

Bacsó Béla

## Hegel és Heidegger a tapasztalatról

„[...] semmit sem tudunk, ami nincs a tapasztalatban” (Hegel: A szellem fenomenológiája)

Számos értelmező művében, így Theodor Haeringnél, Otto Pöggelernél, Werner Marxnál is visszatér Rudolf Haymnak<sup>1</sup> az a nem feltétlenül elismerő megjegyzése, hogy *A szellem fenomenológiája* csak *palimpszeszt*ként olvasható. Ezzel azonban, miközben valami döntően elhibázottra kívánt rámutatni, éppen azt tette világossá, hogy miként érdemes olvasni Hegel megkerülhetetlen főművét. A megjegyzés egyszerre teszi érthetővé, hogy a mű miközben a *kifejlés logikáját* imitálja, ennek a gondolatnak az iro-  
nikus kezelésével talán át is húzza az ilyen gondolati kísérlet lehetőségét, vagyis azt, hogy a gondolat minden lépéssel közelebb kerülne a keresett igazsághoz. Amit Hegel műve állandóan felülír, azt nem megsemmisíti, hanem *kerülő úton olvashatóvá teszi, miként a megjelenő az abszolút tudás felől nézve* nem egyszerűen valamiféle *nem-igazság*, hanem éppen egy meghatározott módon igazságát vesztett valami, amit felfogni és kifejezni, a tudás legfőbb teljesítménye. A tudás a megjelenőt illetően nem tud elfoglalni egy biztos pozíciót, sőt Hegel rámutat, hogy *ez a már nem-igaz* nem megsemmisül, hanem semmis mivoltában felismert és őrzött. A megjelenő fenomenalitása éppen abban áll, hogy nem azt mutatja fel magán, mivé lehet egyfajta végső beteljesültségben, hanem azt, hogy lényege szerint *mi az*, ami most, mint ilyen (*van*), azaz önmagán önmaga *más-létét* mutatja fel. Azt az állandóan fellépő/feltűnő különbséget mutatja meg a maga sokrétűségében és sokféleségében, ami éppen önmagától választja el. „A tételnek kell kifejeznie, *mi az igaz*; de az igaz lényege szerint szubjektum; s mint ez csak dialektikus mozgás, ez a magát létrehozó, továbbvezető és magába visszatérő menet.” (HEGEL 1973, 42 – a fordításon változtattam; HEGEL 1988, 48.) Pierre Aubenque (vö. AUBENQUE 1990, 208)<sup>2</sup> párhuzamot vont Arisztotelész és Hegel *dialektika-felfogása* között, jóllehet teljes átfedésről nincs szó; a spekulatív dialektika

<sup>1</sup> „Die Phänomenologie demnach wird zum Palimpsest: über und zwischen dem ersten Text entdecken wir einen zweiten.” (HAYM 1857, 238; www.books.google.de) Haym idézi *A szellem fenomenológiája* záró, az abszolút tudást érintő gondolatát, ahol Hegel ezt az egymásra íródott és megszüntethetetlen átfedést fogalmazta meg az ember rögzülő és megbomló, alakot öltő és azon kívül kerülő történelmeként, ez pedig nem is olvasható másként. Ha egyáltalán olvasható, akkor éppen mint a szellemben őrzött alakra *történő emlékezés*, *s mint ilyen annak jelene, ami már nincs*. A szellem mint magát tudó, kiterjedt organizációjában éppen az, ami megjelenik, egyszerre emlékhelye egy történesnek, és egyben annak eleven végtelensége. Haym jobban járt volna, ha a Schiller *Die Freundschaft* (1782) verséből vett záró verssorokat is idézi Hegel művéből, amely egyszerre mondja ki, hogy az egybegyűjtöttből nyílik meg a végtelen – a szellem csak így módon *eleven* („aus dem Kelche dieses Geistesreiches / schäumt ihm seine Unendlichkeit”). Vö. HEGEL 1973, 415, valamint németül HEGEL 1988, 530–531.

