedig annak értelmét is. Mármost, ha a *Fenomenológia* szövegében nem lenne meg ennek az átértelmezésnek a pontos útmutatója, nyilván igazuk lenne azoknak a korábbi Hegel-kritikusoknak, akik mindebből azt a következtetést vonták le, hogy egész egyszerűen egy bizonyos értelemben félresikerült művel van dolgunk, ahol is a szerzőnek menet közben változtak meg az elképzelései, s ezért a *Fenomenológia*, úgy, ahogy van, ellentmondásos, mivel nem képes összeegyeztetni a különféle szempontokat, amelyeket használ.[2]

---

1 A magyar kiadás megoldása a C) szakasztól kezdődően: C) *Ész* (V. fejezet); D) *A szellem* (VI. fejezet); E) *A vallás* (VII. fejezet); F) *Az abszolút tudás* (VIII. fejezet). G. W. F. Hegel: *A szellem fenomenológiája*. Ford.: Szemere Samu. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1979.

2 E kritika keletkezéstörténeti oldala, hogy a második, „szakaszok szerinti" felosztást Hegel akkor eszközölte, amikor a mű egy része már nyomdában volt. A mű keletkezéstörténetéhez, illetve a *Fenomenológiát* szerkezeti szempontból érő kritikákhoz lásd: Otto Pöggeler: Die Komposition der *Phänomenologie des Geistes*. In Fulda, Hans Friedrich – Henrich, Dieter (Hrsg.): *Materialen zu Hegels „Phänomenologie des Geistes"*. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1973; Ludwig Siep: *Der Weg der »Phänomenologie des Geistes«. Ein einführender*

Ez a kényelmes elképzelés persze nem tarthatta magát örök időkig; a *Fenomenológiát* értelmező újabb irodalomban gyakorlatilag nem találkozunk olyan szerzővel, aki ezt a leegyszerűsítő elképzelést osztaná. Különösképpen Pierre-Jean Labarrière az, aki a *Fenomenológia* pontról pontra történő elemzésében a mű egységes értelmének ered nyomába, mégpedig kifejezetten annak struktúráját vizsgálva.[3]

Labarrière módszertani kiindulópontja az, hogy a *Fenomenológia* maga félreérthetetlenül teljes koherenciára tart igényt, ezért azt kell megvizsgálni, hogy a mű önértelmezésében hogyan jelenik meg ez a koherencia. Mivel pedig nem egy statikus szerkezet, hanem egy bizonyos mozgás, létrejövés avagy fejlődés koherenciájáról van szó, *a struktúrát* és *a dialektikus mozgást* kell összefüggésükben vizsgálni.[4] Ami pedig e két, egymást kölcsönösen meghatározó tényező egységét adja, az épp az a tartalom, amelyet kifejeznek: „Ha létezik egységes mozgás, amely áthalad a szakaszokon és összeköti azokat (vagy a struktúrákat, értve ez alatt a szakaszok összességét rendezett egymásra-következésükben), az azért van, mert egy egységes valóság – »a létrejövő tudásé« – törekszik kifejeződésre egész lefolyása folyamán."[5]

Ennek megfelelően a *Fenomenológiának* két lehetséges olvasata van, az egyik a „természetes tudat" oldaláról, a másik pedig a „befejezett tudás" oldaláról. Az első így egy lineáris olvasat, amennyiben a megtett út visszatérések nélkül zajlik le, és minden elért pont meghaladásra kerül. A tudat perspektíváját ugyanis a felfedezés jellemzi, nem pedig a felismerés; elsősorban az újra figyelmes. A második ezzel szemben „körkörös" olvasat, amely „az érthetőségi szinteket határozza meg, amelyek a különféle tartalmakon és változó szituációkon keresztül visszatérő egységes jelentésnek köszönhetően összevethetők egymással". E második olvasat jellemzője tehát a tartalom szisztematikus újraelsajátítása a végpont felől.[6] Így tehát „a tudat számára való" és a „számunkra való" szövegek kettős érthetősége „alapjában egy, kifejezésében különböző".[7]

A strukturális alapegységek a tudat alakjai és azok a szakaszok *(sections)*, amelyekbe az egyes alakok szerveződnek. Szerkezetek sokaságával van dolgunk tehát, de ugyanakkor egyetlen mozgással, ami összeköti őket. Ami pedig a mű alapegységeit „a legegyszerűbbektől a legátfogóbbakig" meghatározza, az a tudományos kifejtés mozgása azon különféle módokon keresztül, ahogyan a tudat az előrehaladó mozgás szakaszait észleli. A tudat mindenkori alakja az egységes mozgás lefordítása egy-egy meghatározott struktúrára, s ilyen értelemben a műben szereplő legegyszerűbb egység. Ez az az „olvasztótégely, amelyben végbemegy a szubjektum,

---

Kommentar zu Hegels »Differenzschrift« und zur »Phänomenologie des Geistes«. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2000; Pierre-Jean Labarrière: *Structures et mouvement dialectique dans la* Phénoménologie de l'Esprit *de Hegel.* Aubier–Montaigne, Paris, 1968.

3 Labarrière: *i. m.*

4 *I. m.* 29.

5 *I. m.* 38.

6 *I. m.* 39.

7 *I. m.* 40.

az objektum és kölcsönös viszonyuk purifikációja".[8] De már az alak sem statikus valóság, hiszen maga is egyszerre egyedi struktúra és mozgás. A létrejövés, amit kifejez, bizonyos számú közvetítő szakaszban fejeződik ki, amelyek egyike sem elegendő önmagában, hiszen a tudat alakjai egyúttal a tapasztalatszerzés különböző módjainak alakjai.[9] A tudat egy alakja szükségképpen egy másik alakban teljesedik ki; így hát egyikük sem írható le megfelelően, csak *A szellem fenomenológiájá*ban megjelenő összes alakkal való viszonyában.[10]

Ezáltal pedig gyakorlatilag a *Fenomenológia* összes – egyszerűbb és komplexebb – egysége *összességként*, *totalitásként (totalité)* írható le: a tudat egyes alakjai tapasztalati mozgások összességei, míg a komplexebb egységek, a folyamat nagyobb szakaszai, az egyes alakok tapasztalatait lepárló jelentés-összességek. Más szóval, „az elemi összességek *(totalités élémentaires)* tágabb összességekben teljesednek ki", sorrendjük pedig – az egyszerűbbektől az összetettebbek felé haladva – a következő: 1. tapasztalatok; 2. a tudat alakjai; 3. alszakaszok *(sous-sections)*; 4. szakaszok *(sections)*. Mármost minden ilyen egységet a tudat egy-egy eredeti hozzáállása *(attitude)* jellemez, megadva egyúttal az illető egység „olvasási szabályát". A sor utolsó tagja végül maga *az egész*: „a különböző struktúrák összegyűjtése annak a mozgásnak az egységébe, amely tételezi őket – a mű és az azt átjáró »értelem« *(sens)* élő architektúrája".[11]

Mivel pedig minden mozzanat szükségszerű, *A szellem fenomenológiájá*nak teljes félreértése, ha valamelyiket előnyben részesítjük a többivel szemben.[12] Ha viszont minden mozzanatot egyenértékűnek tekintünk, és elfogadjuk, hogy minden mozzanat értelme csak a többi mozzanat kontextusában fejthető fel, akkor azokat a belső összefüggéseket kell feltárni, amelyek egymáshoz való viszonyukat strukturálják.

Aki valaha is kezébe vette *A szellem fenomenológiájá*t, tudhatja, hogy a mindenkori kutató ezen a ponton a bőség zavarával áll szemben; Hegel ugyanis minduntalan rámutat az egyes tapasztalatok, alakok vagy szakaszok közötti összefüggésekre. Megértésük ezért azon múlik, hogy sikerül-e felismernünk ezeknek az összefüggéseknek a rendjét.

Labarrière választott eljárása az, hogy a szövegrészek közötti explicit párhuzamokat vizsgálja, tehát azokat a szövegrészeket, amelyeket Hegel kifejezetten más szövegrészekkel állít párhuzamba. Célja pedig az, hogy azonosítsa azokat a fentebb említett „érthetőségi/beláthatósági szinteket" *(niveaux d'intelligibilité)*, amelyek megadják egy-egy mozzanat helyét a mű értelem-egészében. Mint megjegyzi, mindenképpen el kell kerülni a formalizmus veszélyét (pl. az olyan előfeltevéseket, mint hogy minden fejezet első üteme megfelel minden más fejezet első ütemének stb.),

8 *I. m.* 41.

9 A tudat alakjait leíró szövegrészek egyúttal a tapasztalási folyamatot leíró szövegek, „*textes d'expérience*". *I. m.* 42.

10 *I. m.* 43.

11 Uo.

12 *I. m.* 50.

mivel akkor a struktúra uralmát valósítanánk meg a mozgással szemben (meghamisítva így magát a művet), bennünket pedig épp a kettő egysége érdekel.[13]

A Hegel által hangsúlyozott párhuzamok között Labarrière három típust különböztet meg:

1. „Lineáris" párhuzamok: a kifejtés linearitását, azaz nyelvi–fogalmi kontinuitását biztosítják. Ezek egy része puszta utalás, stílusfordulat stb., s így nem releváns a struktúra és a mozgás viszonya szempontjából.
2. „Strukturális" párhuzamok: „statikus körkörösséget" fejeznek ki; a mű struktúráit, architektonikáját világítják meg.
3. „Mozgás-párhuzamok": „dinamikus körkörösséget" fejeznek ki, azaz ugyanannak a mozgásnak a visszatérését különböző tartalmakon keresztül.[14]

A *strukturális párhuzamok* nem mások, mint már létrejött totalitások közötti megfelelések. A leírt mozgást úgyszólván „megállítjuk", hogy áttekintsük az egyes totalitások között fennálló viszonyokat. Strukturális párhuzamok a következők: 1. az új alakokat bevezető rövidebb szövegek (az új, még kifejletlen totalitást vetik össze az előzőekkel); 2. „a nagy architekturális szövegek", vagyis az *Ész, A szellem*, illetve *A vallás* szakaszok bevezetői, valamint az abszolút tudást tárgyaló teljes fejezet. Ez utóbbiakról azt lehet mondani, hogy a mű formájára reflektálnak; itt nem a tartalmon és kifejtésén belül vagyunk, hanem kívülről határozzuk meg két alak vagy alakok két totalitásának egymáshoz viszonyított helyzetét.[15]

A *„mozgás-párhuzamok"* esetében azonban már nem formális viszonyokról van szó, hanem a tartalom *valóságos* organizációjáról. Ezek a párhuzamok általában „kitüntetett alakokra" vagy „mintaszerű szekvenciákra" utalnak, amelyeknek normatív szerepük van azokban a folyamatokban, amelyekben említésre kerülnek. Labarrière szerint ezek adhatják a kezünkbe a mű kulcsát. Itt három kategóriát különböztet meg: 1. *„első szintmutatók"*: „figyelemreméltó alakok" felemlítése, egy hasonlóságot vagy különbözőséget aláhúzandó. De itt már nem statikus összehasonlításról van szó, hanem annak jelzéséről, hogy egy már megtörtént mozgás hogyan valósul meg újra egy újabb szituációban: „lélegzetvétel, a ritmus jelzése" (*indication du rhytme*); 2. *„ellenpontok"*: utalás egy-egy „valóságos szellemre",[16] amely megfelel valamelyik fogalomnak; 3. *két mozgás szintbeli rokonsága* vagy egy meghatározott alak szintjén, vagy egymáshoz kapcsolódó alakok „típus-szekvenciájának" szintjén.[17]

Mindennek fényében elmondható, hogy *A szellem fenomenológiájá*nak *valóságos* struktúrája legalább három rétegre bontható, éspedig egy „lineáris", egy „statikusan körkörös" és egy „dinamikusan körkörös" struktúrára. A következőkben arra

13 *I. m.* 53. Vö. továbbá a korábban mondottakkal: minden szakasznak saját olvasási szabálya van, amely nem alkalmazható az egészre.

14 *I. m.* 57.

15 *I. m.* 60.

16 A kifejezés jelentéséről lásd a következő fejezetet.

17 Labarrière: *i. m.* 60–65.

teszünk kísérletet, hogy az első látásra is szembetűnő lineáris struktúra mellett – Labarrière elemzéseire támaszkodva – a másik kettőt is rekonstruáljuk.

1. A lineáris olvasat

Ha minden, ami van, folyamat, és ha a reflexió folyamatában nem lehet a reflexió tevékenysége mögé menni,[18] akkor a fenomenológiai vállalkozásnak találnia kell egy olyan pontot a tudat folyamatában, ahol egyáltalán kezdetét veheti: valahol be kell lépnie a körbe. Elvileg bárhol beléphetne, hiszen maga a tudat dialektikus önvizsgálata bármely pontról érvényes módon elindítható. Ám ha teljességre törekszik, vagyis a lehető legkomplexebb perspektíva elérésére, akkor logikus, hogy a legegyszerűbbel kezdje.

Ez pedig az „érzéki bizonyosság" álláspontja. Nem azért, mert a tudás „deduktív" megalapozásában elsődleges vagy épp „történetileg" első volna, hanem azért, mert *szerkezete szerint* a lehető legegyszerűbb, vagy – ez a szempont sem zárható ki – a korabeli olvasó, a korabeli „természetes tudat" számára a lehető legközvetlenebbnek (és a legkevésbé kétségbe vonhatónak) *számít*. Innen indul el tehát az az út, amelynek során a tudat sorozatosan fel fogja fedezni mindenkori stádiumainak hiányosságait, és stratégiákat fog kidolgozni ezek meghaladására. Ezeket követjük tehát most végig a „lineáris" olvasat során, a mű fejezetek szerinti beosztását követve.

I. Az érzéki bizonyosság; vagy az „ez" és a vélekedés

A „közvetlennek" tekintett érzéki bizonyosság nem mondja meg tárgyáról, hogy az micsoda, csak azt, hogy van. A tárgy egy „ez", amelyik „itt és most" jelen van. Az érzékelés eme közvetlensége azonban illuzórikus: az „itt és most" eltűnik abban a pillanatban, ahogyan meghatároznánk; a tárgy pedig emiatt épphogy nem közvetlennek, hanem átrendeződő viszonyok által közvetítettnek bizonyul. Ugyanez a dialektika ismétlődik meg akkor is, ha a tapasztaló tudat az érzékelt tárgy helyett saját érzékelő tevékenységét tekinti az érzéki bizonyosság lényegének. Ekkor ugyanis azzal kell szembesülnie, hogy a másik én számára más az „itt" és az „ez", úgyhogy ez a kiindulópont is önmagát megszüntetőnek, az állítólagos közvetlenség pedig közvetettnek bizonyul. A harmadik lehetőség az, hogy a tudat megpróbál az érzéki bizonyosság *egészéből* kiindulni; ekkor viszont arra kell rájönnie, hogy az érzéki bizonyosság – a tárgy és az érzékelő egységében tekintve – valójában folyamat. Az érzékelés tehát eleve feltételezi az állandóan eltűnő „most"-ok sokaságának összefoglalását. Így jutunk el az észleléshez.

18 Vö. Andreas Luckner: *i. m.* 84.

II. Az észlelés

A puszta érzékeléssel ellentétben az észlelés eleve általánosnak tekinti azt, ami számára létezőnek számít. A tárgy ennek értelmében tulajdonságok sokaságát felmutató dolognak mutatkozik, ezzel pedig explicite is megjelenik a tudat mozgásában a negáció tevékenysége, amennyiben a tárgyat leíró meghatározások kizárnak más meghatározásokat, másrészt a tulajdonságok a dologra mint „közömbös elemre" vonatkoznak, amely különbözik tőlük. Az észlelésben benne rejlő negáció mozzanata azonban a tévedés lehetőségét is magában foglalja: lehetséges, hogy rosszul azonosítjuk a tárgyat, vagy rosszul állapítjuk meg tulajdonságait. Következésképpen a tudatnak olyan kritériumok után kell néznie, amelyek képesek kiküszöbölni a tévedést. Az észlelés igazságának kritériumát azonban csak olyasmi adhatja, ami túl van az észlelésen; ezen a ponton kezdi el a tudat saját tevékenységét vizsgálni, vagyis „*felfogásában* egyúttal az igazból *magára reflektált*".[19] Rájön ugyanis, hogy az észlelésben előforduló nem-igazság benne magában van, ezzel együtt pedig arra is, hogy mi magunk vagyunk a közeg, amelyben a dolog mozzanatai meghatározódnak, mi tartjuk fenn a dolog önazonosságát és egységét a tulajdonságok sokaságában. Így lép be a tudat az értelem birodalmába.

