IV.
A SZELLEM ÉS AZ IDŐ
A „LÉTEZŐ FOGALOM”

Jelen munka keretében már többször szembesültünk azzal, hogy az időértelmezés *A szellem fenomenológiájá*nak legalábbis kulcskérdése. A mű premisszáit, illetve célkitűzéseit vizsgáló első részben a következő problémákba ütköztünk: 1. Hegel szemlélete a szubjektumot nem valami közvetlenül adottnak, hanem lényege szerint *folyamat*nak tekinti, a tudat tapasztalatát pedig olyan mozgásnak, amelynek során a tárgynak a tudat által tételezett meghatározásai megváltoznak. Akkor viszont mind a szubjektumnak, mind pedig a tudat tapasztalatának valamilyen értelemben temporális meghatározottságúnak kell lennie. 2. Ha az abszolútum „csak a végén az, ami valójában", méghozzá létrejöttének folyamatával *együtt*, a fogalom pedig lényege szerint „mozgó és meghatározásait magába visszavevő fogalom", akkor a *Fenomenológia* premisszái és célkitűzései egyaránt a temporalitás problémájára utalnak. 3. Ha a szubjektum számára saját mindenkori világa olyan szubsztrátum, amely a maga részéről megint csak a mindenkori szubjektumok tevékenységének kölcsönhatásából származik, s *A szellem fenomenológiájá*nak egyik feladata épp az, hogy ezt a „tudattalan" szubjektivitást tudatossá tegye, akkor a fenomenológiai vállalkozás a történelem egyfajta értelmezésének feladatát is magában foglalja. Ezekhez a belátásokhoz csatlakozott egy újabb szempont a harmadik rész végkifejletében: 4. Ha a *Fenomenológia* egyik legfontosabb eredménye a kölcsönös elismerés struktúrájának kidolgozása, akkor kérdés, hogy hogyan képes ez a struktúra kezelni azokat a megváltoztathatatlan, mert immár elmúlt *tényeket*, amelyek nem puszta „adottságok" ugyan, de a mindenkori szubjektumok számára bizonyos mértékig mindenkor akként működnek.

A második rész, amelyben a *Fenomenológia* „dinamikus szerkezetét" vizsgáltuk, további kérdéseket vet fel az időprobléma szempontjából:

1. Mint láttuk, a körkörösség a *Fenomenológiá*ban mind makroszinten – amennyiben a kezdete feltételezi a végét –, mind az egyes szakaszok szerveződésében megjelent, amennyiben ez utóbbiak „koncentrikusan" szerveződőknek mutatkoztak, hiszen folyamatosan egy-egy újabb perspektívát nyújtottak az addig lejátszódott folyamatok értelmezésében. Emellett pedig egy úgynevezett „lineáris" olvasat is lehetségesnek bizonyult, amely folyamatosan egymásra-épülőkként tekintette ugyanazokat a meghatározásokat, amelyeket az első szempont koncentrikusakként kezelt. Ez pedig felveti azt a kérdést, hogy ez a kétféle folyamat milyen viszonyban áll a temporalitással, illetve – attól

függetlenül, hogy milyen értelemben mutatkoznak temporális meghatározottságúaknak – milyen viszonyban állnak egymással.

2. Hasonlóképpen felvetődik az a kérdés is, hogy a szellem egyes alakjain *belül* végbemenő folyamatoknak milyen jellegű időbeliség tulajdonítható.
3. Mint láttuk, a tudat, illetve az öntudat ésszé válásának jellegzetessége az volt, hogy *minden* realitásnak tekintette önmagát; akkor viszont az időbeli folyamatokban is fel kell ismernie önmagát, s kérdés, hogyan és főleg milyen álláspontról teszi ezt. Ennek a kérdésnek a fontosságát az is alátámasztja, hogy az ész alakjai mintha egyre erőteljesebben érintenék a temporalitás problémáját – például a szellemi állatvilág öntudatának saját művében való elidegenedése és az a mód, ahogyan a „becsületes tudat" állandóan változtatja a meghatározásokat, amelyeket használ, mind *időbeli* folyamatok; s míg a törvényhozó ész éppenséggel a szubsztancia vonatkozásában szembesül a változás tapasztalatával, addig a törvényvizsgáló ész az időtlen általános törvény és a konkrét időbeli cselekedet viszonyának kérdését veti fel. Nem beszélve arról, hogy a változandó, tehát időbeli, illetve a változatlan, tehát öröknek tekintett törvényszerűség viszonya a *Fenomenológia* összes alakja számára kulcsfontosságú.
4. Ha az ész – mint azt a megfelelő helyen hangsúlyoztuk – *nem kronologikusan* előfeltételezi a tudatot és az öntudatot, akkor kérdés, hogy van-e sajátos logikája annak, ahogyan a tudat, az öntudat és az ész egyes mozzanatai a későbbiekben *együttesen* jelentkeznek egy-egy meghatározott *történeti* alakon. Hiszen, mint tudjuk, a szellem „reális" alakjai a valóságban teljesítik be az addigi szakaszok elvontnak tekintett alakjait.
5. Amennyiben a voltaképpeni „Szellem" szakaszban kifejezetten történeti tárgyalásmóddal találkozunk, kérdés, milyen történelem-elképzelés szolgál ennek alapjául.
6. Kifejezetten bonyolítja a helyzetet, hogy a „Vallás" szakaszban a „Szellem" szakasz történeti tárgyalásának újraismétlésével, illetve részben átértelmezésével találkozunk, ugyanakkor úgy, hogy a „Vallás" szakasz a szerző bevallása szerint a szellem lefolyásának egész addigi menetét – tehát a történeti és az elvileg nem-történeti tárgyalásmódot is – egységes egésznek tekinti. Ugyanakkor azonban Hegel arra is felhívja a figyelmet, hogy a vallás szempontja nem abban az értelemben feltételezi a szellem egész lefolyását, mintha *időben* előznék meg őt, hanem úgy, hogy valamiképpen azt a valóságot képviselik, amelynek a szellem az öntudata. Ha azonban a szellem – mint valóság avagy a valóság elve – történeti lefolyású, s a vallás a szellem öntudata, akkor a szellem történetisége, illetve a vallás történetisége között egyenes megfelelésnek kellene lennie. Csakhogy, mint láttuk, ez nem így van, hiszen a valóságos szellem három alakja, illetve a vallás három alakja között láthatólag *nincs* egyenes összefüggés – míg a szellem első alakjának, az erkölcsi szellemnek

legalább két vallás-forma felel meg, addig az elidegenedett, illetve a morális szellem egyazon vallási formával áll összefüggésben.

7. A „Vallás” szakasz bevezetőjében Hegel hangsúlyozta, hogy az egész mozzanatainak a rendje, amit a szakaszok elvei képeznek, nem időbeli rend, ugyanakkor valamiféleképpen mégis viszonyulnak az időbeliséghez; kérdés, hogyan.
8. Az abszolút tudás alakjában kifejezetten *utólagos* visszatekintéssel találkozunk egy már lejátszódott folyamatra, ráadásul úgy, hogy a szellem egyes alakjai csak így utólagosan bizonyulnak kitüntetetteknek. Ez azt a kérdést veti fel, hogy milyen értelemben utólagos az abszolút tudás szempontja a többi alakhoz viszonyítva, és hogy ez az utólagosság hogyan egyeztethető össze az abszolút tudás ama „elsődlegességével”, amelyet a mű makroszinten megvalósuló körkörössége feltételezett.
9. Mint az *Abszolút tudás* fejezet strukturális szempontú tárgyalásakor Pierre-Jean Labarrière nyomán kifejtettük, az, hogy ebben a fejezetben a tudatában tekintett, illetve az öntudatában tekintett szellem kicseréli meghatározottságát – vagyis míg a valóságos szellem megbékélése kezdetben magánvalóként, a vallási megbékélés pedig magáértvalóként mutatkozott, később azonban a valóságos lett a magáértvaló, a vallási pedig a magánvaló –, annak köszönhető, hogy az abszolút tudás megváltoztatja az eredeti folyamatok irányát. Labarrière ebből azt a következtetést vonta le, hogy a „logikai rend” szerint a szellemi megbékélés az elsődleges, a „kronológiai rend” szerint azonban a vallási. Ez a megközelítés viszont újfent a logikai és a kronológiai sík *viszonyának* kérdését veti fel. Ugyanezt a kérdést veti fel az is, hogy az abszolút tudásban a mű – utólagosan annak bizonyult – logikai csomópontjai egyúttal a szellem világtörténeti olvasatának csomópontjaiként jelentkeznek.
10. Az abszolút tudásban megvalósuló megbékélés, mint láttuk, annak tudatosításából származott a szellem számára, „ami a valóságban már végbement”. Ugyanakkor pedig az *Abszolút tudás* fejezet az idő megszüntetéséről, illetve a szellem újabb időbeli külsővé-válásáról beszél. Ami természetesen a lehető legélesebb formában veti fel temporalitás, történetiség és a mindkettőtől való függetlenedés lehetőségének kérdését.

S hogy e kérdések megválaszolása véletlenül se tűnhessen túlságosan egyszerűnek, a *Fenomenológiá*ban igencsak elvétve találkozunk *kifejezetten* az időre vonatkozó megfontolásokkal. A paradigmatikus megfogalmazás, amely szinte változatlan formában jelenik meg az *Abszolút tudás* fejezetben, illetve a mű előszavában, a következő: „Az *idő* maga a *fogalom*, amely *létezik* [...]”,[1] illetve „az idő maga a létező fogalom”.[2] Ami mindenképpen arra utal, hogy a temporalitás szempontja nem olyasmi,

1 Hegel: *A szellem fenomenológiája*. Id. kiad. 410. „Die *Zeit* ist der *Begriff* selbst, der *da ist* [...].” Hegel: *Phänomenologie des Geistes*. Id. kiad. 584.

2 Hegel: *A szellem fenomenológiája*. Id. kiad. 31.

amit az értelmező kénytelen kívülről alkalmazni a *Fenomenológiá*ra, hanem olyasmi, amivel Hegel nagyon pontosan számot vetett, sőt, az időt a fogalom egy hipoosztázisaként fogta fel.

Ha azonban az idő a létező fogalom, a fogalom viszont a *Fenomenológiá*ban mindig perspektivikusan, azaz mozzanataira bontva jelenik meg (kivéve bizonyos értelemben az abszolút tudás alakját, de azt sem minden szempontból), akkor legalábbis feltételezhetjük azt, hogy a *Fenomenológia* időkezelése szintén perspektivikus. Első lépésként ezért a mű egy olyan értelmezését tekintjük át, amely épp ezzel a perspektivikussággal vet számot az időfogalom szempontjából.

1. Az időtapasztalat temporalitása

Andreas Luckner általunk már többször hivatkozott *Fenomenológia*-értelmezése[3] mindenekelőtt az idő filozófiai problémájának expozíciójával indít. Az idő paradoxonát, mint mondja, az adja, hogy, noha többféle időfogalom létezik, elmondható, hogy *bármi*, amit tapasztalunk, az *időtapasztalat* példájául is szolgálhat. Emiatt azonban meglehetős nehézségekbe ütközik annak meghatározása, hogy mit értünk „idő" alatt, hiszen lehetetlen megadni olyan tapasztalatot, amivel *szemben* az időbeli tapasztalat meghatározható volna: lehetetlen megadni a *nem-idői* tapasztalat jegyeit.[4] Mivel tehát nincsenek időn kívüli tapasztalatok – éppúgy, mondja Luckner, ahogyan nyelven kívüli mondatok sincsenek –, az időt másképp kell kezelnünk, mint az olyan tárgyakat, amelyek határai a tapasztalatban megállapíthatók.

Egy lehetséges eljárás a probléma kezelésére, ha megkíséreljük a határok „belülről" való végigjárását, olyan értelemben, hogy nem új ismeretek szerzésére törekszünk az idővel kapcsolatban, hanem azoknak a problémáknak a tisztázására, amelyeket az felvet. Az effajta eljárást nevezi Luckner *az idő genealógiájá*nak, ami eszerint nem volna más, mint *az időre vonatkozó képzetek eredetének logikai rekonstrukciója*.[5] Az idő genealógiájának mint eljárásnak az előnye az volna, hogy segítségével az időprobléma által szállított *aporiá*k szükségszerűeknek mutatkozhatnának, s így nem lennénk kénytelenek megelégedni a „mi az idő?" kérdés puszta megválaszolhatatlanságával, hisz épp e talányosság okaira derülhetne fény. „Az idő lényegére vonatkozó kérdést akkor átalakíthatnánk egy megválaszolható formává: »*honnan van az*, hogy bizonyos időképzeteket bizonyos tapasztalati kontextusban így és nem másképp képezünk?«"[6]

Bizonyos értelemben a Kant által kidolgozott transzcendentális eljárás is az idő genealógiájának megalkotására tesz kísérletet. Csakhogy – mutat rá Luckner – van

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

4 „Im Bereich der Erfahrung ist es aber nicht möglich, Fälle von *Unzeitlichem* anzugeben […]." *I. m.* 11.

5 *I. m.* 12.

6 Uo.

egy közös előfeltevése azokkal a „metafizikai orientációjú természetfilozófiai elképzelésekkel”, amelyeket meghaladni vél: akárcsak amazok, megkísérli visszavezetni az időt valamiféle végső, változatlan alapra, annyi különbséggel természetesen, hogy ezt az alapot már nem maga a természet, hanem a megismerő képesség strukturális mozzanatának tekinti.[7] Az idő „fundamentalizálásának” e kísérlete az oka annak, hogy Kant sematizmustana csak *deklarálni* tudja, *hogy* az értelem sematizáló tevékenysége *épp így* működik, de a további lehetőségfeltételekre már nem tud rákérdezni, s így kénytelen valamiféle „rejtett művészetre” hivatkozni, épp azért, mert ezek a lehetőségfeltételek nem valamiféle időn kívüli létezők, hanem maguk is időmeghatározások. Kantnál tehát „[…] végső soron nem belátható, hogyan lehet az idő, aminek egyfelől mégiscsak *adott* szemléleti formának kell lennie, egyúttal nyilvánvalóan az időmeghatározás *produktuma*, ennek megfelelően pedig a megismerés »spontán«, architektonikusan az értelemhez tartozó tartományának alárendelt.”[8] A transzcendentális eljárás tehát nem tud megfelelni az időgenealógia ama korlátozó feltételének, hogy bármely keretelképzeléssel dolgozhat, leszámítva *magát* az időt.[9]

Teljesíti viszont ezt a feltételt a „modálteoretikus” eljárás, amely a valóság és a lehetőség fogalmaival operál. Az efféle eljárás prototípusának tekinthető mármost Luckner szerint a hegeli dialektika, közelebbről pedig *A szellem fenomenológiája*, mely utóbbi nem mást ábrázol, mint „a tudat aszcendens genealógiáját” – vagyis a tudat lehetőségfeltételeinek fokozatos feltárását.[10] S noha a transzcendentális eljárás ebben a tekintetben ellentmondásosnak bizonyult, mégis Kant belátásai képezik a kiindulópontot Hegel számára, épp annyiban, amennyiben Kant elemzései az előállt időaporiában alapvetően az értelem *tevékenységére*, a szubjektum folyamatjellegére irányítják a figyelmet. Ez pedig megadja Hegel számára a dialektika kiindulópontját, lévén a dialektika nem más, mint a meghatározás képessége *(Bestimmungsvermögen)* és a meghatározás általi valóság *(Bestimmungswirklichkeit)* közötti kapcsolat. A feladat tehát, amelyet Hegel felismer, az, hogy „fel kell adni a statikus szubjektivitás modelljét, a sematizmust dinamizálni kell”.[11] „Noha továbbra is a transzcendentális filozófia intencióit követve, de Hegel a tudat dinamizált elemzéséhez jut el, miközben rákérdez a látszólag adott feltétel-viszonyok érvényességére.”[12]

Ez az elemzés, illetve ez a rákérdezés azonban nem más, mint *maga* a dialektika: „Az érvényességre vonatkozó reflexiót – nemcsak Hegelnél – *dialektikának* hívják.”[13] *A szellem fenomenológiája* pedig úgy oldja meg a sematizmus dinamizálását,

7 *I. m.* 17.
8 *I. m.* 18.
9 *I. m.* 15.
10 *I. m.* 16.
11 Uo.
12 *I. m.* 18. sk.
13 „Geltungsreflexion heißt, nicht nur bei Hegel, *Dialektik*.” *I. m.* 19.

hogy benne „a tudat mindenkori formáinak megfelelnek a mindenkori sematizáló tevékenységek, úgy, hogy a tudat formáinak eredetére vonatkozó elemzések egyúttal az időmeghatározások genealogikus soraként is leírhatók”.[14] Luckner elemzésének kiindulópontja tehát az, hogy ugyanúgy, ahogyan Hegel számára nem létezik „egyáltalában vett tapasztalat”, „egyáltalában vett idő” sem létezik. Az idő inkább a fogalom különböző létezésmódjainak neve, ahogyan az a tudat formáiból kiolvasható, és épp abban az értelemben reális, ahogyan a fogalmak reálisak. „A fogalmak nem »illúziók«, ahogyan a nyelv sem az. De van-e vajon »a nyelv«, s nem inkább a »beszélés«? Van-e »az idő«, s nem inkább az eltűnés kompenzációjának különféle módjai?”[15] Hasonlóképpen: „Az idő Hegelnél nem fogalom, hanem *a* fogalom a maga létezésében, *a fogalmiság gyakorlatának mozzanata*.”[16]

a. A szellem fenomenológiája mint „az idő aszcendens genealógiája”. Andreas Luckner rekonstrukciója a Fenomenológia időkezeléséről

Mint láttuk, Luckner *A szellem fenomenológiáját* az idő *aszcendens* genealógiájaként értelmezi, ami azt jelenti, hogy az időészlelés, az időképzet és az időfogalom különböző formái az előző formák által felvetett kérdéseknek az előző formákon belüli megválaszolhatatlanságából erednek. Azaz: az egy bizonyos időfogalom által felvetett kérdések paradoxonai egy olyan újabb időfogalom kialakításához vezetnek, amely egy magasabb perspektívából oldja meg a korlátozottabb perspektíván belül meghaladhatatlan paradoxonokat. A dialektika elve tehát pontosan úgy működik az idő kérdése szempontjából, mint egyáltalán a tudat tapasztalata szempontjából. Ebből viszont az következik, hogy a tudat tapasztalatának minden egyes alakja feltételez egy-egy időértelmezést. Ezeknek a néha explicit, többnyire azonban implicit időelképzeléseknek a rekonstruálására tesz kísérletet Luckner, s ezt e rekonstrukciót fogjuk a továbbiakban röviden ismertetni.

A rekonstrukció első állomása annak végigkövetése, hogy a közvetlen észlelés tapasztalata hogyan vezet el fokozatosan egy átfogó metafizikai időfogalom igényéhez.

I. A metafizikai időfogalom szükséglete

Az érzéki bizonyosság, mint láttuk, *látszólag* semmiféle módon nem határozza meg tárgyát (látszólag nincs kategorialitása), hanem „adottként” engedi azt érvényesülni, de ezt csak azért teheti, mert mit sem tud arról, hogy az érzettárgy

14 Uo.
15 *I. m.* 123.
16 Uo

függetlenségének feltételezése maga is meghatározás. Miközben azonban azt kell megtapasztalnia, hogy az észlelésben maga is „ez”-ként, tehát állandóan eltűnőként viselkedik,[17] megkezdődik az érzéki bizonyosság átmenete az észleléshez, és ebben az átmenetben körvonalazódik az időfogalom első voltaképpeni meghatározása: a *most* mint „egyszerű összefoglalás” *(einfache Komplexion)*, strukturálatlan aggregáció, a most-tartalmak rendezetlen egymásra-következése. „Az időfogalom első mozzanata, vagyis a létező fogalom első formája genealogikusan szólva az *egyetemesség*: *minden* tapasztalható tárgyra áll, hogy idői.”[18] Mivel azonban az érzéki bizonyosság nem tudja egymáshoz rendelni a különböző egyszerű *most*okat, a most általánossága nem tudja kompenzálni a mindenkori tárgy eltűnését, hiszen komplexitása (az, hogy tartalmakat gyűjt magába) csupán formális. A megoldás, amely viszont már az észleléshez vezet, a tárgyvonatkozásra való reflexióban rejlik.

