

Weiss János

Az „abszolút tudás” fogalma

(Adalékok a Fenomenológia utolsó fejezetének értelmezéséhez)¹

Hegel 1807. május elsején adta postára Schellingnek *A szellem fenomenológiáját*, egy szabadkozó levél kíséretében. A mentegetőzések közül most csak egyet szeretnék felidézni: „Az utolsó részek formátlansága tekintetében, kérek, vedd figyelembe, hogy a szerkesztést a jénai csata előtti nap éjszakáján fejeztem be.”² Vagyis az utolsó rész tekintetében Hegelben is maradt némi elégedetlenség. Tudjuk, hogy ennek megírásához időben nagyon közel állt a *Vorrede* megfogalmazása, amely eredetileg nem is a *Fenomenológia*, hanem a *tudomány teljes rendszerének* előszava lett volna. Ebben olvashatjuk: „Az igaz az egész. Az egész azonban csak a fejlődése által kibontakozó lényeg. Az abszolútumról azt kell mondanunk, hogy lényegileg *eredmény*, hogy csak a *végén* az, ami valójában [...]” (HEGEL 2006, 15.)³ Egy kicsit szélesebbre szabva a kereteket azt mondhatjuk, hogy az előszónak van egy nagyon markáns koncepciója a kezdetről és a végről. Ennek alapja az, hogy Hegel egyféle konkuráló viszonyt feltételez közöttük: „Mert amit és ahogy ildomos lenne elmondani a filozófiáról egy előszóban [...] az nem tekinthető annak az útnak és módnak [Art und Weise], ahogyan a filozófiai igazságot be kell mutatnunk.” (Uo. 3.) A filozófiai igazság bemutatásában ugyanis a vég jóval fontosabb a kezdetnél. Ugyanakkor persze nem a kezdetről általában, hanem az előszóról, *mint* kezdetről van szó. Bizonyos bonyodalmakat elkerülendő, talán célszerű megelégednünk azzal, hogy mivel a kezdetről szóló beszéd mindjárt az elején hangzik el, ez közvetlenül önreflexív; a végről szóló beszéd viszont csak a könyv végén válik önreflexívvé. Ezek után már nagyjából magától értetődőnek tekinthetjük azt az állítást, hogy a mű utolsó része – a szerkezeti elhelyezkedése miatt – a legjelentősebb fejezet. Hegel számára ezért valószínűleg különösen kínos lehetett az elégedetlenség érzése. De miért is volt Hegel elégedetlen? A fentiekben idézett levélrészletben „formátlanság”-ról beszél. Ez alatt talán két dolgot érthetett: a zárófejezet a megelőzőkhez képest túl rövid, ráadásul a belső gondolatmenete is meglehetősen rapszodikus. Sokszor úgy tűnik, hogy Hegel toporog, bizonyos gondolatok variációit ízeletgeti, majd hirtelen nekilendül, és váratlanul egy teljesen új fogalmi konstellációt vázol fel. Hegel levelének egy korábbi mondatából az is kiderül, hogy a zárófejezet rövidege a korábbi részek elnyúlásának kompenzációja: a korábbi részekben „a részletekben való elmélyülés sokat ártott az egész áttekintésének”.⁴ Vagyis Hegel mégiscsak egyfajta reményt fogalmaz meg: az utolsó fejezet rövidege talán megnöveli az egész áttekinthetőségét. A korábbi részekre utalva írja Hegel: „Mondanom sem

¹ Az előadás *A szellem fenomenológiája* megjelenésének 200. évfordulója alkalmából rendezett konferencián hangzott el Budapesten, 2007. szeptember 27-én.

² Hegel levele Schellinghez, 1807. május 1. (lásd HOFFMEISTER 1952, 161–162.)

³ A fordítás most, és a későbbiekben is mindig a saját munkám.

⁴ Hegel levele Schellinghez, 1807. május 1. (lásd uo. 161.)

kell, hogy van néhány rész, amely sokféle szempontból átdolgozásra szorul [...]” (uo.).⁵ Hegel szinte ki sem meri mondani, de mégis jól érezhető az a meggyőződése, hogy a munka hiányosságai csak a kifejtés módját és nem magát a gondolati tartalmat érintik. (A tartalom és az előadás [vagy kifejtés] módjának ilyen szétválasztása azonban – a hegeli filozófián belül – aligha tartható.) Az alábbiakban a zárófejezet gondolatmenetét három egymáshoz szorosan kapcsolódó szempontból próbálom megközelíteni: először a szellem fogalmával, majd a szubsztancia és a szubjektum azonosságával, végül az idő és az időbeliség értelmezésével foglalkozom.

ADALÉKOK A SZELLEM FOGALMÁHOZ

Az abszolút tudás fogalma Hegelnél a szellem egyik alakzata.⁶ A *Fenomenológia* utolsó fejezete a következő mondattal kezdődik: „A kinyilatkoztatott vallás szelleme a maga tudatát, mint olyant még nem győzte le, vagy ami ugyanazt jelenti, a maga valóságos öntudata még nem a maga tudatának tárgya [...]” (HEGEL 2006, 516). Kuno Fischer a következőképpen kommentálja ezt a helyet: „A tudat a vallási tartalommal a tárgyiasság formájában rendelkezik, mint ami számára kívülről adott és kinyilatkoztatott. Ezt a korlátot kell átlépni.” (FISCHER 1963, 430.) Fischer rekonstrukciója természetesen helytálló, legfeljebb az vethető ellene, hogy a szellem fogalmának nem tulajdonít kellő súlyt. Talán egyszerűbb az értelmezést annak megállapításával kezdeni, hogy a kinyilatkoztatott vallás, mint a szellem egyik alakzata, még tartalmaz egy bizonyos belső ellentmondást. A szellemet így egy belső feszültség jellemzi, amely a tudat és az öntudat között áll fenn. A *Fenomenológia* VI. fejezete már bevezette a szellem fogalmát, ezért nem csak a megvilágítás, hanem a kiegészítés kedvéért is szeretnék visszautalni ezekre a fejtegetésekre: „A szellem [...] az önmagát hordozó abszolút reális lény / lényeg. A tudat összes eddigi alakzata ennek absztrakciója [...]” (HEGEL 2006, 289). Ha az utolsó fejezet fent idézett kezdőmondatát ezzel a passzussal összekötjük, akkor máris egy körvonalazódó koncepciót láthatunk magunk előtt. A szellem útja a megvalósulás felé vezet, ehhez azonban csak az út legvégén, az abszolút tudás formájában jut el: az összes korábbi formát egyfajta elvontság vagy absztrakció jellemzi. Hegel igazi feladata így az elvont és a reális szellem viszonyának meghatározása. Ehhez pedig mindenképp a tudat és az öntudat fogalmának egymáshoz való viszonyát kell tisztáznia. A *Fenomenológiában* e két fogalom jelentése és belső összefüggése már egy komplikált vonatkoztatási rendszeren belül jelenik meg, ezért érdemes visszatekinteni Hegel első filozófia-könyvére, *A fichtei és a schellingi filozófia különbségére*. „A fichtei rendszer alapja [...] az önmagára vonatkozó tiszta gondolkodás, az én = én tiszta öntudata [...]; az abszolútum a szubjektum-objektum, az én pedig nem más, mint a szubjektumnak és az objektumnak ez az

⁵ Az első olvasók reakciója meglehetősen vegyes volt; csak sajnálni tudjuk, hogy a Hegel számára legfontosabb olvasó – Schelling – reakcióját nem ismerjük. (1) Jean Paul írja Jacobinak: „Hegel [...] a legújabb filozófiai rendszerében meglepett a maga világosságával, írásmódjával, szabadságával és erejével; ő is levált az apolipról, Schellingről.” (lásd NICOLIN 1970, 87.) (2) Fries ugyancsak egy Jacobinak címzett levélben írja: „Hegel műve [*A szellem fenomenológiája*] a nyelvvezete miatt számomra szinten teljesen élvezhetetlen. De a nézetében lévő általánosság mégis könnyen megtalálható. Az emberi szellem vagy az ész általános filozófia történetét szeretné kidolgozni. Ez teljesen egybeesik Schelling természetfilozófiájával, csak a szellem oldalán kifejtve, amire Schelling valószínűleg sohasem tudott volna áttérni.” (Uo.)