III. Erő és értelem, jelenség és érzékfeletti világ

A kölcsönhatás, amelyet a tudat az észlelés alakjában a dolgok tulajdonságai között felfedezett, az erő fogalmában nyer meghatározást, amely azt fejezi ki, hogy az eredetileg önállóknak tételezett elemek áthatják egymást. Az erő fogalma azután többszörösen közvetítettnek bizonyul. Először is, az önállóság és a megnyilvánulás dialektikáját mutatja, hiszen egyrészt meg kell nyilvánulnia, egyébként nem lehetne erő, másrészt viszont ha pusztán a megnyilvánulást tekintjük, akkor eltűnik az erő fogalma, és maradnak a puszta esetleges folyamatok. Másodszor, a tudat „a dolgok belsejét" vizsgálva rájön, hogy az, ami az erőt kifejeződésre vagy önmagába való visszahúzódásra gerjeszti, maga is erő. Így jön létre „az erők játékának" alakzata, amely egyszersmind az értelem és a dolgok „belseje" között közvetít. Ennek a tapasztalatnak köszönhetően születik meg a jelenség kategóriája, amely azt fejezi ki, hogy az, ami a dolgokból megnyilvánul, nem meríti ki a dolgok lényegét, de nem is pusztán esetleges.[20]

Ám ha az értelem az érzékelhető világot jelenségként értelmezi, akkor ezzel együtt szükségszerűen tételeznie kell a jelenség ellenfogalmát, a meg-nem-jelenő, ámde megismerhető, maradandó „túlsót" (*Jenseits*) is, amely a törvények birodal-

19 *I. m.* 68.
20 *I. m.* 80.

maként nyer szilárd meghatározottságot.[21] Csakhogy a törvény egyfelől nem képes a jelenség *maradéktalan* magyarázatára, másfelől pedig önmagában is ellentmondásos: egyrészt részleges (hisz csak *egy* törvény a sok közül), másrészt pedig minél inkább megfelel a törvény fogalmának, vagyis minél általánosabb, annál kevesebbet magyaráz.[22]

Az ellentmondást az értelem a „megfordított világ" alakzatán keresztül próbálja meg meghaladni: eszerint az, ami a jelenségvilágban „azonos", valamilyen, az a „fordított világban", azaz „valójában" „nem-azonos", vagyis másmilyen, és fordítva. Csakhogy ha két, egymással ellentétes és egymásnak ellentmondó világot tételezünk, akkor „mindegyik önmaga megfordított világa", akkor eltűnik a mérce: nem világos már, hogy melyiket melyikhez kell viszonyítani, nem lesznek fix mozzanatok, állandó meghatározások. Itt áll elő *a végtelenség kategóriája*, és ez az a pont, ahol már nem maradhat rejtve a tudat előtt, hogy mindenkori tárgyát vizsgálva valójában önmagával van dolga.[23] Ettől kezdve az öntudat terepén (is) mozgunk.

IV. Az önmagáról való bizonyosság igazsága [öntudat]

Az öntudat vizsgálatában nem a tárgytételezés, és nem is valamiféle közvetlen önismeret – egyáltalán: nem a lehetséges *ismeret* – a kiindulópont, hanem, ha szabad így fogalmaznunk, az öntudat *gyakorlati* intencionalitása: „az öntudat: *vágy* általában".[24] Ugyanakkor megvan a lineáris átmenet is az értelem és az öntudat között, amennyiben Hegel az értelem által elért eredményből – a megkülönböztetettek egységéből – az *élet* fogalmát vezeti le, illetve öntudat és élet viszonyát. Ez a viszony egyfelől ellentétes, hiszen az öntudat szembehelyezkedik az élet öntudatlan, organikus egységével,[25] másfelől az öntudat egyúttal *az élet egy alakja* is, amely – az élet folyamatának résztvevőjeként – csak annak a *más*nak a megszüntetése által bizonyos magában, amely mint másik önálló élet mutatkozik meg neki. Ugyanakkor a megszüntetni kívánt idegenség – a más – folyamatosan újratermelődik a számára, ezért olyan tárgyat keres magának, amelyik „maga hajtja végre" saját magán a megsemmisítést, vagyis egy másik öntudatot.

Ezzel az öntudatok egymás közötti viszonyainak, vagyis az öntudat alakjainak sora kezdődik el. Mindegyikük alapja az az elv, hogy az öntudat – mivel nem létezhet elszigetelten, s lényege a „más számára valóság" – „csak azáltal van, hogy elismerik".[26] Az első közülük az *életre-halálra menő harc* tapasztalata, amely azonban nem teljesíti azt az igényt, amely létrehozta: aki életét veszti a harcban, már nem

21 *I. m.* 83.
22 *I. m.* 84.
23 *I. m.* 92.
24 Uo
25 *I. m.* 97.
26 *I. m.* 101.

lesz sem elismerő, sem elismert, aki pedig életben maradt, azt nincs ki elismerje. A második az „uralom és szolgaság" alakja, amelyben már az élet értékének felismerése, illetve a munka és az élvezet oldalának elkülönülése működik. Csakhogy az úr elismertsége csorbát szenved, mert az, aki elismeri – vagyis a szolga –, nem önálló tudat, ezzel párhuzamosan pedig a szolgai tudat magára eszmél a munka formáló tevékenysége által. Az öntudat mozgását ez az oldal, „a formálás öntudata" fogja továbbvinni, amennyiben létrehoz egy új alakot, mely „olyan tudat, amely mint a végtelenség, vagyis a tudat tiszta mozgása, a maga lényege; amely *gondolkodik*, vagyis szabad öntudat".[27] A harmadik alak ennek megfelelően a szabadságra törekvő öntudat három variációja, éspedig a sztoicizmus, a szkepticizmus és a „boldogtalan tudat".

A sztoikus öntudat számára csak az számít érvényesnek, ami gondolt, ezért közömbösen viselkedik általában az élettel szemben. De pontosan emiatt tartalmatlannak, üresnek bizonyul. A szkepticizmus ezzel szemben Hegel értelmezésében valóban *megvalósítja* „a gondolat szabadságát", amely „*magánvalósága szerint* negatív",[28] vagyis minden fennállót, minden „önálló létezést" lényegtelenként mutat fel. Ugyanakkor kénytelen ellentmondásba kerülni magával, hiszen hiába folytat szisztematikus dekonstrukciót, ha *tartalma* teljességgel esetleges, s ennyiben az után igazodik, aminek lényegtelenségét vallja. Ráadásul tudatában van kettősségének,[29] s így benne a tudat *önmagában ellentmondó tudatnak* tapasztalja magát. Ebből keletkezik a szabadságát kereső öntudat harmadik formája, a „boldogtalan tudat", amely „magában kettévált": két oldalát – a változatlant és a sokszorosan változót – egymástól idegennek tudja, de mivel mindkettő megvan benne, és mindkettővel azonosul, egyikben sem tud nyugalomba jutni. Ezért az a folyamat, amely a szolgai tudat emancipációjából született, végül a legbelsőbb szolgasághoz, pontosabban a *belsővé tett szolgasághoz* vezet, amely végezetül még az akarás és a döntés szabadságáról is önként lemond. Ezzel pedig, szabadsága *valóságos* elvetésével a boldogtalan tudat *valóban* lemondott önmagáról, és gazdagodik azzal a – még nem tudatosított – tapasztalattal, hogy az akarat nem csak saját akaratként és nem csak mások egyedi akarataként, hanem *általános* akaratként is tételezhető,[30] s hogy az általános akarat egyúttal *saját* akaratom is lehet. Ezáltal pedig létrejön „az *ész* képzete, ama bizonyosságé, hogy a tudat a maga egyediségében abszolúte *magánvaló*, vagyis minden realitás".[31]

27 *I. m.* 108.
28 *I. m.* 110.
29 *I. m.* 113.
30 *I. m.* 122.
31 Uo.

V. Az ész bizonyossága és igazsága

Hegel meghatározásában az ész nem más, mint az a bizonyosság, hogy ő maga minden realitás. Így születik a voltaképpeni *kategória*: ami eddig a tárgy lényegét jelölte önmagában, a tudat viszonyulásának tudatosodása nélkül, most eleve gondolkodás és létezés egységét mondja ki.[32] A kategória mozzanatainak, a tudatnak és a tárgynak kölcsönös és váltakozó meghatározása olyan *folyamat*, amely az ész lényegét képezi.[33] Ennek felismerésével az ész eljut a *fogalom*hoz, s tevékenysége arra irányul, hogy azt tartalommal töltse meg.[34] Ezért először *megfigyelő észként* jelenik meg.

a) Megfigyelő ész

A megfigyelő ész alakjában a tudat visszatér az észlelés magatartásához, de úgy, hogy ami azelőtt úgyszólván „megtörtént vele", azt most maga irányítja. Ugyanakkor még nincs tudatában annak, hogy egyúttal önmagát figyeli meg: azt hiszi, hogy nem önmagát, hanem a dolgok lényegét akarja tapasztalni. A megfigyelő ész mozgásának mozzanatait az alkotja, hogyan észleli a természetet, a szellemet, majd a kettő vonatkozását mint érzéki létet; azaz: különböző területeken hogyan keresi magát mint létező valóságot, és ezek a területek hogyan vonatkoznak kölcsönösen egymásra.

A természet megfigyelésében az ész a leírás eljárásától indít, és fokozatosan jut el tulajdonképpeni tárgyához, a szerves dologhoz, amelyet azonban képtelen a fogalom követelményének megfelelően magyarázni. Ezért önmaga felé fordul, és áttér az öntudat megfigyelésére. Itt a logika elvont törvényeinek vizsgálatától a pszichológiai törvényeken keresztül halad addig a felismerésig, hogy „az egyén világát csak magából az egyénből lehet felfogni".[35] Ám mivel puszta megfigyelőként akarja leírni a természet és az öntudat viszonyát, eldologiasítóan viszonyul az egyénhez, először a fiziognómika álbölcsességében, végül pedig kiteljesedett módon a koponyatan áltudományában, amelynek végül sikerül a szellemet az ember koponyacsontjával azonosítani.

Ezzel a típusú ítélettel, amely az ellentétek *közvetlen* azonosságát állítja, vagyis az úgynevezett „végtelen ítélettel" a megfigyelő ész elérte csúcs- és egyúttal mélypontját, ahonnan már nem tudja továbbvinni eddigi „logikáját", s ezért át kell fordulnia ellentétébe. Tulajdonképpeni jelentősége abban áll, hogy egészen extrém következményeiig végigvitte a boldogtalan tudat hozzáállását, vagyis a szellem – önmagunk – eldologiasítását. Csakhogy az ész elemében a dolog már nem *puszta* dolgot jelent, hanem „az én és a lét egységét", a kategóriát. Ezért végig kell járnia

32 *I. m.* 125.
33 *I. m.* 127.
34 *I. m.* 128.
35 *I. m.* 160.

a másik oldalt is, a megfigyelő után az ész tevékeny oldalát.[36] Így születik az eszes öntudat alakja.

b) Az eszes öntudat megvalósulása önmaga által

Az ész e második alakja értelemszerűen az öntudat mozgását ismétli az önállóságtól a szabadság felé. Kezdetben a cselekvő ész pusztán egyénnek tudja önmagát, és egy készen talált valóságot tételez önmagával szemben. Első alakja „a gyönyör és a szükségszerűség", amelyben az öntudatot az a vágy vezérli, hogy egy másik öntudatban találjon magára. Amint azonban eljut a gyönyör élvezetéhez, már nem eredeti tárgyával van dolga, hanem kettejük egységével, mint általánossal. Az élet élvezete helyett így a holt szükségszerűséggel szembesül,[37] ezért második alakjában („a szív törvénye és az önhittség őrülete") megfordítja a perspektívát, és – noha még mindig egyedi öntudat – általánosnak tekinti magát, és az emberiség javát akarja megvalósítani a világ erőszakos rendjével szemben. Ám a valóságos rend, amelyen saját határait tapasztalja, eleve nem az az idegen, eleve adott rend, aminek képzelte, hanem a többiek szívének rendje, s a többiek az ő szívének törvényében éppúgy idegen törvényt látnak, mint ő az övékében.[38] Az öntudat így teljes meghasonlottságba, önmaga „megfordulásába", az őrület állapotába jut, noha a benne lévő felfordultságot igyekszik másnak tulajdonítani.[39] A szív törvényének alapján szerveződő világlátás így ahhoz az elképzeléshez vezet, hogy a világban fennálló rend mögött mindenkinek mindenkivel folytatott harca húzódik meg.[40] Az eszes öntudat harmadik alakjában („az erény és a világ folyása") ezt a külső rendet abszolutizálja az öntudat, miközben a törvényben csak az általános oldalát látja, az erényben pedig az egyediség feláldozását. Ennek az alaknak az alapkonfliktusát az adja, hogy noha tudja, hogy a jóért kell harcolnia, nem tudja annak pontosabb meghatározását adni. Ezért bárhol azonosítja potenciális ellenfeleit, „olyan helyekre akad, amelyek a jó egzisztenciái", s „a világ folyása" így sebezhetetlennek bizonyul a számára.[41] Ez a tapasztalat vezet át az eszes öntudat harmadik stációjához.

c) Az egyéniség, amely magán- és magáért-valósága szerint reális a maga számára

Az eszes öntudat, miután az erény alakjában megtapasztalta, hogy nincs ellentét az individualitás és az eddig – tévesen – adottnak tekintett valóság között, „vissza-

36 Uo.
37 *I. m.* 188.
38 *I. m.* 192.
39 *I. m.* 194.
40 *I. m.* 195.
41 *I. m.* 199. sk.

tér magába" a kategória előző, ellentétes (lét és öntudat egymás ellenében) meghatározásaiból. Újra önmagából indul ki, de immár nem helyezi szembe önmagát egy idegenként feltételezett valósággal: „[a] cselekvés nem változtat meg semmit és nem irányul semmi ellen".[42] Ez a hozzáállása „a szellemi állatvilág" alakjának, amelyben az egyéniséget „*egyszerű meghatározott természet*"-ként fogják fel, vagyis különös képességnek, tehetségnek, jellemnek stb., a cselekvést pedig nem tekintik másnak, mint puszta átfordításnak „a nem-láttatásból a láttatásba". A tevékenység eredménye azonban – a kész „mű" – kikerül a többiek nyilvános terébe, készen talált valóságként mutatkozik a többiek számára,[43] és így reprodukálja a meghaladottnak vélt ellentétet cselekvés és lét között. A tudat ezért igyekszik megkülönböztetni egymástól, hogy mi az, ami művében és annak sorsában esetleges, és mi az, ami szükségszerű, s létrehozza „maga a dolog" vagy „a lényeges dolog" *(die Sache selbst)* fogalmát. Ez azt fedi, amit a műből semmiféle esetlegesség nem képes elfedni, vagyis[44] öntudat, cselekvés és valóság lényegi egységét. Ám amíg még nem világos, hogy pontosan hogyan is függnek össze, hogyan is szerveződnek egybe ezek a mozzanatok, addig az öntudat csak formális általánosságban képes értelmezni a lényeges dolog fogalmát, s a „becsületes" tudat alakjában elvtelenül fogja váltogatni ezeket a meghatározásokat aszerint, hogy pillanatnyi érdekeinek melyik felel meg a legjobban (ha sikertelenség éri az egyik szempontból, a másik szempontot mondja lényegesnek, és fordítva).[45] Interszubjektív szempontból ez a magatartás egy olyan állapothoz vezet, amelyben „fellép az egyéniségek olyan játéka egymással, amelyben önmagukat is, egymást is, megcsalják és megcsalatva találják".[46] A „becsületes" tudat így azt a tapasztalatot hozza meg a tudat számára, hogy mind a dolog, mind a tevékenység oldala egyaránt lényeges, s ebben megtalálja a lényeges dolog természetét, vagyis azt, hogy az *„valamennyinek és minden egyesnek a tevékenysége"*, más szóval[47] *„a szellemi lényeg"*,[48] más szóval az „erkölcsi szubsztancia".