Az észlelés ezért már a változás és a változatlanság meghatározásaiból indul ki, így benne a *most* egyes tartalmai az érzéki bizonyosságtól eltérően egymásra vonatkoztathatók. Így áll elő a *tartam* fogalma egy olyan mennyiség értelmében, amely mérni tudja a változást, illetve annak hiányát: „a változások, illetve a nem-változások tartanak” [valamettől valameddig].[19] A tartam fogalmával az észlelés immár a mindenkori érzéki tartalmak közötti lényegileg *nem-érzéki* viszonyt feltételez, ám nincs tudatában ennek. Ezért nem tudja egymáshoz mérni az egyes tartamokat, noha a kérdések, amelyek felmerülnek számára, szükségessé tennék ezt: 1. Hogyan történik egyáltalán, és mi az alapja annak, hogy a dolgok vonatkoznak egymásra, illetve megváltoznak?[20] 2. Mi az alapja annak, hogy különböző tartamok léteznek, és hogyan vonatkoztathatók ezek egymásra? (Ha ugyanis ez utóbbi nem történik meg, akkor az öntudat egységéről sem tudunk számot adni.)[21]

Ezek a kérdések, illetve a különböző tartamok egymáshoz való mérésének igénye tehát egy olyan átfogó, illetve „feltétlen” időfogalom szükségességére mutatnak, amelyhez az észlelésnek nincsenek meg az eszközei. Az átfogó, „objektív” idő fogalmát, amelyen belül az egyes tartamok egymásra vonatkoztathatók, csak az értelem fogja kidolgozni, méghozzá három modell formájában, amelyek a maguk részéről szintén egymásra épülnek, olyan értelemben, hogy a „genealógiailag” korábbiak által felvetett kérdéseket csak a „genealógiailag” későbbiek tudják megoldani.

II. Az objektív idő metafizikai fogalmának három modellje

A genealógiailag első metafizikai időfogalom a „Platón–Newton modell”, hiszen az a célja, hogy számot vessen a feltétlen általános, illetve a feltétlen változás képze-

17 *I. m.* 130.
18 *I. m.* 132.
19 *I. m.* 136.
20 *I. m.* 137.
21 *I. m.* 138.

tével, vagyis azzal, ami a változás folyamatában érzékileg hozzáférhetetlen. Más szóval olyan mozgás a tárgya, amely *önmagában* nem észlelhető. A mozgás eme önmagában észlelhetetlen szubsztrátuma, elve az *erő* lesz, s ennyiben a mozgás–erő viszony analóg a változás–dolog viszonnyal: az erő sem észlelhető, csak ha valamit mint megnyilvánulását, hatását fogunk fel. Az erő fogalma azonban kettős (avagy, a felfogás folyamatában szemlélve, megkettőződik): egyszerre jelenti az erőt, illetve a mozgást a maga aktualitásában, illetve megnyilvánulásában *(energeia)*, valamint pontencialitásában, illetve „visszahúzódott" állapotában *(dünamisz)*. Mindennek fényében az erő nem más, mint *„a dolog és az észlelés tárgyként funkcionáló különbsége"*.[22] Az erők játékának tapasztalata azt mutatja, hogy az erő e két oldala folyamatosan átmegy egymásba, és rögzíthetetlen egymással szemben, vagyis az erő csak az erők játékaként egzisztál. Ekkor azonban „az erők játéka" nem lehet „a dolgok belseje", hiszen akkor az erő nem lehet az eltűnés, illetve a változás magyarázata, hiszen maga is változik és eltűnik.[23]

Így alakul ki annak a „belsőnek" a fogalma, amely a különbségeket általánosként, egységként hordozza: a törvény, s vele egy új időfogalom. „Ahogy a »mozgást«, úgy az »időt« is folyamatosként kell elgondolni. Az idő minden különös tartam folyamatos szubsztrátuma, ezzel pedig *a tartamba beleértendő fogalom (Inbegriff von Dauer)*, avagy, Newtonnal szólva, *tiszta tartam;* kijelöli minden változás és mozgás kereteit."[24] Ahogyan tehát Newtonnál az erő a törvény és a jelenség közötti közvetítőként jelenik meg, az idő sem más, mint az az általános keret, amelyben a magánvaló törvényösszefüggés megnyilvánul, s így valóságossá lesz. Hasonlóképpen Platónnál az idő „az örökkévalóság mozgó képmása", s így az észlelhető tartamok (a változáséi, illetve az azonosságéi) egymásra vonatkoztathatók benne mint egy törvényszerűség kifejeződései, illetve egy kontinuum mozzanatai.

A Platón–Newton modell azonban nem képes számot adni arról, hogyan írható le a törvény és a jelenség, illetve az örökkévalóság (időtlenség) és az időiség viszonya. Hiszen a valóságos jelenségek magyarázatához vagy a törvényt kell specifikálni, vagy a jelenséget kategorizálni. Ezzel pedig egy olyan ellentmondásba ütközünk, amelyben megismétlődik az erők játékának esete: a törvény, mint állandó fogalma helyett a törvények sokaságához jutunk.

Ezeket az ellentmondásokat kísérli meg megoldani a metafizikai időfogalom második modellje, az „Arisztotelész–Leibniz modell". Ez a modell annak a belátásnak az eredménye, hogy a specifikáció nem más, mint meghatározás, a meghatározást pedig az értelem végzi. Az előző modellen belül ezért az értelem törvényszerűen „megalapozási regresszusba kerül, hiszen meg kellene adnia a törvénymeghatározás törvényét"; ez utóbbit persze megint csak meg kellene alapozni, s végső soron ez az, amit Arisztotelésznek a Platón ideatanára vonatkozó kritikája kifogásol.[25]

22 *I. m.* 139.
23 *I. m.* 139. sk.
24 *I. m.* 140.
25 *I. m.* 143.

Hasonlóképpen az idő és az örökkévalóság viszonya sem határozható meg akkor, ha az idő *valami más*, mint *maga* ez a viszony, nevezetesen *maga az egymásra-következés (das Sukzedierende selbst),* ha tehát őt magát szubsztanciálisnak képzeljük. Ez esetben ugyanis maga nem szükségszerű, hanem esetleges tételezés.[26] Ez a belátás vezet a relacionális időmodellhez, mely szerint az idő „[...] *maga* a törvény és a jelenség viszonya. *Ő maga* »a mozgás mértéke«, illetve az egymásra-következők rendje.”[27] Az arisztotelészi, illetve a leibnizi időfogalom tehát explicite magában foglalja az ideák, illetve a törvények legitimációjának forrását – nevezetesen az időt mint mértéket.[28]

Ez azonban egyúttal alkalmatlanná is teszi konkrét mozgástörvények meghatározására, hiszen azokhoz a tér és az idő szétválasztása szükséges. De nem lehet visszatérni az előző modellhez sem, mivel egymástól elválasztva a tér és az idő híjával van egymásra-vonatkozásuk szükségszerűségének, amelyet a törvény kifejez – épp azért, mert különbségük nem magának a dolognak a különbsége: „Az idő és a tér [...] puszta meghatározások, az eredeti »magából a dologból«, nevezetesen a mozgásból levezetve.”[29] Így adódik a tudat (öntudatlanul) tautologikus tevékenysége, egyúttal pedig ellentmondása: a magyarázandót – a mozgást – mozzanatokra bontja, hogy azokat egymásra vonatkoztassa, s azután ezt az egymásra-vonatkozást törvényként mutassa fel. Mindazonáltal e mozzanatokat a tudat önállóan létezőknek tekinti, ellenkező esetben a törvény pusztán tételezett, vegyis esetleges volna.

A metafizikai időfogalom harmadik modellje viszont épp abból indul ki, hogy a mozzanatok önállóságát maga a tudat tételezi. Ez a harmadik modell – a kanti időfogalom – arra tesz kísérletet, hogy az előző két modell ellentmondásait egyszerre haladja meg.

A kanti modell szerint mármost „[a] törvények mozzanatinak kritériuma – mert erről van szó az értelem számára – *magyarázati potenciáljuk (Erklärungsleistung).*”[30] Ebből adódik az idő elsőbbsége, amennyiben Kantnál – ellentétben a térrel – az idő *minden* jelenség lehetőségfeltétele. Az idő önállóságának lehetősége azonban, mint fennebb már láttuk, épp az értelem tevékenységén bukik meg, hiszen másfelől *magát az időt is az értelem tételezi*. Ez a magyarázata annak, miért *szükségképpen* elégtelen a kanti időmodell.[31] „Az idő mint a belső érzék formája maga is egy formálás produktuma. Ezt a formáló tevékenységet az értelem nem ragadhatja meg adekvát módon, hanem csak utólagosan végrehajthatja *(nachvollziehen)* egy gyakorlat mozzanataként.”[32]

26 *I. m.* 144.
27 Uo.
28 *I. m.* 144. sk.
29 *I. m.* 146.
30 *I. m.* 147.
31 Uo.
32 *I. m.* 150.

A kanti modell tehát *a gyakorlatra* mutat, vagyis arra, hogy *ugyanaz* a tudat az, amelyik egyszerre az időnek alávetett és az idő forrása. Ezért az idő aszcendens genealógiájának következő lépése annak az időképzetnek a felfejtése lesz, amit az öntudat eme gyakorlati egysége implikál.

III. Az öntudat objektív időfogalma

A tárgyi irányultságú tudatnak a különféle időparadoxonokkal való szembesülése ahhoz a belátáshoz vezetett, hogy a tudat két aspektusa – a tudat mint a meghatározó tevékenység *folyamata*, illetve a tudat mint e tevékenység *forrása – egyugyanazon öntudat*. A kanti modell természetesen megkísérel számot vetni ezzel, de fentebb jellemzett sajátosságai miatt ezt csak oly módon teheti, hogy eljárásában – a transzcendentális és az empirikus szubjektum között tételezett viszonyban – megismétlődik az erők játékának tapasztalata. Ha tehát meg akarjuk haladni az erők játékának ezúttal az öntudatban fellépő dialektikáját, akkor a transzcendentális és az empirikus szubjektivitás viszonyát egy mélyebben lejátszódó folyamat termékének kell tekintenünk, s ezt a folyamatot a genealógiai szemlélet közelítheti meg. Akkor azonban kiderül, hogy a transzcendentális és az empirikus szubjektum hierarchiája maga is egy elismerési folyamat által konstituálódik: a szubjektum nem ismerhető meg, mert megismerve nem szubjektum, hanem objektum: *el kell ismerni*, egyébként nincs.[33]

Ennek az önmagát elismerő szubjektum-objektumnak a mozgása teszi ki élő mivoltát, hiszen többé már nem szóródik szét megismerés-viszonyok mozzanataivá: „A folyamat [...] olyannyira nem objektiválható, mint az eltűnés, a változás és a mozgás, amelyeket a most egyszerű összefogása, a tartam és az idő fogalmai voltak hivatottak kompenzálni, illetve koordinálni; ellenkezőleg, az öntudat *keresztülviszi* ezt a folyamatot mint *élet*."[34] Ekkor az idő mint a mozgástörvénynek a tudatra is alkalmazható mozzanata megszűnik mint probléma, mivel „az öntudat *élete* nem más, mint maga az eddig az idő által operacionalizált mozgás".[35]

De, noha a tárgytudat által tételezett időproblémák megszűnnek az élet folyamatában, nem szűnnek meg mindazok, amelyek abból származnak, hogy az öntudat egyszerre folyamat és a folyamat forrása. Ennek pedig az a következménye, hogy az erők játékának dialektikája, amely a transzcendentális és az empirikus szubjektum viszonyában az elismerés dialektikájának bizonyult, korántsem szűnt meg, hanem ellenkezőleg, még ki kell bontakoznia. Ennek a dialektikának a kibontakozásaként értelmezi Luckner *Az öntudat önállósága és önállótlansága: uralom és szolgaság*, illetve *Az öntudat szabadsága* fejezet alakjait. Eszerint az öntudatok interszubjektív viszo-

33 *I. m.* 156.
34 *I. m.* 157.
35 *I. m.* 157.

nyai leírhatók *az öntudat önmagához való viszonyaiként* is, ami csak első látásra tűnik meglepő eljárásnak, tekintve, hogy Hegel maga is hangsúlyozza: a kettő olyannyira mélyen összefügg, hogy voltaképpen egymást közvetítik.

Ebből a nézőpontból tehát az „életre-halálra menő harc” az öntudat két, egymásra visszavezethetetlen alakja között folyik: a cselekvő negálja a másikat, hogy cselekvő lehessen, a tiszta pedig negálja a cselekvőt, hogy tiszta lehessen. Mivel pedig itt ez a viszony az öntudaton *belül* tételeződik, eleve nem vetődik fel annak *reális* lehetősége, hogy az egyik valóban megszüntethetné a másikat. Ezért eleve azok a mozzanatok kerülnek előtérbe, amelyek az öntudat interszubjektív szempontú elemzésekor csak egy hosszabb folyamat bejárása után bizonyultak lényegeseknek: az, hogy a tudat tevékeny oldala a dolgokra utalt, s ezért önállótlan, a tiszta, transzcendentális oldal viszont voltaképp nem él, csak az élet lehetőségét hordozza – nem is veszíthet semmit, de nincs is jelene. Ezért a tiszta öntudat az úr, a tevékeny öntudat pedig a szolga szerepébe kerül, s öntudaton belüli elismerésük egyoldalú.[36] Ez volna a kanti modell által implikált öntudatértelmezés kiinduló perspektívája, mely szerint az empirikus öntudat egyértelműen alávetett a transzcendentális öntudatnak.

Mivel azonban a formálás a „szolga”-oldal számára egyúttal a negativitás tudatát is jelenti (s itt a negativitás az *omnis determinatio est negatio* elv értelmében értendő), magáról tudó negativitásként kidolgozza magában tevékenysége forrásának ismeretét, vagyis felveszi magába az úr oldalát, s ez aztán szabadságát teszi ki. Vagyis a magánvaló dolog, illetve a transzcendentális szubjektivitás *forrás* voltukban maguk is egy elismerési folyamat produktumainak bizonyulnak.

Mármost az úr oldalának elismerése a „szolga” mozgásában az idő értelmi fogalma számára is konstitutívnak bizonyul. Az „úr”-oldalnak ugyanis az öntudat életében (amely pedig lényegében „szolgai”) az a funkciója, hogy egyúttal behatárolja annak szubjektív hatókörét. A valóságos, azaz tevékeny öntudat perspektívájából tehát ez az idő mint a koordinálás forrása megkérdőjelezhetetlenül (mert elismerten) reális. Az idő realitása, vagyis a függetlenség attól, amit éppen megmunkál, formál és tételez, a (szolgai) öntudat lényegi időtapasztalata, más szóval a szolgai avagy tevékeny tudat oly módon tapasztalja reálisnak az időt, hogy az események rendjét egy tervező instanciának tulajdonítja. Emiatt azonban nem tudja, hogy az, amit reális időként tapasztal, nem más, mint saját életének realitása, életéé, amely mindenben, amit tesz, megőrződik, illetve megnyilvánul. Ennek a belátásnak csak a kifejlődött individualitás kerül a birtokába.[37]

36 *I. m.* 159.
37 *I. m.* 161–165.

IV. A minőségi időfogalom születése és a végesség tapasztalata

Az eszes individuum tehát belátja, hogy az értelemnek a tárgytudatra kidolgozott időfogalmát „végérvényesen fel kell adni, mivel már nem közvetíti a tudat egyes tevékenységeinek mozgásait". Ez természetesen nem azt jelenti, hogy az eszes individuum szempontja *érvénytelenítené* a tárgytapasztalat időformáit, hanem csupán azt, hogy ezek az időképzetek nem elsődlegesek, hanem egy „magasabb" időfogalmat feltételeznek. Ennek a magasabb időfogalomnak a következő belátás lesz az alapja: „Az individualitás *transzcendálja* az időt, mivel ő képezi az időfogalmat, és tud erről; az individualitás mindkettő: *az én tartósságának* tudata és váltakozó *megvalósulásának* tudata is."[38]

Így születik meg a *minőségi időfogalom,* amely „a *lehetséges* megtapasztalhatóság egy egészét fejezi ki", vagyis olyasmit, aminek kezelésére az időnek mint „*univerzális* mennyiségi koordinációnak" a fogalma nem képes. „Csak ezáltal válik lehetővé az egyáltalában vett idő többes képzése *(Pluralbildung)*; ezzel szemben az értelem (és az ész) »minden« meghatározott időt mint *egyugyanazon* idő részeit koordinál. Az értelmes beszéd például »más időkről« ezért nem magyarázható meg a létező fogalom eddigi mozzanataival. Ennek oka az individuum Hegel által alapvetően kitüntetett történetisége."[39]

Ami van, az tehát *nem* a dolog: nem a dolgokat képezzük, hanem a világiságot, a tárgyak összefüggését, „kontextualitásukat, amely lényegileg *jelentés-*, nem pedig dolog-jellegű". Ezekben a viszonyokban *maga az ész ábrázolja magát*, „s a dolgok csak megnyilvánulásának alkalmai és mozzanatai".[40] Az individuális tevékenység ezért már nem pusztán az „adott" formálásában, hanem önmaga (tevékenysége) ábrázolásában áll, s így *szabad* tevékenység.

A tevékenység eredményeként létrehozott *mű* azonban, mint azt a szellemi állatvilág alakjában láttuk, maga is szállítja a maga paradoxonát: az individualitás cselekvése egyrészt önmaga megvalósításának számít, másrészt azonban a *mű*ben történő megvalósulása éppenséggel végesnek mutatja őt, tevékenységét pedig eltűnőnek. *Ez* az individualitás voltaképpeni alaptapasztalata, mely azt mutatja meg, hogy „a célok egyáltalán *csak* hiányosan valósíthatók meg", s így jut az individuum végességének tudatához.[41]

A végesség tudata azért nem jelentkezhetett hamarabb, mert a fogalmak, illetve modellek, amelyeket az ész eddig használt, nem voltak ugyan fedésbe hozhatók a tárggyal, de ezt az értelem, illetve az ész úgy próbálta megoldani, hogy újabb és újabb instanciákat keresett az *adecvatio rei et intellectus* megvalósításához. Itt azonban épp az válik tudatossá, hogy a megfelelés *elvileg* sem sikerülhet, mivel fogalom és tárgy megfelelésének eszméje *valóságos* megfelelést feltételez, a tevékenység

38 *I. m.* 176.
39 *I. m.* 177.
40 Uo.
41 *I. m.* 179.

eredménye azonban *eleve* nem fedheti a fogalmat. Ezt a belátást fejezi ki az a hegeli megfogalmazás, mely szerint a mű „az eltűnés eltűnésének” bizonyul. Ez tehát nem *puszta* eltűnés, mint az uralom és a szolgaság tapasztalata előtt volt, hanem „az eltűnni-hagyás képessége” *(verschwinden-lassen-können)* mint a tevékenység negativitása.[42]

Az eltűnni-hagyás képessége ily módon azt fejezi ki, hogy a megvalósult művek alávettetnek annak az időnek, amellyel az értelem koordinálja őket a maguk változandóságában „világának” más elemeivel. „Amennyiben azonban az időt [...] az értelem teljesítményeként kell értenünk, objektíve elképzeltként *(vorgestellt)* maga is *mű*. Pontosabban éppenséggel azt kellene mondanunk: az idő egy *szerszám*, olyan mű tehát, amellyel más műveket lehet létrehozni.”[43] Ám ahogyan az értelem sem tudta megmagyarázni *saját* mozgását, úgy az individuális ész sem képes saját ellentmondásainak magyarázatára. Ezért megmarad pusztán annak belátásánál, hogy „[...] lennie *kell* ezzel szemben egy olyan műnek, amely meg tudja mutatni az individuum folyamatjellegét *anélkül*, hogy maga eltűnne.”[44] Ezt a művet fedné mármost a *lényeges dolog* avagy *maga a dolog (die Sache selbst)* fogalma, ami ezen a ponton még csak posztulátum ugyan, de Luckner szerint egy kezdetleges formában mégis valóságosan feltűnik, éspedig a *másik* segítségére való sietésben. S noha ez a segítségre-sietés önmagában még nem visz sokkal közelebb a probléma megoldásához, illetve *maga a dolog* megvalósításához, egyvalamit mégis jelez, éspedig azt, hogy „az ellentmondás csak *közösen* oldható meg”.[45]

A teljes következtetés így hát a következő: „Mivel az individuum csak annyiban *van*, amennyiben megvalósítja magát, a megvalósítás azonban a tevékenység elismerésére (nevezetesen *magának a dolognak* a megvalósítására) alapozott, ezért ennek az elismerésnek több individuum között kölcsönösen *kell (muß)* végbemennie [...].”[46] Ezen a ponton lép be Luckner értelmezése szerint a konszenzuselméleti igazságfogalom – „amennyiben felismerik, hogy a fogalom és a tárgy egymásnak való megfelelése maga is egy olyan szabálynak alávetett, amelyet el kell ismerni”[47] –, illetve annak a „*meta*nyelvnek” a szükséglete, amellyel az előző fejezetben bővebben foglalkoztunk.

