



BALOGH BRIGITTA
TALPALATNYI UNIVERZUM
Tanulmányok Kant és Hegel
gyakorlati filozófiájáról

MŰHELY
XVIII.

Balogh Brigitta

TALPALATNYI UNIVERZUM

**Tanulmányok Kant és Hegel
gyakorlati filozófiájáról**

PRO  PHILOSOPHIA
Kolozsvár
2009

A kiadvány megjelenését támogatta:



A kötetben közzétett tanulmányok egy részének előkészítését a Magyar Tudományos Akadémia Domus Junior kutatói ösztöndíjai, a tübingeni Internationales Zentrum für Wissenschaftliche Zusammenarbeit és a tübingeni Eberhard-Karls-Universität kutatói ösztöndíja, valamint a Magyar Tudományos Akadémia Határon Túli Magyar Tudományosságért Ösztöndíjprogramjának kutatói ösztöndíja tette lehetővé.

© Pro Philosophia Kiadó, 2009

Kiadja a Pro Philosophia Kiadó (Kolozsvár)

Felelős kiadó: Tonk Márton

Borítóterv: Mostis Gergő Ede

Tipográfia: Könczey Elemér

Nyomdai előkészítés: Tánczos András, Lineart Kft.

Korrektúra: Demeter Zsuzsa

Készült a Misztótfalusi Kis Miklós Sajtóközpont nyomdájában,

Kolozsvárt

Felelős vezető: Tonk István

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României

BALOGH BRIGITTA

Talpalatnyi univerzum / Balogh Brigitta. – Cluj-Napoca: Pro
Philosophia, 2009

ISBN 978-973-87781-9-1

1(091)



TARTALOM

I. TALPALATNYI UNIVERZUM

Tanulmányok Kant és Hegel gyakorlati filozófiájáról

A legfőbb jó a világban	9
Meritokrácia?	19
„A tett nem az, ami nem múlik el” A kölcsönös elismerés és a moralitás dialektikája <i>A szellem fenomenológiájában</i>	40
Individualitás és bűn Hegelnél <i>A szellem fenomenológiájában</i>	55
Talpalatnyi univerzum avagy a szellem és örülete Hegel filozófiájában	68
Hegel kontra Hegel avagy Európa az örök béke és az örök háború között	81

II. AZ ABSZOLÚTUM FILOZÓFIÁJÁNAK SZÜLETÉSE

Időszerkezetek <i>A szellem fenomenológiájában</i>	105
„Ábrázolás” és legitimáció Hegel korai filozófiájában	130

I. RÉSZ
TALPALATNYI UNIVERZUM
Tanulmányok Kant és Hegel
gyakorlati filozófiájáról

A LEGFŐBB JÓ A VILÁGBAN*

Kant kortársai óta élő kifogás a kanti filozófiával szemben, hogy az úgymond „szétszakítja” az embert, miközben egyrészt a természeti világ, másrészt pedig a morális-intellektuális világ polgáraként kezeli. A következőkben egy olyan eszmével kívánok foglalkozni, amely a maga részéről épp e „szétszakítottság” áthidalására hivatott – ez pedig a legfőbb jó eszméje. Kérdésem az, hogy a kanti premisszák alapján valóban *lehetségesnek* lehet-e tekinteni a legfőbb jót, „a morálisan meghatározott akarat szükségképpen tárgyát”, amelyről Kant szerint tudjuk, hogy *lehetségesnek kell* lennie, mivel 1) az erkölcsi törvény, közvetve ugyan, de előírja megvalósíthatóságát, s így 2) nem lehetetlen.

Az eszme

A fogalom kidolgozását *A gyakorlati ész kritikájában* találjuk. A mű gondolatmenete szerint egyvalamit nevezhetünk magábanvalóan jónak, és pedig az erkölcsi törvény meghatározta cselekedetet (amelyben tehát együtt jár az erkölcsi törvénynek való megfelelés és a morális érzület). Csak-hogy a tiszta ész, amely használatának minden területén,

* A tanulmány a *Pro Philosophia Füzetek* 2005/44. számában jelent meg először (251–257. o.)

így gyakorlati észként is a feltétlent keresi, nem elégszik meg ezzel: a tiszta ész a feltételek teljességét kívánja meg, s így az, amit valójában keres, nem más, mint tárgyának feltétlen totalitása – ez pedig a legfőbb jó.¹

A legfőbb jónak két komponense van: az egyik a „legmagasabb” jó, vagyis az erény, a másik pedig a „beteljesedett” jó, vagyis az erénnyel arányos boldogság. Amikor pedig a két komponens szintézisének lehetőségfeltételeire kérdez rá, Kant eljut a lélek halhatatlanságának, illetve Isten létezésének posztulátumaihoz. A halhatatlanság posztulátumát az igazolja, hogy a morális érzületnek való teljes megfelelés csak végtelen progresszusként jeleníthető meg az emberi képzetalkotó képesség számára, Isten létezésének posztulátumát pedig az, hogy szükségképpen feltételeznünk kell egy olyan okot, amely egyáltalán képes az erkölcsiséggel arányos boldogság megvalósítására.²

Ha mármost közelebről szemügyre vesszük ezeket a posztulátumokat, kitűnik problematikus voltak. Mert igaz ugyan, hogy egy gyakorlati értelemben objektív eszme elméleti szempontból nyugodtan lehet problematikus, az viszont mégiscsak elvárható tőle, hogy legalább elgondolható legyen. Úgy tűnik azonban, hogy ezek a posztulátumok épp az elgondolhatóság követelménye alól vonják ki magukat.

A lélek halhatatlanságának posztulátumától itt akár el is tekinthetnénk, hiszen csak a legfőbb jó morális komponensére vonatkozik. Mégis, annyit talán érdemes megemlíteni vele kapcsolatban, hogy mindenképpen antinomikus.

1 Immanuel Kant: *A gyakorlati ész kritikája*, Cserépfalvi Kiadó, Budapest, é. n. (1996), 144. Ford. Berényi Gábor.

2 i. m. 161–164.

Hiszen ha a végtelen progresszust érzéki feltételek között képzeljük el, az végtelen *evilági* létezését jelentene – ami, azt hiszem, mint valószínűtlen, eleve kizárható a tárgyalásból –, ha pedig intellektuális feltételek között próbáljuk elhelyezni, akkor maga a progresszus lehetősége kétséges: nehezen elgondolható ugyanis, miféle morális fejlődési lehetőségeket tartogatna egy tisztán intellektuális világ. A nehézségek nyitja, mint minden valamirevaló antinómiában, nyilván abban rejlik, hogy itt egyszerre kellene jelenségnek és magánvalónak tekintenünk önmagunkat – a probléma felfoghatatlanságát tehát bizvást betudhatjuk intellektuális képességünk korlátainak.

Isten létezésének posztulátuma elvileg érvényteleníti a halhatatlanság-posztulátumban rejlő antinómiát, hiszen épp a jelenségvilág és az intelligibilis világ harmóniájának garanciája volna. Csakhogy itt újabb nehézségbe ütközünk: ha posztulálunk egy efféle harmóniát, akkor egyszerűen nem tudunk mit kezdeni a legfőbb jó második komponensével, a boldogság követelményével. A boldogság ugyanis a kanti elképzelés szerint abban állna, ha „létezésünk egészét tekintve minden kívánságunk és akaratunk szerint” történne,³ márpedig mindez egy „harmonikus világban” minden bizonnyal egybeesne a morálisan meghatározott akarattal, ami pedig a boldogság fogalmát tenné értelmetlenné.

Így tehát arra a következtetésre kell jutnunk, hogy az erkölcsiséggel arányos boldogságnak mindenképpen *a világban* kell megvalósulnia. Ez azt jelentené: lehetséges, hogy a morális tökéletesedés végtelen progresszusát a világban gondoljuk el, méghozzá úgy, hogy ezzel a prog-

3 i. m. 164.

resszussal a világban föllelhető boldogság is arányos lesz. Emellett pedig fenn lehet tartani azt a lehetőséget is, hogy ez a végtelen progresszus az isteni okságnak köszönhetően egyszer majd be is teljesedik.

Az eszme a világban

Ha arra vagyunk kíváncsiak, hogyan valósulhat meg a legfőbb jó *a világban*, kézenfekvő egy olyan kanti műhöz fordulni, amely az emberi szabadság és a természeti meghatározottság szoros összefüggéséből indul ki. Ez a mű *Az emberiség egyetemes történetének eszméje világpolgári szemszögből*, amely, mint ismeretes, az emberi történelmet mint „az akarat szabadság jelenségeinek elbeszélőjét” tárgyalja,⁴ s mint ilyen, épp azt a két momentumot köti össze eltéphetetlen kötelékkel, amelyeknek a legfőbb jó evilági megvalósulásához szükségképpen össze is kell kötődniük. Ész és természet harmóniája mintha *ab ovo* meg is valósult volna a történelemben: a történelemben felfedezhető természeti cél nem más, mint valamely nem természeti adottságainak tökéletes kifejlődése, mivel pedig az emberre specifikusan jellemző természeti adottságok éppen az észhasználatot célozzák, az a teljességgel kielégítő képlet áll előttünk, hogy az eszköz, amelynek segítségével a történelem előrehalad (vagyis az adottságok antagonizmusa) kifejezetten *termé-*

4 Immanuel Kant: *Az emberiség egyetemes történetének eszméje világpolgári szemszögből*, in: *Uő: A vallás a pusztán ész határain belül és más írások*, Gondolat Kiadó, Budapest, 1980, 58. Ford. Vidrányi Katalin.

szeti, a cél viszont, a morális egész megvalósítása, noha szintén természeti célnak minősül, túlmutat a természetet.⁵

A gond csak az, hogy ami mindebből „természetileg” (vagyis az antagonizmus elve alapján) magyarázható, az „csak” az általánosan jogszerű polgári társadalom létrejötte. Persze ez nem kevés, ám a morális egész létrehozásához mégsem elegendő. Az általánosan jogszerű polgári társadalom ugyanis képes ugyan a legalitás kereteinek megteremtésére, az emberiség moralizálódásához azonban a morális *érzület* elterjedése is szükséges lenne, amit viszont semmiféle társadalmi berendezkedés nem tud garantálni.⁶ Hogyan lenne tehát lehetséges a „valódi” moralizálódás?

Ha az imént azt láttuk, hogy a természet hozza létre a moralitás feltételeit, *A vallás a puszta ész határain belül* című munkában a természet – noha csak az *emberi* természet – morális meghatározottságával szembesülünk, lévén, hogy az emberi természetben rejlő gyökeres rossz alapja éppenséggel a természetet túlmutató abszolút szabadság. A gyökeres rosszat, mondja Kant, nem lehet kiirtani: megszüntülhetünk ugyan a bűn rabságából, de a – hangsúlyozottan a többi ember részéről érkező – kísértéstől nem.⁷ Így aztán ugyanúgy, ahogyan *Az örök béke* szerint a háború hiánya egyáltalán nem jelenti a béke garanciáját, s ezért a békeállapot „szerzésre vár”,⁸ szabadságunk megvédelmezése ér-

5 i. m. 60–64.

6 i. m. 64–66.

7 Immanuel Kant: *A vallás a puszta ész határain belül*, in: *Uő: A vallás a puszta ész határain belül és más írások*, Gondolat Kiadó, Budapest, 1980, 221. Ford. Vidrányi Katalin.

8 Immanuel Kant: *Az örök békéről*. Filozófiai tervezet, in: *Kant: Történetfilozófiai írások*, Ictus, h. n., é. n. (1997), 264. Ford. Mesterházi Miklós.

dekében itt is egy *társulás* szükségességével szembesülünk, éspedig egy *etikai* társulásával.

Próbáljuk meg ezen a ponton összegezni, mire jutotunk eddig a *világban* megvalósulható legfőbb jó vizsgálatában. 1) Kitűnt, hogy a legfőbb jó megvalósításának alapja az emberi *nem*, amennyiben – a természet segítségével, illetve saját erejére támaszkodva – mind kedvezőbb feltételeket teremt az általános moralizálódáshoz. Csakhogy, ha megengedjük azt, hogy a morális érzület elterjedése társadalmi, illetőleg társulási viszonyok függvénye, vajon nem állítjuk-e ezzel azt, hogy a moralitás bizonyos esetekben akár empirikusan is meghatározott lehet? 2) Kitűnt, hogy az ember nemcsak individuumként, de emberi nemként is csak morális tökéletesedésén munkálkodhat, boldogságának megvalósulása azonban mindenképpen esetleges marad. Ha mindehhez még hozzávesszük *Az ítélőerő kritikájának* vonatkozó megfontolásait, a következőt látjuk: még akkor is, ha a legfőbb jó lehetőségére a világ *egésze* céljának szempontjából kérdezzük rá, az erkölcsiséggel arányos boldogság tekintetében csakis a morális isteneszmére támaszkodhatunk.⁹

Ugyanott vagyunk tehát, ahonnan elindultunk: a világ morális teremtőjének úgy kellene megvalósítania a legfőbb jót, hogy a természeti jelenségvilágot és a magánvaló intellektuális világot mintegy „fedésbe hozza” egymással. Ez viszont értelmetlen, hiszen ez a „fedésbe hozás” egyszersmind a jelenségvilág megszűnését jelentené, feltéve, ha az egyetlen olyan természeti lény, amely egyszersmind ma-

9 Immanuel Kant: *Az ítélőerő kritikája*, Osiris / Gond-Cura Alapítvány, Budapest, 2003, 357–377. Ford. Papp Zoltán.

gánvalónak is *tudja* magát – vagyis az ember – végre képes volna akként is *szemlélni* magát.

Van persze egy másik lehetőség is, *A vallás a puszta ész határain* belül alapján: ugyanúgy, ahogyan minden cselekvésem azért lehet eredeti szabad aktus, mert morális lényként mindig *egész* létezésemhez mint a *jelenség egészéhez* viszonyulok, feltételezhető, hogy az isteni szemlélet¹⁰ képes azt, amit mi csak végtelen progresszusként vagyunk tudunk megjeleníteni, *egészként*, a maga teljességében *szemlélni*. Ekkor morális tökéletesedésünk megvalósulhatna ugyan, de *csak Isten számára*. Másrészt pedig boldogságunk lehetőségeiről ezen az úton sem sikerült többet megtudnunk. Így tehát megint csak kisiklik kezünkől a legfőbb jó – túlvilági változatában is.

De honnan az eszme?

Itt jutunk el a voltaképpeni kényes kérdéshez: mégis *honnan* a boldogság követelménye a legfőbb jó eszméjében? Kant elszántan érvel amellett, hogy ez a követelmény *morálisan* szükségszerű. Ahogyan *A gyakorlati ész kritikájában* mondja: senki sem *akarhatja* lehetetlennek állítani a legfőbb jó megvalósulását, s így az erkölcsi, azaz szabad érdek.¹¹ Sőt – így *Az ítélőerő kritikája* –: annak az embernek, aki nem hisz a legfőbb jó megvalósulásának garanciájában (vagyis Istenben), vagy fel kellene adnia a célt (s ez állítólag gyen-

10 Vö. *A tiszta ész kritikájában* található megjegyzésekkel az isteni szemléletről. Immanuel Kant: *A tiszta ész kritikája*, Ictus, h. n. (Budapest), é. n. (1995), 148.; 152. Ford. Kis János.

11 Kant: *A gyakorlati ész kritikája*, 189–191.

gítené benne a morális érzületet), vagy – tisztán gyakorlati célzattal – mégiscsak el kellene fogadnia Isten eszméjét, hiszen az nem ellentmondásos, s így emberünk szabadon (azaz erkölcsi érdekből) felvállalhatja azt, pontosabban fel is *kell* vállalnia.¹²

Az elkötelezettség tagadhatatlan, a tézis azonban, úgy tűnik, mégiscsak védhetetlen. Miden jel arra utal ugyanis, hogy a legfőbb jó megvalósulása *nem* erkölcsi érdek. Hiszen az erkölcsiség épp attól erkölcsiség, hogy tökéletesen független attól, hogy hisz-e egy számára külsődleges cél megvalósulásában vagy sem. Márpedig a boldogság mint olyan – az erkölcsiséggel arányosan vagy efféle arányosság nélkül – teljességgel külsődleges a moralitás számára, legalábbis ha elfogadjuk Kant saját premisszáit. Sőt, amikor *A gyakorlati ész kritikájában* az ember megismerőképesége és gyakorlati rendeltetése közötti „bölcsele megszabott arányról” beszél,¹³ tulajdonképpen épp azt mutatja ki, hogy a morális érzület pontosan attól morális, hogy posztulátumaiban nem lehetünk elméleti értelemben bizonyosak.

Miért kellene akkor ragaszkodnunk a posztulátumok *gyakorlati bizonyosságához*? Miért ne maradhatna a legfőbb jó *puszta eszme*, amelynek megközelítésén állandóan munkálkodnunk kell, anélkül azonban, hogy hinnünk kellene tökéletes megvalósulásában?

Van *Az ítélőerő kritikájában* egy rövidke utalás¹⁴ arra, hogy az erkölcsiséggel arányos boldogság olyan cél, amelyet természete ültetett az emberbe. Fontos viszont a pontosítás, hogy a *véges* lény természetéről van szó – tehát

12 Kant: *Az ítélőerő kritikája*, 376–377.

13 Kant: *A gyakorlati ész kritikája*, 191–193.

14 Kant: *Az ítélőerő kritikája*, 375.

nem föltétlenül az érzéki természetről, hanem a véges lény ama próbálkozásáról, hogy megpróbáljon megfelelni az ész egységkövetelményének. Ha ebből a meglátásból indulunk ki, sokatmondó formális azonosságra bukkanunk az önmagában vett jó és a legfőbb jó fogalma között. Hiszen a jó voltaképp azonos az ésszerűvel, amennyiben az általánosság formális követelménye felől határozódik meg (vagyis: jó az, ami megfelel az általános törvényhozás formájának). Mármost az, *hog*y egyáltalán így határozzuk meg a jót, megint csak a véges lény természetéből következik: nem azért nem adunk a jónak tartalmi meghatározást, mert nem szeretnénk, hanem azért, mert egész egyszerűen *nem tudjuk* tartalmilag (s egyszersmind általános érvennyel) meghatározni.

Ezen a ponton talán kételkedni lehetne abban, amit fentebb a magábanvalóan jó és a legfőbb jó közötti formális azonosságként harangoztunk be: hisz a legfőbb jó boldogságkomponense egyáltalán nem alkalmas az efféle formális meghatározásra (pontosabban alkalmas, de csak a hajlamokkal való viszonya szerint, ami itt nyilván elégtelen). Csakhogy a legfőbb jó fogalma többet tartalmaz, mint az önmagában vett jó és a boldogság pusztá *összetételét*: a két tényező közötti *megfelelést* állítja. Ugyanúgy megfelel tehát az általánosság követelményének, mint a jó fogalma, ráadásul egy olyan általánosságot állít, ami mind a természeti, mind az intellektuális világra egyaránt és egyszerre érvényes.

Mert milyen kimondatlan előfeltevéseket is tartalmaz a legfőbb jó fogalma? Azt, hogy ha a legfőbb jó lehetetlen volna, az 1) morális szempontból igazságtalan, 2) elméleti szempontból ésszerűtlen volna. Csakhogy akaratom morális meghatározottsága szempontjából elvileg tökéletesen közömbösnek kellene lennie annak, hogy én magam

elszenvedek-e valamiféle igazságtalanságot, akár a világ teremője részéről is. Egyetlen észérdek marad tehát, amely a legfőbb jó megvalósulását követelheti: ez pedig az ész *elméleti* érdeke.

Ami tehát kiderült számunkra, az a következő: 1) A legfőbb jó megvalósulásának lehetőségességébe vetett eszhit, ha gyakorlati érdekből származónak tekintjük, éppenséggel a gyakorlati ész autonómiáját veszélyeztetheti, mert ha elfogadjuk, ontológiai támasztékot nyújtunk annak a maximának, amelynek tisztán gyakorlatinak kellene lennie. 2) A legfőbb jó megvalósulásának követelménye ezzel szemben igazolható akkor, ha a tiszta ész legfőbb elméleti érdekéből, vagyis a kozmosz (mely alatt ezúttal a jelenségvilág és az intelligibilis világ közös univerzuma értendő) egységének, avagy egységes elgondolhatóságának követelményéből indulunk ki.

Így hát a legfőbb jó megvalósulásának követelménye korántsem az ész gyakorlati, hanem elméleti érdekének bizonyul. Más kérdés, hogy mindezzel új – némileg kétesebb – megvilágításba kerül *Az örök békének* ama megjegyzése,¹⁵ mely szerint a Gondviselést lehet ugyan igazolni, csak a teremtest nem igazolhatja semmiféle teodicea.

15 Kant: *Az örök békéről*, 302.

MERITOKRÁCIA?*

A huszadik század folyamán több politikaelméleti írónál megjelent az a nézet, hogy az önmeghatározás kanti eszméje kiindulópontul szolgálhatott olyan politikai eszmerendszerek számára, amelyek valójában a lehető legtávolabb állnak Kant elképzeléseitől – amilyen például a nacionalizmus¹ vagy a politikai szabadság „pozitív” értelmezése, amelyről Isaiah Berlin mutatja ki,² hogy „történelmileg” alkalmasabbnak bizonyult különféle totalitárius ideológiák megalapozására, mint a „negatív” értelmezés. Berlin elemzése szerint látszólag nem sok különbség van a szabadság ama értelmezése között, mely szerint az azt jelenti, hogy a magam ura vagyok („pozitív” értelmezés) és aközött, mely szerint annak lényege az, hogy mások nem szólnak bele döntéseimbe („negatív” értelmezés). Csakhogy, míg az egyik nyitva hagyja a kérdést, hogy „kit kell békén hagyni”, addig a másik megkísérel választ adni arra a kérdésre, hogy „ki az az én”, aki önmagán uralkodik. Klasszikus filozófiai eljárás, mondja Berlin, hogy énünk uralkodásra rendeltetett részét „eszés” önmagunkkal azonosítjuk, aki arra

* A tanulmány első változata *Meritokrácia* címmel az *EX Symposium 2004/49*, Vajda Mihály hetvenedik születésnapjának tiszteletére összeállított számában jelent meg. (62–71. o.)

- 1 Elie Kedourie: Nacionalizmus. Utószó. in: *Kellék*, 2001/17. 22. Ford. Tamás Emőke.
- 2 Isaiah Berlin: A szabadság két fogalma, in: *Uő: Négy esszé a szabadságról*, Európa Könyvkiadó, h. n. (Budapest), 1990, 148. sk. Ford. Erős Ferenc és Berényi Gábor.

hivatott, hogy maga alá gyűrje a bennünk élő „alsóbbrendű természetet”. Csakhogy ezt az „autonóm”, „ideális én”-t ki lehet tágítani az egyes egyénen túlra, valamiféle „társadalmi egészként” értve azt; innentől kezdve pedig szerepelhet a rendszerben „igazi én”-ként törzs, faj, vallás, állam stb., mely „vonakodó tagjaira ráerőszakolva kollektív, »organikus« és egyetlen akaratát – kivívja a saját, »magasabb rendű« szabadságát, ennél fogva az »övékét« (azaz a »tagokét«) is”.³ Minden azon múlik tehát, hogyan értelmezzük az ember fogalmát: „Elegendő, ha az ember fogalmával manipulálunk, és a szabadság fogalmának jelentését máris a manipulátor tetszése szerint alakíthatjuk. A legújabb kori történelem túlságosan is nyilvánvalóvá tette, hogy a probléma nem csupán akadémikus.”⁴

Tegyük fel hát Isaiah Berlinnel együtt a kérdést: „Mi okozta ezt a különös fordulatot? Mivel magyarázható meg, hogy Kant szigorú individualizmusa a tisztán totalitáriánus elmélethez közel álló tanításba torkollott olyan gondolkodóknál is, akiknek némelyike az ő tanítványának vallja magát?”⁵

Ha megpróbáljuk összesíteni azokat a kanti gondolatokat, amelyek Berlin szerint az önmeghatározás eszméjének fentebb leírt átértelmezéséhez és felhasználásához egyáltalán alkalmat szolgáltathattak, a következő felsoroláshoz jutunk:

1. A kanti felfogás a szabadságot a vágyak feletti uralommal azonosítja, ennek az uralomnak a letéteményese pedig énünk azon része, amelyet „eszesként” azonosítunk,

3 i. m. 363. sk.

4 i. m. 367. sk.

5 i. m. 403.

s amely által énünk többi részét uralmunk alá hajthatjuk. Az autonómiaként felfogott szabadság így azon múlik, hogy azonosulunk-e énünk eszes részével, s a szabadság ebben az értelemben engedelmeskedést jelent ugyan, de egy olyan törvénynek, amelyet mi magunk adunk magunknak. Ily módon a kanti felfogás egyrészt azok közé az elképzelések közé tartozik, amelyek a „pozitív” módon felfogott szabadság egyik jellegzetes tévútját képviselik: a visszavonulást önmagunk „belső erődjébe”. Másrészt pedig mindezzel Kant gyakorlatilag azt állítja, amit a „liberális pillanatait elfelejtett Montesquieu”, ti. hogy a szabadság „annak képessége, hogy megtegyük, amit akarnunk kell”.⁶

2. Ennek az autonómiafelfogásnak az ellenképe a természeti törvényektől való függés (heteronómia), méghozzá szintén az uralom elve alapján: „Nem tudom uralni a természet törvényeit; szabad tevékenységemnek ennél fogva ex hypothesi felül kell emelkednie az okság empirikus világán.”⁷

3. Kant *Az emberiség egyetemes történetének eszméje világpolgári szemszögből* című írásában úgy határozza meg az általánosan jogszerű polgári társadalmat, mint amelyben „jelen van a legnagyobb szabadság s ezzel tagjainak általános antagonizmusa, de egyben e szabadság legpontosabb meghatározása s határainak biztosítása is, hogy összeférhessen mások szabadságával”.⁸ A kérdés csak az, mondja Berlin, hogy ki az, aki valójában kijelöli a határokat. Márpedig a

6 i. m. 394.

7 Uo.

8 Immanuel Kant: *Az emberiség egyetemes történetének eszméje világpolgári szemszögből*, in: *Uő: A vallás a pusztá ész határain belül és más írások*, Gondolat Kiadó, Budapest, 1980, 64. Ford. Vidrányi Katalin.

kanti válasz is felsorakozni látszik ama racionalista elképzelés mögé, hogy minden problémának kell hogy legyen egy egyedüli és igaz megoldása, s bárki, aki helyesen gondolkodik, feltárhatja ezt az igazságot, és beláttathatja azt a többi, ugyanolyan racionálisan gondolkodó emberrel. „Ebből a feltevésből kiindulva a politikai szabadság problémája úgy oldható meg, hogy létrehozunk egy igazságos rendet, amelyben minden ember megkap minden szabadságot, ami őt ésszel bíró lény mivoltában megilleti.”⁹

4. Ugyancsak az általánosan jogszerű polgári társadalom említett kanti jellemzéséből indul ki a további kérdés: mégis hogyan kellene megállapítani az egyéni szabadság „legpontosabb meghatározására s határainak biztosítására” vonatkozó kritériumokat? Berlin állítása szerint valószínűtlen, hogy a lehetséges kanti válasz liberális volna, mivel „Kant és a hozzá hasonló racionalisták” nem tekintenek minden célt egyenértékűnek: „Szerintük a szabadság határait az »ész« szabályainak alkalmazása jelöli ki; az ész sokkal több, mint e szabályoknak mint olyanoknak pusztán általánossága. Az ész olyan képesség, amely minden emberben és minden ember számára azonos célokat teremt és azonos célokat tűz eléjük. Az ész nevében el lehet ítélni bármit, ami nem ésszerű, így tehát, legalábbis elvben, az ész igényeinek érvényesítése céljából, könnyörtelenül el lehet fojtani azokat a különféle személyes célokat, amelyeket az emberek fantáziájuk vagy egyéni hóbortjaik hatására követnek – így például az önkiteljesedés esztétikai vagy egyéb nem racionális módjait. Az ész hatalmát és az ész által az emberekre ruházott kötelességeket az egyéni szabadsággal azonosítják, abból az előfeltevésből kiindulva, hogy

9 Berlin i. m. 389.

csak racionális célok lehetnek a »szabad« ember »valódi« természetének »igazi« céljai.”¹⁰

5. Tekintettel arra, hogy Kant számára „a szabadság távolról sem összeegyeztethetetlen a hatalommal – sőt gyakorlatilag azonos vele”,¹¹ akaratlanul is alkalmat ad valamiféle meritokrácia legitimálására: „Az ész énbennem van; ha győzedelmeskedni akar, el kell pusztítania, vagy el kell fojtania »alsóbbrendű« ösztöneimet, szenvedélyeimet és vágyaimat, amelyek rabságban tartanak. Hasonlóképpen (az egyéni fogalmakról a társadalmi fogalmakra való fatális átmenet szinte észrevehetetlen) a társadalom magasabb rendű elemei (a műveltebbek, az ésszerűbben gondolkodók, azok, akik »saját korukban és népük között a legnagyobb belátással bírnak«) megtehetik, hogy kényszerrel terjesztik az ésszerűséget a társadalom irracionális köreiben. Mert – miképpen Hegel, Bradley vagy Bosanquet oly gyakran biztosított bennünket – az ésszel bíró embernek engedelmessé válnak, mint a természetnek. Engedelmeskedve voltaképpen önmagunknak engedelmeskedünk. Önmagunknak – de nem azoknak, akik most vagyunk belesüppedve tudatlanságunkba és szenvedélyeinkbe; gyenge, betegség gyötörte, orvosra váró kreatúrák, kisdetek, akiknek gyámra van szükségük – hanem azoknak, akik majd lehetünk, ha ésszerűen fogunk gondolkodni; azoknak, akik már most is lehetnénk, ha felfigyelnénk arra a racionális elemre, amely ex hypothesi megvan minden emberben, aki megérdemli az ember nevet.”¹²

6. Végezetül Berlin azt a pontot is azonosítja Kant filozófiájában, amely szerinte magyarázatot ad arra a kérdés-

10 i. m. 406. (lábjegyzetben)

11 i. m. 395.