⁶ A szellem fogalmáról kitűnő előadást tartott Michael Quante, 2006. szeptember 29-én a debreceni Hegel-konferencián, amelyben *A szellem fenomenológiájának* VI. fejezete alapján egyértelműen a szellem interszubjektivitása mellett érvelt. Ennek központi tétele: a mi, amely én és az én, amely mi. Ezzel az értelmezéssel csak az a probléma, hogy aligha vonatkoztatható a *Fenomenológia* összkoncepciójára. Ennek részletekbe menő megvitatására egy másik helyen térek majd ki.

azonossága.” (HEGEL 1986, 52.) Az öntudat álláspontja a filozófia álláspontja. „A közönséges tudatban az én egy szembeállításban fordul elő; a filozófiának ezt a [...] szembeállítást kell megmagyaráznia; és ezt megmagyarázni annyit jelent, mint a valami más általi feltételezettségét kimutatni, és így mint jelenséget felmutatni.” (Uo.) Miután a *Fenomenológia* a megjelenő tudás különböző alakzatainak sorozata, ezért most a tudat és az öntudat (jelentésüket megőrizve) egy folyamat különböző stációiként jelennek meg. Hegel némiképp mégis meglepi az olvasóit, amikor a szellemet a tudat és az öntudat fölé helyezi. Hogyan határozható meg mármost a szellem fogalma? Mondhatjuk-e, hogy a szellem modelljét az öntudat fogalma alkotja? A Fichtére vonatkozó megállapításnak a filozófia feladatát érintő részében rejlő általánosság valami ilyesmit látszik sugallni. Hegel megoldása azonban ennél jóval bonyolultabb. Először is megkülönbözteti egymástól az *elvolt* és a *valóságos* szellemet. Az elvont szellem a szellem alacsonyabb rendű alakzatainak sorozatát foglalja magában: ez alá tartozik most mind a tudat, mind az öntudat. Vagyis „a közönséges tudat” ugyanúgy, mint a *fichte* rendszer álláspontja. De mit tud ehhez a mozgáshoz hozzátenni a szellem, ha már az öntudatban eljutottunk az abszolútumig, vagyis a szubjektum és az objektum azonosságáig? A VI. fejezetben szereplő (már idézett) meghatározás erre a kérdésre úgy válaszol, hogy ez az újdonság a megvalósulás, vagyis a szellem *valóságának* létrejötte. A „valóság” kifejezést azonban Hegel sokféle értelemben használja: egyrészt beszél róla köznapi értelemben, mint a realitás általános fogalmáról. (A valóság mint az „egyedi létezők” sokasága, amelyek még nem a tevékenység által tételezettek.) (HEGEL 2006, 262.) Másrészt – bizonyos helyeken – emfatikus értelemben az „igazi valóságról” mint „harmóniáról” szól (uo. 416).⁷ Első megközelítésben talán azt mondhatjuk, hogy Hegelnél a valóság a szubjektum és az objektum *megvalósult* azonosságát jelenti. A valóságos szellem pedig a szellem mozgásának azt a pontját jelöli, amikor elérjük ezt az azonosságot. Csakhogy fel kell figyelniünk arra, hogy Hegel itt nem az azonosságról, hanem a „harmóniáról” beszél. A „harmónia” Hegelnél valóban nem terminusértékű fogalom:⁸ leginkább az „azonosság” stiláris változatának tekinthetnénk. De akkor miért használja Hegel ezt a változatot? Véleményem szerint arról lehet szó, hogy Hegelben itt tudatosodik, hogy a Fichte kapcsán tett kijelentését szét kell bontania. Idézzük tehát fel újra: „A *fichte* rendszer alapja [...] az önmagára vonatkozó tiszta gondolkodás, az én = én tiszta öntudata [...]; az abszolútum a szubjektum-objektum, és az én nem más, mint a szubjektum-objektumnak ez az azonossága.” (HEGEL 1986, 52.) Közelebbről tekintve ebben az idézetben két motívum szerepel: „a tiszta gondolkodás tiszta öntudata” és a „szubjektum-objektum azonossága”. Hegel persze azt mondaná, hogy Fichte esetében ez a kétféle azonosság egyszerre teljesül. A *Fenomenológia* értelmezése szempontjából mégis alapvető jelentősége van annak, hogy megkülönböztessük egymástól az azonosság vertikális és horizontális dimenzióját. A horizontális dimenzió a szubjektum és az objektum egyre szorosabb összefonódását jelenti, a vertikális pedig a tárgy és a reflexió álláspontjának azonosulását. Hegel persze úgy tesz, mintha itt is a szubjektum és az objektum azonosságáról lenne szó, de mind a szubjektum, mind az objektum most egészen mást jelent. A horizontális esetben olyan különböző megismerési formákról van szó, mint például az érzéki bizonyosság vagy az észlelés. Első megközelítésben azt mondatjuk, hogy itt a megismerés különböző alak-

⁷ E tekintetben teljesen elhibázottnak tartom Michael Inwood Hegel-szótárának eljárását, amely a Wirklichkeit és a wirken kapcsolatából indul ki, mondván Hegel azt tekintette elsődleges értelemben valóságnak, ami egyfajta hatékony létezéssel rendelkezik. Lásd INWOOD 1999, 33–35.

⁸ Nem is szerepel Michael Inwood szótárában.