Az erkölcsi szubsztancia eme álláspontját képviseli a reális individualitás második alakja, éspedig a „törvényhozó ész", amely azt a tudatot, hogy a törvények *benne magában* léteznek, úgy fejezi ki, hogy az egészséges emberi értelem *közvetlenül* tudja, mi helyes és jó. Csakhogy a tétel általános formájában a tartalom esetlegessége mutatkozik meg: amint rákérdezünk a „közvetlenül" tudott törvény tartalmára, kiderül, hogy folytonos pontosításra szorul. Vagyis az erkölcsi törvény ellentmond önmagának, hiszen általános és szükségszerű tartalmat ígér, de esetleges tartalmat nyújt, amelynek pontos meghatározása viszont mérlegelést igényel, tehát semmiképp sem közvetlen. Úgy tűnik ezért, hogy az abszolút erkölcsi törvényt csak formá-

42 *I. m.* 203.
43 *I. m.* 208.
44 *I. m.* 210.
45 *I. m.* 212.
46 Uo.
47 „*Tun Aller* und *Jeder*" – G. W. F. Hegel: *Phänomenologie des Geistes* [Werke III]. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1986, 310.
48 Hegel: *A szellem fenomenológiája*. Id. kiad. 214. sk.

lis általánosság illetheti meg. Ezt a lehetőséget járja végig végül a „törvényvizsgáló ész”,[49] amely a maga részéről szintén ellentmondásosnak bizonyul: noha szándéka szerint a különösre vonatkozik,[50] mégsem képes a különös meghatározására, ráadásul formális-tautologikus jellege miatt éppoly jól fogadja magába az egyik tartalmat, mint a másikat.

Kiderül tehát, hogy a törvények – méghozzá *minden* törvény – csak akkor nem mondanak ellent önmaguknak, ha egyszerűnek *képzeljük* őket,[51] s a törvényvizsgáló ész eredménye így „látszólag az, hogy sem meghatározott törvények nem lehetségesek, sem róluk való tudás”.[52] Csakhogy ez az a pont, amikor az öntudat önmagáról szerzett bizonyossága nem hajol meg e tapasztalat eredménye előtt, és egyik oldaláról sem hajlandó lemondani.[53] Az, hogy a törvényhozás és a törvényvizsgálat elszigetelten semmisnek bizonyult, csak azt jelenti, hogy az erkölcsi tudat *mozzanatai* csupán. E mozzanatok megszűnése a személyes én (az Önmaga, *Selbst*) egységében, amely „a szellemi lényeget” (azaz a „lényeges dolgot”) valóságossá teszi, nem más, mint az öntudat számára „magánvaló léttel bíró”, feltétlen törvény, melynek érvényessége *nem szorul rá semmiféle igazolásra*: „*Vannak* és semmi több, – ennyi a hozzájuk való viszonyának tudata.”[54] Ez a hozzáállás azonban már az erkölcsi szubsztancia vizsgálatához vezet át, vagyis a tulajdonképpeni *szellem* világához.

VI. A szellem

„Az ész szellem, ha az a bizonyosság, hogy az ész minden realitás, igazsággá emelkedett, s az ész annak tudatában van, hogy önmaga a világa és a világ önmaga.”[55] Hegel hangsúlyozza, hogy ennek megfelelően a szellem alakjai más típusúak, mint az eddigiek. Míg ugyanis az eddigi alakok „elvontak”, hiszen nem a szellem *egészét*, hanem annak egy-egy mozzanatát írják le, addig a szellem alakjai nem pusztán a tudat valamely viszonyulásmódját írják le, hanem egy-egy *reális*, térben–időben elhelyezhető *világot*.[56]

a) Az igazi szellem, az erkölcsiség

Az erkölcsiség világának elemzésében az antik görögség a minta Hegel számára. Ebben a világban az egyediség még nem azonos az individualitással, hanem az ál-

49 Uo.
50 *I. m.* 219.
51 *I. m.* 221.
52 Uo.
53 Uo.
54 *I. m.* 222. sk.
55 *I. m.* 225.
56 Uo.

talános szellem képviseleteként működik. Az erkölcsi szubsztancia megoszlása is általános, képviselete pedig *természetesen* oszlik meg a közösség tagjai között: egyik oldalának, az emberi törvénynek a nép a hordozója, képviselője pedig a polgár, vagyis a férfi,[57] másik oldalának, az isteni törvénynek pedig a család a hordozója, képviselője pedig a nő.[58] A családban megvalósuló erkölcsi viszony alapja az egyes családtagnak az egész családhoz, mint szubsztanciához való viszonya, mely viszony a végtisztességben, a *par excellence* erkölcsi cselekedetben nyeri el legteljesebb kifejeződését.[59] Az emberi törvény ezzel szemben a kormányzásban nyer kifejezést, legteljesebb mértékben a háború által, amelyik újra és újra ráébreszti a közösség tagjait mulandóságukra és önállótlanságukra.

Amíg minden cselekvés e már készen álló törvényekbe tagolódik bele, addig az öntudat nem juthat jogához mint egyes egyéniség. Ez csak a *tett*ben történhet meg, amely egyfelől „a *valóságos személyes én*" (az egyén tulajdonképpeni *önmaga*),[60] másfelől azonban törvényszerűen megzavarja az erkölcsi világ „nyugodt szervezését és mozgását".[61] A cselekvő egyén ugyanis kerülhet olyan helyzetbe, hogy cselekedete mindenképpen megsérti *valamelyik* törvényt. Az öntudat ekkor meglehetősen fájdalmas módon ébred önmagára: azáltal, hogy a törvény, amelyet követ, kiszolgáltatja a másiknak. Ráadásul nem maga *választ* a törvények közül, hiszen – neme által – *eleve el van határozva*, hogy az isteni vagy az emberi törvényhez kell-e tartoznia, így a bűne egyúttal a sorsa is. Az egyedüli, ami az egyén sorssal szembeni kiszolgáltatottságát és így magára-hagyottságát kiegyenlíteni képes, a szükségszerű bűn *elismerése*, hisz ezáltal „tér vissza" az erkölcsi érzülethez. Csakhogy ez a bűnvallás oly módon állítja helyre a közösség felülemelkedését a természeten, ahogyan a halotti szertartás is tette: az egyén elpusztultával. De ugyanúgy ez a sorsa az *egész* közösségnek is. Azáltal, hogy tagjai erkölcsi érzületét a háborúval s így közvetve a halálfélelem által tartja fenn, a közösség sorsává is a pusztulást teszi.[62] Mivel azonban az erkölcsös nép elpusztultával az erkölcsi szubsztancia is elveszett, az a nép, amelyben megszűnik, nem örökli tőle „eleven szellemét". Az új nép tagjai számára a szellem már csak „formális általánosság", s „egyéniségük egyszerű szilárdsága sok pontra pattant szét".[63] Így áll elő a jogállapot világa, melynek mintája az antik Róma.

A jogállapot közössége „szellem nélküli közösség", pontosabban szigorú értelemben már nem is közösség, hiszen benne az egyének önálló szubsztanciáknak számítanak. Ez egyfelől azt jelenti, hogy mindenki, minden *egyes* személyként van elismerve, másfelől ez az elismertség csak formális. Az összetartó erő, miután az erkölcsi szubsztancia elveszett, végül az egyetlen olyan valóságban összpontosul,

57 *I. m.* 229.
58 *I. m.* 230.
59 *I. m.* 232.
60 *I. m.* 237.
61 *I. m.* 238.
62 *I. m.* 246.
63 *I. m.* 246.

amelyet elismernek: egy személyben, „a világ urában". De mivel elvileg ő is csak formálisan elismert, konkrét mivoltát csak abban a romboló erőben tapasztalhatja meg, amelyet alattvalóival szemben gyakorol. Az önnön lényegtelenségét megtapasztalt tudat így visszatér magába, *elgondolja* lényegtelenségét, és történetileg is létrehozza a szabadságra törő öntudat ama három alakját, amelyekkel az öntudatot tárgyaló szakaszban találkoztunk: a sztoicizmust, a szkepticizmust és a boldogtalan tudatot, amelynek meghasonlottságában végül igazságára lel.[64] Ezért lesz a következő világ, a műveltség világa, *lényege szerint kettős*.

b) A magától elidegenedett szellem; a műveltség

A magától elidegenedett szellem világában – a keresztény középkor, illetve a koraújkor Európájában – az öntudat önmagától is elidegenedik.[65] Csak annyiban számít valóságosnak, amennyiben általánosként tételezi magát,[66] vagyis *műveli* magát azzá, aminek lennie kell: „valósága egyedül természetes énjének megszüntetésében van; az eredetileg *meghatározott* természet ennélfogva a mennyiség *lényegtelen* különbségére, az akarat nagyobb vagy csekélyebb energiájára redukálódik".[67] Eközben a tiszta gondolatoknak a valósággal szembeállított terepén a jó és a rossz ellentéte, a valóságos világ értelmezésében pedig az államhatalom és a gazdagság ellentéte a meghatározó számára. Az öntudat azonban nem tudja ellentmondásmentesen összehangolni ezt a kétszer két szempontot: hol az államhatalom, hol a gazdagság mutatkozik számára jónak vagy rossznak, aszerint, hogy hogyan határozza meg azok tartalmát. Az öntudat úgy próbál kikerülni ebből a zavarból, hogy az ítélés tevékenységét is megítéli, s a két oldalt különálló tudatokként azonosítja. Így születik a „nagylelkű" vagy nemes tudat, amely mind az államhatalmat, mind a gazdagságot jónak tartja, illetve az „alantas" tudat, amely mindkettővel ellenséges.

A folyamatok irányítása a nagylelkű tudat kezében összpontosul. Ez kezdetben az államhatalmat tudja saját lényegének, s ezt szolgálja előbb élete kockáztatásával, majd „a hízelgés heroizmusával", mely utóbbival azonban az államhatalom letéteményeseként a korlátlan egyeduralkodót hozza létre. Csakhogy amint az államhatalom letéteményesévé az egyediség válik, a nemes tudat hirtelen arra ébred, hogy egész valósága a hatalom esetlegességétől függ.[68] „Elvetettségét" egyrészt a legmélyebb felháborodásban, másrészt a legteljesebb meghasonlottságban éli meg. Azért nem bomlik fel teljesen, mert immár „személyes én", amely cselekvően tud viszonyulni önmaga e „megszűntségéhez", s „e megszűntségét ismét megszünte-

64 *I. m.* 249.
65 *I. m.* 252.
66 *I. m.* 253.
67 *I. m.* 253.
68 *I. m.* 265.

ti",[69] miközben egyszerre két fronton is kezébe veszi sorsát. Egyfelől lemond arról, hogy nemes tudatként határozza meg magát az alantassal szemben, másfelől pedig létrehozza „a meghasonlottság nyelvét", amely kisvártatva a *szellemesség* mindent szétszedő és felbomlasztó nyelvébe csap át,[70] amely minden megrögzült valóság és reflektálatlanul elfogadott érvényesség hiúságát hirdeti.

Mindezzel párhuzamosan az elidegenedettség, avagy a műveltség világának másik oldala, a tiszta tudat vagy a gondolkodás „nem-valóságos" birodalma a maga módján szintén igyekszik megbirkózni az ezt a világot eleve meghatározó kettősség örökségével. Maga is kettős: egyfelől *tiszta belátás* mint szellemi folyamat, amelynek azonban nincs tartalma önmagában, másfelől pedig pozitív tudat, azaz *hit*, amelynek pedig van ugyan tartalma, de belátás nélkül. A tiszta belátás egyelőre mint egyes tudat jelenik meg, mivel azonban célja általános, szándéka az, hogy mindent, ami valóságos, *minden tudatban* fogalommá tegyen: a tiszta belátás a képességek egyenlőségében és a belátás általános elterjeszthetőségében hisz, „[...] azt kiáltja oda *minden* szellemnek: *legyetek önmagatokért* az, ami mindnyájan *magánvalóságtok szerint* vagytok, – *ésszerűek*."[71] A tiszta belátás ezért a felvilágosodáshoz vezet, mely épp azért, mert „nyugodt tudat", s magatartása a tiszta *felfogás*, képes még a szellemesség legyőzhetetlennek tűnő magatartásának meghaladására is. Egyvalamivel nem bír, a hit világával, éspedig azért, mert nem ismeri fel saját közösségét a hit birodalmával.

Kérdés ezek után, hogy akkor miben is áll a felvilágosodás pozitív oldala. Ha minden babonát száműztek, mi következik? Először is az, hogy minden lehetséges tartalom puszta végességnek, emberi lényegnek és képzetnek bizonyul, az abszolút lény pedig afféle vákuum.[72] Másodszor pedig az, hogy az abszolút lényből kizárt egyediség visszatér az érzéki bizonyossághoz és a véleményhez, de ez már nem a közvetlen természetes tudat, hanem *lett* ilyenné, ezért az érzéki bizonyosság már nem véleménynek, hanem abszolút igazságnak számít. Harmadszor pedig, az egyes lényeknek az abszolút lényhez fűződő viszonya tekintetében a felvilágosodás következtetése az, hogy a véges valóságnak, önmaga máslétének „túlsó"-ja üres, s tartalom csak a másik oldal révén van. A vonatkozás formája pedig tetszés szerint alakítható,[73] főként azonban a hasznosság kategóriája által.[74] Az ember világát a hasznosság alkotja, a hasznosság lesz az előző egész – mind ideális, mind reális – világ igazsága. „A két világ megbékélt, s a mennyország leszállt a földre."[75] Mivel azonban már régóta tudjuk, hogy a szellem nemcsak a különbözők egyesítése, ha-

69 Uo.
70 *I. m.* 268. sk.
71 *I. m.* 277.
72 A *Hit és tudás* szavaival: a felvilágosodás „faanyagot lát a ligetben".
73 *I. m.* 288.
74 *I. m.* 289.
75 *I. m.* 299. sk.

nem egyúttal különbségükben való megtartása is, a földre szállt mennyország baljós előjelnek tűnhet. Az is.