12 i. m. 399.

re, hogy hogyan volt lehetséges az a „különös fordulat,” amely Kant „szigorú individualizmusából” valami egészen mást csinált. Ez a vonás pedig az, hogy noha Kant „azt állította, hogy minden ember rendelkezik a racionális önrányítás képességével; hogy erkölcsi kérdésekben nincsenek szakemberek”, mégis, „mihelyt politikai kérdésekkel kezdett foglalkozni, arra jutott, hogy a törvény – amennyiben olyan, hogy ésszel bíró lény mivoltomban ha megkérdeztek volna, én is jóváhagytam volna – szemernyit sem tud elvenni a szabadságomból. Ezzel pedig szélesre tárta a kaput a szakértők uralma előtt.”¹³

Amikor a kanti szabadságfelfogás eme lehetséges „gyenge” (azaz többféleképpen felhasználható) pontjait értelmezzük, természetesen nem tekinthetünk el attól, hogy az autonómia fogalmával Kant elsősorban nem a politikai, hanem – ahogyan ő nevezi – a „transzcendentális” vagy – ahogyan Berlin nevezi – „noumenális” szabadságot kívánja magyarázni. Az, hogy „magyarázni”, nem pedig megalapozni kívánja ezt a szabadságot, fontos itt: Kant szerint szabadságunk olyan közvetlen *tény*, amelyet nem lehet, és nem is szükséges megalapozni – ő maga viszont alkalmas az erkölcsi törvény szükségszerűségének magyarázatára. A kérdés tehát, amelyre az akarat autonómiája a válasz, elsődlegesen nem a szabadsághoz, hanem a felelősséghez tartozik: nem a szabadsághoz van szükség a felelősségre, hanem a felelősséghez a szabadságra. A politikai szabadság, bár mélységesen összefügg mindezzel, mégiscsak más kérdés. Nem árt ebből a szempontból „újraolvasni” az Isaiah Berlin által felsorolt motívumokat.

13 i. m. 403.

1. *Autonómia* – „pozitív értelemben”. Az alapvető nehézség, amelyet Kant számára a transzcendentális módszerrel létrehozható morálfilozófia támaszt, a jó akarat meghatározásának a kérdése. Mivel pedig mindaz, amit csak empirikusan lehet meghatározni, pusztán relatív, az általában vett jó akarat meghatározásának viszont általánosan érvényesnek kell lennie, szükségszerű az, hogy a jó akaratot ne lehetséges célja, hanem elsődlegesen elve alapján határozzuk meg. Ezért lesz az akarat morális voltának kritériuma az, hogy akarhatom-e, hogy cselekedetem maximája általános törvénné váljék. Így a meghatározás anélkül válik általánosan érvényessé, hogy meg kellene adnia az akarat tartalmát avagy célját.¹⁴

Szabadságunk továbbá nem abban áll, hogy azonosuljunk önünk eszes részével – hanem abban, hogy *képesek* vagyunk azonosulni vele, azaz bármilyen körülmények között nyitva áll számunkra ennek lehetősége.¹⁵ S végül is mi-
ben áll ez az „azonosulás”? Abban, hogy hajlandó vagyok mérlegelni: ha akaratom tárgya beteljesednék, mindez milyen következményekkel járna embertársaimra nézve. Lehet persze Hegellel azt állítani, hogy a kanti általánosság-kritérium nem éppen ezt mondja, hanem végső soron egy logikai törvényre hivatkozik, s a morálisan meghatározott akaratból pusztán logikai tautológiát csinál. Ez az értelmezés azonban eleve intenciózus: ha figyelmesen nyomom követjük Kant példáit, nem lehet nem észrevenni: a dolog vol-

14 Immanuel Kant: Az erkölcsök metafizikájának alapvetése, in: Uő: *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése. A gyakorlati ész kritikája. Az erkölcsök metafizikája*, Gondolat, Budapest, 1991. Ford. Berényi Gábor.

15 Lásd Immanuel Kant: A vallás a pusztán ész határain belül, in: Uő: *A vallás a pusztán ész határain belül és más írások*.

taképpen azon múlik, hogy az akarat moralitásának mérlegelésekor hajlandó vagyok-e elgondolni azt, mi történne, ha a többi ember hozzám hasonlóan cselekednék. Egyáltalán nem az történik tehát, hogy visszavonulnék „énem belső erődjébe”, hanem fordítva: az ész itt pontosan annak a képessége, hogy – lehetőség szerint kilépve a magam szubjektivitásából – a többi ember szempontjait is figyelembe vegyem. (Nem véletlen, hogy az eszes lény mint öncél eszméje az ily módon meghatározható tiszta akarat függvényében kerül bevezetésre. Az „eszes lény” mivoltának az előbbiek fényében nyilván az a jelentősége, hogy a többi emberben ugyanúgy felismerem a szabadság – nem lehetőségét, hanem – *tényét*, mint önmagamban, ennek pedig az a következménye, hogy a jó akarat megnyilvánulásait jogomban áll a többiektől is elvárni.) Így tehát a szabadság nem éppen „annak képessége, hogy megtegyük, amit akarunk kell”, hanem inkább „*lehetőség* arra, hogy *úgy* akarjunk, *ahogyan* kell” – vagyis a többiek figyelembevételével. A „többiek” persze a lehető legáltalánosabban értendő – az emberiség mint morális egész eszméje, ha hajlandóak vagyunk komolyan venni, nem igazán engedi meg, hogy a többieket valamely érdekcsoporttal azonosítsuk (ez ugyanis már tartalmi célmeghatározást tenne szükségessé, ami, mint Kanttól tudjuk, morális szempontból eleve gyanús).

2. *Autonómia* – „*negatív*” értelemben. Kérdés, hogy a kantti szabadságfogalom természetképe valóban az uralom elve alatt áll-e. Látszólag igen, különösen a morálfilozófia területén, hiszen Kant a morális érzület specifikumát a természetünk által belénk plántált hajlamokkal szemben határozza meg, a szabad okságot pedig a természeti oksággal állítja szembe. Ugyanakkor az, ami valamely cselekedet valóban morális (tehát nem pusztán kötelességszerű) voltát biztosítani képes, az éppenséggel a morális érzület: ér-

zület tehát, ami, noha oka nem empirikus–természeti, hanem morális–intellektuális, mégiscsak lényünk „természeti” részéhez tartozik. Ez is értelmezhető persze úgy, hogy itt voltaképpen az ész nyomja el a természetet, pusztán azáltal, hogy kizárólagosan meghatározza azt. Sőt, ez a benyomásunk csak erősödni fog, amikor arról olvasunk Kantnál, hogy az erkölcsi törvény elkerülhetetlenül megaláz mindenkit, aki természetének érzéki hajlamait veti össze vele – s ez a megaláztatás része az iránta érzett tiszteletünknek.¹⁶ Mindez valóban az uralomelv nyelvén íródott – noha annak tudatában, hogy „patologikus” (empirikusan meghatározott) énünk elnyomása soha nem lehet teljes, hisz mégiscsak természeti lények (is) vagyunk, s így az erény számunkra legfeljebb állandó harcot jelenthet, a tiszta akarat megvalósulását (vagyis szentséget) semmiképp. De vesünk csak egy pillantást arra, milyen is az a „patologikus” én, amelynek megaláztatása – saját megaláztatásunk – állítólag tiszteletet hív életre bennünk: „Patologikusan meghatározható énünk igényeit mint első és eredendő igényeket igyekszik érvényesíteni, mintha csak énünk egésze lenne.”¹⁷

Szóval *mintha csak énünk egésze lenne*. Nem lehetséges-e, hogy Kant számára elsődlegesen nem a természeti hajlamok megléte jelent problémát, hanem az, hogy néha egész lényünk elfoglalására törnek, arra, hogy saját igényeiket abban a színben tüntessék fel, mintha kizárólagosak volnának? Mert bármely cselekedet csak *ebben* az esetben minősül immoralisnak. A hajlamok szigorú kanti elutasítása

16 Immanuel Kant: *A gyakorlati ész kritikája*, Cserépfalvi Kiadó, Budapest, é. n. (1996), 101. Ford. Berényi Gábor.

17 Uo.

ugyanis, amely sokakban keltette már fel nemcsak a cáfolat, de a gúnyolódás vágyát is, korántsem annyira szigorú, mint ahogy az első látásra tűnik. Igaz ugyan, hogy az akarat moralitásának (tehát nem a morális törvénynek való külsődleges megfelelésnek, vagyis a pusztá legalitásnak, hanem a valódi moralitásnak) kritériumaként azt szabja meg, hogy meghatározó oka ne eredhessen hajlamainkból, de a kritérium csak egy mesterséges eljárásban kerül használatra, éspedig akkor, amikor *in abstracto* vizsgáljuk a cselekedetek morális értékét. Kant egyáltalán nem vádolható azzal, hogy eltitkolta volna: ha valamely konkrét kötelességszerű cselekedetünk morális értékét óhajtánánk megítélni, olyan fokú őszinteségre kellene képeseknek lennünk, amely – Platónnal szólva – már nem is embernek való. Magyarán: konkrét cselekedetről soha nem állapíthatjuk meg, hogy valóban morális cselekedet-e, mert ehhez a hajlamok és a morális érzület olyan fokú elkülönítésére volna szükség, amelyre aligha vagyunk képesek. Így aztán a tiszta gyakorlati ész sem követelheti tőlünk, hogy akarásunk és cselekedeteink moralitásának mértékét teljességgel tisztán lássuk, de még csak azt sem, hogy mellőzzük hajlamainkat: „A tiszta gyakorlati ész nem azt kívánja, hogy *adjuk fel* igényünket a boldogságra, csupán azt akarja, hogy amikor a kötelességről van szó, *ne vegyük tekintetbe.*”¹⁸ Mindez csöppet sem hangzik úgy, mint a hajlamok erőszakos elnyomása, hanem inkább úgy, mint egy megbízhatatlan (mert elfogult) tanú vallomásának mellőzése akkor, amikor morális téttel bíró döntéseinket mérlegeljük.

Mellesleg az sem elhanyagolható szempont, hogy Kant filozófiájában a „természetnek” meglehetősen különböző

18 i. m. 124.

értelmezései érvényesek. Az a természetfogalom, amellyel szemben megkísérli meghatározni a moralitás törvényeit, a mechanikus okság elve alapján működő természet, a természettudományok tárgya. Azt hiszem, nem különösebben szükséges megmutatni, hogy ez a szembeállítás mennyire jogosult: ha az emberi világ jelenségeit a természeti okság mechanikus elveivel próbálom magyarázni, akkor befellegzett mindenféle felelősségnek; akkor minden cselekedet előzetes okok láncolatának elkerülhetetlen következménye, és szó sincs már cselekvő személyről, aki tetteiért felelősséget viselhetne. Igaz ugyan, hogy amikor Kant arról beszél, hogy a természeti törvény az erkölcsi törvény típusa,¹⁹ akkor épp ez a természetfogalom lebeg a szeme előtt. Itt viszont az egyetlen közös pont az általános érvényesség, tehát az analógia nem érinti a két különböző területen érvényesülő két különböző okság működési elvét.

A természet feletti uralom motívuma mindazonáltal a természet másik értelmezési módjában, a természet teleologikus szemléletében is megjelenik – de csak bizonyos feltételekkel: „Mint az egyetlen olyan lény a földön, amely értelemmel bír, tehát képességgel arra, hogy önkényes módon célokat tűzzön ki magának, az ember a természet címzetes ura ugyan, s ha a természetet teleologikus rendszernek tekintjük, a természet végső célja – de mindig csak feltételesen, nevezetesen azon feltétel mellett, hogy meglegyen benne a képesség és az akarat arra, hogy ezen meghatározásának és saját magának olyan célvonatkozást adjon, amely a természettől függetlenül önmagának elégséges, azaz végcél lehet; a végcél azonban egyáltalán nem szabad

19 i. m.

a természetben keresni.”²⁰ Annak a feltétele tehát, hogy az embert a természet urának tekintsük, éppenséggel az, hogy a maga részéről függetleníteni tudja magát a természeti okság mechanizmusától. S noha látszólag ez a függetlenség a „negatív” szabadság jegyeit viseli magán – hiszen egy bizonyos fajta meghatározottság vagy uralom ellen igyekszik bebiztosítani magát –, mégis inkább a „pozitív” szabadság fogalmköréhez tartozik, hiszen az, ami a függetlenedést lehetővé teszi, nem más, mint az akaratnak az erkölcsi törvény általi meghatározottsága, vagyis az akarat autonómiája. Ha pedig arra szeretnénk rákérdezni, miért kell a természet végcéljának a természetten túlra mutatnia, azt a választ kapjuk, hogy azért, mert a természet nem más, mint feltételek sorozata, a végcél pedig fogalma szerint feltétlen. Újra csak a természeti mechanizmus körében maradtunk tehát.

Igen ám, de mindeddig a morális, avagy transzcendentális, avagy noumenális szabadságról beszéltünk, s mint már említettük, itt kevésbé a szabadságé a központi szerep, mint inkább a felelősségé. Mi történik azonban, ha átmerészkedünk a valóságos emberi történelem, s ezzel együtt a valóságos, illetve a politikai szabadság területére? Nos, itt a természet egyáltalán nem ellenképként működik. Kant kísérletet sem tesz arra, hogy az emberi történelem működését a természettől függetlenül próbálja meg értelmezni. Sőt, az adottságok antagonizmusának elvével olyan tényezőt vezet be, amely a lehető legszorosabbra kapcsolja természet és szabadság dialektikáját. Az ember itt már korántsem úgy jelenik meg, mint aki a természettel önnön eszének tör-

20 Immanuel Kant: *Az ítélőerő kritikája*. Ford. Papp Zoltán. Osiris / Gond-Cura Alapítvány, Budapest, 2003, 352. sk.

vényhozását szegezi szembe, hanem mint olyan lény, akit maga a természet kényszerít rá arra, hogy ésszéességeit a lehető legjobban kifejllessze. Sőt, a természet ugyanarra tanít, mint az ész, csak némileg hosszadalmasabb és fájdalmasabb módszerei vannak: „A természet tehát az emberek, sőt nagy társadalmak és államaik összeférhetetlenségét megint csak eszközként használja ahhoz, hogy ezek elkerülhetetlen antagonizmusában megtalálja a nyugalom és biztonság állapotát; azaz a háborúk, a túlfeszített és soha nem csillapodó háborús készülődés s a nyomor által, amelyet végül így még békében is érezni fog minden állam, arra kényszeríti őket, hogy kezdeti tökéletlen kísérletek után, számos felfordulás, pusztítás és az általános belső kimerülés nyomán végül elérjék azt, amit az ész e sok szomorú tapasztalat nélkül is megmondhatott volna [...]”²¹

3. *Az egyetlen lehetséges igazságos társadalom.* Mint már szó volt róla, Kant az általánosan jogszerű polgári társadalmat úgy határozza meg, mint amelyben a „legnagyobb szabadság” mellett „e szabadság legpontosabb meghatározása s határainak biztosítása” is jelen van. Ama kérdésre pedig, hogy ki határozná meg ezeket a határokat, Isaiah Berlin szerint az egyetlen lehetséges igazságos rend volna a kanti válasz. Valóban, Kant a jelzett megfontolásokat így folytatja: „Ily módon az emberi nem számára a legnagyobb természet adta feladat egy olyan társadalom, amelyben a külső törvények alatti törvényes szabadság a lehető legnagyobb mértékben együtt jár az ellenállhatatlan hatalommal, tehát a tökéletesen igazságos polgári al-

21 Kant: Az emberiség egyetemes történetének eszméje világpolgári szemszögből, 67.

kotmány [...]”²² Azt hiszem, itt két vitatható pont adódhat. Az egyik a már említett probléma, nevezetesen, hogy Kant valóban egyetlen lehetséges igazságos berendezkedésről beszél-e. A másik pedig az, hogy ezt a berendezkedést Kant a szabadság növekedéseként írja-e le. Ami az első pontot illeti, kétséges, hogy – a részleteket tekintve – valóban egyetlen lehetséges igazságos berendezkedésről volna szó. Azon a helyen ugyanis, ahol ezt a témát érdemben tárgyalja, vagyis *Az örök békében*,²³ Kant minuciózusan elvált az egymástól két különböző szempontot, amelyek alapján az államok alkotmányai osztályozhatók. Az egyik szempont az uralkodás formáját veszi figyelembe, vagyis azt, hogy kié a főhatalom, a másik pedig a kormányzati formával foglalkozik, vagyis azzal, hogy miként kormányozza az államot a hatalom birtokosa, *bárki legyen is az*. Ami mármint az igazságos társadalom garanciáját illeti, az nem az uralom formájában, hanem a kormányzati formában keresendő. Ez a garancia pedig nem más, mint a republikanizmus mint államelv, amelynek lényege a törvényhozó és a végrehajtó hatalom elkülönítése, s ezzel együtt a képviseleti jelleg. Igaz ugyan, hogy amikor azt a kérdést teszi fel, hogy mely uralkodási formák alkalmasak a republikánus kormányzati forma érvényesítésére, a demokráciát eleve kizárja ezek közül (hogy Kant feltehetőleg a közvetlen demokráciára gondolt, az legalábbis valószínű-

22 i. m. 64. sk.

23 Immanuel Kant: *Az örök békéről*. Filozófiai tervezet. in: Kant: *Történefilozófiai írások*, Ictus, h. n., é. n. (1997). Ford. Mesterházi Miklós.

síthető),²⁴ mégis, messzemenően távol áll attól a szándéktól, hogy dogmatikusan meghatározza, milyennek is kell lennie az egyetlen lehetséges igazságos berendezkedésnek.

A Kant által eszközölt megkülönböztetés egyébként igencsak emlékeztet a negatív és a pozitív szabadság Isaiah Berlinnél visszaköszönő meghatározására: „ki kormányoz engem?” („pozitív” szabadság, „az uralom formája”), és „mennyire, illetve hogyan kormányoznak?” („negatív” szabadság, „kormányzati forma”). Mint látható, a pozitív szabadság esetében tökéletesen egybevágunk a megfogalmazások, a negatív szabadság esete már problémásabb. A kormányzás módja és mértéke nyilvánvalóan nem egy és ugyanazon dolog. De valóban „a” szabadságról és annak valamiféle „beteljesüléséről” szól-e itt Kant? Nem éppen. Ebben a szövegkörnyezetben ugyanis kétféle értelemben beszél a szabadságról: egyrészt a „törvény nélküli”, „vad” szabadságot említi, azt a korlátozatlan szabadságot, amelynek egy részéről az embernek, társadalmi kötelekekbe lépve, le kell mondania; a másik, a „külső törvények alatti törvényes szabadság” már ezt a korlátozott, törvényes kényszer által szabályozott „maradék” szabadságot jelenti. Kant nem szokta a kényszert szabadságnak nevezni (politikai filozófiájában legalábbis), noha egyáltalán nem tartja ellentmondásosnak, hogy a „külső törvények alatti törvényes szabadság” kapcsán egyszersmind törvényes kényszert emlegessen – mely kényszerhez végképp nem a (politikai) szabadság, hanem az igazságosság értéke miatt folyamodik.

24 Demeter M. Attila: *Írástudók forradalma*, Pro-Print Könyvkiadó, Csikszereda, 2004, 37–57.

4. *A célmeghatározó ész.* Isaiah Berlin egyik sarkalatos kifogása az volt a racionalista emberszemlélettel szemben, hogy „Kant és a hozzá hasonló racionalisták” nem tekintenek minden célt egyenértékűnek, hanem úgy gondolják, hogy az ész „minden emberben és minden ember számára azonos célokat teremt és azonos célokat tűz elébük”, s így végső soron megengedik embertársaink céljainak az ész nevében történő elnyomását („abból az előfeltevésből kiindulva, hogy csak racionális célok lehetnek a »szabad« ember »valódi« természetének »igazi« céljai”).²⁵ Nos, a gyakorlati ész általánosságigényéről szólva talán már kellő hangsúllyal kimutattuk, hogy annak egyik lényegi jegye az, hogy nem óhajt – méghozzá elvi okokból, azért, mert ön-maga általánosságát szüntetné meg vele – célokat meghatározni. Sőt, *Az erkölcsök metafizikájának alapvetésében* Kant épp annak alapján különbözteti meg a kategorikus imperatívuszt a jártasság, illetve az „okosság” imperatívuszaitól, hogy a másik kettővel ellentétben az akarás céljától függetlenül határozza meg az akarás elvét. Kérdés viszont, hogy Kant alkalmazza-e ezt a követelményt akkor, amikor a természet végcéljáról vagy az emberi történelem céljáról értekezik. Nyilvánvalóan nem, hisz mind a természet, mind pedig az emberi történelem (s a kettő ebben a vonatkozásban igencsak összefügg) célját az emberiség moralizálódásában látja. De mit jelent a moralizálódás akkor, ha alanyai nem az egyes emberek, hanem az emberi nem? És milyen előfeltételek szükségesek ahhoz, hogy ezt a moralizálódási folyamatot egyáltalán lehetségesnek lássuk? Kant nyilvánvalóvá teszi, hogy az igazságos társadalom feltételeinek biztosítása korántsem elégséges ahhoz, hogy az embe-

25 Isaiah Berlin i. m. 406. (lábjegyzetben)

rek között általánossá válják a morális indítókok alapján történő cselekvés (nagyjából ezt jelentené ugyanis a moralizálódás: nem pusztán azt, hogy az emberek a törvényeknek megfelelően cselekszenek, hanem egyúttal azt is, hogy a törvény iránti tiszteletből cselekszenek). A jó társadalmi berendezkedés maximum a civilizálódáshoz elégséges, ami nagyjából az illem és modor finomodását, illetve a moralitás eszméjének „a becsülés keresésében és külső tisztességben való használatát” jelenti. „*Civilizálódtunk*, talán túlságosan is, mindenféle illemben és modorban. De ahhoz, hogy úgy vélhessük, *moralizálódtunk* is, még nagyon sok hiányzik.”²⁶ Igaz ugyan, hogy mindez szükséges feltétele az általános moralizálódásnak. De (szerencsére?) nem viheti azt véghez: a moralitásnak ugyanis nemcsak az egyes ember, de a nem esetében is elengedhetetlen feltétele a szabadság, a nem esetében pedig bajos lenne a noumenális szabadságot emlegetni. A kulcsszó itt alighanem a felvilágosodás – de ennek és a (politikai avagy szellemi) hatalomhoz fűződő viszonyának tárgyalását egy kicsit későbbre halasztjuk.

5. *Meritokrácia*. Arra való tekintettel, hogy állítólag számára „a szabadság távolról sem összeegyeztethetetlen a hatalommal – sőt gyakorlatilag azonos vele”,²⁷ Isaiah Berlin úgy vélte, hogy Kant felfogása akaratlanul is alkalmat adott valamiféle meritokrácia legitimálására – noha egy pillanatig sem állítja, hogy Kant maga valaha is ilyesmire gondolt volna. Mint láttuk, amikor *Az emberiség egyetemes történetének eszméje világpolgári szemszögből* című műben az igaz-

26 Kant: *Az emberiség egyetemes történetének eszméje világpolgári szemszögből*, 70.

27 Berlin i. m. 395.

ságos polgári társadalom feltételeit tárgyalja, Kant valóban számot vet azzal, hogy szükség van a kényszerre – ámde nem a szabadság „megvalósítása”, hanem annak korlátozása, ha úgy tetszik, a szabadságok kölcsönös biztosítása céljából. Annak ellenére ugyanis, hogy az ember részben egy „intelligibilis világ” polgára, egyúttal „állat, amelynek úrra van szüksége” ahhoz, hogy nemének más tagjaival együtt élhessen. Eddig a pontig valóban úgy tűnhet, hogy Kant elképzeléseivel összefér az olyan uralkodó (vagy uralkodó társadalmi réteg) képzete, amely társadalmának kevésbé felvilágosult tagjait az ész diktatúrájának zászlaja alatt a jobb jövő felé vezeti. Igen ám, csak hogy ez a bizonyos „úr” is csak állat, amelynek ugyanúgy úrra van szüksége, hisz „ha nincs fölötte senki, aki törvényes hatalmat gyakorolna fölötte, mindegyikük vissza fog élni szabadságával”,²⁸ s ugyanígy minden további „úrnak” további „urakra” volna szüksége, hisz a szabadságunkkal való visszaélés hajlamától egyetlen ember sem lehet mentes. Ez az a pont, ahol Kant „az emberiség göcsörtös fájáról” kezd elmélkedni, követve azt a mélységes szókratészi bölcsességet, mely szerint nincs ember, aki a bölcsesség előjogát önmagának követelhetné, s aki ezt teszi, az éppenséggel önnön természetét ismeri félre. A természetet tehát nem lehet kiirtani, s ha valaki netán ezt akarná, kétségtelenül épp arról tenne tanúbizonyságot, hogy ez a bizonyos természet túlságosan uralomra jutott benne – éppenséggel a mértéktelen hatalomvágy formájában.

Talán elegendő, ha ezen a ponton csak megemlítjük, hogy Kant mennyire komolyan vette az állam kötelességeit

28 Kant: Az emberiség egyetlen történetének eszméje világpolgári szemszögből, 65.

polgáraival szemben (lásd *Az örök béke* vonatkozó megfontolásait, például arról, hogyan szokta az állam a közösség érdekére hivatkozva álszent módon lábbal tiporni polgárainak szabadságát, pusztá eszközként kezelve olyan lényeket, akiknek mindenkor, az állammal szemben is abszolút méltósággal és önértékkel kell bírniuk), s talán eléggé meggyőző, ha idézzük a következő ironikus sorokat a *Válasz a kérdésre: mi a felvilágosodás?* című írásból: „ha van egy könyvem, amely eszemül, egy lelkipásztorom, aki lelkiismeretemül szolgál, s egy orvosom, aki megszabja az étrendemet stb., akkor igazán nincs szükségem arra, hogy magam fáradozzam”.²⁹ A felvilágosodás épp az a folyamat, amelynek során az emberek nagyobb tömegei jutnak el azokhoz az eszközökhöz, amelyek által megszabadulhatnak kezdetben a vallási, később pedig a politikai gyámködéstől. Kant voltaképp a forradalmat is a szabadság nevében utasítja el, azon az alapon, hogy a forradalom eredményezhet ugyan uralomváltást, ebből viszont egyáltalán nem következik a politikai szabadság növekedése. A valódi politikai szabadsághoz csak az ész szabad nyilvános használata vezethet el. Kétségtelen, hogy Kant vonatkozó elemzéseiben sok az adott hatalmi viszonyokkal kötött kompromisszum – gondoljunk csak a lelkész példájára, aki a szószékről a „vallásunk ezt tanítja” formulával vezeti be mindazoknak a dogmáknak a taglalását, amelyekben maga sem hisz, s amelyeket viszont tudósi minőségében „szabadon” bírál. Mégis, nem lehet megszabadulni attól a benyomástól, hogy ezek a néha zavaró kompromisszumok kétélűek – nemcsak a mindenkori fennálló hatalom sérthetetlenségé-

29 Immanuel Kant: *Válasz a kérdésre: mi a felvilágosodás?* in: Uő: *A vallás a pusztá ész határain belül és más írások*, 77.

gét óvják, hanem együttal attól is megóvnak, hogy bárki az igazság letéteményesének tarthassa magát. „Hallgattassanak meg a szakértők” – indítványozza Kant, az az ötlet viszont, hogy esetleg vegyék is át a hatalmat, egész egyszerűen ellentétes filozófiájának egészével.

6. *Meritokrácia – még egyszer.* És mégis – mondja Isaiah Berlin Kantról – „mihelyt politikai kérdésekkel kezdett foglalkozni, arra jutott, hogy a törvény – amennyiben olyan, hogy ésszel bíró lény mivoltomban ha megkérdeztek volna, én is jóváhagytam volna – szemernyit sem tud elvenni a szabadságomból. Ezzel pedig szélesre tárta a kaput a szakértők uralma előtt.”³⁰ A megállapítás első fele *részben* valóban igaz, még akkor is, ha elhagyjuk belőle az „amennyiben olyan...” kezdetű mellékmondatot. A törvény – valamely konkrét törvényt értve alatta – valóban szemernyit sem tud elvenni szabadságomból – mármint „transzcendentális”, „noumenális”, „abszolút” szabadságomból. Semmiféle törvény nem tud változtatni morális lény mivoltomon. Ez viszont egyáltalán nem azt jelenti, hogy nem is tudja megsérteni személyes, konkrét szabadságomat, illetőleg jogaimat (lásd újfent *Az örök béke* fennebb már hivatkozott megfontolásait). Amiről viszont Isaiah Berlin beszél, az az, hogy ha elfogadjuk, hogy egy törvény olyan, hogy ha megkérdeztek volna, eszes lény mivoltomban jóváhagytam volna, akkor az illető törvény a kanti premisszák alapján nem állhat ellentétben szabadságommal. Ez azonban nem igaz. Ha igaz volna, a kanti felfogás bizonyos értelemben valóban „szélesre tárhatná a kaput a szakértők uralma előtt”, hiszen valóban „nem lehet minden törvényt mindig mindenkivel megtanácskozni”. Fogadjuk el azonban

30 Berlin i. m. 403.

most hipotézisként, hogy valóban lehetséges olyan törvény, amelyhez eszes lény mivoltában minden ember hozzájárulna. Mit jelentene ez? Távolról sem azt, hogy mindenki szabadsága csorbítatlan maradna. Épp azért kell ugyanis az észre hivatkozni, mert a törvények nem elsősorban mindenki szabadságáról szólnak, hanem mindenki szabadságának összeférhetőségéről. Ha mindenki elfogadja azt a bizonyos törvényt, ezt nem azért teszi, mert szabadságát látja kiteljesíttetni általa, hanem azért, mert belátja, hogy más emberek igényeit is figyelembe kell vennie. A törvényt jóváhagyó emberek ilyenkor azt a képességüket használják, amely lehetővé teszi számukra az efféle általánosítást – vagyis az eszüket. Ezért fontos, hogy itt „eszes lény” mivoltukban beszéljünk róluk.

Így tehát nemcsak a törvény képes csorbítani szabadságot, de „abszolút” szabadságom is képes csorbítani reális szabadságot. Kétségtelenül lehetséges – sőt, ha Kantnak hihetünk, meglehetősen gyakori – az az eset, hogy a kétféle szabadság ellentmondásban álljon egymással; a politikai szabadságnak pedig valahol a kettő metszéspontján kellene megszületnie. De korántsem azonosítható egyikükkel sem. *Quod erat demonstrandum.*

**„A TETT NEM AZ,
AMI NEM MÚLIK EL”
A kölcsönös elismerés
és a moralitás dialektikája
*A szellem fenomenológiájában****

Az emberi közösség mibenlétéről gondolkodva Arisztotelész három igen fontos megállapítást tett a barátság természetéről. Az első az, hogy a barátság kölcsönös elismerésen alapul. A második, hogy barátság elsősorban erkölcsileg jó emberek között lehetséges. A harmadik barátság és közösség viszonyára vonatkozik: „Sőt nyilván az államot is a barátság érzése tartja össze, s ezért a törvényhozó nagyobb becsben tartja, mint akár az igazságosságot [...]. S egyébként is, ha az emberek baráti érzéssel vannak egymás iránt, akkor tulajdonképpen már nincs is szükségük igazságosságra; ha ellenben csak igazságosak, akkor még mindig elkél a barátság; s úgy látszik, hogy az igazságosság legnagyobb foka is baráti jelleget mutat.”¹ Úgy tűnik hát, hogy noha az erény a barátság feltétele, a barátság olyan összetartó erőt jelent, amely meghaladja az erényt.