zatairól esik szó, amelyekben a megismerő szubjektum áll szemben a megismerés tárgyával. A vertikális dimenzióban viszont a szubjektum a tudás megelőző alakzatát teszi a maga tárgyává, s ezzel mintegy felülemelkedik a megismerés egy régebbi alakzatán. Általában ezt a lépést nevezik reflexiónak, vagy – a korabeli szóhasználat szerint – hatványozásnak (potenzieren). A hegeli dialektikáról szóló, könyvtárnyi irodalmat felvonultató kutatás általában evidensnek tekinti e két dimenzió összefonódását, anélkül, hogy világosan megkülönböztetné őket egymástól. Pedig e szétválasztás szükségessége már Rüdiger Bubner egyik kulcsjelentőségű (1969-ben publikált) tanulmányában világosan érezhető: „A korlátolt megjelenési formák kritikája még semmiképpen sem azonos az igazi filozófiával [...] A kritika sokkal inkább az a forma, amely alapján az igazi filozófia először is megjelenik, amennyiben önmagának egy előfeltételezett eszme *reflexió*s alakzatát adja.” (BUBNER 1973, 21.) Bubner így a hegeli dialektika két kulcsjelentőségű mozzanatát különbözteti meg: a kritikát és a reflexiót. A kritika az egyes alakzatokon való túllépést jelenti, a reflexió pedig ennek a túllépésnek az irányát jelöli ki. A hegeli dialektika lényege e két mozzanat lehető legszorosabb összefonódásában áll: ezt fejezi ki Bubner a „filozófia *mint* kritika” címszóval. Ehhez kapcsolódva és ezt a gondolatot variálva Klaus Albrecht az ábrázolás / bemutatás / kifejtés (*Darstellung*) és a kritika „egységé”-ről beszél (ALBRECHT 1987, 51). Természetesen ez a posztulált „egység” is túllontúl differenciálatlan fogalom még. „A *szellem fenomenológiája*, mint a tudat tapasztalatáról szóló tudomány módszere, két egyaránt szükséges mozzanatot tartalmaz: *először is* az ábrázolásnak mint meghatározott negációnak a viszonyát a megjelenő tudáshoz, amely a tudat negatív mozgását pozitívként ragadja meg, és ennyiben az utat mint összefüggőt mutatja fel [...], és *másodszor* a tudat struktúráját magát, amely a saját természeténél fogva – hogy tudniillik önmaga fogalmává váljék – igazi tudásra törekszik [...]” (Uo. 50.) Azt mondhatnánk, hogy Albrecht másképp strukturálja a bubneri gondolatot: az első probléma az, hogy a kritika hogyan válik ábrázolássá / bemutatássá, a második pedig az, hogy a tudatnak önmaga fogalmává kell válnia. Albrecht megfogalmazása így már meglehetősen közel kerül az általam javasolt megkülönböztetéshez: a másodikként említett probléma (a tudatnak a saját fogalmává kell válnia) nyilvánvalóan azonos a tudat és az öntudat azonosságának eszméjével. Az elsőként említett mozzanat ennél összetettebb: Albrecht szerint ennek középpontjában a kritika és a kritika irányának összefonódása áll. Én viszont azt javaslom, hogy mindenekelőtt ennek tárgyát, vagyis a megjelenő tudást mint a szubjektum és az objektum mindenkori azonosságát ragadjuk meg. Ezen a ponton talán már megpróbálhatunk összefüggést teremteni az általam javasolt két pólus között: elképzelhető, hogy a kritikai túllépést és e túllépés irányát egyaránt a másodikként meghatározott pólus (vagyis a tudatnak az a törekvése, hogy önmagát a maga tárgyává tegye) adja meg. Véleményem szerint alapvetően ez határozza meg a *Fenomenológiában* egymásra következő tudatalakzatok sorrendjét és ezek irányát.⁹ Hegel a kritikát és az ábrázolást / bemutatást / kifejtést a lehető legszigorúbb értelemben azonosnak tekintette egymással. A *Fenomenológia* legvégső pontján, az utolsó fejezet elején azonban megmutatkozik egyfajta aszimmetria. Idézzük még egyszer e fejezet nyitó sorait: „A kinyilatkoztatott vallás szelleme a maga tudatát, mint olyant még nem győzte le, vagy ami ugyanazt jelenti, a maga valóságos öntudata még nem a maga tudatának tárgya [...]” (HEGEL 2006, 516). Ebből kiderül, hogy a szellem a tudat és az öntudat utáni helyre kerül, mint a kettő szintézise. A kinyilatkoztatott vallás ennek a szintézisnek a késleltetője: ben-

⁹ Jóllehet a konkrét átlépés motivációi nagyon sokszor a szubjektum és az objektum közvetítésének elégtelenségéből adódnak.

ne már megvalósult a szubjektum és az objektum azonossága, de a szellem még nem tudta a maga tárgyává tenni a maga fogalmát. Egy bizonyos tekintetben (a szubjektum és az objektum végső azonosságának megtalálása szempontjából) a szellem mozgása már lezárult, amikor az abszolút tudás megjelenik. „A szellem fenomenológiáját záró VIII. fejezetbe való belépéskor a tudomány rendszere már megvalósult, mert benne a teljesen lejátszódott fenomenológiai fejlődés [...] tudatos eredményéről van szó.” (HANSEN 1994, 140.) Ugyanakkor egy nagyon fontos elem, a tudatosítás még hátravan. Az abszolút tudás, amelyben a szellem valóságossá válik, az a tudás-alakzat, amely a kinyilatkoztatott vallást teszi a maga tudatának tárgyává.¹⁰

A SZUBJEKTUM ÉS A SZUBSZTANCIA AZONOSSÁGA

A *Fenomenológia* előszavában a sok ünnepélyes és programatikus kijelentés között találhatjuk a következő megállapítást: „Az én belátásom szerint – amelynek a rendszer kifejtésén / ábrázolásán / bemutatásán keresztül kell igazolódnia – minden azon múlik, hogy az igazat ne csak mint *szubsztanciát*, hanem mint *szubjektumot* ragadjuk meg, és juttassuk kifejezésre.” (HEGEL 2006, 13–14.) Ez a mondat természetesen számos rejtélyt tartalmaz, amelyek közül talán a legkönnyebben az „igaz” (*das Wahre*) terminus jelentése tisztázható. Már csak azért is, mert néhány bekezdéssel később maga Hegel definiálja: „Az igaz [das Wahre] az egész. És az egész csak a fejlődése által kiteljesülő lényeg / lény.” (Uo. 15.) Az „igaz” kifejezés alatt így a tudás különböző alakzatainak *folyamatát* kell értenünk, azt az utat, amelyen végighaladva eljutunk az „abszolút tudás”-hoz. Ezután a fent idézett mondatnak a könyv végére vonatkozó utalása tűnik szembe: a megfogalmazott összefüggésnek a rendszer kifejtésén keresztül kell igazolódnia. Ez a gondolat valóban újra felbukkan az utolsó fejezetben, bár első ránézésre kissé körülményesnek tűnő megfogalmazásban: „[A fogalom] az önmagában vett önmaga-lét [Selbst] tevékenységéről szóló tudás [...], a *szubjektumról* mint *szubsztanciáról*, és a szubsztanciáról mint [a] tevékenységének tudatáról szóló tudás.” (Uo. 522.) Ez alapján azt gondolhatnánk, hogy Hegelnél itt új elemként jelenik meg a fogalom, csak hogy ez implicit módon már az előző megfogalmazásában is benne rejtett: az „igaz” kifejezés mögött meghúzódó kibontakozási folyamatban. Ennél fontosabb azonban a szubjektum és a szubsztancia kapcsolatának pontosítása: az előszóban Hegel még a szubsztancia mint szubjektum bemutatásáról beszél, most azonban az összefüggést mindkét irányban megfogalmazza – így jutunk el a szubjektum és a szubsztancia azonosságáig. Dieter Henrich ezt az azonosságot tekintette Hegel legalapvetőbb meggyőződésének, vagy (egy Fichtéről szóló írásának címét kölcsönözve) *Hegel eredeti belátásának*.¹¹ Mielőtt az azonosság hege-
li jelentésének pontos értelmét felvázolnánk, érdemes egy pillantást vetnünk ennek