<sup>2</sup> Egy ponton kijelenti „a tétel igazsága nem a logikai szubjektum oldalán áll, hanem abban a prédikátumban, ami a tulajdonképpeni meghatározás, s ami a szubjektumot oly módon hozza mozgásba, hogy eljut magához”, ez egyben az a fogalom – mint Hegel mindenkor figyelmeztet rá – ami egybefogja/fogalomra hozza az időlegesen összetartozókat.

valamit látni enged, mégpedig a negáción keresztül konstituálódó legfőbb pozitivitást, ami ellentétben áll azzal az okoskodó (*räsonnieren*) gondolkodásmóddal, amely már előre dönt arról, hogy miről mi állítható és főként mi a „szubjektum = az alapot adó”, ami felől minden kimondásra kerül.

Schiller versére utalva, tehát egy pusztán logikai átfordítás talán képes lenne *kelyhébe varázsolni a szellem teljes gazdagságát, ám elveszítené azt az eleven végtelenséget, ami csakis belőle fakadhat fel*. Amennyiben a szellemet annak egybefoglalásaként gondoljuk el, ami már kifejlett és valamivé vált, akkor azt sohasem úgy értjük, mint valamiféle végső célt, ami felé szükségszerűen haladnia kell, hanem csak mint olyat, ami ebben a formájában önmaga beteljesülése, azaz célja, hogy magában feljelje a kezdetet, ami így sohasem lehet rajta kívül. A szellem mozgása egy állandó és nem szűnő magára visszautalás, vagyis állandó *végtelen kezdet*.

Amikor Hegel *A szellem fenomenológiájának* záró, az abszolút tudást taglaló részéhez ért, megfogalmazta ezt a sajátos *kiüttalan helyzetet, ami egy állandó eleven viszony ahhoz, ami látszólag időtlen*. Ez az aporetikus helyzet a szellem állandó kísérlete, hogy magát szükségképpen valami eredetre visszavezesse és azt egyben *önmaga eredeteként ismerje és ismertesse fel*. A szellem időben-lét, különben üres fogalommal válik, azonban a szellem nincs másként mint önmaga állandó időtlenné és üres szemléleti fogalommal tételként. Ez egy nem szűnő kettősség vagy inkább dialektikus mozgás, amely a *szubsztanciát mint szubjektumot* mutatja fel, önnön kezdetét mint véget, vagyis a szellem *körében* állandó a szétválás, amit önmaga takar el időtlen beteljesedésében.

„Ez a mozgás a magába visszatérő kör, amely kezdetét előzetesen tételezi, de ezt csak a végén éri el. – Amennyiben tehát a szellem szükségképpen ez a különbségtétel önmagában, egésze mint szemlélt szembehelyezkedik egyszerű öntudatával, és mivel így az egész a különböző, ezért elkülönöződik önmaga szemlélt tiszta fogalmára, az *időre* és a tartalomra, vagyis a *magánvalóra*; a szubsztanciának mint szubjektumnak sajátja az az *előbb csak belső* szükségszerűség, hogy önmagában annak mutassa magát, ami *magánvalósága szerint: szellemnek*. A beteljesedett tárgyyszerű ábrázolás egyúttal a szubsztancia reflexiója vagy a szubsztancia kifejlése személyes önmagává (*Selbst*). Még mielőtt a szellem nem teljesedik be *magánvalósága szerint*, nem fejeződik be mint világszellem, addig mint *öntudatos* szellem sem juthat el önmaga teljességéhez.” (HEGEL 1973, 410–411 – javított fordítás; HEGEL 1988, 525–526.)