A hasznosság ugyanis hiába olyan fogalom, amelyben a tudat magára ismer, ha ennek az önismeretnek végső soron újfent nincs tartalma, s tartalmat keresvén egy új alakot hoz létre, mégpedig *az abszolút szabadság*ot, melynek lényege, hogy „a világ neki teljeséggel az ő akarata", méghozzá „reálisan általános akarat, valamennyi *egyesnek* mint olyannak akarata".[76] Ez az abszolút szabadság azonban, mihelyst „a világ trónjára lép",[77] semmi állandót nem ismer el magával szemben: mivel önmagában tartalom nélküli akarat, abszolút negáció, tevékenysége a fennálló rombolásában merül ki. Ez azonban azzal az eredménnyel jár, hogy az egyéni tudatok, „átérezvén az abszolút uruktól, a haláltól való félelmet, ismét elfogadják a negációt és a különbségeket, alárendelik magukat a szellemi területeknek s megosztott és korlátozott műhöz, de ezáltal szubsztanciális valóságukhoz térnek vissza".[78] De ez már nem lehet puszta visszatérés a műveltség erkölcsi és reális világához, egyrészt, mivel ez a világ – épp az abszolút szabadság ténykedése nyomán – megszűnt, másrészt mert e negáció maga nem valami idegen, hanem az öntudat saját műve.[79] Az abszolút (megsemmisítő) hatalmára és ezáltal abszolút felelősségére ráeszmélt öntudat már nem teheti meg, hogy visszahúzódjon bármely korábbi formájába. Az abszolút szellem ezért átlép az önmagát elpusztító valóságból az új alakba, amely nem más, mint a morális szellem alakja.[80]

c) Az önmagában bizonyos szellem. A moralitás

A moralitás állapotában az erkölcsi szubsztancia már nem számít eleve adottnak, de nem is oldódik fel az abszolút akaratban: egyszerre közvetlen és közvetett, abszolút közvetítés.[81] A morális világnézet számára az abszolút lényeg a kötelesség, minden egyebet lényegtelennek tekint. Csakhogy épp azért, mert ez a „máslét" jelentéktelen a számára, az mint önálló egész, mint „természet általában" önállósul tőle, s kettejük kizáró viszonya egy sor ellentmondáshoz fog vezetni: 1. a moralitás követelhetőnek tartja önmaga és a boldogság harmóniáját, holott előfeltevéseivel ő maga zárta ki ennek fogalmi lehetőségét; 2. nem tud mit kezdeni azzal a ténnyel, hogy a tiszta gondolkodás és az érzékiség *egyazon* tudat; 3. az igazi avagy megvalósult moralitásnak (az érzékiség megfelelése a moralitásnak) szükségszerűen *puszta* követelésnek kell maradnia, hisz az egész konstrukció alapja épp a kettő ellentéte. Így tehát – minden szándéka ellenére – a morális világnézet *valójában* azt mondja

76 *I. m.* 301.
77 Uo.
78 *I. m.* 305.
79 *I. m.* 306.
80 *I. m.* 306. sk.
81 *I. m.* 308.

ki, hogy *nincs morálisan befejezett valóságos öntudat*, vagyis nincsen olyan valóság, amely morális volna. A morális világnézet ezért szükségszerűen színleléshez vezet, hiszen ahhoz, hogy egy mozzanatot lényegesnek állíthasson, épp az *ellenkezőjét* kell lényegesnek állítania, ezt az ellentmondásosságot viszont kénytelen eltakarni.

A morálisan tiszta öntudatnak így az marad az egyetlen lehetősége, hogy magába meneküljön vissza. Így áll elő a tiszta lelkiismeret alakja, amelynek igazsága közvetlenségében, azaz meggyőződésében áll, épp ezért csak addig őrizheti meg tisztaságát, amíg nem nyilvánul meg cselekvésben. Ezért lemond a cselekvésről, pontosabban saját ürességének tudatára jutva egyetlen cselekvése a puszta sóvárgás *(das Sehnen)* marad. Ez lesz a széplélek alakja.

A lelkiismeret valóságának azonban van egy másik jelentése is, ez pedig a lelkiismeret mint cselekvő, aki saját különös egyediségét a többi egyediséggel szemben állítja, s vállalja azt is, hogy az általános tudat, vagyis a kötelesség emiatt *gonosz*nak fogja tartani. Csakhogy az általános tudat a megítélésben maga is aljas és képmutató, hisz a maga elkülönülését megpróbálja helyesként beállítani. Épp a megítélés e gonoszsága miatt ismerheti fel a cselekvő a megítélőt mint önmagával azonosat, s az azonosságot kifejezve vallomást tesz neki, elvárva, hogy a másik elismerje az azonosságot, s létrejöjjön a kölcsönös elismerés. S noha a megítélő tudat kezdetben nem ismeri fel saját ellentmondásosságát, s ezért visszautasítja az elismerést, végül mégis lemond az elkülönülésről, és „valóban önmagát szemléli az elsőben".[82] Ebben a megbocsátásban, az elkülönültségük természetét és egymással való közösségüket felismerő öntudatok kölcsönös elismerésében jelenik meg *A szellem fenomenológiája* szerint az abszolút szellem.[83] Az abszolút szellem megjelenésével pedig mindazt, amit mindeddig – az egész mű folyamán – „a szellem tudatának" szempontjából vizsgáltunk, újra áttekintjük „a szellem öntudatának" oldaláról is. Ez utóbbi pedig nem más, mint a vallás.

VII. A vallás

A vallásos szellem fejlődését ugyanaz a mozgás fogja előrevinni, mint a tudat eddigi alakjait. Előbb közvetlenként jelenik meg, majd fokozatosan eljut „annak a *tudásához*, ami a szellem *magánvalósága szerint* vagy közvetlenül", s végül eléri azt, „hogy az *alak*, amelyben tudata számára megjelenik, tökéletesen hasonló legyen lényegéhez s a szellem olyannak szemlélje magát, amilyen".[84]

E mozgásnak megfelelően a vallás első valósága a vallás puszta fogalmát fogja nyújtani, vagyis a vallást mint közvetlen és így természetes vallást. Ez általában „a tudat formáját" viseli. Másodszor a vallásos szellem mint megszüntetett természe-

82 *I. m.* 343.
83 Uo
84 *I. m.* 348.

tesség lép fel, vagyis „a személyes én formájában tudja magát": a művészeti vallásban az alak az alkotó munkája révén a személyes én formájává emelkedik, s általában az öntudat formáját viseli. A vallásos szellem harmadik formája végül megszünteti a két előző világ egyoldalúságát: „a *személyes én* éppúgy *közvetlen,* ahogyan a *közvetlenség személyes én*".[85] Ennek megfelelően a tudat és az öntudat egységének formáját mutatja, s „alakja a *magán-* és *magáért-való-léte*". Ez a kinyilatkoztatott vallás.

De éppen úgy, ahogyan – öntudatuk és valóságuk ellentétessége miatt – a tudat eddigi alakjai sem tudták tökéletesen kimondani az abszolút szellemet, önmagában a vallásos szellem sem képes erre, mivel az abszolút tartalom, amit kinyilvánít, még csak a képzet formájában, nem fogalomként jelentkezik benne.[86]

VIII. Az abszolút tudás

Mint láttuk, a kinyilatkoztatott vallás *tartalma* az abszolút szellem, formája azonban még nem felel meg ennek a tartalomnak. Másfelől azonban a tudat fejlődése már létrehozta ezt a formát „a *cselekvő,* önmagáról bizonyos szellemben", csak épp a megfelelő tartalom hiányzott belőle.[87] Ezért ahhoz, hogy a tulajdonképpeni tartalom és a tulajdonképpeni forma megvalósulhasson, ezt a kettőt kell egyesíteni. A szellem „utolsó alakja" így az a szellem, amely tartalmának *önmaga* (a személyes én, vagyis a *Selbst*) formáját adja, „s ezáltal realizálja fogalmát", „másrészt e realizálásban megmarad fogalmában". Ez az utolsó alak az abszolút tudás, amely a „magát a szellem alakjában megismerő szellem, vagyis a *fogalomban felfogó tudás*".[88]

Az abszolút tudásban tehát a szellem a tudat kettősséggel terhelt elemén felülemelkedve, a fogalom elemében folytatja mozgását. *A szellem fenomenológiája* így annak az útnak bizonyul, amelynek során a szellem fokról fokra felszámolta a tudat egyre komplexebb formában szerveződő kettősségeit, hogy végül a fogalomban *a sajátjának tudja* azt a negativitást, amely minden tartalom szükségszerű elkülönböződését szervezi. További mozgása ezért a *tudományt* alkotja. „Mozgásának mozzanatai benne már nem mint a *tudat* meghatározott *alakjai* mutatkoznak, hanem, mivel a tudatban rejlő különbség visszament a személyes énbe, mint *meghatározott fogalmak* és mint e fogalmaknak szerves, önmagán alapuló mozgása."[89]

A tiszta fogalom önmozgása azonban csak a tudomány *egyik* oldala. Szellemként magában hordja azt a szükségszerűséget, hogy a fogalomból visszatérjen a tudat közvetlenségéhez.[90] Ennek a közvetlenségnek az egyik jelentése az, hogy a tudomány nemcsak *eredménye,* hanem *előfeltétele* is a szellem fenomenológiájának,

85 *I. m.* 350.
86 Uo.
87 *I. m.* 403.
88 *I. m.* 408.
89 Uo.
90 *I. m.* 414.

másik jelentése pedig azon alapul, hogy a szellem nemcsak belsővé-tétel, hanem külsővé-válás is. Önmagát elérve önmaga *mását* is keresi,[91] így hát nem *szünteti meg* az esetlegességet, hanem egyrészt a magáénak tudja, másrészt azonban ki is szolgáltatja magát neki. Nem maradhat meg tiszta fogalmainak éterében, hanem ezeket a fogalmakat a tér és az idő idegenségében, a természet és a történelem valóságában kell útjukra bocsátania. Az, hogy *tudja*, hogy mindkettő saját külsővé-válása, *önmagában* nem jelent garanciát arra, hogy valóban felismeri magát bennük – hisz az efféle „előzetes" tudás épp az a képzet módján való tudás lenne, amelyet a fogalom meghalad. Ez a tudás puszta *igazság nélküli bizonyosság* addig, amíg nem végzi el *valóban* azt a munkát, hogy a teljes idegenségből magára ébredjen. „A szellem ereje csak akkora, mint ennek az erőnek a megnyilvánulása, mélysége csak olyan mély, mint amennyire erőkifejtésében kiterjedni és elveszni mer."[92]

2. A statikus cirkularitás

Miután szemügyre vettük *A szellem fenomenológiájá*nak lineáris szerkezetét, második lépésként megkíséreljük áttekinteni, hogyan is rekonstruálható annak „statikus" szerkezete. Ez a szerkezet nyilván nem magától értetődő, éspedig a művet jellemző, már többször tárgyalt körkörösség miatt.

A körkörösség, mint láttuk, makroszinten is jelen van *A szellem fenomenológiájá*ban, abban az értelemben, hogy a kezdete eleve feltételezi a végét, ám folyamatosan megnyilvánul a különböző köztes szinteken is, amennyiben a mindenkor elért szempontból folyamatosan újraértelmezésre kerül az egész, addig bejárt gondolati út. Úgy is fogalmazhatnánk, hogy a mű koncentrikusan szerveződik, s ebben az értelemben is beszélhetünk vele kapcsolatban cirkularitásról.

Mindazonáltal azt is fegyelembe kell vennünk, hogy maga a *Fenomenológia* bevezetése látszik megadni egy olyan elvet, amely a mű egészének struktúráját szervezné: „Igaz egzisztenciájához nyomulva előre, a tudat elér majd egy ponthoz, ahol leveti azt a látszatát, hogy terhelve van idegenszerűvel, amely csak számára és mint más van, vagyis ahol a jelenség azonos lesz a lényeggel, kifejtése tehát összeesik a szellem tulajdonképpeni tudományának ugyanezzel a pontjával; s végül azzal, hogy maga ragadja meg ezt az ő lényegét, magának az abszolút tudásnak természetét jelöli majd."[93] A kérdés már csak az, hogy vajon melyik ez a pont. A szakirodalomban többféle válasz körvonalazódott.[94] Az egyik szerint ez a pont nem más, mint maga az abszolút tudás: a szellem tulajdonképpeni tudománya a logika, s ezt látszik alátámasztani az is, hogy a fenomenológia vége egybeesik a logika kezdetével. Eme

91 Uo.
92 *I. m.* 13.
93 G. W. F. Hegel: *A szellem fenomenológiája*. Ford.: Szemere Samu. Id. kiad. 56.
94 Ezek áttekintését lásd Otto Pöggeler: Zur Deutung der *Phänomenologie des Geistes*. *Hegel-Studien*, Bd. 1. (Hrsg.: Friedhelm Nicolin, Otto Pöggeler), H. Bouvier u. Co. Verlag, Bonn, 1961, 255–295.

álláspont ellenében Otto Pöggeler amellett érvel, hogy a szellem tulajdonképpeni tudománya csakis a szellemfilozófia lehet, márpedig a szellemfilozófiában a jelenség és a lényeg a reális vagy objektív szellem kezdeténél válik egymással azonossá, ennek megfelelője pedig a *Fenomenológiá*ban nem más, mint az öntudat. Az öntudatról szólván továbbá Hegel maga hívta fel a figyelmet arra, hogy abban az igazság és a bizonyosság, a fogalom és a tárgy azonossá válik egymással, a tudat önmaga tárgya, s így áll elő a szellem fogalma.[95]

Ebből a belátásból indul ki azután a másik válaszlehetőség, mely szerint a *Fenomenológia* elve egyértelműen az öntudat elve.[96] Pöggeler szerint azonban ebben a formában ez a válasz is túlságosan leegyszerűsített. Elemzése szerint az öntudat perspektívája valóban új kiindulópontot jelent a műben, s maga Hegel is kiemeli, hogy valójában az öntudattal lépünk be „az igazság birodalmába".[97] Csakhogy a *Fenomenológia* csak az ész-szakasz *után* válik *valóban* fenomenológiává, hisz csak itt találkozunk – már nem a tudat alakjaival, hanem – „reális szellemekkel", tulajdonképpeni valóságokkal, egy világ alakjaival.[98] Így tehát a mű hangsúlya „menet közben" a szellem-, illetve a vallás-szakaszra helyeződik át, s csak innen „visszanézve" érthető meg a mű szerkezete is: az, hogy Hegel miért foglalta össze az első három alakot a tudat-szakaszban, további fő szakaszokként az öntudatot és az észt jelölve meg.[99]

Mindennek fényében persze kérdéses lehet, mennyiben lehet egyáltalán „statikus" a *Fenomenológia* szerkezete. Mint láttuk, P-J. Labarrière a műben fellelhető „statikus" párhuzamok kapcsán beszélt „statikus körkörösségről",[100] természetesen hozzávetőleges értelemben, ahogyan mi is tesszük itt. Eszerint a *Fenomenológia* egyes fordulópontjain a lineáris gondolatmenet úgymond megáll, hogy mind komplexebb struktúrákba rendezze a tartalmat. Ebben a fejezetben ezért azt fogjuk áttekinteni, hogyan és milyen elvek szerint rendeződik nagyobb egységekbe a „lineáris" szempontból már áttekintett tartalom, vagyis az egyes szakaszok (A. *Tudat*, B. *Öntudat*, C. [tágabb értelemben vett ész[101]]: AA. *Ész*, BB. *Szellem*, CC. *Vallás*, DD. *Abszolút tudás*) „olvasási szabályait"[102] fogjuk felfejteni. A szakaszokban ugyanis, mint P-J. Labbarrière írja, „[...] a tudat tapasztalatai, amelyek első megközelítésre egy lineáris haladási rendbe szerveződnek, valójában olvasati- és jelentésegységekké gyűlnek össze, amelyek egyúttal különböző szintek, *egymásra következő totalizációk;*

95 *I. m.* 282. sk.

96 Lásd Otto Pöggeler: Hegels Phänomenologie des Selbstbewusstseins. In uő: *Hegels Idee einer Phänomenologie des Geistes*. Verlag Karl Alber, Freiburg/München, 1973, 231–299.

97 *I. m.* 253.

98 Pöggeler: Zur Deutung der *Phänomenologie des Geistes*. Id. kiad. 288.

99 *I. m.* 289.

100 Lásd Pierre-Jean Labarrière: *Structures et mouvement dialectique dans la* Phénoménologie de l'Esprit *de Hegel*. Id. kiad. 57.

101 Ebben az esetben voltaképpen két, az észt tárgyaló egységgel van dolgunk, a tágabb értelemben vett észt tárgyaló C egységgel, illetve az észt szűkebb értelemben tárgyaló C/AA szakasszal. Az eset mindenesetre nem egyedülálló a *Fenomenológiá*ban, lévén, hogy a szellem esetében hasonló a helyzet: külön szakasz foglalkozik a szűkebb értelemben vett szellemmel, míg a tágabb értelemben vett szellem az *egész* mű tárgya.