Mivel azonban a kommunikáció nem érvényesíthető *pusztán* individuális módon, az öntudatnak ahhoz, hogy tovább tudjon lépni, számot kell vetnie „a már meglévő, adott interszubjektív formákkal (»erkölcsökkel«) az elismerés teljesítésére támasztott igényükre való tekintettel”.[48] Azaz: bármikor merül is fel az öntudat számára a fogalma szerint interszubjektív „lényeges dolog” megvalósítására támasz-

42 Uo.
43 *I. m.* 180.
44 Uo.
45 *I. m.* 181.
46 *I. m.* 182.
47 *I. m.* 183.
48 *I. m.* 185.

tott igény, mindig *már eleve* olyan intézményesített érintkezési formák között él, amelyeket meg kell vizsgálnia érvényességükre, illetve arra való tekintettel, hogy valóban megfelelnek-e azoknak az igényeknek, amelyeknek a kielégítésére hivatottak – vagyis valóban a kölcsönös elismerés kereteinek bizonyulnak-e. A tudat aszcendens genealógiájának értelmében tehát annak a feltétele, hogy az eszes individuum számot vessen a valódi „lényeges dolog" feltételeivel, az, hogy előzőleg számot vessen azoknak az interszubjektív formáknak az érvényességigényével, amelyek között mindenkor él.

Ez történik meg a *Fenomenológia Törvényhozó ész*, illetve *Törvényvizsgáló ész* fejezeteiben. Mint azt korábban láttuk, azok az egyes magatartási szabályok, amelyek „adottként" tartanak igényt az érvényességre, az öntudat reflexív tevékenysége előtt nem képesek önmaguk legitimálására, s ezért a lényeges dolog értelmének keresése szükségszerűen továbbvezet az olyan törvény igényéhez, amely a mindenkori egyes cselekvéseket koordináló szabályok legitimitásáról képes számot adni. Luckner értelmezésében azonban nemcsak a törvényvizsgáló, de már a törvényhozó ész alakja is tartalmazza azt a lényeges belátást, hogy az általános szabályok, amelyek szerint az individuumnak cselekednie kell, tisztán formális természetűek. Ez azonban egyúttal felismerhetővé teszi azt az időfogalmat is, amely a formális törvények érvényességigényének szolgál alapul: „*Meghatározott* individuumoknak nem tulajdoníthatunk *meghatározott* cselekvéseket. Ezzel analóg az időképzettel kapcsolatos tapasztalat, amely hasonlóképpen csak *formálisan* vonatkoztatja egymásra és koordinálja a mozgásokat az individuális horizonton *belül*."[49]

Ez az időképzet pedig az, amit a cselekvéseknek az óra- és naptárhasználat általi formális koordinációja kifejez, s amit Luckner Hans Blumenberg kifejezésével „világ-időnek" *(Weltzeit)* nevez.

Ez a „világ-idő" egyfelől feltételezi azt, hogy az individuumok elismerjék azt a formális koordinációt, amelyet foganatosít, vagyis hogy *igazodjanak hozzá:* csak akkor gondolható el, ha létezik felőle kollektív megegyezés. A „világ-idő" ennyiben egy kollektív szubjektum kifejeződése, amelynek éppenséggel az a szándéka, hogy megszervezze a cselekvések tisztán formális koordinációját.[50] A nem-specifikált cselekvés koordinálásának tisztán *mennyiségi* jellege tehát egyáltalán nem véletlen, hiszen épp a mindenkori tartalomtól való elvonatkoztatásban rejlik a koordináció *hatékonysága*.

Másfelől azonban ennek a formális hatékonyságnak a „világ-idő" lényegi hiányossága a másik oldala. Ebben a koordinációban ugyanis „valamennyi és minden egyes" *(„Alle und Jeder")* tulajdonképpen nem elismert szubjektumok, illetve individuumok, hanem *objektumokként tételezettek*, úgyszólván „társadalmi atomok".[51] „Valamennyinek *és minden egyesnek*" a tulajdonképpeni elismerése ezzel szemben

49 *I. m.* 187.
50 Uo.
51 *I. m.* 188.

feltételezné a mindenkori *konkrét tartalom* elismerését: „Az individuális fölötti »óra-idő« szerinti intézkedés [...] nem képes arra, hogy koordinálja azokat az eseményeket *(Ereignisse)*, amelyeket az individuumok *megélnek*, mivel a koordináció itt mindig csak pusztán formálisan sikerül.” Más szóval: *a nyilvános időt nem lehet megélni*.[52]

A *megélt* idő számára ezért új időfogalmat kell találni; ez lesz a *történeti idő* fogalma. S a történeti idővel szemben a „világ-időnek” mint az interszubjektivitás idejének épp olyan értelemben kell „elesnie”, ahogyan a tárgyi tudat mozgáskoordinációjának ideje esett el az öntudat idejének szempontjából: abban az értelemben, hogy kiderült, „maga is csak egy szükségszerűen alapul-szolgáló történeti idő derivátumaként lehetséges, amely történeti idő már mindig is koordinálta az individuumokat”.[53]

A történeti idő fogalma alkalmas arra, hogy – mint azt már a lényeges dolog fogalma előrevetítette – biztosítson egy olyan művet, „amely, *miközben eltűnik*, jelen van”, más szóval „egy művet, *amelybe* az eltűnés eltűnik, olyat, *ami formát ad az eltűnésnek*”.[54] Ugyanakkor az individuumok és a cselekvések egymáshoz-rendelése a nyelvre utal, hisz a nyelv az, ami teljesíti „az eltűnés közegének” követelményét.[55] Csak ez a fajta időmeghatározás – mint a konszenzus lehetőségének feltétele – képes egymásra vonatkoztatni az individuumokat a maguk végességében. Tehát az interszubjektivitás voltaképpeni ideje a történelem, amely mindenekelőtt „az eltűnés közege”, a nyelv által lehetséges.[56]

A történeti, individuumokat koordináló folyamatot azonban *szellemnek* hívják. A szellem *maga* idő, „a *történelem* létező fogalma”.[57] A történeti időnek pedig a maga részéről ismét csak több fogalma van aszerint, hogy a benne megjeleníthető interszubjektivitás mennyiben fejezi ki a „lényeges dolgot”, azaz mennyiben valósítja meg a kölcsönös elismerést.

V. A történeti idő statikus–ciklikus avagy nomologikus felfogása és az egyes jogállapotok koordinációjának szükséglete

A történeti idő genealógiailag elsődleges fogalma a *Fenomenológia* „Szellem” szakaszának első részéből, azaz az „igazi szellemnek” nevezett erkölcsiség világából rekonstruálható. Ebben a világban az individuum véges életidejének kontextusát az a közvetlen közösség képezi, amely egyúttal az individuum lehetőségfeltétele, vagyis a család. Így a család illetékes abban, hogy biztosítsa az individuum egész-voltát,

52 Uo.
53 Uo.
54 Uo.
55 *I. m.* 190.
56 *I. m.* 191.
57 Uo.

azaz hogy „úgy járjon el az egyes individuum halálával, vagyis az életidő befejezésével, illetve végbevitelével, hogy az *ne tűnjön el*", hanem megőrizze individualitását a „befejezett alak" értelmében.[58] A család mint a halotti szertartás „hatósága" azáltal kompenzálja az individuum eltűnését, hogy *hagyja eltűnni*, és önmagát ezáltal az eltűnés szubjektumává teszi.[59] A család tehát úgy jelenik meg, mint az eltűnés megszüntetve-megőrzése avagy felfüggesztése, a végesség kompenzálása. Ebben pedig *lényege szerint történeti*: „a család legyőzi az eltűnést, amennyiben felveszi magába mint család*történetének* konstitutívumát".[60]

Lényeges, hogy a „történet" itt még nem „az előbb és az utóbb szerint" szerveződik, hanem – összehasonlítva a tudat idejével – az interszubjektivitás „*most*ját" avagy „egyszerű összegyűjtését" képviseli. A családtagok tevékenysége saját történetük képében egy olyan művet hoz létre, amely nem tűnik el, azaz ugyanolyan értelemben nem idői, mint az érzéki bizonyosság *most*ja. „A családtörténet minőségileg meghatározott a maga mozzanataiban, és megszünteti az individualitás végességét, amennyiben azt egy önmagát történetként értelmező (elvileg) végtelen individualitás (nevezetesen a család) exemplifikációjaként fogja fel."[61] Mivel pedig az erkölcsiség igazi műve visszavonhatatlan, az idő visszafordíthatatlanságának fogalma voltaképpen csak itt kap értelmet.[62]

Az erkölcsiség történeti idejének lefolyása ugyanakkor ciklikus, hiszen minden történés az erkölcsi világon belül mindig újraaktualizálja az individuum végességének felfüggesztését. Az idő e rendje ezért ama jog nyelvi rendjének felel meg, amely mítoszokban nyilvánul meg. Az erkölcsi világot Hegel azért nevezi „a jelen birodalmának", mert az erkölcsi közösség múltja és jövője formálisan nem különböztethető meg egymástól. Ez a ciklikus történelem így „nomologikus időnek" nevezhető, amennyiben minőségileg tudja koordinálni az individuális időket.[63]

Az emberi és az isteni törvény konfrontációja azonban ellentmondást mutat a *tényleges* cselekvéskoordinációban, amennyiben a tettet bűnként értelmezi, s ebben kitűnik, hogy a statikus–ciklikus történetfogalom nem tud megfelelni az individualitás elismertségre támasztott igényének. Az individuum így különböző *esetleges* jogállapotokon belül van tudatában azoknak a szabályoknak, amelyeknek meg kell határozniuk cselekvését.[64] A jogállapot tehát olyasmi, ami *jelenleg* uralkodó, ám *nem minden időben* érvényes, s ennek tudatosulása a történetfogalom változásának igényét mutatja.

A nomologikus-statikus történetfogalom átalakulása ennyiben analóg az érzéki bizonyosságnak az észlelésre való átmenetével, amennyiben az interszubjektivitás

58 *I. m.* 197.
59 Uo.
60 *I. m.* 198.
61 Uo.
62 *I. m.* 199., 5. lábjegyzet.
63 *I. m.* 200.
64 *I. m.* 204.

egyszerű *most*jaként leírható jogállapot szintúgy eltűnőnek mutatkozik. „[...] ha tehát a jogállapotnak mint elvileg tetszőleges konvencionalitásnak a tapasztalatából kinő ugyanezen jogállapot *változásának* tudata, az egy olyan történelemfogalmat követel meg, amely képes történelmi *tartamként* integrálni a jog, vagyis az interszubjektív jelenek különböző állapotait.”[65] A statikus–ciklikus történelemképzettől tehát búcsút kell venni egy másik javára, amely *magukat a jogállapotokat* képes minőségileg értelmezni.[66]

VI. A történeti idő processzuális–teleologikus felfogása és a történeti idő diszkontinuitásának tapasztalata

A különböző jogállapotok koordinációjának igényében azonban már eleve benne van az elidegenedés tudatának lehetősége. Az elidegenedés azt jelenti, hogy az individuum szerepeket vesz át és azokkal azonosul, a szellem pedig kétfelé oszlik: a valóság világára és a „tulajdonképpeniség világára”. Ez utóbbi a hit világa, amely „menekülés a jelen birodalmából”.[67] Az új történelemfogalomra támasztott igény így átvezet a „Szellem” szakasz második részéhez, az elidegenedett szellem világához.

Ebben a világban a hit világa képezi azt a viszonyítási pontot, amelyhez képest a különböző „jogállapotok” egymásra vonatkoztathatók, illetve egymással koordinálhatók: „Az elérendő cél, az elismert individuum elképzelt lényegével való egyesülés, vagyis a *megváltás*, minőségileg koordinálja a különböző jogállapotokat, amennyiben viszonyba állítja őket ezzel a céllal. Ezáltal minden meghatározott jogállapot egy lépés e felé a cél felé (vagy éppen letérés a helyes útról). Ezáltal egy, a statikus–nomologikustól eltérő történelemkép adódik, nevezetesen a *processzuális–teleologikus* történelemé. Ez egy »kétjegyű« *(zweistellig)* történelemkép, amit a felvilágosodás a hittel oszt meg [...], amennyiben ismer egy jelent és egy nem-jelent.”[68]

Ennek a „kétjegyűségnek” a hatókörében marad meg az elidegenedett szellem akkor is, amikor éppenséggel az elidegenedés meghaladására támaszt igényt, éspedig a felvilágosodás formájában. A felvilágosodás és a hit ugyanis egyazon közös teleologikus történelemfogalom talaján áll, amiben szintúgy az mutatkozik meg, amit Hegel olyannyira hangsúlyozott a felvilágosodás hitkritikája kapcsán: nevezetesen hogy az nem a vallás meghaladása, pusztán annak negációja.

Ami a felvilágosodás történelemfogalmát mégis megkülönbözteti a hitétől, az az a vonás, hogy a felvilágosodás számára a hittel ellentétben a történelem célja *az in-*

65 *I. m.* 204. sk.

66 *I. m.* 205.

67 Uo. Lásd ehhez az elidegenedett szellem „két birodalmának” bevezetését *A szellem fenomenológiájá*ban, ahol is Hegel kiemeli, hogy a tiszta tudat világának a műveltség világán túl „nincs valóságos jelene”, hanem ezt a hitbe helyezi át: „[...] welches jenseits des ersten nicht wirkliche Gegenwart hat, sondern im *Glauben* ist”. Hegel: *Phänomenologie des Geistes*. Id. kiad. 361.

68 Luckner: *i. m.* 208.

dividuumok koordinált cselekvése által érhető el. Ennyiben tehát a felvilágosodásnak a hittel folytatott harcában a *haladás* tudata mutatkozik meg.[69] De a „haladás" egy elv – az ész – működését jelölő kategória, az önmagát megvalósító ész kritériuma pedig a felvilágosodás nézőpontjából a hasznosság. A hasznosság meghatározása azonban körkörös, amennyiben az ész számára újfent csak az számít hasznosnak, ami ésszerű. A hasznosság és az ésszerűség kölcsönös egymást-meghatározásában így újra csak az megy veszendőbe, ami az öntudat célja volt, vagyis az elismerésigénynek megfelelő cselekvéskoordináció lehetősége: „A hasznosság fogalma immár a végletekig kiélezi az individuum cselekvés-meghatározásának cirkularitását [...]."[70]

A felvilágosodás történelemfogalma ugyanakkor *világtörténeti* történelemfelfogás, amely a történelmet mint *egyáltalában az emberi szabadság történetét* – immár nem mint egy meghatározott népét vagy csoportét – látja öncélnak. Számára tehát a történelem a szabadság története mint az ember „megváltása", illetve „felszabadítása" az elidegenedettségből. „A felvilágosodás gondolkodásának az a hit szolgál alapul, hogy foganatosíthat egy véső jogállapotot, *a szabadság formáját*. Ez az állapot azután kivételes, hierarchikusan első volna, és az »addigi« történelem teleológiáját átvezetné az arra következő, »igazi« történelem körkörösségébe."[71]

Ez a felfogás, s vele a felvilágosodás, a forradalomban jut végkifejletéhez. Csakhogy a történelemnek mint az ésszerűség megvalósításának e véget-érésében, *a cél elérésében* nem a teleologikus történelem beteljesedése mutatkozik meg, mint azt a felvilágosodás tudata várná, hanem éppenséggel a teleologikus történelemfelfogás lényegi ellentmondásossága. „Megmutatkozik, hogy a »processzuális« és a »teleologikus« bizonyos szempontból nem összeegyeztethető egymással. Még egyszer az *eltűnés* problémája lesz az, amit az idő, itt a teleologikus történelem fogalma, nem képes megoldani."[72] Az intézményesített jogállapot eltűnése ugyanis a változó történelem lineáris lefolyásába integrálódik, amely mozzanataiként hordozza az eltűnő jogállapotokat.[73]

Itt további analógia fedezhető fel a tartam fogalma – ahogyan az az észlelésben mutatkozott – és a történelem véges, a történeti cél eléréséig tartó tartamának fogalma között. Hiszen a haladás legtöbb elképzelésében közös az, hogy az *egyetemes történetit* összekötik egy *egyetemes idői* komponenssel, s a kettőt alkalmanként össze is keverik egymással.[74] Épp a kettőnek ez az összekeverése teszi, hogy a processzuális–teleologikus történelemszemlélet látszólag lehetővé teszi a minőségi koordináció kvantifikálását, s ebben „a történelemképzetnek hatásában egyáltalán nem lebecsülendő instrumentalizálása" mutatkozik meg: „Az *előrejelzés* felváltja a pró-

69 *I. m.* 209.
70 Uo.
71 *I. m.* 211.
72 *I. m.* 210.
73 *I. m.* 212.
74 Uo.

féciát és ezzel hosszú távú tervezést tesz lehetővé, amely újfent lehetővé teszi az (elidegenedett) individuumok koordinációját.”[75]

Csakhogy a forradalom mint minden fennálló eltörlése, mint láttuk, egészen más tapasztalatot hoz: benne „az individuum éppen *azzal* szembesül vaskos formában, amit az intézményességnek kompenzálnia kellene: az eltűnéssel, saját halálával, végességével, éspedig mint *saját művével*”.[76] Az pedig, hogy mindez *az ő saját tevékenységének produktuma,* ugyanúgy megmagyarázhatatlannak bizonyul számára, ahogyan az értelem számára megmagyarázhatatlan volt saját tevékenysége.[77] „A felvilágosodott tudat ezenfölül történeti céljának *megvalósulásában* azt tapasztalja, hogy a végesülés, amit egy ilyen elért cél a történelem számára jelent, közel áll »az eredet és a jövő diszkontinuitásához«.[78] Ez ellentmond a történelem teleologikus értelmezésének, amely nem ismer ilyen radikális töréseket […].” Amennyiben ugyanis a jelent „lecsatlakoztatják” a múltról, és felforgatnak minden hagyományt, immár elgondolhatatlanná válik a fejlődés egy megváltó jövő felé, hiszen *maga a történelem szubsztanciája az,* amit a felvilágosodás az elidegenedéssel együtt megszüntet. „A történeti idő *diszkontinuitásának* tapasztalata az, ami a tudatot arra vezeti, hogy reflektáljon az időbeli teleológiára és a történelemre, mint folyamatra, hogy a haladás és a visszavettetés eme ellentmondását megoldhassa.”[79] Erre tesz kísérletet a „Szellem” szakasz harmadik része, vagyis az önmagában bizonyos szellem avagy a moralitás.