Itt ismét megtaláljuk Hegel programadó és sokat idézett gondolatát (vö. HEGEL 1973, 17; HEGEL 1988, 14) az *Előszóból*, amely szerint az igazat ne csak mint szubsztanciát, hanem *éppannyira* mint szubjektumot *fogjuk fel és fejezzük ki*; ha az igaz ily módon kerül kifejezésre, s a tapasztalatban ily módon felfogott, akkor távol áll tőle a szubsztancia üres általánossága és az a fajta általánosság is, amely a tudás közvetlenségét jellemzi. A szellem ítél a szubsztanciát és a szubjektumot elkülönítő vélt igazságról, amelynek sem kezdete, sem vége, csak az élettelen egység kinyilatkoztatása, anélkül, hogy az igazat egy végső pontig önmagától a legtávolabb vinné, egészen addig a szkepticizmusig, ahol már minden a maga szétválasztottságában különáll és nem látható együtt semmi. Ha ezt elérte a filozófia – amely a *meghasonlás* szülötte – akkor mondhatja, *hogy semmiféle eredeti egység (eine ursprüngliche Einheit)*, sem pedig

a közvetlen mint olyan (*unmittelbare als solche*) nem képezte a kiindulását. A kezdetet a görög hagyomány (HERAKLEITOS 1972, 103) szerint is éppen a végén értjük meg: azt, hogy az így létező mi, mivé vált és miből is eredt. „Ez önmagának levése, a kör, amelynek vége az előre tételezett célja és kezdete, s csak a kibontáson keresztül és önnön vége által valóságos.” (HEGEL 1973, 17; HEGEL 1988, 14.)

Ha tehát volt valamilyen szándéka Hegelnek az igaz kettős meghatározottságának felmutatásával, az éppen az volt, hogy a tudás ne érhesse be az absztrakt általánossal, azaz ennek vélt teljessége lelepleződjék, mint a filozófia növekvő távolsága attól, ami valóságos. A „*Das Wahre ist das Ganze*” fordulat akkor válik érthetővé, ha egyszer képesek vagyunk úgy továbbolvasni, hogy halljuk az igaz felől mutatkozó felszólítást: valami akkor igaz, ha nem kevesebb, hanem több, az a lehető legteljesebb egész, ami rajta és ennek viszonylatában áll elénk, mint eredmény. Nincs lényegesebb meghatározása az abszolútnak, mint amikor úgy fogalmaz Hegel, hogy ez végső soron és lényege szerint eredmény (*Resultat*), ami csak a végén az, ami valójában (vö. HEGEL 1973, 18; HEGEL 1988, 15); ha pedig így van, akkor nincs a gondolkodásnak sem biztos kezdete, sem pedig szükségképpen vége, hanem csak egy megszüntethetetlen igénye arra, hogy amit tapasztal és amit kifejez, az teljesebb legyen, mint amit valótlanító módon eddig igaznak deklarált. Az igaz mint egész, csak akkor az, ha az ész reflexív munkájaként eléri ezt az eredményt, azaz a létezőt létében és a tőle elválaszthatatlan szubjektumot úgy fogja egybe, olyan eredményt ér el, ami mint egész egyben újra a teljes és külsővé vált közvetlenség. Hegel zseniális és egyben triviális megfigyelése, hogy a szubjektum predikátum formájában kifejezett igaz, éppen azt nem juttatja kifejezésre, hogy a reflexív mozgás miként jutott el ehhez a teljességhez, miből vette célját és eredményét miként érte el, mi az eredet, amit csakis a végén értünk meg – sem a szubjektum, sem pedig a szubsztancia nem vehető itt „szilárd pontnak”. Volkmann-Schluck Hegelről szóló előadásában így fogalmazott, visszautalva az abszolút mint lényege szerint eredmény megfogalmazásra, miszerint az eredmény soha sem nélkülözheti azt, amiből adódott:

„A reflexió tehát, azaz az önnön-magára-vonatkozás, ez a negativitás, ez a minden másnak a kizárása mint pozitív mozzanat tartozik bele az abszolútba. Ez a negativitás az, ami az abszolútát eredménnyé teszi. Csak ha az abszolút először képes ön-maga másikában önnön magát megismerni és ezáltal először van mintegy önmagánál, akkor a magával-nem-azonossá-válást nem hagyja maga mögött, hanem ezt mintegy magával/ban hordja mint önmagától való különbséget, az effajta különbség nélkül egyáltalán nem lehetséges maga-tudás, önmegismerés. Más szavakkal: közvetítés nélkül, kifejlés nélkül, negativitás nélkül az abszolút valótlaná-válása nélkül maga ez az abszolút csak élettelen egyszerű egy lenne.” (VOLKMANN-SCHLACK 1998, 80.)

