I.
A SZELLEM FENOMENOLÓGIÁJA
„BELÉPNI A KÖRBE”

1. Az ábrázolás fogalma és a reflexív megalapozás

*A szellem fenomenológiájá*nak híres bevezetése, miközben megfogalmazza kifogásait a kanti filozófia örökségével szemben,[1] mintegy mellesleg azt is megfogalmazza, mit tart a filozófia dolgának: nevezetesen „a valóban létező igaz megismerését".[2] Ilyen célt kitűzni a kanti észkritika után igen nagyra törő vállalkozás, s mindenképpen felveti azt a kérdést, hogy el lehet-e vetni egy, a maga nemében igen jól megalapozott álláspontot pusztán azért, mert azt, amit az ember legfőbb céljának vél, az ember számára elérhetetlennek tartja.

Hegel egyértelmű válasza: nem. Egyetlen álláspont sem vethet el egy másik álláspontot azon az alapon, hogy az övétől eltérő előfeltevésekkel él: „*az egyik* puszta kijelentés pedig éppen annyit ér, mint egy *másik*".[3] Ezért olyan eljárásra van szükség, amely képes igazolni, milyen jogon tart igényt a fellépő filozófiai álláspont az igazságra.

A jogosultságot igazoló eljárást Kant dedukciónak nevezte. Később elemzendő okok miatt azonban a dedukció nem képes megfelelni a Hegel által támasztott megalapozási igényeknek, ezért ő maga új utat választ: „a megjelenő tudást fogjuk itt ábrázolni".[4]

Az ábrázolás (*Darstellung,* Szemere fordításában az idézett helyen: „kifejtés") terminusa pedig nem véletlenül szerepel a jelzett kontextusban. Egy-egy szinonimája időről időre felbukkan Hegel korábbi műveiben is ama kérdés kapcsán, hogy eltérő álláspontoknak hogyan kell viszonyulniuk egymáshoz. A *Kritisches Journal der Philosophie* számára írt *Bevezetés*ben például a puszta szellemi hatalomgyakorlás alternatívájaként vázolja a filozófiai kritika ama eljárását, melynek során *érvényesekként ismeri el* a másik fél kijelentéseit, majd elmeséli, illetőleg bemutatja, hogy azok megfelelnek-e saját premisszáiknak, illetve következményeiknek.[5]

*A filozófia fichtei és schellingi rendszerének különbsége*ről[6] írt tanulmányában azután azzal is számot vet, hogy miért ez az egyetlen jogosult hozzáállás. Előzőleg abban

---

1 Noha Ludwig Siep arra mutat rá, hogy Hegel ebben a kritikában talán inkább Jacobira gondol elsősorban; mindenesetre a bírált előfeltevések kanti alapúak. Lásd Ludwig Siep: *Der Weg der »Phänomenologie des Geistes«. Ein einführender Kommentar zu Hegels »Differenzschrift« und zur »Phänomenologie des Geistes«*. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2000, 74.

2 G. W. F. Hegel: *A szellem fenomenológiája*. Ford.: Szemere Samu. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1979, 47.

3 Uo.

4 *I. m.* 50. Az eredetiben: „Aus diesem Grunde soll hier die *Darstellung* des erscheinenden Wissens vorgenommen werden." [Kiemelés – B. B.] Szemere Samu fordításában ugyan „ábrázolni" helyett „kifejteni" szerepel, de a „Darstellung" kifejezést másutt többnyire ő is „ábrázolás"-nak fordítja.

5 G. W. F. Hegel: Bevezetés. A filozófiai kritika lényegéről általában s kiváltképp a filozófia mai állapotához való viszonyáról. In G. W. F. Hegel – F. W. J. Schelling: *Hit és tudás. Tanulmányok a* Kritisches Journal der Philosophie*ból*. Osiris Kiadó – Gond-Cura Alapítvány, Budapest, 2001, 7–24.

6 G. W. F. Hegel: A filozófia fichtei és schellingi rendszerének különbsége [Részlet]. In G. W. F. Hegel: *Ifjúkori írások*. Válogatás. Gondolat Kiadó, Budapest,1983, 147–191.

azonosítja a filozófia meghasonlottságának okát, hogy *tételeznie kell* az abszolútumot, holott azt minden tételezés *megszünteti*, hisz szükségszerűen korlátozottként állítja. Ahhoz, hogy az ész megszüntethesse ezt a meghasonlottságot, létre kell hoznia a véges és a végtelen, az érzéki és az intellektuális világ, a szükségszerűség és a szabadság szintézisét,[7] ehhez azonban fel kell ismernie önmaga valóságos természetét, nevezetesen hogy „[a] szabad ész egy a tettével, *tevékenysége pedig önmaga bemutatása*."[8]

Hogy pedig ezt a „bemutatást" hogyan is kell értenünk, annak az a nyitja, hogy az abszolútumnak a végességgel való szembeállítottságát *nem lehet* úgy megszüntetni, hogy magábanvalóan ne létezzék szembeállítottság. Az abszolútumnak ezért a megjelenésben kell tételeznie önmagát, vagyis úgy, hogy ne semmisítse meg a megjelenést, hanem azonosságot *konstruáljon* belőle. Ami pedig a legfontosabb: az abszolútum és megjelenése közötti viszony *nem kauzális*, hiszen akkor abszolút szembeállításon alapulna, vagyis az egyik oldal feltétlenül uralkodna a másik fölött. Itt kerül előtérbe az ábrázolás mint legitimációs forma *kifejezés-jellege*: ami az abszolútumot úgymond megjeleníti, az nem következmény, nem következtetés, és nem is egyszerű leírás, hanem *maga az abszolútum megnyilvánulása*: „a kauzalitás viszonya lényegében megszűnt ott, ahol a produkálás abszolút produkálás, a produktum abszolút produktum, vagyis ott, ahol a produktum csak a produkálásban létezik [...]."[9] Ebből viszont az következne, hogy az abszolút tudás rendszere önmagát legitimálja, amennyiben az általa végzett mozgás azáltal igazolódik, hogy teljességében bemutatja magát. Ezzel azonban első látásra inkább a műalkotások önállítási módjára emlékeztet, mintsem a filozófiákéra.

Igaz, a *Differenzschrift* szövege abban az időszakban keletkezett, amikor Hegel még nem talált rá egyértelműen a maga gondolkodói útjára, s így azzal a gyanúval is élhetünk, hogy a filozófiai álláspont önállításának műalkotás-jellege a schellingi befolyás következménye. Közelebbi szemrevételezésnél azonban kiderül, hogy távolról sem csak erről van szó, hanem egy olyan összefüggésről, amely a kitűzött cél természetéből adódik. Először is: ha az ész célja az abszolút egység megteremtése, akkor az arisztotelészi *theoria, praxisz* és *poiészisz* időközben diszciplinárissá merevült szembeállítását is meg kell haladnia – a véges és a végtelen egymásra-utaltságának elve alapján azonban úgy, hogy egységük ne szüntesse meg különállóságukat, hanem magasabb szintézisüket képviselje. Másodszor: produkálás és produktum egységét nyilvánvalóan annak a tételnek a fényében kell értelmezni, hogy „a szabad ész egy a tettével, tevékenysége pedig önmaga bemutatása". Előzőleg pedig azt tudtuk meg az észről, hogy univerzális (abszolút), amely individuális formákban jelenik meg. Ha ezt a két gondolatot összevonjuk, azt látjuk, hogy az ész olyan cselekvés, amely képes önmagára vonatkozni (individuális formájában individuális formájára, illetve

7 *I. m.* 166.
8 *I. m.* 185. [Kiemelés tőlem – B. B.]
9 *I. m.* 187.

individuális formájában univerzális formájára), ezt az önmagára-vonatkozást pedig képes teljes egészében kommunikálni. Ez volna az abszolútum filozófiája.