VII. A történeti idő pluralisztikus–nyitott felfogása és a történeti idő meghaladásának szükséglete

A forradalom, mint láttuk, alapvető tapasztalathoz vezetett: a cselekvés *lehetőségének* elvesztéséhez az abszolút szabadság *megvalósításának* kísérletében. Ez a tapasztalat teszi lehetővé a morális öntudat tulajdonképpeni jelentőségének felismerését, hisz a morális öntudat a „tiszta kötelesség” fogalmában a „lényeges dolog” voltaképpeni lehetőségfeltételével szembesül, nevezetesen azzal a belátással, hogy *meg kell őrizni a cselekvést* mint *cselekvést*.[80] A feltétlen erkölcsi parancs ugyanis magában foglalja a meghatározott cselekvési lehetőségek *korlátozásának* szükségszerűségét, s ezzel annak tudatát, hogy „[a]z *abszolút* szabadságot nem lehet *megvalósítani,* mivel a valóság egyáltalában nem más, mint a lehetőségek korlátozása. Csak a morális tudat ragadja meg ezt a dialektikát valóságának *elveként*.”[81]

75 Uo.
76 *I. m.* 214.
77 Uo.
78 Joachim Ritter kifejezése, lásd uo.
79 *I. m.* 215.
80 *I. m.* 216.
81 Uo.

A morális tudat kérdése ezzel szemben az, hogy ennek a belátásnak az alapján hogyan érhető el a cselekvés alanyának és az észnek (a szabadságnak), e két különnemű tényezőnek az egysége. „*Ez egyúttal az »idő«* (mint az egyes individuumok végső soron meghaladhatatlan végességének kompenzációja) *és a processzuális »történelem« egységére vonatkozó kérdés*, amely a forradalomban ellentmondásos modellnek bizonyult [...]."[82] Így hát csöppet sem meglepő, hogy ezt az egységet a moralitás *posztulált* létként értelmezi: „A moralitás értelmében a cselekvés lehetőségének feltétele *a véges életidő és az elvileg végtelen történelem közötti különbség*."[83] Csakhogy a „végcél" így újra kitolódik a végtelenbe, s ez újabb ellentmondást mutat: léteznie kell, mert nélküle az egyes cselekvés nem minősíthető, ugyanakkor nem szabad elérhetőnek lennie, mert akkor a cselekvés inkonzisztens volna.[84]

A morális tudat eme antinómiáját haladja meg a lelkiismeret, vagyis az a tudat, hogy *valami meghatározottat mindenképpen akarunk*, illetve *kötelességként akarunk* – ezt pedig azért teheti, mert pontosítja az általános kötelességet. A kötelesség a lelkiismeret számára önmagáról való tudásának formájában, azaz tudatként, meggyőződésként adott, s ennyiben a kötelesség abban áll, hogy a lelkiismeret meggyőződéséből cselekedjünk. „*A lelkiismeret tehát az individualitás megmutatkozásának (Darstellung) szubjektuma*, amelynek keresésével a szellem-fejezet elkezdődött."[85]

A lelkiismeret alakja ezért bizonyos értelemben egyesíti, illetőleg megszüntetve-megőrzi magában az előző történelemfelfogásokat: „A *statikus-ciklikus*, bizonyosságot közvetítő történelemkép megszüntetve megőrződik abban a bizonyosságban, hogy minden cselekvés *az akarat formálása*, s ennyiben egy olyan alapul szolgáló struktúra aktualizálása, amely formálisan, mint lelkiismeret, minden individuum számára közös; a *processzuális–teleologikus* történelemkép tovább él *a kollektív mozgás formális célra-irányultságában (Gerichtetheit)*, amelynek elérendő célja azonban többé nem magának a történelemnek egy (idő-)mozzanata, hanem úgyszólván »merőleges« saját időbeli lefolyására, mivel az akarat célja a cselekvés lehetőségeinek megőrzése, illetve az azokban való gazdagodás [...]."[86] Ennek a szemléletnek a számára ezért a „haladás" többé már nem lehet a történeti idők más időkkel összehasonlítható kvázi-kvantitatív jegye, hanem épp ellenkezőleg, úgy gondolja, hogy minden történeti korban egymással összemérhetetlen módon nyilvánulnak meg a lelkiismeretük szerint cselekvő individuumok.[87] A történelem így bizonyos értelemben „csinált" ugyan *(wird gemacht)*, de senki sem tudja, hogyan.[88]

Ez az a pluralisztikus–nyitott történelemfelfogás, amely szerint csak a szituációk változnak, s ezért a történelem emfatikus–teleologikus értelemben feloldódik

82 *I. m.* 217.
83 *I. m.* 217.
84 *I. m.* 217.
85 *I. m.* 219.
86 *I. m.* 220.
87 *I. m.* 220.
88 *I. m.* 220.

a dolgok mindenkori rendjeinek *történeteiben*.[89] A különböző történeti idők ugyanakkor *elvük szerint* nem különböznek egymástól, lévén közös elvük („meggyőződésből cselekedni”) történetileg invariáns. Így az individuum egy nem szükségszerű történelem szükségszerű produktumának tudhatja magát, s ezért ez a felfogás ezáltal kizárja a relativizmust annak tekintetében, hogy milyen cselekvésnek „van itt az ideje”.[90]

Elvileg tehát „[a] történelem nem más, mint »örök visszatérése« annak a mindig másképp megjelenő struktúrának, amely a cselekvés lehetőségeinek és azoknak a cselekvés lefolyásában való negációjának szolgál alapul.”[91] Ebben azonban visszatér a különböző idők egymásra-vonatkoztatásának paradoxona, hiszen épp mivel *nem* egyetlen időt ismernek el egyetlen olyan feltétellel, amely a cselekvés meghatározásának alapul szolgálna, hanem „mindennek megvan az ideje”, ismét kérdésessé válik, hogy az egyes idők mégis hogyan vonatkoztathatók egymásra.[92]

Az egyik lehetőség az egymásra-vonatkoztatás megtagadása, amely a történeti idő felfogásában relativizmushoz, a cselekvés terén pedig puszta beszédhez vagy decizionizmushoz vezet: „A meggyőződés (amelyet el kell találni) biztosítása annak érdekében, hogy az elismerést fenntartsák, ahhoz vezeti az individuumokat, hogy vagy *ne cselekedjenek többé* [...], és *csak* biztosítsák egymást meggyőződéseikről (»széplelkek«), vagy *ne biztosítsák többé* decizionisztikus cselekvésüket – esetleg az elismerés árán sem (»rossz/gonosz lelkiismeret«) [...].”[93] Ez az ellentmondás azonban a történeti idő meghaladásának szükségletére mutat: „A nem-valóságos cselekvés*eszmény* [...] és a cselekvés decizionisztikus *hordozója* [...] közötti különbség áthidalása nem lehetséges *fogalmi megragadással*, mert fogalmilag megragadni valamit annyi, mint az ellentmondásokat *egy tudatban* megszüntetve-megőrizni, legyen az az individuális megismerőképességek vagy akár az interszubjektivitás tudata.”[94]

Ilyen fogalmi megragadás lehetőségének híján azonban a tudat, illetve az ész (s vele, mint Luckner megjegyzi, minden tudat-, illetve észfilozófia) annak belátására kényszerül, hogy ami a történetiség lehetőségét megalapozza, az maga *nem* történeti. A megbocsátás alakja tehát nemcsak az ellentmondásnak az elismerés általi – a nyelvben történő – meghaladását követeli meg, hanem a történeti tudat tekintetében annak megragadását, hogy „a »szellem« *maga* ez az ellentmondás”.[95] A történeti idő genealógiája így utal tovább a történelem nem-történeti alapjának gondolatához, amely *A szellem fenomenológiájá*ban első megközelítésben a szellem öntudataként, azaz vallásként jelenik meg. „Ahogyan a keletkező öntudatnak az individualitás talaján el kellett hagynia *időfogalmát* (szűkebb értelemben vett idő) mint a világában

89 *I. m.* 220. sk.
90 *I. m.* 222.
91 Uo.
92 Uo.
93 *I. m.* 223.
94 *I. m.* 225.
95 Uo.

megmutatkozó különböző mozgások koordinálásának kezesét, mivel saját mozgása nem bizonyult koordinálhatónak, itt, a valláshoz mint a szellem öntudatához való átmenetben el kell hagyni [...] a történelemfogalmat."[96]

Ennek a genealógiai szükségszerűségnek a belátása így a maga nemében azt az eseményt ismétli, amikor a tudat belátta, hogy *egyszerre* formáló tevékenység és a formálás forrása, vagyis amikor átalakult öntudattá: „A *történelem,* bármilyen meghatározásban lép is fel, mindig az individuumok kvalitatív koordinációja; de ő maga nem lehet a koordináció lehetőségeinek az *alapja*. Van azonban valami, ami kivonja magát a történeti koordináció alól, az az instancia nevezetesen, *amelyből kiindulva* a koordináció egyáltalán végbemegy. Ebben – erre utal a nem-azonosság fájdalma – a különbség meghaladható. Ennek a meghaladásnak az ideje tehát *nem lehet történeti*."[97]

VIII. Pillanatok. Megbocsátás, vallás, művészet, abszolút tudás

A történeti idő meghaladásának lehetőségét Luckner szerint már a moralitás-szakasz záró alakja, a megbocsátás is mutatja, amennyiben a nem-azonosság fájdalma egyúttal túl is mutat önmagán: „Az egymást és önmagukat végesnek és ellentmondónak felismerő individuumok nyelve hagyja fennállni a különbségüket, és mindenkor a másikban aktualizálja a saját struktúrát. Az elismerés e folyamatát nevezi Hegel *megbocsátásnak*. A nem-azonosság »fájdalma« olyasmire utal, ami az individuum maga nem *lehet*."[98] Ez a fájdalom tehát „lehetővé teszi a szellem rálátását saját magára, amennyiben a megbocsátás beszédaktusa meghaladja őt".[99] Ekkor pedig „az individuumok minőségi koordinációjának ez a mozzanata" semmiképpen nem lehet temporális, sem a tartam, sem valamely elérendő cél értelmében, és ami a legfőbb: *interszubjektíve sem koordinálható,* hiszen „[...] a »megbocsátás« beszédaktusa *maga* ez a koordináció – mint *tudott/tudatos* (als *bewusste*). Belépésének momentuma a pluralisztikus–nyitott történelemfelfogás szükségszerű korrektívuma, hisz abból épp az a koordinációs teljesítmény hiányzott, amelyet »történelemként« követelt."[100]

Ebben pedig egyúttal újfent ismétlődik az individuális öntudat egy bizonyos vonása, éspedig az, hogy az életfolyamat *megélése* és az életfolyamatra való reflexió két külön síkon történik: „Amennyiben a szellem képet alkot magáról *(sich vorstellt)*, annyiban a szellem: *történelem;* amennyiben azonban végbemegy/történik *(sich vollzieht)*, a szellem az önmagát megragadó fogalom: az idő *megszüntetése* a történetileg

96 *I. m.* 225. sk.
97 *I. m.* 226.
98 *I. m.* 227.
99 Uo.
100 Uo.

beteljesedett jelenben, *kairosz*, pillanat.”[101] Az önmagával szembeni különbséget jelző fájdalom határtapasztalatában így az individuum a szellem abszolút voltának, feltétlenségének avagy meghaladhatatlanságának *(Unhintergehbarkeit)* tudatává válik, amennyiben felismeri, hogy a szellem nem más, mint épp ez a különbség „a történelem és az abszolút jelen között”.[102]

A szellemnek *mint különbségnek* és a szellemnek *mint önmagának* a felismerése tehát *egyugyanazon* felismerés: „Ebben az individuum behozza *(einholen)* az interszubjektív mozgás ama külsődlegességét, amelyről mint »szellemről« alkotott képet magának, és ezzel megszünteti az időt, illetve a történelmet. Mert a megragadás tárgya itt a fogalom maga, nem úgy, ahogyan *létezik* (= idő), hanem ahogyan *magán- és magáért*való, »abszolút«. A véges individuumok számára, így Hegel, ez az »abszolút« szellem a különbség megértésének (= »megbocsátás«) momentumában tapasztalható meg. Épp *mert* az individuumok végesek, ám ezt a végességet hozzáférhetővé tudják tenni és meg tudják bocsátani, transzcendálják ezt a korlátot.”[103] S ugyanennek a felismerésnek felel meg majd később az abszolút tudás ama belátása, hogy határainak ismerete azt jelenti számára, hogy „fel tudja áldozni magát”.

Ez a motívum azonban egyértelműen visszautal a moralitás stációjának kontingencia-problémájára. Mint láttuk, ott az bizonyult meghaladhatatlan problémának, hogy a pluralisztikus–nyitott történelemfogalom lehetővé tette a minőségi koordinációt, ám csak *mindenkor,* nem *egyetemesen.* Épp e probléma megoldhatatlansága vezetett a lelkiismeretes individuum világának széthullásához. Hogyan oldhatja tehát meg a megbocsátás alakja a kontingencia-problémát? Luckner szerint úgy, hogy a megbocsátás pillanatában a fogalom mint fogalom *észrevehetően* jelen van, tudniillik a maga *megjelenésében.* A fogalom eme jelenléte azonban „tulajdonképpeni idő”, mivel az idő lehetőségének feltétele, ugyanakkor pedig nemidő avagy „örökkévalóság”, mert jelenlétének megragadásában épp ez a valamely-tudat-számára-való-jelenlét tűnik el. „Ezáltal azonban, és ez ennek a gondolatnak a csattanója, maga a tudat is eltűnik, úgy, hogy idő és tudat szükségszerűen egymásra-utaltként mutatkozik meg – és ezért, így szólt egyik kiinduló tézisem, csak összefüggésükben elemezhetők.”[104]

A megbocsátás eseménye avagy pillanata így visszavezet a tudat, illetve az időmeghatározás körkörösségéhez, de a körkörösségnek abban az értelmében, amelyet a *Fenomenológia* kapcsán több oldalról szemügyre vettünk már: az önmagát állító és ebben egyszersmind önmagát megalapozó körkörösség értelmében.

Mindez a *Fenomenológia* időkezelése szempontjából azt jelenti, hogy a megbocsátás, illetve a megértés cselekvésében az idő és a tudat korrelációja *megtapasztalható,* méghozzá *pillanatnyi* módon: az idő *valóban* megszűnik, „bárhol, ahol a végességet

101 *I. m.* 228.
102 Uo.
103 Uo.
104 *I. m.* 230.

megbocsátják", míg a szellem szükségszerűen időben jelenik meg mindaddig, amíg *meg nem ragadja* saját tiszta fogalmát, vagyis amíg meg nem szünteti az időt.[105]

A vallás alakja ezt a mozgást, illetve a pillanat tapasztalatát mutatja meg a másik oldalról – abban a formában, amelyben a szellem tőle elválasztott abszolút lényként, a tudat *másikja*ként tapasztalja meg önmagát.[106] Nem puszta „kiegészítő" mozgásról van azonban szó, hiszen – mutat rá Luckner – a vallásos tudat egyszersmind az egyes elismerése lehetőségének tudata. Ugyanígy a műalkotás is „az elismerés felmutatott lehetősége, hiszen egyetemes elfogadhatóságra *(Akzeptabilität)* [...] tart igényt",[107] s ez az oka annak, hogy a művészet a *Fenomenológiában* a „Vallás" szakaszban kap helyet, hiszen a szellem mindkét tartománya „a sikerülő/bekövetkező *(gelingend)* elismerést" mutatja meg, illetve mutatja be. „A művészet [...] a cselekvési igény és a megvalósulás közötti differencia meghaladását mutatja meg ideális keretben, példaszerűen. Mint példa, a maga materiális valóságában a műalkotás ismét a történelemnek jut osztályrészül (objektivált különbségként koordinálható), ám a mű alapellentmondása, ahogyan azt az individuum-problematika kapcsán »csalásként« elemeztük, a műalkotásban megszűnik, amennyiben ez egy bizonyos vonatkozásban nem tűnik el."[108]

Az abszolút tudás perspektívájának végül mindezekkel szemben az a megkülönböztető jegye, illetve az abszolút tudás abban létesül, hogy magát *az áldozat elvét*, nevezetesen azt az elvet, „hogy »valami valami más helyett áll, és ezért ugyanaz«, *a fogalom elveként* (én = én) tudja".[109] Ennek megfelelően az abszolút tudásban a történelem megragadását, és ezzel egyszerre az idő megszüntetését is az áldozat elve magyarázza: „A történelem megragadásában a történelem megszűnik *(wird getilgt)*. [Az abszolút tudás] azáltal ragadja meg, hogy minden elmúltat mint az önmagához eljövő szellem áldozatát idéz emlékezetébe."[110]

*

Ezzel pedig „bezárult a kör", illetve lezárul Luckner genealógiai *Fenomenológia*-rekonstrukciója. Ez a genealógiai rekonstrukció megmutatta, hogy *A szellem fenomenológiájá*ban megjelenő mindenkori időképzetek hogyan igyekeznek kielégíteni a tudat, az öntudat, az ész, illetve a szellem által támasztott mindenkori igényeket. Láthattuk, hogy a „közvetlen" érzékelés megértésének igénye miként vezet fokozatosan a metafizikai időfogalom különböző változataihoz, s hogy a metafizikai

105 Uo.
106 Uo.
107 *I. m.* 231.
108 Uo.
109 *I. m.* 232.
110 *I. m.* 233.

időfogalom a maga során hogyan vezet át szükségszerűen egyrészt a transzcendentális időfelfogáshoz, másrészt pedig az öntudatok interszubjektív idejéhez. Ezután azt követhettük nyomon, hogy az interszubjektív idő *formális* koordinációja miért képtelen teljesíteni az individuumok *megélt* idejének *tartalmi* koordinációját, és ily módon miként tételezi a történeti időfogalmat.

A történeti időfogalom elemzésekor mármost lényeges korrelációk mutatkoztak a tárgytételező tudat időképzeteivel, éspedig a következő formában: 1. A statikus–ciklikus történelemfelfogás az érzéki bizonyosság „most”-jával mutatott párhuzamot, amennyiben az egyedi élet tartalmának a családtörténetben való „összegyűjtését” valósította meg, s ennek megfelelően nem az egymásutániság, hanem a lényeges történések ciklikus újraaktualizálása szerint szerveződött. 2. A különböző jogállapotok koordinációjának igénye az észlelés koordinációs igényének felelt meg, amennyiben mindkettő arra szolgált, hogy az „egyszerű összegyűjtésben” megmutatkozó tartalmakat viszonyítani lehessen egymáshoz: egyfelől a tartam fogalmában, másfelől pedig egy univerzális történelemeszmében. 3. Az univerzális történelemeszme „processzuális–teleologikus” változata önmagában ellentmondásosnak bizonyult, s ennek megfelelően a tárgytételező ész első átfogó időmodelljének, a Platón–Newton modellnek *különböző* oldalait képviselte: amennyiben a történelmet lineáris egymásra-következésként gondolta el, annyiban a tiszta tartam fogalmával, vagyis a Newton-oldallal, amennyiben azonban a tartam *mindenkori tartalmának* koordinációjához külső mércét használt, annyiban a Platón-oldallal rokonítható. 4. A forradalom, vagyis a történeti idő diszkontinuitásának tapasztalatában az mutatkozott meg, hogy a két oldalt a történeti idő tekintetében nem lehet *egyszerre* érvényesíteni. Vagyis: a) vagy a Newton-oldalt visszük végig, és ebben az esetben a történelem homogén tartam, ám semmiféle minőségi koordinációt nem tesz lehetővé, vagy b) a Platón-oldalt tartjuk tiszteletben, de akkor a történeti idő mindenkori tartalmát egy *szükségszerűen külső,* tehát *nem időbeli* és *nem történeti* vonatkoztatási pont teszi értelmezhetővé. Könnyen látható, hogy az a) változat voltaképpen a történelem fogalmáról való lemondást jelenti, illetve megrekedést a „világ-idő” formális koordinációjában, amelynek, mint emlékszünk, egyetlen erénye a *hatékonyság.*[111] Ha azonban a b) változatot visszük végig, akkor az elérendő, ám elérhetetlen cél paradox posztulálásához jutunk, amelyet a moralitás történelemfogalma képviselt. 5. Ily módon csak a pluraliszikus–nyitott történelemfelfogásban találkozhattunk az Arisztotelész–Leibniz modell történelem-értelmezésbeli megfelelőjével, amely, mint láttuk, valóban a minőségi koordinációra tett kísérletet, ám a mindenkori idők mindenkori tartalmának messzemenő tiszteletben tartásával. A Leibniz-oldalt mármost mindebben az képviseli, hogy a mindenkori tartalom részben a mindenkori viszonyok függvénye, s ennyiben összemérhetetlen más idők

111 Egyébként Luckner egy helyütt megjegyzi, hogy a Newton-modell *fizikai* kamatoztathatóságának oka sem magyarázó erejében, hanem *hatékonyságában* rejlett: ha homogén tartamnak tekintjük az időt, akkor a fizikai folyamatok értelmezésében csak állandóként kell vele számolni, azaz végső soron *nem kell számolni vele.*

más tartalmaival, az Arisztotelész-oldalt pedig az a belátás, hogy a mindenkori történeti idő egy egyetemes tartalom megnyilvánulásának *mértéke*, a mérték *minőségi* értelmében, ahogyan az idő Arisztotelész számára sem az a szám, *amivel*, hanem az, *amit* a mozgásban számlálunk. 6. Ám ha az Arisztotelész–Newton modell esetében azt láttuk, hogy a minőségi koordináció előnyben részesítése miatt a mennyiségi koordinációra mutatkozott képtelennek, ugyanígy a processzuális–teleologikus történelemfelfogás is azzal szembesült, hogy reprodukálta a különböző tartalmak egymásra-vonatkoztatásának lehetetlenségét. 7. A metafizikai időfogalom esetében, mint láttuk, ez a paradoxon vezetett a kanti modellhez, amely egyszerre tekintette a szubjektumot s vele az időt produkálónak és produktumnak. Valami hasonló történik a történeti időnek a pillanat általi meghaladásában, amennyiben a történeti időt felfüggesztő szellem – a megbocsátásban, a vallásban, a művészetben vagy az abszolút tudásban – *egyszerre* bizonyul *az időnek alávetettnek* és *az idő forrásának*.

Ennyiben az abszolútum perspektívájának megjelenése a szellemben annak a fordulatnak a megfelelője, ahogyan a tudat számára szükségszerűnek bizonyult, hogy öntudattá alakuljon. Csakhogy, mint láttuk, a kanti modell az uralom és a szolgaság dialektikájához vezetett. Nem lehetséges-e, hogy a szellem a történeti idő meghaladásában is hasonló dialektikával szembesül? Ez a kérdés a „Vallás", illetve az „Abszolút tudás" szakasz újabb közelebbi vizsgálatára kényszerít, ezúttal a bennük megvalósuló időértelmezés szempontjából.

b. Vallás és történeti idő

A „Vallás" szakaszban megjelenő első időtapasztalat az áhítatban való *személyes jelenlét* tapasztalata, ugyanis, mint Hegeltől megtudjuk, az áhítat nyelvében a „személyes én" avagy az önmagaság *(Selbst)* analógnak mutatkozik az idővel: „s miként az idő, közvetlenül már nem létezik, amikor létezik".[112] Kérdés lehetne persze, hogy melyik értelemben beszélhetünk itt időről – ám mivel Hegel *az eltűnésben* való jelenlétről beszél, kézenfekvő, hogy ne valamiféle kidolgozott időfogalomra gondoljunk, hanem valóban *az eltűnés* genealógiailag elsődleges tapasztalatára, amely a fogalom nyelvén az idő tiszta negativitásának nevét viseli. Az áhítat nyelve tehát lehetővé teszi, hogy az eltűnés és az eltűnésben való jelenlét *közvetlen egységként* jelenjen meg.