Az abszolút mint eredmény annak semmis, nem-igaz felmutatása, ami az nem (van), ám minden elválasztás, annak tudását igényli, hogy az, amiről szó van lehet-e másként valóságos és igaz. Hegel a predikátum szintjén is megismétli ragyogó felismerését, annak kérdését, hogy egyedül az számít, állítható-e valamiről, hogy van, vagy maradjunk a tiszta fogalmak jól bevált korábbi gyakorlatánál: „Az ilyen tételekben (ti. isten az örökkévaló vagy a morális világrend, vagy a szeretet stb.) az igazat éppen csak mint szubjektumot tételezik, nem pedig mint az önmagára irányuló reflektálás mozgását mutatják be. Az efféle tételben az isten szóval kezdik. Ez magában egy értelmet-

len hang, egy puszta név; csak az állítmány mondja meg, hogy *mi is az (van)*, ebben teljesedik be és nyer jelentést; az üres kezdet csak ebben a végben lesz igazi tudás.” (HEGEL 1973, 19; HEGEL 1988, 17.)

De tudjuk, hogy nincs olyan tudás, ami ne lenne egyben tapasztalat, amelyet ha megszerez az ember – olykor félelem és szorongás közepette –, végül felismeri, hogy abban, amit tapasztalt, amin keresztülment, éppen az a több nyilvánult meg, amit most már tud. Ez a tudás nem pusztán a tárgy ismerete, hanem annak elismerése, amilyen viszonyba került az eddig így nem ismerttel. A tapasztalatról azt *mondhatjuk, feje tetejére állítja az embert*, az ismertet és jártasságot adót most a maga idegenségében láttatja, s ezáltal érzi az ember, hogy minden *átfordult*. De erről mondható, hogy ami átfordult, az valami olyasmit fordított ki, ami már nem állta meg a helyét, s így kényszerít a tapasztalásra. Hegel kimondja, a tapasztalat *olyan tartalom, azaz szubsztancia, amely a tudat tárgyaként nyeri el helyét a szellemben*. A szellem – mint korábban idéztük – éppen ebben a fogalomban jut el magához, s ismeri fel önmagát mint valaminek a kezdetét, amit ez a tapasztalat mint vég mutat meg. A szellem nem képes kimondani a tartalmat, anélkül, hogy ne merítené le *az abszolút üres mélységébe* (HEGEL 1973, 412; HEGEL 1988, 527), ebben ugyanis minden semmis, értelmében felfüggesztett. Mi más a szellem munkája, mint annak áthúzása, ami oly igaznak tűnik, ezt persze úgy teszi, hogy *őrzi mint tudottat*. Abban a csaknem magától értetődő kijelentésben, hogy „a tapasztalat dialektikájának a beteljesedése nem a lezárt tudás, hanem a nyitottság a tapasztalattal szemben, olyan nyitottság, melyet maga a tapasztalat szül” (GADAMER 1984, 249), Gadamer világossá tette, hogy a tapasztalat épphogy nem tudományképes, hiszen magában őrzi azt a nem szűnő távolságot, ami az ismerettárgy bármilyen objektivitásától elválasztja. A tapasztalatban megőrződik az emberi létezés megszüntethetetlen és persze szorongató ténye, hogy nincs mód a tapasztalat teljes körű biztosítására, hiszen az, amit tapasztalunk és az, aki tapasztal, nincs az időn kívül, sőt bizonyos értelemben az idő kényszere alatt éri be azzal, amit tud, hiszen tapasztalt. Mind Gadamer, mind Volkmann-Schluck (vö. GADAMER 1984, 250; VOLKMANNSCHLACK 1998, 101) Aiszkhülosz fordulatával él: *pathei mathosz*, azaz éppen az, amit elszenvedünk, tanít meg arra, hogy mit és mi módon tehetünk tapasztalatunkká a létező létét és az attól elválaszthatatlan létezésünket illetően. Az „*ein Mehr an Wissend-Sein*” fordulat a tapasztalat többletét jelenti, amelyben a magunk létét éppen a veszteség közepette inkább tudjuk magunkénak, még ha az események szinte mindent át is fordítottak. A tapasztalat folytán az ember látszólag oly közel, ám hirtelen mégis oly távol van attól, ami ő, s aminek magát tudta. Nincs tapasztalat a végesség, a magunktól-eltávolodás dermesztő és egyszerre gazdagító felismerése nélkül.