* A tanulmány első változata a következő kötetben jelent meg: Laczkó Sándor – Dékány András (szerk.): *A barátság. (Lábjegyzetek Platónhoz 4.)*, Pro Philosophia Szegedi Alapítvány – Librarius, Szeged, 2005. (123–132. o.)

1 Arisztotelész: *Nikomakhoszi Etika*, 1155a. Európa Könyvkiadó, Budapest, 1997, 258. Ford. Szabó Miklós.

Mutatis mutandis, valami hasonlóról esik szó Hegel-nél *A szellem fenomenológiájának* egy bizonyos fejezetében, amely *A lelkiismeret, a széplélek, a gonosz és a megbocsátás* címet viseli. A helyzet annyiban hasonló, hogy Hegel impliciten a valódi emberi közösség lehetőségére kérdez rá, s hogy – elnagyoltan fogalmazva – a pusztá erényesség elégtelenségével szembesít. Minden más valószínűleg radikálisan különbözik.

A megbocsátás *Fenomenológia*-beli alakzatának jelentőségéről

A vizsgált hely szerkezetileg is kulcsfontosságú *A szellem fenomenológiájában*. Mint az köztudott, a mű szerkezetének rejtelmei – legalábbis Hegel szándékai szerint – az utolsó fejezet (*Az abszolút tudás*) felől tárulnak fel. Eszerint az első hat fejezet („tudat”, „öntudat”, „ész” és „szellem” címszavak alá sorolva) a szellem fejlődését „magáért-való léte” (azaz formája, öntudata) szerint ábrázolja, a hetedik fejezet pedig (*A vallás*) ugyanazon szellem fejlődését „magánvalósága” (azaz abszolút tartalma) szerint mutatja be. Ez a két oldal egyesül aztán az abszolút tudást tárgyaló utolsó fejezetben, s így a két különböző mozgás voltaképp ugyanazt hozza létre (vagy készíti elő) más-más szempontból.

A lelkiismeret, a széplélek, a gonosz és a megbocsátás című alfejezet a tudat oldala felőli mozgás utolsó mozzanata, a szellem harmadik alakjának (az önmagában bizonyos szellemnek) utolsó fejlődési foka – elvileg tehát benne valósul meg a tudat/öntudat oldaláról az abszolút tudás felé való átmenet.

Lássuk hát, mi is történik voltaképp az önmagában bizonyos szellemmel.

Első alakja a morális szellem – úgy, ahogyan az Kant filozófiájában megjelenik. Erről kiderül, hogy elégtelen, mivel egyrészt követeli, másrészt viszont egy feltételezett túlvilágba menekíti a moralitás és a valóság egybeesését. Ha komolyan vesszük a gyakorlati ész kanti posztulátumait, akkor Hegel szerint egyrészt a valóságos morális cselekvés lehetőségéről kell lemondanunk, másrészt be kell látnunk, hogy maga a végső cél ellentmondásos, lévén a moralitás célja a moralitás megszüntetése.²

A kantiánus alapokon szerveződő morális világnézet tehát szükségszerűen színlelésbe torkollik, hiszen morálisan kell cselekednem, ugyanakkor a morális eszméhez viszonyítva minden cselekedet tisztátalan, tehát immoralis.

A lelkiismeret, a széplélek, a gonosz és a megbocsátás című alfejezetben ennek a helyzetnek a meghaladására történik kísérlet, éspedig a következő (egyúttal történeti) lépésekben:

1. A morálisan tiszta öntudat a lelkiismeretbe menekül vissza; igazsága közvetlenségében áll, azaz saját cselekedete az ő számára nem esetleges, hanem morálisan konkrét. Csakhogy lényege nem más, mint *meggyőződése*; enélkül ugyanis – így Hegel – elkövetné azt az „ügyetlenséget”, hogy immoralis legyen, ami itt abban állna, hogy nem tudná, mit miért tesz. Cselekvése továbbá, lévén a másokkal közös világ része, már más számára való lét, s így a többiek nem szükségképpen ismerik el morálisként. Mindebből az következik, hogy az érintettnek föltétlenül *el kell magya-*

2 A moralitás célja ugyanis elvileg a szentség elérése, a szentségnek azonban – mivel a vágy és a kötelesség egybeesését feltételezi – nincs szüksége többé moralításra.

ráznia cselekvését, mivel meggyőződése, hogy cselekedete kötelesség, csak a nyelvben lesz valóságos.

2. Végül az öntudat le is mond a cselekvésről, s egyetlen „cselekvése” a sóvárgás marad. Így áll elő a széplélek alakzata, akinek belső hangja önmaga számára isteni hangnak minősül.

3. A cselekvő lelkiismeret és az általános tudat (a kötelesség) dialektikája azután szintén három lépésben ábrázolható. *a)* A kötelesség felől a lelkiismeret magabizonyossága gonosznak számít, mivel egyedi cselekedetét kötelességnek (s ezzel általánosnak) mondja. *b)* A cselekvő lelkiismeret szintén gonosznak mondja magát, mivel *a maga* belső törvényei szerint cselekszik. Közben azonban felismeri, hogy az általános oldal maga is aljas és képmutató, amennyiben „a jobbantudás habitusát” képviseli, továbbá ítélkezik ugyan, de maga nem cselekszik. E felismert azonosság alapján „vallomást tesz”, hogy a másik oldal is felismerje azt, és így létrejön a kölcsönös elismerés. A várt viszonzás azonban elmarad. *c)* Az általános oldal végezetül mégis lemond „a megosztó gondolatról”, önmagát szemléli az egyediben – és megbocsát („amit gonosznak nevezett, jónak ismeri el”).³ „A szellem sebei meggyógyulnak, anélkül, hogy hegek maradnának vissza; a tett nem az, ami nem múlik el; hanem a szellem visszaveszi magába”.⁴ A kiegészítés szavát a *létező* szellem képviseli, amely önmagát mint általános lényeket az egyediségben szemléli – „a

3 G. W. F. Hegel: *A szellem fenomenológiája*, Akadémiai Kiadó, Budapest, 1979, 343. Ford. Szemere Samu.

4 i. m. 342.

megjelenő isten azokban, akik tiszta tudásnak tudják magukat”.⁵

Mielőtt azonban ezt a titokzatos végkifejletet értelmezni próbálnánk, térjünk vissza egyik eredeti kérdésünkhöz: elégséges-e jó embernek lenni?

Az igazságos világrend lehetetlenségéről, avagy erény és „szabad kegy”

A vázolt gondolatmenet fényében a fentebb feltett kérdés inkább így vetődik fel: lehetséges-e egyáltalán jó embernek lenni? A furcsa az, hogy a jelek szerint nemcsak a kanti alapokon nem lehet, de a kanti morálfilozófiát meghaladva sem. A pusztán véges ember ugyanis ugyanúgy bűnös marad önmagában – igaz, önmagában az őt bűnösnek mondó általános is az. Sőt: formálisan tekintve a gonosz és a megbocsátás szituációja sem haladja meg a kanti alaphelyzetet, amennyiben a véges mindenképp bűnösnek bizonyul. A lényeges különbség valószínűleg abban áll, hogy amivel szemben bűnös, az többé nem transzcendens.

Márpedig épp a transzcendencia szerepe az, ami miatt Hegel különösen éles kritikával illeti a kanti morálfilozófiát, mondván, hogy abban a boldogság a „szabad kegytől” függ. Szerinte itt lepleződik le, hogy Kant számára voltaképp nem is a moralitás, hanem a boldogság a fontos. Kérdés, vajon miért nem akarja megérteni Hegel, hogy a legfőbb jó kanti posztulátumának semmi köze a szabad kegyhez? A kanti posztulátum ugyanis nem *állít* egyebet, mint hogy hinni akarunk egy igazságos világrendben, amelyben

5 i. m. 344.

a moralitásra való törekvés összhangban állhat a boldogsággal. Sokkal inkább a világrend igazságosságára vonatkozó követelmény tehát, mintsem holmi hivatkozás az isteni kegyre.

Sőt, éppenséggel *A szellem fenomenológiájával* kapcsolatban is felmerülhet a gyanú, hogy ugyancsak valamiféle „szabad kegy” feltételezésével él. Amikor ugyanis a megbocsátás alakzata feltűnik a műben, óhatatlanul ezt kérdezzük: mégis *mitől* következik be ez a változás? Hisz a cselekvő lelkiismeret eleinte hiába várja bűnvallásának viszonzását s ezáltal a kölcsönös elismerést. Azután egyszer csak mégis megtörténik. De *mitől*?

Az egyik lehetséges válasz, noha nem a „miért?”, hanem a „hogyan?” kérdésre válaszol: *idővel*. Az időtényező *A szellem fenomenológiájában* egyébként is különösen fontos azoknál a folyamatoknál, amelyek „a tudat háta mögött” mennek végbe – márpedig az összes lényeges folyamat ilyen. Valamely nézet dialektikus megfordulása *idővel* történik, mintegy úgy, hogy az illető beállítódás egyszer csak kénytelen szembenézni saját egyoldalúságával. Pontosabban: nem is mindig néz szembe vele, ám egyszer csak mégis „megváltozik az igazsága”. Eszerint tehát az egyedi vallomásának hatására az általános „egyszer csak” felismeri önmaga korlátozottságát, amennyiben nem tud addig egyetemes lenni, amíg az egyest kizárja magából.

Fontos szempontot nyújt az is, ha *A lelkiismeret, a széplélek, a gonosz és a megbocsátás* fejezet végét összevetjük *A vallás* fejezet utolsó részével, mely a kinyilatkoztatott vallást tárgyalja (tehát a szellem „magánvaló” alakjának szintén utolsó mozzanatát, mely szintén az abszolút tudást készíti elő, csak a másik oldalról). Ennek végső eredménye az, hogy az isteni természet ugyanaz, mint az emberi; a közvetítő halálával meghal az isteni lény absztrakciója is, s az

abszolúte ellentétes mint *ugyanazt* ismeri fel magát. Ez a tartalom él a vallásközösségben, de még csak mint pusztá képzet, a megbékélésnek a múltba vagy a jövőbe kivetített képzete, s még nincs tudatában annak, hogy voltaképp mi-csoda.

A transzcendencia (az embertől radikálisan különböző isteni lény transzcendenciája) így a vallás oldaláról is kiiktatásra kerül, s a „megbékélés” (szoros kapcsolatban a megváltással) egyre közelebb kerül a megbocsátás vizsgált alakzatához. Ez azonban nem az egyetlen értelmezési lehetőség.

Értelmezési variációk a megbocsátás Fenomenológia-beli témájára

Az első variációhoz akkor jutunk, ha a fentebbiek értelmében igen szorosan olvassuk össze *A lelkiismeret, a széplélek, a gonosz és a megbocsátás* fejezet végét a *Kinyilatkoztatott vallás* fejezet végével. Ekkor azt látjuk, hogy az elsőben az egyes ugyanúgy ismeri fel magát az általános morális tudatban, illetve ismeri fel magában az általánost, ahogyan a másodikon az ember ismeri fel önmagát az isteniben, s az istenit önmagában. Igazi *communio* keletkezik tehát, csak épp egyaránt jelentheti ez az ember divinizációját, illetve teljes szekularizációját.

A második variációt (amelyet akár vulgáropszichológizálónak is nevezhetnénk, bár terminológiailag aligha egészen pontosan) Kojève nyújtja:⁶ a cselekvő tudat alakzatát

6 Alexandre Kojève: *Introduction à la lecture de Hegel. Leçons sur la Phénoménologie de l'Esprit*, Gallimard, 1947.

nemes egyszerűséggel Napóleonnal azonosítja, aki mind a kereszténység, mind a kantianus módon értelmezett moralitás szempontjából bűnös, ám az öntudat oldala – nevezetesen Hegel – megbocsátja a bűnt és igazolja Napoleon cselekedeteit, megmutatva azok történelmi értelmét.

Ez eddig akár az abszolút szellem is lehetne – folytatja Kojève –, ha nem két különböző emberről volna szó. Márpedig Hegel – fűzi hozzá némileg elhamarkodottan – „nem szereti a dualitást”, így joggal feltehető a kérdés, hogy Hegel nem Napoleon elismerésére áhítozott-e, netán valamilyen konkrét együttműködésre. Szerencsére Kojève végül úgy ítéli meg, hogy a *Fenomenológia* szövege e tekintetben meglehetősen homályos, ezért elejti ezt a fonalat. Mindenesetre, ha ezt az értelmezési lehetőséget komolyan vesszük, megintcsak olyan szekularizációhoz jutunk, amely egyben az ember divinizációja is – noha fontos megjegyezni, hogy itt épp az első variációban olyannyira hangsúlyos közösség hiányzik.

A harmadik variáció legyen a Jean Hyppolite-é.⁷ Ő valódi interszubsztitívásként értelmezi a megbocsátásban/megbékélésben megvalósuló elismerést, s „az öntudatok dialektikájáról” beszél. Eszerint a vallomástévő tudat elismeri énjének kontinuitását a többi énnel (ami eredetileg az általános privilégiuma), míg a megítélő tudat nem más, mint az elszigetelődés akarása. Amikor pedig lemond az elszigetelődésről, csak akkor válik lehetővé az abszolút szellem megjelenése, aminek azonban van egy lényeges feltétele: az, hogy ugyanannyira ragaszkodjunk a kettősséghez, mint az egységhez.

7 Jean Hyppolite: *Génese et structure de la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*, Aubier, Éditions Montaigne, Paris, 1946.

Azon túl, hogy kétségkívül a legkiegyensúlyozottabb, Hyppolite értelmezése áll a legközelebb az *Aufhebung* hege-
li értelméhez: nincs szintézis és meghaladás anélkül, hogy
az egyesített mozzanatokat egyúttal meg ne tartanánk el-
lentétességükben. A tágan értelmezett emberi közösségre
alkalmazva ez azt jelenti – bármekkora közhely legyen is –,
hogy azt nem a homogenitás hozza létre, hanem a külön-
bözőség elismerése.

De itt az ideje, hogy közelebről szemügyre vegyük,
mi is történik voltaképp a megbocsátással foglalkozó feje-
zetben.

A megbocsátásról

1. Mindenekelőtt: mi történik a „cselekvő lelkiismerettel”
abban a pillanatban, amikor „bűnösnek” vallja magát?
Transzcendálja önmagát, amennyiben felismeri, hogy nem
az ő nézőpontja az egyetlen valóságos. Ez nem föltétlenül
azt jelenti, hogy el is tud tekinteni tőle, de legalább kontex-
tusba tudja helyezni, mintegy hajlandó „túlnézni” önma-
gán. Kulcsfontosságú azonban, hogy *ki is mondja* ezt – ezál-
tal „materializálja” felismerését, hozzáférhetővé teszi azt a
közös világ számára; ezt jelenti az, hogy „a nyelv a szellem
létezése”.

2. Másodszor: mi történik a visszautasítás során? Ezt a
kérdést több alkérdésre kell bontanunk.

a) *Ki az, aki visszautasít? Ki ez az általános tudat, aki a
kötelesség szempontját érvényesíti? Nyilván nem személy-
ről van szó, hanem olyan közös tudásról, amit egy-egy sze-
mély legfennebb csak képvisel; behelyettesíthető akár vala-
milyen intézménnyel vagy a „közvéleménnyel” (noha alig-
hanem a kanti morális szubjektum a prototípusa).*

b) Mi az, ami történik? Fontos, hogy megismétlődik a „kemény szív” (*das harte Herz*) motívuma, ami előzetesen a széplélekre, a cselekvő lelkiismeret elődjére volt jellemző. „Fordul a kocka” (*kehrt die Szene um*):⁸ a „megítélő tudat” pontosan úgy zárkózik be a maga elkülönülésébe, ahogyan előzetesen a széplélek tette ezt – elutasítja a másikkal való folytonosságát (*und die Kontinuität mit dem Anderen verwirft*).⁹ A különbség az, hogy a széplélek esetében az általános részéről nem érkezett „bűnvallomás”. Sőt: az sem egészen világos, hogy a „bűn” megvallása egyáltalán megbánást jelent-e. Megbánásról ugyanis explicite nincs szó, és nincs is ebben semmi különös: saját nézőpontom kontextusba helyezése nem föltétlenül jelenti annak megtagadását. „A bűn megvallásába” tehát az „itt állok, másként nem tehetek” habitusa mindenképpen belefér. Nem csoda, ha az általános nehezen ismeri fel: a szubjektivitás meghaladása a „cselekvő lelkiismeret” részéről *valóban* megtörtént.

c) Mi a visszautasítás következménye? Beszédének, illetve vallomásának visszautasításával épp az általános tudat az, aki meggátolja a „cselekvő lelkiismeret” visszatérését a tett világából a beszéd szellemi világába (hogy e kettő mit jelent, arra nemsokára kénytelenek leszünk visszatérni). Még hozzá érdekes módon pontosan a „puszta szó” érve alapján: a „cselekvő lelkiismerettel” szemben azt kifogásolja, hogy vallomása puszta beszéd, s nem veszi észre, hogy saját egyetlen tevékenysége – nevezetesen a megítélés – is a puszta beszédben áll.

8 G. W. F. Hegel: *Phänomenologie des Geistes*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, é. n.

9 Uo.

3. Harmadszor: hogyan jön létre a megbocsátás? Mint arra az előbbiekben is utaltunk, Hegel a megbocsátás mi-értjével és hogyanjával kapcsolatban meglehetősen szűk-szavú. Mindössze annyit mond, hogy az ítélő tudat végül azért mond le a „megosztó gondolatról”,¹⁰ mert *ténylegesen* felismeri magát a másikonban (*weil es in der Tat sich selbst im ersten anschaut*),¹¹ azaz megérti végre, amit a másik mond.

Eredetileg tehát a cselekvő lelkiismeret privilégiuma volt a valóságos cselekvés, míg a megítélő tudat – pusztán megítélő, ám nem cselekvő lévén – valamiféle nem-valóságos lényeket képviselt (noha ezt korántsem tudta magáról). A „bűn” megvallása során azután a cselekvő lelkiismeret egyenrangúvá tette a valóságos cselekvést a „nem-valóságos” megítéléssel, amennyiben elismerte a vád jogosságát. Végül pedig az ítélő tudat megbocsát: „amit gonosznak nevezett, jónak ismeri el”.¹² Ez utóbbi nagyjából abban áll, hogy a cselekvés gondolkodásbeli meghatározását változtatja meg (*und es, das von der Bestimmung, die das Handeln im Gedanken erhielt, Böses genannt wurde, als gut erkennt*).¹³ Vagyis: perspektívát vált – a folyamatot a kanti morálfilozófiára és annak hegeli kritikájára visszavetítve azt mondhatnánk, hogy lemond a morális formalizmusról –, közben pedig lemond a meghatározott (úgy is mondhatnánk: „előregyártott”) ítélet magáértvalóságáról, ahogyan a másik is lemondott cselekvése öncél-voltáról.

10 G. W. F. Hegel: *A szellem fenomenológiája*, 343. Ford. Szemere Samu.

11 G. W. F. Hegel: *Phänomenologie des Geistes*, 492.

12 *A szellem fenomenológiája*, 343.

13 *Phänomenologie des Geistes*, 492.

Ettől azonban a kettő korántsem válik azonossá. „A kiengesztelés szava” által a létező avagy abszolút szellem¹⁴ úgy ölt alakot, hogy valójában csorbítatlanul megmarad az egyes és az általános, a cselekvés és a cselekvést mérlegelő gondolat kibékíthetetlen ellentéte – épp e kettőt kell valahogyan összetartania.

Itt azonban csorbát szenved a szimmetria. Az ellentétek egybentartásának terepe nem a tett, hanem a tudás világa.

„Elmúlik”-e a tett?

A különbözőség tehát – hangsúlyozza Hegel – abszolút, mivel a tiszta fogalom elemében tételezett. A két ellentétes meghatározottság – vagyis hogy az én egyrészt általános, másrészt pedig a másiktól elszigetelt –, mivel tiszta tudás, még nem egészen az öntudat. Az öntudat az ellentétek mozgásában valósul meg, vagyis úgy, hogy a valóságos énnek úgy van tudása önmagáról, mint olyasmiről, ami létezésében megkettőződött. A teljes külsővé-válásban és az ellentétekben megvalósuló „magabizonyosság” „a megjelenő isten”¹⁵ azokban, akik tiszta tudásként tudják magukat (*die sich als reine Wissen wissen*).¹⁶

A végső eredmény tehát *tudás*, a kettősség tudása. „A kiengesztelés szava a létező szellem”, mely „önmagának mint *általános* lényeknek tiszta tudását ellentétében, önma-

14 Vö. *A szellem fenomenológiája*, 343. [*Phänomenologie des Geistes*, 492. sk.]

15 Hogy ez mit jelent voltaképp, arra kitérni itt túl messzire vezetne.

16 *Phänomenologie des Geistes*, 494.

gának mint az abszolút módon magábanvaló *egyediségnek* tiszta tudásában szemléli – kölcsönös elismerés, amely az *abszolút szellem*”.¹⁷

Ami biztos, az az, hogy a tudás a szellemhez tartozik. De milyen a viszonya a cselekvéshez? Számtalan szöveg-hely alapján elmondható, hogy a szellem cselekvés is – úr minden tett és valóság fölött (*über alle Tat und Wirklichkeit Meister [ist]*);¹⁸ kérdés csak az, hogy milyen értelemben. Az egyik lehetséges értelmezés szerint a szellem/tudás hátrózná meg a cselekvést. Bizonyos mértékig nyilván ez is érvényes, ám kétségkívül a másik a hangsúlyosabb: a szellem olyan „erős értelmezést” működtet, amely eleve a maga képére és hasonlatosságára alakítja a valóságot. Akár azt is mondhatnánk, hogy a *Fenomenológia* szellemében nem lehet szó „önmagában vett” valóságról, hisz minden valóság eleve szellemi, a tudat által alakított. Igen ám, de az, hogy a szellem úr minden tett és valóság fölött, egyúttal azt is jelenti, hogy „elvetheti”, illetve „meg-nem-történte teheti” azokat (*sie abwerfen und ungeschehen machen kann*).¹⁹

A kérdés így korántsem egyszerű: *mit* tehet meg-nem-történte a szellem, ha egyszer minden valóság egyszerűen szellemi? Minden bizonytalanság az adott valóság/tett egy másik (nyilván szubjektív) értelmezését: az önmagában bizonyos szellem felülírja önmaga minden „alacsonyabb” fokozatát, ahogyan talán az abszolút tudás is fölül fogja írni őt. Ez a felülírás mármint a nyelvben, pontosabban *a beszédben* történik meg – ezért mondja Hegel a cselek-

17 *A szellem fenomenológiája*, 343.

18 *Phänomenologie des Geistes*, 491.

19 Uo.

vő lelkiismeretről, hogy a tett világából „a beszéd szellemi létezésébe” (*das geistige Dasein der Rede*) akar visszatérni.

Olyan ez, mint egy terápiás folyamat. Adott a tett, mely „bűnös” (a bűnösség persze végtelenül széles skálán mozoghat), de amellyel szükségképpen „kezdeni kell valamit”. A bűnös és a megítélő csak úgy léphet túl az ellenséges frontokban való megmerevedésen és meggyőződése vagy ítélete hajtogatásán, ha kölcsönösen hajlandóak meghallgatni egymást (aligha véletlen, hogy a bűnös kezdeményez). Kár, hogy Hegel kihagyta a játékból a sértettet (hisz, mint mondtam, a „bűn” súlyossága végtelen skálán mozoghat), akinek a szereplők közül alighanem a legnagyobb szellemi energiájába kerülhet a tetten való túllendülés, főleg a megbocsátás és a megbékélés irányába.

Platón már jó ideje figyelmeztetett arra, hogy a gyakorlati filozófiában nem az a lényeges, hogy valami lehetséges-e, hanem hogy kívánatos-e. Tekintsünk hát el most a Hegel által vázolt megbocsátás lehetőségességének kérdésétől (eldöntéséhez elegendő lenne egyetlen empirikus példa, és reméljük, hogy létezik ilyen), gondolkodjunk el inkább azon, hogy valóban kívánatos-e, vagy Hegel miért tartotta annak. Valóban olyan kívánatos, hogy *minden* bűn megbocsáttassék, *minden* bűnös tett meg-nem-történtté tétessék? Talán igen, ha teljesülnek a Hegel által előírt szigorú feltételek, többek között a bűn (ezáltal pedig az ítélet mint elítélés) elismerése a bűnös által – s hogy ezen belül a megbánás vagy az „itt állok, másként nem tehetek” esetével van-e dolgunk, az már más kérdés.

És még valamin múlik a dolog: azon, hogy mit jelent meg-nem-történtté tenni valamit.

El kell ismerni, *A szellem fenomenológiájának* szövege ellentmondásos. Néhol – mint a fentebb említett helyen – a valóság és a tett „elutasításáról” és „meg-nem-történtté

tételéről” beszél. Másutt óvatosabb: „a tett nem az, ami nem múlik el” (*die Tat ist nicht das Unvergängliche*).²⁰ Itt már nem a megtörténésről beszél Hegel, mint olyasmiről, amit tagadni kellene, még csak nem is a tett mulandóságáról, hanem arról, hogy *nem múlhatatlan*. A történés maga nem radírozható ki a múlt tartományából, de a történéshez utóélete is hozzátartozik – azt hiszem, egyetlen történész, lelkész vagy pszichológus sem tagadná ezt. Ha valóban ez utóbbi módon értette Hegel a tett múlhatatlanságát, akkor alighanem arra kívánt rámutatni, hogy ez az utóélet a túllépés irányába is alakítható, de csak az összes érintett kifejezett részvételével. Így születhet közösség.

20 *Phänomenologie des Geistes*, 492.

INDIVIDUALITÁS ÉS BŰN HEGELNÉL A SZELLEM FENOMENOLÓGIÁJÁBAN*

A következőkben először azt a kritikát szeretném rekonstruálni, amellyel Hegel *A szellem fenomenológiájában* illeti Kant morálfilozófiáját. Megkísérlem kimutatni, hogy ennek a kritikának a súlypontja nem más, mint hogy Hegel szerint a kanti morálfilozófia fényében az individuális különösség – vagyis az individualitás maga – bizonyul bármifajta bűn elvének. Ezután pedig megvizsgálom, hogy *A szellem fenomenológiája* nyújt-e alternatívát az ekképpen diagnosztizált helyzetre.

Kant morálfilozófiájának hegeli kritikája

A kritikával, amellyel Hegel illeti Kant morálfilozófiáját, *A szellem fenomenológiájának* több szöveghelyén találkozunk. Először *A törvényvizsgáló ész* című részben, azaz egy olyan fejezetben, amely még csak az eszes öntudat általános magatartásmódjaival foglalkozik. A törvényvizsgáló ész alakzata itt a törvényadó ész alternatívájaként jelentkezik, mivel ez utóbbi nem képes egyértelmű megfogalmazását adni

* A tanulmány a *Kellék* 2006/30–31. számában jelent meg először. (107–113. o.)

az erkölcsi törvényeknek, noha feltétlenül érvényeseknek tartja őket.

A törvényvizsgáló észnek (vagyis a kanti gyakorlati észnek) ezzel szemben sikerül megadnia ezt az egyértelmű megfogalmazást, amennyiben belátja, hogy az abszolút általános morális törvény nem lehet tartalmi, csak formális. Az egyetlen probléma, hogy ha ezt az általános törvényt valamely konkrét esetre kívánjuk alkalmazni, kiderül, hogy a formális törvény épp annyira ellentmondásos, mint a többi.

Úgy tűnhet, mintha Hegel kritikájának sarkalatos pontja a formális törvény tautologikus jellege lenne. „Különös is volna – jegyzi meg bizonyos iróniával –, ha a tautológia, az ellentmondás tétele, amelyet az elméleti igazság megismerése szempontjából csak formális kritériumnak ismernek el, azaz olyasminek, ami egészen közömbös az igazság és a nem-igazság iránt, a gyakorlati *igazság* megismerése szempontjából *több volna*.”¹ Hegel ezzel szemben kimutatja, hogy *minden* törvény tautologikus, ha egyszerűnek képzeljük, ha viszont megpróbáljuk tartalommal telíteni, akkor ellentmondásmentessége tűnik el. Hegel példája – utalásképpen a tolvajlás kanti elemzésére –: mind a tulajdon, mind a nem-tulajdon fogalma ellentmondásos, ha az ember megpróbálja rögzíteni a tartalmukat. Ámde épp e példa elemzése mutathatja meg, miért állítottuk, hogy Hegel kritikájának ez az oldala csak *látszólag* kulcsfontosságú. Hiszen amikor konkrét cselekvéseket próbálunk megítélni – például hogy valami lopás-e vagy nem –, akkor olyan kontextusra van szükségünk, amelyben a cselekvést meg-

1 G. W. F. Hegel: *A szellem fenomenológiája*, Akadémiai Kiadó, Budapest, 1979, 221. Ford. Szemere Samu.

határozó lehetséges fogalmaknak egyáltalán értelmük van. A kérdésfeltevés tehát, hogy egy cselekvés nyilvánítható-e lopásnak vagy sem, egyértelműen feltételezi a tulajdon kontextusát, és semmi köze a nem-tulajdon kontextusához. Annak tehát, hogy egy kontextus – elvontan véve – önmagában ellentmondásos, semmi köze ahhoz a kérdéshez, hogy egy fogalomnak van-e értelme *ebben a kontextusban*. A cáfolat ezért éppoly tautologikusnak tűnik, mint a cáfolt álláspont.