Mindez azonban azt a kérdést is magával hozza, hogy vajon mennyiben lehet képes az individuális ész az abszolútum „tiszta” (ön)kifejezésére. Hegel ebben az egyetlen gátló tényezőnek a szubjektivitást tartja, amit úgy értelmezhetünk, mint az abszolút ész egyfajta torzulását annak következtében, hogy az azt vizsgálni kívánó véges tudat a maga korlátozott perspektívájának a foglya. Hogyan lehet tehát meghaladni a szubjektivitás korlátozottságát, hogyan lehet elérni azt az álláspontot, amely individuális ugyan, de nem szubjektív? Olyan kérdés ez, amelynek megoldásán Hegel már jóval *A szellem fenomenológiája* munkálatainak elkezdése előtt foglalkozni kezdett.

Ennek egyik legkorábbi dokumentuma egy 1801/02-es töredék abból az előadásból, amelyet Hegel „Bevezetés a filozófiába” címmel hirdetett meg a jénai egyetemen, s amelyet Ludwig Siep elemez.[10] Ebben a töredékben Hegel abban jelöli meg a filozófiába való bevezetés feladatát, hogy kimutassa az abszolútum megismerésén kívül minden álláspont egyoldalúságát, illetve „szubjektivitását”. Ezen a ponton kapcsolódik össze nála elméleti síkon is az abszolút ész önmegismeréseként értett filozófia kidolgozása az ész történeti formáinak szükségszerű vizsgálatával, sőt, egyáltalában véve az emberi kultúra történeti vizsgálatával. A megrögződött kulturális formák megsemmisítése, illetve meghaladása ugyanis éppúgy alapvető jellemzője az emberi cselekvés történetének, mint a megrögződött fogalmi struktúrák meghaladása a gondolkodás történetének.

Ugyanez a motívum jelenik meg Hegel jénai logika- és metafizika előadásainak folyamán is. Ezeket Otto Pöggeler elemzi részletesen.[11] 1802-es előadásainak meghirdetésekor Hegel a következőképpen jellemzi logika és metafizika viszonyát: a logika mint *systema reflexionis* (a reflexió rendszere) megelőzi a metafizikát, ami *systema rationis* (az ész rendszere), s amelynek tárgya „a végtelen megismerés avagy az abszolútum megismerése”. A logika mindössze azért állítja fel a véges megismerés formáit, hogy végezetül megmutassa, hogyan függeszti fel magát a véges értelem, és hogyan lép át a metafizikai gondolkodásba. „A logika a metafizikához vezet, amely mint »tulajdonképpeni filozófia« megkonstruálja minden filozófia elvét, nevezetesen a szubjektum–objektum-azonosságot, az eszmét mint a véges és a végtelen egységét, az abszolútumot mint abszolút szellemet.”[12] A logika és a metafizika tehát egyúttal „a gondolkodás felemelkedése”, azaz a gondolkodás útja a végestől a végtelenig.[13]

10 Ludwig Siep: *i. m.*

11 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.

12 *I. m.* 344.

13 Mindebből az is kitűnik, mondja Pöggeler, hogy a logika és metafizika, ahogyan azokat Hegel az első jénai években látta, önmagában már fenomenológia volt: a gondolkodás megtisztítása és megvilágítása, útja az abszolút tudás felé.

A gondolkodás és a cselekvés, illetve az emberi önmegismerés történeti vizsgálatának már korábban felismert elengedhetetlensége azonban arra készteti Hegelt, hogy a logikához, illetve metafizikához tartozó bevezetőkbe bevezesse annak a tapasztalatnak a fogalmát, amelyet a tudat önmagáról szerez. Erről viszont kisvártatva kiderül, hogy szétfeszíti a logika és metafizika kereteit, ezért Hegel kimutathatóan 1805-tel kezdődően dolgozik a rendszer egy olyan bevezetőjén, amely a logika „bevezető" funkcióját venné át. Ez volna a tudat tapasztalatának tudománya, avagy a szellem fenomenológiája,[14] amely a bevezetés mindhárom funkciójának megfelel: elvezet az egyoldalú nézetektől a valódi spekulációhoz; reflektál a szellem művelődéstörténetére, és előkészíti annak következő fokozatát (vagy legalább annak tisztázását); végül pedig kritikával illeti azt a „logikát", amely a kor filozófiájának és kultúrájának alapja.

Hegel tehát egyszer s mindenkorra leszámol a filozófusok ama régi előítéletével, hogy a gondolkodás munkáját úgymond elölről lehet kezdeni, azaz úgy lehet nekilátni a megismerés megalapozásának, mintha nem volnának kulturálisan meghatározott előítéleteink és meggyőződéseink. Ellenkezőleg: a gondolkodás „megtisztítása" egyúttal azt is jelenti, hogy megkíséreljük feltárni, ugyanakkor pedig továbbgondolni saját, történetileg meghatározott előfeltevéseinket, felismerve egyúttal azokat a törvényszerűségeket, amelyek a gondolkodás előrehaladását a maga történetiségében meghatározzák. „Az, hogy »ab ovo« újra akarja kezdeni, csak annak juthat eszébe, aki nem ismeri saját előfeltevéseit";[15] innen *A szellem fenome-nológiájá*nak „történelemmel-terheltsége" *(Geschichtsbeladenheit)*.[16]

Ez a felismerés és az ebből következő eljárás azzal a nehézséggel szembesül, hogy előfeltételeznie kell azt a „tudományt", amelyet bevezetni hivatott. Pontosabban: a bevezetés, amely csak elvezet az igazi filozófiához, ugyanakkor maga is „tudomány", ezért ez a bizonyos „igazi" filozófia az alapja. Ez kétségkívül körkörösséggel jár, amennyiben a vizsgálat kezdő- és végpontja – a „természetes tudat", illetve az „abszolút tudás" – nem az alá- és fölérendeltség, nem is az időbeli egymásutániság, végképp nem a kauzalitás, hanem a kölcsönös meghatározottság, illetve a megnyilvánulás viszonyában áll egymással, amennyiben ugyanis az abszolút tudás a megjelenő tudásban nyilvánul meg, amint azt fennebb az „ábrázolás" vagy „kifejlés" *(Darstellung)* struktúrájában láthattuk.

Ám a megnyilvánulás, illetve az ábrázolás e struktúrája nem egyszerűen *elvileg* értendő, hanem a mindenkor működő konkrét ész pontosan leírható eljárásaként, amelyet Vittorio Höslét követve „reflexív megalapozásnak" is nevezhetünk. „Hegel [...] filozófiájának elvévé emelte az önmaga végső *(Unhintergehbarkeit)*és ezzel abszolút voltát megragadó gondolkodás elgondolását [...]."[17] Ebből az alapelvből

14 Ludwig Siep: *i. m.* 58.
15 *I. m.* 10.
16 Uo.
17 Vittorio Hösle: *Hegels System. Der Idealismus der Subjektivität und das Problem der Intersubjektivität*. Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1998, 185.