Mint emlékszünk, ugyanezt az eltűnésben való jelenlétet valósította meg az elidegenedett szellem nyelvében az *én* kimondása. Kérdés, van-e valami, ami a vallásos áhítat nyelvében többletet képez az én egyszerű kimondásával szemben.

Nos, ez a többlet egy olyan tartalomból származik, amelyet részben már az orákulum nyelve is kifejezett, nevezetesen hogy az isten „mind a természet, mind a szellem lényege, s ezért nemcsak természeti, hanem szellemi létezése is van".[113] S noha a

112 Hegel: *A szellem fenomenológiája*. 363.
113 *I. m.* 362.

„Szellem” szakaszban szemlélt öntudat nyelve szintén megtapasztalta a nyelv eltűnésében való jelenlétet, és ez személyes és nyilvános, azaz valóban interszubjektív jelenlét volt, mégsem volt – ha szabad így fogalmaznunk – egy „kozmikus” tudat jelenléte. Ami a vallásos öntudat tartalmában ezzel szemben közvetlenül – noha egyelőre fel nem ismerten – megvan, az az, hogy ebben a jelenlétben nemcsak az *ugyanaz*, de a *teljesen más* is közvetlenül jelen van. Méghozzá szellemi formában.

A „szellemi” jelző azonban még mindig némi pontosításra szorul. Mitől „szellemi” az isten jelenléte az áhítatban, illetve – kifejletlenebb formában – az orákulumban? Láttuk: attól, hogy *személyes*. Igen ám, de az eltűnés felfüggesztése már a halotti szertartásban és a kultusz áldozatában is jelen van, méghozzá nem járulékosan, hanem a lehető *legsajátabb* formában: az esetlegesség legyőzéseként. S amikor a család *egy cselekedettel* integrálja a halottat a közösségbe, vagy az ember áldozata egyszerre fejezi ki a saját és az egyúttal az Isten *cselekedetét*, akkor ezek a cselekvések a lehető legszemélyesebbek, még akkor is, ha nem az individualitás módján: *ez a konkrét öntudat* teszi, amit tesz, és az esetleges eltűnés felfüggesztése *az ő legsajátabb ügye*.

Ami a vallás nyelvét mindezekkel szemben kitünteti, az tehát nem a személyesség mint olyan, hanem a személyesség *személyességként való megnyilvánulásának* közege: a nyelv. Amikor ugyanis a család végtisztességben részesíti a halottat, vagy a kultusz résztvevője feláldozza a termény egy részét vagy egy állatot, akkor az áldozat, a külsővé-tétel, a lemondás közege *ugyanaz a természeti világ*, amelynek esetlegességét meg akarja békíteni. Miközben tehát feláldoz *valamit*, azt kénytelen az esetlegesség világán belül megtenni: magát az esetlegesség *formáját* nem képes megszüntetni, úgyszólván „nem tud kilépni a játszmából”.

A nyelv ellenben éppen ezt valósítja meg: a nyelvi jelenlét, illetve a nyelvi eltűnés nem fizikai jelenlét és nem fizikai eltűnés, vagyis *magát az esetlegesség formáját* szünteti meg. A fizikai cselekvésben is egyszerre lehet ugyan jelen az eltűnés és a jelenlét, ám nem ugyanabban a vonatkozásban: *aki feláldoz, és akit feláldoznak, nem ugyanaz*. A nyelvben ezzel szemben az, aki jelen van, *közvetlenül ugyanaz*, mint aki eltűnik. A nyelv *ezért* „olyan létezés, amely közvetlenül öntudatos létezés”,[114] más szóval ezért *szellemi*, és ezért van az, hogy voltaképpen a kultusz *jelentése* is az áhítatban rejlik.[115]

A nyelvi létezés ezen felül, mint több ízben láttuk, nemcsak a *teljesen mással* való közösség, de *az ugyanazzal* való közösség közege is, az öntudatok közösségéé. [116] Amint azonban nyelvi közösség képződik, megszületik az eltűnés *maradandó* meghaladásának igénye is, vagyis egy olyan nyelv igénye, amely nemcsak *az eltűnésben* mutatja meg a jelenlétet, hanem az eltűnés *ellenében* is. Hiszen az eltűnésben való jelenlét csak ideiglenes lehet, pontosabban *maga is eltűnő*: az esetlegesség formájá-

114 *I. m.* 361.
115 *I. m.* 365.
116 *I. m.* 361. sk.

nak megszüntetését *közvetlenül megvalósítja* ugyan, ám nem képes *rögzíteni* azt. A rögzítés munkája ezért az *elbeszélésre* marad.

Mint Christophe Bouton rámutat,[117] az áhítatban és a himnuszban megvalósuló eltűnő jelenlét paradoxonnak is tekinthető, hisz valami (pontosabban valaki) közvetlenül nincs már ott, miközben ott van, s ennyiben magának a nyelvnek az elkerülhetetlen temporalitását nyilvánítja meg.[118] Erre a paradoxonra nyújt bizonyos megoldást az eposz, amely, ellentétben a himnusszal, nem tűnik el folyamatosan az idő folyásában. A dalnok megőrzi, illetve életben tartja emlékezetében a dal egészét, mintha az istenek halhatatlan világát konzerválná magában.[119]

Itt jelenik meg először a maga jelentőségében az emlékezés motívuma: a dalnok pátosza, mint Hegel megjegyzi, „nem a természet bódító hatalma, hanem a mnémosyné, a ráeszmélés és létrejött bensőség, az emlékezés arra, ami előbb közvetlenül jelen volt".[120]

A személyesség s vele a szellem itt új dimenzióval gazdagodik. Hiszen a nyelv sem oly módon „otthonos birodalma" a szellemnek, hogy benne *közvetlenül* önmagánál maradhatna. Nemcsak azért, mert a *kimondás* formájában a jelenléttel együtt az eltűnést is végbeviszi, hanem azért is, mert – mint azt főképp a „valóságos szellem" alakjainak elemzéséből láthattuk – a nyelv a személyes jelenlét biztosításának ellenére egyúttal a külsővé-válás, az elidegenedés, a csalás és a megcsalhatóság közege is. Ami „belső" volt, azt „külsővé" teszi, s így újfent kiszolgáltatja annak az esetlegességnek, amelynek korrigálására eredetileg hivatott. Ebben azonban megint csak egy lényege szerint *szellemi* tartalom mutatkozik meg, éspedig a különbözők azonossága: ha az imént a szellemet a természeti esetlegesség ellenében határoztuk meg, s a nyelv olyan közegnek tűnt, amely nemcsak a konkrét esetlegességet, de az esetlegesség *formáját* szünteti meg, most ismét feltűnik az a lényegi azonosság a természet és a szellem között, amit az orákulum nyelve is kifejezett: a nyelv szellemi közege a maga részéről éppúgy tere az esetlegességnek, mint az esetlegesség megszűnésének.

Az emlékezés mindezt úgy korrigálja, hogy azt, ami a természetben vagy a nyelvben külsővé vált, *a maga személyes gondolatában* összefogja és megtartja, ezenfölül a nyelvi esetlegességet a nyelven *belül* győzi le, amennyiben az eposz nyelvében újra külsővé teszi.

Csakhogy, mint láttuk, az epikus–mitikus emlékezet szubsztanciáját képező közösség nem hagy valóságos teret a szubjektum oldalának, ezért a mitikus emlékezet, mint az a nyelv elemzésekor is kitűnt, egyre inkább átadja a helyét a nyelvben való mind személyesebb jelenlétnek a tragédia, illetve a komédia nyelvében. Természetesen itt sem individuális jelenlétre kell gondolnunk, hanem olyanra, amely

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

118 Bouton: *i. m.* 257.

119 *I. m.* 257. sk.

120 Hegel: *i. m.* 370.

a tragédia esetében a szubsztancia mozzanatainak szükségszerű konfliktusát, a komédia esetében pedig az öntudat ama igényét jeleníti meg, hogy rákérdezzen a mindenkori fennálló rend érvényességére.

S mint arra emlékszünk, a komédia érvényességvizsgálata egy visszafordíthatatlan veszteség tapasztalatához vezetett: annak megéléséhez, hogy a régi, „szubsztanciális” világ már nem létezik, illetve hogy az istenek elhagyták ezt a világot: mind a szubsztancia, mind az istenek valóságos jelenléte elveszett. Ennek a tapasztalatnak az elemzésekor Hegel hangsúlyozta, hogy az immár történetileg valósítja meg a sztoicizmus, a szkepticizmus és a boldogtalan tudat kölcsönhatását, illetve egymásra következését, továbbá hogy igazsága épp ennek a visszafordíthatatlan veszteségnek a boldogtalan tudata, végül pedig hogy a komédia „boldog tudata” és a boldogtalan tudat történetileg valójában ugyanannak a tudatnak a két oldala. S mint Labarrière megjegyzi, ezt úgy is lehet érteni, hogy az tudat, amely a komédia nyelvében boldognak mutatja magát, egyszersmind ugyanannyira boldogtalan: semmi sem számít már neki, ami valaha szentnek számított – mindez egy eltűnt világ gyümölcse; csak az emlékezete marad meg belőle. Ennyiben azonban a boldogtalanná lett boldog tudat az emlékezés egy új tapasztalatát hozza magával, éspedig a tulajdonképpeni műalkotás tapasztalatát: a műalkotások megmaradnak, de a hozzájuk való viszonyulás már nem a vallásé, hanem a műveltségé.[121] Ahogyan Hegel megfogalmazza: az elvesztett erkölcsi világ a boldogtalan tudat számára ugyanaz, ami számunkra, vagyis *emlék*.[122]

Az antik világ alkonyán kialakuló emlékezet tehát immár tudatában van saját elidegenedettségének, de annak is, hogy a megtartás és az értelemadás munkája lényege szerint szellemibb, mint az eredeti jelenlét, méghozzá épp közvetítettsége miatt: amiatt, hogy azt, amit az emlékezetben megtart, sajátként, de egyszersmind kimeríthetetlenül *idegenként* tartja meg.

Itt válik ketté a vallás és a művészet mint két eltérő tapasztalat és eltérő emlékezési mód. S ha a veszteség tudata ily módon egyrészt a művészeti és a vallási tapasztalat elkülönülését hozta meg, másfelől azonban lényegi közösséget mutat fel a vallásos tapasztalat eltérő formái között: az istenek távozásának megélése ugyanis ugyanaz az eltűnés-, illetve veszteségtapasztalat, amely nemcsak az antik vallásosság végkifejletét, de a kereszténység – nem időbeli, hanem fogalmi–egzisztenciális – kezdetét is jellemzi: Isten halálának tapasztalata.

Azért kellett kiemelnünk, hogy Isten halála nem időbeli, hanem fogalmi–egzisztenciális értelemben jelenti a kereszténység kezdetét, mert igaz ugyan, hogy Hegel számára történeti értelemben ez a közvetítő a görög világ és a kereszténység között, ám olyan tapasztalatot jelent, amelyet az *élő* kereszténység mindig is magába épít. Nem véletlen, hogy, mint Bouton rámutat, az „Isten halott” motívum egy Luther-

121 Labarrière: *Structures et mouvement dialectique dans la* Phénoménologie de l'Esprit *de Hegel*. Aubier–Montaigne, Paris, 1968, 179.

122 Hegel: *i. m.* 382.

himnuszból származik, és más koraújkori protestáns énekekben is megjelenik.[123] „Isten halálának" értelme Labarrière megfogalmazásában: „[...] az abszolút szellem nem haladhatja meg magányát, csak ha elfogadja, hogy az emberi tudat meghatározásaihoz mérje magát, ez utóbbinak pedig ahhoz, hogy megszabaduljon univerzális nevetésének felbomlasztó erejétől, meg kell tapasztalnia azt, amit a maga részéről a boldogtalan tudat fejez ki: »Isten halott«."[124]

Csakhogy, míg Isten halálának motívuma egyaránt fejezi ki az antik vallásos öntudat és a kereszténység veszteségtapasztalatát, lényegi különbség áll fenn közöttük annak a *jelenlétnek* a természetére vonatkozóan, amely ily módon eltűnőnek bizonyul. Míg ugyanis „az erkölcsiség vallása" számára az isten és az ember, noha a szubsztanciában egységes, de mégis két különböző öntudat, addig a kereszténység megkülönböztető jegye Hegel számára az, hogy az istenben és az emberben *ugyanazt* a szellemet ismeri fel.[125]

Ha mármost a szellemnek *szellemként* való eme megjelenését összehasonlítjuk a szellem első vallási megjelenésének elemzésével, akkor a következőket láthatjuk: 1. Mint láttuk, az orákulum nyelve kifejezte a különbözők – vagyis a természet és a szellem – lényegi azonosságát, ám benne az esetlegesség „természeti" oldala volt túlsúlyban, amennyiben az öntudat számára „külső" hangként nyilvánult meg, illetve lényegileg az esetleges cselekvések szabályozásában volt szerepe. 2. Az áhítat nyelvének elemzésében kiderült, hogy az áhítat azért lényegileg szellemi, mert a nyelvben, tehát egy nem-természeti közegben valósítja meg az eltűnés megszüntetését, s ezért a jelenlétet és az eltűnést közvetlenül tudja összekapcsolni egymással. Az eltűnést azonban alapvetően nem tudta felfüggeszteni, amennyiben a jelenlét és az eltűnés közvetlen egyesítése maga is eltűnőnek bizonyult. 3. A jelenlét rögzítését valósította meg az eposz nyelve, illetve a mitikus emlékezet, ennyiben azonban a szubsztancia öntudatát képviselte, s ily módon az emlékező személye feloldódott abban a kollektív öntudatban, amelyet képviselt. Az emlékezés tartalmának jelenléte így nem tette lehetővé az emlékezésben való személyes jelenlétet. 4. A mindenkori tartalom átszemélyesítését a maga módján sikerrel oldotta meg a tragédia, illetve a komédia nyelve, ám az öntudat jelenlétének ára a szubsztanciális és az isteni eltűnése volt. Ezt fejezte ki ama „kemény kifejezés", amely kimondta, hogy „Isten halott". 5. Azt a veszteséget, amely abban állt, hogy az öntudat jelenlétének ára a szubsztancia eltűnése, a történeti idő két tapasztalata fejezte ki: egyrészt az emlékezet átalakulása olyan emlékezetté, amely a felidézettben nemcsak a sajátot, de éppannyira az idegent és végérvényesen elmúltat is látja, másrészt pedig a szellem szellemként való visszatérése a kereszténységben. Ez utóbbi lényege az volt, hogy a szellem lényegét immár nemcsak természet és öntudat, hanem öntudat és öntudat

123 A Luther-himnusz érintett részlete: *Christus ist gestorben / und Christus ist Gott / Drumb ist Gott gestorben*; lásd még Johann Rist 17. századi korálját: *O Grosse Not, Gott selbst liegt todt / Am Kreuze ist er gestorben*. Mindkettőt idézi Bouton: *i. m.* 259.

124 Labarrière: *i. m.* 178.

125 Hegel: *i. m.* 385.

különbségének meghaladásaként fejezte ki, s mint ilyen, szubsztancia és szubjektum megbékéléseként jelent meg. Noha ugyanis az orákulum nyelvéből kibontakozó vallásos szellem megkísérelte a természeti esetlegességnek az öntudatban és a nyelvben való megbékítését, a szubsztancia öntudatát és az egyedi öntudatot nem tudta megbékíteni egymással, s ezért ezek kölcsönösen esetlegeseknek bizonyultak egymás számára. A kinyilatkoztatás ezzel szemben épp azt mondja ki – s mint a nyelv elemzésénél láttuk, ezt *a kinyilatkoztatás aktusával* hitelesíti –, hogy a szellem olyan szubsztancia, amely szubjektum, tehát *lényegileg öntudat*, s mint ilyen, „az önmagáról való tudás a külsővé-válásában”, illetve „az a mozgás, hogy máslétében megtartsa az azonosságot önmagával”.

Az önmagaság megtartása a máslétben, mint láttuk, a kereszténységben közvetlenül úgy fejeződik ki, hogy a szubsztancia felveszi az egyediség formáját, s így egyfelől kiszolgáltatja magát az esetlegességnek, másfelől épp ezzel megszabadítja az egyediséget az esetlegességtől. A jelenlét e formáját nevezte Hegel „a *közvetlenül* jelenvaló isten”-nek,[126] s ez a fajta jelenlét vezetett az eltűnés radikális átértelmezéséhez. Egyrészt ugyanis, mint Bouton megjegyzi, mivel a megtestesülés olyan esemény, amely az érzékek közvetlen szemléletének érvénye alá esik, Krisztus egyúttal az érzéki lét mozgását is beteljesíti, amennyiben az ő *jelenlétében* az örökkévalóság egyesül az idővel, belép az időbe.[127] Másrészt azonban azáltal, hogy az isteni magára veszi az egyediség formáját, „*léte* átmegy a *múlt létbe*”,[128] s így a jelenlét átszellemítésére kényszeríti azokat az öntudatokat, akik benne *csak* a közvetlen jelenlétet látták.[129] Minél inkább távolodik ugyanis az időben Krisztus életének és halálának eseménye, a közösség annál inkább megtartja emlékezetében, s ez Krisztus számára a második szellemi születés: „Eme *bensővé-tétel (Erinnerung)* által a szellem az *elmúltság*ból *(Vergangenheit) jelenvoltság*ot *(Gewesenseint)* csinál, azaz még mindig és mindig jelenvaló múltat.”[130]

Megismétlődik tehát az a folyamat, amelyet először az áhítat nyelvének eltűnő voltában láttunk: az áhítat nyelvében az öntudat közvetlenül jelen volt, ám közvetlenül el is tűnt. Ezért kényszerült az erkölcsi szubsztancia öntudata az emlékezet nyelvének kifejlesztésére. Csakhogy ott, noha maga a vallás nyelve kifejezte természet és szellem egységét, az Isten nem vette magára öntudatként az emberi öntudattal való közösséget, s így a természet esetlegességének inkább a szövetségese volt, mint a megbékítője. A kereszténység közvetlenül jelenvaló Istene ezzel szemben úgy valósította meg a természettel való egységet, hogy maga is kiszolgáltatta magát neki, mivel azonban ebben már lényege szerint megvalósult a természet meg-

126 Hegel: *i. m.* 388.
127 Bouton: *i. m.* 262.
128 Hegel: *i. m.* 388.
129 „A tudat, amelynek számára ez az érzéki jelene van, megszűnik őt látni, hallani; a *múltban* látta és hallotta; és csak azáltal, hogy csupán a *múltban* látta, hallotta, válik maga is szellemi tudattá; vagyis ahogyan előbb mint *érzéki létezés* támadt fel e tudat számára, úgy most a *szellemben* támadt fel.” *I. m.* 388.
130 Bouton: *i. m.* 262. sk.

békítése, a véges öntudat ezzel akár meg is elégedett volna, anélkül, hogy igénye támadt volna az ettől a megbékített természettől való elidegenedésre. Csakhogy a természet eleve az elmúlás közege, s a vallásos öntudatnak arra kell rádöbbennie, hogy a természeten *belül* – ahol minden véges forma határa annak konkrét megszűnését jelenti – nem lehetséges a természet megbékítése. Ezáltal pedig ő maga kényszerül az elmúlt jelenlétnek az emlékezetben való rögzítésére, s ennyiben az epikus–mitikus emlékezet magasabb formájának felel meg. Míg azonban, mint láttuk, az epikus–mitikus emlékezet alapvetően a szubsztancia oldalának emlékezete volt (noha az öntudat közvetítésével), a kereszténység emlékezete az *egyes* öntudatok közös emlékezete, más szóval az egyes öntudatoknak az emlékezésben megvalósuló közössége. A kereszténység emlékezetének öntudata ezért nemcsak szellem, de annak is tudja magát:

> Mert mint olyan tudat, amely érzékileg látja és hallja őt, maga csak közvetlen tudat, amely nem szüntette meg a tárgyiság egyenlőtlenségét, nem vette vissza a tiszta gondolkodásba, hanem ezt a tárgyi egyest, nem pedig önmagát tudja szellemnek. Azzal, hogy eltűnik annak közvetlen létezése, amit abszolút lénynek tudunk, a közvetlen megkapja negatív mozzanatát; a szellem a valóság közvetlen személyes énje marad, de mint a vallásközösség *általános öntudata*, amely saját szubsztanciájában nyugszik, mint ahogy benne ez a szubsztancia általános szubjektum; nem az egyes magában, hanem az egyes ember a vallásközösség tudatával együtt s az, ami ő e vallásközösség számára, teljes egésze az egyesnek.[131]

A tulajdonképpeni vallásos közösség megszületésével egyidejűleg így megszületik az az eszkatológiai idő, amelynek „világtörténeti" kamatoztatását a maga ellentmondásosságában volt alkalmunk végigkövetni. Ám míg az eszkatológiai szemlélet „világtörténeti" változatában a jövőbe vetített cél elsődlegességét láttuk, addig annak eredeti, vallási formája azt mutatja, hogy jövőre-irányultsága alapvetően az „üdvtörténeti múlt" emlékezetben-tartásában, „az emlékezet közösségében" gyökerezik.[132] Az eredeti eszkatológiai szemlélet tehát nem a jövőbe vetített és szükségképpen mindig további eltávolításra szoruló megbékélés képzetén, hanem a lényege szerint *már megvalósult* és folyamatosan aktualizálható és aktualizálandó megbékélésen alapszik.

c. Az idő belsővé-tétele: a képzettől a fogalomig

A kinyilatkoztatott vallás hegeli elemzéséből azonban, mint korábban láttuk, a továbbiakban az is kiderül, hogy a vallásos képzetalkotás szubjektuma, noha valóságosan szellem, és ezt elvileg tudja is, egy lényeges ponton mégis félreérti magát,

131 Hegel: *i. m.* 388. sk.
132 Bouton: *i. m.* 268.

méghozzá épp *abban, hogy* mit jelent szellemnek lenni, és *épp azért, mert* képzetalkotás. A képzetalkotást ugyanis, mint arról e munka bevezető részében már szó volt, az jellemzi, hogy a tartalmat, amelyet tud, noha *saját* tartalma, mégis valami külsőnek, késznek, adottnak tudja. Ez az időhöz való viszonyára is rányomja bélyegét, hiszen épp ezért kénytelen az időt is valami külsőként, számára eleve adottként szemlélni. Ezért szükségszerűen félre kell értenie a szellem – s ezzel önmaga – lényegét, hisz mindaddig, amíg a szellemet az idő*ben* megnyilvánulóként értelmezi, értelemszerűen nem jöhet rá arra, hogy a szellem bizonyos értelemben *maga* az idő. S ha a vallás-szakasznak a történetiség szempontjából való értelmezése azért bizonyult megkerülhetetlennek számunkra, mert felmerült a gyanú, hogy a szellem öntudattá-válása valamiképpen a transzcendentális és az empirikus öntudat dialektikáját fogja megismételni, ezen a ponton ez a gyanú beigazolódott.