102 Lásd *i. m.* 43.

ezek mindegyike egy-egy alakzat-csoportot mutat, amelyek együttesen egy-egy közös attitűdöt fejeznek ki [...]."[103]

A „végső" totalizáció, vagyis az abszolút tudás felől mármost Labarrière nyomán négy fő totalizációt azonosíthatunk, figyelembe véve, hogy a későbbiek mindig magukban foglalják, illetve átértelmezik az előzőeket: 1. tudat – öntudat – ész; 2. a magánvaló szellem (azaz a szellem a maga tudatában), más szóval a szellem és az előző három szakasz közötti kapcsolat; 3. a magáértvaló szellem (öntudatában), azaz a vallás viszonya az előző totalizációhoz; 4. az abszolút szellem mint az előző totalitások fogalmi formára hozott egysége.[104] Mivel azonban az ész-szakasz egyedülálló pozíciót tölt be a mű struktúrájában, ezt külön fogjuk tárgyalni.

a. Tudat és öntudat

A *Tudat* szakaszban megfigyelhető mozgás, mint azt az előző fejezetben láttuk, az eredetileg (tévesen) „közvetlennek" tekintett érzéki bizonyosság elemzésétől jut el az észlelés tapasztalatán keresztül az értelem, a lényeg, a törvény és a jelenség, ezáltal pedig a végtelen fogalmaiig. E szakasz általános „olvasási szabálya" a tárgy elsődlegessége, miközben a tudat tapasztalatának előrehaladtával a hangsúly folyamatosan áttevődik az énre, így mozdulván el az öntudat felé.[105] Végső eredményeként, azaz „igazságaként" pedig nem más adódik, mint a végtelen fogalma mint „tiszta ellentmondás" és „a dolog számára belső nyughatatlan mozgás", amely már nem „objektív" módon tételeződik, hanem általa „az értelem valójában saját magáról szerez tapasztalatot, már nem különbözik tárgyától – vagy inkább: maga vált saját tárgyává".[106]

Lévén az érzéki bizonyosság a tudat első „totalizációja", a továbbiakban „normatív és példaszerű" érvénnyel bír a tudat még ezután fellépő alakjai számára, ugyanúgy, ahogyan a vélekedés és az értelem is, különös tekintettel az erők játékának alakzatára.[107] Azáltal azonban, hogy a végtelen fogalmával és a magyarázat tevékenységével a tudat készen áll arra, hogy a tárgy vizsgálatában önmagát fedezze fel, megnyílik az út az öntudat tárgyalásához.

Az öntudat-szakasz kezdete, mint azt már jeleztük, voltaképpen kettős. Egyrészt a lineáris szerkezetet tekintve az előző szakaszban elért belátásra épül, másrészt azonban teljesen új kiindulópontot igényel: az öntudat gyakorlati intencionalitását és az élet kontextusát. Az öntudat fejlődését az elismerés igénye strukturálja,

---

103 Labarrière: *i. m.* 65. sk. Vö. Josef Gauvin: *i. m.* 267.: „Az olvasás optimális ritmusa akkor fedezhető fel, ha a szöveg folyamán a mindenkori alakok elve játékának gyorsabb pulzációja mögött háttérként érzékeljük a lassúbb pulzációt, amely ama szakasz elvének a játéka, amelyhez az alak tartozik."

104 Labarrière: *i. m.* 69.

105 Labarrière: *i. m.* 81.

106 *I. m.* 84.

107 *I. m.* 81.

s lényege nem más, mint az a folyamat, amelynek során – egyelőre csak elvontan, a fogalmak szintjén, anélkül, hogy valódi tapasztalat volna róla – világossá válik, hogy az elismerés csak kölcsönös lehet.

Hegel több eszközzel is világossá teszi, hogy ebben a szakaszban egy teljesen új kezdettel van dolgunk. Noha fogalmilag, a vizsgálódó tudat *„für uns"* szemszögéből fennáll a kontinuitás a megelőző szakasszal, a voltaképpeni tapasztalat szintjén szó sincs ilyesmiről: az öntudatok interszubjektív viszonya épp annyira elsődleges és „közvetlen", mint a maga részéről a tárgyat érzékelő tudat „közvetlensége" a *Tudat* szakaszban. Másrészt pedig az is nyilvánvalónak tűnik, hogy az öntudatnak a „természettel" sincsen kontinuitása: ugyan az életből nő ki, és osztozik a „természeti" vágy negativitásában, de rögtön túl is lép ezen a negativitáson, amennyiben azt egyszersmind önmaga ellen is fordítja az életre-halálra menő harcban, s ezáltal föléje emelkedik. Nem véletlenül emeli ki Hegel már a szakasz elején, hogy az öntudattal a szellem birodalmába érkeztünk. *„Öntudat egy öntudat számára.* [...] Ezzel előttünk van már *a szellem* fogalma."[108] Az öntudat fejlődését vezérlő elv ezért a folyamatos ellentmondás az elismerés igénye és annak konkrét megvalósulása között, amely az öntudat puszta önállóságától (uralom a szolgasággal szemben) az öntudat szabadságának felismeréséig (sztoicizmus, szkepticizmus, boldogtalan tudat) vezet.

Az öntudat fejlődésének utolsó alakja azonban, vagyis a boldogtalan tudat, egyúttal az ész születésének utolsó stádiuma is. Azáltal ugyanis, hogy a boldogtalan tudat lemond önállóságáról, és *valaki más* akaratát ismeri el a sajátjaként, valójában az ész első lépését teszi meg.[109]

b. Ész

Hegel a következőképpen fogalmazza meg az ész lényegét: „Az ész a tudatnak az a bizonyossága, hogy [ő] minden realitás [...]."[110] Az a két belátás, ami az eddigi tapasztalatokban artikulálódott, nevezetesen hogy „a lényeg vagy igaz" egyfelől *van*, másfelől „csak *a tudat számára* van", immár arra az egy igazságra redukálódik, hogy az, ami van, vagyis a magánvaló, csak annyiban van, amennyiben a tudat számára van, s ami a tudat számára van, az magánvaló is. Ám a tudat maga mögött hagyta és elfelejtette ezt az utat, ezért a közvetlenül fellépő ész „csak mint amaz igazság *bizonyossága* lép fel" – kijelenti csupán, hogy minden realitás, de maga sem fogja fel ezt: „mert amaz elfelejtett út ennek a közvetlenül kifejezett állításnak a felfogása".[111] Itt tehát újra „a tudat számára való" és a „számunkra való" nézőpont kettősségével van dolgunk: ami az ész számára közvetlen bizonyosságként jelenik meg,

108 Hegel: *A szellem fenomenológiája. Id. kiad.* 100.
109 Uo.
110 Hegel: *A szellem fenomenológiája. Id. kiad.* 124. [Kiegészítés tőlem – B. B.]
111 Uo.

annak közvetítettségét, illetve eredetét nekünk, a megfigyelő szempontjában részt vevőknek, már alkalmunk nyílt végigkövetni. Fontos megjegyezni, hogy az az előzetesség, amit a tudat, illetve az öntudat mutat az ésszel szemben, semmiképp sem kronológiailag értendő, hanem az ész lehetőségfeltételeinek feltárásaként. Ezek a lehetőségfeltételek pedig attól függetlenül működnek az észben, hogy tudatában vagyunk-e vagy sem: „S éppígy annak, aki nem tette meg ezt az utat, felfoghatatlan ez az állítás, ha ebben az elvont formában hallja, mert konkrét formában bizonyára maga állítja ezt."[112] Nem más ez, mint a pragmatikus ellentmondás paradigmatikus esete: az ész nincs föltétlenül tudatában annak, amit valójában előfeltételez.[113]

Az észként fellépő tudat tehát közvetlenül bizonyos magában, abban az értelemben, hogy „tárgy azzal a tudattal, hogy *nem létezik* rajta kívül semmi más: egyetlen tárgy, minden realitás és jelen".[114] Önmaga másában tehát önmagát ismeri fel, legyen szó akár öntudatlan tárgyról, akár a másik öntudatról vagy öntudatok közösségéről. Emiatt tehát az ész meg fogja ismételni a tudat és az öntudat mozgását, újonnan elnyert szempontjából újra bejárva azokat a tapasztalati szinteket, amelyeket tudatként, illetve öntudatként már bejárt. A megfigyelő ésszel foglalkozó szakasz ennek értelmében a tudat tapasztalatainak magasabb ismétlődése, *Az eszes öntudat megvalósulása önmaga által* című fejezet pedig az öntudat tapasztalataié. Az ész hegeli fogalma így a megfigyelő és a gyakorlati ész egységeként fog mutatkozni, ez az egység pedig a tárgytudat és az öntudat egységéből fejlődik ki.[115] Ennek megfelelően, mint Gerd Kimmerle rámutat, az ész totalitása kétszeresen meghatározott: mint lét és önmagaság *(Selbst)* egysége, azaz kategória, illetve mint individualitás és általánosság dialektikája, azaz törvény: „így tehát az ész dialektikája törvény és kategória viszonyának explikációjában áll".[116] Ez az explikáció azonban nem lehet közvetlen, hanem csak a tárgy- és önértelmezés egységében mutatható fel: „Mivel az ész önmagában nem közvetlenül átlátható, hanem csak a másikkal (természet és szubjektum) való közvetett viszonyában ébred önmaga tudatára, az önmagára visszahajló szubjektum reflexiós struktúráit a szubjektum önmagává-levéseként kell felfogni a megjelenő tárgyisághoz való viszonyában."[117]

Mivel pedig az ész egyelőre a tudat egyediségéből indul ki,[118] szerveződését az az út írja le, amelynek során a világ megfigyelésének igyekezetétől fokozatosan eljut az általános öntudat fogalmáig. Az önállóság keresésétől a szabadsághoz való átmenetben a cselekvő ész előbb csak egyénnek tudja magát, majd tudata az általánosséghoz

112 Uo.

113 E tudatlanság következménye azután alkalmanként az üres idealizmus és a radikális empirizmus. Vö. Labarrière: *i. m.* 97.

114 Hegel: *i. m.* 124.

115 Lásd Gerd Kimmerle: *Sein und Selbst. Untersuchung zur kategorialen Einheit von Vernunft und Geist in Hegels „Phänomenologie des Geistes"*. Bouvier Verlag Herbert Grundmann, Bonn, 1978, 92.

116 *I. m.* 289.

117 *I. m.* 92.

118 Hegel: *i. m.* 124.

emelkedik: általános ésszé válik és annak is tudja magát, „magán- és magáért-valósága szerint elismertnek, amely tiszta tudatában egyesít minden öntudatot”.[119]

c. Szellem

Mivel a tudat eddigi alakjainak (a „Tudat”, „Öntudat” és „Ész” szakaszok alakjainak) ábrázolása az egyes tudat szempontjából történt, az egyes tudat volt a lehetséges tárgyakra, önmagára és a többi szubjektumra (esetenként pedig azok közösségére vagy az abszolútumra) vonatkozó képzetek, elképzelések, illetve kategóriák szubjektuma. A törvényvizsgáló ész közvetítésével felfedezett általános szubjektum (az egyéniség egyszerre *ez* az egyéniség és *minden* egyén) azonban újabb kezdetet tesz lehetővé a *Fenomenológia* számára. Ettől kezdve az egyén és a társadalmi/kulturális „szubsztancia” az ábrázolás két pólusa, a sorrend azonban fordított: míg eddig az egyénből kiindulva fedeztük fel az általánost, itt a szubsztanciából indulunk ki, méghozzá azért, mert történeti értelemben az az elsődleges. Míg tehát a *Fenomenológia* első három szakasza a tapasztalatok értelmezésének kategoriális feltételeit kutatta, itt éppenséggel a mindenkori kategóriaháló történeti meghatározottsága, illetve az abban működő szabadság lesz a tét:[120] „A szellem tehát az önmagát hordozó, abszolút reális lényeg. A tudat valamennyi eddigi alakja ennek az absztrakciója; valójuk az, hogy a szellem elemzi magát, megkülönbözteti mozzanatait és időzik egyeseknél. Az ilyen mozzanatok elszigetelésének *előfeltevése* és *fennállása* maga a szellem, vagyis ez az elszigetelés csak a szellemben egzisztál, amely az egzisztencia. Így elszigetelve azt a látszatot keltik, mintha mint ilyenek *volnának*; de hogy csak mozzanatok vagy eltűnő mennyiségek, azt megmutatta továbbmozgásuk s alapjukba és lényegükbe való visszatérésük; s a lényeg épp e mozzanatoknak ez a mozgása és feloldódása.”[121] Ebben az értelemben találkozunk itt egy negyedik (a tudat, az öntudat és az ész után), vagy szigorúbban véve egy második (a kategoriális után a történeti) kezdettel.

Amikor azt mondjuk, hogy a tárgyalás két pólusa az egyén és a társadalmi–történeti szubsztancia, természetesen megint csak olyan absztrakcióhoz folyamodunk, amely a vizsgált folyamatokban nem mindig játszik valóságos szerepet, lévén az egyén eredetileg csupán e szubsztancia függvénye, nem pedig önálló pólus: a szellem mint szubsztancia az „általános mű”, amely „valamennyinek és minden egyesnek tevékenysége” által mint egységük és azonosságuk jön létre; az egyediség pedig ennek mozzanata, noha konstitutív értelemben: „Épp abban, hogy ez a szubsztancia a személyes énben feloldódott lét, nem a holt lényeg, hanem *valóságos* és *élő*.”[122] Inkább tehát a kettő egysége az elsődleges és eredeti, szétválasztottságuk pedig

119 Hegel: *i. m.* 182.
120 Vö. Labarrière: *i. m.* 113.
121 Hegel: *i. m.* 226.
122 Uo.

történelmileg feltételezett és származtatott (noha az ész kategoriális, történetileg viszont utólagos szempontja után úgy tűnik, mintha a szubsztanciához az egyéniség oldaláról térnénk *vissza*): „A szellem a valóságos tudat *személyes én*je, amellyel a szellem, vagy helyesebben, amely magával mint tárgyi valóságos *világ* helyezkedik szembe, de ez a világ éppígy elvesztette a személyes én számára valami idegennek minden jelentését, mint ahogy a személyes én is elvesztette egy világtól elválasztott, függő vagy független magáért-való-létének minden jelentését."[123]

A szellem-szakasz kapcsán P-J. Labarrière felteszi a kérdést, hogy ha a *Fenomenológia* egységes értelme az, hogy bemutassa a szellem megnyilvánulását, mi az értelme annak, hogy egy külön szakasznak is ez a témája? Továbbá: ha az előző három szakasz nem más, mint a szellem absztrakciója, amelyeket az meg fog ismételni magában mint mozzanatait, akkor mi legyen a két következővel (nevezetesen a vallással és az abszolút tudással) – hogyan értendő az, hogy a végső fogalom újabb meghatározásokat enged érvényesülni maga után, melyek során saját meghaladása valósul meg?[124] A szellemet az előző alakokhoz viszonyítva Hegel mindenekelőtt azt a beteljesülést hangsúlyozza, amelyet azok a szellemben nyernek, hiszen itt nem pusztán egy újabb eredeti fejlődés veszi kezdetét, hanem – mint azt Labarrière kifejti – valójában elsődlegesen nyújtja azt az értelem-egységet (*unité de signification*), amelyet a *Fenomenológia* ígért.[125] A szellem-szakasz tehát egy integratívabb szintet képvisel, melynek tárgya az emberi létezés *teljes* tartalma. Ami pedig a szellemnek a rákövetkező szakaszokkal való viszonyát illeti: a szélső terminusok, amelyeket a szűkebb értelemben vett szellemre következő folyamatok viszonyba állítanak egymással, a következők: egyfelől az egyetlen egységnek tekintett első négy szakasz (tudat – öntudat – ész – szellem), amelyek ily módon „a tudat elemében tekintett szellemet" képezik, illetve „az öntudat elemében tekintett szellem"-ként meghatározott vallás. Az abszolút tudás végül eme új tudat–öntudat ellentéttel kapcsolatban azt a szerepet fogja betölteni, amit egy első szinten az ész már betöltött: azt, hogy az előző részleges totalizációk végső totalizációja legyen.[126] Amit tehát Hegel a szellem-szakaszban megalkot, nem más, mint a tudatában tekintett szellem egysége, amely az egészében tekintett mű két pólusának egyikét fogja képezni.[127] A másik pólus pedig a vallás.