származik azután az ellentmondás sajátos hegeli felfogása, melynek értelmében egy ellentmondás meghaladása csak úgy lehetséges, ha az egymásnak ellentmondó fogalmakat egy olyan, magasabb kategória felől fogjuk fel, amely épp az ellentétes meghatározások egységét fejezi ki. Az ellentmondás végső soron az a téves viszony, amely aközött áll fenn, amit egy fogalom előfeltételez, illtetve amit explicite kifejez. Így tehát pragmatikus természetű, s mint ilyen, nem is oldható fel pusztán annak dedukciója által, amit az ellentmondó meghatározások explicite kimondanak, hanem csak az előfeltevésekre való reflexió által hozzáférhető.[18] Ezzel függ össze az is, amire Ludwig Siep mutat rá *A szellem fenomenológiájá*nak eljárásával kapcsolatban: ez az eljárás bizonyos értelemben a szókratikus dialógus formáját mutatja, amennyiben „egy-egy közvetlen, reflektálatlan »bizonyosságnak« olyan állításokat »ad a szájába«, amelyeket el kell fogadnia, ha meg akarja védeni a realitásról és a tudásról vallott felfogását.”[19]

*A szellem fenomenológiájá*nak eme „szókratikus” jellege azután maga is két síkon érvényesül: egyrészt úgy, hogy az abszolút tudat álláspontját már elért szellem mintegy „kívülről”, pontosabban „utólagosan” vagy „felsőbb nézőpontból” mutat rá azokra az előfeltevésekre, amelyekkel a „természetes tudat” anélkül él, hogy tudatosítaná őket (ez a *„für uns”*, illetve „számunkra” szempontja); másrészt pedig kimutatja, hogy az ily módon feltárt „pragmatikus ellentmondások” valójában a tudat fejlődésének elvét, annak hajtóerejét alkotják. Természetesen itt hozzá kell tennünk, hogy amikor itt „két síkról”, azaz az eljárás érvényesülésének kettős jellegéről beszélünk, magunk is efféle *„für uns”* szempontot használunk: ami az elemzés szintjén két folyamatként írható le, az valójában – legalábbis *A szellem fenomenológiájá*nak elvei szerint – egy és ugyanaz a folyamat. Hiszen az abszolút tudás *ugyanaz* a természetes tudat, amelyet vizsgál, csak éppen már explicitté tette mindazokat az előfeltevéseket, amelyek a természetes tudat különböző állomásain még csak többé vagy kevésbé tudatosultak a számára.[20] Így tekintve *A szellem fenomenológiája* egyszerre a „természetes tudat” önmagára-eszmélésének története és az abszolút tudás afféle „önéletrajza”. A természetes tudat *előrehaladó* mozgása és az abszolút tudás *visszatekintő* mozgása tehát *ugyanaz* a mozgás.[21] Mindez a reflexív megalapozás ér-

18 *I. m.* 198.

19 Ludwig Siep: *i. m.* 79.

20 „[…] ez a fejtegetés […] erről az álláspontról az igaz tudásra törekvő, természetes tudat útjának vehető, vagyis ama lélek útjának, amely keresztülmegy alakulatai során mint a természete által eléje tűzött állomásokon, hogy szellemmé tisztuljon, önmagának teljes tapasztalata révén jutva el annak ismeretéhez, ami önmagában.” Hegel: *A szellem fenomenológiája.* Id. kiad. 50.

21 Kétségtelenül benne rejlik mindebben egy olyan vonás is, amit a megalapozás „demokratizmusának” is nevezhetnénk. Hegel egy adott ponton ugyanis azt fejti ki, hogy ha a tudomány megköveteli az öntudattól, „hogy előbb ebbe az éterbe [az »abszolút máslétben« való »tiszta önmegismerés« éterébe – B. B.] emelkedjék”, akkor az egyénnek ugyanúgy joga van azt követelni, hogy a tudomány ezt az álláspontot „benne magában”, tehát a magában a „természetes tudatban” mutassa fel neki. „Joga az ő abszolút önállóságán alapszik, amely, mint tudja, tudása minden alakjában birtokában van; mert mindegyikben, akár elismeri azt a tudomány, akár nem, s bármilyen is a tartalom, az egyén az abszolút forma, azaz önmagának közvetlen bizonyossága és ezzel, ha előnyben részesítik ezt a kifejezést, feltétlen lét.” I. m. 21. Íme, a kölcsönös elismerés motívuma, amelynek az ábrázolással mint megalapozási formával való összefüggését a fentebbiekben már említettük.

telmében azt is jelenti, hogy „a filozófiai rendszert úgy kell érteni, mint az egyszerűbb teoretikus alakulatoktól a komplexebbek felé vezető organikus fejlődést, amelyek egymást kölcsönösen magyarázzák."[22]

Ez pedig magyarázattal szolgál arra is, mit ért Hegel az alatt, hogy „a vizsgált tárgy természete" felment annak szükségessége alól, hogy a vizsgálat számára bármiféle előzetes mércét állítsunk fel, s hogy „számunkra a puszta nézés marad".[23] Hiszen – az ész önvizsgálata eszméjének megfelelően – a vizsgált tárgy maga a tudat, vagyis a vizsgálat alanya megegyezik annak tárgyával. Az előzetes mérték megállapításának szokásos követelménye pedig onnan származik, hogy a tudat meg szokta különböztetni magától tárgyát, és épp azért van szüksége külső mércére, mert azon kell lemérnie, hogy megfelel-e tudása a tárgyának. De ha a tudat *önmagát* vizsgálja, akkor eleve az lesz a kérdés, hogy *hogyan* szokta a tudat egyáltalán felállítani ezeket a mércéket, általánosabban: mit gondol egyáltalában arról, hogy mi minősül létezőnek, megismerhetőnek, illetve igaznak? A reflexív megalapozás, illetve a reflexív vizsgálat tehát arra fog figyelmet fordítani, hogy milyen a tudat – a fentebb körvonalazott értelemben – *pragmatikus* viszonya önmagához, vagyis milyen viszony áll fenn aközött, amit megismer, illetve amit előfeltételez. A tárgy és önmaga különbözőségét ugyanis maga a tudat tételezi: „az a megkülönböztetés, amelyet az imént tettünk, a tudatba esik",[24] illetve „a tudat egyrészt a tárgy tudata, másrészt önmagának a tudata; a tudat arról, ami számára az igaz, és a tudat a reá vonatkozó tudásról".[25] Így tehát „a tudat önmaga szolgáltatja mértékét, s a vizsgálat ezáltal magának önmagával való összehasonlítása lesz".[26] Sőt, épp ez az „immanens" vizsgálat lesz a garanciája annak, hogy a tudat „világkonstitúciójának" folyamatába *ne* a saját előfeltevéseinket vigyük bele: „ezek elhagyásával elérjük azt, hogy úgy tekintjük a dolgot, amint *magán-* és *magáért*-valósága szerint van".[27] Vagyis: alapvetően nem abból indulunk ki, hogy „valójában" mi és milyen a tudat (ez azt jelentené, hogy a magunk előfeltevéseit visszük be a vizsgálatba), hanem abból, hogy *hogyan látja önmagát*. Mert, akár tud róla a tudat, akár nem, mindig bír valamilyen előzetes önértelmezéssel, amely meghatározza azt, mit tart igaz tudásnak.

Kérdés viszont, hogy hogyan vezethet el egyáltalán az effajta „immanens" vizsgálat a célhoz, avagy „a valóban létező igaz megismeréséhez". A „természetes" tudatban eleve meglévő, a tárgy és önmaga közötti megkülönböztetés ugyanis, amennyiben a tudatot önmagában vizsgáljuk, átfordul bizonyosság és igazság különbözőségévé – vagyis azt nézzük, hogy az, amiben a tudat bizonyos, megfelel-e annak, amit saját premisszái alapján igaznak kell tartania. Ennek megfelelően akkor mondhatjuk, hogy elértük „a valóban létező igaz megismerését", ha elérünk egy

22 Ludwig Siep: *i. m.* 67.
23 Hegel: *A szellem fenomenológiája*. Id. kiad. 53. sk.
24 *I. m.* 53.
25 *I. m.* 54.
26 *I. m.* 53.
27 Uo.

olyan pontot a tapasztalás folyamatában, amikor a tudat bizonyossága és igazsága egybeesik egymással, vagyis amikor tartalma teljesen meg fog felelni saját előfeltevéseinek. De milyen jogon állítjuk azt, hogy ez az, ami „valójában van”? Nem lehetséges-e, hogy a tudat újra csak csalódni fog akkor, amikor feltételezi, hogy minden előfeltevést feltárt már?