Jelen pillanatban ugyanis az önmagát szellemnek tudó szellem a vallásban kettős öntudatot mutat: egyrészt tudatában van annak, hogy ő maga nem más, mint a különbözők egyesítése, másrészt azonban nem az egyesítés *forrásaként*, hanem annak *tárgyaként* reprezentálja magát, és nem is tehet másként, amíg egyáltalán *reprezentál*. Az úr–szolga dialektika nyelvén kifejezve: az úr-oldalt, amely a reprezentálás forrása, elidegeníti magától, és a szolga-oldallal, a reprezentálttal azonosul, anélkül, hogy választ tudna adni arra, milyen értelemben *alanya* ő ennek a folyamatnak.

Az idő tekintetében mindez azt jelenti, hogy ahelyett, hogy a különbözőket – mint szellem – *valóban* önmagában egyesítené, megkülönböztetné és ebben a megkülönböztetésben összetartaná, ezeket a mozzanatokat időbeli szétszórtságban jeleníti meg a maga számára:

> *Múlt* és *távolság* azonban csak az a tökéletlen forma, amelyben a közvetlen mód közvetítve, vagy általánosan tételezve van; ez csak felületesen merül a gondolkodás elemébe, *mint* érzéki mód őrződik meg benne s magának a gondolkodásnak természetével nincs összhangba hozva. Csak az *elképzelés* szférájába emelkedett fel, mert ez a szintetikus kapcsolata az érzéki közvetlenségnek és általánosságnak vagy a gondolkodásnak.[133]

Mivel pedig, mint többször hangsúlyoztuk, ez a hiányosság nem esetleges vagy időleges, hanem eleve a vallásos képzetalkotás természetéből következik, csöppet sem meglepő, hogy a kereszténység *mint vallás* nem is tud túllépni rajta. Ez már az eszkatológiai idő átalakulásában is megjelenik, amennyiben a megvalósult megbékélés megőrzéséből a *köztes-idő* tudatává alakul.[134] De ezzel magyarázza Hegel a kereszténység historizálódását is: „[...ö]sszetéveszti az *eredetet* mint az első jelenség *közvetlen létezését* a *fogalom egyszerűségével*”,[135] vagyis a tartalmat annak szimbolikus megjelenítésével.

133 Hegel: *i. m.* 388.

134 Lásd ehhez: Rudolf Bultmann: *Történelem és eszkatológia*. Ford. Bánki Dezső. Atlantisz, Budapest, 1994.

135 Hegel: *i. m.* 389.

A szellem „ideje" szempontjából tehát mindez azt jelenti, hogy Krisztus vallása „a szellem és az idő nem-teljes megbékélése", mert „benne az idő átlényegítése nem éri el a jelen teljességét".[136] Másrészt azonban azt is tartalmazza, hogy a vallásos képzetalkotásban alapvetően *minden* olyan mozzanat megvan, ami a fogalmi gondolkodást jellemzi, csak éppen külön-külön, szétszórtan, anélkül, hogy a fogalomban egyesülne.[137]

Ugyanakkor e képzetalkotás alanya, a vallásközösség, maga már nem képzet, hanem olyan *valóság* és tapasztalat, amely a képzetek forrása, s amely a képzet-forma meghaladását teszi lehetővé. A vallásközösség „általános öntudata" ugyanis, amennyiben egyszerre fejezi ki az öntudatok különbözőségét és egységét (mind az egyes öntudatokét egymás közt, mind pedig az egyes és az abszolút öntudatét), nem más, mint tulajdonképpeni önmagává-válás, ezzel pedig *a fogalom* lehetősége, hisz a fogalom formája az önmagaság *(Selbst)* formája.[138] Ahhoz azonban, hogy ez a lehetőség valósággá váljon, a vallásközösségnek *önmagában* kell megbékítenie azt a természeti oldalt, amelynek megbékítését Isten megtestesülésében külső képzetként *szemlélte:*

> [...] a személyes énnek vissza kell húzódnia ebből a természetességből és magába kell szállnia: ez azt jelentené, hogy *gonosszá* kell válnia. De már *magánvalósága szerint* gonosz; a magábaszállás tehát abban van, hogy *meggyőződünk* arról, hogy a természetes létezés a gonosz.[139]

Az előzőekben már volt szó arról, hogy ez a mozgás gyakorlatilag a másság *átszellemítését* jelenti, amennyiben a gonosz, a *par excellence más* tudása immár nem azonosítódik közvetlenül *magával* a gonosszal, ahogyan az még a bűnbeesés képzetében történt. Itt annyit tehetünk hozzá mindehhez, hogy ez az átszellemítés annak az átszellemítésnek a párdarabja, amelyet az erkölcsi szellem vallásában az áhítat nyelvében láthattunk: ugyanúgy, ahogyan az áhítat nyelve a jelenvaló feláldozását a természet esetleges közegéből a nyelv öntudatos közegébe vitte át, úgy itt az áldozatot mint megbékélést a külső fennállás történeti–természeti közegéből a *személyességében általános* öntudat *gondolkodó–elsajátító* mozgásába helyezik. Az átszellemítés által pedig *külsővé-tett* megbékélés helyett *valóságos* megbékélésnek bizonyul: „Nem a természetes létezést mint olyant hagyja el a tudat, hanem a természetes létezést, amelyet egyúttal gonosznak tudunk."[140]

Csakhogy ennyiben az öntudat *magábaszállása* (amely az eposzi–mitikus emlékezés *ráeszmélésének* felel meg[141]) még közvetlen ismétlése ama képzet tartalmának,

136 Bouton: *i. m.* 271.
137 Hegel: *i. m.* 391.
138 *I. m.* 395.
139 Uo.
140 *I. m.* 398.
141 Lásd Hegel: *i. m.* 370.

hogy mássálevésében maga a szubsztancia is elismeri a gonoszt (nevezetesen a „bukott angyal” képzetében, illetve abban, hogy a teremtett természet a gonosz forrásaként van számon tartva), s ezért további közvetítésre van szüksége ahhoz, hogy az öntudat formájában valóban kibontakozhasson – vagyis hogy ezt a magábaszállást a szellem valóban a *saját* cselekvésének tudja. Mindenesetre az első lépést már megtette: a jelenvaló isten eltűnésének megszüntetését már nem egy *egyediségében* meghatározó eseményre való puszta emlékezésben, hanem az esemény tartalmának el*sajátí*tásában valósítja meg,[142] ennyiben tehát felfüggeszti, s ezzel meghaladja a képzet formáját: „A *képzelésnek* közvetlenül megelőző *eleme* tehát mint megszűntenmegmaradt van itt tételezve, vagyis visszatért a személyes énbe, a fogalmába; ami amabban csak léttel bír, szubjektummá lett.”[143]

Minden készen áll tehát ahhoz, hogy a képzet fogalommá alakuljon. S ezúttal nemcsak a kifejezetten *vallásos* képzetről van szó, hiszen ez az a momentum, ahol a megbékélés *igen*jében a tárgytételező tudat (ész), az interszubjektív öntudat (kölcsönös elismerés) és az abszolútumot kereső vallásos öntudat (szubjektummá lett szubsztancia) mozgása egyetlen pontban fut össze. Pontosabban: mivel az interszubjektív öntudat magába építette a tárgytételező észt, inkább azt kell mondanunk Hegel nyomán, hogy a tudatában szemlélet szellem és az öntudatában szemlélt szellem mozgása egyetlen pontban fut össze. Ami azonban még hiányzik, az nem más, mint ennek a mozgásnak *mint egésznek* a felismerése, más szóval az a felismerés, hogy a szellem nem egyik vagy másik momentum, és nem is egyik vagy másik mozgás, hanem *maga* ez a mozgás:

> [...] ami mozog, a szellem, szubjektuma a mozgásnak, s éppígy maga a *mozgás*, vagyis a szubsztancia, amelyen keresztülmegy a szubjektum.[144]

Mivel tehát az egyes mozgások mindegyike csak a maga perspektívájából képes rálátni a mozgás egészére, ezért önmagában mindkettő befejezetlen, abban az értelemben, hogy nem foglalja magában forrását s egyszersmind célját, vagyis a fogalmat. Ez csak az abszolút tudás alakjában fog megtörténni.

---

142 „Az tehát, ami a *képzet* elemébe tartozik, [...] itt magába az öntudatba van áthelyezve, a *máslétében* magát fenntartó tudásba; ez tehát nem *hal meg* valósággal, mint ahogyan *elképzelik a különöst*, hogy *valósággal* meghalt, hanem különössége elhal általánosságában, azaz *tudásában*, amely a magát magával megbékítő lényeg.” *I. m.* 398.

143 *I. m.* 398. sk.

144 *I. m.* 398. sk.

2. Krono-logika[145] avagy idő és fogalom

Az abszolút tudás természetével kapcsolatban Hegel a következő momentumokat emeli ki:[146] 1. Az abszolút tudás a szellem utolsó alakja, vagyis lezárása a tudat tapasztalata tudományának, avagy a szellem fenomenológiájának. 2. Megvalósítja szubsztancia és szubjektum *valódi* egységét, vagyis a *teljes* tartalmat az önmagaság *(Selbst)* formájára hozza, és ebben megbékíti egymással ennek az egységnek azt a két oldalát, amelyet egyfelől a megbocsátás, másfelől pedig a vallásközösség alakja fejezett ki (mely utóbbi kettő, mint láttuk, a tudatában, illetve az öntudatában tekintett szellem fejlődésének végpontját képezte). 3. A tartalomnak az önmagaság formájában való megtartása egyúttal a fogalom realizálása, vagyis *maga a fogalom*, amely egyúttal az önmagát szellemként felfogó szellem. A szellem tehát meghaladta a képzet formáját, és immár valóban *felfogónak* nevezhető. Ebből következik, hogy az igazság és a bizonyosság az önmagáról való tudás e formájában egybeesik, épp azért, mert ez az önmagáról való tudás nem valamely másléttel szemben, hanem ezt a máslétet magába építve bontakozott ki: a tudomány önmagasága (vagyis a tartalmat magáénak tudó szubjektuma) egyrészt „olyan én, amely *ez* és nem más *én* s amely éppolyan közvetlenül *közvetett*, vagyis megszűnten-megmaradt *általános* én",[147] másrészt pedig ugyanakkor tartalmát megkülönbözteti magától – hiszen „a tiszta negativitás vagy kettéoszlás; *tudat*" –, s így megvalósítja azt, amit a szellem fogalma kezdettől kifejezett:

> Az én benne mint megkülönböztetettben magára reflektált; a tartalom csakis azáltal *fogalmilag felfogott*, hogy az én a maga máslétében önmagánál van. Pontosabban meghatározva ez a tartalom nem más, mint maga a mozgás, amelyről az imént szóltunk; mert ez a tartalom az a szellem, amely átfutja önmagát, mégpedig *magáért-valósága* szerint mint szellem, azáltal, hogy a fogalom alakjával bír tárgyiságában.[148]

Mindez azonban azt is jelenti, hogy magát azt a mozgást, amelyet befutott és tudatosított magában, a szellemnek egységes folyamatként kell azonosítania. Ez a „felfogott történelem" alakjában fog megtörténni.

a. A felfogott történelem

*A szellem fenomenológiájá*nak szerveződésében a fogalom kibontakozásának mozzanatai eddig egyenként, mint ugyanannak a mozgásnak a különböző perspektívák szerinti megjelenési módjai léptek elő, s egyetlen folyamatként való felfogásuknak

145 Jean-Pierre Labarrière kifejezése.
146 Lásd Hegel: *i. m.* 408.
147 *I. m.* 409.
148 Uo.

még ezután kell megtörténnie. Ez azonban csak azért lehetséges, mert ez a fejlődés magánvalósága szerint már lejátszódott a történeti időben. Hiszen, ugyanúgy, ahogyan a vallás abszolút *öntudatának* kifejlődése feltételezte az abszolút szubsztancia magánvaló tartalmának történeti jelenlétét – „A *közvetlen magánvalósága* a szellemnek, amely az öntudat alakját veszi fel, csak azt jelenti, hogy a valóságos világszellem eljutott e magáról való tudáshoz […]”[149] –, az abszolút tudás is feltételezi a történelem valóságos tartalmának valóságos lefolyását: „A folyamat, amelyben a szellem létrehozza magáról való tudásának formáját, az a munka, amelyet mint *valóságos történelem* teljesít.”[150] Az abszolút tudásban így *A szellem fenomenológiájá*nak egyes alakjai nemcsak, hogy logikai jelentőségükben kerülnek új megvilágításba – ahogyan a mű „dinamikus cirkularitásának” elemzésénél láttuk –, hanem fény derül ezeknek az alakoknak a történeti kapcsolatára is. Ezért először is ezt a történeti rekapitulációt kell közelebbről szemügyre vennünk.

A rekapituláció ezúttal a vallásközösség „nyers tudatától” indul: miután a tudat feladja a reményt „az idegenségnek külső, azaz idegen módon való megszüntetésére”, önmagához fordul – „mivel az idegen mód megszüntetése a visszatérés az öntudatba” –, illetve „saját világához és jelenéhez”.[151] Vagyis: felfedezi őket mint tulajdonát, s az intellektuális világ elvont elemét átszellemíti a valóságos személyes énnel: „Egyfelől a megfigyelés által megtalálja a létezést mint gondolatot, s felfogja a létezést, s megfordítva a gondolkodásban megtalálja a létezést”,[152] ebben pedig a gondolkodás és a lét, az elvont lényeg és a személyes én közvetlen egységét fejezi ki elvont módon. Ugyanakkor azonban visszariad ettől az elvont egységtől, a személyes én nélküli szubsztancialitástól, és az egyéniség elvét állítja vele szembe. Miután pedig ezt a művelődés folyamán külsővé s ezáltal létezéssé tette, illetve minden létezésben keresztülvitte, „a hasznosság gondolatára jutott és az abszolút szabadságban a létezést mint akaratát ragadta meg” – „csak akkor tárja fel a legbensőbb mélységében rejlő gondolatot s fejezi ki mint én = ént.”[153] Mivel azonban ez az „én = én” nem más, mint a „magát önmagára reflektáló mozgás”, más szóval mivel „ez az azonosság mint abszolút negativitás az abszolút különbség”,[154] ezért az én önazonosságának oldala szembekerül „a tiszta különbséggel”, amely – „mint a tiszta és egyúttal a magáról tudó személyes énnek tárgyi különbsége” – nem más, mint az *idő*.[155] A kettő azonban így *egymással szemben* rögzített, ezért, „ahogyan az előbb a lényeget a gondolkodás és a kiterjedés egységének mondottuk, mint a gondolkodás és az idő egységét kellene felfogni; de a magára hagyott különbség, a nyughatatlan és állhatatlan idő, inkább összeomlik önmagában; az idő a *kiterjedés* tárgyi nyugal-

149 Hegel: *i. m.* 384.
150 *I. m.* 411.
151 Uo.
152 Uo.
153 Uo.
154 Uo.
155 *I. m.* 411. sk.

ma, a kiterjedés pedig az önmagával való tiszta azonosság, az én".[156] Ezáltal azonban „az én nemcsak személyes én, hanem a *személyes énnek magával való azonossága*; ez az azonosság pedig a tökéletes és közvetlen egység önmagával; vagyis *ez a szubjektum* éppannyira a *szubsztancia*".[157]

Mindazok a mozzanatok tehát, amelyeket eddig a *Fenomenológia* nem történeti rendben mutatott be, ezúttal történeti rendbe szerveződnek. A történeti rendben azonban a valóságos szellemnek és a szellem öntudatának, vagyis a vallásnak a fejlődése nem két oldalként, hanem ugyanannak a mozgásnak a mozzanataiként mutatkozik, s így válhat a történeti mozgás elvévé az az elv, amelyet a mű előszava bejelentett ugyan, ám explicite csak a „Vallás" szakasz tárgyalásmódja érvényesítette: a szubsztanciának szubjektummá való alakulása.

A *Fenomenológia* tartalmának ez az abszolút tudásban megvalósuló történeti rekapitulációja tehát nem más, mint „teljes újraelsajátítása azoknak a történeti elemeknek, amelyeket eddig meghatározott rend nélkül mutatott be".[158] A történeti rend „csomópontjait" pedig – ismét csak Pierre-Jean Labarrière rekonstrukciója nyomán – a következőképpen írhatjuk le: 1. Azt a szituációt és azt a kategóriahálót, amelyet Hegel „a vallásközösség nyers tudatának" leírásakor használ, eredetileg a boldogtalan tudat szintjén látjuk, s itt azt a hozzáállást fejezi ki, amelyet Hegel a középkor egyházának tulajdonít: a szellem belső, a fogalom rejtett; tulajdonképpeni értelemben nincs „tudomány", hiszen a szubsztancia és a szubjektum kapcsolata nem ismerhető meg a *létezés (Dasein)* elemében.[159] 2. Voltaképpeni „világának" felfedezését a reneszánsz hozza meg a történeti kifejlésében tekintett szellemnek, vele pedig szubsztancia és szubjektum azonosságának tudatát is. A szellemi realitás első tudása pedig a karteziánus rendszer lesz, vagyis „a megfigyelő észben kifejezett történeti magatartás meghaladása a filozófia által".[160] A végtelen ítéletnek mint gondolkodás és lét közvetlen egységének kulcs-alakzata által tehát itt egyszerre ismerjük meg azt a korszakot, amely Hegel szerint a leginkább kifejezi (reneszánsz), illetve azt a tudományos rendszert, amely Hegel szerint egyszerre valósítja meg annak meghaladását és beteljesedését (Descartes rendszere). Ennek következtében a vallásos tartalom ama „szubsztanciális" formája, amelyet leginkább a természetes vallás, azon belül pedig a fény vallása fejezett ki, itt megszabadul a képzelet formájától, és filozófiai igazságában közvetlen szubsztancializmusnak bizonyul, méghozzá Spinoza filozófiájában. Ugyanakkor, mivel a kartezianizmus az ént énként, az önmagaságot önmagaságként engedte megmutatkozni, egyúttal azonban megtörtént annak a külső létezéssel való közvetlen azonosítása is, a történetileg tekintett szellem önmagaságának elvesztését tapasztalta, az ént a világ nyelte el és alapozta meg. Ezzel a szélsőséges hozzáállással szemben azonban a szellem, mivel lényege

156 *I. m.* 412.
157 Uo.
158 Labarrière: *i. m.* 227.
159 *I. m.* 228.
160 Uo.

szerint *totalitás*, visszariad a szubsztancia és a szubjektum *elvont* egységétől s vele az önmagaságtól mentes szubsztancialitástól, és individualitásként tételezi magát Leibniz rendszerében.[161] Ebben a két rendszerben, úgy tűnik, a realitás megint csak szétszakadt különböző oldalaira; mégis, noha az egyik elem mindkettőben magába szívni látszik a másikat, történetileg (és persze fogalmilag) mindkettő *együtt* van jelen, és valóságos egységük ki tud majd fejeződni.[162] 3. A hasznosság, illetve a lelkiismeret filozófiai megjelenése egyfelől a felvilágosodás tanításában, másfelől Kant és Fichte rendszereiben azonosítható. Fichte rendszerében mármost az individuum olyannyira magába gyűjti a külső szubsztancia objektivitását, hogy magában az önazonosságában tételezi a tiszta különbséget; ám elégtelensége abban mutatkozik meg, hogy nála az öntudatnak a maga bensőségességébe való visszahúzódását az objektív realitás autonómiája egészíti ki, amely visszaveszi magába az ént, és szellemi világgá szerveződik. Az ellenhatást Schelling filozófiája hozza, amelyben „az öntudatot felfalja a szubsztancia és különbségének nemléte”,[163] ezzel pedig megint csak két szélsőséges álláspont bontakozik ki: az egyikben a szubsztancia, a másikban a szubjektum dominál, akárcsak az ész-szakasz elején említett szituációban, ahol az „üres idealizmus” és a radikális empirizmus egyugyanazon fogalom két szélső mozzanataként jelent meg.[164] Ennek a történeti fejlődésnek a végén pedig a hegeli gondolkodás úgy mutatkozhat meg, mint a kanti én és a schellingi szubsztancia megbékélése, amely a szellemet képező mozgás körkörösségének (azaz szubsztancia és szubjektum dialektikájának) felismeréséből származik.[165]

A történeti újraelsajátítás csomópontjait tehát azok a filozófiai rendszerek képezik, amelyek az idő folyamatában megjelenve egymásra következésükben és összefonódásukban megvalósítják és meghaladják azokat a különböző történeti formákat, amelyeket a vallás szubsztanciális tartalma az idők folyamán felvett – különös tekintettel a szellem „dinamikus” csomópontjainak bizonyult három meghatározottságra.[166] Innen a filozófia „aktualitása”, amennyiben nem születhet meg addig, amíg a „valóságos történelem” be nem járta összes alakját, ahogyan azok meghaladását is a gondolkodás különböző rendszereiben.[167]

Így tehát egyrészt a történeti rekapituláció mutatja meg, milyen értelemben mozgás voltaképpen a szellem:

> A szellem azonban úgy mutatkozott meg nekünk, hogy sem nem csupán az öntudat visszahúzódása tiszta bensőségébe, sem nem az öntudat puszta elmerülése a szubsztanciában és különbségének nemlétében, hanem *ez a mozgása* a személyes énnek, amely külsővé teszi önmagát és elmerül szubsztanciájában, s egyrészt mint szubjektum a szubsztanci-

161 *I. m.* 229.
162 Uo.
163 *I. m.* 230.
164 Uo.
165 *I. m.* 230. sk.
166 *I. m.* 223.
167 Uo.