¹⁰ Ebből természetesen a vallás és a filozófia viszonyának nagyon érdekes meghatározása adódik, amelyet Kuno Fischer szép szavaival így foglalhatunk össze: „Ebből kiderül, hogy a vallás és a tudomány (filozófia) ugyanazzal az abszolút tartalommal rendelkeznek: az előbbi a képzet, az utóbbi a fogalom formájában; hogy a filozófia a vallásból jön létre, és már feltételezi annak tartalmát, de ugyanakkor ezen – ahogy a képzetben mint közösségi tudat, mint nép- és világvallás létezik – határozottan túl is lép.” (FISCHER 1963, 430.) Ugyanezt a kettősséget írta le Lukács György is, Feuerbach valláskritikájával összevetve: „Hegel állásfoglalásának kétértelműsége a vallással szemben a *Fenomenológiának* ebben a fejezetében nagyon világosan megmutatkozik. A vallás a szellem önmagához való eljutásának csak egy közbeeső stádiuma, de egy [...] elkerülhetetlen köztes stádiuma. [...] A vallás jelentősége itt Hegel számára abban áll, hogy részben a történelmi életnek azok a tartalmi, amelyek kiteszik az abszolút tudás tartalmát, a vallásos formán keresztül a »külsővé válásnak« a szubjektumba való visszavételének irányába mutat.” (LUKÁCS 1948, 660.)

¹¹ Emlékezzünk rá, hogy az előző megfogalmazásában Hegel valóban a 'belátás' szót használja: „az én belátásom szerint [...]”.

intuitív értelmére: nagyjából az 1790-es évek közepétől (valószínűleg Jacobi *Spinoza-könyvecskéjének* köszönhetően) széleskörűen elterjedt az a nézet, hogy alapvetően kétféle filozófiai rendszer van (vagy lehetséges): a fichtei és a spinozai.¹² Fichténél a szubjektum, Spinozánál pedig a szubsztancia áll az elemzések középpontjában. Fichte egész működése során kitarzott amellett, hogy a filozófiának kell, hogy legyen egy alaptétele, és ez nem más, mint az én vagyok, vagyis az én = én. „Fichte megpróbálta az öntudatot egy a kanti ábrázoláson túlmenő értelemben a szubjektivitás *princípiumaként* megérteni – nem csak olyan gondolatként, amely meghatározza annak módját, ahogy egy szubjektum tartalmakat vesz föl, és a tapasztalatainak egészébe integrálja, hanem mint *princípiumot*, amely az önmeghatározásra irányuló dinamikának is alapjául szolgál, ami túlmutat a tárgyakra vonatkoztatott tapasztalat feltételein.” (KLOTZ 1995, 28 – kiemelések tőlem, W. J.) Spinoza *Etikájában* pedig ugyanilyen „principiális” helyet tölt be a szubsztancia fogalma. „Ha az empirista számára semmi sem tekinthető szubsztanciának, akkor Spinoza azt állítja, hogy minden szubsztancia, vagy annak egy része. Ha fel akarjuk vázolni a gondolkodásának irányát, akkor a szubsztancia definíciójával kell kezdenünk, és ennek a móduszhoz és az attribútumhoz való viszonyáig kell előrehaladnunk.” (DELAHUNTY 1985, 90.) Ha e két interpretációt egymásra vonatkoztatjuk, akkor már értelmezni tudjuk, mire gondolhatott Hegel: a fichtei filozófia (mint a tételezés elmélete) az aktivitást képviseli, de azzal, hogy az ént princípiummá teszi, egyfajta kiegyensúlyozott kép felé közeledik.¹³ A másik oldalon Spinoza a principialitásból indul ki, de a szubsztancia meghatározásának az attribútum és a módusz fogalmával való kapcsolatba hozásában a „mozgás” lehetősége is benne rejlik. Ezek az utalások azonban egyik esetben sem képesek eljutni a másik pólushoz. Fichte és Spinoza viszonyának ilyen értelmezése az adott korban meglehetősen szokatlan volt. A kortársak nagy része ugyanis ezt a kapcsolatot nem a principialitás és a mozgás viszonya szempontjából értelmezte, hanem inkább a szubjektum és az objektum álláspontjának polarizálódásaként. Ebben a képben a fichtei filozófia képviselte a szubjektív, a spinozai pedig az objektív oldalt. Az ezek közötti közvetítés szükségessége határozta meg Schelling filozófiai pályafutását 1797 elejétől¹⁴ 1800-ig¹⁵: a természetfilozófia és transzcendentálfilozófia szembeállítására éppen ezt a dualitást fogalmazza újra és próbálja egy közvetítési kísérlettel áthidalni.¹⁶ Most mindenekelőtt az a kérdés merül fel, hogy mi térítette el Hegelt ettől a meglehetősen széleskörűen alkalmazott

¹² Ezért elhibázottnak tartom Henrich azon érvelését, hogy a spinozai és a kanti filozófia szembeállításáról van szó. Ugyanezt követi: GANS 1985, 14–24.

¹³ Dieter Henrich azt állítja, hogy Hegel mind a „szubsztancia”, mind a „szubjektum” kifejezést speciális, a korban megszokottól eltérő értelemben használja. Én azonban azt szeretném megmutatni, hogy Hegel valamilyen eredeti értelmezéshez próbál visszahátrálni.

¹⁴ Ekkor jelent meg a *Filozófiai levelek a dogmatizmusról és a kritizizmusról* második része.

¹⁵ Az 1800-as év húsvéti vásárára jelent meg *A transzcendentális idealizmus rendszere*.

¹⁶ Ezzel a polarizálással természetesen Fichte is szembetalálta magát: a nova methodo-programban ő is úgy gondolta, hogy elvileg a filozófiának ez a két rendszere lehetséges. „A tapasztalatban a dolog, ami a szabadságunktól függetlenül van meghatározva, és amihez a megismerésünknek igazodnia kell, és az intelligencia, aminek meg kell ismernie, elválaszthatatlanul összefonódnak. A filozófus a kettő közül valamelyiktől eltekinthet, és ebben az esetben a tapasztalattól absztrahált, és felülemelkedett rajta. Ha az elsőtől vonatkoztat el, akkor megőrzi az önmagában való intelligenciáját [...]; ha az utóbbitól vonatkoztat el, akkor megőrzi a magában való dologtól [...]. Az első eljárást idealizmusnak, a másodikat dogmatizmusnak nevezzük.” (FICHTE 1962, 9–10.) Fichténél sokáig úgy tűnik, hogy ez a két rendszer egyenértékűként áll egymással szemben: „E két rendszer közül egyik sem tudja közvetlenül megcáfolni a másikat.” (Uo. 13.) És még a következő híres idézet is ide tartozik: „Hogy milyen filozófiát választunk, az attól függ, hogy milyen emberek vagyunk [...]” (uo. 18). Végül mégis azt látjuk, hogy csak az intelligenciára (az énrre vagy az öntudatra) épülő filozófia tekinthető igazi filozófiának, mert csak ebben jelenik meg a szellem szabadsága. Ez pedig azt jelenti, hogy a korban széleskörűen elterjedt kísérletekkel szemben, Fichte élesen szembeszegült mindenféle szintetizálással.