Nos, ez ellen a lehetőség ellen egyetlen garancia lehetséges – nevezetesen ha a vizsgálódó tudat *minden lehetséges tapasztalati formát* felleltároz, méghozzá természetesen nem elszigetelten, hanem *az összes többi lehetséges tapasztalati formával összefüggésben*. Az egyes tapasztalatoknak tehát olyan tapasztalati folyamattá kell összeállniuk, „amely minden tudás- és viszonyulásmódnak kijelöli a helyét egy rendszeres összefüggésben, és ily módon »kritikailag« a maguk határai közé utalja őket”.[28] A szellem fenomenológiája tehát csak akkor lehetséges, ha a tudás *egészéből* indulunk ki.[29]

De hogyan volna lehetséges elérni a tudás egészét? Egyáltalán mennyiségi követelményről van-e szó? Nem lehetséges-e, hogy a tudat által tételezett mozzanatok viszonyai véges számú logikai lehetőséget rejtenek magukban? Igen ám, de ha a tudat viszonyulásmódjait a maguk történeti beágyazottságában szemléljük – mint ahogyan az *A szellem fenomenológiájá*ban történik –, a véges számú logikai lehetőség rögvest végtelen számú megvalósult vagy megvalósulni képes alakzattá változik. A probléma megoldása nyilván azon múlik, milyen összefüggés áll fenn a kettő között, vagyis képes-e rendszerré szerveződni a logikai lehetőségek konkrét megvalósulása. A tudás „csak mint tudomány, vagyis mint *rendszer* valóságos, és csak mint ilyen mutatható be”, állítja Hegel, és hozzáfűzi, hogy a filozófia alapelve vagy princípiuma, bár igaz, mégis hamis, amennyiben *csak* alapelv; „helyesebben azonban annak felmutatásaként kell tekinteni, hogy a rendszer *alapja* vagy princípiuma valójában *kezdete* csupán”.[30] Az alapelv tehát csak a kivitelezésben lesz valóságos, ennyiben pedig egyúttal cél is. Ám célként is érvényes rá, hogy *önmagában* nem érvényes, csak elérésének folyamatával együtt, mert az a voltaképpeni realitása.[31]

A kérdés tehát, amelyen a tudás egészének elérhetősége áll vagy bukik, az, hogy az alapelv mennyiben igazolódik, a cél pedig mennyiben valósul meg a kivitelében. A kettő azonban, az alapelv és a cél, mint láttuk, azonos: nevezetesen az önmagát vizsgáló tudat, avagy az önmagát elgondoló ész. Ezért minden azon fog múlni, hogy a tudat önmegismerésének folyamata *önmagában* milyen eredményre vezet. Így, ha feltételeztük egy olyan pont *lehetőségét*, amelyet elérve a tudat bizonyossága azonos lesz annak igazságával,[32] és ehhez a ponthoz viszonyítva a tudat azon formáit, ame-

28 Otto Pöggeler: Hegels Phänomenologie des Selbstbewusstseins. In Otto Pöggeler: *Hegels Idee einer Phänomenologie des Geistes*. Verlag Karl Alber, Freiburg/München, 231–299, 239.

29 *I. m.* 238–239.

30 Hegel: *A szellem fenomenológiája*. Id. kiad. 20.

31 *I. m.* 10.

32 „A *cél* azonban éppoly szükségszerűen van a tudás elé tűzve, mint a továbbhaladás sora; ott van, ahol már nincs szüksége arra, hogy túlmenjen önmagán, ahol megtalálja önmagát, s a fogalom megfelel a tárgynak és a tárgy a fogalomnak. A továbbhaladás ehhez a célhoz ennélfogva feltartóztathatatlan is, és sem-

lyek nem érték el ezt a pontot, „a nem-reális tudat formáinak" nevezzük, akkor, ha valóban létezik ilyen pont, számunkra valóban „a puszta nézés" marad: „A nem reális tudat formáinak *teljessége* magától adódik majd magának a továbbhaladásnak és összefüggésnek szükségszerűségéből."[33] Ennek a szükségszerűségnek az elve pedig nem más, mint az a mód, ahogyan a tudat megváltoztatja elképzelését arról, hogy mit tart igaznak. A „nem-reális" tudat ebben a folyamatban csak előző bizonyosságának elvesztését, vagyis puszta negatívumot lát, míg a vizsgálódó tudatot az érdekli, hogy „[...] ez a semmi határozottan *annak* a semmije, *amiből eredményként adódik*. A semmi azonban csak akkor valóban az igazi eredmény, ha annak semmijeként vesszük, amiből ered; ezzel maga is *meghatározott* eredmény és *tartalma* van. [...] Ha [...] úgy fogják fel az eredményt, amint valójában van, mint *meghatározott* negációt, ezzel közvetlenül új forma keletkezett, s a negációban megvan az átmenet, amely által magától adódik a továbbhaladás az alakok teljes során át."[34]

*A szellem fenomenológiájá*nak tehát nincs más dolga, mint ábrázolni azt az átmenetet, amely a tudat alakzatait szükségszerűen egyazon folyamattá integrálja, akár eléri a feltételezett „végpontot", akár nem.[35] A tudomány magatartása a megjelenő tudás iránt így továbbra sem más, mint *ábrázolás*: a spekulatív gondolkodásnak és a spekulatív igazságnak megfelelően *ki kell fejtenie* minden konkrét mozgást, amely az egyes mozzanatok között végbemegy.

Félreértés ne essék: nem a konkrét tudat-alakzatok *teljes racionalizálása* a cél, s főképp nem a filozófiai megismerés abszolutizálása. Mint arra Ludwig Siep rámutat, Hegel voltaképp a modern tudományoktól tanulja meg azt, hogy a világ nem érzékelhető dolgokból és szellemi törvényekből áll, hanem olyan folyamat, amelynek eseményeiben és struktúráiban egy értelmes, illetőleg megérthető, fogalmakra és következtetésekre visszavezethető rend mutatkozik meg. Ennek megfelelője érvényes a történelemben a kultúrák fejlődésére, beleértve a jogi berendezkedéseket, a művészetet és a vallást is.[36] Ez egyáltalán nem azt jelenti, hogy a természetben és a történelemben *minden* ésszerű. De az, hogy nem minden ésszerű, korántsem sérti meg az egyetemes rendet, hanem épp annak „zavartalanságát" mutatja a „túlságosan komplex" példányokkal vagy a történelmi visszaesésekkel és kerülőutakkal szemben. E rendet megértve (a természetben) és megnyilvánítva (a kultúrában) az

miféle korábbi állomáson nem található kielégülés. Ami természetes életre korlátozódik, önmagától nem képes túlmenni közvetlen létezésén; de túlhajtja ezen egy másik létezés, s ez a túlragadtatás a halála. A tudat azonban önmaga számára a *fogalma*, ezáltal közvetlenül a túlmenés azon, ami korlátozott és, minthogy ez a korlátozott az övé, a túlmenés önmagán; az egyeddel egyúttal tételezve van számára a túlsó *(das Jenseits)*, még ha csupán, mint a térbeli szemléletben, a korlátozott *mellett*. A tudat tehát önmagától szenvedi el azt az erőszakot, hogy elrontja magának a korlátozott kielégülést." *I. m.* 51.