d. Vallás

A vallás-szakasz bevezetője egyike azoknak a szöveghelyeknek, amelyek kifejezetten a *Fenomenológia* struktúrájával (is) foglalkoznak, egyúttal pedig részleteiben is

123 *I. m.* 225. sk.
124 Lásd Labarrière: *i. m.* 108–111.
125 *I. m.* 111.
126 Uo.
127 *I. m.* 112.

számot vet azzal, hogyan viszonyul a vallás a tudat és a szellem előző alakjaihoz. Mindezzel kapcsolatban Labarrière kiemeli, hogy míg a szellem, mint láttuk, a beteljesedés módján viszonyult az előző alakokhoz, a vallásnak a szellemhez való viszonya már egészen más; inkább az ellentét jellemzi, amennyiben a szellemi totalitás egy másik mozzanatának meghatározását képviseli. Az explicit korrelációk ennek ellenére nemhogy ritkulnának, hanem egyenesen gyarapodnak. Csakhogy értelmük teljesen más: „legtöbbször a megfelelések játékáról van szó két, azonos módon strukturált totalitás között".[128]

Mivel pedig a szellem konkrét, történeti megnyilvánulásai és a vallás közötti viszonyról van szó, joggal tehető fel a kérdés, hogy a vallás egyes alakjai pontosan megfeleltethetők-e a szellem-szakaszban tárgyalt egyes történelmi korszakoknak. Ennek kapcsán jelenik meg az, amit Labarrière megfelelés-tipológiája „ellenpont"-nak nevezett. Az ellenpont nem más, mint két téma, két kifejezési regiszter harmonikus egymásra-tevődése; olyan regisztereké, amelyek egyszerre különböznek egymástól, de ugyanakkor pontos együtthangzást mutatnak. „A vízszintes írásmódról a függőleges írásmódra térünk át."[129]

Mit jelent ez a „függőleges írásmód"? Azt, hogy ezen a ponton a *Fenomenológia* mozgása „megfordul", azaz láthatóvá válik mindaz, ami eddig csak nyomaiban volt jelen benne: valóságos alapja, fejlődésének értelme. „[...] a szellem a maga saját egzisztenciájában, *öntudatában* fokozatosan fel fogja fedni, hogy önmagában [...] ugyanúgy az elvont magányról *(solitude)* való lemondáson munkál, mint ahogyan annak a saját oldala felőli megvalósítására az egyént is késztette."[130]

A vallás-szakasz tehát *öntudatként* veszi szemügyre a szellemet, méghozzá az abszolút lény öntudataként. Az abszolút lény természetesen már több változatban felbukkant a mű folyamán,[131] ámde „csak *a tudat álláspontjáról*, amely tudatában van az abszolút szellemnek",[132] de maga nem abszolút szellem. Ezzel szemben: „Az önmagáról tudó szellem a vallásban közvetlenül a saját tiszta *öntudata*."[133] Ebből az új szempontból (mely egyszerre születik a szellemnek a maga tudatában való fejlődéséből, illetve jelenti annak előfeltételét) visszatekintve szerveződik tehát újjá a *Fenomenológia* egésze oly módon, hogy a szellem immár újabb két pólus szerint ér-

128 Labarrière: *i. m.* 146. A vallás viszonya a szellemhez tehát teljesen más típusú, mint a szellemé a megelőző szakaszokhoz. E viszony „modellje" azonban rendelkezésünkre áll az öntudat és a tudat viszonyában: ugyanúgy, ahogyan ezek esetében a totalizáció csak az észben ment végbe, a szellem és a vallás esetén is csak az abszolút tudásban fog végbemenni. Vö. *i. m.* 147.

129 Uo.

130 *I. m.* 147.

131 Hegel a következőket említi: az értelem érzékfelettije, amely azonban „én nélkül való" és általános; a boldogtalan tudatnak „a szellemet el nem érő" fájdalma; az alvilág, illetve a sors vallása az erkölcsi világban; a mennyország-hit a műveltség birodalmában, amely azonban „fogalom nélkül bontakozik ki", s így „elmerül a felvilágosodás vallásában"; végezetül pedig a moralitás vallása, amelyben „az abszolút lény pozitív tartalom" ugyan, ám egyesülve „a felvilágosodás negativitásával". Hegel egyébként felhívja a figyelmet arra, hogy az ész közvetlen létezésének (vagyis a megfigyelő észnek) nincs vallása, hiszen ott „az alakok öntudata *magát* keresi a *közvetlen* jelenben". Lásd Hegel: *A szellem fenomenológiája*. Id. kiad. 345.

132 Uo.

133 *I. m.* 346.

telmezi magát. Az egyik pólust az eddig bejárt alakok *összessége* képezi mint a szellem tudata, „amely szembelépve *világával*, nem ismeri fel magát benne”.[134] Ebből az utólagos szempontból tehát az eddigi alakok egésze a tudat alapviszonyát, a tárgyra-irányultságot reprodukálja. A lelkiismeret alakjában azonban ez a tudatában tekintett szellem „alávetette magának” mind tárgyi világát, mind pedig képzeteit és fogalmait, „s most magánál-való öntudat”, de még ellentétben tudja magát a „szabad valósággal” avagy „az önállóan megjelenő természettel”.[135] Nem valósította meg tehát a megbékélést a létezés egészével, ezért tulajdonképpeni valósága egyelőre a valláson kívül esik: „egy szellem van ugyan mind a kettőben, de tudata nem fogja át egyszerre mind a kettőt”.[136] A valóság nem befejezett önmagában, mert „*meghatározott* alak, amely nem éri el azt, amit be akar mutatni, nevezetesen az önmagáról tudó szellemet”.[137] Hátravan tehát az a lépés, hogy a szellem úgy érje el saját öntudatát, „hogy tudatának *tárgya* egyúttal a szabad valóság formáját mutassa”. Így írható le a másik pólus, a szellem *öntudata*. Az így képződött ellentét azonban annyiban is különbözik az eddig bejárt (kiinduló) ellentétektől, hogy *eleve* az eredeti ellentét meghaladása is: „de csak a szellem, amely mint abszolút szellem tárgya magának, éppannyira szabad valóság a maga részére, mint amennyire önmagának tudatában marad ebben a valóságban”.[138]

A vallás-szakasz értelmezésének kulcsa tehát az, hogy a vallás szempontjából a szellem eddig megtett útját *egységként*, *egészként* kell szemlélni: a szellem a maga tudatában, más szóval a szellem a maga világában, avagy a szellem *létezése* „a szellem egészében áll”. Az egyes mozzanatok pedig – a tudat, az öntudat, az ész és a szellem –, noha egymástól elkülönülten mutatkoztak meg a kifejtés során, voltaképpen *együtt* érvényesek: „*Összefoglalt* totalitásuk alkotja a szellemet világi létezésében általában [...].”[139] A vallás pedig „feltételezi ezeknek egész lefolyását”, nem abban az értelemben, hogy *időben* előznék meg azt, hanem abban az értelemben, hogy nélkülük hiányzik az a valóság, amelynek a vallás az öntudata, „abszolút személyes énje” [önmagasága, *Selbst*je] lehetne.[140]

Ezen a ponton azonban az egyes szakaszok rendezőelvei, azaz a szellem mozzanatai olyan struktúráknak bizonyulnak, amelyek a szellem általánossága és egyedisége között közvetítenek: „Mert a szellem a maga *általánosságából* a *meghatározás* által száll le az *egyediséghez*. A meghatározás vagy közép: *tudat*, *öntudat* stb. Az *egyediséget* azonban e mozzanatok alakjai alkotják. Ezek tehát a szellemet egyediségében vagy *valóságában* mutatják be és különböznek az időben, de úgy, hogy a következő megtartja magában az előzőeket.”[141]

134 Uo.
135 Uo.
136 Uo.
137 *I. m.* 347.
138 Uo.
139 Uo.
140 Uo
141 *I. m.* 348.

Pierre-Jean Labarrière ebből a szöveghelyből kiindulva rekonstruálja *A szellem fenomenológiájá*nak makrostruktúráját – úgy, ahogyan az a vallás szempontjából megjelenik. A szellemi realitásnak eszerint három egymásba ágyazódott „kifejeződési regisztere", három „fordítása" azonosítható:

1. a szellem mint totalitás az *egyetemes* határozmányában: az egymásra következő mozzanatok láncolata, illetve egymásra tevődése mint egész;
2. a négy mozzanat mindegyike (tudat, öntudat, ész, szellem) önmagában ennek a totalitásnak egy-egy szempontját, egy-egy *különös* meghatározottságát fejezi ki;
3. a mozzanatok által tartalmazott alakok – mindegyik önmagában – ennek a totalitásnak az egyes *konkrét* valóságát fejezik ki.

Ily módon – rekonstruálja Labarrière Hegel szövegét – a szellem a meghatározottság közvetítésével leszáll egyetemességéből az egyesig.[142]

Mármost a szellem eme kifejeződési regiszterei közül az első és a harmadik a „tulajdonképpeni valóság" *(effectivité)*, amennyiben a tiszta szabadság formáját viselik a mással szemben, olyan formát tehát, amely – mondja Hegel ugyanott – időként fejeződik ki. A mozzanatoknak (amelyek szerint a gondolatmenet szakaszokba szerveződik) ezzel szemben nincs a többiekétől különböző létezése, ezért nincs temporalitása sem: „[...] az alak az, és nem a szakasz, ami valósággal konkrét, és a dialektikus mozgás egész súlyát hordozza; az alak magyarázza meg, hogy két szakasz (például szellem és vallás) elemzései hogyan tevődhetnek egymásra, különböző nézőpontokat kifejezve *egyugyanazon* történelmi korszak vonatkozásában."[143]

Mindezek alapján Pierre-Jean Labarrière elemzéseit követve a következőképpen rekonstruálhatjuk „az egyetemes szellem szerveződését a világban":

Tudat	Érzéki bizonyosság	Észlelés	Értelem
Öntudat	Élet	Önállóság és önállótlanság	Az öntudat szabadsága
Ész	Megfigyelő ész	Az eszes öntudat megvalósulása	Reális individualitás
Szellem	Igazi szellem (erkölcsiség)	Magától elidegenedett szellem (műveltség)	Önmagában bizonyos szellem (moralitás)

Az egyes szakaszok mindenkori harmadik üteme mármost a mindenkori következő szakasz első üteméhez vezet, ám nem lineárisan, hanem úgy, hogy a minden-

142 Labarrière: *i. m.* 152.
143 Labarrière: *i. m.* 153.

kori első ütemben a tudat, illetve a szellem visszatér a közvetlenséghez, noha mindig összetettebb fokon. Így jön létre az egyes ütemek vízszintes szerveződése (a mindenkori legközvetlenebb megfelel a többi legközvetlenebbnek stb.), amikor tehát az egyes ütemek nem a szakaszok szerint rendeződnek sorokba, hanem a szakaszokon belül betöltött pozíciójuk szerint:[144]

Érzéki bizonyosság	Élet	Megfigyelő ész	Igazi szellem
Észlelés	Önállóság és önállótlanság	Az eszes öntudat megvalósulása	Magától elidegenedett szellem
Értelem	Az öntudat szabadsága	Reális individualitás	Moralitás

Eközben az igazi szellem, az erkölcsiség, miközben „előreküld" a moralitáshoz, egyúttal visszautal, illetve „visszaküld" a reális individualitáshoz, és ebből kiindulva olyan kör képződik, amely az egész eddigi lefolyást körbezárja, s a szellem egészét képezi.[145] Egyúttal azonban a második szerveződési mód egy olyan hármas struktúrát rajzol ki, amely azt mutatja, hogy a tudat, illetve szellem nemcsak az egyes mozzanatokon/szakaszokon *belül* mutatja a magánvaló – magáértvaló – magán- és magáértvaló meghatározásaiban leírható logikai struktúrát, hanem *ugyanaz* a mozgás nyilvánul meg az egyes szakaszokban domináló különböző szempontok szerint.

Ezzel a logikai struktúrával azután a vallás-szakasz, vagyis az öntudatában tekintett szellem egyes ütemei is megfeleltethetők a valóságában tekintett szellem mozzanatainak:

Magánvaló	Tudat	Természetes vallás
Magáértvaló	Öntudat	Művészetvallás
Magán- és magáértvaló	Ész/szellem	Kinyilatkoztatott vallás

144 Vö. Hegel: „Ily módon mármost azok az alakok, amelyek eddig felléptek, másképp rendeződnek el, mint ahogyan saját sorrendjükben megjelentek […]." A szemügyre vett sorrendben ugyanis a megismerés volt a szubsztanciájuk, ám ez a szubsztancia most „a felszínre lépett", s „nem engedi meg az egyes elvnek, hogy elszigetelődjék és önmagában váljék egésszé, hanem mindezeket a mozzanatokat összegyűjtve és összetartva, továbbhalad valóságos szellemének e teljes gazdagságában". *A szellem fenomenológiája*. Id. kiad. 349.

145 Labarrière: *i. m.* 153.

Az ész és a szellem nem véletlenül képezi *együtt* a kinyilatkoztatott vallás megfelelőjét: „Ha nagyon szigorúan akarnánk kifejezni az »ész« és »szellem« szakaszok logikai meghatározottságát, azt kellene mondanunk, hogy az első a szellem magán-és-magáértvalóságát magánvalóságában, de csak *magánvalóságában* (vagy számunkra-valóságában) fejezi ki, míg a második úgy fejezi ki a szellem e magán-és-magáértvalóságát magánvalósága szerint, ahogyan az *magáért-való* [ahogyan önmaga számára magánvaló[146]]."[147] Sőt, noha a vallás három alakja megfelel a magánvaló – magáértvaló – magán-és-magáértvaló meghatározásoknak, fontos megjegyezni, hogy viszonyuk az előző alakokhoz nem közvetlen, hanem mintegy a szellembe való felszívódásuk prizmáján keresztül létesül.[148]

Ha pedig végezetül az egyetemes szellem tudatának magánvaló, magáértvaló és magán-és-magáértvaló mozzanatait feleltetjük meg az egyetemes szellem öntudata mozzanatainak, a lehetséges viszonyok következő sorozatát kapjuk:

	Tudat	*Öntudat*	*Ész*	*Szellem*	*Vallás*
Magán-való	Érzéki bizonyosság	Élet	Megfigyelő ész	Igazi szellem	Természetes vallás
Magáért-való	Észlelés	Önállóság és önállótlanság	Az eszes öntudat megvalósulása	Magától elidegenedett szellem	Művészet-vallás
Magán- és magáért-való	Értelem	Az öntudat szabadsága	Reális individualitás	Önmagában bizonyos szellem	Kinyilatkoztatott vallás

Ez az utóbbi szerveződés tehát egyúttal a tudatában tekintett egyetemes szellem és az öntudatában tekintett egyetemes szellem viszonyát is leírja,[149] s ily módon az előzőnél jobban hangsúlyozza a konkrét tartalom elsajátítását: nem formálisan veszi szemügyre az előző mozzanatok meghatározásait a vallás szempontjából, a maguk történetietlen egyediségében, hanem – ezt Hegel többször hangsúlyozza – azt a „meghatározott valóságos szellemet" fedezi fel és sajátítja el, amely történel-

146 „[...] la première expose l'en-et-pour-soi de l'Esprit dans son en-soi, mais seulement *en-soi* (ou pour nous), tandis que la seconde exprime cet en-et-pour-soi de l'Esprit dans son en-soi de telle sorte qu'il est cela aussi pour soi-même."