Hegelnek azonban sokkal inkább az a problémája, hogy az abszolút, formális morális törvény *eleve feltételez* valamilyen kontextust. A valóban fontos probléma nem az, hogy a lehetséges kontextusok önmagukban ellentmondásosak-e vagy sem, hanem hogy *már eleve készen állnak*, amikor a törvényvizsgáló ész elkezd tevékenységét. Ez pedig azért tarthatatlan, mert a formális abszolút törvény egyáltalán *törvényt*nek tartja magát, vagyis olyasminek, ami meg akarja határozni a konkrét cselekvéseket. Ha azonban a konkrét törvények, amelyek egy cselekvési módot meghatározhatnak, nem vezethetők le ebből a legmagasabb törvényből, hanem mindig készen találjuk őket, akkor ez a formális törvény nem abszolútnak, hanem csak külsődlegesnek bizonyul azokhoz a szabályokhoz képest, amelyek valóban meghatározhatnak egy cselekvést.

A másik szöveghely, ahol *A szellem fenomenológiájában* a kanti morálfilozófia kritikájával találkozunk, *A moralitás* című szakasz, amely már a szellem egyes alakjait, vagyis konkrét társadalmi-történelmi szituációkat ír le – olyan alakokat, amelyeket Hegel „reális szellemek”-nek, „egy világ szellemei”-nek nevez. Itt tehát a kanti morálfilozófia történetileg meghatározott világnézetként jelenik meg, amelynek hasonlóképpen konkrét történelmi következményei vannak.

A kritika kiindulópontja a morális világnézet alapelve, Hegel pedig azt elemzi, hogy ez az alapelv megfelelhet-e egyáltalán a saját maga feltételezte emberi állapotnak, illetve a saját maga felállította követelményeknek. Az elemzés eredménye az lesz, hogy nem.

A kanti filozófia fémjelezte morális világnézet alapelve ugyanis az, hogy a moralitás világa és az érzékiség világa egymástól különböző és egymással szemben autonóm világok. Csakhogy a tiszta gondolkodás és az érzékiség *egy és ugyanazon* tudat gondolkodása és érzékisége. A tudat így arra kényszerül, hogy életének két oldalát harmóniára vagy legalábbis kapcsolatba hozza egymással, noha kezdetől fogva világos, hogy ez a szükséglet – Kanttal szólva: ez a szubjektív szükségszerűség – ellentmond saját alapelveinek. A morális tudat ily módon kétértelműsége van ítélve. Ebből pedig közvetlenül következik a második ellentmondás, amely az alapelv és a morális tudat követelményei között áll fenn.

Az első követelmény az, hogy a moralitás világának és az érzéki világnak valamilyen módon összhangba kell kerülnie egymással. A konkrét morális tudat azonban ösztönökkel és hajlamokkal terhelt. Innen két lehetőség adódik: az összhang megvalósítása a végtelen jövőben, avagy ugyanannak megvalósulása az eszmében. Miért?

Vegyük először az első lehetőséget. Ez akkor áll elő, ha elvárjuk a véges és érzékiségtől afficiált tudattól, hogy megvalósítsa ezt a harmóniát. Csakhogy, mint már láttuk, az érzékiség oldala a tudat konstitutív oldala, úgyhogy sohasem megsemmisíthető, hanem – egy feltételezett végtelen jövőben – mindig csak közelíthető a moralitáshoz. Így áll elő az a kevésbé megnyugtató állapot, hogy a morális lét legmagasabb követelményének mindig *puszta* követelménynek kell maradnia. Ráadásul ez az álláspont mennyiségi különbsé-

geket feltételez a moralításban, ami már a moralitás fogalmának is egyértelműen ellentmond.

Így kényszerülünk a második lehetőséghez, amelyik azt mondja, hogy a tudat különböző oldalai közötti harmónia megvalósítása csak egy külső, abszolút hatalomtól várható. Ennek két következménye van: először, hogy a moralitás magán kívül helyezi tárgyát, amelyet maga hozott létre, másodsor pedig, hogy a megkövetelt harmóniát nem lehet valamilyen belátható szükségszerűségtől elvárni, hanem csak valamely szabad önkénytől, azaz olyasmitől, ami nemcsak a morális világnézet alapelvének, hanem – újfent – a moralitás fogalmának is ellentmond.

Kétfelől megkövetelt harmóniával van dolgunk tehát: egyrészt a konkrét tudat létlehetőségeinek „lokális” harmóniájával, másfelől pedig a világegész és a moralitás „globális” harmóniájával. Ennek a második harmóniának azonban, amelyet Kant „a legfőbb jónak” nevez, az emberi cselekvés közvetítésével kell megvalósulnia. És épp az emberi cselekvés az, ami a kanti módon elgondolt morális világnézetet a legvilágosabban mutatja tarthatatlannak.

Először is, mondja Hegel, kérdéses, hogyan lenne levezethető a konkrét cselekvéseket vezérlő sok törvény az egyetlen abszolút törvényből. Sőt, a konkrét törvények sokasága és az abszolút törvény abszolút egysége ellentmond egymásnak. A cselekvő individuum így megintcsak ráutalódik az abszolút törvényadóra, „a világ urára”, a cselekvés pedig nem közvetíthet a két világ között.

Hasonlóképpen ellentmondásos eredmények adódnak akkor is, ha feltételezzük, hogy a cselekvés valóban át tudná hidalni a két világ közötti szakadékot. Ha ugyanis létezhetne morálisan befejezett öntudat, az egyáltalán nem volna morális, hanem az abszolút törvény *determinálná*. Ugyanígy, a legfőbb jó megvalósulása a morális tudat meg-

szűnését jelentené. A morális világnézet legfőbb eredménye tehát a következő: „mivel a morális cselekvés az abszolút cél, azért az abszolút cél az, hogy a morális cselekvés egyáltalán ne létezzék”.²

Ha tehát megkíséreljük összefoglalni az eddigi elemzés eredményeit, azt mondhatjuk, hogy Hegel szerint a morális világnézet összes ellentmondása a valódi morális cselekvés lehetőségének problémájában koncentrálódik. Hegel kifejezetten ki is mondja, hogy maga a cselekvés *ténye* – vagyis *a tény, hogy az ember cselekszik* – mutatja, hogy a kötelesség és a valóság egymásnak való meg-nem-felelését az önmagát morálisan meghatározó tudat sem veszi komolyan. Ami azonban ennek a tudatnak a tudatát illeti – vagyis azt, amit magáról gondol –, ez a tudat éppen kötelességtudatának és valóságának harmóniátlanságát mutatja. Ez pedig abban mutatkozik meg, hogy az, amit valójában állít, nem más, mint hogy nincs olyan valóság, amely valóban morális volna.

A morális világnézet tehát azt állítja, hogy nem létezik morálisan befejezett tudat, azaz valóban morális tudat. Ebből az következik, hogy tulajdonképpen immoralitásról sem beszélhetünk, hogy tehát nincs olyan mérce, amely megmutathatná, mit nevezhetnénk egyáltalán immoralisnak. Mivel tehát csak a befejezett lehet valóban morális, és mivel a tudat szükségszerűen befejezetlen marad, így mindebből az következik, hogy egyetlen individuum és egyetlen individuális cselekvés sem bizonyulhat morálisan meghatározottnak. Ami morálisnak számíthat, az éppúgy számíthat immoralisnak is, és csupán nézőpont kérdése, hogy az individuum és cselekvése – amelyek individuális-

2 i. m. 317.

ként soha nem eshetnek egybe az általánossal – bűnösnek minősül-e. Ez egyúttal azt is jelenti, hogy a bűnösség elve éppenséggel nem más, mint az individualitás.

A hegeli alternatíva

Kérdésünk az volt, hogy *A szellem fenomenológiája* nyújthat-e alternatívát a kanti moralitás-felfogásra. Hangsúlyoznám, hogy „alternatíva” alatt természetesen nem egy gyökeresen eltérő álláspontot értek, amely egyszerűen szembenállna az előzővel, hanem a Kant által nyújtott ellentmondások lehetséges meghaladását.

Ez az alternatíva a maga során szintén két különböző szöveghelyen lelhető fel a *Fenomenológiában*. Az első az a dialektikus folyamat, amely *A lelkiismeret, a széplélek, a gonosz és a megbocsátás* című fejezetben követhető nyomon. Ezt „lokális” alternatívának nevezhetjük, amennyiben közvetlenül a kanti ellentmondások meghaladásának szükségletéből születik. A második a *Fenomenológia* zárófejezete, *Az abszolút tudás*, amely a tudat összes addigi ellentmondásának megoldását ígéri, és amely ezért „globális” alternatívának nevezhető.

Mint ismeretes, az abszolút tudás két olyan megbékélést egyesít magában, amelyek a *Fenomenológia* során már megvalósultak. Az első az általános és a reális megbékélése volt a megbocsátás alakzatában, a második pedig az abszolút és az egyes megbékélése a kinyilatkoztatott vallásban. Az első a forma legmagasabb megbékélése volt (nevezetesen a valóságos önmagasság [*Selbst*] formájáé, amely egyszerre egyes és általános), a második viszont az abszolút tartalomé. Ami az abszolút tudásban történik, az nem más,

mint az önmagaság formája és az abszolút tartalom végső megbékélése.

De mi a kinyilatkoztatott vallás legmagasabb szintjének voltaképpen tartalma? Pontosabban: van-e a kinyilatkoztatott vallásnak olyan tartalma, ami még nem állt készen a széplélek és a megbocsátás alakzatában? Hegel azt mondja, hogy ez a tartalom abban áll, hogy „a *szubsztancia* lemond önmagáról és az öntudattá lesz”, és fordítva, „az *öntudat* lemond magáról s a dologisággá, vagyis az általános személyes énné lesz”.³ A második oldal tehát a cselekvő lelkiismeret eljárásának felel meg, amely cselekvésének egész terhét magára veszi, és dologgá teszi magát, abban az értelemben, hogy elismeri, hogy cselekvése egy bizonyos szempontból gonosznak számíthat. Megfordítva, az, hogy a szubsztancia lemond önmagáról, megfelel az általános megítélő tudat eljárásának, amennyiben az elismeri, hogy elvont-általános perspektívája éppúgy részleges, mint a cselekvő individuumé, és így egy bizonyos szempontból éppúgy gonosznak számíthat.

A megbékélés struktúrája tehát ugyanaz a megbocsátás és a kinyilatkoztatott vallás esetében. Mégis, van valami, ami a kinyilatkoztatott vallás oldalán bizonyos többletet képez, nevezetesen az a felismerés, hogy *maga az abszolút szubsztancia* az, amely külsővé teszi és ezáltal feláldozza magát. Ez a kinyilatkoztatás lényegi tartalma.

Ez már a kinyilatkoztatás legközvetlenebb szintjén megmutatkozik: Isten emberré válása azt jelenti, hogy az abszolútum magára veszi az egyes érzéki létező létmódját, és így valóban *megtapasztalja*, mit jelent véges lénynek lenni. Ezzel elhagyja *elvont* feltétlenségét, mivel egy abszo-

3 i. m. 383.

lút lény, amely csak általános perspektívát ismer, a végeség perspektíváját azonban nem, nem lehet valóban abszolút. Amit az isteni lény az emberré válással feláldoz, nem más, mint *elvontsága*. Hegellel szólva: a közvetítő halálával az isteni lény *absztrakciójának* halála kerül kimondásra, és már abban, hogy az isteni lény magára veszi az emberi természetet, megnyilvánul, hogy „*magánvalósága szerint* a kettő nem különül el”, vagy, más szóval – a fiatal Hegel szavaival – Isten szellem, az ember is szellem, s a szellem ismeri a szellemet. Ez a belátás olyasmi, aminek a vallásos tudat nincs tudatában (mivel megmarad a képzetek és az elképzelés szintjén), ámde megvalósítja, még hozzá a vallásos közösség formájában, amely „szellemi feltámadásként” az egyes tudat és az abszolút szubsztancia megbékélésének bizonyul.

A felismerés tehát, hogy nincs az emberi létezésből elszigetelt abszolútum, az abszolút szubsztancia oldaláról egészíti ki a cselekvő lelkiismeret és a megbocsátás ama tapasztalatát, hogy nem létezik az individuális cselekvéstől és önértelmezéstől elszigetelt általános. Továbbá, az általános tudat azon tapasztalatának megfelelően, hogy egy bizonyos perspektívából ő is számíthat gonosznak, az abszolút szubsztancia is felismeri, hogy a gonosz létezés nem valami tőle idegen.

Mármost azt mondtuk, hogy Hegel alternatívájának az individuum bűnösségére van egy „lokális” és egy „globális” oldala. Eddig az abszolút tudásban megvalósuló „globális” alternatívát szemügyre véve a kinyilatkoztatott válást elemeztük. Itt az ideje, hogy visszatérjünk a „lokális oldalhoz”, mivel valamit még egyáltalán nem tisztáztunk.

Az ugyanis, hogy mi az, ami a cselekvő lelkiismeret és a megbocsátás alakzatában a megbékélés kedvéért feláldozásra kerül, meglehetősen világos: az individuum és

az általános elvont oldalai. Csakhogy még nem tudjuk, *hogyan* megy végbe ez a megbékélés. „A kiengesztelés szava a létező szellem”, „kölcönös elismerés, amely az *abszolút* szellem”⁴ – mondja Hegel, és „a szó” itt nem metafora, amennyiben a megbékélés *valóban* szóban, a beszédben történik meg: a beszéd az az elem, amelyben a lelkiismeret elismeri bűnösségét, és újfent a beszéd az, amiben a megszüntetve-megőrzött általánosság ki tudja nyilvánítani, hogy lemondott a „kemény szívről”, és elismerte kontinuitását az egyessel.

A *puszta* beszéd volna tehát a megbékélés terepe? Semmiképp. Mivel ugyanis az individuum mint olyan egy történeti folyamat eredménye, egy sor olyan tapasztalatot épített be magába, amelyek a beszéd és a cselekvés dialektikáját mutatják fel. Itt nincs terünk arra, hogy ennek a dialektikának a szintjeit közelebről elemezzük. Arra fogok szorítkozni, hogy vázoljam a beszéd funkciójának változásait a cselekvés közvetítésében.

Hegel egyértelművé teszi, hogy az individuum (s vele az individuális cselekvés) szülőhelye a modern világ. Ennek a születésnek azonban hosszú előtörténete van, melynek az egyik legfontosabb állomása a személy formális elismertsége a jogállapotban (ti. a római jogban), amely a (görög antikvitást jellemző) erkölcsi szubsztancia szükségszerű elvesztéséből született. A csak formálisan elismert személy azonban megtapasztalja a maga semmisségét „a világ urának” (nevezetesen a római császárnak) a despotizmusában – olyan tapasztalat ez, amely abból következik, hogy közös szubsztancia híján az atomizált személyek *semmiféle* közösséget nem képesek alkotni, sem a császárral, sem

4 i. m. 343.

pedig ellene. Így áll elő a realitás és az önmagaság totális elidegenedése, amely a boldogtalan tudat általános alakjában kerül leírásra, és amely történetileg a műveltség világának (a középkori–kora újkori európai világnak) megvalósult megkettőzöttségében nyilvánul meg.

A műveltség világa pedig az a hely, ahol a beszéd a maga tulajdonképpeni jelentőségében mutatkozik meg – kezdetben mint pusztá tanács, amelynek (valóságos államhatalom híján) még nincs valóságos címzettje, később azonban mint pusztá beszélés az általános jóról, amely a valódi cselekvést helyettesíti. Ebben a folyamatban végül a nyelv oly módon önállósítja magát, hogy az elidegenedés tulajdonképpeni *közegévé* válik.

A nyelv eme önállósulásának első szakasza az, ahol a nyelv hízelgésként jelenik meg, és létrehoz valamit, amit a „néma szolgálat” cselekvése nem tudott létrehozni – nevezetesen az abszolút államhatalmat: az egyeduralkodó „azáltal tudja, hogy *ő, ez az egyes*, az általános hatalom, hogy a nemesek [...] mint *díszek* állják körül a trónt, s a rajta ülőknek mindig *megmondják*, hogy *micsoda*”.⁵ A nemes tudatnak azonban ezután azt kell megtapasztalnia, hogy a realitás, amit létrehozott, eltaszítja őt.

Így áll elő a meghasonlottság, a tiszta műveltség avagy a szellemesség nyelve, amely már nemcsak létrehozza a világ egy alakját, hanem a világ egészéről *meg akarja mondani*, hogy micsoda: „E világ minden része ahhoz jut benne, hogy kimondják szellemét, vagy hogy szellemmel beszélnek róla és megmondják, hogy micsoda.”⁶ Sőt, mi több, ez a nyelv – noha sokféle közvetítésen keresztül – hozzájárul

5 i. m. 263.

6 i. m. 269.

annak a világnak a szétbomlasztásához, amelyet valaha hízelgés-ként létrehozott.

Ami mármost a hízelgés és a szellemesség nyelvében közös, az az, hogy egyrészt nem „puszta” nyelvként, hanem *cselekvésként* funkcionálnak, és hogy másrészt bizonyos szempontból a cselekvés *pótlékainak* bizonyulnak.

A lelkiismeret alakzatában azonban a szellem azt fogja megtapasztalni, hogy a nyelv, illetve a beszéd eme pótlék-funkciója immár nem tartható fenn. Mint ismeretes, már a lelkiismeret fogalmának is rengeteg köze van a beszédhez. A lelkiismeret konstitutív mozzanatainak egyike ugyanis a *meggyőződés* – az tehát, hogy a lelkiismeret mindig meg kell hogy legyen győződve arról, *miért* tett meg vagy nem tett meg valamit –, amit azonban ki is kell tudnia mondani. Enélkül megtörténhetne vele, mondja Hegel, hogy voltaképpen immorális volt akkor, amikor azt hitte, hogy morális. A lelkiismeret eme beszédre-utaltságából viszont az következik, hogy megismétli a nyelvre vonatkozó előző két tapasztalatot: a széplélek alakjában lemond a cselekvésről a beszéd érdekében, a cselekvő lelkiismeret alakjában viszont lemond a beszédéről a cselekvés érdekében. Csakhogy nem térhet vissza egy alacsonyabb szintre: azt fogja tapasztalni, hogy az első esetben nincs többé realitása, a második esetben pedig a másik ember utasítja el.

Így áll elő a *vallomás* beszédmódja, ami tulajdonképpen egy performatív aktus, azaz valóságos cselekvés, amennyiben szó szerint *megvalósítja* a másik elismerését. Csakhogy az általános tudat először *puszta* beszédként értelmezi ezt a vallomástételt, mivel még nem ismerte fel, hogy inkább épp *saját* cselekvése, a *meg- és elítélés* a puszta beszéd. A fordulópont ott található, ahol az általános tudat is felismeri, hogy az elismerés nem maradhat egyoldalú. A cselekvés tehát, amely az individuum és az általános közötti megbé-

kelés közege, az a beszéd, amely többé már nem a cselekvés *pótléka*, hanem a cselekvés közvetítője és maga is cselekvés – a kölcsönös elismerés nyelve.

A nyelv és a cselekvés dialektikájával tehát Hegel olyan fogalmiságot alakít ki, amely valódi nyilvánosságot tesz lehetővé, amelynek keretei között azután megszerveződhetnek az individualitás és az általánosság különböző szintjei. Mivel pedig megmutatja, hogy a beszéd egyrészt maga is cselekvés, másrészt pedig a valóság valódi alakítója, ez az eredmény akár a történelmi megbékélés terepén is gyümölcsöző lehet. „A szellem sebei meggyógyulnak, anélkül, hogy hegek maradnának vissza; a tett nem az, ami nem múlik el; hanem a szellem visszaveszi magába [...].”⁷ – Hegel nem azt mondja, hogy a tett *mulandó*; csak azt mondja, hogy nem múlhatatlan. Mit jelent ez? Azon, hogy egy tettet megcselekedtek vagy elkövettek, nem változtathat semmi. Ha azonban ezt a tettet mint bűnt vagy mint gonoszt vallják be, kihelyeződik a nyilvánosság szférájába, ahol pedig vagy kölcsönös az elismerés, vagy *egyáltalán nincs* elismerés. Mert, mint ahogyan azt a *Fenomenológia* egy másik alakzatából tudjuk, az olyan elismerés, amely egyoldalú akar maradni, kiszolgáltatott marad az uralom és a szolgaság dialektikájának.

7 i. m. 342.

TALPALATNYI UNIVERZUM AVAGY A SZELLEM ÉS ŐRÜLETE HEGEL FILOZÓFIÁJÁBAN*

„[...] a legerősebb természeteknek is szükségük van konkrét önérzetükhöz külső viszonyok bizonyos körére – hogy úgy mondjuk –, egy elégséges darab univerzumra, mert ilyen egyéni világ nélkül [...] az emberi léleknek általában nem lehetne valósága [...]”¹

Mint ismeretes, az észbe vetett ama bizalom, amely az európai kultúrát nagy vonalakban mindig is jellemezte, a tizenkilencedik–huszadik század folyamán jelentősen megrendült. Míg kezdetben csupán néhány különösen érzékeny gondolkodó állította azt, hogy az ész uralma kultúránkban egyrészt illuzórikus, másrészt nem föltétlenül kívánatos, a huszadik század eseményei (legkésőbb az első világháború tapasztalatával kezdődően) immár történelmi léptékben nyújtották számukra az igazolást.

Ha igencsak távirati stílusban össze akarjuk foglalni, mégis mi az, ami bizalmatlanságot gerjeszthet a racionalitás iránt, három fő toposzt azonosíthatunk. Először is, az ész uralma – sem a tudományok fejlődésének, sem az ál-

* A tanulmány a *Korunk* 2008/4., *A szellem lázgörbéi* című számában jelent meg először. (22–28. o.)

1 G. W. F. Hegel: *A filozófiai tudományok enciklopédiájának alapvonalai. Harmadik rész. A szellem filozófiája*, Akadémiai Kiadó, Budapest, 1981, 121. Ford. Szemere Samu. (Nem hiteles, a szerző halála után előadás-jegyzetekből rekonstruált szövegrész.)

lamigazgatás racionalizálásának, sem pedig a humanitás-eszmény terjesztésének értelmében – nem garantálja sem egymás méltóságának tiszteletben tartását, sem a békét, „az életvilág kiüresedésétől” (Odo Marquard kifejezése) pedig még annyira sem véd meg. Sőt, a racionalitás kultusza olyan – mind technikai, mind pedig ideológiai – eszközöket képes szállítani a legkülönfélébb célok (beleértve a diktatúrát és a népirtást is) eléréséhez, amelyekről régi korok zsarnokai még csak nem is álmodhattak. Kézenfekvő a feltetelezés, hogy valahol valamit nagyon elrontottunk, sőt, emberileg az is érthető – bár nem biztos, hogy megbocsátható –, ha bűnbakokat keresünk.

A racionalitás, az emberi szellem hatalma és a világ ésszerűsége tekintetében közkedvelt bűnbaknak számít Hegel, azon az alapon, hogy filozófiájából, amely *az ész totalitását* állítja, állítólag mindenfajta elméleti és gyakorlati *totalitarizmus* levezethető. Nincs terünk itt annak vizsgálatára, hogy az intellektuális kényelmességen kívül mi juttathat erre a véleményre sok tekintélyes kritikust, mindenesetre hasznosnak látszik, ha megpróbáljuk először is tisztázni az ész totalitásának hegeli fogalmát.

Meggyőződésem szerint az illető fogalom lényege könnyen megérthető Hegel két rövid mondatából: 1. „Az igaz az egész”;² 2. „Aki ésszerűen néz a világra, arra a *világ* is ésszerűen néz”.³ Mit állít az első mondat? Azt, hogy minden igazság kontextuális, vagyis hogy sem tény, sem pedig állítás nem értelmezhető helyesen önmagában, hanem

2 G. W. F. Hegel: *A szellem fenomenológiája*, Akadémiai Kiadó, Budapest, 1979, 18. Ford. Szemere Samu.

3 G. W. F. Hegel: *Előadások a világtörténet filozófiájáról*, Akadémiai Kiadó, Budapest, 1979, 18. Ford. Szemere Samu.

csak környezetének kontextusában. Az említett környezetnek azután megint van környezete, így aztán a tény vagy az állítás adekvát ismerete (akárcsak Spinozánál) végső soron az egész univerzum ismeretét feltételezné. Igen ám, de mi az, hogy „az egész univerzum”? Hegel szerint értelmetlen „tőlünk független” univerzumról beszélni, hiszen mi magunk vagyunk azok, akik ennek a lehetőségét egyáltalán feltételezzük. Ha ezt nem vesszük figyelembe, akkor kénytelenek leszünk Kanttal együtt ellentmondani önmagunknak, mondván, hogy kétféle igazság van, még hozzá egy abszolút, amely viszont megismerhetetlen (ergo: nem igazság), illetve egy megismerhető, amely viszont relatív (ergo: megintcsak nem igazság). Ha azonban értelmetlen dolog, hogy a „megismerő szubjektum” egy megismerő szubjektum nélküli világról beszéljen, akkor a világ mindig az és olyan, ami és amiképpen számunkra van. Így jutunk el a második idézett mondathoz, és így derül ki, hogy „az egész ismerete”, amely az igazság ismeretét jelentené, voltaképp nem más, mint egy feltételezett teljes önismeret.

Annál is inkább, mivel Hegel nem hisz Kant egy másik alapelvében sem, nevezetesen az elméleti és a gyakorlati ész autonómiájában. Természetesen belátja, hogy a kantii filozófián belül ennek mi a funkciója: annak biztosítása, hogy se a gyakorlati ész morális-erkölcsi céljai ne befolyásolhassák a tudományos kutatás elfogulatlanságát, se a tudományos szemlélet ok-okozati determinizmusa ne nyomhassa el az emberi szabadság, illetve felelősség tényét. Mondhatnánk persze, hogy ha ezt az alapelvet az európai kultúra betartotta volna, nem jutottunk volna el a jelen írás kezdetén vázolt riasztó szituációhoz. Csakhogy eljutottunk. Hegel pedig épp ezt látta meg: hogy a két szféra nem autonóm egymással szemben, és nem is lehet az. Ugyanaz a szellem a megismerő és a cselekvő, így hát hiába pró-

bálja eljátszani, hogy tevékenységének különböző területeit egymástól függetlenül működteti. Sőt, az sem egyértelmű előny, hogy egyáltalán törekszik erre – hiszen könnyen meglehet, hogy az életvilág elszegényedése, amelyet bevezető sorainkban szintén említettünk, maga is összefüggésben áll ezzel a teoretikus tudathasadással.

Ámde ki az, aki gondolkodik, és ki az, aki cselekszik? Kinek az önismerete a tét? Magyarul: ki vagyok én? „Szellem vagyok” – válaszolja Hegel a kérdésre, s hogy mi a szellem, arra próbál választ adni gyakorlatilag az egész életmű. Az igazság avagy a teljes önismeret kontextualitásának avagy perspektivikusságának megfelelően a szellemnek – akárcsak önismeretének – szintjei vannak, amelyek egymásra épülnek és egymásból táplálkoznak, akár tudnak erről, akár nem. A különböző szintek persze nem egyenrangúak, a tágabb perspektívák „nagy körein” belül a sajátos szempontok kisebb körei azonosíthatók. A legtágabb köröket ebben az értelemben az életmű fő darabjai képezik: *A szellem fenomenológiája* azt mutatja meg, miként juthat el egyáltalán a szellem a világhoz való lehető legprimitívebb hozzáállástól – az egyszerű érzékeléstől – az abszolút tudásnak nevezett teljes önismeretig, a rendszer darabjai pedig ezt az önismeretet bontják ki: a logika az általa használt kategóriahálót, a természetfilozófia azt, hogy hogyan mutatkozik meg a szellemnek a maga *mása*, a természet, amely egyfelől belőle születik (nincs természet a természet elgondoló, észlelő, látó szellem nélkül), másfelől pedig őt hozza létre (a szellem egyszersmind a természet *eredménye*), végül a szellemfilozófia a szűkebben vett önismeretet viszi végig. Ennek pedig csak egy részét képezi a magam mint konkrét személy ismerete. Az egyre bővülő kontextusok vagy perspektívák elvének értelmében magam csak annak a világnak a kontextusában vagyok értelmezhető,

amelyben élek – ezt pedig másokkal együtt hozom létre, s közösen rendezzük be az értelemadás bizonyos módjai szerint. E három szempont szervezi a szellemfilozófia három fő egységét, amelyek a „szubjektív szellemmel” (egyén), az „objektív szellemmel” (közösen teremtett világunk), illetve az „abszolút szellemmel” (az értelemadás módjai) foglalkoznak.

Minden mozzanat igazságához hozzátartozik tehát a rendszerben elfoglalt helye, a valódi önismeret alapvető feltétele pedig ennek megfelelően a különböző perspektívák összehangolásának képessége annak érdekében, hogy a számunkra megjelenő rend és a valóságos rend között ne legyen eltérés. Ez az, amit más szóval *észnek* nevezünk: egyfelől a meggyőződés, hogy gondolkodásunk és az, ami van, egymást fejezik ki (Hegellel szólva: hogy az észnek a világban csakis önmagával van dolga), másfelől a folyamatos önvizsgálat habitusa – nevezzük azt akár kritikának, akár dialektikának.

Azonos-e akkor az ész a szellemmel, vagy inkább a szellem az ésszel?

Igen is, nem is. Igen, amennyiben azt vesszük figyelembe, hogy a szellem a maga legkifejlettebb alakjában nem más, mint *megnyilvánuló ész*. Ám nem, ha abból indulunk ki, hogy a szellemnek olyan szintjei is vannak, amelyek szigorúan véve „ész alattiak”. S mint ilyen, alapvetően magában rejt az ésszerűtlen lehetőséget – az örületet, például.

A *filozófiai tudományok enciklopédiájának alapvonalaiban*, annak is a harmadik, *Szellemfilozófia* című részében Hegel részletesen tárgyalja az örület kérdését. A közvetlen kontextust a szubjektív szellem képezi, méghozzá annak „közvetlen szellem” avagy „természeti szellem” elnevezésű szintje. Ezen az antropológiának nevezett fejezetben belül Hegel először az ember lelki életét meghatározó természeti

adottságokat tárgyalja, majd pedig az érzelmi élet szerveződését. Ennek a „magaérzés” című alfejezetében találkozunk az örülettel mint olyan állapottal, aminek a lehetősége nem csak esetlegesen tartozik a szellemhez, hanem annak egy lényegi összetevőjére világít rá.