szembeállítástól? Erre a kérdésre természetesen csak hipotetikus választ fogalmazhatunk meg: Schelling első azonosságfilozófiai műve (a *Darstellung meines Systems der Philosophie*) Hegel szemében minden bizonnyal egyfajta spinozai fordulatot képviselt. E mű legelső paragrafusában a következőket olvashatjuk: „Észnek az abszolút ész nevezem, vagyis az eszt, amennyiben a szubjektív és az objektív totális indifferenciájaként gondoljuk el.” (SCHELLING 1859, 114.) A második paragrafus az ész univerzalitását mondja ki: „Az éssen kívül nincs semmi, és minden benne van.” (Uo. 115.) Majd e paragrafus megjegyzésében Schelling a következőket írja: „Nincs másik filozófia, csak az, amelyik az abszolútum álláspontjáról fogalmazódik meg [...]” (uo.). Hegel valószínűleg jól érezte, hogy a schellingi abszolútum nagyon közel került a spinozai szubsztanciához, és Schelling a Fichtével való szakítást követően spinozistává vált. Talán még emlékezett egy néhány évvel korábbi levélre: „Én időközben spinozistává váltam! – Ne csodálkozz! Hamarosan megtudod, hogyan. – Spinoza számára a világ (az általában vett objektum, szembeállítva a szubjektummal) *minden*; számomra pedig az *én*.”¹⁷ Schelling fordulatára Hegel úgy reagált, hogy visszaállította a fichtei és a spinozai filozófia eredeti megkülönböztetését, és ezzel a tengellyel mintegy kiegészítette Schelling azonosságról szóló tanítását.¹⁸ Nem nehéz észrevenni, hogy az előszóban megfogalmazott összefüggés iránya éppen ezt fejezi ki: „az igazat ne[m] csak mint *szubsztanciát*, hanem mint *szubjektumot* [kell megragadni]” (HEGEL 2006, 13–14). Schellingnél az igaz pusztá szubsztanciaként jelenik meg, vagyis kiiktatja belőle a tevékenységet. Az a tétel tehát, hogy a szubsztancia egyúttal szubjektum is, azt jelenti, hogy a szubsztanciának folyamatnak kell lennie. De még ezt is pontosítanunk kell: a szubsztancia nem lehet valami olyasmi, ami elindít egy folyamatot, vagy feltételez egy folyamatot (HENRICH 1978, 207). Ebben az esetben ugyanis ő maga nem valóságos folyamat lenne, hanem csak kapcsolatban állna valahogyan a folyamattal. Ebből ugyanakkor a folyamat természetére nézve is fontos következtetések vonhatók le: „Nem lehet valami eredendőség kibontakozása vagy differenciálódása. Mert az ilyen fajta folyamatoknak lennének előfeltevéseik, amelyek tőlük független tényezőkhöz kötődnének, amelyeket viszont ki kellene fejteni [stb.]. És ha egyszer már feltételeztük az ilyen fajta tényezőket, akkor már azt is el kell ismernünk, hogy ezek (és nem a folyamat maga) határozzák meg az abszolútumot.” (Uo.) E megfontolások nyomán indulhat el az a mozgás, amelyet *A szellem fenomenológiája* bejár. Az utolsó részben – ha a kurziválásokra tekintünk – viszont a megfordított összefüggés került kiemelésre: „[a] *szubjektum[ot]*, mint *szubsztanciá[t]*” elemeztük és mutattuk be. Az összefüggés ezen irányát a legkézenfekvőbb módon úgy értelmezhetjük, hogy az elmélet kibontakozása során a szubjektum egyre egyértelműbben a princípium szerepét tölti be. „A logikai szubjektum követi a szubsztancia fogalmát, és mint az »egy« alapfogalma a helyébe lép, amely ugyanakkor az »egész«. Mert egyébként is annak a fogalmi formája, amit a »szellem« definíciója

¹⁷ Schelling levele Hegelhez, 1795. február 4. (lásd HOFFMEISTER 1952, 22.)

¹⁸ A *fichtei és a schellingi filozófia különbsége* című írásában Hegel a szubsztancia és az akcidens fogalmával ragadja meg a transzcendentálfilozófia és a természetfilozófia különbségét: „Mindkét esetben a szubjektum és az objektum egy szubsztanciális viszonyban áll egymással; a transzcendentálfilozófiában a szubjektum, mint intelligencia az abszolút szubsztancia, és a természet egy objektum, vagyis az akcidens, – a természetfilozófiában a természet az abszolút szubsztancia, és a szubjektum, az intelligencia csak egy akcidens. A magasabb álláspont sem nem az, amelyen az egyik vagy a másik tudományt megszüntetjük, és vagy a szubjektumot vagy az objektumot tesszük meg abszolútummá, sem pedig az, amelyben a két tudományt egyszerűen összekapcsoljuk egymással.” (HEGEL 1986, 101–102.) Annak ellenére, hogy Hegel használja a szubjektum és a szubsztancia fogalmát, még nagyon messze áll a *Fenomenológia* koncepciójától. Itt ugyanis a szubsztancia és az akcidens fogalma alkotja a meghatározó tengelyt; s ezzel az összefüggéssel Hegel végül is Schelling 1800-as koncepcióját fogalmazza újra.

a rendelkezésünkre bocsát, nem az elemek pusztá kombinációjával jött létre.” (Uo. 213–214.) Dieter Henrich szerint az egyenlőségnek ez a két ellentétes iránya ki is meríti a szubjektum és a szubsztancia azonosságának hegeli fogalmát.¹⁹ Véleményem szerint ugyanakkor, a *Fenomenológia* zárórésze alapján az azonosság mindkét iránya új alakban jelenik meg. (a) „Ami a vallásban valami más képzetalkotásának formája vagy *tartalma*, az itt [mármint az abszolút tudásban] az *önmaga-lét* [*Selbst*] saját tevékenysége.” (HEGEL 2006, 522.) A reflektáló álláspont és a reflexió tárgyának tehát egybe kell esnie – és éppen ezt nyújtja az abszolút tudás. Ha pontosan megnézzük, akkor ez azt jelenti, hogy a szubsztancia = szubjektum. Hegel ezt úgy is megfogalmazza, hogy a dolog (a szubsztancia) nem más, mint az én (a szubjektum). „Ebben a végtelen ítéletben a dolgot megszüntetjük; önmagában semmi; csak a viszonyban kap jelentőséget, csak az *éne*n, és az ennek *erre való vonatkozásán keresztül*.” (Uo. 518.) (b) Ennek megfordítása az én = én tézise, amely – első megközelítésben úgy tűnik – igen messze távolodott a fichtei elmélettől; ha azonban visszatekintünk arra, ahogyan ezt Hegel *A fichtei és a schellingi filozófia különbsége* című művében értelmezte, akkor egy bizonyos folytonosságra is felfigyelhetünk: „a transzcendentálfilozófiában a szubjektum, mint intelligencia az abszolút szubsztancia” (HEGEL 1986, 101–102). *A szellem fenomenológiájában* pedig ezt írja: „Ez az én = én az önmagát önmagában reflektáló mozgás [...]” (HEGEL 2006, 526). Azt hiszem ez a kettőség már a fejezet nyitó soraiban is benne rejlik: „A kinyilatkoztatott vallás szelleme a maga tudatát, mint olyant még nem győzte le, vagy ami ugyanazt jelenti, a maga valóságos öntudata még nem a maga tudatának tárgya [...]” (uo. 516). A saját öntudatát a tudat tárgyává tenni: ez magában foglalja a szubsztancia és a szubjektum összefüggésének mindkét irányát. Az a felismerés azonban, hogy a szubsztancia = szubjektum és a szubjektum = szubsztancia most egy sajátos rátekintést ad arra az útra, amit az utolsó fejezetig megtettünk, vagyis magára *A szellem fenomenológiájára*. Ezért tekinthet vissza Hegel komprimált módon a megtett útra.²⁰