147 *I. m.* 155., 31. lábjegyzet.

148 *I. m.* 155.

149 *I. m.* 157.

mi alapként megfelel az általa kifejezett fogalom minden mozzanatának. Márpedig éppen ez az a típusú korreláció – mondja Labarrière –, amelyet a vallás-szakasz sajátjaként jellemeztünk.

Így tehát „[...] a szellem öntudata nem pusztán egy egészében a múltba helyezett mozgás aktuális eredménye: ellenkezőleg, itt a szellem fokról fokra hozza létre magát mint öntudat, aktív módon »befektetve« az előző alakokat, »átjárva« őket a maga egyedi meghatározottságával, s »megragadva« magát belőlük, hogy elsajátítsa tartalmukat."[150] Ekképpen mutatkozik meg, hogy „a vallás szelleme a totalitás szelleme, amely ennek bizonyul és ekként állítja magát a valóságos világban berendezkedve, amit saját tartalmának tud"; ami tehát ettől kezdve a *Fenomenológia* vallásszakaszában végbemegy, az nem más, mint a történeti totalitás újabb olvasata, méghozzá „egy még megfelelőbb olvasat", amennyiben eleve *az egész szempontjából* történik.[151]

Ez azonban még mindig nem a „végső" olvasat. Igaz, a vallás egyfelől elvezet a szellem valóságos öntudatához: „Az egész szellem, a vallás szelleme ismét az a mozgás, hogy közvetlenségéből eljusson annak a *tudásához*, ami a szellem *magánvalósága szerint* vagy közvetlenül, s elérje azt, hogy az *alak*, amelyben tudata számára megjelenik, tökéletesen hasonló legyen lényegéhez s a szellem olyannak szemlélje magát, amilyen."[152] Másfelől azonban a különbség, amely a „valóságos szellem" (a szellem, mint tudat) és az önmagát szellemnek tudó szellem (a szellem, mint öntudat) között áll fenn, csak abban a szellemben szűnhet meg, amely „igazságában tudja magát". Márpedig a vallásban „ez a különbség még nem tért vissza a szellembe",[153] hisz a vallás tartalma abszolút tartalom ugyan, formája azonban még a szétválasztottságot hordozza. Ezt az utolsó különbséget hivatott áthidalni az abszolút tudás.

e. Abszolút tudás

Az abszolút tudást tárgyaló fejezet a „Vallás" szakasz bevezetése mellett a *Fenomenológia* másik kulcsszövege nemcsak az alakok és a szakaszok statikus egyensúlyának, de az őket összekötő mozgásnak a megértéséhez is: nemcsak, hogy egymáshoz viszonyítja a már megvalósult totalitásokat, hanem eleve „viszonyukban alkotja meg őket, megnyilvánítva azt a rejtett dinamizmust, amely belső egységüket munkálja".[154]

A tudat és az öntudat megbékélése, ami a *Fenomenológia* központi problémájaként azonosítható, miután az individuum szintjén az ész alakjaiban valósult meg, ezúttal, az „abszolút tudás" fejezetben a teljes szellem szintjén valósul meg: a szellem

150 Uo.
151 *I. m.* 158.
152 Hegel: *A szellem fenomenológiája*. Id. kiad. 348.
153 *I. m.* 349.
154 Labarrière: *i. m* 185.

tudata (beleértve a tudatot, az öntudatot és az észt) és öntudata (a vallás) az abszolút tudásban békél meg egymással. „Valójában ez az egység magánvalósága szerint teljességgel létezik, mivel az, ami játékban van, annak tudatosítása, ami már megvalósult."[155] Más szóval e mozzanatok „egyike a tudat és az öntudat egységét a tudat oldaláról, a másik pedig az öntudat oldaláról fejezi ki".[156]

A fejezet első néhány bekezdése ennek megfelelően nem más, mint az első négy szakasz „újraolvasása". Ama célkitűzésében ugyanis, hogy megszüntesse a kinyilatkoztatott vallás abszolút tartalmának (vagyis az abszolút szellemnek) inadekvát formáját, a szellem a tudat oldalához fordul vissza, hiszen „mivel e forma a *tudathoz mint olyanhoz* tartozik, azért igazságának már a tudat alakulataiban kellett adódnia".[157] A szellem története tehát a tárgy, illetve a tárgytételező tudat oldaláról íródik újra, s eközben Hegel számba veszi a tárgy ily módon adódó mozzanatait: 1. a közvetlen létet („egy dolog általában"), amely a közvetlen tudat tárgya; 2. a mássálevést, a viszonyt, vagyis a más számára való és magáértvaló létet, amely az észrevevés tartalma; 3. a lényeget, vagyis az általánost, az értelem tárgyát. E számbavétel során újfent kiderül, hogy a tárgy mozgásának logikája azonos a szellem egészének mozgását irányító törvényszerűséggel, ahogyan az a vallás-szakasz bevezetőjében megjelent.[158] Csakhogy ez még nem a tárgy fogalmi felfogása, hiszen a tárgy a tudat számára még nem szellemi lényegiség, hanem külsődlegesnek minősül: a tárgytapasztalat mozgásának törvényszerűségeit nem maga a tudat, hanem egy külsőleges szempont (a mienk, a vizsgálódásé, a *für uns*/számunkra-való szempont) adja meg.

A tudat eme „öntudatlansága" kerül azután fokozatosan meghaladásra az ész, illetve a szellem bizonyos kiemelt jelentőségű pontjain. A megfigyelő ész, amely „önmagát *keresi* és *találja*" a közömbösen fennállónak tekintett megfigyelt dologban, és eközben „tudja, hogy cselekvése külsőséges cselekvés", fejlődésének legmagasabb fokát *„az én léte: dolog"* végtelen ítéletben éri el. Mivel pedig „dolog" alatt érzéki, közvetlen dolgot ért, egyszerre éri el a legnagyobb szellemtelenséget és a leggazdagabb szellemi tartalom anticipálását: „Az az ítélet úgy véve, amint közvetlenül hangzik, szellemtelen, vagy inkább maga a szellem nélküli dolog. *Fogalma* szerint azonban valójában a leggazdagabb szellemű, s ez a *belseje*, ami még nem *nyilvánvaló* rajta, az, amit kifejez a másik két mozzanat, amelyet még szemügyre kell venni."[159]

Ez a másik két mozzanat mármost a hasznosság, illetve a lelkiismeret. A hasznosság kategóriája úgy született, hogy a megfigyelő ész eredeti végtelen ítéletének megfordításával a tiszta belátásban, illetve a felvilágosodásban „a dolog: én" ítélethez jutottunk, amely a dolog értelmét a puszta viszonyra szűkíti le: „jelentése csak a viszonyban van, csak az *én által* és az énre való *vonatkozása* által".[160] De épp mivel

155 *I. m.* 186.
156 Uo.
157 Hegel: *A szellem fenomenológiája*. Id. kiad. 403.
158 *I. m.* 404.
159 Uo.
160 *I. m.* 404. sk.

itt egyedül a viszony alkotja a tárgy természetét, s ezzel a felvilágosodás számára „a dolog valami *magáért-való*", „kimondja az érzéki bizonyosságot mint abszolút igazságot", de csak mint mozzanatot, amely „csak eltűnik és átcsap ellentétébe, a másnak kiszolgáltatott létbe".[161] A dologra vonatkozó tudás további fejlődését mármost az határozza meg, hogy „a dolgot mint személyes ént nemcsak a lét közvetlensége és a meghatározottság szerint, hanem mint *lényeget* vagy *belsőt* is kell ismerni",[162] ez pedig a morális öntudatban van meg, amennyiben „tudását az *abszolút lényegiségnek,* vagyis a *létet* teljességgel a tiszta akaratnak vagy tudásnak tudja". A moralitás számára minden más lét lényegtelen lét, azaz nem magánvaló lét. „Mint lelkiismeret végül már nem a létezésnek és a személyes énnek ez a még váltakozó állítása és eltakarása, hanem tudja, hogy *létezése* mint olyan ez a tiszta bizonyosság önmagáról; a tárgyi elem, amelybe mint cselekvő kiáll, nem más, mint a személyes énnek magáról való tudása."[163]

Az öntudatához a vallásban eljutott szellem megbékélése a maga tulajdonképpeni tudatával tehát úgy valósul meg, hogy a szellem ezen a ponton összegyűjti és egységükben láttatja azokat a mozzanatokat, amelyek a *Fenomenológia* folyamán eddig szétszórtan jelentkeztek: „magukban e mozzanatok elszigeteltek, és csakis szellemi egységük alkotja e kiengesztelés erejét".[164] Csakhogy az utolsó e mozzanatok közül már maga ez az egység, illetve „csakugyan összeköti valamennyit magában": 1. magáról való tudása a létezés eleme, cselekvése pedig úgy jelenik meg, mint „a fogalom egyszerűségének első *magánvaló* szétválasztása és a visszatérés ebből a szétválasztásból"; 2. benne az elismerés eleme mint a kötelesség egyszerű tudása szembehelyezkedik a cselekvésben rejlő különbséggel és kettéosztással, amely így szilárd valóságot alkot a cselekvéssel szemben, a megbocsátásban pedig „ez a keménység önmagától enged és lemond igényeiről";[165] 3. ugyanakkor az általánosság vagy lényeg „a két szembenálló mindegyike számára csak *tudást* jelent; s végül éppígy megszüntetik az üres, még hátralévő ellentétet, s az én = én tudását alkotják; ezt az *egyes* személyes ént, amely közvetlenül tiszta tudás vagy általános".[166]

Ezen a ponton tűnik ki, miképpen mehet végbe a tudatában tekintett szellem és az öntudatában tekintett szellem végső megbékélése. A további gondolatmenet ugyanis kimutatja, hogy a megbocsátás alakzata a szellem tudatában és a krisztusi megbékélés a szellem öntudatában voltaképp ugyanannak a megbékélésnek a két oldala. A tudat megbékélése az öntudattal tehát kettős módon jön létre: egyszer a vallásos szellemben – „ez a megbékélés a *magánvaló-lét* formájában" –, egyszer pedig „magában a tudatban mint olyanban" – ez pedig a megbékélés „a *magáért-való-lét* formájában"; miután pedig eredetileg különállókként mutatkoztak, egyesülésük

161 *I. m.* 405.
162 Uo.
163 Uo.
164 Uo.
165 Uo.
166 *I. m.* 406.

zárja le a szellem alakulatainak sorát: „mert benne jut a szellem ahhoz, hogy tudjon magáról, nemcsak, hogy milyen *magánvalósága*, vagyis abszolút *tartalma* szerint, nem is csak, hogy milyen *magáért-valósága*, tartalom nélküli formája vagy az öntudat mozzanata szerint, hanem hogy milyen *magán-* és *magáért-valósága* szerint".[167]

Mint Labarrière megjegyzi, a totalitás eme szintjén a *Fenomenológia* egész tartalma két alak egyszerű ellentétében jelentkezik, amelyek magukba gyűjtik az egyetemes fogalom két mozzanatának jelentőségét.[168] Paradoxnak tűnhet ugyanakkor, hogy a tudatában tekintett szellem oldaláról történő megbékélést Hegel magáértvalóként, a vallás oldaláról történőt pedig magánvalóként jelöli. Nyilván az ellentétes megoldás tűnne kézenfekvőbbnek, hiszen a magánvaló meghatározása eddig mindig a tudathoz, a magáértvalóé ellenben az öntudathoz társult. Csakhogy, mondja Labarrière, ezen a ponton megváltoznak az irányok: míg a tudatában tekintett szellem a magánvalótól a magáértvaló felé haladt, addig az öntudatában tekintett szellem, mivel totalitás, visszatérésként jellemezhető a tudat objektivitásához. Ami ezen a ponton még hátravan, az nem más, mint a két megbékélés megbékélése.[169]

Ennek pedig a tudat oldaláról kell megtörténnie, hiszen tartalom szerint – lévén a vallás az *egész* szemlélete – már megtörtént egyszer. Így tehát csak a megfelelő forma – a *Selbst*, az önmagaság, illetőleg a tudat felőli öntudat formája – van hátra. „Az egyesülés ezért ehhez a másik oldalhoz tartozik, amely ellenkezőleg a magára irányuló reflexió oldala, tehát az, amely tartalmazza önmagát és ellentétét, s nemcsak *magánvalósága szerint*, vagyis általános módon, hanem *magáért-valósága* szerint, vagyis kifejtetten és megkülönböztetetten."[170] A még hiányzó egyesülés annak a fogalomnak az „egyszerű egysége", amely a maga részéről szintén adva van már, noha csak egy meghatározott alakban, éspedig a széplélek alakjában, amelynek itt kell univerzalizálódnia. „A széplélek ugyanis a szellemnek önmagáról való tudása a maga tiszta, átlátszó egységében, – az öntudat, amely azt a tiszta tudást a tiszta *magában-való-létről* a szellemnek tudja, az isteninek nemcsak szemlélete, hanem önszemlélete."[171]

Így tehát az, amit itt „tettünk hozzá" a különböző oldalakról már megvalósult megbékéléshez, nem más, mint az egyes mozzanatok összegyűjtése, „amelyek mindegyike a maga elvében az egész szellem életét mutatja be",[172] illetve az, hogy „szorosan megtartjuk a fogalmat annak a fogalomnak a formájában, amelynek tartalma feltárult volna azokban a mozzanatokban s amely már magától adódott volna a *tudat valamelyik alakjának* formájában".[173] Ezáltal áll elő „a szellem utolsó alakja", „az a szellem, amely teljes és igaz tartalmának egyúttal a személyes én

167 Uo.
168 Labarrière: *i. m.* 188.
169 Uo.
170 Hegel: *i. m.* 406.
171 *I. m.* 406. sk.
172 *I. m.* 408.
173 Uo.

formáját adja s ezáltal realizálja fogalmát, másrészt e realizálásban megmarad fogalmában", vagyis a *fogalomban felfogó* avagy abszolút tudás.[174] Ebben az igazság a bizonyosság alakjával is bír, vagyis az önmagáról való tudás formájában van. „Ezáltal az lett a létezés elemévé vagy a *tárgyiság formájává* a tudat számára, ami maga a lényeg; tudniillik a *fogalom*. Az a szellem, amely ebben az elemben *jelenik meg* a tudatnak, vagy ami itt ugyanaz, amit ebben az elemben hoz létre a tudat, a *tudomány*."[175]

A *Fenomenológia* „végső" struktúrája tehát a következőképpen írható le:[176]

SZELLEM (beleértve: tudat, öntudat, ész, szellem)	VALLÁS
Megbékélés a magáértvaló alakjában (a szellem tudata)	Megbékélés a magánvaló alakjában (a szellem öntudata)
SZELLEMI FORMA De: tartalmat kell nyernie	TELJES TARTALOM De: a fogalom formájához kell jutnia
A keresett tartalom (egyfelől), illetve forma (másfelől) elnyerésének módja: a teljes megtett út újraértelmezése a másik pólus perspektívájából ABSZOLÚT TUDÁS A két megbékélés egyesítése FORMA = TARTALOM	

Hátravan még azonban az a kérdés, hogy hogyan azonosíthatók a *Fenomenológiá*ban azok a dinamikus- avagy mozgatóelvek, amelyek a szellem szerveződését meghatározzák.

174 Uo.
175 *I. m.* 409.
176 Az itt látható táblázat P-J. Labarrière ábrájának igen leegyszerűsített változata. Lásd Labarrière: *i. m.* 207.