33 Uo.

34 Uo.

35 Hogy Hegel miért olyan biztos abban, hogy ilyen „végpont" létezik, az a későbbiekben remélhetőleg nyilvánvalóvá válik. Itt talán elég annyit megjegyeznünk, hogy ez a pont „magánvalósága szerint" már minden ésszerű megismerésben adott.

36 Ludwig Siep: *i. m.* 17.

emberi gondolkodás és cselekvés „az egyetemes ész tudatossá válásának és foganatosításának” bizonyul.[37]

2. „A szubsztancia: szubjektum”

Az abszolút tudás reflexív megalapozásának, illetve ábrázolásának kérdését vizsgálva arra a következtetésre jutottunk, hogy a szellem fenomenológiája csak akkor lehetséges, ha a tudás *egészéből* indul ki, és csak akkor valóságos, ha a rendszer formájával bír. A rendszer alapelve, illetve célja pedig – az önmagát igaz módon elgondoló ész – önmagában csak „az elvont általános”, ha nem kifejlésével, folyamatával együtt szemléljük. „Az igaz az egész. Az egész pedig csak fejlődése által kiteljesülő lényeg.”[38] Ez azonban azt is jelenti, hogy nemcsak a cél „üres” elérésének folyamata nélkül, hanem az önmagában tekintett folyamat is értelmetlen a cél nélkül. „Az abszolútumról azt kell mondani, hogy lényegileg *eredmény*, hogy csak a *végén* az, ami valójában […].”[39] Ez közelebbről tekintve nem más, mint az alapelv „ürességére” vonatkozó állítás megfordítása: ha csak „tételezek” valamit, anélkül, hogy jelentésének minden mozzanatát kifejteném, voltaképpen nem adom meg fogalmam tartalmát: „Ha azt mondom: *minden* állat, ez a szó nem mehet zoológia számba; éppúgy feltűnik, hogy ezek a szavak: isteni, abszolútum, örökkévaló stb. nem mondják ki azt, amit tartalmaznak.”[40] Akkor azonban a tudásnak szükségszerűen túl kell mennie az adottságon, a közvetlenségen, és fogalmainak jelentését azok közvetítettségében kell kifejtenie: „Ami több az ilyen szónál, az átmenet csak egy tételre is, *mássálevést* tartalmaz, amelyet vissza kell venni, az közvetítés.”[41]

Minden fogalom tartalmának ez a szükségszerű közvetítettsége az a felismerés, amely miatt Hegel az abszolútumot egy folyamat eredményeként, illetve szubjektumként határozza meg: „épp ebben áll természete, hogy valóságos, szubjektum, vagyis önmagává-levés”.[42]

„Szubjektum, vagyis önmagává-levés” – ez a megfogalmazás félreérthetetlenül mutatja, hogy Hegel szakít az „adott”, statikus, ám „megragadhatatlan” szubjektum kanti előfeltevésével. Ha pedig a szubjektum *lényege szerint* folyamat, akkor ahhoz, hogy megismerhessük, valamelyik ponton fel kell venni a fonalat: úgyszólván „be kell lépni a körbe”, ahogyan azt már a filozófiai rendszer elkezdésének, elindításának, illetve megalapozásának esetében is láthattuk. A „nyugvó szubjektum” helyett így a „mozgó és meghatározásait magába visszavevő fogalom”-mal lesz dolgunk,[43]

37 *I. m.* 18.
38 G. W. F. Hegel: *A szellem fenomenológiája*. Id. kiad. 18.
39 Uo.
40 Uo.
41 Uo.
42 Uo.
43 Ahol is a fogalom nem más, mint „a tárgy saját személyes énje [tkp. önmaga – *das eigene Selbst des Gegenstandes* – B. B.], amely mint *a tárgy levése* nyilatkozik meg”. Hegel: *i. m.* 39.

amennyiben a nyugvó szubjektum „beleolvad a tartalom meghatározottságába és mozgásába", s nem tételeződik többé azzal szemben. A *Fenomenológia* tárgya ez a mozgás, melynek során „a szubjektum kitölti tartalmát".[44]

Lássuk hát először is, melyek Hegel szerint minden ismeret szubjektumra-vonatkoztatottságának jellegzetességei. A tudás folyamatát leírva szembeállítja egymással a képzetet és a fogalmat, a képzetet pedig a következőképpen jellemzi: a képzet még nem a létezés megszüntetése; „a szubsztanciába visszavett létezést amaz első negáció csak *közvetlenül* helyezte a személyes én *(Selbst)* elemébe";[45] tulajdon ugyan, de a fogalmilag fel nem fogott közvetlenség jellemzi (ez pedig ugyanaz a jelleg, mint a puszta létezés esetében). „A létezés ilyképpen csak a képzetbe ment át" – valami *ismert*, amivel a létező szellem „elkészült", tevékenysége pedig „a magát fel nem fogó szellem mozgása".[46]

Mit jelent mindez? A képzet még nem a létezés megszüntetése – azaz feltételezi, hogy valami önállóra, tőle független létezésre vonatkozik; a tárgyává tett létezést a tudat negálja ugyan, amennyiben nem magát a létezőt, hanem csak annak képzetét foglalja magában, de ez a negáció pusztán közvetlen, amennyiben *egymással szemben* tartja meg a képzetet, illetve azt, amire a képzet vonatkozik; a kettőt (illetőleg önmagát és a létezőt) nem közvetíti egymással. Így aztán az ismeret is úgymond „dolog módjára" van meg a tudatban (ezért mondható, hogy a puszta létezés jellegét viseli); olyan „kész" ismeret, amelynek birtoklásakor a tudat nincs tudatában annak, mi is történik vele. Ilyen értelemben irányul a tudás, illetve a fogalom a képzet, illetve „az ismertség ellen".[47] „A negatív egyáltalán" nem más, mint a szubjektum és tárgya között tételezett különbség, s mint ilyen, egyszerre tekinthető *mindkettő* hiányosságának, ugyanakkor pedig „lelküknek, vagyis mozgatójuknak" is.[48] Ha azonban felismerjük, hogy az én és a tárgyát képező *szubsztancia* közötti különbség *tételezett*, akkor a szubsztancia lényegileg szubjektumnak mutatkozik, hisz az, ami a szubjektum számára rajta kívül végbemenőnek látszik, nem más, mint saját ténykedése.[49]

Ennek a tudattalan szubsztanciának a tudatossá tétele az a feladat, amit *A szellem fenomenológiája* felvállal, s ez a háttere ugyanakkor „természetes tudat" és abszolút tudás dialektikájának is. Ezért fordít Hegel akkora gondot arra, hogy rámutasson a természetes tudat és az abszolút tudás közös szubsztrátumára, amelynek kifejtése nélkül a hétköznapi (vagy a klasszikus ellenfogalmakban megrekedt) tudat a tudományt – önnön *entelekheiá*ját – valami idegennek tudná. A tudománynak meg

44 Uo.
45 *I. m.* 23.
46 Uo.
47 Uo.
48 *I. m.* 26.
49 Uo.

kell mutatnia, mondja Hegel, hogy az öntudathoz tartozik, s hogy hogyan tartozik hozzá.[50]