Gadamer főművében joggal utalt arra, hogy Heideggert egyszerre *vonzotta és taszította* a hegeli tapasztalat-felfogás. Heideggernek az erről szóló, 1942–43-ban tartott előadása, amelyet később a *Holzwege* kötetben tett hozzáférhetővé, számomra inkább a *vonzódását* fejezi ki. Az előadás döntően *A szellem fenomenológiájához* írott *bevezetéshez* kapcsolódott. Hegel szövege valóban egységes, kezelhető és csaknem minden lényeges ponton világosan fejt ki álláspontját, ami didaktikai szempontból igen hasznos lehetett Heidegger számára saját előadásához, másfelől itt találta meg a korábbi cím kifejtését. Eszerint *a tudat tapasztalatának tudománya* az, amiről szó van. Nézzük, mit nevez Hegel a *Bevezetésben* tapasztalatnak: „Ez a *dialektikus* mozgás, amelyet a tudat önmagán, mind tudásán, mind tárgyán végez, *amennyiben a tudat számára az új igaz tárgy fakad belőle*, tulajdonképpen az, amit *tapasztalatnak* neveznek.” (HEGEL

1973, 54; HEGEL 1988, 66.) Ami Heidegger számára igazán vonzó lehetett ebben az elgondolásban, az a következő: nincs olyan tudás, amely a tárgyat mint magánvalót rögzíthetné, hiszen az, amit annak tekint, az csak annak a tapasztalata, amit most tárgynak tekint, és legfőképpen nincs a tudat elválasztva a tárgytól, vagy még inkább nincs a tudattól elkülönített tárgy, legyen az *lényege szerint az, vagy akár magánvalón igaz, szükségképpen kétértelmű*. Ez a kétértelműség állandó változó tapasztalatot eredményez, amelynek mértéke nem lehet a tárgy tisztán önmagában, sem pedig egy tudat, amelynek az adott valami a tárgya. A tapasztalat annak tapasztalása, hogy sem a tárgy, sem a tudat nem változatlan, ezért annak vizsgálata előtt áll, hogy a változó tárgyhoz olyan eljárást találjon, amely éppen változásában képes mutatni a *tárgyról szerzett tudást*. „Mivel tehát tárgyán azt találja, hogy tudása nem ennek megfelelő, azért maga a tárgy sem változatlan; vagyis a vizsgálat tárgya megváltozik, ha az, aminek mértéke kellene hogy legyen, a vizsgálatban nem áll meg; s a vizsgálat nemcsak a tudásnak, hanem a vizsgálat mértékének is vizsgálata.” (Uo.) A fenomenológiai vizsgálat, annak felismerése, hogy nincs változatlan és előre rögzített viszony a vizsgálandó tárgy és annak tudata között, hogy a változó tárgy éppen a tudatviszony változásában hívja életre a tapasztalatot, amit aztán *új igaz tárgynak tekint*. Ám mint mondtuk, Hegel kiemeli, hogy megszüntethetetlen a *die Zweideutigkeit dieses Wahren*, azaz a tudat kettős tárgyvonatkozásban áll, annak semmisége előtt, ami az volt, s ami éppen, vagyis annak magánvalósága, *mint ez*, lesz a vizsgálandó tárgy. Az új tárgy Hegel szerint nem más, mint annak megfordítása, ami a tudat (*eine Umkehrung des Bewußtseins*). Nincs a tudattól mentes tárgy, ahogy nem elképzelhető attól független tapasztalat sem; amit tehát a tudás tárgyává tesz, az éppen annak vizsgálata, *ami és amiként ez most a tudat számára*. Ezzel nem csak a tárgy új, hanem új alakot kényszerít magára a tudatra is. „[...] a mindenkori eredmény, amely nem igaz tudásból adódik, nem lehet üres semmi, hanem szükségképp *mint annak* semmijét kell felfogni, *aminek az eredménye*; oly eredmény, amely azt tartalmazza, ami igaz van a megelőző tudásban.” (HEGEL 1973, 55; HEGEL 1988, 67.) A tudat nélküli tárgy teljességgel értelmetlen, mégis a tudat úgy van, mintha tárgy nélküli lenne, mintha a tárgy magánvaló lényege változatlan lenne, ám a tárgy változó léte, létében érinti őt, mintegy kényszeríti a *háta mögött zajló esemény* részeként, hogy felismerje, nem csak tárgya, hanem maga is kitett ennek a *mozgásnak és kifejlésnek* (*Bewegung und Werden*).