A MEGBÉKÜLÉSTŐL AZ IDŐIG

Úgy tűnik, Hegel mindenekelőtt a „megbékülés” fogalmát használja e kétirányú egyenlőség meghatározására.²¹ „A tudatnak az öntudattal való ilyen megbékülése így mint két oldalról létrehozott jelenik meg, egyszer a vallási szellemben, másodszer a tudatban magában, mint olyanban.” (HEGEL 2006, 519.) Ez a passzus természetesen számos kérdést vet fel: először is azt kellene megértenünk, egyáltalán miért használja Hegel a „megbékülés” fogalmát az azonosság helyett? Ha többé-kevésbé véletlenszerűen megnézzük e kifejezés néhány előfordulását a *Fenomenológiában*, akkor azt láthatjuk, hogy ez nem egyszerűen az identitás szó változata, mint amit korábban a harmóniáról állítottunk. (1) Az igazság és a valóság kapcsolatát elemezve Hegel a következő megállapításra jut: „A két világ megbékült egymással, és a menny alászállt a földre.” (Uo. 385.) (2) „A megbékülés szó a *létező* szellem, mely az önmagára mint *általános* lényre / lényegre vonatkozó tiszta tudást [...] az önmagában létező *egyediségben* szemléli [...]” (uo. 441).

¹⁹ E két egyenlőség azonosságának legfontosabb következményét Michael Gans így fogalmazza meg: „az abszolút tudás mint *negatív* télosz teszi ki a szellem fenomenológiája mozgásának erőterét. Köznapian szólva azt mondhatjuk, hogy az összefolyamatot »hátulról« húzza valami maga felé.” (GANS 1985, 12.)

²⁰ Az összefoglalás és a szelekció szempontjai természetesen részletes elemzést érdemelnének. Ehhez lásd Gabriella Baptist elemzéseit (BAPTIST 1998, 246–247).

²¹ A megbékülés fogalmának részletes elemzéséhez – Hegel késői munkásságára támaszkodva – lásd Rózsa 2005.

(3) „*Önmagában* a természetre, mint a szellem nem-igazi létezésére vonatkozó *tudás*, és az önmaga-létnek ez az önmagában létrejött általánossága a szellem megbékülése önmagával.” (Uo. 511.) A megbékülés fogalma így mindig a valóságra utal; a megbékülés a kinyilatkoztatott vallásban *valóban* lejátszódik. Az elemzés elején azt láttuk, hogy Hegelnél a fenomenológia az elvont szellemtől a valóságos szellem felé haladó mozgás. A megbékülésben a szellem tulajdonképpen a maga valóságához jut el: azt is mondhatnánk, hogy az azonosság a megbékülésben válik valóságossá. Ha azonban így tekintjük, akkor a folyamat a kinyilatkoztatott vallással véget ér. Ebben az esetben igaz lenne az a megállapítás, hogy az abszolút tudás fellépésekor a szellem útja tulajdonképpen már lezárult (HANSEN 1994, 140). Ahhoz, hogy ebből a csapdászituációból kikerüljünk, Hegel egyik fontos útmutatását kell követnünk: „A tudatnak ez a megbékülése az öntudattal, mint két oldalról létrehozott mutatkozik meg, egyszer a vallásos szellemben, és egyszer a tudatban magában, mint olyanban.” (HEGEL 2006, 519.) Csakhogy ez az idézet legalább annyi nehézséget hív életre, mint amennyit megold. Ezért először a problémákat kell szemügyre vennünk. A kijelentés mindenekelőtt ellentmond annak a korábban idézett állításokból leszűrt tanulságnak, hogy (a) a megbékülés szerkezetét a vertikális azonosság jelöli ki; ez esetben semmiféle immanens magyarázatunk sincs arra nézve, hogy miért kell a megbékülésnek kétszer lejátszódnia. (b) Ezt az is alátámasztja, hogy a „valóság” nem fokozható fogalom; ha eljutottunk a valósághoz, már semmi sem motiválhatja a további mozgást. Ezért azt javaslom, hogy a vallási megbékülést a valóságig elvezető horizontális azonosságként értelmezzük, amit majd az abszolút tudás a vertikális azonosság fogalmával egészít ki. A vertikális azonossággal azonban szintén van egy kis gond: Hegel azt mondja, hogy ennek lényege az öntudat tudatossá tétele, de az öntudat és a tudat ilyen közvetlen szintézisét éppen a vallás közbeiktatása zavarja meg. A vallás bevonására azonban azért van szüksége, mert abban láthatjuk a megbékülés „valódi” megtestesülését.²² A létrejövő elméleti zavar forrása kétségtelenül az, hogy Hegel most kétféle valóságfogalommal dolgozik, mely egyrészt köznapi-vallási értelemben szerepel, másrészt azonban (ahogy azt már korábban bemutattam) egy nagyon speciális filozófiai jelentést kap. Mindenesetre a valóság mint megtestesülés végső soron a kinyilatkoztatásban jelenik meg. „Az isteni lénynek / lényeknek ez az emberré válása, vagyis az, hogy ez lényegében és közvetlenül az öntudat alakzatával rendelkezik, az abszolút vallás egyszerű tartalma. Benne a lényt / lényeket mint szellemet tudjuk; ez pedig egy önmagára vonatkozó tudás arról, hogy ő szellem. *Mert a szellem az önmagára vonatkozó tudás a maga külsővé válásában* [...]” (HEGEL 2006, 494 – kiemelés tőlem, W. J.). Ezzel úgy tűnik, meghatároztuk a kinyilatkoztatás alapvető értelmét, bár a jelentése ennél nyilvánvalóan sokkal többre tehető: a kinyilatkoztatás tulajdonképpen a teremtés vége, vagy annak beteljesítése. Az abszolút tudás fejezetére áttérve (vagyis ha elfogadjuk, hogy Hegelnek valamiért szüksége volt erre a fejezetre) Hegel előtt tulajdonképpen két út áll nyitva. (a) Az abszolút tudást tiszta tudásként értelmezi; miután a szellem mozgása lejátszódott, és eljutottunk a valósághoz, még egyszer végigtekintünk az egész folyamaton: „Ennek az útnak a rekapitulációja [...] »a szellem utolsó alakzata«, a maga *tudatában*, amellyel önmagáról, mint abszolútról rendelkezik.” (BAPTIST 1998, 237. Az idézet helye HEGEL 2006 523.) (b) Vagy megpróbálkozik azzal, hogy az abszolút tudásba is beemeli a valóság mozzanatát. A kétféle valóságfogalom bevezeté-

²² Walter Jaeschke egy kitűnő tanulmányban arra mutatott rá, hogy a *Fenomenológia* zárófejezetének alapvető problémája tulajdonképpen a filozófia és a vallás viszonya, vagy – másként fogalmazva – a filozófiatörténet és a vallástörténet dualitása és párhuzamossága. Lásd JAECHKE 2004, 199.