Ám a képzet és a fogalom megkülönböztetésének az is a következménye, hogy az igazra és a hamisra vonatkozó meggyőződéseinket is át kell értelmeznünk. Hegel szerint ugyanis az igaz és a hamis hagyományos (kétértékű) fogalma azokhoz a „meghatározott gondolatokhoz” tartozik, amelyek „mozdulatlanul külön létezők számba mennek” – vagyis a képzetek tartományához, amelyek, mint a fentebbiekben láttuk, még puszta meglévőként értelmezik az ismeretet, tehát nem a sajátjukként tudják azt. „Ezzel szemben meg kell állapítani, hogy az igazság nem vert pénzérme, amely készen adható és így besöpörhető. Éppúgy *nincs* hamis, mint ahogy nincs gonosz.”[51] *Nincs*, vagyis *nem adott*, nem kész tulajdonság, amit csak fel kellene ismerni valamely kijelentésen vagy szubjektumon. „[...] A hamis – mert csak róla van itt szó – a más, negatívuma a szubsztanciának, amely mint a tudás tartalma az igaz.”[52] De, mint láttuk, a szubsztancia szubjektum, s ezért maga is lényegileg tartalmazza a negativitás mozzanatát: megkülönböztetésként, elidegenítésként és elsajátításként, azaz folyamatként. A hamis ezért, éppúgy, mint az igaz, *nincs*, hanem *létrejön*. A hamis: beszűkült perspektíva, ám mint ilyen, egyszersmind magában hordozza az igaz lehetőségét. „Valamit hamisan tudni azt jelenti, hogy a tudás nem azonos a szubsztanciájával. Ámde épp ez a nem-azonosság a megkülönböztetés általában, s ez lényeges mozzanat. Ebből a megkülönböztetésből jön létre azonosságuk, s ez a létrejött azonosság az igazság.”[53] Hegel többszörösen hangsúlyozza: nem arról van szó, hogy a hamis mint hamis az igazság alkotóeleme volna, sőt, nem is arról, hogy egy hiányos perspektíva már ne minősülne hiányosnak pusztán attól, hogy – mint minden véges – tartalmazza önmaga meghaladásának lehetőségét. „Épp a jelentés kedvéért, a *teljes máslét* mozzanatának jelölésére, nem szabad többé használni az igaz és hamis szavakat, amikor máslétük megszűnt.”[54]

Az igaz és a hamis fogalma így ugyanazon törvényszerűség hatálya alá esik, mint minden egymással ellentétes, s így kölcsönösen meghatározott fogalom. A horizontot, amelynek keretében tulajdonképpeni jelentésük megmutatkozik, az a mindenkori perspektíva nyitja meg, amely a mindenkori konkrét „hamisat”, illetve „igazat” egy jelentés-összefüggés keretében képes értelmezni, illetve fogalmi síkon az a fölöttes perspektíva, amelyben minden tudattartalom és fogalom kölcsönös egymásra-utaltsága megmutatkozik. A feladat tehát: egyrészt kifejteni azt a fogalmi struktúrát, amely a mindenkori perspektíva kontextualizálhatóságát lehetővé teszi, másrészt pedig megmutatni, hogyan *működik* ez a struktúra a mindenkori konkrét tartalomban. Erre szolgál a hegeli *dialektika*.

50 *I. m.* 21. sk.
51 *I. m.* 27.
52 Uo.
53 *I. m.* 27. sk.
54 *I. m.* 28.

3. Dialektika és spekulatív filozófia

Azzal összefüggésben, hogy szakít a szubjektum statikus modelljével, Hegel számára olyasmi sem létezik, mint *a* tapasztalat[55] – ahogyan az Kant számára még evidencia volt –, hanem a tapasztalat struktúrája mindig változik annak függvényében, hogy milyenek a tudat előzetes előfeltevései önmagáról, illetve a valóságról. Emiatt érdeklődésének homlokterébe annak mikéntje kerül, ahogyan a tudat előfeltevései megváltoznak, ahogyan tehát egy bizonyos tapasztalás-struktúra felvált egy másikat. A kiindulópont a „természetes tudat" ama beállítódása, hogy tapasztalása folyamán egy tőle idegen, vele szemben álló tárgyat feltételez, s a tapasztalat igazságát abban látja, ha a tárgyról nyert képzet megfelel a tárgynak. Mi történik mármost akkor, amikor a tudat úgy találja, hogy ismerete, amelyet addig igaznak tartott, valójában téves? Ekkor automatikusan azt feltételezi, hogy a tárgy, a feltételezett „magánvaló" ugyanaz maradt, csak a róla alkotott képzetről – illetve e képzet előállításának módjáról – derült ki, hogy valójában hamis. Új eljárást keres tehát *ugyanannak* a tárgynak a megismeréséhez.

Hegel radikális perspektíva-váltása abban áll, hogy kimutatja: 1. a „magánvaló" tárgy feltételezése maga is a tudat terméke; 2. amit a tudat tárgyként ismer fel, az eleve a tudat által alakított; ezért 3. amikor a tudat új módon, új perspektívából tekint a tárgyra, akkor nem egyszerűen a tudat viszonyulása változik meg, hanem megváltozik maga a tárgy is: „[...] a tudás megváltozásával valójában megváltozik számára maga a tárgy is, mert a tényleges tudás lényegileg a tárgyról való tudás volt: a tudással más lesz a tárgy is, mert lényegileg ehhez a tudáshoz tartozott."[56] Ebből a felismerésből származik a tapasztalat hegeli fogalma, amely azon alapul, hogy a tapasztalás lényege nem az a statikus viszony, amelyet a tudat önmaga és tárgya között feltételez, hanem az a folyamat, melynek során a tudat megváltoztatja az erről a viszonyról alkotott elképzeléseit: „Ez a *dialektikus* mozgás, amelyet a tudat önmagán, mind tudásán, mind tárgyán végez, *amennyiben a tudat számára az új igaz tárgy fakad* belőle, tulajdonképp az, amit *tapasztalat*nak neveznek."[57]

Mitől dialektikus mármost ez a mozgás? Hisz jelen pillanatig annyit tudunk róla, hogy az ismeret, illetve az ismeret feltételeiről alkotott elképzelések megváltozásában áll. A dialektika fogalma épp e változás mikéntjére ad választ. A természetes tudat ugyanis csak a változást észleli, arra azonban, hogy mi idézte elő ezt a változást, nincs igazi válasza. Feltételezi, hogy eddig helytelen premisszákból indult ki, de nincs válasza arra, hogy miért folyamodott épp ezekhez a premisszákhoz, és most miért épp azokhoz fordul, amelyekhez fordul. Mindennek alapja az, hogy nincs, és nem is lehet helyes fogalma önmaga és a tárgy viszonyáról, amíg a

55 Vö. Andreas Luckner: *Genealogie der Zeit. Zu Herkunft und Umfang eines Rätsels. Dargestellt an Hegels* Phänomenologie des Geistes. Akademie Verlag, Berlin, 1994, 86. sk.

56 Hegel: *A szellem fenomenológiája*. Id. kiad 54.

57 Uo.

tárgyat önmagától idegennek tudja – ezért kell mindig szükségszerűen igazolatlan premisszákhoz fordulnia, hisz a tárgyról csak saját képzetalkotásán keresztül lehet fogalma. Ezért nem lehet tudatában annak a viszonynak, amely jelenlegi elképzelései és előző elképzelései között áll fenn. A mindenkori új perspektíva ugyanis a mindenkori meghaladott perspektíva eredménye, méghozzá igen pontosan megállapítható logika szerint.