Ezért mondta joggal a *Bevezető* tapasztalatot rögzítő része kapcsán Heidegger: „A tapasztalat most már nem a megismerés egy fajtáját jelölő név. A tapasztalat most a lét szava, amennyiben ezt a létező mint olyan felől fogtuk fel. A tapasztalat a szubjektum szubjektitását nevezi meg. A tapasztalat azt mondja, amit a tudatos-lét (*Bewußtsein*) szóban éppen ez a 'lenni' ('-sein') jelent, és pedig úgy, hogy csak ebből a 'lenni'-ből válik világossá és kötelező erejűvé, hogy mi marad elgondolandó a 'tudatos-' szóban.” (HEIDEGGER 2006, 158–159; németül HEIDEGGER 1980, 176.) A tudat nem általában gondolja el a létet, hanem éppen azt igyekszik elgondolni, *mi is az, ami közepette és aminek a viszonylatában van*. A tudat azt vizsgálja, hogy amit tud, az az (*van*) -e, és miként az ami, s ha *van*, akkor ennek önmagán kívül mi ad alapot; amennyiben a szubjektum az alapot adó, akkor nincs más lehetőség, mint önmaga változó tudatának – ami egyben a tárgy is – vizsgálata. A tudatról mindvégig éppen kétértelműsége okán elmondható, „hogy már valami, ami ugyanakkor még nem” (HEIDEGGER 2006, 160; németül HEIDEGGER 1980, 177–178), azaz a tudat mint ami valamiként van, egyidejűleg már nem az, ami, ám még nem az, ami lehet, a tudott és a még nem tudott, a már-nem és még-nem köz-

tességébe kivetett. A tudott-lét éppen azt tapasztalja, hogy az eddig magánvaló igaz tárgy egy meghatározott értelemben semmi, ez a semmi mint eredmény veti vissza a tudatot abba a köztes-létbe, amit a már-nem és a még-nem határol, ami azonban mint ilyen semmi, éppenhogy eredmény, a legfőbb eredmény, ami kimondja a tudott-lét állandóan kívül kényszerül, hogy a teljességgel rögzíthetetlen tárgynál legyen és ez egyidejűleg visszavetetésig magára „alapra”, ami ő maga mint a már tudott.