se azonban azt eredményezi, hogy a valóságot már elértük, mielőtt *el szabadott* volna érnünk.²³ Hegel előtt ezért nem marad más lehetőség, mint hogy elfogadja az első megoldást. Ennek bemutatásához a fogalom jelentését közelebbről meg kell határozunk: a fogalom fentebb úgy jelent meg, mint „az önmagában vett önmaga-lét [Selbst] tevékenységéről szóló tudás” (HEGEL 2006, 522); a szubsztancia és a szubjektum azonossága tulajdonképpen a fogalom pontosabb meghatározását szolgálta. Hegel számára a fogalom szó már a kezdetektől *A tiszta ész kritikája* által kijelölt szférára utal, vagyis az önmagában vett tiszta elvontságra (uo. 292). De kezdjük egy kicsit távolabbról: „[A] szubsztancia [...], amely nem más, mint a szellem, önmaga kibontakozása azzá, ami már magában valóságos; és csak mint ez az önmagában önmagára reflektáló keletkezés valóban szellem. [...] Az a mozgás, ami a megismerés – a [...] szubsztanciának szubjektummá való átalakítása [...]” (uo. 525). Vagyis azt mondhatnánk, hogy az elvont szellem mozgása a fogalom közegében játszódik le, a valóságos szellem pedig világszellemmé válik. A szellem így lényegében csak mint világszellem juthat önmaga tudatára. Az abszolút tudásról szóló fejezet egyik legmeglepőbb állítása mindazonáltal a fogalom és az idő összekapcsolása. „Az *idő* nem más, mint a fogalom maga, amely itt van, egyfajta üres szemléletként, és addig jelenik meg az időben, amíg nem *ragadja meg* önmaga tiszta fogalmát, vagyis amíg nem szünteti meg az időt.” (Uo. 524.) Egy ehhez hasonló kijelentéssel már a *Fenomenológia* előszavában is találkozhatunk: „Ami az *időt* illeti [...], ez nem más, mint a jelenlévő fogalom maga.” (Uo. 34.) Alexandre Kojève szerint Hegel volt az első, aki az időt és a fogalmat azonosította egymással. Úgy vélte, ez döntő filozófiatörténeti fordulópont: csak az a filozófia tud ugyanis számot adni a szabad, történelmi individuumokról, amely képes arra, hogy az időt és a fogalmat azonosítsa egymással (KOJÈVE 1958, 96). Hegel egész filozófiáját összefoglalhatjuk tehát ebben a mondatban: „Az *idő* a *jelen*-való fogalom maga.” (Uo.) Kojève a *Jenenser Realphilosophie* természetfilozófiai részére hivatkozva próbálja alátámasztani azt a gondolatát, hogy amikor Hegel az időről beszél, akkor voltaképpen a történelmi időre gondol. A *Jenenser Realphilosophie* filológiai státusza azonban meglehetősen kérdéses, és a történelemfilozófiai előadásokra előrefutva azt is állíthatnánk, hogy a világszellem (és így a történetiség) a jelen-való időn túl játszódik le. Martin Heidegger a *Lét és időben* ezzel szemben jó szemmel veszi észre, hogy a szellem és az idő viszonyának megragadásáért vívott küzdelem a „konkretizációból” (a valóságossá válásból) meríti a maga motivációit. A hegeli gondolat értelmezésének vonatkoztatási rendszerét Heidegger a történelemfilozófiai előadásokból veszi. „Az önmagát megvalósító szellem »előrehaladása« magában hordja a »kizárás princípiumát«. Ez azonban a kizártnak nem a leváltásához, hanem inkább a *legyőzéséhez* vezet. A legyőzendő és ugyanakkor elviselő önmagát-szabaddá-téves jellemzi a szellem szabadságát. A »haladás« ezért sohasem mennyiségi többletet jelent, hanem lényegében minőségi, mégpedig a szellem minősége által meghatározott.” (HEIDEGGER 1979, 434.) E két interpretáció közös problémája, hogy egyik sem látja: Hegel a „valóság”-fogalom megkettőzése miatt egy feloldhatatlan csapdaszituációba került.²⁴

²³ A végpont felől nehezen igazolható a vallás beemelése a filozófia folyamatába: Hegel akkor is kidolgozhatta volna a kinyilatkoztatás szekularizált-filozófiai alakzatát, ha a vallást nem vonja be a rendszerbe. Ha pedig a szellem a filozófiában amúgy is valóságossá válik, akkor miért kell egy „külső” bizonyíték arra, hogy ez a világtörténelemben lehetséges volt?

²⁴ Nem tartom túl termékenynek Otto Pöggeler általános értékelését: „[I]gy minden kísérlet, amely Hegel *Fenomenológiájának* alapgondolatát próbálja rekonstruálni, szükségképpen zsákutcába torkollik. Vagy Hegel művét teljesen egyoldalúan értelmezzük, és nem törődünk a benne lévő kétértelműségekkel és ellentmondásokkal, vagy pedig ezeket a kétértelműségeket Hegel ellen vonultatjuk fel, és oly módon oldjuk fel őket, hogy a *Fenomenológia* alapgondolata szétfoszlik [...]” (PÖGGELE 1973, 195.)

A *Fenomenológia* előszavában olvashatjuk a következő híres sorokat: „Egyébként nem nehéz látni, hogy a mi korunk a születés kora és egy új korszakra való átmenetnek az ideje.” (HEGEL 2006, 9–10.) Egy másik helyen Hegel ezt a gondolatot így variálja: a „filozófia felemelése a tudomány szintjére a kor feladata” (uo. 6). A mű végén kiderül, hogy ez az új kor az időtlenség korszaka; és ennek a kornak azért kell eljönnie, hogy a filozófia végre tudományossá válhasson. „A szellem, amely [...] szellemnek tudja önmagát, nem más, mint a *tudomány*.” (Uo. 19.) Hegel megoldását mégis az indokolhatja, hogy az időtlenség (és csak az időtlenség) lehet a filozófia tudományossá válásának garanciája. Elsősorban ennek koncepcióját szeretne volna kidolgozni.