Ha tehát a tárgytételező tudatot önmagában vizsgáljuk, szakítva a magánvaló tárgy elképzelésével, „úgy tűnik, hogy az új tárgy magának a *tudatnak megfordítása* által jött létre”.[58] A tudat perspektíva-váltása ugyanis nem pusztán az előző perspektíva negációja, hanem *meghatározott negáció*: „a mindenkori eredmény [...] nem lehet üres semmi, hanem szükségképp mint *annak* tagadását kell felfogni, *aminek* eredménye; oly eredmény, ami azt tartalmazza, ami igaz van az előző tudásban”.[59] Az „igazság” megváltozásáról tehát, amely a természetes tudat számára esetlegesnek mutatkozik, kiderül, hogy szükségszerű: „Ez az a körülmény, amely irányítja a tudat alakjainak egész sorát a maga szükségszerűségében.”[60]

A dialektika, avagy a dialektikus folyamat tehát olyan folyamatot jelent, melynek során egy-egy perspektíva egy előzetes perspektíva negációja által jön létre. Érthetjük ezt időbeli folyamatként – ha történetesen a tapasztalati struktúrák történeti megváltozását vizsgáljuk –, de érthetjük alatta fogalmak, természeti struktúrák vagy emberi képességek egymás közötti viszonyát is.[61] A negáció mikéntje azonban korántsem egységes; első látásra legalább háromféle negációval kell számolnunk: 1. [formális szempont] ellentétes perspektívák közvetlenül tagadják (ezáltal pedig kölcsönösen meghatározzák) egymást – ilyen a reflexiós fogalmak esete, vagy az a történeti helyzet, amikor egymást kizáró világmagyarázatok lépnek fel; 2. [dinamikus szempont] az előző értelemben vett ellentétes perspektívák egymás negációjából jönnek létre – például amikor az érzéki bizonyosság tudatalakzata felismeri, hogy a bizonyosság fix mozzanatát az „itt és most” közvetlenségéből saját magába kell helyeznie; 3. [tulajdonképpeni dialektikus szempont] egy magasabb perspektíva az előző típusú, egymással ellentétes perspektívák negációját negálja, vagyis olyan horizontot biztosít, amelyben azok egyszerre és egymással való összefüggésükben helyezhetők el.

A dialektika utolsóként említett értelme mármost kizárólagosan „a fellépő tudomány” sajátja, míg a „természetes tudat” ezt a fajta dialektikát egyáltalán nem képes észlelni, az előző két típusból pedig csak a negáció oldalát látja, a meghatározását nem. Ezért van az, hogy „maga ez a szükségszerűség, – vagyis *keletkezése* az új tárgynak [...] úgyszólván a tudat háta mögött megy végbe”, s a természetes tudat számára csak a mindenkori közvetlen tartalom tudatosul. A „tudomány” ezzel

58 *I. m.* 55.
59 Uo.
60 *I. m.* 55.
61 Ebben az értelemben dialektikus a hegeli logika, természetfilozófia és szellemfilozófia eljárása.

szemben a tartalom dialektikus mozgását vizsgálja: „*számára* az, ami így keletkezett, csak mint tárgy van, *számunkra* egyúttal mint mozgás és levés."[62]

A természetes tudat álláspontjáról ezért *A szellem fenomenológiája* „a kétségbeesés útja"[63], hisz benne igazságának folyamatos elvesztésével szembesül. De ez csak azért van, mert eredeti, „természetes" hozzáállását „reális tudásnak" tartja. Azt kell tudatosítania, hogy közvetlennek tekintett igazságainak elvesztése nem „önmaga elvesztése", hanem épp önmaga megvalósulása; hogy korlátozott perspektíváinak elvesztése nem pusztán újabb korlátozott és viszonylagos perspektívákhoz, hanem folyamatos horizont-táguláshoz, s így mind reálisabb tudáshoz vezet.

De ha a tapasztalat mindig meghatározott, ezért változandó, akkor a tudás is mindig meghatározott, tehát változandó. Nem ellentmondás-e (nem dialektikus, hanem kizáró) akkor egyáltalán tulajdonképpeni értelemben vett reális tudásról beszélni? Annyiban nem, mondja Hegel, hogy a tudásformák változásának dialektikus szükségszerűsége egyúttal a realitás elérésének kritériumát is magában foglalja: „A nem reális tudat formáinak *teljessége* [és ezáltal a reális tudás, abban az értelemben, ahogyan az előző fejezetekben az abszolút tudást a tapasztalatformák *egészének* feltérképezésétől tettük függővé – B. B.] magától adódik majd magának a továbbhaladásnak és összefüggésnek szükségszerűségéből."[64] A formák teljességének lehetőségét kizárni ugyanis azt jelentené, hogy a dialektikának csak a tagadó oldalát vesszük figyelembe, a meghatározó oldalát nem, vagyis hogy úgy vesszük: a nem-reális formák szerveződési törvényeinek felismerése csak újabb *pusztán* relatív perspektívához juttat. Ha a puszta negativitás oldalán maradunk, álláspontunk „az a szkepticizmus, amely mindig csak a *tiszta semmit* látja az eredményben és elvonatkoztat attól, hogy ez a semmi határozottan *annak* a semmije, *amiből eredményként adódik*",[65] a szkeptikus magatartás pedig, mivel nincs elve a továbbhaladáshoz, a tartalom esetlegességének lesz kiszolgáltatva.[66] A dialektikus szemlélet ezzel szemben a mindenkori relatív eredmény meghaladásának elvét, s így a teljesség elérésének kritériumát is magában foglalja: „Ha ellenben úgy fogják fel az eredményt, amint valójában van, mint *meghatározott* negációt, ezzel közvetlenül új forma keletkezett, s a negációban megvan az átmenet, amely által magától adódik a továbbhaladás az alakok teljes során át."[67]

A dialektika negatív mozgásában ily módon jelenlévő pozitív mozzanatot Hegel „spekulatív"-nak nevezi. Hogy ez alatt mit ért, arra nézvést különösen az előszó igazít el bennünket, amelyben a spekulatív lényegének megvilágításával a fenomenológia és a logika viszonyának összefüggésében találkozunk. E számvetés lényege

62 *I. m.* 55.
63 *I. m.* 50.
64 *I. m.* 51.
65 Uo.
66 Uo.
67 Uo Megjegyzendő, hogy Hegel szerint a szkepticizmusnak a dialektikát előkészítő szerepét nem lehet letagadni. Lásd *i. m.* 50. sk.

az, hogy, miközben a fenomenológia bemutatja „a lét abszolút módon közvetett” voltát (amit „a szubsztancia: szubjektum” tétel értelmezésekor tárgyaltunk bővebben), benne a szellem „a tudás elemét” készíti magának elő. „Ebben terülnek szét mármost a szellem mozzanatai az *egyszerűség formájában*, amely tudja, hogy tárgya önmaga. Már nem esnek szét a lét és tudás ellentétére, hanem megmaradnak a tudás egyszerűségében, az igazat alkotják az igaz formájában, különbözőségük pedig csak a tartalom különbözősége. Mozgásuk, amely ebben az elemben szerveződik egésszé, a *logika* vagy *spekulatív filozófia*.”[68]

A „spekulatív” jelző tartalmát mármost Hegel az ún. „spekulatív tétel” példáján fejti ki, amelyet a nem-spekulatív kijelentéssel állít szembe. A nem-spekulatív mondat esetében az alanyt mint szilárd pontot előfeltételezzük, amelyhez az állítmányok külsődlegesen kapcsolódnak, úgy, hogy a mozgás, amellyel összekötjük az alanyt és az állítmányokat, csak abban van meg, aki *tudja* a mondat tartalmát, nem pedig magában az alanyban. Így tudat és tudás Hegel szerint mindig is el lesz különítve egymástól, ebből kifolyólag pedig képtelenek lesznek arra, hogy felismerjék és kimondják az igazat avagy az abszolútumot.[69] A fogalmi gondolkodásban ezzel szemben a mondat alanyát úgy tekintjük, mint ami a megismerő szubjektum módján építi magába, sajátítja el az állítmányt, s így a fogalom „a tárgy saját személyes énje *(das eigene Selbst des Gegenstandes)*, amely mint *a tárgy levése (Werden)* nyilatkozik meg”.[70] A „nyugvó szubjektum” így nemcsak a megismerés alanyaként tételezett szubjektum tekintetében szűnik meg, hanem a mindenkori spekulatív állítás szubjektumaként, azaz alanyaként is. A mindenkori tartalom már nem pusztán a szubsztancia állítmánya, hanem maga „a szubsztancia, lényege és fogalma annak, amiről szó van”.[71]