Magaérzésnek nevezi Hegel azt a módot, ahogyan önmagunkat közvetlenül észleljük. Igen ám, de bármennyire közvetlen is ez az észlelés, normális esetben a külvilág visszajelzéseinek függvényében is alakul. Ahol a külvilág e percepciója csorbát szenved, ott beszélünk a szellem zavaráról: „A közvetlenség miatt, amelyben a magaérzés meghatározott még, [...] a szubjektum, noha az értelmes tudattá alakult, még arra a betegségre is képes, hogy megmarad magaérzésének egy különösségében, amelyet nem tud eszmeiséggé feldolgozni és legyőzni.”⁴ A beteg szellem így nem képes arra a fajta általánosításra, hogy önmagát saját reális kontextusa szerint észlelje, ezért „magaérzését” valamilyen sajátos kötődésre vagy fájdalomra fűzi fel, amellyel kapcsolatban ráadásul még a „külvilág” rendjével való ellentmondásnak is tudatában lehet: „Mivel [...] elfogódott marad egy különös meghatározottságban, nem mutatja meg az ilyen tartalomnak azt az értelem szerinti helyet és azt az alárendelést, amely azt az egyéni világrendszerben – egy szubjektumban – megilleti. A szubjektum ily módon *ellentmondást* rejt magában, ellentmondást egyfelől a tudatában rendszerezett totalitás és másfelől a különös meghatározottság között, amely nem folyamatos e totalitásban, nincs ebbe besorolva és neki alárendelve. Ez az *örület*.”⁵

4 Hegel: *A filozófiai tudományok enciklopédiájának alapvonalai. Harmadik rész. A szellem filozófiája*, 159.

5 Uo.

Hegel tehát egyértelműen az érzelmi élet zavaraként kezeli az őrületet: „A tartalom, amely e természetességében felszabadul, [...] a szubjektum szeretete és gyűlölete.”⁶ Az ember szeretet avagy gyűlöl, csak hogy ezt ebben az esetben oly módon teszi, hogy megszakítja a másokkal avagy a környező világgal való kommunikációját, az azzal való folytonosságot vagy közösséget, s ebben az értelemben (az elszigetelődés akarásának értelmében, ahogyan Hegel e terminust használni szokta) – gonosz. Másfelől azonban nem állítható, hogy felelős volna ezért az elkülönülésért, amelyet érzéseinek kiszolgáltatva maga is elszenved. Hegel ezért beszél „génuszról”, ami alatt az ember tudatosan irányíthatatlan valóját érti, és ezért hangsúlyozza az őrületének alávett ember boldogtalanságát: „Az ember gonosz génusza az, amely uralkodóvá lesz az őrületben, mégpedig ellentétben és ellentmondásban a joggal és értelmességgel, amely ugyanakkor megvan az emberben, úgyhogy ez az állapot a szellemnek önmagában való ziláltsága és boldogtalansága.”⁷

Ám Hegel szerint pontosan itt merül fel mégiscsak a beteggel való kommunikáció lehetősége, hiszen megvan a közös pont, amelyből elvileg ki lehet indulni: „Az igazi *pszichikai* kezelés ezért ragaszkodik is ahhoz a szemponthoz, hogy az őrület nem elvont *elvesztése* az észnek – sem az elme, sem az akarat és beszámíthatósága oldaláról –, hanem csak megzavarodottság, csak ellentmondás a még meglevő észben, mint ahogy a fizikai betegség sem elvont, azaz teljes elvesztése az egészségnek (ez a halál volna), hanem ellentmondás benne. Ez az emberséges, azaz

6 i. m. 160.

7 i. m. 161.

éppannyira jóindulatú, mint ésszerű kezelés [...] feltételezi, hogy a beteg ésszel bíró lény, s ebben van a szilárd támasza, amelynél fogva erről az oldalról meghatja a beteget, mint ahogy a testiség oldaláról az elevenségnél fogva, amely mint ilyen még egészséget tartalmaz magában.”⁸ Erre persze lehetne azt mondani, hogy a nézőpont jóindulatú ugyan, de téves, hisz az efféle kezelés olyasmit javasol, hogy a beteget személyisége azon részével próbálják azonosulásra bírni, amellyel éppenséggel *nem* azonosul. Csak hogy nem föltétlenül erről van szó. Hegel fogalomhasználatában ugyanis az ész nem utolsósorban a közösség felismerésének képessége, s hogy ezt a közösséget történetesen az általánosításra képes ésszerűségben találjuk-e meg, vagy netán egy fogalmilag fejletlenebb szinten, végső soron másodlagos kérdés.

Sokkal kényesebb probléma a „beteg” és az „egészséges” személy közötti viszony kölcsönösségének kérdése. Hiszen amikor az „egészséges” feltételezi, hogy a „beteg” végső soron ugyanolyan, mint ő, azaz eszes, akkor feltétel – és természetesen fedezet – nélkül elismeri őt. Nincs biztosíték arra, hogy a beteg valaha is visszaigazolja ezt a feltételezést. És mégis, ezen múlik mindkettejük embersége: nem az a lényeg, hogy a beteg bármi jelét is adja eszségének, hanem az, hogy eszes voltának elismerése föltétlenül megilleti őt, attól függetlenül, hogy képes-e ezt egyáltalán viszonzni, s ha igen, meddig.

Hogy ez miért van így, arra Hegel elismerésmélete adja meg a választ. A továbbiakban ezt nem az *Enciklopédia*, hanem *A szellem fenomenológiája* alapján fogom rekonstruálni, egyrészt azért, mert az *Enciklopédia* elismeréssel foglal-

8 Uo.

kozó paragrafusai sokkal vázlatosabban tárgyalják a problémát,⁹ másrészt pedig azért, mert az örület kérdése a *Fenomenológiában* szintén előkerül, méghozzá olyan kontextusban, amely egy kissé árnyaltabb olvasatot tesz lehetővé.

Hogy *A szellem fenomenológiája* némileg más megközelítésben térképezi fel a szellem szerveződését, mint az *Enciklopédia*, annak oka a mű propedeutikai–megalapozó funkciójában keresendő, amennyiben arra szolgál, hogy az olvasót önmagában megfigyelhető tények alapján vezesse el egészen az abszolút tudás eszméjéig. Ennek megfelelően nem a tudat előtti, ám fogalmilag feltárható adottságokkal, hanem magával a tudattal kezdi a tárgyalást, s úgy halad tovább a szellem további szintjei felé, ahogyan a vizsgálat során egymásból kinövő problémák azt megkövetelik. A szintek sorrendje a következő: 1. tudat – lényege szerint tárgyi irányultságú; 2. öntudat – az önmagukról tudó szubjektumok közös, interszjektív világa; 3. ész – tudat és öntudat, ön- és világértelmezés egysége; 4. szellem – az időben megjelenő, valóságosan működő ész, amelynek története van; 5. vallás – a maga lényegéről a képzetek nyelvén tudó szellem; 6. abszolút tudás – a maga lényegéről a fogalom nyelvén tudó szellem.

Az elismerés kategóriájával az öntudattal foglalkozó fejezetben találkozunk, méghozzá mint az öntudat konstitutív fogalmával. Az öntudat ugyanis Hegel szerint nem önmagában valóságos, hanem csak akkor, ha a másik öntudat elismeri. Az elismerés fogalma továbbá megkerülhetetlen feltételként magában foglalja a kölcsönösséget is, vagy-

9 Nem áll szándékomban e helyütt belemenni a két változat közötti viszony filológiai taglalásába, lévén, hogy nem tartalmaznak olyan különbséget, ami ne lenne visszavezethető a két mű eltérő tárgyalásmódjára.

is az egyoldalú, aszimmetrikus elismerés voltaképpen *nem* elismerés. Ennek oka úgy írható le nagyon tömören, hogy ha A elismeri B-t, de B nem ismeri el A-t, akkor B elismerése egy el nem ismert forrásból származik, tehát semmis.

Nos, épp ez az, amit a „természetes” öntudat nem feltétlenül tud. A maga elismertségére törekszik ugyan, ám többnyire anélkül, hogy a másik számára is elismertséget kínálna fel. Ezért történhet, hogy mindazok a magatartásformák, amelyeket elismertsége elnyerésére kidolgoz, szükségszerűen a visszájukra fordulnak. Ezek egyike pedig nem más, mint „a szív törvénye és az önhittség örülete” elnevezésű alakzat, amely ezúttal nem betegségként, hanem magatartásformaként és kulturális mintaként mutatja fel az örületet.

„A szív törvénye és az önhittség örülete” fejezet kontextusa a cselekvő ész fejlődésének folyamata. A cselekvő ész előbb csak egyénnek tudja önmagát, aki vágyainak közvetlen kielégülését keresi, de a valóság, amelyet önmagával szembenállóként és idegenként tételez, ellenáll törekvéseinek. Következő stratégiája ezért az lesz, hogy nem a külvilágot, hanem önmagát tekinti szükségszerűnek: ő maga lesz a törvény, amelyet közvetlensége miatt „a szív törvényének” neveznek. Itt az öntudat ugyanúgy egyediség, mint előző alakjában, de általánosnak tudja magát, hiszen nem a maga önös érdekét, hanem „az emberiség javát” igyekszik előmozdítani. Ezzel azonban fellép számára a törvény és az egyediség ellentmondása: amit a szív törvényének nevében végrehajt, általános renddé lesz, vagyis épp azzá, amit meg kellett volna szüntetni: „az

egyén a *saját* rendjét azáltal, hogy *felállítja*, már nem találja a magáénak”.¹⁰

Ráadásul a valóságos rend, amelyen ily módon saját határait tapasztalja, eleve nem az az idegen, eleve adott rend, aminek képzelte, hanem a többiek szívének rendje, s a többiek az ő szívének törvényében éppúgy idegen törvényt látnak, mint ő az övékében. „Az egyén tehát azt találja, hogy miként előbb csak a merev törvény, most maga az emberek szíve ellenzi és veti meg az ő jó szándékait.”¹¹ Az öntudat így teljes meghasonlottságba, önmaga „megfordulásába”, az örület állapotába jut: a tudat, amely abszolút valóságnak tudja magát, tudatában van annak, hogy ez a valóság egyúttal nem valóságos.¹²

Ezért átmegy „az örült önhittség tombolásába”, „a tudat dühébe”, hogy fenntartsa magát pusztulásával szemben – méghozzá úgy, hogy a benne lévő felfordultságot igyekszik másnak tulajdonítani. „Kimondja tehát, hogy az általános rend a szív és boldogsága törvényének felfordítása, amelyet vakbuzgó papok, dőzsölő despoták és megaláztatásukért lefelé mások megalázásával és elnyomásával magukat kárpótoló szolgálk találtak ki az emberiség kimondhatatlan nyomorára.”¹³ Ez a magatartás azután különböző történelmi korszakokban előtérbe kerülhet, akár úgy, mint műalkotásokban megnyilvánuló életérzés (pl. romantika), akár mint reális cselekvési minta, a maga társadalmi–történelmi következményeivel együtt (pl. a francia forradalomban).

10 Hegel: *A szellem fenomenológiája*, 191.

11 i. m. 192.

12 i. m. 193.

13 i. m. 194.

Hegel nem hagy kétséget afelől, hogy szerinte az effajta örületre való hajlam kulturálisan meghaladható, méghozzá a kölcsönös elismerésre épülő közösség megvalósításával – erről szól a *Fenomenológia* „Szellem” szakaszának utolsó fejezete. Csakhogy ez korántsem valamiféle földi paradicsom eljövételét akarja jelenteni – a szellem ellentmondásai sohasem fognak megszűnni, a kérdés inkább az, hogy mit kezdünk velük.

Hogyan ismerjem el a másikat, ha az ő perspektívája negálja az enyémet? Hogyan hivatkozzam a kölcsönös elismerésre, ha netán én nem vagyok hajlandó elfogadni az övét? A kérdés hasonló ahhoz, amely az „egész”-ként meghatározott igazság kapcsán vetődött fel: hogyan ismerhető meg az egész, ha a megismerés mindig adott perspektívához kötött?

Az elméleti megoldás az ész, illetve a szellem sajátos értelmezésén alapul. Egyik kommentátora egyszer azt mondta Hegelről, hogy az ő igazi felfedezése az, hogy felismerte: az ész, amely számtalan, egymásnak ellentmondó lehetséges perspektívát képes kidolgozni, végső soron *ugyanaz* az ész. Az ellentmondások kezelésének egyedüli módja ezért nem lehet más, mint a különböző perspektívák egymáshoz való viszonyítása, kommunikálása. A szellem voltaképpen ez: „önmagánál-lét a más létben”, *communio* és *communicatio*: „A szellem nem valamilyen meghatározottság vagy tartalom, amelynek kifejezése vagy külsősége csak tőle különböző forma volna; úgyhogy nem *valamit* nyilatkoztat, hanem meghatározottsága és tartalma maga ez a nyilatkoztatás.”¹⁴ Csakhogy ez a struktúra nem föltét-

14 Hegel: *A filozófiai tudományok enciklopédiájának alapvonalai. Harmadik rész. A szellem filozófiája*, 27.

lenül működik akkor, amikor közösen kellene létrehozni. S nem föltétlenül azért, mert egyik vagy másik résztvevő nem *hajlandó*, hanem akár azért is, mert – mint „a szellem zavara” esetében – nem biztos, hogy *képes* rá. Hogyan tud a szellem értelmesen viszonyulni a saját zavarához? Avagy mit tud kezdeni az ész a saját határaival? A helyzet specifikumát az adja, hogy a határok, amelyekről beszélünk, úgyszólván *belső*k: hiszen nem arról van szó, hogy egy perspektíva meghaladná „az” észet, hanem arról, hogy van olyan perspektíva, amely megrögzül, és nem hajlandó viszonyba állítani magát a többivel. A másik elismerése itt nem helyeslést, még csak nem is föltétlenül megengedést jelent. Hanem mint magatartás *mutatja* azt, hogy a másik – bármennyire is komolyan vett – elszigetelődése nem valóságos. „Itt állok, másként nem tehetek” – mondja mindkét fél. S hogy szavaiknak őrült értelme van-e, az azon fog múlni, hogy felismerik-e: *ugyanazt* teszik.

HEGEL KONTRA HEGEL AVAGY EURÓPA AZ ÖRÖK BÉKE ÉS AZ ÖRÖK HÁBORÚ KÖZÖTT*

Mivel olyan korban élünk, amelyben az európai egység már nem pusztán filozófiai, hanem mindennapi gyakorlati kérdés, hadd kezdjem mondandómat egy politikatörténeti adalékkal: Robert Schumann 1950-ben született nyilatkozata (az ún. „Schumann-nyilatkozat”), amelyet az Európai Unió alapdokumentumai között tartanak számon, a „világbéke” szóval kezdődik, illetve azzal a megállapítással, hogy egy „szervezett és élő Európa” olyan hozzájárulást nyújthat az emberi civilizációhoz, amely nélkülözhetetlen a békés viszonyok fenntartásához.

S noha Immanuel Kantot alkalmasint nem tartják számon hivatalosan az európai egység előfutárai között, mégis kézenfekvő az örök béke kanti tervezetére asszociálnunk.¹ Hiszen ott Kant világosan kimondja, hogy a békeállapot „szerzésre vár”, ennek módja pedig az, ha az egyes államok között fennálló természeti állapotot jogállapottal váltjuk fel, amely a szabad államok föderalizmusaként lenne

* A szöveg alapjául szolgáló előadás 2007. október 27-én hangzott el Kolozsvárott, a Babeş-Bolyai Tudományegyetem Filozófia Tan-
székcsoportjának *Európaiság és filozófia. Az európai egység alapja az európai filozófia* című konferenciájának keretében.

1 Immanuel Kant: Az örök békéről. Filozófiai tervezet, in: Kant: *Történetfilozófiai írások*, Ictus, h. n., é. n. (1997) Ford. Mesterházi Miklós.

megvalósítható. Az emberiség egyetemes történetének eszméje világpolgári szemszögből című tanulmányában Kant azt is egyértelművé teszi, hogy más út nincs: nemcsak, hogy az örökös háborúzás tarthatatlansága már pusztán az ész alapján is belátható, de lassan a történeti feltételek is olyanokká válnak, hogy a háborúk megszüntetésének elodázása még a békeállapotot is elviselhetlenné teszi: „[...] a háborúk, a túlfeszített és soha nem csillapodó háborús kényszerítés s a nyomor által, amelyet végül így még békében is érezni fog minden állam, [a természet] arra kényszeríti őket [az államokat], hogy kezdeti tökéletlen kísérletek után, számos felfordulás, pusztítás és az általános belső kimerülés nyomán végül elérjék azt, amit az ész e sok szomorú tapasztalat nélkül is megmondhatott volna – azaz kilépjenek a vadság törvény nélküli állapotából, s népszövetséget alkossanak, amelyben minden állam, a legkisebb is, nem saját hatalmától vagy saját jogi megítélésétől, hanem egyedül e nagy népszövetségtől [...], az egyesült hatalomtól és az egyesült akarat törvényes döntésétől várhatja biztonságát és jogait.”²

Hegel ezzel szemben *A jogfilozófia alapvonalaiban*³ azt állítja, hogy a háború elválaszthatatlan a modern állam természetétől. Gondolatmenete azon alapul, hogy az úgynevezett „külső államjog” önálló államok, tehát szuverén akaratok viszonyából indul ki, s az egyes államok ennek

2 Immanuel Kant: Az emberiség egyetemes történetének eszméje világpolgári szemszögből, in: *Uő: A vallás a pusztaság és határain belül és más írások*, Gondolat Kiadó, Budapest, 1980, 67. Ford. Vidrányi Katalin. Kiegészítések tőlem – B. B.

3 Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *A jogfilozófia alapvonalaival vagy a természetjog és államtudomány vázlatával*, Akadémiai Kiadó, Budapest, 1983. Ford. Szemere Samu.

megfelelően individuumokként kezelendők.⁴ Ennyiben az államok azáltal léteznek, hogy a többiek elismerik őket⁵ – hasonlóan ahhoz, ahogyan az egyes egyének önállósága is csak annyiban valóságos, amennyiben a többiek elismerik. Csakhogy az egyének és az államok individualitása közötti párhuzamot Hegel nem viszi tovább. Azt állítja ugyanis, hogy míg az egyes egyének között jogállapot áll fenn, addig az államok pusztán természeti állapotban leledzenek egymással szemben, ennek következtében pedig a nemzetközi jog alapelve (nevezetesen az a roppant egyszerűnek tűnő maxima, hogy a szerződéseket be kell tartani) „pusztán kellés” marad számukra, amelyet bármikor fölülírhatnak az éppen aktuális érdekek.⁶ Ennek oka az, hogy „az államok között nincs prétor”, azaz nem létezik mindegyikük által elismert joghatóság. Kant örökbéke-konceptiója pedig azért elégtelen, mert feltételezi az államok megegyezését – s noha ennek lehetőségét Hegel sem tagadja, mégis kifogásolja, hogy fölső joghatóság híján az ilyen megegyezés mindig is esetleges maradna, tehát semmiképp sem nevezhetnénk „örök békének” abban az értelemben, ahogyan azt Kant gondolta.⁷ Az államok közötti vitás kérdésekben ezért mindig is a háború marad a végső döntési módzat, akár vélt, akár valós érdekek szolgálnak az alapjául.⁸ S ugyan Hegel nem állítja, hogy a háborús győzelem bármihez is jogállapot jelentene (hiszen miféle jogalapról beszélhetnénk természeti állapotban?), azt viszont kifejezetten ál-

4 i. m. 322. §.

5 i. m. 331. §.

6 i. m. 333. §.

7 i. m., megjegyzés a 333. §-hoz.

8 i. m. 334–336. §.

lítja, hogy más államokhoz való viszonyukban az egyes államok számára a saját vélt jólétük a törvény.

Hogyan értsük ezt? Úgy, mint a háború apoteózisát vagy legalábbis legitimálását Kant örökbéke-konceptiójával szemben, vagy úgy, mint a létező állapotok pusztá leírását?

A kérdés a *Jogfilozófia* egészével kapcsolatban is feltehető: valóban pusztán deskriptív-e, ahogyan azt Hegel a mű előszavában állítja – nevezetesen, hogy a feladata nem az, hogy előírjon, hanem hogy megértse/megértesse azt, ami van?⁹

A kérdés elemzésében Vittorio Hösle gondolatmenetére fogok támaszkodni.¹⁰ Hösle szerint Hegel hiába állítja, hogy célja csupán a fennálló megértése, hiszen az ésszerű és a valóságos híres-hírhedt azonosításának csak akkor van értelme, ha nem statikusan, hanem dinamikusan értjük, vagyis úgy, hogy ami ésszerű, az *idővel* ténylegesen érvényesül. Igen ám, de ez nemcsak, hogy elbírná, de kifejezetten meg is követelné egy normatív elmélet megalkotását. Hiszen ha valaki kidolgozná az igazságos állam konkrét elméletét, illetve pontosan megadná, hogy az milyen intézményi keretek között valósítható meg, akkor vállalkozásával szemben nem lehetne felhozni azt az érvet, hogy a megrajzolt állam *még* nem valóságos. Ennyiben, mondja Hösle, a *Jogfilozófia* nyugodtan lehetne normatív elmélet –

9 i. m. 21.

10 Vittorio Hösle: *Hegels System. Der Idealismus der Subjektivität und das Problem der Intersubjektivität*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1998.

sőt, történetesen épp egy ilyen elmélet struktúráját mutatja, hiszen ésszerű normák természetjogi kifejtésére alapoz.¹¹

Ugyanakkor viszont sem önértelmezése, sem pedig a hegeli rendszerben elfoglalt helye alapján nem lehet normatív elméletként kezelni.¹²

Miért nem dönt mármost Hegel egyértelműen a normatív elmélet mellett? Höhle szerint ennek két fő oka van. Az egyik az, hogy Hegel számára világos volt, hogy rendszerének tartalmaznia kell a reális objektív szellem elméletét is, arra viszont nem sikerült választ találnia, hogy ez hogyan viszonyulna egy lehetséges normatív elmülethez. A másik ok nem más, mint éppenséggel Hegel rendszerének zártsága – egy olyan rendszeré, amely a gondolkodás elgondolásában tetőzik, s ily módon nem hagy teret a gondolkodás cselekvésre-irányultságának, ami pedig minden normatív elméletnek feltétele.¹³

Mindebben azonban egyszersmind benne rejlik egy nem elhanyagolható következmény is a modern állam sorsára nézve: „Hegel ugyan visszautasítja a filozófus gyakorlati elköteleződését, mivel a modern állam valóságát mint ésszerűt ismeri fel; *csak hogy ezzel a belátással, illetve apoteózissal egyúttal kimondja a modern állam halálos ítéletét is.* Mert ugyanúgy, ahogyan a vallásfilozófia, miközben kifejti a kereszténységben rejlő ésszerűséget, szellemtörténetileg annak végét pecsételi meg, ugyanúgy Minerva baglya a modern állam leáldozásának hírnöke.”¹⁴

11 i. m. 421.

12 i. m. 422.

13 i. m. 423.

14 i. m. 436.

Igaza van-e Höslének? A *Jogfilozófia* tartalma, illetve szerkezete azt mutatja, hogy igen, sőt, azt is, hogy Hegel mindennek tudatában volt. Mindenképp erre utal, hogy a mű szerint egyrészt szervesen hozzátartozik a modern állam szerkezetéhez, hogy a többi állammal szemben természeti állapotban – vagyis potenciálisan állandó hadiállapotban – áll, másrészt viszont a 340. § kimondja, hogy ebben a természeti állapotban az államok önállósága – tehát létezése – az esetlegességnek van kitéve. Ezután a *Jogfilozófia* gondolatmenete történetfilozófiai megfontolásokba csap át, amelyek többek között azt mondják ki, hogy a világtörténelemben megnyilvánuló általános szellem számára az egyes államokban megtestesülő népszellemek múló mozzanatok csupán.¹⁵ Végül pedig – továbbhaladva a történetfilozófiai fejtegetésekben – az derül ki, hogy ha a „germán birodalom” elérte kifejlődésének maximumát,¹⁶ továbbá ha a világtörténetben egy nép csak egyszer lehet uralkodó,¹⁷ valamint ha egy folyamat teljes megragadása az illető folyamat végét jelenti,¹⁸ akkor a „germán birodalom” által kifejlesztett államformának – vagyis a modern államnak – vége.

A kérdés már csak az, *hogyan*, illetve *milyen értelemben* van vége a modern államnak. Hisz első ránézésre is legalább két értelmezési lehetőség adódik. Az egyik szerint a germán birodalom vége egyúttal az egyetemes történelem vége is volna. Nem mernék megesküdni rá, hogy Hegel erre gondolt, pláne nem „a történelem végének” kojève-i értelmében. A második lehetőség sokkal szerényebb, s ennyi-

15 Hegel: *A jogfilozófia alapvonalai*, 342–344. §.

16 i. m. 360. §.

17 i. m. 346. §.

18 i. m. 343. §.

ben egyúttal valószínűbb is. Eszerint a germán birodalom vége egyszerűen annyit jelent, hogy nem bizonyul fenntarthatónak, hiába tűnik aktuálisan az egyetlen lehetséges ésszerű berendezkedésnek. Hegel ezt nyilván nem állíthatja explicite (hiszen akkor egyfelől jóslatokba bocsátkozna, amitől pedig mindig óvni szokta a gondolkodást, másfelől pedig veszélyes közelségbe kerülne a normativitás terepével), ám nyomós érvek szólnak amellett, hogy ez az értelmezés legalábbis nem zárható ki.

A modern államnak mint erkölcsi egésznek a *Jogfilozófia*-beli leírása ugyanis feltűnő párhuzamot mutat *A szellem fenomenológiájának*¹⁹ azon fejezetével, amely az ún. „erkölcsi világgal”, vagyis az antik görögséggel, illetve annak hanyatlásával foglalkozik.

A *Fenomenológia*-beli „erkölcsi állam” először is ugyanolyan hadiállapotban áll a többi állammal, mint a *Jogfilozófia* modern állama, másfelől pedig ugyanúgy hadiállapotban áll saját polgáraival, mint a *Jogfilozófia* állama akkor, amikor éppen hadat visel – tehát potenciálisan bármikor. A saját polgáraival szemben viselt hadiállapot igazolására felhozott érvek kísértetiesen hasonlóak. A *Jogfilozófia* 323. paragrafusa ugyanis leszögezi, hogy az állam „a szubsztancia oldalát” képviseli az egyénnel szemben, lévén így „az abszolút hatalom minden egyessel és különössel szemben, az étellel, tulajdonnal és ennek jogaival, valamint a tágabb körökkel szemben”, valamint „ezek semmisségét létezésre juttatja és tudatossá teszi”.²⁰ Az egyének mármost kötelesek akár tetteleg is elismerni eme alávetettségüket az állam-

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

20 Hegel: *A jogfilozófia alapvonalai*, 344. §.

mal szemben, vagyis kötelességük, „hogy kockáztatva és feláldozva tulajdonukat és életüket, valamint vélekedésüket és mindazt, ami magától bennefoglaltatik az élet körében, fenntartsák ezt a szubsztanciális egyéniséget, az állam függetlenségét és szuverénitását.”²¹ Miután pedig néhány sorban sikerült relativizálnia gyakorlatilag az összes alapvető emberi jogot (vagy: sikerült kimutatnia, miként relativizálja a modern állam az összes alapvető emberi jogot), tehát az élet, a tulajdon, valamint a vélemény- és szólásszabadság jogát, Hegel azzal teszi fel a koronát a gondolatmenetre, hogy mindezt *erkölcsileg szükségesnek* mondja (illetve olyasminek, amit a modern állam erkölcsileg szükségesnek állít):

Az itt elmondottakban rejlik a háború erkölcsi mozzanata. [...] Szükséges, hogy a végest, birtokot és életet mint esetlegest tételezzük, mert ez a végesnek a fogalma. E szükségszerűség sajátja egyfelől a természeti hatalom alakja, s minden véges halandó és mulandó. Ámde az erkölcsi lényben, az államban, a természetet megfosztják e hatalomtól, s a szükségszerűséget a szabadság művévé, valami erkölcsivé emelik. Ama mulandóság akart elmúlássá lesz, s az alapul szolgáló negativitás az erkölcsi lény szubsztanciális saját egyéniségévé. – A háború az az állapot, amelyben komolyan veszik az időleges javak és dolgok hiúságát, holott ez egyébként épületes szólásmód szokott lenni; így az a mozzanat, amelyben a különösnek eszmeisége jogához jut és valósággá lesz.²²

21 Uo.

22 i. m., megjegyzés a 324. §-hoz.

Az idézett gondolatnak *A szellem fenomenológiájában* nemcsak párdarabja, hanem igen fontos előzménye is van. A megbékített-vállalt-akart halál gondolatával ugyanis ott akkor találkozunk először, amikor Hegel az egyén és a család viszonyát taglalja. Eszerint a közösség úgy kísérli meg legyőzni a halál hatalmát a családon belül, hogy olyan *cselekedetet* hajt végre, amely egyszerre fejezi ki a család szubsztancialitását és a tudatnak a természettel szembeni „jogát”. Ez a cselekedet pedig nem más, mint a halotti szertartás, melynek során „[a] vérrokonság [...] azzal egészíti ki az elvont természetes mozgást, hogy hozzáfűzi a tudat mozgását, megszakítja a természet művét, s a vérrokont kiemeli a pusztulásból; vagy helyesebben, mivel a pusztulás, tiszta létté változása, szükségszerű, maga vállalja a pusztítás tettét.”²³

Ez a végső kötelesség az úgynevezett „isteni törvényhez” tartozik, minden más erkölcsi viszonyulás az „emberi törvényhez”.²⁴ Mármost az emberi törvény a kormányzásban nyilvánul meg, a kormányzás pedig az, ami a közösség „valóságos eleveenségét” biztosítja, mivel az benne „egyéni alakot vesz fel”.²⁵ Igen ám, csak hogy „a közösség valóságos eleveenségét” biztosító kormányzat egyetlen számottevő tevékenysége, amelyet Hegel a *Fenomenológia* lapjain említ, nem más, mint annak megakadályozása, hogy a közösségnek „a foglalkozás és élvezet céljai” szerint szerveződő és ebben a szerveződésben önállósuló alrendszerei túlságosan megerősödjenek. Ennek eszköze pedig a háború, ami által „[a] szellem a fennállás formájának e felbomlasz-

23 Hegel: *A szellem fenomenológiája*, 231.

24 i. m. 232.