A Heidegger Hegel- értelmezését kritikusan elemző Eugen Fink (FINK 2005, 178) érdekes megvilágításban állítja egymás mellé a két gondolkodó számos ponton egyező létfelfogását. Kiemeli, hogy mindkettő számára a tapasztalat nem pusztán az ember lét-vonatkozásának egy módja, hanem egyben a lét tiszta magára vonatkozása is. Vagyis a tapasztalat olyan lét-tapasztalat, amelyben a lét különféle módon kerül kimondásra, s minden ilyen mód egyben annak más-léte, ahogy az ember van. A lét egyben annak megrendítése, ahogy az ember, mint önmaga alapja (szubjektitás) van, azaz a lét mozgás. „A tudat léte abban áll, hogy magát mozgásba-hozza, ki-mozdítja (be-wegen). A lét, melyet Hegel mint tapasztalást gondol el, a mozgás alapvonásával rendelkezik.” (HEIDEGGER 2006, 160; HEIDEGGER 1980, 178 – a fordítást módosítottam.) Fink megmutatta, hogy mindketten az arisztotelészi létfelfogáshoz nyúltak vissza, azaz – mint mondja – a tulajdonképpeni lét (eigentliches Sein) mozgó mozgás, olyan működés, ami éppen nem a megvalósultban jelenik meg. Az energeia felől értett lét, olyan nem-szűnő, fel-feltörő lét, amely annak időlegességét és időnek kitettséget tudatosítja, hogy a meglevő/a tudott nem a lét. Fink megfogalmazásában: „Lét és tudás nem egymástól elválasztott két dolog, miközben egyúttal nem különbözőek, mégis elválasztottak; mert a tudás a magát-megkülönböztetés, a különbség hatalma, amely a magába zárult lét egyszerű nyugalalmát feltöri és mozgásba hozza, benne lép fel az élet nyugtalansága, és kirekeszthetetlenül tör fel benne a negativitás hatalma.” (FINK 2005, 75.) Ez a nyugtalanság, a negativitás benne honos és kirekeszthetetlen fellépése abból fakad, hogy a már tapasztalt nem a lét, ám nem vesztette el viszonyát ahhoz, ami folytán az mégis minden létező viszonylatában felmutatható. A megfordítás eredményeképpen visszafordul ahhoz, amiből látszólag kiszakadt, ami már pusztán a tudat művének tűnik. Ide – Hegelt idézve – semmiféle természetes tudat nem jut el, a spekulatív gondolkodás, éppen oda fordul, ami már nem tűnik ki, ahhoz a mozgáshoz tehát, aminek egyetlen eredménye a megjelenő, mint ez. A tudat tapasztalata akkor válik tudománnyá, amikor a rejtett és látszólag nyugvó felől gondolkodik, azaz semmi eredményét egy más kezdetből fakadóan ismeri és ismerteti fel, így fordul vissza oda, amiből minden, mindenkor feltör. Ezért mondta Heidegger helyesen, Hegellel egyetértve, hogy „a megfordítás, amelyben az odanézés a megjelenőhöz mint megjelenőhöz fordul, hozza a nézést a tudomány által járt útra. A létező létét érintő szkepszisz a létezőt önnön magára állítja vissza, úgy hogy az a 'mint'-ben létezőként mutatja fel magát. A megfordítás engedi a 'mint'-et a létező vonatkozásában megtörténni. Így a tapasztalat döntő eleme, ami révén a tudat a maga számára a maga megjelenésében megjelenik, a megfordításban van. Ez mindazonáltal a 'mi kiegészítésünk'.” (HEIDEGGER 2006, 166; HEIDEGGER 1980, 185.)

A kiegészítés az a lehetetlen lehetőség, a megfordítás előidézte séta a fejünk tetején, hogy a létezőt, mint léte vonatkozásában tisztán megjelenőt, szinte sértetlenül állítsuk oda, ahova tartozik, minden vonatkozása közül abba, amelyben mint leginkább igaz van jelen. „Az igaz – miként Eugen Fink állítja – a tulajdonképpen-létező, a lényege szerint valós, a legfőbb mértékben érvényes lét, az ontos on.” (FINK 2007, 32.) Ez

tehát kimondja, hogy az igaz módon létező, mint szubjektum és szubsztancia – egymástól elválaszthatatlanul – nem többet és nem kevesebbet tesz számunkra tapasztalhatóvá, mint hogy egy ilyen létező van, nem pedig nincs.