Most, a *Fenomenológia* zárófejezetének szellemében – komprimált formában – még egyszer végigtekintünk az egész mozgáson – méghozzá a Schillerrel folytatott párbeszéd rövid rekapitulációján keresztül. A kutatásban mind a mai napig rejtve maradt, hogy a *Fenomenológia* zárásának gondolati struktúrája tulajdonképpen Schiller, *Levelek az ember esztétikai neveléséről* című művével folytatott párbeszéd.²⁵ (1) A tizenegyedik levél zárórészében egyértelműen megjelenik a reflexió (mint beteljesülés vagy zárás) gondolata: „Ugyan egyedül [az ember] érzékisége tudja annak képességeit [Vermögen] ható erővé [wirkende Kraft] tenni, de mégis csak a személyisége tudja a maga hatását [Wirken] a sajátjává tenni.” (SCHILLER 1962, 343.) Mivel Schiller néhány sorral feljebb a személyiség helyett a „szellem öntevékenysége”-ről beszél, ezért Hegel kétségkívül felfedezhette írásában a szellemben lejátszódó reflexiót. (2) Egy másik helyen ugyanakkor az idő megszüntetésének gondolata is megjelenik Schillernél: „[Az ember] megvalósítja a formát, ha megteremti az időt, és az állandósággal a változást, az énjének örök egységével a világ sokféleségét állítja szembe; az ember megformálja az anyagot, ha az időt újra megszünteti [aufhebt], az állandóságot fenntartja a változásban, és a világ sokféleségét aláveti az én egységének.” (Uo. 343–344.) A különbség az, hogy Schiller az emberi tevékenység két móduszáról beszél, Hegel viszont ezt az elkülönítést a szellem két „korszakára” vonatkoztatja. (3) A tizenkettedik levélben Schiller az örökkévalóságra utalva azt írja: „Mivel az [...] abszolút és oszthatatlan egység sohasem állhat ellentmondásban önmagával [...], így a személyiség fenntartására irányuló vágy sohasem követelhet mást, mint az örökkévalóságot; a mostani döntése ezért az örökkévalóságnak szóló döntés [...]” (Uo. 346.) Ezt a gondolatot Hegel elszakítja az embertől, vagy az emberi szellemtől, és a tudományra vonatkoztatja, aminek Schillernél nincs előzménye. (4) Hegelnek azonban még egy olyan érdekes problémát meg kell oldania, amivel Schiller nem foglalkozott: hogyan lehet értelmezni a szellem „mozgását”, miután eljutottunk az örökkévalósághoz? A kézenfekvő válasz az lenne: sehogya. A mozgás ugyanis csak az időbeliségben játszódhat le. Hegel viszont talál egy köztes megoldást: „A szellem szakított a maga létezésének eddigi világával, és éppen azon van, hogy ezt elsüllyessze a múltban [...]” (HEGEL 2006, 10). Schiller a tizenegyedik levélben a világot az „idő forma nélküli tartalma”-ként értelmezi (SCHILLER 1962, 343); ezért azt is mondhatjuk, hogy a szellem szakított a maga időbeliségével. Az időbeliség elsüllyesztése Hegelnél az emlékezetbe való beemelését (Er-Innerung) jelenti. Ebben az összefüggésben is értelmezhetjük azt, hogy a szellem komprimáltan még egyszer végigfut a maga alakzatain. (5) A Schillerrel való párbeszédet a *Fenomenológia* végén álló (némileg módosított) versidézet zárja. (Ez egyébként Hegel egyetlen műve, amely egy versidézzel ér véget.) Ezen a ponton nem a módosítás (egyébként

²⁵ Kivételt képez Gabriella Baptist már idézett dolgozata, bár ez a gondolat nála is csak egy rövid lábjegyzetben jelenik meg.

meglehetősen nehezen értelmezhető) irányával szeretnék foglalkozni, hanem a vers kontextusát idézném fel röviden. A vers eredetileg Schiller és Körner *Philosophische Briefe* című művében szerepel, méghozzá abban a fejezetben, melynek címe: *Isten*. A vers utolsó versszaka a következőképpen szól: „Örömtelen volt a nagy világ-mester, / hiányt érzett, ezért teremtett *szellemeket*, / boldog tükreit a *maga* boldogságának. / És ha a legmagasabb lény nem talált magához hasonlót / a lények egész birodalmának kelyhéből / habzik felé a végtelenség.”²⁶ Hegel (mint ismeretes) az utolsó két sort idézi, pedig az utolsó három sor képez egységet. Azért kellett elhagynia ennek az egységnek elejét, mert megváltoztatta a „szubjektumot”: Isten (a legfőbb lény) helyett ő abszolút szellemről beszél. „Nem nehéz látni, hogy a mi korunk [...] egy új korszakra való átmenetnek az ideje.” (HEGEL 2006, 9–10.) Ez az új korszak nem lehet más, mint az isteni kinyilatkoztatásnak a filozófiában való megjelenítése.

IRODALOM

- ALBRECHT, Klaus 1987. *Das „Zutatproblem” in der Einleitung der „Phänomenologie des Geistes”*. Frankfurt am Main: Magisterarbeit.
- BAPTIST, Gabriella 1998. Das absolute Wissen. Zeit, Geschichte, Wissenschaft. In Otto Pöggeler – Dietmar Köhler (szerk.): *G. W. F. Hegel. Phänomenologie des Geistes*. Berlin: Akademie.
- BUBNER, Rüdiger 1973. *Dialektik und Wissenschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp. (Eredeti megjelenés: *Hegel-Studien* 5, 1969.)
- DELAHUNTY, R. J. 1985. *Spinoza*. London – Boston – Malburne – Henley: Routledge – Kegan Paul.
- FICHTE, Johann Gottlieb 1962. Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre. In Fichte: *Ausgewählte Werke in sechs Bänden*, III. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- FISCHER, Kuno 1963. *Hegels Leben, Werke und Lehre*. Darmstadt: WBG.
- GANS, Michael 1985. *Hegels Lehre vom „absolutem Wissen” als Rekonstruktion von Gegenwart*. Frankfurt am Main: Magisterarbeit.
- HANSEN, Frank-Peter 1994. *Georg W. F. Hegel: „Phänomenologie des Geistes”. Ein einführender Kommentar*. Paderborn – München – Wien – Zürich: Ferdinand Schöningh.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich 1986. *Jenaer Schriften 1801–1807 (Werke, II.)*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich 2006. *Phänomenologie des Geistes*. Hamburg: Meiner.
- HEIDEGGER, Martin 1979. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag.
- HENRICH, Dieter 1978. Hegels Logik der Reflexion. In *Hegel-Studien*, Beiheft 18. Bonn: Bouvier.
- HOFFMEISTER, Johannes (szerk.) 1952. *Briefe von und an Hegel*, I. Hamburg: Meiner.
- INWOOD, Michael 1999. *A Hegel Dictionary*. Oxford: Blackwell.
- JAESCHKE, Walter 2004. Das absolute Wissen. In Andreas Arndt – Ernst Müller (szerk.): *Hegels „Phänomenologie des Geistes” heute*. Berlin: Akademie.
- KLOTZ, Christian 1995. Reines Selbstbewusstsein und Reflexion. In *Fichte-Studien*, Bd. 7. Amsterdam – Atlanta: Rodopi.
- KOJÉVE, Alexanandre 1958. *Hegel. Eine Vergenewärtigung seines Denkens*. Stuttgart: W. Kohlhammer.
- LUKÁCS Georg 1948. *Der junge Hegel. Über die Beziehung von Dialektik und Ökonomie*. Zürich – Wien: Europa.
- NICOLIN, Günther (szerk.) 1970. *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen*. Hamburg: Meiner.
- PÖGGELE, Otto 1973. *Hegels Idee einer Phänomenologie des Geistes*. Freiburg – München: Karl Alber.
- RÓZSA Erzsébet 2005. *Versöhnung und System. Zu Gundmotiven von Hegels praktischer Philosophie*. München: Wilhelm Fink.
- SCHELLING, Friedrich Wilhelm Joseph 1859. *Sämmtliche Werke*. Stuttgart – Augsburg: J. S. Cotta'scher.
- SCHILLER, Friedrich 1962. *Schillers Werke. Nationalausgabe*, XX. Weimar: Hermann Böhlhaus Nachfolger.

²⁶ „Freundlos war der große Weltenmeister, / fühlte Mangel, darum schuf er *Geister*, / sel'ge Spiegel seiner Seligkeit. / Fand das höchste Wesen schon kein Gleiches / aus dem Kelch des ganzen Wesenreiches / schäumt ihm die Unendlichkeit.” (SCHILLER 1962, 125.)