> ából magába ment s a szubsztanciát tárggyá és tartalommá teszi, másrészt a tárgyiságnak és a tartalomnak ezt a különbséget megszünteti.[168]

Másfelől azonban ugyanez a mozgás a fogalom nyelvén is leírható: 1. a szubjektum megkülönbözteti magát szubsztanciájától – ez „a fogalom kettéválása, a tiszta én magába-menése és levése";[169] 2. mivel ez a megkülönböztetés nem más, mint az önmagával azonos és magát magától megkülönböztető önmagaság (én = én) tevékenysége, „azért a fogalom ama *létezés* szükségszerűsége és ténylegessé-válása, amelynek a szubsztancia a lényege és amely fennáll magában";[170] 3. e fennállásnak azonban, vagyis a meghatározottságban tételezett fogalomnak a „magánvalósága szerinti mozgása" az, „hogy leszálljon az egyszerű szubsztanciába, amely csak mint ez a negativitás és mozgás szubjektum".[171] Ami azt jelenti, hogy, noha a fogalom formája szükségképpen a *személyes tudás* formája, ez a forma valóban megmarad *formának*, és meghagyja a tartalmat az egymástól megkülönböztetett és *különbségükben* egybefogott mozzanatok *rendjének* egyensúlyában:

> Az énnek nem kell szorosan az *öntudat formájában* tartania magát a szubsztancialitás és tárgyiság formájával szemben [...]; – a szellem ereje inkább az, hogy külsővé-válásában azonos marad magával [...] a tudás inkább ebben a látszólagos tétlenségben áll, amely csak szemléli, hogy a megkülönböztetett hogyan mozog önmagában és tér vissza egységébe.[172]

A felfogott történelemként, egyúttal pedig a fogalom realizálásaként jellemzett abszolút tudásnak emiatt nagyon pontosan számot kell vetnie önmaga máslétének formájával, vagyis az idővel. Ez első megközelítésben a történeti szubsztancia elsődlegességeként jelentkezik, vagyis annak a belátásnak a formájában, hogy a *hüpokeimenon*ként, alapul szolgálóként felfogott (ám egyúttal immár a szubjektivitást magában foglaló) szubsztancia mint *lehetőség* – pontosabban mint *„lehetőséggé enyészett valóság"*[173] – fogalmilag és kronológiailag megelőzi a személyes tudásnak a fogalomban *entelekheia*ként felfogott realizálódását.[174] A fogalom elsajátító mozgása és tartalmának önmozgása ezért, noha az elemzés szintjén két különböző mozgásként jelenik meg, valójában ugyanannak a mozgásnak a két oldala:

168 Hegel: *i. m.* 412.
169 Uo.
170 Uo
171 Uo.
172 *I. m.* 412. sk.
173 *I. m.* 23.
174 *I. m.* 409.

> A *fogalomban*, amely fogalomnak tudja magát, így előbb lépnek fel a *mozzanatok*, mint a *kiteljesült egész*, amelynek levése ama mozzanatok mozgása. A *tudatban* azonban az egész, de fogalmilag fel nem fogott egész, előbb van, mint a mozzanatok.[175]

A fogalom tehát, amely a felfogásra törekszik – vagyis annak tudására, *ami van* –, a megkülönböztetett mozzanatok felől halad azok egysége felé – ám ez az egység, amelyet a fogalom létrehoz, magánvalósága szerint adott mint az a *valóság*, amelyet a fogalom mozzanataira bont.

Amennyiben így a kettő viszonyát tekintjük, külsőkként jelennek meg egymáshoz képest, de csak annyiban, amennyiben ugyanazon mozgás mozzanatai. Mivel azonban a külsőség formája a fogalom számára *maga az idő*, kézenfekvő, hogy megpróbáljuk tisztázni a kettejük közötti voltaképpeni viszony természetét.

b. Kronológia és logika

A fogalom és az idő egymás számára való külsősége nem csak azt jelenti, hogy a fogalomnak azt kell a sajátjaként felismernie és megértenie, ami eredetileg külsőként jelentkezett számára a történeti adottság formájában, hanem arra is utal, hogy a történetiségen túlmenően is lényegi kapcsolat áll fenn közöttük:

> Az *idő* maga a *fogalom*, amely *létezik* s mint üres szemlélet áll a tudat előtt; [...] Az idő a *külső*, szemlélt, a személyes éntől *meg nem ragadott*, tiszta személyes én, a csak szemlélt fogalom [...].[176]

Ez a szűkszavú eligazítás először is azt mondja ki, hogy az idő és a fogalom egymás *mása* abban az értelemben, hogy lényegileg *egymást* fejezik ki, nem pedig valamely harmadik, megalapozó tényezőt. Ha ugyanis volna ilyen harmadik, akkor a *Fenomenológia* eljárása nem dialektikai volna, hanem deduktív. De éppen mert nincsen abszolút kezdet és nincsen abszolút elsőbbség (legfeljebb egy folyamat végén, de az *közvetített* közvetlenség), a fogalom és az idő *egyaránt* azt fejezi ki, hogy az első soha nem egy megrögzített mozzanat, hanem maga a mozgás – ugyanaz a belátás ez, amit a *Fenomenológia* viszonyulásmódjának elemzésekor úgy fogalmaztunk meg, hogy valahol szükségképpen „be kell lépni a körbe”.

Ezen a ponton talán nem árt felhívni explicite is a figyelmet arra, hogy Hegel időfogalma milyen lényegi rokonságot mutat Arisztotelész időfogalmával. Mint tudjuk, Arisztotelész számára az idő 1. mint a mozgás aspektusa nem más, mint a mozgás mértéke; 2. lényege szerint folyamat, s mint ilyen, rögzíthetetlen; 3. tartamként való rögzítése a mindenkori tetszőlegesen megállapított *most*-pontok se-

175 *I. m.* 410.
176 *I. m.* 410.

gítségével az idő mérésére szolgáló eljárás, ám szükségképpen elvont, hiszen épp az idő lényegi folyamat-jellegét függeszti fel; 4. a *most* ennek megfelelően nem is része az időnek, noha a folyamatosság princípiuma, de épp ezért rögzíthetetlen. Az idő tehát Arisztotelész számára olyan kontinuum, amely a kontinuum megszakításának tevékenysége alapján kezelhető, ám ebben nem meríthető ki. Hegel mindezt azzal egészíti ki, hogy a felfogó gondolkodás mozgása épp ilyen: nem más, mint a tartalom kontinuumának a fogalmi felfogás csomópontjaiban való összegyűjtése, ami lényege szerint mindig csak eltűnő lehet a kontinuumhoz képest. Ennyiben pedig fogalom és idő kettősét ki kellene egészítenünk fogalom, idő és élet hármasára,[177] ám ennek a vonatkozásnak a tárgyalása jelen munka keretei között nem áll módunkban.

Ha azonban az idő és a fogalom ugyanannak a mozgásnak a két megnyilvánulása, akkor a gondolkodás elemét képviselő filozófia struktúrája szintén időstruktúrát mutat. Erre a vonatkozásra Hegel szintén kitér a *Fenomenológia* előszavában: míg az idő „maga a létező fogalom"[178] *(der daseiende Begriff selbst)*, addig a filozófia tartalma „a létezés a maga fogalmában"[179] *(das Dasein in seinem Begriffe)*. Kissé átfogalmazva: az idő a fogalom a *meglét* alakjában, a filozófia pedig a *meglévő* – fogalmi, vagyis átszellemített, folyamattá tett alakjában. Mivel pedig a gondolkodás egyúttal mindig önmagára reflektált, egyúttal az idő fogalomra hozását is megvalósítja, s rehabilitálja azt az abszolútum szempontjából:

> A jelenség a keletkezés és elmúlás, amely maga nem keletkezik és nem múlik el, hanem magánvaló s az igazság életének valóságát és mozgását alkotja.[180]

Ezért aztán a tudat különböző alakjai is legalább annyira kifejezik az egészet (az abszolútum perspektíváját), mint amennyire az egyes időpillanatok kifejezik az idő lényegét. Hasonlóképpen tehát ahhoz, ahogyan Arisztotelésznél a *most* nemcsak, hogy elmúlik, de eleve valamiféle mesterséges elhatárolást feltételez az idő kontinuumában, a szellem hegeli alakzatai is az állandó mozgás valamiféle mesterséges kimerevítését jelentik. Az a szellemi folyamat pedig, amely ezt a kimerevítést újra átlelkesíti és visszaadja eredeti formájának, maga is lényegileg az időhöz kötött – *emlékezés* ugyanis.

> Ama mozgás megítélésében a szellem egyes alakjai csakúgy nem állnak meg, mint a meghatározott gondolatok; de azok éppannyira pozitív szükségszerű mozzanatok is, mint amennyire negatívak és eltűnők. – A mozgás *egészében*, ha ezt mint nyugalmat fogjuk fel, az, ami benne különbözőséget és különös létezést kap, megőrződik mint olyan,

177 Lásd ehhez a *Fenomenológia* előszavának megfontolásait az időről mint „létező fogalomról", ahol is Hegel nemcsak a fogalom önmozgásával, hanem „az élet ama tiszta nyugtalanságával és abszolút megkülönböztetésével" is rokonítja az időt. *I. m.* 31.

178 Hegel: *A szellem fenomenológiája*. Id. kiad. 31.

179 Uo.

180 Uo.

aminek *emlékezete* van, aminek létezése az önmagáról való tudás, s viszont az önmagáról való tudás éppígy közvetlenül létezés.[181]

Ezért eshet egyáltalán egybe az abszolút tudás és a felfogott történelem.

Csakhogy az *Abszolút tudás* fejezetnek az idő és a fogalom azonosságát kijelentő részlete nemcsak azt mondta ki, hogy az idő „maga a *fogalom,* amely *létezik*”, hanem egy következtetést is levont ebből az azonosságból, éspedig azt, hogy „ezért a szellem szükségképp az időben jelenik meg, s mindaddig jelenik meg az időben, amíg nem *ragadja meg* tiszta fogalmát”.[182] Ez egyrészt azt jelenti, hogy az idő *minden* képzete (tehát csaknem az összes forma, amit az idő genealógiája kimutatott, kezdve a tartamtól és befejezve a processzuális–teleologikus történelemfelfogással) *puszta* képzet, amennyiben az időt külsőségében rögzíti meg, nem pedig az *önmagaság* mozgásaként *fogja fel.* Azt is jelenti ugyanakkor, hogy a szellem mindaddig *szükségszerűen* időben jelenik meg, amíg nem önmagát ismeri fel a különböző időképzetekben szétszórt tartalmakban, más szóval, amíg el nem sajátítja az idői formát mint saját *történetét.* De mi történik ebben az elsajátításban, vagyis a „pillanatnak” az abszolút tudásban történő megvalósításában?

c. „A szellem sorsa” és az idő „megszüntetése”

Az idői formát (pontosabban a képzetformát) Hegel csak addig tartja érvényesnek, amíg a szellem megragadja fogalmát, vagyis az idő kívülre-helyezése helyett felismeri idő és fogalom lényegi azonosságát: „a szellem [...] mindaddig jelenik meg az időben, amíg nem *ragadja meg* tiszta fogalmát, azaz nem semmisíti meg az időt”, illetve „ha [a fogalom] megragadja önmagát, akkor megszünteti időformáját”.[183] Ennek megfelelően Hegel az „időbeli” megnyilvánulás szükségszerűségét a befejezetlen szellem sorsának nevezi: „Az idő tehát úgy tűnik fel, mint sorsa és szükségszerűsége a szellemnek, amely nem befejezett magában [...].”[184]

Ennek a kijelentésnek van olyan értelmezése is, mely szerint Hegel itt voltaképpen azt állítja, hogy a szellemnek a szó szoros értelmében *csak addig* kell megmaradnia az idő formájában, amíg el nem éri az abszolút tudást, mivel az abszolút tudás tökéletesen megegyezik tárgyával, s ezért többé már egyáltalán nem lehet benne „nyitottság és elrejtettség”.[185] Csakhogy, mint láttuk, a szellem „sorsáról” szólván Hegel már nem az időről *mint olyanról* (ami a fogalom *más*a) beszél, hanem a szemléletben külsővé-tett időről.

181 Uo.
182 *I. m.* 410.
183 „die Zeit tilgt” – *i. m.* 584.
184 Hegel: *i. m.* 410.
185 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, 294.

Mindez persze a történeti idő elképzeléseire is vonatkozik, hiszen az idő képzet-formájába a történeti időre vonatkozó elképzelések is beletartoztak, s így végső soron az is e sors részeként jelenik meg, hogy a fogalom realizálódása a valóságos történelem lefolyását feltételezi.[186] Ám mivel azt is láttuk, hogy a szellem lényege szerint *az* azonosság *a* külsővé-válásban, ez egyúttal azt is jelenti, hogy a „felfogott történelem" sem nem azonosítható teljességgel (az azonos ítélet vagy a végtelen ítélet módján) a „valóságos történelemmel", sem nem szüntetheti meg azt tulajdonképpeni értelemben. Ahogyan Christophe Bouton fogalmaz: minthogy az „idő" meghaladása a fogalom által a *reprezentált* idő befejezetlenségét haladja meg, és megengedi a szellemnek, hogy úgymond „teljesen egyesüljön" az idővel,[187] az idő megszüntetése meglehetősen jól körvonalazható jelentést nyer. Hiszen az idő „megszüntetése" szó szerint véve elgondolhatatlan, ám egyáltalán nem lehetetlen elgondolni az időt a képzeteken túl, a maga lényegében, „mint a fogalom mozgása számára inherens negativitást", s ezzel „meghaladni magának az időnek az absztrakcióját".[188] Ha azonban komolyan vesszük ezt a negativitást, akkor a felfogott történelem és a valóságos történelem viszonyának tekintetében is tiszteletben kell tartanunk: „Hogy a valóságos történelem mindig eltolódásban van a felfogott történelemtől, s hogy ez kifejezetten szükséges, az azért van, mert az idő elvont negativitása nem szűnik meg jelen lenni a történeti folyamat momentumaiban. A történelem által a szellem meghaladja a természet idejét, de nem tünteti el."[189]

Következésképpen „a történelem megszüntetése" sem a teleologikus történelem értelmében veendő (ez éppenséggel, mint láttuk, az idő egy *képzetének* a szintjén való megrekedést jelentené, semmiképp sem a fogalmat). A fejlődés folyamata csak abban az értelemben zárult le, hogy „megadhatókká váltak az elvek, amelyek szerint mozog, illetve ilyen vagy olyan történelemként való elképzelési módjainak alapja".[190]

Mindezek alapján sajnálatosnak mondható, hogy Alexandre Kojève kétségkívül hangzatos, ám egyáltalán nem megalapozott nézetei a történelem reális végéről olyannyira megragadtak a köztudatban. Kojève szemléletét épp az teszi alkalmatlanná többek között Hegel történelemértelmezésének megértésére, hogy *csak* a történeti perspektívát fogadja el benne, azt is meglehetősen sematikusan – körülbelül a processzuális–teleologikus történelemszemlélet szintjén megrekedve: „Ha tehát a Fogalom nem más, mint Idő – és következésképp a Fogalom által megnyilvánított Lét –, akkor *lényegileg* véges. Tehát magának a történelemnek is lényegileg véget kell érnie; a kollektív Embernek (az emberiségnek) ugyanúgy meg kell halnia,

186 Hegel: *i. m.* 410. sk.
187 Bouton: *i. m.* 273.
188 Bouton: *i. m.* 276.
189 *I. m.* 291.
190 Luckner 234.

mint az emberi individuumnak; az egyetemes Történelemnek véglegesen *véget* kell érnie.”[191]

Így aztán végső soron egyáltalán nem meglepő, hogy Kojève „a szív törvényének” projekciós mechanizmusát is teljes tisztaságában szállítja, amennyiben a *maga* következtetésének abszurditását igyekszik Hegelre vetíteni, mondván, hogy a történelem vége a Tudomány eljövetelében, pontosabban egy Könyv, nevezetesen a *Fenomenológia* képében jelenik meg magában a *Fenomenológiá*ban.[192] Magyarán Kojève szerint Hegel olyan őrült, aki vagy Istennek, vagy Isten bennfentesének képzeli magát: „Azt állítani, mint Hegel teszi, hogy *minden* megértés dialektikus, és hogy a természeti világ megérthető, – ez annyi, mint azt állítani, hogy ez a világ egy demiurgosz, egy, a dolgozó ember mintájára elképzelt teremtő isten műve”, s így vagy Hegel maga – *valóságosan* – a teremtő isten, vagy a logika – voltaképp teo-lógia – „*Isten* logikája, gondolkodása avagy beszéde”.[193]

De ha ezt a kevéssé elegáns vulgárpszichológiai magyarázatot mellőzzük is, mindenesetre Kojève következtetése az, hogy az abszolút tudás *az idő* utolsó pillanata, azaz „jövő nélküli pillanat”,[194] s hogy abban a pillanatban, amint a fogalom, következésképpen pedig az idő, egybeesik az „objektív realitással”, és megszűnik külsőnek lenni az ember számára, az idő megszűnik történeti avagy emberi időnek, azaz tulajdonképpeni értelemben vett időnek lenni. „Más szóval, amikor az Idő megszűnik *elvont*nak lenni, megszűnik Időnek lenni.”[195] Ennek az állításnak az estében pedig úgy járunk, mint a törvényvizsgáló ész formális törvényének esetében: amíg nem vizsgáljuk a tartalmát, addig akár igaznak is tűnhet. Hiszen teljesen megegyezik Hegel nézetével az, hogy az idő addig számít reprezentációnak, ameddig nem épül be a fogalom önmagaságába. Kojève azonban pontosan *a reprezentáció formáját* kéri számon Hegeltől, amikor azt állítja, hogy az idő csak akkor lehet *saját idő,* ha egybeesik a teleologikus történelemszemlélet elképzelt végpontjával, vagyis Kojève szempontjából az egyetemes állam eljövetelével.