Gadamer (GADAMER 1987, 463) a stuttgarti Hegel-díj átvételekor tartott előadásának írott változatában utalt arra a Heidegger levélre, mint kései el- és felismerésre, amely egyben saját Hegelhez való viszonyát is megvilágítja, nevezetesen, hogy *a tudat- és létdialektika Platónra visszanyúló közelsége talán mégis elfogadható*, s ha jól meggondoljuk, nincs is olyan tapasztalat, amit ne másokra tekintettel – még ha csak önmagunk viszonylatában is, s nem éppen valaminek a viszonylatában – kellene igaz mivoltában felmutatni, mert a tapasztalat annak mozgásba hozó idegensége, hogy a rögzített, már alig őriz valamit abból, ami benne valóságos módon igaz. Végül Gadamer Hegel felismerései nyomán kialakított lakonikus megállapításával zárhatjuk az elmondottakat: „a tapasztalat lényegét eleve afelől nézve gondolja el, amiben a tapasztalatot túllépjük.” (GADAMER 1984, 249.)

#### IRODALOM

- AUBENQUE, Pierre 1990. Hegelsche und Aristotelische Dialektik. In *Hegel und die antike Dialektik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- FINK, Eugen 2005. *Sein und Mensch. Vom Wesen der ontologischen Erfahrung*. Hrsg.: E. Schütz – Franz-Anton Schwarz. Freiburg – München: Karl Alber Verlag.
- FINK, Eugen 2007. *Hegel Phänomenologische Interpretationen der Phänomenologie des Geistes*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- GADAMER, Hans-Georg 1984. *Igazság és módszer*. Ford.: Bonyhai Gábor. Budapest: Gondolat.
- GADAMER, Hans-Georg 1987. Das Erbe Hegels. In *Neuere Philosophie II*. Ges. Werke Bd. 4. Tübingen: Mohr Verlag.
- HAYM, Rudolf 1857. *Hegel und seine Zeit*. Berlin: Verlag von R. Gaertner.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich 1973. *A szellem fenomenológiája*. Ford.: Szemere Samu. Budapest: Akadémiai.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich 1988. *Phänomenologie des Geistes*. Hamburg: Meiner.
- HEIDEGGER, Martin 1980. Hegels Begriff der Erfahrung (1942–43). In *Holzwege*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- HEIDEGGER, Martin 2006. Hegel tapasztalatfogalma. Ford.: Ábrahám Zoltán In *Rejtektutak*. Budapest: Osiris.
- HERAKLEITOS 1972. *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Hrsg.: H. Diels – W. Kranz. Zürich: Weidmann.
- VOLKMANN-SCHLÜCK, Karl-Heinz 1998. *Hegel. Die Vollendung der abendländischen Metaphysik*. Hrsg.: H. Edelmann. Würzburg: Königshausen – Neumann.

#### EGYÉB FELHASZNÁLT IRODALOM

- FULDA, Hans Friedrich – Henrich, Dieter (Hrsg.) 1973. *Materialien zu Hegels „Phänomenologie des Geistes“*. Frankfurt: Suhrkamp. (Különösen W. Wieland és O. Pöggeler írásai.)
- GAMM, Gerhard 1997. *Der deutsche Idealismus*. Stuttgart: Reclam Philipp jun.
- HEIDEGGER, Martin 1980. *Hegels Phänomenologie des Geistes (1930-1931)*. Bd. 32. Frankfurt: Klostermann.
- HEIDEGGER, Martin 1991. *Die Metaphysik des deutschen Idealismus (1941)* Bd. 49. Hrsg.: Günter Seubold. Frankfurt: Klostermann.
- KÖHLER, Dietmar – Pöggeler, Otto (Hrsg.) 2006. *Phänomenologie des Geistes*. In *Klassiker Auslegen* Bd. 16. Berlin: Akademie.
- LÖWITZ, Karl 1981. Hegel und die Sprache. In *Mensch und Menschenwelt*. Sämtliche Schriften Bd. 1. Stuttgart: Metzler.
- MARX, Werner 1970. *Vernunft und Welt. Zwischen Tradition und anderem Anfang*. Den Haag: Nijhoff. (Különösen a Vernunft und Sprache c. írás)
- MARX, Werner 2006. *Hegels Phänomenologie des Geistes (1971)*. Frankfurt: Klostermann.
- RIEDEL, Manfred (Hrsg.) 1990. *Hegel und die antike Dialektik*. Frankfurt: Suhrkamp.