25 Uo.

tásával megóvja az erkölcsi létet attól, hogy a természetes létbe süllyedjen, fenntartja tudatának személyes énjét s ezt szabadságának és a maga erejének szintjére emeli.”²⁶ Vagyis a közösség hagyja kibontakozni saját tagjait a tulajdon, a jog, a munkavégzés módjai, illetve az élvezet céljai által meghatározott alrendszerekben, de hogy e rendszerek meg ne szilárduljanak az elkülönülésben, hogy „az egész szét ne hulljon és a szellem szét ne szálljon”, a kormányzat időről időre „megrendíti őket belsejükben” háború által, ráébrésztve tagjait, hogy csak az egészben van a valóságuk. Az államnak tagjaival „ama kirótt munkában meg kell éreztetnie urukat, a halált”,²⁷ a szellem így óvja meg az erkölcsi létet attól, hogy a természetes létbe süllyedjen. Ugyanez a gondolat a *Jogfilozófiában*: a háború „[m]agasabb jelentősége az, hogy, mint másutt kifejeztem, »fenntartja a népek erkölcsi egészségét közömbösségükben a véges intézmények megszilárdulása iránt; [...] a háború megóvja a népeket attól a romlástól, amelybe tartós vagy éppenséggel örök béke vinné őket.«”²⁸

Az állam tehát mind a *Fenomenológia*, mind pedig a *Jogfilozófia* szerint a természetes létezés önkéntes elpusztítását magára vállaló erkölcsi hatalomként próbálja definiálni magát. Eltekintve attól a kérdéstől, hogy miért kellene az államnak ezzel külön törődnie, hisz a természetes létezés nélküle is épp elég sérülékeny és sebezhető, további, igen csak zavarba ejtő kérdésekkel szembesülünk, hiszen a *Fenomenológiában* egy rég letűnt államberendezkedés történeti és távolról sem rokonszenvező rekonstruálásával van dol-

26 i. m. 233.

27 Uo.

28 Hegel: *A jogfilozófia alapvonalai*, 344. sk., megjegyzés a 324. §-hoz.

gunk, míg a *Jogfilozófia* elvileg a leginkább ésszerű államformát tárgyalja jóváhagyólag – miközben viszont Hegel a *Fenomenológiában* azt is világosan kimutatja, hogy mind a más államok, mind pedig a saját polgárai ellen fenntartott hadiállapot szükségképpen az állam pusztulásához vezet.

Az elsőként említett mozzanat, vagyis a más államokkal szembeni hadiállapot azért vezet előbb-utóbb az állam pusztulásához, mert – lévén a kockázat állandó – végső soron a vakszerencsén fog múlni, hogy fennmarad-e vagy sem. „Most a természetes erő s az, ami a szerencse véletleneként jelenik meg, dönt az erkölcsi lényeg létezéséről és a szellemi szükségszerűségről; mivel erőn és szerencsén múlik az erkölcsi lényeg létezése, azért már *eldőlt*, hogy elpusztult.”²⁹

A másodikként említett mozzanat pedig – az állam „erkölcsi célzatú” háborúja saját polgárai ellen – azért vezet szükségszerűen pusztuláshoz, mert nem felel meg egy olyan követelménynek, amelynek kifejtése *A szellem fenomenológiájának* egyik fő témáját képezi. Nem más ez, mint a kölcsönös elismerés követelménye, amely nemcsak az egyes öntudatok, hanem közösség és egyén, illetve állam és egyén között is érvényes. Hegel elemzéseiből ugyanis az derül ki, hogy a reflektálatlan „erkölcsiség” világának princípiuma éppen az, hogy benne az ember, amint egyesként vagy egyesek szövetségeként létezik és cselekszik – és *által*, hogy egyáltalán létezik és cselekszik –, bűnösnek számít az általánossal szemben (legyen az az állam vagy a földalatti sötét hatalmak). Az erkölcsi szubsztancia lényegének tehát az bizonyul, hogy megakadályozza, illetve folyamatosan érvénytelenítse saját tagjainak kibontakozását. Nem

29 Hegel: *A szellem fenomenológiája*. 246.

ismeri el saját részeinek érvényét, ezáltal pedig pusztulásra ítéli magát: amíg a szubsztancia (vagyis az, ami valójában van, illetve érvényes) arra épül, hogy mindenféle különbséget elnyomjon magában, maga is kiszolgáltatja magát annak a lehetőségnek, hogy egy számára külső különbség elpusztítsa. Ezzel pedig az elismerés elve ezúttal egy kollektív identitáson belül jelentkezik: ahogyan az elismerés igénye az egyes öntudatok között beváltatlan marad, amíg nem kölcsönös, ugyanúgy egy közösségen belül is beválthatatlan, amíg a közösség nem ismeri el saját tagjainak önállóságát.

De miben is áll pontosan az elismerés elmélete *A szellem fenomenológiája* szerint?

Az elméletnek három rétege van. Az első réteg fogalmi természetű, és először is azt mondja ki, hogy az öntudat azáltal van, hogy egy másik öntudat elismeri – „Az öntudat *magán- és magáértvaló*, mert és azáltal, hogy egy másik *magán- és magáért-való* számára van; azaz csak azáltal van, hogy elismerik”³⁰ –, másodszer pedig azt, hogy az elismerés lényege szerint szimmetrikus, vagyis feltétel nélkül kölcsönös. Hogy voltaképp miben áll ez a kölcsönösség, és hogy nélküle miért érvénytelen egyáltalában az elismerés fogalma, azt meglehetősen világosan mutatja a következő szövegrészlet:

Az öntudatnak ezt a mozgását egy másik öntudatra való vonatkozásban azonban úgy képzelték, mint az egyiknek cselekvését (das Tun des Einen); de az egyik e cselekvésének magának is az a kettős jelentése van, hogy éppúgy az ő cselekvése, mint egy másiknak a cse-

30 i. m. 101.

lekvése; mert a másik éppolyan önálló, magába zárt, s nincs benne semmi olyan, ami nem önmaga által volna. Az első nem úgy látja maga előtt a tárgyat, ahogyan ez elsősorban csak a vágy számára van, hanem magáért-való önálló tárgy van előtte, amely felett ezért nincs hatalma, hogy tegyen valamit saját érdekében, ha a tárgy magánvalósága szerint nem teszi azt, amit az első tesz rajta. A mozgás tehát teljességgel a két tudatnak kettős mozgása. Mindegyik azt látja, hogy a másik ugyanazt teszi, amit ő tesz: mindegyik maga is megteszi azt, amit a másiktól követel, s ezért azt is, amit tesz, csak azért teszi, mert a másik ugyanazt teszi; az egyoldalú cselekvés hasztalan volna, mert az, aminek történnie kell, csak mind a kettő által jöhet létre.³¹

Hiába hiszem tehát, hogy önállóan és egyedül cselekszem, mert önállóan cselekszem ugyan, de a tér, amelyben cselekszem, más önálló cselekvőkkel megosztott. *Amennyiben önálló vagyok, más is önálló*; ezért az én önálló cselekvésemnek csak mozzanata mindaz, ami az én egyéni motivációimhoz, szándékaimhoz és eszközeimhez tartozik. A cselekvés megvalósítása, eredménye és hatása – *értelme* – mindig egy olyan közös térben dől el, ahol nemcsak én cselekszem, hanem mások is. Ha tehát a cselekvés olyan, hogy ezt a közös teret érinti és illeti, akkor végképp nem az fogja megadni a meghatározottságát, ami *csak rám* tartozik, hanem az, ami *mindenkire* tartozik: nem pusztán *nem szabad* tehát, de egyenesen *nem is tehetek* olyasmit, ami *csak* az én cselekvésem: „magáért-való önálló tárgy van előtte, amely felett ezért nincs hatalma, hogy tegyen valamit sa-

31 i. m. 101. sk.

ját érdekében, ha a tárgy magánvalósága szerint nem teszi azt, amit az első tesz rajta". Az öntudat azonban nem föltétlenül van tudatában ennek, hiszen első megközelítésben még csak *a maga elszigetelt elvárásaival* van tisztában: azzal, hogy elvárja, hogy mások elismerjék az ő önállóságát. Követeli tehát, hogy a másik elismerje, ugyanakkor azt látja, hogy a másik is ezt követeli tőle. Csakhogy ő nem elismerésre, hanem a maga elismertségére tör – nem tudván, hogy a kettő egymástól függ –, ezért egyik öntudat sem fogja kezdeményezni a *másik* elismerését, hanem csak a *maga* elismertetését. Az „eredeti” elismerést tehát a másiktól várják, s tevékenységük arra irányul, hogy ezt kicsikarják. Mivel azonban a többiek ugyanígy tesznek, valójában *ugyanazt* teszik. Az elismerés így csak egy megkerülhetetlen, hosszú tanulási–tapasztalási folyamat során válhat valóságossá, azaz kölcsönössé – olyanná, ami megfelel fogalmának: „*Elismerik önmagukat, egymást kölcsönösen elismerve*”.³²

Ezt a tanulási–tapasztalási folyamatot fejt ki az elismerés elméletének második rétege, amelyet a tapasztalatok egymásra-épülésének értelmében fenomenológiai rétegnek is nevezhetünk. Ez tehát azt mutatja meg, hogy melyek azok az alaptapasztalatok, amelyek végül az elismerés *valódi* fogalmához, a kölcsönösség megvalósulásához vezetnek. Három ilyen alaptapasztalat van: a) az életre-halálra menő harc, amelynek az a felismerés az eredménye, hogy az elismeréshez mindkét félnek életben kell maradnia; b) az uralom és szolgaság, melynek eredménye az a felismerés, hogy az elismeréshez mindkét félnek egyenrangúnak kell lennie; c) az öntudat szabadsága, amely fokozatosan

32 i. m. 102.

azt a felismerést hozza meg, hogy az öntudat sem offenzív, sem pedig defenzív stratégiával nem juthat elismertséghez, hanem csak akkor, ha hajlandó a teljesen másban önmagát felismerni. Így tanulja meg az öntudat szabadon a saját szubjektivitásán kívülre helyezni akaratának forrását, s a kölcsönösség követelményét az általános akarat fogalmában fogalmazza meg.

Az elmélet harmadik rétege végül történeti, és azt mutatja be, hogy az európai kultúra hogyan válik fokozatosan alkalmassá a kölcsönös elismerésen alapuló társadalom s vele a valódi szabadság megvalósítására.

Ehhez képest legalábbis meglepő, hogy az állam és polgárai közötti, valamint az államközi viszonyok tekintetében Hegel *Jogfilozófia*-beli modern állama mind fogalmi, mind fenomenológiai, mind pedig történeti szempontból a lehető legkezdetlegesebb stádiumon áll, holott mind a *Fenomenológia*, mind pedig a kései Hegel történelemértelmezése szerint a lehető legkomplexebb formát kellene mutatnia. Eközben ráadásul Hegel makacsul kitart amellett, hogy az államok esetében nem lehetséges átmenet a természeti állapotból a jogállapothoz, holott a *Fenomenológia* elismeréseméletében maga dolgozta ki irigylésre méltó pontossággal ennek az átmenetnek a feltételeit – egészen odáig menően, hogy a mű megbocsátás-fejezetéből rekonstruálható a társadalmi nyilvánosság egy olyan lehetséges struktúrája, amely akár a történelmi megbékélés elméletévé is továbbfejleszthető, s így az államközi viszonyok kérdését is más megvilágításba helyezhetné.

Hegel azonban ezen a ponton makacs hallgatásba burkolózik. Vajon miért?

Az egyik ok nyilván az, amit – ahogyan fentebb már szó volt róla – Vittorio Hösle a *Jogfilozófia* normativitásellenessége kapcsán azonosított: nevezetesen hogy Hegel-

nek rendszere zártságát, azaz teoretikus lekerekítettségét, valamint a filozófia feladatáról vallott elképzeléseit kellett volna feladnia ahhoz, hogy annak keretén belül egyáltalán megemlíthesse az európai kultúra egy eljövendő, pusztán valószínű, ám korántsem szükségszerű stádiumára vonatkozó elképzeléseit.

Egy másik lehetséges okot szintén Höсле azonosít, amikor idézett monográfiájában kifejti, hogy *A szellem fenomenológiája* olyan elméleti lehetőségeket is rejt, amelyeket Hegel távolról sem használt ki. Ha ugyanis Hegel továbbvisszi a *Fenomenológiának* az interszubjektivitásra vonatkozó elméletkezdeményeit, és annak alapján dolgozza ki az objektív szellem tanát, államelmélete sem ütközött volna a rendszer szubjektivizmusának határaiba (szubjektivizmus alatt itt azt értve, hogy a hegeli rendszer csúcspontja az abszolút szubjektivitás elmélete). Alighanem ebben is igazat kell adnunk Höslének – elég, ha belegondolunk, milyen következményekkel járna a hegeli államelméletre nézve, ha megpróbálnánk alkalmazni rá a *Fenomenológia* elismeréseméletének eredményeit. Nos, ekkor kiderül, hogy valamiféle egy az egyben történő alkalmazásról szó sem lehet, hiszen egy ilyen alkalmazáshoz az államot bizonyos pontokon nemcsak, hogy morális szubjektumként, de *lelkiismerettel bíró* morális szubjektumként kellene értelmeznünk, ami azért meglehetősen komoly nehézségeket vetne fel.

De miért kellene *egy az egyben* alkalmaznunk a *Fenomenológia* elismeréseméletét? És biztos-e egyáltalán, hogy a műnek az elismerésre vonatkozó *teljes* gondolatmenete egy szűkebb értelemben vett elmélet részét képezi? Ha ezt végiggondoljuk, találunk egy harmadik okot is arra, hogy Hegel miért fűjt visszavonulót Európa kilátásainak témakörében. Az ok megfogalmazásához azonban az is szükséges,

hogy vessünk egy pillantást *A szellem fenomenológiájának* szerkezetére.

Mint ismeretes, a mű célja az, hogy az olvasót a világhoz való legegyszerűbbnek tűnő viszonyulásmódból – az érzéki bizonyosságból – kiindulva fokozatosan, vagyis egymásra épülő, egymásból kifejlő tapasztalatok sora által vezesse el az abszolút tudás fogalmához. Mindez hat szakaszban történik meg, melyek a *Tudat*, *Öntudat*, *Ész*, *Szellem*, *Vallás*, illetve *Abszolút tudás* címet viselik.

A *Tudat* szakaszban megfigyelhető mozgás a „közvetlennel” tekintett érzéki bizonyosság elemzésétől jut el az észlelés tapasztalatán keresztül az értelem, a lényeg, a törvény és a jelenség, ezáltal pedig a végtelen fogalmáig. E szakasz általános „olvasási szabálya” a tárgy elsődlegessége, miközben a tudat tapasztalatának előrehaladtával a hangsúly folyamatosan áttevődik az énré, így mozdulván el az öntudat felé.

Az *Öntudat* szakasz kezdete kettős. Egyrészt – a fogalmi átvezetés szintjén – az előző szakaszban elért belátásokra épül, másrészt azonban teljesen új kiindulópontot igényel: az öntudat gyakorlati intencionalitását és az élet kontextusát. Az öntudat fejlődését az elismerés igénye strukturalja, s lényege nem más, mint az a folyamat, amelynek során – egyelőre csak elvontan, a fogalmak szintjén, anélkül, hogy valódi tapasztalat volna róla – világossá válik, hogy az elismerés csak kölcsönös lehet.

Az *ész* lényegét Hegel a következőképpen fogalmazza meg: „[a]z ész a tudatnak az a bizonyossága, hogy [ő] minden realitás”,³³ vagyis hogy világában – mind a tárgyi világban, mind pedig a többi öntudattal megosztott világ-

33 i. m. 124. Kiegészítés tőlem – B. B.

ban – legfőképpen önmagával van dolga. Az ész így a megfigyelő és a gyakorlati ész egységeként, a tárgy- és önértelmezés egységeként, a tárgytudat és az öntudat egységeként fog megmutatkozni. Mivel pedig eredetileg a tudat egységéből indul ki, szerveződését az az út írja le, amelynek során a világ megfigyelésének igyekezetétől fokozatosan eljut az általános öntudat fogalmáig. Az önállóság keresésétől a szabadsághoz való átmenetben a cselekvő ész előbb csak egyénnek tudja magát, majd tudata az általánossághoz emelkedik: általános ésszé válik és annak is tudja magát, „magán- és magáért-valósága szerint elismertnek, amely tiszta tudatában egyesít minden öntudatot”.³⁴

Elmondható tehát, hogy a tágabb értelemben vett tudat eddigi alakjai – a voltaképpeni tudat, az öntudat és az ész – a tapasztalatok értelmezésének kategoriális feltételeit bontják ki. A következő, *Szellem* szakasz azonban teljesen új perspektívát képvisel, amennyiben kifejezetten *történeti* jellegű, s benne a mindenkori kategóriaháló történeti meghatározottsága lesz a tét, valamint az, hogy a valóságos elismerésen alapuló valóságos szabadság, amelyet az öntudat kezdettől fogva kutat, hogyan és mennyire valósul meg a mindenkori emberi világban.

A szellem tehát a valóságos, a világban működő ész, amelynek története van. Ez a valóságos szellem jut mindenkori öntudatára a mindenkori vallásban, hogy majd az abszolút tudás alakzatában, amely a *Fenomenológia* utolsó szakaszát képezi, fogalmi formára hozza azt a tulajdonképpeni önismeretet, amelyet a vallás csak képzetek formájában tudott megfogalmazni.

34 i. m. 182.

A megbocsátás alakzatával, amelyről fentebb azt állítottuk, hogy belőle a társadalmi nyilvánosság egy olyan lehetséges struktúrája rekonstruálható, amely az államközi viszonyok kérdését is más megvilágításba helyezhetné, a *Szellem* szakasz utolsó fejezetében találkozunk, azaz egy lényege szerint *történeti* tárgyalás keretében. Ez azonban még mindig azt tenné kézenfekvővé, hogy a kölcsönös elismerés *Fenomenológia*-beli közössége egybeessen a *Jogfilozófia* modern államával, nem pedig azt, amit láttunk, nevezetesen, hogy míg a megbocsátás alakzata az elismerés fogalma szempontjából a lehető legkomplexebb, addig a modern nemzetállam a lehető legkezdetlegesebb berendezkedést mutatja.

A rejtély kulcsát alighanem ott kell keresnünk, hogy *A szellem fenomenológiájának* dinamikája szerint a közvetlenséghez való visszatérés mindig az új kezdet jele. Vagyis, ha a szellem egy bizonyos mozgás befutása után elkezd közvetlenként értelmezni az épp elért fejlődési fokot, az törvényszerűen azt mutatja, hogy életének egy ciklusa befejeződött, és valami teljességgel új veszi kezdetét, ami az adott, éppen elért perspektívából megjósolhatatlan, hiszen épp az adott perspektíva radikális meghaladását feltételezi.³⁵ Ebből következőleg az, ami az egyik szint perspektívájából a lehető legkomplexebb berendezkedésnek számít, a következő szint szempontjából számíthat a lehető legegyszerűbbnek.

Mindennek alapján a *Fenomenológia* és a *Jogfilozófia* közötti eltérés magyarázata az, hogy egész egyszerűen

35 Lásd ehhez Labarrière, Pierre-Jean: *Structures et mouvement dialectique dans la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*, Aubier-Montaigne, Paris, 1968.

ugyanannak a közösségi létnek (Hegel későbbi szóhasználatával: objektív szellemnek) a különböző szintjeit képviselik. Eszerint, noha a *Fenomenológia* megbocsátás-fejezete azt a társadalmi nyilvánosságot írja le, amely a szubjektumot elismerő modern állam történeti lehetőségfeltétele, arról az égvilágon semmit sem mond, hogy az ily módon szerveződő közösség vagy társadalom hogyan fog viselkedni *kifelé*, amikor egységes szubjektumként nyilvánul meg más feltételezett kollektív szubjektumokkal szemben.

Még hozzá semmiképp sem azért, amit Hegel a *Jogfilozófiában* dogmatikusan hangoztat, nevezetesen, hogy államok esetében nem lehetséges átmenet a természeti állapottól a jogállapothoz – hisz ez ebben a formában nem más, mint a fogalma szerint kölcsönös elismerés tételének kontradiktórikus ellentéte,³⁶ ami, ha hűek akarunk lenni a hegei dialektikához, csakis annak a jele lehet, hogy el van rejtve előlünk az ellentét dialektikus meghaladásának módja.

Az igazán érdekes azonban az, hogy miért van elrejtve: azért, mert egész egyszerűen hiányoznak róla a történeti tapasztalatok. Szűkebb értelemben véve ugyanis az elismerés *Fenomenológia*-beli elmélete (vagyis az elismerés kategoriális struktúrájának kifejtése) csak a fogalmi, illetve fenomenológiai szintet foglalja magában, s addig tart, amíg az elismertség egyoldalú akarásától eljutunk az általános akarat fogalmához. Ami azután következik, az történelmi folyamatok értelmezése – olyan folyamatoké, amelyek történetesen a kölcsönös elismerés részleges megvalósulásához vezetnek a modern állam struktúrájának keretében. Ám hogy a folytatás milyen lesz, az mindenekelőtt

36 A „Minden elismerés kölcsönös” és a „Van olyan elismerés, amely nem kölcsönös” tételek egymás kontradiktórikus ellentétei.

történeti, azaz empirikus kérdés. Ami biztosan tudható, az az, hogy a megtett út nem visszafordítható. De hogy a fogalom milyen úton-módon és hány száz éves kerülőutakon viszi keresztül magát, azt nem a filozófia, hanem az idő méhe rejti.

II. RÉSZ
AZ ABSZOLÚTUM
FILOZÓFIÁJÁNAK SZÜLETÉSE

IDŐSZERKEZETEK A SZELLEM FENOMENOLÓGIÁJÁBAN*

Abszolútum és időbeliség az európai metafizikában hagyományosan ellentétes fogalmak. A nyugati filozófia kezdetitől fogva evidenciának számít, hogy az időbeliség a véges, keletkező és elmúló létezők sajátja, míg ha a végessel és változóval szemben valami feltétlent kívánunk elgondolni, akkor annak szükségképpen mentesülnie kell még a változás feltételeitől is, s így természetesen időn kívülinek kell lennie. Létezik persze egy kevésbé szigorú, minden bizonnyal a neoplatonizmusból eredeztethető hagyomány is, amely a teremtett világot mintegy Isten „kifejeződéseként” érti, úgy, hogy mindazt, ami Istenben mintegy „egybefoglalva” és „időtlenül” van meg, azt a teremtés térben és időben szétszóródva „fejti ki”. A világ így nem egyéb, mint az abszolútum megnyilvánulása, s jóllehet egyetlen része sem képes az abszolútum maradéktalan kifejezésére, a világ *egésze* mégiscsak alkalmas erre, még ha csak megközelítőleg is. Ez utóbbi hagyományba sorolhatjuk Augustinus *logosz*-tanát, Nicolaus Cusanus vonatkozó megfontolásait vagy akár Spinoza *Etikáját*. A számos különbség ellenére egyvalami közös mindezekben: a világ Istennel szembeni tökéletlenségének oka – pontosabban inkább *formája* – a tér-, illetve időbeliség, Spinozánál pedig – mivel nála a

* A tanulmány a *Partiumi Egyetemi Szemle* 2006/2. számában jelent meg először. (271–286. o.)

kiterjedt mivolt éppúgy Isten lényegét fejezi ki, mint a gondolkodás – kizárólag az időbeliség.

Mindennek fényében *A szellem fenomenológiájának* hegeli vállalkozása mindenképpen egyedülállónak mondható. Alighanem ez az első – és a maga nemében utolsó – mű a filozófia történetében, amely az időiséget nem az abszolútum ellentétéként, hanem éppenséggel annak lényegi mozzanataként kezeli. Ezért érdemes megvizsgálni, milyen időértelmezés szolgál a hegeli gondolkodásmód háttéréül.

A tudomány tárgya és az idő. Logika

A szellem fenomenológiájának célkitűzése köztudottan az abszolút tudás elérése, illetve annak megmutatása, hogy az elért tudás valóban az abszolút tudás. Kérdés mármost, hogy ki ennek a tudásnak az alanya, mi a tárgya, és hogyan lehetséges. A mű *Bevezetésének* igen fölényes hangnemű Kant-kritikája nem hagy kétséget afelől, hogy Hegel elutasítja a vállalkozás lehetőségességre vonatkozó kérdést, mivel eleve szükségszerűnek tekinti azt. Mint ismeretes, az említett Kant-kritika sarkalatos pontja az, hogy a kanti filozófia, miközben éles határokat húz a (megismerhetetlen) magánvaló és a (megismerhető, ámde nem magánvaló) jelenség közé, voltaképpen kétféle igazságot feltételez: az abszolútumot, ami megismerhetetlen, illetve az emberi értelem számára hozzáférhető igazságot, ami viszont csak részleges lehet. Adott tehát valami, ami igaz, de megismerhetetlen, illetve valami, ami megismerhető, de nem igaz. Ez volna a tudás „jelenlegi” – túrhetetlen – állapota, amelyen túl kell lépni.

Ez a kritika a maga retorikájával igen elszántan elfedi, hogy mi az, amiben maga is Kant követőjének bizonyul.

Aligha szorul különösebb bizonyításra, hogy a kritika alapjául szolgáló Kant-olvasat mennyire tendenciózus – olyan előfeltevéseket kér számon Kanttól, amelyeket ő a maga részéről határozottan elutasított: a kanti filozófia nemhogy nem ontológia, de nem is tart lehetségesnek semmiféle ontológiát. Ha komolyan vesszük véges lény mivoltunkat, abból kell kiindulnunk, ami számunkra biztosan tudható – s a „lét” mibenléte nem tartozik ezek közé. Az abszolútum kanti fogalmához sem lehet hozzárendelni semmiféle igazságértéket – észeszme, s mint ilyen, elméleti értelemben regulatív elv, inkább érték, *nem verifikálható*. Voltaképpen itt veszi fel a fonalat – itt még bevallatlanul – Hegel: ha az, ami „önmagában van”, számunkra hozzáférhetetlen, az egyetlen megoldás a helyzet meghaladására az, ha átértelmezzük a „van”-t: egyszerűen az igazság olyan fogalmából kell kiindulni, amely meghaladja a megismerő szubjektum és a „magánvaló” valóság szétválasztottságát, s ily módon eleve „abszolútnak”, feltétlennek minősül – „csakis az abszolútum igaz, vagy csakis az igaz abszolút”.¹ De milyen abszolútum-fogalom képes megfelelni ennek a követelménynek? Nos, az, amely úgy haladja meg a megismerő szubjektum korlátozottságát, hogy elve szerint a lehetséges összes perspektíva szintézisét tűzi ki célul: „Az igaz az egész.”²

Talán ez az a pont, ahol a hegeli és a spinozai rendszer hasonlósága a leginkább megmutatkozik: valaminek az igazsága vagy nem-igazsága *par excellence* kontextusfüggő. Ha azt a valamit (amely mind Spinozánál, mind

1 G. W. F. Hegel: *A szellem fenomenológiája*, Akadémiai Kiadó, Budapest, 1979, 48. Ford. Szemere Samu.

2 i. m. 18.

pedig Hegelnél nemcsak állítás, hanem dolog vagy „idea” is lehet), aminek igazságát vizsgáljuk, valamely részleges kontextus keretében értelmezzük, csakis az illető valami nem-igazságához juthatunk el; az igazság garanciája az illető kijelentés vagy „idea” *teljes kontextusa* – semmi sem lehet igaz, csak az egész, a teljes igazság kontextusában.

A hasonlóság azonban csak eddig terjed. Mint már említettük, Spinozánál az „egész” (amennyiben egyáltalán igaz lehet) *atemporális*, Hegelnél viszont az „egész” olyan értelmezésével találkozunk, amely nemcsak megengedi, de egyenesen meg is követeli az időiséget (azaz: nem pusztán időbeliséget, hanem idői struktúrát):

Az igaz az egész. Az egész pedig csak fejlődése által kiteljesülő lényeg. Az abszolútumról azt kell mondanunk, hogy lényegileg *eredmény*, hogy csak a *végén* az, ami valójában [...]. Bármilyen ellentmondónak látszik is, hogy az abszolútumot lényegileg mint eredményt fogjuk fel, csekély megfontolás mégis helyreigazítja ezt a látszólagos ellentmondást. A kezdet, az elv vagy az abszolútum, amint először és közvetlenül kimondjuk, csak az általános. Ha azt mondom: *minden* állat, ez a szó nem mehet zoológia számba; éppúgy feltűnik, hogy ezek a szavak: isteni, abszolútum, örökkévaló stb. nem mondják ki azt, amit tartalmaznak; – és csak az ilyen szavak fejezik ki valójában a szemléletet mint a közvetlent. Ami több az ilyen szónál, az átmenet csak egy tételre is, *mássálevést* tartalmaz, amelyet vissza kell venni, az közvetítés.³

3 i. m. 18.

Ezzel a gondolatmenettel akár megvalósítottnak is tekinthetjük azt, ami eredetileg célként jelent meg: az idézett szövegrész már eleve egységben tekinti az abszolútumot és annak megismerését. Még pontosabban: ahhoz, hogy az abszolútum fogalmának egyáltalán legyen valami tartalma, túl kell lépni közvetlen képzetén, s amint ez a túllépés megtörténik, már nem valami meglévővel, adottal, hanem valami létrejövővel van dolgunk. Egyébiránt Hegel szerint az abszolútum fogalmával eleve összeegyeztethetetlen, hogy pusztán valami *meglévőöt* [*etwas Daseiendes*], adottat értsünk alatta. Az igaz mint egész – s vele együtt az abszolútum mint egész – felfogása ugyanis megköveteli, hogy az összes lehetséges perspektíva szintézisét az abszolútum lényegi jegyének tekintsük,⁴ ha viszont ez a szintézis eleve adott volna, el kellene ismernünk az emberi megismerés és az abszolút megismerés közötti áthidalhatatlan szakadékot. Ezért aztán egyetlen megoldás marad – éspe dig az, hogy az abszolútum öntudatát is folyamatnak tekintsük, méghozzá olyan folyamatnak, amely nem független az emberi öntudat mozgásától.

Végző soron szemléletváltásról van tehát szó – csak hogy olyan szemléletváltásról, amely a meghaladott szemléletmódhoz képest kívánja meghatározni magát, ezt viszont csak úgy teheti meg, ha előfeltevéseit nem igazolja előzetesen, hanem kifejlődésükben, vagyis „a rendszer kifejtése során” mutatja fel őket.

4 Vö. Jean Hyppolite: Anmerkungen zur Vorrede der Phänomenologie des Geistes zum Thema: das Absolute ist Subjekt, in: Hans Friedrich Fulda – Dieter Henrich (Hrsg.): *Materialien zu Hegels „Phänomenologie des Geistes“*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1973.