3. A dinamikus cirkularitás

Pierre-Jean Labarrière ismertetett tipológiájában a „lineáris" és a „strukturális" párhuzamok mellett megkülönböztette az úgynevezett „mozgás-párhuzamokat", amelyek „dinamikus körkörösséget" fejeznek ki, azaz ugyanannak a mozgásnak a visszatérését különböző tartalmakon keresztül. S míg a strukturális párhuzamokat már létrejött totalitások közötti megfelelésekként jellemezte, amelyek az illető totalitások között fennálló viszonyokat írják le, addig a „mozgás-párhuzamok" jellegzetességeként azt emelte ki, hogy azok a tartalom *valóságos* organizációjáról nyújtanak eligazítást, méghozzá úgy, hogy „kitüntetett alakokat" vagy „mintaszerű szekvenciákat" azonosítanak. A Labarrière által felsorolt háromféle mozgáspárhuzam mindegyével találkoztunk már az eddigi tárgyalás folyamán: „belső szintmutatókkal", a ritmust jelző „figyelemreméltó alakokkal" (ilyenek voltak a tudat-szakasz egyes alakjai, amelyek voltaképpen az összes további alak előképei, vagy a boldogtalan tudat, amely a szellem egész sor alakjának megvilágítására szolgált), ellenpontokkal, amelyek „valóságos szellemeket" feleltettek meg egy-egy elvont alaknak (s ilyen értelemben beszélhettünk arról, hogy a szellem-szakasz és részben a vallás-szakasz minden egyes alakja az elvont alakok valóságos beteljesedése), illetve különböző mozgások szintbeli rokonságával (legjelentősebb formájában akkor, amikor az egyes szakaszokon belüli ütemek funkcionális párhuzamosságát vizsgáltuk).

Az abszolút tudást tárgyaló fejezetben azonban megjelent a „valóságos" avagy tudatában szemlélt szellem három olyan meghatározó alakja, amelyek a végső – a tudat oldaláról a szellemben és az öntudat oldaláról a vallásban megtörtént két megbékélés közötti – megbékélést tette lehetővé, vagyis azt, hogy a vallásban megmutatkozott abszolút tartalom egyesülhessen az abszolút formával. Az abszolút tudás felől tehát ezek az alakok a *Fenomenológia* afféle „csomópontjainak" bizonyulnak, amelyek együttesen a szellem mozgását meghatározó dinamikát írják le, és amelyek valódi jelentősége csak innen, a szellem fejlődésének beteljesedése felől mutatkozik meg.

Mint azt az előző fejezet végén láttuk, az abszolút tudásban a szellem a tudat oldalához fordul vissza, hogy meg- avagy újraalkossa az abszolút tartalom által megkövetelt abszolút formát. Más szóval: a vallási forma hiányossága – azaz a vallási tartalom képzet-formája – miatt a tárgytételező tudathoz, pontosabban a szellemhez, mint világhoz kell visszafordulni a megmaradt szétválasztottság meghaladásához.[177] A közép pedig, amely e meghaladást és ezzel a végső megbékélést lehetővé teszi – és amelyet az öntudatnak mint a szellem öntudatának ki kell fejeznie –, nem

177 Labarrière: *i. m.* 192.

más, mint tárgyának mint szellemnek a felismerése annak minden mozzanatában.[178]

Ha pedig megkíséreljük összevonni a tárgy meghatározásait (a közvetlen létet, a viszonyt és a lényeget avagy egyetemest[179]), akkor ahhoz a szillogizmushoz jutunk, amely a meghatározotton keresztül az egyetemestől az egyesig, illetve fordítva, az egyestől az egyetemesig vezet. Tehát a tudatnak e három meghatározás szerint kell sajátjának tudnia szellemnek tekintett tárgyát. Azaz a *Selbst*nek a tárgyat mint *Selbst*et tárgyként való affirmációja e három mozzanata szerint kell felismernie.[180] „Ily módon bontakozik ki teljesen az abszolút szellem, mozzanatainak valódi egységében *és* egymástól való kölcsönös függésükben."[181]

S noha Hegel a három jellegzetes determinációt a tudat mozzanataihoz kötötte, Labarrière rámutat, hogy valójában arról az elvont logikai meghatározottságról van szó, amelyet azok a mozzanatok partikulárisan fejeztek ki – vagyis azokról a *szintekről*, amelyeket képviselnek: a magánvalóról, a magáért- és más-számára-valóról, illetve a magán-és-magáért-valóról.[182] Márpedig a Hegel által megidézett, „csomópontként" funkcionáló alakok mindegyike azon a ponton található a *Fenomenológiá*ban, ahol a megfelelő meghatározottság mozgása bevégződik és beteljesedik. Lássuk hát sorban e három „csomópontot".

Az első „csomópont", a végtelen ítélet számára a tárgy eredetileg közvetlen és közömbös, s a megfigyelő ész ebben a közömbös dologban keresi és találja meg magát. Mint arról már szó volt, Hegel kiemeli, hogy, noha ez az ítélet – „az én léte egy dolog" – ebben a formában inkább a szellem hiánya, fogalma szerint mégis a leggazdagabb a szellemben. Ezt a rejtett tartalmát azonban csak a másik két mozzanat fogja kimondani. Labarrière mármost mindennek kapcsán a végtelen ítélet alakjának beteljesedés-, illetve végpont-jellegére mutat rá. A szellem ugyanis ebben az ítéletben jelentésének egyik szélsősége szerint jelentkezik, mint ami teljességgel azonosul a léttel annak közvetlen adottságában. Az egyszerű megfigyelés törvényét követve tehát az ész zsákutcába jut, s miután hosszan forgolódik tartalma körül, végül elfogadja, hogy belévesszen; ez a végtelen ítélet tehát annak a viszonynak a végső állomása, amely a szellem és a lét között a magánvaló szempontjából szövődik.[183]

A második „csomópont", a hasznosság alakja, mint láttuk, az egyszerű egyenlőségi ítélet megfordításából született, kimondva, hogy a dolog: én. Ennyiben a szellem szellemként nyilvánul meg, megmutatva, hogy a szubsztancia a maga konkrét meghatározásainak totalitásában nem más, mint Önmaga, *Selbst*.[184] Történetileg tekintve a dolgok a tiszta belátásban, illetve a felvilágosodásban kerülnek megítélésre

178 *I. m.* 193.
179 Hegel: *i. m.* 403. sk.
180 Labarrière: *i. m.* 193.
181 *I. m.* 194.
182 Lásd a „vízszintes megfeleléseket" Labarrière olvasatában.
183 Labarrière: *i. m.* 196.
184 Uo.

a hasznosságuk szerint. Ez a beállítódás a „babonával" folytatott harc során születik, megmutatva, hogy az evilág *valóban* magában hordja a szellem egész súlyát, amely a műveltség maga-létrehozta mozgásában mutatkozott meg.[185] Ugyanakkor a dolog itt közvetlenül magáértvaló, vagyis a szellem visszatér az érzéki bizonyosság attitűdjéhez (jelezve ezzel egy folyamat végét), de úgy, hogy immár ez az attitűd a maga igazságában megy végbe, mint a totális dinamizmus egyik mozzanata. Ami ugyanis itt közvetlen, az már nem az adott tárgy, hanem annak közvetítő mozgása: valójában ezt implikálja a hasznosság fogalma.[186]

A harmadik „csomópont", a lelkiismeret, a morális öntudat dialektikájának utolsó fázisa. A lét és a *Selbst* azonossága itt újra a bizonyosság terminusaiban fejeződik ki, ez pedig újfent annak a jele, hogy a mozgás visszatért eredetéhez; a magáértvaló (mely azonos a másért-való-lét tiszta függőségével) transzparenciája magánvalónak minősül a tudathoz való közvetlen viszonyában, ez a közvetlenség azonban nemcsak, hogy nem adott, hanem létrejött, de ezúttal annak is számít.[187]

A lelkiismeret tehát a tudatnak az öntudattal való megbékélését állítja, ahogyan az itt a tudatban mint olyanban tételeződik. A három mozzanat együvé-rendezését valósítja meg, s mivel Hegel itt már nem alakokról, hanem kifejezetten mozzanatokról beszél, nyilvánvalóan logikai jelentésükben veszi őket. A lelkiismeret mint utolsó „csomópont" *Önmaga*-ként, *Selbst*ként ismeri fel a tárgyat annak összes meghatározottsága szerint, méghozzá ezúttal nem a konkrét fenomenológiai szituáció, hanem a logikai ítélet egyetemessége alapján.[188]

A három mozzanat egységének (a szellem önmagával való egységének a maga tudatában) kifejeződése tehát az, hogy az utolsó magába gyűjti az első kettő jelentését. Végül pedig a lelkiismeret a maga dialektikája során elismeri „az én önmagával való egyenlőségét a megkettőződésben".[189] Ami itt történik, annak a logikai és a fenomenológiai értelmezése is lehetséges. Logikailag szólva a lelkiismeret felfedezi az egyetemest az egyesben, köszönhetően a magánvaló és a magáért-, illetve másért-való létrejött egységének. Fenomenológiailag szólva pedig a szubjektív itt szubjektívnak vallja az objektívet ama három ütem szerint, amelyek az objektum teljes fejlődését fejezik ki.[190]

Labarrière számot vet azzal a kérdéssel is, hogy miért pont ez a három alak ki-tüntetett, hisz nem a *Fenomenológia* „kulcs-alakjairól" van szó (ahogyan például kulcsalak a tudat összes alakja, a szkepticizmus vagy a boldogtalan tudat). Erre épp az illető alakok „csomópont"-jellege a magyarázat, tekintettel arra, hogy ezen a helyen már más logika érvényesül, mint egészében a *Fenomenológia* folyamán: a „csomópontok" *(noeuds)* azokat az átmeneteket ismétlik meg, amelyekben a *Fenomenológia*

185 Uo.
186 *I. m.* 197.
187 *I. m.* 199.
188 Uo.
189 *I. m.* 201.
190 Uo.

folyamán a mozgás visszatér magába, és eredeti igazságában teljesedik be (míg az ún. „kulcs-alakok" nem az elért végpontot jelölik, hanem egy új beállítódás születésének vagy fokozatos kifejlődésének mozgását). Minden ilyen alkalommal említésre kerül az eredeti bizonyossághoz való visszatérés, ez pedig az illető passzus jelentőségét jelzi, illetve azt, hogy „a maga szintjén ez az átmenet csúcspontot jelent, egy olyan végpontot, amelyet saját meghatározottságának perspektívájából nem lehet meghaladni".[191]

A végtelen ítélet, a hasznosság és a lelkiismeret tehát annak a gondolatmenetnek az artikulációi avagy ízületei, amely a világában tekintett szellem *egész* mozgását írja le. Ami még hátravan, hogy Hegel megmutassa a két megbékélés[192] egységét, „a szellemi forma és a vallásos tartalom reális koherenciáját".[193]

Ez a „végső egyesítés" számunkra annak tudatosításából származik, ami a valóságban már végbement: az öntudat, felvéve a tudat objektivitásának formáját, saját törvényének veti alá magát, amennyiben adós maradt a magánvaló külsőségével (avagy adós maradt a szellemnek saját világával). Ami pedig ennek során létrejön, az – Hegellel szólva – „a fogalom egyszerű egysége": a fogalomé, amely egyrészt egy-egy sajátos módon a dialektika minden szakaszában jelen van, másrészt pedig „alapja annak a mozgásnak, amelyben keletkezik".[194]

Ez a fogalom pedig, tudatja Hegel, szintén adva van már, de úgy, hogy, akárcsak a többi mozzanat esetében, „az a formája, hogy a tudat különös alakja":[195] nevezetesen a széplélek. A széplélek alakja mármost az önmagában bizonyos szellemen belül akkor jelentkezett a maga tisztaságában, amikor „a tudat végérvényesen meghaladott minden ellentétet a külsőségében vett tárggyal szemben; számára »a *magánvaló szubsztancia* a *tudás* mint az *ő* tudása«."[196] Csakhogy, mint láttuk, a széplélek a *Fenomenológiá*ban voltaképp közvetlen tudat, a legszegényebb alak, s ez a szegénység maga is eltűnő, az abszolút nem-igazság. „Más szóval, a tárgy szabadságának eme teljes elnyomásában valósul meg az átmenet a szellem öntudatához, amelyet a »Vallás« szakasz fog kifejteni; a mű fordulópontjánál vagyunk tehát, azon a meghatározott ponton, ahol meghatározásainak egyikéből a másikba billen."[197] És épp ezen a ponton haladható meg az eredeti alak kétértelműsége, hiszen „ez a tudat ugyanúgy eltűnhetett és elsüllyedhetett volna a maga tiszta absztrakciójában, mint ahogy kiteljesedhetett a cselekvés és a kommunikáció mozgásában".[198]

Minket nyilván e második lehetőség érdekel, hiszen csírájában hordozza a külső *és* a belső, a szubsztancia *és* a szubjektum kategóriái valódi meghaladásának ígé-

191 Uo.
192 Ezek közül az egyik a vallási, a másik pedig az, amelyet épp most rekonstruáltunk.
193 Labarrière: *i. m.* 202.
194 *I. m.* 203.
195 Hegel: *i. m.* 406.
196 Labarrière: *i. m.* 204.
197 *I. m.* 205.
198 Uo.

retét.[199] Ez a meghaladás, mint láttuk, két szinten történik meg: a szellem felől a valódi forma meghatározásában, illetve a vallás felől a tartalom teljességében: „[...] a széplélek ezért bizonyulhat most a belőle keletkezett két »megbékélés« egyetlen forrásának és gyűjtőpontjának".[200]

Az első megbékélés eszerint nem más, mint a cselekvés; ebben a cselekvésben azonban az öntudat ugyanakkor valódi tárgy, mivel a tárgy nem más, mint a magáértvaló Önmaga *(Selbst)*, azaz a másik öntudat, amellyel az öntudat kapcsolatba lép, és amellyel szemben ezúttal *valóban* egyesként tételeződik „a beteljesedett egyetemesség keretében, amely immár közös elemük"; „ez az autentikus forma a teljes »elismerés« mozgása, amelyet nem tudott megvalósítani az élethalálharc tapasztalata, de amelyet most megvalósít a vallomás *(confession)* és a megbocsátás dialektikája".[201]

A második megbékélés tekintetében viszont Labarrière értelmezésében két olyan folyamat azonosítható a *Fenomenológiá*ban, amelyek során a vallási tartalom az Önmaga formájához jut: 1. annak felelevenítése, hogyan fejlődött ki a vallásos tartalom épp annak az ellentétnek a terminusaiban, amellyel a széplélek szembesült, azaz a jó és a rossz közötti harc terminusaiban; 2. e konfliktus megoldása, amit a széplélek a gonosz és a megbocsátás tapasztalata által ismer meg. Vallás és moralitás egysége eszerint nem lesz más, mint az előbbi tartalmának „beleöntése" az utóbbiba: „[...] a széplélek, aki lemond absztrakciójáról [...] és elfogadja, hogy cselekedjen (moralitás), valójában annak az abszolút mozgásnak a formája, amelynek köszönhetően az örök lényeg elhagyhatja magát, hogy valóságot adjon magának a létezésben (vallás). Mert ami ezt a cselekvő széplelket jellemzi, amennyiben isten »megnyilvánulásának« helye, az nem csupán »az isteni szemlélése, hanem az isteni önszemlélése«."[202]

Ily módon képezi a széplélek alakja azt a fordulópontot, ahol a szellem átlendül egyfelől a valóban szabad cselekvésbe, másfelől „az isteni önszemléletébe", és ezért képezheti az abszolút tudás „végső" megbékélésének előképét (mint konkrét alak) és megvalósulását (mint a mozzanatait egymástól megkülönböztető, ám egyúttal magában egyesítő fogalom).

Ha pedig a „végső" megbékélés két alapvető komponense a szabad cselekvés, illetve „az isteni önszemlélete", következő kérdésünk az lesz, hogy pontosan hogyan lehetséges e kettő. Ehhez azonban a mű egy újabb olvasatára lesz szükségünk.

199 Uo.
200 Uo.
201 *I. m.* 206.
202 *I. m.* 207.