Andreas Luckner a következőképpen rekonstruálja Kojève vonatkozó elképzelését: ha a létező (azaz végesként meghatározott) idő azonos a fogalommal, akkor egzisztenciája véges. Csakhogy, mutat rá Luckner, még ha el is tekintünk attól, hogy az idő nem azonos a történelemmel, akkor sem lehet azonosítani a *végest* avagy az *időit* a *végességgel* avagy az *időiséggel*. „»Az« idő maga nem idői.”[196] Nem *a fogalom önmagában* történeti, hanem felfedezésének folyamata, ezért: „Noha a fogalom struktúrájának mozzanataként az idő megszűnik, ez mégis csak a fogalom szférájára érvényes, nem a továbbra is véges realitásra. Kojève összekeveri az *egészet* az *ered-*

191 Alexandre Kojève: *Introduction à la lecture de Hegel. Leçons sur la Phénoménologie de l'Esprit*. Gallimard, 1947, 380.
192 Uo.
193 *I. m.* 378.
194 *I. m.* 380.
195 *I. m.* 384.
196 „»Die« Zeit ist selbst nicht zeitlich.” Luckner: *i. m.* 119.

ménnyel [...]."[197] Az idő *valóságos* végét és hasonló abszurditásokat állítani ezért ama „történelem-pozitivizmusra" vezethető vissza, amelyet Hegel a *Fenomenológia* szellem-szakaszában elidegenedésként bírál, s amelynek jegyeit Kojève is mutatja.[198]

A szellem elidegenedésének vizsgálatakor azonban azt láttuk, hogy egy dolog felismerni az elidegenedés *tényét*, és más dolog zöld ágra vergődni vele. Hiszen például a moralitás világának paradoxonjait épp az okozta, hogy a szellem felismerte ugyan elidegenedettségét, de nem ismerte fel annak lényegét, ezért megpróbálta *közvetlenül negálni*, megismételve így a boldogtalan tudat ama alaptapasztalatát, hogy amit közvetlenül negálunk, az folyamatosan reprodukálja magát. Az elidegenedés lényegét ezzel szemben az képezi, hogy *nem lehet közvetlenül negálni*, csak megbékíteni lehet. Ez a felismerés azonban már a tulajdonképpeni szellemé avagy a fogalomé, amelyet, mint számtalanszor láttuk, épp az tüntet ki, hogy nem megszüntetni akarja az idegenséget, hanem értelmet adni neki. Utolsó lépésként ezért annak kell utánajárnunk, hogy hogyan viszonyul a szellem az idegenhez, vagyis az esetlegeshez az abszolút tudás elérése *után*.

3. Túl a végen. A tudomány *kairosz*a

Idő és fogalom azonosságának természete kapcsán az előzőekben arra a következtetésre jutottunk, hogy az időnek a fogalomban való „megszüntetése" egyúttal az idő formájának belsővé-tételét jelenti, vagyis azt a belátást, hogy a fogalom nem más, mint *maga az a mozgás*, amely megkülönbözteti magától mozzanatit, és mégis azonosként ismeri fel magát bennük. A temporalitás ama tapasztalatát, amelyet az abszolút tudás az idő e „megszűnésében" ért el, Andreas Lucknert követve „pillanatnak" neveztük, ám a szellem történetiségének vizsgálatakor kiderült, hogy ez a „pillanat" igen közeli rokonságban áll a *kairosz*szal, azaz a „kellő idő" fogalmával.

Az abszolút tudás pillanata mint *kairosz* mármost először is abban mutatkozott meg, hogy a fogalom mint fogalom megjelenése feltételezte a történeti idő tartalmának teljes kibontakozását, azaz szó szerint véve „nem léphetett fel bármikor". Ugyanakkor az, hogy *mikor* kellett fellépnie, *utólag* szükségszerűnek mutatkozik: „Meg kell győződve lennünk: az igaznak természete az, hogy akkor érvényesül, amikor elérkezett az ideje, és hogy csak akkor jelenik meg, ha ez az idő elérkezett, s ezért sohasem jelenik meg túl korán, sem pedig nem talál éretlen közönséget [...]."[199] Ebben az értelemben viszont a történelem tartalmának kronológiai kifejlése mégsem mutatkozik a fogalom egyoldalú előfeltételének, hanem sokkal inkább újra csak az tűnik ki, hogy a két mozgás, a logikai és a kronológiai, kölcsönösen feltételezi egymást – ez az, amit Labarrière *krono-logikának* nevezett: „Ebből a szempontból

197 Luckner: *i. m.* 120.
198 Uo.
199 Hegel: *i. m.* 45.

tehát igaz, hogy a tudat mozgása másodlagos »a világ szellemének« mozgásához képest, amelynek rajzát a maga oldaláról reprodukálja; de a kronológiai eme logikai elsődlegességének (ha kifejezhetjük magunkat így) megvan a megfelelője a felfogás *(comprendre)* egyetemesítő dinamizmusában való beteljesedésében: mert az igazság csak annyiban teljes, amennyiben a megértés *(intelligence)* mozgása csatlakozik a tapasztalatéhoz; így történik, hogy a logika alkalmasint valóságosan a *felfogott* kronológia.”[200]

A felfogott kronológia azonban nem helyettesíti a valóságos kronológiát – az abszolút tudás bizonyos értelemben *nem valóságos*. Amint Luckner megfogalmazza: „A *Fenomenológiá*ban [...] nem másra történik kísérlet, mint hogy a sokféle ontológiai realitást [...] az abszolút tudás egyetlen episztémikus realitásába vezesse.”[201] A „realitás” ugyanis mindig „egy perspektíva függvénye”, az abszolút tudás pedig voltaképpen nem *valóságosan* abszolút perspektívát jelent, hanem a tudást ennek a perspektívának a *működőképességéről*.[202] Ugyanez az idő fogalmának oldaláról azt jelenti, hogy egy olyan gondolkodásban, amelyben a szubsztancia szubjektum, „egy folyamat-realitásban tehát, amely elkülönböződésként *(Ausdifferenzierung)* tudatformákat és hozzájuk tartozó világokat generál, az »idő« nem más, mint egy ily módon elismert realitás formális struktúrája”.[203]

Ha pedig ez a struktúra a fogalom és az idő közös struktúrája, akkor három kérdést kell még feltennünk: 1. Milyen viszonyban áll a *Fenomenológia* végkifejletét jelentő tudomány az időt tapasztalatformaként, illetve reprezentációként kezelő fenomenológiával? 2. Hogyan valósulhat meg a fenomenológiai vállalkozás deklarált körkörössége a közvetlen tudathoz való viszonyában? 3. Ha a tudomány tulajdonképpeni értelemben nem szünteti meg az időt, akkor hogyan viszonyul saját *jövőjéhez?*

a. Fenomenológia és tudomány

Az *Abszolút tudás* fejezetben Hegel a következőképpen vet számot a fenomenológiai vállalkozás és az eredményeként adódott tudomány viszonyával:

> A tudásban tehát a szellem befejezte alakulásának mozgását, amennyiben ez az alakulás terhelve van a tudatban rejlő legyőzött különbséggel. A szellem elérte létezésének tiszta elemét, a fogalmat. [...] Amikor tehát a szellem elérte a fogalmat, kibontakoztatja a létezést és mozgást életének ebben az éterében és alkotja a *tudományt*. Mozgásának mozzanatai benne már nem mint a *tudat* meghatározott *alakjai* mutatkoznak, hanem, mivel a

200 Labarrière: *i. m.* 242.
201 Luckner: *i. m.* 168.
202 Uo.
203 *I. m.* 169.

> tudatban rejlő különbség visszament a személyes énbe, mint *meghatározott fogalmak* és mint e fogalmaknak szerves, önmagán alapuló mozgása.[204]

A fenomenológia és az általa elért tudomány viszonyának tehát két oldala van: 1. Amennyiben a tudomány nem a tudat tapasztalatának, hanem az elért fogalom mozzanatainak elemében mozog, annyiban a mozgás, amely mozzanatai között végbemegy, nem a külső, szemléletileg megjeleníthető mozgás formáját veszi fel, így tehát nem temporális olyan értelemben, ahogyan szükségszerűen temporális volt és marad a tudat *mint tudat* minden egyes tapasztalata. 2. Amennyiben azonban a fenomenológiai eljárás és a tudomány ugyanannak a valóságnak a megértésére vonatkozik, ismét csak ugyanazt fejezik ki más-más oldalról: a tudat tapasztalata a valóság oldalát, a tudomány pedig a megértés oldalát. Hogy a kettőről külön beszélünk, holott az egyik a másik *má*sa, az megint csak abból származik, hogy a kettő kétféle perspektívából fejezi ki ugyanazt. Ahogyan a *Fenomenológia* előszava fogalmaz:

> A lét abszolút módon közvetett; – szubsztanciális tartalom, amely éppoly közvetlenül az én tulajdona, személyes én jellegű, vagyis a fogalom. Ezzel zárul a szellem fenomenológiája. Amit benne készít magának a szellem, az a tudás eleme. 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*.[205]

Ha pedig elmulasztjuk felismerni a fenomenológia és a logika viszonyában *a fogalom* formáját, vagyis hogy különbözőségük *ugyanannak* a különbözősége, akkor visszaesünk a végtelen ítélet alakjába, ahogyan Kojève is teszi, amikor a logikát és a fenomenológiát *totálisan* azonosítja egymással, olyan szinten, hogy a kettőnek szakaszról szakaszra meg kellene egyeznie egymással (hogy így ami az egyikben a tudomány örök „mozgása", a másikban a történelem temporális mozgása legyen). Annyiban természetesen ennek az értelmezésnek is igaza van, amennyiben abból indul ki, hogy „nem érthetjük meg, *mi* a szellem, ha nem tudjuk, hogyan jelenik meg *empirikus egzisztenciájában*, azaz *Dasein*-jában".[206] Ám ha nem tartjuk meg a kettőt teljes különbözőségükben, akkor vagy a fenomenológiát oldjuk fel a logikában, vagy a logikát a fenomenológiában, vagy egy olyan elképzeléshez jutunk, mint Kojève, aki szerint a fenomenológia és a logika kölcsönösen egymásra utalnak,[207] ám egymáson kívül értelemszerűen nem is vonatkozhatnak semmi másra. Kojève így

204 Hegel: *i. m.* 413.
205 Hegel: *i. m.* 27.
206 Kojève: *i. m.* 420. sk.
207 Uo.

a ciklikusság olyan értelmét tulajdonítja Hegel filozófiájának, amely eleve a „rossz végtelen” körén belül marad.

A fenomenológia és a tudomány közötti megfelelés tehát *nem közvetlen,* hanem *elvi* jellegű, s ezért, noha bennük ugyanaz a szellem ismerhető meg, a logikai meghatározásokat és a fenomenológiai alakokat nem lehet pontosan megfeleltetni egymásnak. Épp azért *lehet* egyáltalán elvi megfelelés a voltaképpeni tudomány mozzanatai és a *Fenomenológia* alakjai között, mert a tudománynak semmi köze a rossz végtelen önismétléséhez.

A „pillanat” pedig, amely összeköti a tudat tapasztalatának fenomenológiai mozgását a fogalmak önmozgásával – s amely a fenomenológia felől „beteljesedett” *(erfüllt)* időnek bizonyul[208] –, voltaképpen határtapasztalatként értelmezhető: „Mert a pillanat időisége *még* fenomenológiai, *még* a tapasztalat tárgya. Nem mérhető, nem történeti, és mégis feltétele minden mérésnek és koordinációnak. Az abszolút tudás tartalma ellenben, amelyet *A logika tudománya,* a természet- és szellemfilozófia fejt ki, már nem fenomenológiai.”[209] Hogy azonban még a logika sem önmagában zárt, arra utal a tudomány szükségszerű visszatérése a közvetlenséghez.

b. A kör bezárul: visszatérés a közvetlenségez

A *Fenomenológia* körkörösségének elemzése során többször volt már szó arról, hogy ahhoz, hogy elkezdődhessen, már szükségképpen előfeltételeznie kell a végét. Vagyis: a fenomenológia feltételezi a tudományt avagy a logikát – ha úgy tetszik, a fogalom kibomlásának tudata feltételezi a fogalom öntudatát. Másfelől a logikát csak az igazolhatja, ha a fenomenológiában szükségszerűnek bizonyul. Hogy azonban körkörösségük nem pusztán egymás között, a rossz végtelen értelmében megy végbe, azt nagyon pontosan mutatja Hegel következő megállapítása:

> A tudomány önmagában tartalmazza azt a szükségszerűséget, hogy lemondjon a tiszta fogalom formájáról, valamint a fogalom átmenetét a *tudatba.* Mert az önmagáról tudó szellem, éppen mert megragadja fogalmát, a közvetlen azonosság önmagával, amely a maga különbségében a *közvetlenről való bizonyosság,* vagyis az *érzéki tudat,* – a kezdet, amelyből kiindultunk; önmagának ez a kibocsátása személyes énje formájából magáról való tudásának legfőbb szabadsága és biztossága.[210]

Ha ezt a tudomány mint kezdet értelmében értelmezzük, akkor valóban azt jelenti, hogy a tudománynak ahhoz, hogy *valóban* tudomány, tehát tudat és öntudat egysége lehessen, vissza kell térnie kialakulásának mozgásához, s ennyiben a tudomány

208 Luckner: *i. m.* 234.
209 Uo.
210 Hegel: *i. m.* 414.

öntudata feltételezi a fenomenológia útjának végigjárását. Ha azonban a tudományt mint épp e fenomenológiai eljárás *eredményét* tekintjük, akkor nem a fenomenológiai vizsgálódás eredeti formájához kell visszatérnie, hanem ahhoz a megszüntethetetlen közvetlenséghez, amely minden tapasztalatot jellemez. A fenomenológia eredménye persze átértelmezte ezt a közvetlenséget, amennyiben kimutatta közvetett voltát. Csakhogy, mint a fogalom természetéből tudjuk, a közvetett közvetlenség nem a közvetlenség megszüntetése, hiszen egyik oldalt sem lehet *egyoldalúan* megszüntetni. Ami tehát az *Abszolút tudás* utolsó oldalain „a közvetlenséghez való visszatérés"-ként célkeresztbe kerül, az – Labarrière szavaival – a fenomenalitás új értelme, pontosabban a fenomenalitásnak a szellem általi új tételezése *(position nouvelle de la phénoménalité par l'esprit)*: egyfelől visszatérés az érzéki bizonyossághoz, másfelől azonban, a beteljesedett tudás szintjén, ez a létrejött közvetlenség a lét állításában fejeződik ki, ami a rendszer kiindulópontja (s ami, mint tudjuk, a logika perspektívájából szintén közvetlen).[211] Így „az igazság szülőhazája", amely az abszolút tudásban körvonalazódik, másfelől „a szabadság szülőhazája": azé a szabadságé, amely a szellem számára annak *valóságos lehetőségében* áll, hogy visszatérjen a mindennapi létezés fenomenalitásához – sőt, hogy önmagából kiindulva tételezze, mégpedig esetlegességében.[212]

c. A kör kinyílik: esetlegesség és szabadság

Az önmagát megalapozó mozgás körének bezárulása ezért ugyanannak a körnek a kinyílása is: a fenomenológia és a tudomány érintkezési pontját képező pillanat abban az értelemben is arisztotelészi jegyeket mutat, hogy *egyszerre az összekötés és a szétválasztás elve*. Ha ugyanis a fogalom magába-szállása egyúttal a tulajdonképpeni közvetlenséghez való visszatérést jelenti, akkor sem a fenomenológia, sem a tudomány nem szüntetheti meg önmaga *más*ának lényegi idegenségét, amely nélkül – mint az elidegenedés elemzéséből remélhetőleg kiderült – a dialektikának semmi értelme nem volna.

> A tudás nemcsak magát ismeri, hanem önmagának negatívumát is, vagyis határát. Az, hogy ismeri a maga határát, azt jelenti, hogy feláldozni tudja magát. Ez az önfeláldozás az a külsővé-válás, amelyben a szellem bemutatja szellemmé-levését a *szabad esetleges történés* formájában, magán kívül szemlélve tiszta *személyes énjét* mint *az időt*, s éppígy létét mint *teret*.[213]

A fogalomnak tehát ahhoz, *hogy egyáltalán fogalom lehessen*, végig kell vinnie *a fogalom fogalmát*, vagyis azt, hogy a különbözők azonosságának felismerése abban a

211 Labarrière: *i. m.* 17–18.
212 *I. m.* 254. sk.
213 Hegel: *i. m.* 414.

pillanatban, hogy a különböző megszűnését állítaná, önmagát tagadná. Nemcsak az *esetlegest* mint olyat (a mindenkori jelenség és a mindenkori történés formájában) nem szüntetheti meg, de azt a formát sem, amelyben az esetlegesség mint esetlegesség egyáltalán jelentkezni tud: a képzet formáját, más szóval az időt és a teret. Az „eredeti” képzetformához képest mindebben az a többlet, hogy a képzetforma többé nem *alapvetőnek* számít, hanem annak, ami: mozzanatnak a fogalom megállíthatatlan mozgásában.

Az esetlegességnek és képzetformájának elismerése ezért egyfelől a természet felé történik meg, amely lényege szerint a szellem *más*a, s ezért egyrészt az azt keretbe foglaló képzet – a tér – az egymáson-kívüliséget képezi le, másrészt pedig, mivel kölcsönösen egymás lehetőségét képezik, a természet egyben a szubjektum szubjektumként való megtartásának feltétele is:

> Ez az utóbbi levése, *a természet*, az ő eleven közvetlen fejlődése; a természet, a külsővé-vált szellem, a maga létezésében nem egyéb, mint *fennállásának* ez az örökös külsővé-válása és az a mozgás, amely helyreállítja a *szubjektumot*.[214]

A másik oldal némileg bonyolultabb, amennyiben az önmagában közvetített szellem magánál-levését írja le, vagyis azt, ahogyan a szellem *önmaga számára* bizonyul *idegennek* – ennyiben pedig egyfelől az azonos negativitásának képzetformáját, vagyis az időt hívja elő, másfelől pedig a negativitás visszavételét a történelmet képező emlékezetben:

> Levésének másik oldala azonban, a *történelem*, a *tudó* és magát *közvetítő* levés – az időben külsővé-váló szellem; de ez a külsővé-válás éppígy önmagának külsővé-válása; a negatív önmagának negatívuma.[215]

Hogy itt „a” történelem sem a perspektivikusságot kizáró afféle „előzetes racionális nézőpontot” képvisel, hanem a szellemnek a *más*ban való magára-találását, azt több mozzanat is jelzi: 1. Hegel hangsúlyozza, hogy „a történeti képek” mindegyike „fel van ruházva a szellem egész gazdagságával”,[216] ám ezt a gazdagságot épp az önmagaságnak kell felszínre hoznia és megőriznie. A hangsúly egyáltalán nem a magyarázatra, hanem a tartalom *sajátt*á-tevésére, illetve az eltűnéstől való megőrzésre esik: „Mivel a szellem befejezése abban áll, hogy tökéletesen *tudja, micsoda*, hogy ismeri szubsztanciáját, azért az a tudás az ő *magába-szállása (Insichgehen*), amelyben elhagyja létezését és az emlékezésnek *(Erinnerung)* adja át alakját.”[217] 2. Az a tudás, amelyet történetéről elért, egyszerre képezi elért öntudatát, másfelől ugyanúgy kiteszi a közvetlenség esetlegességének:

214 Uo.
215 Uo.
216 Uo.
217 Uo.

> Magába-szállásában elmerül öntudata éjszakájában; eltűnt létezése azonban megőrződött benne; s ez a megszűnten-megmaradt létezés, – az előző, de a tudásból újjászületett – az új létezés, egy új világ és szellemalak. Benne éppoly elfogulatlanul elölről kell kezdenie közvetlenségénél s ebből kiindulva kell ismét naggyá növekednie, mintha minden előző elveszett volna számára és semmit sem tanult volna a korábbi szellemek tapasztalatából. De a *belsővé tevő emlékezet (Er-Innerung)* megőrizte ezt a tapasztalatot s belseje és valójában magasabb formája a szubsztanciának. Ha tehát ez a szellem ismét elölről kezdi művelődését olyképpen, hogy látszólag csak magából indul ki, ugyanakkor mégis magasabb színvonalon kezdi.[218]

„Magasabb színvonalon kezdi" tehát – annyiban, amennyiben elérte a fogalmat, ezért tudja, *hogy* minden, amit találni fog, ő maga lesz. De azt is tudja, hogy *ahogyan* a máslétben önmaga lesz, az nem adható meg *eleve*, hisz a fogalom tudása többek között épp azt jelenti, hogy *nincs előzetesen eldöntött tartalom*: „a nem-azonosság fájdalma a szellem *más*ára utal, a csupán-másra, a végtelenre, meghatározhatatlanra, amely mint olyan nem lehet meghatározható".[219]

Éppenséggel pontosan ebben áll az a tartalom, amely az abszolút tudást kitünteti: annak tudata, hogy a meghatározás mozgásában semmi sem alapvető, leszámítva magát a meghatározás mozgását. S hogy egy meghatározás mennyiben tekinthető *befejezett*nek, épp azt mutatja meg *A szellem fenomenológiája*. Egyúttal azonban azt is megmutatja, hogy *véglegesnek* sohasem tekinthető.

218 Uo.
219 Luckner: *i. m.* 234.