E szemléletváltás lényegét Hegel a következőben látja:

Nézetem szerint, amelyet csak magának a rendszernek kifejtése igazolhat, minden azon múlik, hogy az igazat ne csak mint *szubsztanciát*, hanem éppannyira mint *szubjektumot* is fogjuk fel és fejezzük ki.⁵

Mit jelent ez? Mindenekelőtt azt, hogy amikor szubsztanciáról beszélünk, nemcsak a lét közvetlenségét értjük alatta, hanem a tudás közvetlenségét is. Ahhoz azonban, hogy ez a tudás valóságos tudás legyen, az öntudat mozgását is magába kell foglalnia – az abszolútumnak „épp ebben áll természete, hogy valóságos, szubjektum, vagyis önmagává-levés”.⁶ Hiszen, mint már elismertük, (az „igaz mint egész” felfogás folyamánként) az abszolútum lényegi jegye a mássá-levés, de ellentmondás volna feltételezni, hogy az abszolútum ezt a mássá-levést ne „közvetítené” önmagával – vagyis ne építené be öntudatába. Ez a „máslétben önmagára irányuló reflexió” viszont újra csak *folyamatként* képzelhető el.

Minden jel arra mutat egyébként, hogy az abszolútum/szubsztancia szubjektumként való elgondolásának teológiai gyökerei is vannak. Természetesen nem kizárólagosan, hisz az öntudatnak megismert és elgondolt világunk eredeteként való kezelése nyilvánvalóan a felvilágosodás örökségéhez tartozik. Igaz viszont, hogy a felvilágosodás német változata, s vele a klasszikus német filozófia, soha nem idegenkedett a teológiai motívumoktól. Nos, aligha véletlen, ha Hegel, amikor a szubsztancia különféle felfogásait (köztük pedig saját változatát) elemzi, folyamatosan

5 Hegel i. m. 17.

6 i. m. 18.

utalásokat tesz a különféle Isten-képzetekre, és soha nem azok tartalma, hanem formája ellen tiltakozik (ti. általában kimerülnek az „épületességben”). Mindez persze önmagában aligha érdemelne különösebb figyelmet, hiszen napnál világosabb, hogy a hegeli abszolútum egyúttal a személyes Isten jegyeit is viseli. Az viszont talán külön említést érdemel, hogy mindebben – illetve a hegeli fordulatban, mely szerint Isten igenis megismerhető – alighanem egy *par excellence* teológiai motívumnak is megvan a maga nem elhanyagolható szerepe; ez a teológiai motívum pedig Isten emberré válása. Túl messzire vezetne, ha megpróbálnánk nyomon követni ennek az eszmének a különféle megjelenéseit Hegel filozófiájában (a korai töredékektől, amelyek szerint „Isten szellem, az ember is szellem, s a szellem ismeri a szellemet”, a *Fenomenológia* vallás-szakaszának „ki nyilatkoztatott vallás” fejezetén keresztül az isteni emberre válás és annak reformációbeli értelmezése kései, „világtörténeti” értelmezéséig); most csak arra szorítkoznék, hogy megemlítssem: Isten emberré válásának van némi köze „az összes lehetséges perspektíva szintézisének” követelményéhez. Ha ugyanis Istent radikálisan megfosztjuk mindenféle végesség tapasztalatától, akkor az isteni tudás a maga részéről éppoly hiányos marad, mint az emberi (ti. lesz olyan perspektíva, amelyet nem ismer, és nem is ismerhet). Ekkor pedig a „rossz végtelen” körén belül maradunk. Isten és ember szétválasztottságának meghaladása tehát nemcsak az ember számára kívánatos, hanem, ha szabad így mondanunk, Isten és ember „közös ügye”. Amikor tehát öntudatról beszélünk, és arról, hogy ez az öntudat valamilyen *folyamat* során hozza létre a maga világát, bizonyos körülmények között mind az isteni, mind pedig a saját végességét meghaladó emberi öntudatot is érthetjük alatta.

Ezzel pedig vissza is érkeztünk ahhoz a kérdéshez, hogy voltaképp ki is annak az abszolút megismerésnek az alanya, amelynek az igazság a tárgya. Jelen pillanatban anélkül a belátásnál tartunk, hogy a folyamat alanya az öntudat, mely azonban egyszerre jelentheti az abszolútum öntudatát és a véges emberi öntudatot. Az is felsejlett továbbá, hogy a kettőnek valahogyan össze kell érnie. De hogyan?

A választ a gondolkodás természete mutatja meg. Hegel ezzel a válasszal egyébként nem kevesebbre vállalkozik, mint arra, hogy visszaállítsa a lét és a gondolkodás olyan egységét, amelyet a filozófia a görögök óta nem tudott felvállalni. A gondolatmenet – mondhatni – egyszerű és világos. Minden, ami van, azonos önmagával, ezért létezhet egyáltalán; a puszta önazonosság azonban absztrakció, s mint ilyen, gondolkodást feltételez. Ha „konkrétabban” próbálom megragadni valaminek a meglétét, és minőségére hivatkozom, amely minden mástól megkülönbözteti, megint csak azt állítom ezzel, hogy az, amiben a létező létező-voltát meg tudom adni, egy *gondolat*. „Ebben benne foglaltatik az, hogy a lét: gondolkodás.”⁷ A létben tehát, amely gondolkodás, s a gondolkodásban, amely lét, a maga legegyszerűbb mozzanatában is adva van a közvetítés. Nincs tehát más dolgunk, mint egyszerűen követni a fogalmak egymás közötti közvetítettségét, s ezzel nemcsak azt valósítjuk meg, hogy a véges öntudat túllépjen a maga korlátain (amennyiben az, amire figyel, nem saját korlátozott tapasztalata, hanem a fogalmak önmozgása), hanem egyúttal az ésszerűség elemében is mozgunk:

7 i. m. 36.

[...] az, hogy másletét maga bírja magában és hogy önmozgás, ez épp magának a gondolkodásnak amaz *egyszerűségében* foglaltatik. Mert ez: az önmagát mozgató és megkülönböztető gondolat s a saját bensősége, a tiszta *fogalom*. Így hát az *értelmesség*: levés [Werden], s mint ez a levés: az *ésszerűség*.⁸

Így tehát oda jutottunk, hogy az abszolút tudás elérésének folyamata tisztán logikai folyamat, előrehaladásának szükségszerűsége logikai (spekulatív) szükségszerűség.⁹ Ekkor azonban a fenomenológia: logika, s az egyetlen időszerkezet, amelyet ismer, az a fogalmak nem kronologikusan, hanem logikailag szerveződő egymásra-következése. Tekintve azonban, hogy lényeges különbségek állnak fenn a logika és a fenomenológia között, ebben a kérdésben nyilván nem ez lesz az utolsó szó.

A tapasztalat struktúrája. Kronológia

A szellem fenomenológiája egyúttal „a tudat tapasztalatának tudománya”.¹⁰ Hogy mennyiben lehetséges ilyen tudomány, azt a későbbiekben vesszük szemügyre; egyelőre nézzük meg, miben is áll a tudat természete, és hogyan tapasztal.

8 i. m. 49.

9 Lásd i. m. 37.: a logikai szükségszerűség a létező természetében áll, ti. annak léte egyszersmind fogalma.

10 Lásd a mű bevezetését, ill. a mű keletkezéstörténetét. Vö. pl. Otto Pöggeler: *Die Komposition der Phänomenologie des Geistes*, in: Hans Friedrich Fulda – Dieter Henrich (Hrsg.) i. m.

Hegel egyrészt a pusztá megléttel, másrészt a „természetes” létezéssel szemben határozza meg a tudat specifikumát. A tudat az egyetlen, aminek számára az önmagán való túllépés nem föltétlenül a megszűnést jelenti:

Ami természetes életre korlátozódik, önmagától nem képes túlmenni közvetlen létezésén; de túlhajtja ezen egy másik létezés, s ez a túlragadtatás a halála. A tudat azonban önmaga számára a *fogalma*, ezáltal közvetlenül a túlmenés azon, ami korlátozott és, minthogy ez a korlátozott az övé, a túlmenés önmagán; az egyeddel együttal tételezve van számára a túlsó (das Jenseits), mégha csupán, mint a térbeli szemléletben, a korlátozott *mellett*. A tudat tehát önmagától szenved el azt az erőszakot, hogy elrontja magának a korlátozott kielégülést.¹¹

Megtudtuk tehát, hogy a tudatnak szükségképpen túl kell lépnie önmagán. Ez úgy történik, hogy a tudat különféle tárgyakat tételez önmagával szemben (ez nem föltétlenül azt jelenti, hogy ő maga hozza létre őket, hanem azt, hogy megkülönbözteti őket magától), s nemcsak ezekről a tárgyairól van tudomása, hanem önmagáról is. Mi történik mármost akkor, ha a tudat azt észleli, hogy amit mind eddig igaznak vélt, történetesen nem igaz? Ilyenkor a tudat azzal magyarázza korábbi kudarcát, hogy tudása nem felelt meg tárgyának – a magánvalónak –, arról azonban, hogy mi is volna ez a magánvaló, mindig csak éppen aktuális tudásán keresztül lehet fogalma. Jóllehet tehát azt hiszi, hogy a tárgy ugyanaz maradt, csak a rá vonatkozó tudása változott meg, valójában nemcsak tudása változott, hanem

11 Hegel i. m. 51.

megváltozott maga a tárgy is: már nem az a tárgy, amelyet előzőleg vélt ismerni, hanem egy másik, új, igaz tárgy. A tudással más lesz a tárgy is, hiszen lényegileg a tudáshoz tartozik; tudás nélkül értelmetlen tárgyról beszélni. Ez a folyamat lesz mármost a tapasztalat:

*Ez a dialektikus mozgás, amelyet a tudat önmagán, mind tudásán, mind tárgyán végez, amennyiben a tudat számára az új igaz tárgy fakad belőle, tulajdonképp az, amit tapasztalatnak neveznek.*¹²

E tapasztalás során a tudat új igazságot és ezzel új tárgyat nyer, csak hogy a folyamat lényege nem kerül be a látókörébe. Előző igazságának elvesztését veszteségként éli meg, amennyiben az előző igazságot pusztá tévedésnek, pusztá negatívumnak látja. Csak hogy a folyamat épp attól dialektikus, hogy a negatívumot – az igazság elvesztését – valójában pozitívumra váltja: a negatív ugyanis, a „semmi” valójában „meghatározott eredmény és tartalma van”,¹³ nevezetesen az az út, amelyet már bejárt, és amelyen túllépett ugyan, de amelynek eredményeit öntudatlanul is felhasználja. Az, hogy a továbbiakban mit fog igaznak tartani, nagy mértékben függ attól, hogy melyek azok az igazságok, amelyekről már lemondott.

Ezzel pedig máris előttünk áll az a folyamat, amely az abszolútum megismerésének „logikai” síkját és az általa meghatározott egymásutániségot hivatott kiegészíteni. Ez a folyamat nem más, mint a tapasztalat – pontosabban: tapasztalás –, amelynek története van, sőt, mi több: nemcsak

12 i. m. 54.

13 i. m. 51.

a tapasztalásnak van története, hanem – mivel kizárólag a tapasztalásban létezik – a tapasztalás tárgyának is.

Ez a történet mármost – formális meghatározását tekintve – lehet egyéni is (valamely egyéni tudaté), lehet azonban egy kultúra története is, annak a története, ahogyan valamely kultúra a maga tapasztalatait fogalmi (avagy vallási, avagy művészi – lásd a *Fenomenológia* vonatkozó elemzéseit) formára hozza. Amennyiben azonban a fogalmi formát tartjuk szem előtt, fontos, hogy az illető egyén vagy kultúra eljutott-e a pusztá képzet formájától a tudás formájáig. A képzetalapú gondolkodás ugyanis változatlanul valami meglévőnek veszi saját képzetét (hegeli terminológiával: a képzet még nem a meglét megszüntetése), úgymond nem közvetíti azt önmagával, vagyis a képzet az ő „tulajdona” ugyan, de a fogalmilag fel nem fogott közvetlenség jellemzi – vagyis ugyanazt a jelleget viseli a tudat számára, mint a pusztá létezés; valami *ismert*, amivel a létező szellem „elkészült”, tevékenysége pedig „a magát fel nem fogó szellem mozgása”. A tudás ellenben a képzet, illetve a pusztá „ismertség” ellen irányul, s a gondolkodás érdekét képviseli.

A pusztá ismeretből hiányzik tehát a tulajdonképpeni elsajátítás. Az ismeret egy képzet pusztá elfogadása, míg a tulajdonképpeni értelemben vett megismerést az jellemzi, hogy előrehalad megismerésében, közben pedig tudja, mi történik vele – vagyis reflektál az általa átélt folyamatra, és folyamatosan értelmezi azt.

Mindezek fényében Hegel számára az őt megelőző összes filozófia – beleértve a kantit – legfőbb hiányossága, hogy *nem történeti*. Egyes filozófiatípusok (véltetőleg elsősorban Kantról van szó, mert az elemzésben félreérthetetlenül megjelennek a kritikai filozófia jellegzetességei) ugyan részben megfelelnek a megismerés követelményé-

nek, amennyiben megszüntetik a képzetek ismert-voltának látszatát, s azok így „legalább nem mutatják a készen talált képzet formáját, hanem a személyes én közvetlen tulajdonát alkotják”.¹⁴ Csakhogy eredményük újabb képzetekben merül ki, azaz olyan gondolatokban, amelyek a maguk részéről ismét csak „szilárd, ismert és nyugvó meghatározások”. Megvalósítják (pontosabban: a kritika megvalósítja) a negatív hatalmát (s így bennük az értelem abszolút hatalomnak bizonyul), de nem jutnak el a pozitívumhoz, vagyis ahhoz, hogy mi ennek a megsemmisítésnek – az adottnak vélt képzetek megsemmisítésének – a voltaképpeni tartalma.

Most azért a munka nem annyira abban van, hogy az egyént megtisztítsuk a közvetlen érzéki módtól s a gondolt és gondolkodó szubsztanciává tegyük, mint inkább az ellenkezőjében, hogy a szilárd meghatározott gondolatok megszüntetése által valósítsuk meg és szellemítsük át az általánost. [...] A gondolatok azáltal válnak folyékonyakká, hogy a tiszta gondolkodás, ez a belső *közvetlenség*, felismeri magát mint mozzanatot, vagyis hogy az önmagáról való tiszta bizonyosság elvonatkoztat magától; – nem úgy, hogy elhagyja magát, hanem elveti önmaga tételezésének fix mozzanatát, mind a tiszta konkrétumét, amely maga az én szemben a különböző tartalommal, mind ama különbözőségeket, amelyek a tiszta gondolkodás elemében tételezve, osztoznak az én ama feltétlenségében. E mozgás által a tiszta gondolatok *fogalmakká* lesznek, s

14 i. m. 24.

csak általa azok, amik valójában, önmozgások, körök, az, ami szubsztanciájuk, szellemi lényegiségek.¹⁵

A logika történetiségét tehát – annak történetét, *ahogyan* a fogalmak a maguk logikai szükségszerűségében kibomlanak egymásból és visszatérnek magukba – megelőzi annak története, ahogyan a tudat elsajátítja azt a képességet, hogy gondolkodásában a fogalmak logikáját engedje érvényesülni. Ez azonban csak akkor lehet valódi elsajátítás, ha sikerül ezt a képességet a tudat teljes eddigi tapasztalatából kibontakoztatni. Ennyiben a fenomenológia történetisége – tárgyának, „a természetes tudat útjának” tekintetében – *kronologikus*.

Ha viszont abból indulunk ki, hogy a természetes tudat tárgyalásának szintje voltaképpen *metaszint*, vagyis az azt megvalósító tudomány bizonyos értelemben kívülről tekint a vizsgált folyamatra – bár csak annyiban kívülről, amennyiben ugyanennek a folyamatnak a végén áll –, s feladata az, hogy a tapasztalás történetiségét a logika „történetiségébe” vezesse át, valahogyan egyesítenie kell ezt a kétféle történetiséget. Ebben az segíti, hogy voltaképpen a *saját* történetét – kialakulásának történetét – meséli el, csak-hogy eközben állandóan figyelembe kell vennie a tudat éppen vizsgált szintjének történetiségét is. Ennyiben nemcsak azt kell megmutatnia, hogyan lehet tiszteletben tartani a fogalmak önmozgását, hanem azt is, hogyan lehet meghagyni a vizsgált tudatalakzatok autonómiáját. Utóbbi természetesen nem sikerülhet olyan mértékben, mint például a valóságos történelem interpretációjának esetében – hisz ott az ész nyugodtan megteheti, hogy „békén hagyja” a ténye-

15 i. m. 25.

ket, egyszerűen ésszerűen kell rájuk tekintenie, itt viszont saját eredménye felől olvassa vissza önnön történetét, az interpretációt tehát eleve meghatározza az eredmény. Lehetőség szerint azonban igyekszik elfogulatlanul tárgyalni a tudat minden egyes alakját, jóllehet eme tevékenységében az a meggyőződés vezérli, hogy az eredmény, ami ő maga, voltaképp szükségszerű. Nem mellékes azonban, hogy ezt a szükségszerűséget *maga teremti*: „Az út, amelyen eljutunk a tudás fogalmához, e mozgás által szintén szükségszerű és teljes fejlődési folyamattá válik, úgyhogy ez az előkészület többé nem esetleges filozofálás”¹⁶ – összhangban azzal, ami a szubjektummá lett szubsztancia jellegzetessége is egyben: ami rajta kívül végbemenőnek látszik, az saját ténykedése.

Azt mondhatjuk, hogy a dialektika egy eredeti kettős bizonyosságból születik, amely azonban [...] csak a filozófiai univerzum ama kifejlésének a végén esik egybe a maga igazságával, amelyet elindított. Legmeghatározatlanabb formájában ez a bizonyosság így fejezhető ki: *van értelem*; ami pedig kettős összetevőjét illeti, azt efféleképpen fogalmazhatjuk meg: egyfelől, az abszolútum nincs távol tőlünk, hanem ellenkezőleg, minden tapasztalatban, minden találkozásban adódik a megismerés számára – másfelől pedig az igazságban minden megvan, ami ahhoz kell, hogy felismerjük, és egyáltalán nem szükséges ösztönözni vagy megnyilvánulásába kívülről beavatkozni.¹⁷

16 i. m. 25–26.

17 „On peut dire que la dialectique naît d’une double certitude initiale, mais d’une double certitude qui [...] ne coïncide avec sa propre vérité qu’au terme du déploiement de l’univers philoso-

Az egyetlen meggyőződés tehát, amely a tudományt a maga vállalkozásában vezérli, ha folyamodhatunk a fennebb idézett értelmezés megfogalmazásához, ugyanaz, mint az általában vett (hegeli) történeti vizsgálódás meggyőződése: van értelem a világban. („Hogy van értelem a világban – ez minden filozófiai erőfeszítés közös posztulátuma.”¹⁸) Ugyanaz az út azonban, amely ehhez az értelemhez gyakorlatilag is elvezet, más szempontból nem más, mint *a kétségbeesés útja*.

Hol (és mikor) kezdődik a tudomány? Krono-logika¹⁹

Az út, amely az abszolút értelemhez vezet, ugyanaz az út, amely a teljes kétségbeesés útjaként is leírható. Hogyan lehetséges ez? A folyamat logikája ugyanaz, mint az általában vett tapasztalaté: a maga története során a tudat újabb és újabb formákat jár végig, de minden egyes esetben az il-

phique, qu'elle a d'abord mise en mouvement. Sous sa forme la plus indéterminée, cette certitude peut s'énoncer ainsi : *il y a du sens* ; quant à sa double composante, on peut la formuler de la sorte : d'une part, l'absolu n'est pas distant de nous, mais au contraire se donne à connaître dans toute expérience, dans toute rencontre, – et, d'autre part, la vérité a en elle-même tout ce qu'il faut pour se faire reconnaître comme telle, et point n'est besoin de la solliciter ni d'intervenir de l'extérieur dans sa manifestation.” Pierre-Jean Labarrière : *Structures et mouvement dialectique dans la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*, Aubier-Montaigne, Paris, 1968, 45.

18 “Qu'il y ait du sens au monde, c'est là le postulat commun à tout effort philosophique.” Uo.

19 P.-J. Labarrière kifejezése; lásd i. m.

lető forma megszűnését kell tapasztalnia. Ráadásul minden forma az előzőekre és azok meghaladására épül, s így nem meglepő, ha az ennek során megélt veszteségre a „kétségbeesés” kifejezést használja Hegel. Kérdés, hogy a folyamat végén, az abszolút tudás elérésével hogyan küszöbölhető ki az, hogy az abszolút tudás a maga során ne bizonyuljon pusztán az abszolút tudás illúziójának. Mielőtt azonban a folyamat végét vennénk szemügyre, nézzük meg, hogyan is állunk a kezdetével.

A kezdet és hiánya

Akár a fenomenológia mint tudomány, akár az általa vizsgált tapasztalati folyamat kezdetére kérdezzük rá, az első, ami világossá válik, az az, hogy a hegeli gondolkodásmód esetében nem lehet abszolút kezdetről beszélni. A filozófia történetisége annyiban is komolyan veendő, hogy nem feltételezi (mondjuk Descartes, de akár Kant vagy Fichte módján), hogy többé bármit is valóban újra lehetne kezdeni. Minden kezdet eleve meghatározott, s ennyiben a filozófiában sem lehetséges valamiféle „új időszámítás” meghonosítása – hacsak azzal nem, ha e felismerést kezeljük egy új időszámítás kezdeteként.

A fenomenológia időfelfogása eszerint nem lineáris abban az értelemben, hogy nem tartja lehetségesnek egy abszolút kiindulási pont feltételezését. Ha minden kezdet már egy előző folyamat eredménye, akkor minden időpillanat egyszerre kezdet és vég is, amennyiben teljes előtörténetét, illetve jövőjének lehetőségeit magába sűríti (az előbbi nyilván hangsúlyosabb, lévén már adott).

Ez a motívum a tárgyalás mindkét síkján érvényesül. A fenomenológia mint a megjelenő tudás tudománya szintjén úgy, hogy a fellépő új filozófia eleve történetileg helye-

zi el magát. A tárgyi szinten, a természetes tudat szintjén pedig úgy, hogy az a kiindulópont, amit választ, feltehetőleg nem *történeti* értelemben kezdeti. Nincs különösebb okunk arra, hogy feltételezzük: az „érzéki bizonyosság” történetileg az ember elsődleges viszonyulása környezetéhez. Az érzéki bizonyosság annak a kornak az embere számára számít közvetlen bizonyosságnak, amely egyúttal e fellépő tudomány kora. A kezdet, amit ez a filozófia feltételez, kronologikus–történeti értelemben nem kezdet ugyan, de *annak számít* azok számára, akiket a tudományba készül bevezetni.

„De a tudomány abban, hogy fellép, maga is jelen-ség.”²⁰ Tekintettel arra, hogy – történetileg gondolkodván – a filozófia előző alakzatait saját előtörténetének tekintti, nem kezelheti azokat a gondolkodás hamis módjaiként (mindannak értelmében, amit fennebb a hamis fogalmáról elmondtunk). Bizonyos értelemben nemcsak új gondolkodásmódot, de új nyelvet is kell meghonosítania: ha más gondolkodásmódokkal állítaná magát szembe, állítást helyezne szembe állítással, s ugyanannyi joga volna az igazságra, mint az ellentétes állításnak; ha a meghaladott gondolkodásmódokban önmaga megsejtésére hivatkozna, úgyszólván önmaga „rossz módjára” hivatkozna.²¹ Emiatt létrejövésében kell ábrázolnia magát, *megmutatva* létrejövésének szükségszerűségét.

Mindezzel olyan koherenciát kell megvalósítania, amely nem egy statikus építmény koherenciája, hanem a mozgásé, létrejövésé. A szellem fenomenológiája így „historiko-logikus totalizációnak bizonyul”, s noha vizs-

20 Hegel i. m. 49.

21 Uo.

gálható mind történeti, mind pedig logikai szempontból, a kettő folyamatosan egymásra vonatkozik.²²

Célszerű szükségszerűség: a rendszer és az idő

Mivel a kezdet a maga történeti meghatározottságában részben mindenkor esetleges, magyarázatra szorul, hogyan képes a tudomány a maga kialakulását szükségszerűként felmutatni. A szükségszerűség követelményének való megfelelés két komponens segítségével történik. Az egyik komponens nem más, mint éppen minden negáció meghatározott volta – mondhatni, a történetiség logikája, az, hogy minden megtörténőnek az értelme előzményeiből bontakoztatható ki. Ennek köszönhető, hogy: „A nem reális tudat formáinak *teljessége* magától adódik majd magának a továbbhaladásnak és összefüggésnek szükségszerűségéből. [...] Ha [...] úgy fogják fel az eredményt, amint valójában van, mint *meghatározott* negációt, ezzel közvetlenül új forma keletkezett, s a negációban megvan az átmenet, amely által magától adódik a továbbhaladás az alakok teljes során át.”²³ Ennyiben a tudománynak csak arra kell ügyelnie, hogy az alakok felsorolása *teljes* legyen.²⁴

A második komponensben viszont már nyoma sincs az esetlegességnek: „A *cél* azonban éppoly szükségszerűen van a tudás elé tűzve, mint a továbbhaladás sora”.²⁵ Bizonyos értelemben azonban a cél sem előre meghatározott – pontosabban előzetesen csak annyit tudunk róla, hogy meg

22 Labarrière i. m. 29.

23 Hegel i. m. 51.

24 Lásd i. m. 56.

25 i. m. 51.

kell valósítania fogalom és tárgy (avagy igazság és bizonyosság) teljes megfelelését. Csakhogy ez a megfelelés a tudat több, nem-abszolút alakja számára megvalósultnak tűnik, igaz, hogy ezek a „nem-igaz” alakok még nincsenek tudatában annak, hogy valójában mit keresnek.

Mi teszi hát lehetővé, hogy a tudomány bebiztosítsa magát az ellen, hogy valaha is illúzióknak bizonyuljon? Feltehetőleg az, ami egyben valóságossá teszi – ez pedig nem más, mint a rendszer. A rendszer jellegzetessége pedig ebben az értelemben az, hogy egységét nem valamely kezdeti alapelv biztosítja, hanem kezdete voltaképp *a célja* – teleologikusan szerveződik, összhangban a szubsztancia szubjektumként való felfogásával. Ez azonban nem azt jelenti, hogy a hegeli rendszerfelfogás, miután lemond az eredet abszolút voltáról, végül a cél abszolút voltát fogadná el. Az önmagában tételezett cél ugyanis éppolyan absztraktum, mint az elvont kezdet. Mind a tudományra, mind pedig vizsgált tárgyára igaz tehát, hogy „a dolog maga” céljában és egyúttal kivitelében áll; minden eredmény, de egyúttal az eredmény elérésének folyamata is.

Az igaz megismeréséhez ezért kell magát a folyamatot is elsajátítani:

Mivel az egyén szubsztanciájának, sőt mivel a világszellemnek megvolt az a türelme, hogy átmenjen ezeken a formákon az idő hosszú kiterjedésében, és vállalja a világtörténet roppant munkáját, amelyben kialakította minden formában az egész tartalmát annak, amire a világtörténelem képes, s mivel rövidebb idő alatt nem érhetette el a magáról való tudatot: azért tárgyilag az egyén nem foghatja ugyan fel kevesebb munkával szubsztanciáját; ámde egyúttal csekélyebb a fáradsága, mert *magánvalósága szerint* ez végre van hajtva, –

a tartalom már a lehetőséggé enyészett valóság, a legyőzött közvetlenség, az alak már abbreviaturájára, az egyszerű gondolat-meghatározásra van visszavezetve. A tartalom már azzal, hogy *gondolt* valami, *tulajdona* a szubsztanciának; többé nem kell a létezés a *magánvaló-lét* formájára hozni, hanem csak a – már sem nem pusztán eredeti, sem nem a létezésben elrejtett – inkább már az *emlékezetben meglevő magánvalóságot* kell a *magáértvaló-lét* formájára átváltoztatni.²⁶

Ezzel pedig előttünk is áll a *Fenomenológia* időkezelésének alapja: az emlékezet, amely egyúttal az elsajátítás, a belsővé-tétel [*Er-innerung*] jelentéstartalmát is hordozza. Hogy azonban ez az emlékezet nem pusztán a már megtörténtnek az összegyűjtését és átértelmezését jelenti, hanem ezen felül valami lényegit fejez ki a létezés természetéről, az a matematikai és a filozófiai gondolkodásmód összehasonlító elemzése során derül ki. Az elemzés szerint a matematikai módszer egyik alapvető jellegzetessége az, hogy számára lényeges ugyan a bizonyítás, de az voltaképp nem tartozik a tárgyhoz; elvezet hozzá, de külsőleges marad a számára. A filozófia tartalma ezzel szemben „a létezés a maga fogalmában” [*das Dasein in seinem Begriffe*] – s jelen esetben a *fogalom* az, ami itt igazán lényeges. A fentebiekben beszéltünk már „az általános átszellemítésének”, a szilárd, meghatározott gondolatok „folyékonyá” tételének programjáról, s arról is szó volt már, hogy ennek a programnak az eleme a fogalom és annak önmozgása. Itt, a matematika és a filozófia szembeállításakor azonban olyasmi hangzik el, ami aligha túlbecsülhető a szellem önszerve-

26 i. m. 23.

zésének a szempontjából. Először is azt tudjuk meg, hogy a matematika nem képes az idő adekvát kezelésére, jóllehet elvárható lenne tőle, hogy a tér mellett „a tiszta matematika másik részének anyagát” lássa benne. „Ez a negativitás tehát csak paralizáltan, nevezetesen mint az *egy* lesz második anyagává ennek a megismerésnek”.²⁷

Más a helyzet a filozófiával. Nem véletlenül: az idő nem más, mint „maga a létező fogalom” [*der daseiende Begriff selbst*], a filozófia tartalma pedig „a létezés a maga fogalmában” [*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. Ha mindezt afféle spekulatív szillogizmusként olvassuk, felhasználva a fogalom középterminusát, azt látjuk, hogy a filozófia és az idő ugyanazt valósítja meg: a megőrzést az eltűnésben. Mivel pedig a gondolkodás egyúttal mindig önmagára reflektált, voltaképpen 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.”²⁸ A jelenség így nem az abszolútum látszata csupán, hanem annak kifejeződése, kibontása *az idő formájában*.

Ezért aztán a tudat különböző alakjai is legalább annyira kifejezik az egészet (az abszolútum perspektíváját), mint amennyire az egyes időpillanatok kifejezik az idő lényegét. Valószínűleg jogos ebben az összefüggésben az arisztotelészi időfelfogást emlegetni: ahhoz hasonlóan, ahogyan a pillanat nemcsak hogy elmúlik, de eleve valamiféle mester-

27 i. m. 31.