A spekulatív tétel tehát, amennyiben megsemmisíti alany és állítmány különbségét, „azonos tétellé lesz”, „az ellenlökést tartalmazza az alany és az állítmány különbözőségi viszonyához”. Ugyanakkor nem semmisíti meg alany és állítmány különbségét, amelyet a tétel formája kifejez, „hanem egységük mint harmónia jön létre”.[72] Azaz nem oldja fel a különbözőkként megjelenő mozzanatokat valamiféle homogenizáló szintézisben, hanem a magasabb perspektíva által azt mutatja meg, *hogyan* alkotnak a különbözők egy rendezett – dinamikus – egészet. Megvilágító erejű az a gondolatmenet, amelyben Hegel a matematikai és a filozófiai eljárást veti össze (függetlenül attól, mennyire írja le helyesen a matematikai eljárás természetét). A matematikában a bizonyítás lényeges ugyan, mondja Hegel, de nem *mozzanata* az eredménynek, „hanem eltűnik”, hiszen a bizonyítás – az eredmény – a bizonyí-

68 *I. m.* 27.

69 Hogy amit ily módon képtelenek kimondani, az valóban az igaz, az is mutatja, hogy ebben az esetben szintén a pragmatikus ellentmondás esetével van dolgunk. A nem-spekulatív tétel konfliktust tartalmaz „egy tétel formája általában és az e formát megsemmisítő fogalmi egység között”. *I. m.* 40.

70 *I. m.* 39.

71 *I. m.* 39.

72 *I. m.* 40.

tás folyamatától függetlenül is érvényes. A bizonyítandó tétel számára a bizonyítás csak külsődleges; igazából csak a tételt vizsgáló tudat számára van jelentősége. A filozófiai megismerésnek ellenben az „az egész mozgás alkotja a pozitívumot és igazságát", amely az eredményhez *vezet*. „A jelenség a keletkezés és elmúlás, amely maga nem keletkezik és nem múlik el, hanem magánvaló s az igazság életének valóságát és mozgását alkotja."[73]

Ebből azonban valóban az következik, hogy „spekulatív tétel" klasszikus tételformában nem is lehetséges, hanem egy spekulatív állítás valójában tartalma minden vonatkozásának *teljes* kifejtését feltételezi. Hegel megfogalmazásában: a tétel formáját „nemcsak *közvetlen* módon, a tétel puszta tartalma által kell megszüntetni", hanem „ezt az ellentétes mozgást ki kell fejezni" – ez a kifejtés pedig magának a tételnek a dialektikus mozgása, s csak „ez az *igazi* spekulatív mozzanat, és csak kimondása spekulatív kifejtés".[74] A spekulatív kifejtés tehát fogalma szerint *teljes ábrázolás*, amelyben minden, amit kimondunk, saját létrejövésének és önmagává-válásának eredménye.

A szellem fenomenológiája ebben az értelemben maga is ilyen spekulatív tétel vagy spekulatív szillogizmus, amelyben a tudat komplexebb alakjai „nyomként" megőrzik magukban az egyszerűbb alakok meghatározásait,[75] mely egyszerűbb mozzanatok meghaladásra kerülnek ugyan, de az egész mozgás szükségszerű mozzanatait alkotják. „Ama mozgás megítélésében a szellem egyes alakjai csakúgy nem állnak meg, mint a meghatározott gondolatok; de azok éppannyira pozitív szükségszerű mozzanatok is, mint amennyire negatívak és eltűnők."[76]

A spekulatív hegeli fogalmának félreértése vezet ahhoz a szokásos, ámde igencsak elnagyolt ellenvetéshez Hegel *egész* filozófiájával szemben, hogy az – dinamikus alapelve ellenére, épp azáltal, hogy mindent egy ésszerű rendbe igyekszik beleilleszteni – egyrészt túlracionalizálja a valóságot, másrészt az általa elért fogalmi építmény koherenciája kizár mindenfajta termékeny továbbvihetőséget. Ez a félreértés abból adódik, hogy annak megfogalmazói ezt a fogalmi építményt öncélnak tekintik, nem pedig annak, aminek Hegel szánta: módszernek, pontosabban látásmódnak, amely a létező – magunkat is beleértve – *értelmes voltát* hivatott megőrizni. A spekulatív eljárás fentebb vázolt kifejtését Hegel a módszer fogalmának kifejtéseként értelmezi, míg annak „tulajdonképpeni" ábrázolása *(Darstellung)* a logika volna: „Mert a módszer nem egyéb, mint az egésznek alkata, tiszta lényegiségében felállítva".[77]

Hegel tehát semmiképp sem nyújt *kész* világképet,[78] hanem annak mikéntjét mutatja meg, *ahogyan* egy értelmes világkép egyáltalán megalkotható. „Az »abszolút

73 *I. m.* 31.
74 *I. m.* 41. sk.
75 *I. m.* 22.
76 *I. m.* 31.
77 *I. m.* 32.
78 Ilyen értelemben beszél Jean Hyppolite „az értelem *(Sinn)* kalandjá"-ról. Lásd Jean Hyppolite: Anmerkungen zur Vorrede der *Phänomenolgie de Geistes* und zum Thema: das Absolute ist Subjekt. Id. kiad. 45–54.

tudás« nem más, mint a reflexió »végtelenségébe« való belátás az odáig vezető úton létrehozott egyes meghatározottságokkal együtt, amelyek inkonzisztenciájára a reflexió épül – nem pedig egy *végső* fundamentális alapba való belátás, amely jogcímet nyújtana a hegeli gondolkodás számlájára hangoztatott totalitarizmus-kifogásnak. A reflexió ezzel szemben *nem* totalitárius, éppen azért, *mert* végtelen.”[79] Hegel filozófiája nem valamiféle „végső” tartalmat kíván nyújtani, hanem *értelmes* látásmódot.

Ettől persze még érvényes marad a kérdés, hogy az a filozófia, amely minden létező rendezett folyamat-jellegét hivatott leírni, nem válhat-e maga is statikussá. Legalábbis a hegeli rendszer hatástörténete részben ezt mutatja: a dialektikus rendszer is magában foglalja a dogmatizmus *lehetőségét*. De csak a lehetőségét. Ami egyúttal azt is jelenti: kinek-kinek saját felelőssége, hogy mit kezd vele. Hegeli terminológiában: a rendszer – meghatározottként – magánvalóként viselkedik más lehetséges meghatározásokkal szemben. A hegeli rendszer mellett szól mindenesetre, hogy a dialektikus rendszer dogmatikus értelmezése maga is leírható a dialektikus rendszer eszköztárával. Hogy pedig ez hogyan lehetséges *mind logikai, mind pedig történeti* értelemben – nos, többek között ezt mutatja meg *A szellem fenomenológiája*.

79 Andreas Luckner: *Genealogie der Zeit. Zu Herkunft und Umfang eines Rätsels. Dargestellt an Hegels* Phänomenologie des Geistes. Akademie Verlag, Berlin, 1994, 95. sk., 35. lábjegyzet.