28 i. m. 31.

séges 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 létezését kap, megőrződik mint olyan, aminek *emlékezete* van, aminek létezése az önmagáról való tudás, s viszont az önmagáról való tudás éppígy közvetlenül létezés.²⁹

Az emlékezet továbbá szubsztancia és szubjektum egységét valósítja meg: benne a szubsztanciális tartalomnak szükségképpen a személyes én jellegét kell viselnie, hiszen csakis arra lehet emlékezni, ami belsővé vált. Nem reprodukció tehát, hanem átszellemítés, elsajátítás és kifejezés. Az abszolút tudás ugyanígy abszolút emlékezet. „A lét abszolút módon közvetett; – szubsztanciális tartalom, amely éppoly közvetlenül az én tulajdona, személyes én jellegű, vagyis a fogalom. Ezzel zárul a szellem fenomenológiája.”³⁰

29 i. m. 31.

30 i. m. 27.

Az esetlegesség dicsérete

Ahogy a jelenség nem áll szemben az abszolútummal, az idő a fogalommal, a fenomenológia a logikával, az esetleges sem áll ellentétben a szükségszerűvel. Ugyanúgy, ahogyan „az igazság nem vert pénzérme, amely készen adható és így besöpörhető”, voltaképpen „*nincs hamis*” sem. Nincs, vagyis *nem adott*. A hamis a szubsztancia negatívuma, ami a maga módján a szubsztanciát fejezi ki, a szubsztanciát, amely „maga is lényegileg a negatív”.³¹ S hogy mikor hogyan lehet kifejezni a szubsztanciát, az részint szükségszerű, részint pedig esetleges: „Lehet ugyan hamis módon is tudni. Valamit hamisan tudni azt jelenti, hogy a tudás nem azonos a szubsztanciájával. Ámde épp ez a nem-azonosság a megkülönböztetés általában, s ez lényeges mozzanat. Ebből a megkülönböztetésből jön létre azonosságuk, s ez a létrejött azonosság az igazság.”³²

Mindez részben a „tudomány” esetleges időbeli megjelenését is magyarázza. Ha a megkülönböztetés a lényeges mozzanat, s csak az ebből létrejövő azonosság az igazság, az abszolút tudás nem léphet fel hamarabb, mint hogy megvalósulna szubjektum és szubsztancia, tudás és igazság abszolút másléte. Ami logikai szempontból szükségszerű, az az idő szempontjából teljesen esetleges – abban az értelemben, hogy fellépte előzetesen nem datálható.

A tartalom szempontjából azonban mintegy kiegyenlítődik a szükségszerűség és az esetlegesség, hisz a dialektikus mozgás nem szűkíthető a pusztá logikai formára; sőt, az egyesítés csak akkor dialektikus, ha egyúttal megőrzi az

31 Uo.

32 i. m. 27–28.

egyesítettek különbözőségét – megszüntetve őrzi meg őket a bensővé tévő emlékezetben.

A *Fenomenológia* vége az emlékezés ilyen pillanata. Materiális valóságában tekintve ez a vég *Az abszolút tudás* fejezet, tartalma azonban több annál, mint ami ott kifejezésre kerül. A vég mint cél egyúttal mindannak megőrzése is, ami őt létrehozta. Nincs tehát saját tartalma, hanem egyetlen pontba gyűjti felhalmozott és bensővé tett tapasztalatát.

Mint a tapasztalatok kimerevítésének pillanata, saját létrejövésének összegzése, az abszolút tudás eme valósága egy pillanatra kivonja magát az idő kontinuumából (azt is mondhatnánk akár, hogy végre megvalósítja a pillanatot, amely amúgy folyamatosan tovatűnik) – Hegel ezt úgy fejezi ki, hogy a szellem az abszolút tudás alakjában megszünteti magát az időt. A fenomenológia célja, az abszolút tudás *az igaz* formájához vezet, amelyben a szellem mozzanatai a maguk igazsága szerint szerveződnek egésszé – *logikává* avagy *spekulatív filozófiává*.³³

Másrészt azonban ellentétes a szellem természetével, hogy megmaradjon önmagánál. Mivel lényege az, hogy más létében találja meg magát, egészen természetes, hogy – a *Fenomenológia* utolsó oldalai szerint – abszolút tudásához elérve az abszolút esetlegesség felé forduljon: a természet, illetve a történelem felé.

De ezt már más minőségben teszi: nem eredményként, hanem kezdetként. A folyamat fáradságos munkával elért eredménye, amint készen áll, maga is meglétté válik; közvetlenség tehát, de alighanem az első, amelyik tudja magáról, hogy lényege szerint *közvetített*.

33 i. m. 27.

„ÁBRÁZOLÁS” ÉS LEGITIMÁCIÓ HEGEL KORAI FILOZÓFIÁJÁBAN*

Kérdésünk röviden a következő: hogyan legitimálhatja magát az abszolútum filozófiája? Annak a filozófiának ugyanis, amely bevallotta az abszolútumot és csakis az abszolútumot mondja ki, nyilvánvalóan ellentmondásos a helyzete: amit kimond, az feltétlen igazságra tart számot, ugyanakkor ellenőrizhetetlen. Kant *A tiszta ész kritikájában* azt róttta fel a dogmatikus filozófiáknak, hogy koherens rendszerek kiépítéséből éltek meg, és tulajdonképpen azt használták ki, hogy ha kikerülünk a tapasztalat köréből, bizonyosak lehetünk benne, hogy a tapasztalat nem cáfol meg bennünket. Ez a kifogás nyilvánvalóan nem alkalmazható Hegel filozófiájára, amennyiben az radikálisan átértelmezte a tapasztalat fogalmát. Az ellenőrizhetetlenség problémája más oldalról jelentkezik: valóban összefér-e a filozófia eszméjével az, hogy minden, ami van, értelmes? Továbbá megteheti-e a filozófia, hogy olyan legitimációs technikával dolgozzék, amely inkább illik a művészethez, és hogy az érvelést jóformán kizárólag teleologikus módon fogja fel?

A szellem fenomenológiájában alkalmasint igen éles megfogalmazásokban találkozunk a legitimáció problémájával: Hegel tételesen kimondja, hogy „a vizsgált tárgy természete-

* A tanulmány a következő kötetben jelent meg először: Veress Károly (szerk.): *A filozófia alkalmazása – alkalmazott filozófia*, Pro Philosophia Kiadó, Kolozsvár, 2002. (154–163. o.)

te” felment a vizsgálat bármiféle mértékének szükségessége alól, s hogy „számunkra a pusztá nézés marad”.¹ Ez azt jelenti, hogy a vállalkozás során a tudat éppen vizsgált formáját mindig önmagával hasonlítjuk össze (a *Fenomenológia* bevett megfogalmazása szerint bizonyosságát összevetjük igazságával), mindazonáltal mégiscsak egy már elért nézőpont alapján. A tudat mindenkori bizonyosságát csak az a tudomány tudja összehasonlítani a tudat mindenkori igazságával, amely rendelkezik ezen igazság felismerésének kritériumaival. Az igaz pedig csakis az abszolút, avagy csakis az abszolút igaz² – vagyis egyetlen tapasztalat igazsága sem ítélnél meg akkor, ha nem áll rendelkezésre az az egész, amely megadja valódi jelentését. Otto Pöggeler értelmezésében arról van szó, hogy minden tudás lényegileg önmaga vizsgálatára vonatkoztatott, viszont a filozófia kizárólag akkor alapozható meg az effajta önvizsgálatban, ha az egyes tapasztalatokat tapasztalási folyamattá integrálja, amely minden tudástartalomnak, illetve magatartásformának a maga összefüggésében jelöli ki a helyét. Ebből azonban az következik, hogy a szellem fenomenológiája csak akkor lehetséges, ha a tudás *egészéből* indulunk ki: csak akkor lehet megkülönböztetni a vizsgált tudatban a „magánvalót” és a módot, ahogyan ez a magánvaló a tudás számára van.³

1 G. W. F. Hegel: *A szellem fenomenológiája*, Akadémiai Kiadó, Budapest, 1979, 53. sk. Ford. Szemere Samu.

2 „Csakis az abszolútum igaz, vagy csakis az igaz abszolút.” i. m. 48.

3 Otto Pöggeler: *Hegels Phänomenologie des Selbstbewusstseins*, in: *Uő: Hegels Idee einer Phänomenologie des Geistes*, Verlag Karl Alber Freiburg/München, 1973, 231–299, 238–239.

De hogyan jár el a tudás, amikor a részleges tapasztalatban önmaga kialakulásának folyamatát ismeri föl, pontosabban hogyan *igazolja* ezt? Azáltal, hogy *ábrázolja*. A dolog, amiről a filozófiában szó van – a filozófia tárgya – ugyanis nem merül ki céljában, a bejárt mozzanatok pedig nem pusztán előfokozatok: a cél önmagában üres általános, a folyamat önmagában üres törekvés, „a dolog nem merül ki *céljában*, hanem *kivitelében*; az *eredmény* sem a *valóságos* egész, hanem az eredmény, elérésének folyamatával együtt”.⁴ A tudomány magatartása a megjelenő tudás iránt nem más, mint az *ábrázolás* (*Darstellung*):⁵ a spekulatív gondolkodásnak és a spekulatív igazságnak megfelelően *ki kell fejteni* minden konkrét mozgást, amely az egyes mozzanatok között végbemegy. A *Darstellung* kifejezést általában ábrázolásnak vagy kifejtésnek fordítják, a kifejezés komplexitása azonban tökéletesen alkalmas arra, hogy a szubjektum és az objektum abszolút szétválasztottságát meghaladó abszolút filozófia mozgását jelölje: aktív értelemben jelent megmutatást, ábrázolást, szemléltetést, ugyanakkor előadást, kifejezést is, és azt is, hogy valami valamit jelent, illetve képvisel; passzív értelemben pedig megmutatkozás, illetve kifejeződés. A legitimáció kontextusára alkalmazva tehát mindenképpen azt jelzi, hogy az, amit elvileg legitimálni kellene, *már önmagában jelen van*. Itt nem térünk ki annak tüzetesebb bemutatására, hogy *A szellem fenomenológiájában* valóban az „ábrázolásnak” ez a nagyon konkrét jelentése működik, hanem annak próbálunk meg vázlatot

4 Hegel: *A szellem fenomenológiája*, 10.

5 i. m. 50. Vö. G. W. F. Hegel: *Phänomenologie des Geistes*, Philipp Reclam Jun. Stuttgart, é. n. (1987), 68.

san utánajárni, hogy lényegi szerepe új fejlemény-e Hegel addigi gondolkodásában.

Vizsgáljuk meg először a legitimáció problémáját egy olyan szituációban, amely igencsak hasonlít *A szellem fenomenológiájának* alaphelyzetéhez. A *Kritisches Journal der Philosophie* számára írt *Bevezetésben*⁶ Hegel szintén a mérték problémáját tárgyalja, mégpedig a filozófiai kritika összefüggésében.⁷ Azt a mértéket, amely független mind a megítélőtől, mind a megítélt dologtól, s amely tehát a kritika objektivitásának biztosítója, a filozófia eszméjében, azaz „örökkévaló és nem változó ösképeben”⁸ jelöli meg. „A filozófia Egy és csakis Egy lehet, s ez azon alapszik, hogy az ész csak Egy; s miképp nem léteznek különböző eszék, éppúgy nem emelkedhet fal sem az ész és önmegismerése közé, melynek során az önmegismerés valami lényegileg különböző jelenséggé válhatna”⁹ – vagyis az ész önmagát vizsgálja, valamely individuális formáját egy másik individuális formája által (ami nem szubjektivitást jelent). A kritika igazából csak akkor kerülhet veszélybe, ha tárgyában nem képes felismerni az eszmét, azaz nem tudja viszonyítani azt az eszméhez, amelyet ő maga képvisel. Itt pedig azt a mozzanatot látjuk viszont, ami a *Fenomenológiában* a szellem fogalmának megjelenését fogja jelezni a tudat tapasztá-

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

7 Természetesen nem a kanti értelemben vett kritikáról van szó, hanem filozófiai művek bírálatáról.

8 i. m. 7.

9 i. m. 8.

latának folyamatában: a kölcsönös elismerést. A szerepe is analóg azzal, amelyet, némileg más kontextusban ugyan, a *Fenomenológiában* látunk viszont: azt jelenti, hogy a „szembenálló felek” (jelen esetben a kritikai tevékenységet végző kritikai filozófia az általa vizsgált filozófiával szemben) felismerik önmagukat a másokban anélkül, hogy a másik megsemmisítésére törekednének. Ha nincs meg az elismerés, akkor valami szubjektív áll valami szubjektívval szemben, a szembenállás meghaladhatatlan, a kritika ítélete pedig csak *egyoldalú hatalmi kijelentés* lehet.¹⁰

Mármost ennek a hatalmi aktusnak az alternatívája újfent az *elmesélés*, illetve a *megvilágítás* – tartalma pedig attól függ, hogy a mindenképpen *elismert* másik fél premisszái megegyeznek-e a mieinkkel. Ha ugyanis a filozófiai kritika tárgyát képező filozófiában megvan a filozófia eszméje (ez volna a közös premissza), ott a kritika dolga az, „hogyan megvilágítsa, milyen módon, mennyire szabadon és tisztán lép elő, továbbá hogy milyen mértékben dolgozta ki magát tudományos filozófiai rendszerré”.¹¹ Ahol viszont nincs meg a filozófia eszméje, ahol tehát nyilvánvalóan álfilozófiával van dolgunk, ott a filozófiai kritikának *el kell mesélnie*, hogyan nyilatkozik meg az álfilozófia negatív oldala, vagyis *hogyan* viszonyul negatív módon a filozófiához. Ha negatív oldalából, vagyis semmisségéből kiindulva ábrázolja az álfilozófia semmi-voltát, ezzel egyúttal ki is engeszteli azt. A tartalom önmagában tehát ugyanaz, mintha a kritika egyszerűen semminek nyilvánítaná az álfilozófiát, *kifejtése* által azonban objektivitást nyer, amennyiben nem egyszerűen hatalmat gyakorol.

10 i. m. 9.

11 i. m. 10.

De térjünk vissza a valódi filozófiához, ahhoz, amelyről a kritikának azt kell megmutatnia, mennyire szabadon lép elő és milyen mértékben dolgozta ki magát filozófiai rendszerré. Hegel hangsúlyozza, hogy a filozófia eszméjének megvalósításában az individualitás nem gátló tényező, hisz az nem csorbítja a kifejtésnek az eszmével való azonosságát. A szubjektivitás viszont gátat emel a filozófia tulajdonképpeni célja – ami az eszme – és a cél megvalósítása közé. Itt az a kritika dolga, hogy az illető filozófiában megmutatkozó szükségletnek megmutassa az *objektívet*, amelyre törekszik, és saját valódi törekvésének igazi céljából mutassa ki a kísérlet korlátozottságát. Úgyszólván tükröt tart az illető filozófia elé – pontosan azt teszi, amit a *Fenomenológiában* a szellem, amikor önmagán vizsgálja a tudatot. Végig kell vinnie, ki kell fejtenie, „milyen fogásokat alkalmaz a szubjektivitás, hogy kitérjen a filozófia elől”.¹² Ha ugyanis a szubjektivitásnak köszönhetően a véges nézőpont jut uralomra a filozófiában (akár „fokozatosan”, előbb hipotetikusként, majd utólag legitimálódva, akár eleve), akkor lényegében „megmenti” a végességet a végtelenségtől, rögzíti szembenállásukat, és lehetetlenné teszi, hogy a filozófia tulajdonképpeni filozófiává váljék – mert az abszolútum mint „végességgel terhelt idea” így „túlvilág” marad.¹³

Azt a mechanizmust, ahogyan az ész túlvilággá teszi az általa posztulált abszolútumot, Hegel a *Hit és tudásban*¹⁴

12 i. m. 11.

13 i. m. 16.

14 G. W. F. Hegel: Hit és tudás, avagy a szubjektivitás reflexiós filozófiája, ahogyan formáinak tejjességében Kant, Jacobi és Fichte filozófiájában megjelenik, in: G. W. F. Hegel – F. W. J Schelling: *Hit és tudás. Tanulmányok a Kritisches Journal der Philosophieből*, 247–394.

írja le részletesen. Eszerint a felvilágosító ész, miután legyőzte a vallást, önmagát kezdte megismerni, eljutva így annak elismeréséhez, hogy képtelen eljutni az örökkévalóhoz, amelyet előzőleg kizárt magából: „így hát az örökkévaló a megismerés számára üres, és a tudásnak ez a végtelen üres tere csak a vágyakozás és a sejtés szubjektivitásával kitölthető”.¹⁵ S így a végtelen vágy megbékél ugyan a létezéssel, de úgy, hogy az objektivitást kizárólag az empirikusnak tudja tulajdonítani – Kant, Jacobi és Fichte filozófiája tudatosan fordul szembe az empirizmus meghatározta eudaimonizmussal, de azáltal, hogy jelentésük kimerül ebben a szembenállásban, épp ez az elv képezi pozitív jellegüket, s az empirizmus ellen harcolva az empirizmus szféráján belül maradnak. „Mivel a mindenható kor és kultúrája a filozófia számára szilárd álláspontként az érzékiséggel afficiált észet rögzítette, így az, amire az efféle filozófia ki tud lyukadni, az nem Isten, hanem – bármit jelentsen is ez – az ember megismerése”;¹⁶ de nem az ember eszméjéé, hanem az empirikus emberi természet absztraktumáé.

Nagyjából ez az a filozófiatörténeti konstelláció, amelyben felmerül az abszolútum filozófiája mint a tulajdonképpeni filozófia önlegitimációjára vonatkozó kérdés – leginkább talán Hegelnek *A filozófia fichtei és schellingi rendszerének különbségéről*¹⁷ írt tanulmányában. A filozófiatörténeti szituáció lényege tehát az, hogy az ész még meghasonlásban van az abszolútum elvével, amelyet felismert

15 i. m. 249.

16 i. m. 259.

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

ugyan, de nem tudta végigvinni. Kant például az értelem formáinak dedukciójában nyilvánvalóan kimondja a spekuláció elvét, azaz szubjektum és objektum azonosságát, csakhogy nem abszolút észként kezeli az észet, hanem véges emberi képességként – azaz az értelem szempontjából: „ha az értelmet az ész tárgyalta, akkor másrészt az értelem az észet tárgyalja”.¹⁸ Az eszmét tehát abszolút módon szembeállítja a léttel. Ugyanígy, ha a fichtei filozófia alapelvét tartjuk szem előtt, szintén a spekuláció valódi elvével van dolgunk, a kifejtés során azonban az ész szintén az értelem hatáskörébe kerül, „és átmegy a tudat végességeinek láncolatába” – az elv, a szubjektum-objektum, így egyfajta szubjektív szubjektum-objektummá válik.¹⁹

A legitimáció kérdése szempontjából nem mellékes az, amikor Hegel a valamely filozófia érvényesüléséhez szükséges „korszellemről” beszél. Úgy véli, hogy az adott történeti szituációban bizonyos szükséglet mutatkozik arra, hogy kárpótolják a filozófiát a kanti és a fichtei rendszerben elszenvedett sérelmekért, ugyanakkor mintegy menetegetőzik amiatt, hogy filozófia helyett egyelőre maga is a filozófiára vonatkozó általános reflexiókkal kénytelen foglalkozni: „[...] az ilyen formák mint előfeltevés, alapelvek stb. még mindig behálózzák és elrejtik a filozófia bejáratát, s ezért bizonyos fokig szükséges foglalkoznunk velük, amíg egyszer majd végképp csak magáról a filozófiáról lesz szó.”²⁰

Annak pedig, hogy egyszer majd végképp magáról a filozófiáról legyen szó, elvileg semmi akadálya: hiszen az

18 i. m. 150.

19 i. m. 151.

20 i. m. 153.

abszolútum, „akárcsak megjelenése, az ész”, örökké egy és ugyanaz, s így „minden ész, amely önmagára irányult és magát megismerte, valódi filozófiát hozott létre s a maga számára megoldotta a feladatot, amely – miként megoldása is – minden korban ugyanaz.”²¹ Ez azonban nem jelent pusztá ismétlést, hiszen a konkrét filozófia valahol az örök eszme és a kor követelményei közötti kölcsönhatásban születik. Ahhoz, hogy az ész felismerje magát az egyes alakban, a spekuláció szintjére kell emelkednie: „Mivel a spekuláció az egyetlen és általános ész önmagára irányuló tevékenysége, ezért [...], ha saját nézőpontját megtisztította a véletlenszerűségektől és a korlátozottságoktól, akkor a különös formákon keresztül önmagára kell találnia. [...] Egy filozófia igazi sajátossága az az érdekes individualitás, amelyben az ész az adott különös kor építőanyagából alakká szervezte magát”.²² A filozófia iránti szükséglet forrása így nem lesz más, mint az a meghasonlottság, amely a kor műveltségének megszilárdult formái következtében jön létre. A műveltségben megszilárdult ellentétek megszüntetése az ész érdeke; ez nem jelenti azt, hogy általánosan szembe kell helyezkednie minden szembeállítottsággal, hiszen az az élet egyik szükségszerű tényezője. Szembehelyezkedik viszont az ész a kettéválasztottság abszolút rögzítésével. A *Fenomenológia* szavaival: „Most ezért a munka nem annyira abban van, hogy az egyént megtisztítsuk a közvetlen érzéki módtól s a gondolt és gondolkodó szubsztanciává tegyük, mint inkább az ellenkezőben, hogy a szilárd meghatározott gondolatok megszüntetése

21 Uo.

22 i. m. 158.

által szellemítsük át az általánost.”²³ Az átszellemítés akkor ment végbe, ha a gondolatok „folyékonyakká” válnak, vagyis lemondanak önmaguk fix tételezéséről, és hajlandóak arra, hogy mozzanatokként ismerjék fel magukat. Ez a fogalom eredete, és így válik az átszellemítés mozgása önmozgássá – de mielőtt rátérnénk az önmozgásnak és legitimációs formájának vizsgálatára, csatoljunk vissza még egyszer a filozófiatörténeti szituáció hegeli ábrázolásához.

A filozófia korabeli meghasonlottságának Hegel szerint az a forrása, hogy noha a filozófiának meg kell konstruálnia az abszolútumot a tudat számára, a reflexió produkálási folyamata és produktumai egyaránt pusztán korlátozások. Az abszolútumot tehát *tételezni kell*, ugyanakkor viszont minden tételezés *megszünteti*, hisz szükségszerűen korlátozottként állítja. Ebben áll az értelem tehetetlensége, viszont ahhoz, hogy az ész megszüntesse ezt a szembeállítottságot, nem szabad megelégednie azzal, hogy a szubjektív vagy az objektív, illetve a szabadság vagy a szükségszerűség birodalma közül csak az egyiket szüntesse meg: ha nem szünteti meg mind a kettőt, akkor a korlátozott nem az abszolútummal kerül viszonyba, hanem valamely korlátozott totalitással. A két oldal szintézise a feltétele annak, hogy tudásról beszélhessünk: „A végesnek és a végtelenségnek ez a tudatos azonossága, a két világnak, az érzéki és az intellektuális, a szükségszerű és a szabad világnak az egyesítése a tudatban – ez a tudás.”²⁴

Az abszolútum azonban alaptételként sem állítható, hiszen az a fentiek mintájára antinómiához vezet. A filozó-

23 Hegel: *A szellem fenomenológiája*, 25.

24 Hegel: *A filozófia fichtei és schellingi rendszerének különbsége*, 166.

fiatörténeti szituáció sajátossága pedig az, hogy az antinómiához eljut ugyan, de annak pozitív oldalát még nem képes felmutatni. Ez a pozitív oldal volna a transzcendentális szemlélet, amely a transzcendentális tudáshoz vezet: „A tiszta tudás (úgymond, a szemlélet nélküli tudás) a szembenállók megsemmisítése az ellentmondásban; a szembenállók eme szintézise nélkül a szemlélet empirikus, adott, tudattalan. A transzcendentális tudás a kettőnek, a reflexiónak és a szemléletnek az egyesítése; fogalom és lét egyszerre.”²⁵

Kérdésünk immár csak az, hogy hogyan fejeződhet ki, illetve hogyan legitimálható a transzcendentális tudás, hogyan tudhatja magát *újra* elfogadtatni az az elv, hogy a gondolat és a lét egy és ugyanaz.

Hegel már a reflexió tárgyalásánál elmondja, hogy míg a reflexió tette csak akkor nevezhető észnek, ha az abszolútumra vonatkozik, ebben a vonatkozásban azonban csak maga ez a vonatkozás a realitása (vagyis az elszigetelt reflexió igazsága voltaképpen saját megsemmisítésének igazsága), addig az abszolútum, amelyet a filozofálás során a reflexió a tudat számára létrehoz, „objektív totalitássá válik, a tudás teljessége, az ismeretek organizációja lesz”. „Ebben az organizációban minden rész egyúttal az egész, mert a rész csak mint az abszolútumra való vonatkozás létezik. Rész, és más részek vannak rajta kívül, tehát korlátozott és csak a többi által létezik; az elszigetelt rész mint korlátozás fogyatékos, értelmet és jelentést csak az egészsel való összefüggése révén kap. Ezért nem lehet beszélni egyes magáértvaló fogalmakról, egyes ismeretekről mint valami-

25 i. m. 180.

lyen tudásról.”²⁶ Ha viszont bármely tudás csak a tudat számára megvalósított abszolútum, az egész, az ismeretek totalitása és organizációja függvényében lehet tudás, akkor a filozófiának rendszernek kell lennie. Ha a filozófiának el kell jutnia az összes rögzített szembenállás megsemmisítésének elvéhez, vagyis ahhoz, hogy a korlátozás sokféleségét az abszolútumra vonatkoztassa, akkor a tudomány valamiféle rendszerének létrehozására irányuló szükségletnek kell benne működnie. „Az a filozofálás, amely nem alkot rendszert önmagából, állandó menekülés a korlátozó-sok elől – sokkal inkább az ész szabadságra való küszködése, mintsem az ész olyan tiszta önfelismerése, amely biztos magában és világos képet alkotott magáról. A szabad ész egy a tetteivel, *tevékenysége pedig önmaga bemutatása.*”²⁷

Hogy miben áll ez a bemutatás, arra akkor derül fény, amikor Hegel rátér annak tárgyalására, hogy éppenséggel az az eset is lehetséges, hogy a valódi spekuláció rendszere *nem fejezi ki* ezt a spekulációt, illetve, hogy a rendszer filozófiája és a rendszer alkalmasint nem esik egybe, hogy a rendszer kifejezésre juttatja ugyan a szembeállítottságok teljes megszüntetésének tendenciáját, mindazonáltal nem tud eljutni a legteljesebb azonosságig. Mi történik ilyenkor? Az abszolútum abszolút egysége szétválasztottságában jelenik meg – konkrétan: a spekuláció az abszolút azonosságból indul ki, ez az azonosság azonban, amint szubjektum és objektum azonosságaként *fogalmazódik meg*, szembeállítottságként fog megjelenni. Vagyis: „az abszolútum nincs jelen a maga megjelenésében”, pedig *azonosnak kellene lennie vele*. A szembeállítottságot nem lehet úgy megszüntetni, hogy

26 i. m. 168.

27 i. m. 185. Kiemelés tőlem – B. B.

magábanvalóan ne létezzék szembeállítottság; az abszolútumnak tehát a megjelenésben kell tételeznie önmagát, vagyis úgy, hogy ne semmisítse meg a megjelenést, hanem azonosságot *konstruáljon* belőle. Ami pedig talán a legfontosabb: az abszolútum és megjelenése közötti viszony *nem kauzális*, hiszen akkor abszolút szembeállításon alapulna, vagyis az egyik oldal feltétlenül uralkodna a másik fölött. Nem véletlenül hívtuk fel fennebb a figyelmet az ábrázolás mint legitimációs forma *kifejezés-jellegére*: ami az abszolútumot úgymond megjeleníti, az nem következmény, nem következtetés és nem egyszerű leírás. Megkockáztatnám a kijelentést, hogy *a rendszeren, azaz a kifejtésen kívül nem létezik abszolútum*.

Mi lehet tehát alkalmas arra, hogy a kauzalitás látzatának csapdája nélkül beszéljen a korlátozott és az abszolútum közötti viszonyról? Úgy gondolom, a következő passzus már egészében elénk tárja azt a *fenomenológiai* alapvetet, amely *A szellem fenomenológiájában* működni fog, s amely szubjektum és objektum szembeállítottságát a létezőként értett megismerés és a megismerésként értett létezés, vagyis *a szellem fogalmával*²⁸ fogja megszüntetni és megőrizni. Ez a passzus pedig a következő: „A következetes realizmusban és a következetes idealizmusban [a kauzalitás viszonya] csupán alárendelt szerepet játszik, noha látszólag ez a döntő, és amaz az objektumot tételezi a szubjektum termékeként, emez pedig az objektumot a

28 Ehhez lásd Myriam Bienenstock: Zu Hegels erstem Begriff des Geistes (1803/04): Herdersche Einflüsse oder Aristotelisches Erbe? in: *Hegel-Studien*, Band 24. Hrsg. Von Friedhelm Nicolin und Otto Pöggeler. Bouvier Verlag, Bonn, 1989, 27–55.; ill. vö. Josef Gauvin: Le sens et son phénoméne. Projet d'un Lexique de la Phénoménologie de l'Esprit, in: *Hegel-Studien*, Band 3., 1965, 263–276.

szubjektum termékeként; de a kauzalitás viszonya lényegében megszűnt ott, ahol a produkálás abszolút produkálás, a produktum abszolút produktum, vagyis ott, ahol a produktum csak a produkálásban létezik [...].”²⁹

A szellem lelőhelye, az abszolútum lelőhelye, az igazság lelőhelye tehát saját kifejtése avagy kifejlése, a jelenőség, amely nem látszata, hanem amelyben jelen van. Ebből viszont az következik, hogy az abszolút tudás rendszere önmagát legitimálja, amennyiben az általa végzett mozgás azáltal igazolódik, hogy teljességében bemutatja magát. Ezért mondhattuk azt a bevezetőben, hogy olyan legitimációs modellt követ, amely inkább a műalkotások önállítási módjára emlékeztet, mintsem a filozófiákéra, és azt is, hogy az a veszélye, hogy általa minden értelmesség tehető (az „ami valóságos, az ésszerű, és ami ésszerű, az valóságos” mintájára). Bár ez talán erénye is egyben.

29 Hegel: A filozófia fichtei és schellingi rendszerének különbsége, 187.

