

Marosán Bence:

A végtelenség vágya

A vágy dialektikus szerkezete *A szellem fenomenológiájában*

Előzetes megjegyzés

A jelen tanulmány központi témáját a vágy hegeli fogalma képezi. Elemzéseim során néha elszakadok maguktól, a konkrét szöveghelyektől, hogy megpróbáljak a vágy problémájával kapcsolatban önmagukban megálló filozófiai belátásokhoz jutni. Saját filozófiai pozíciómat illetően a (husserli-heideggeri) fenomenológiához állok közel, de úgy gondolom, hogy maguknál, a klasszikus német idealizmus szerzőinél is alapvető fenomenológiai belátások fogalmazódtak meg. Aki egy ilyen külső pozícióból közelít ezekhez a szerzőkhöz óhatatlanul magára vonja azt a kritikát, mely szerint ezektől a gondolkodóktól lényegileg idegen olvasatot próbál meg rájuk kényszeríteni. Figyelembe kell azonban vennünk, hogy nem létezik pozíció-független olvasat; mindenki, aki filozófiai szöveget olvas, valamilyen meghatározott pozícióból közelít feléjük.

Amellett tehát, hogy egy fenomenológiai pozíciót próbálok meg érvényesíteni, nem szeretném megfosztani a vizsgált szövegeket sem önállóságuktól, hanem megpróbálom engedni, hogy a saját hangjukon szóljanak hozzánk. Ezzel együtt meggyőződésem, hogy a fenomenológia és a klasszikus német idealizmus között nincs akkora szemléletbeli távolság, mint azt általában feltételezik, hanem a fenomenológiában éppenséggel erőteljesebb, kifejezettebb formában jutottak érvényre a német idealizmus egyes filozófiai eredményei. Alább, mindenképp a hegeli szövegekre támaszkodva, a korszak, és konkrétan Hegel néhány, általam lényegesnek tartott filozófiai belátását próbálok meg kifejezésre juttatni.

Bevezetés

A transzcendencia

A transzcendencia őسادottság. Bár az ember eleve „ott” van a dolgoknál, azonban ez az „ott” az ember mindenkor „itt”-jével áll szemben. A transzcendencia az embert a dolgoktól elválasztó *térre* utal: arra a távolságra, amely egyfelől ösz-

szeköti, másfelől elválasztja őket. A *látás* csupán képletesen hozza közelségbe a dolgokat, az embernek oda kell mennie a dolgokhoz, hogy náluk legyen. Az elsajátítás folyamatában a dolgok „ott”-ja feloldódik és eltűnik az ember „itt”-jében, de maga ez a feloldódás is feloldódik ebben a feloldódásban: az elsajátítás után az ember újra csak az „ott” szembenállását tapasztalja a maga „itt”-jével szemben. Hovatovább a másik ember „ott”-ja kivonja magát a dolgokra irányuló elsajátítás lehetősége alól: a másik a megszüntethetetlen „ott”, aki várakozásait minduntalan keresztülhúzva adja tudtomra másságát.

Az ember, a dolog és a másik egymástól való különbségükben jelennek meg. Ez a különbség a *kezdet*: az egység először csak a *filozófiai reflexióval* teremtdödik meg; vagy, ahogy a filozófiai reflexió látja, áll helyre. A filozófiai reflexió munkája, hogy az eredendően szétválasztottakat összekapcsolja. Amikor azt mondjuk, hogy a dolog, az ember és a másik *eredendően* egységben vannak, akkor ez csupán *visszatekintés* a reflexió álláspontjáról. Ebben a visszatekintésben hajlamosak vagyunk elfeledkezni róla, hogy *nem*: az ember, a dolog és a másik eredetileg egymástól *függetlenként* és *különbözőként* mutatkoznak meg. Az ember néha *fájdalmasan* érzi, hogy a dolgok és a többiek függetlenek tőle, és fájdalmas erőfejtésekre van szüksége, hogy bevonja őket létezésébe.

Könnyen az a csalóka képzetünk támadhat, hogy a *ráutaltság* tapasztalata éppen ennek az eredendő egységnek a jele: az ember *függ* a dolgoktól és *függ* a másoktól, *tehát* egységben van velük. Ez azonban a helyzet nem megfelelő értelmezése: az egység csupán az eredmény, amelyet maga az ember teremt meg: végig kell vinnie az elsajátítás alkalmasint nagyon is keserves munkáját, illetve meg kell szólítania a másikat. Az *Enciklopédia* harmadik kötetében, *A szellem filozófiájában* Hegel, az *Antropológia* címszó alatt, a lélek tanában arról beszél, hogy a *lélek* még nem ismeri a különbséget önmaga és tárgya között. A heidelbergi *Enciklopédia* 36. paragrafusa ennek alapján teszi föl a kérdést: vajon tényleg „abszolút kezdet”-e a tudat?¹ *Az állati lélek* bizonyosan egynek *tűnik* tárgyával; a tárgy és az állat egyazon tevékenység különböző mozzanataiként *tűnnek föl*.

Nincs-e mindez ellentmondásban azzal, amit fentebb a transzcendenciáról mondtunk? Az állat nem *ismeri* a különbséget önmaga és törekvése tárgya között, ahogy az anyaméhbe ágyazott gyermek sem *ismeri* a különbséget önmaga és anyja között. Előtte vannak e különbség *tudatának*, a különbség és a függés azonban jelen van, még ha nem is juttatja magát világosan kifejezésre ezekben a lelkekben. Az állatot a *szükség* hajtja az eleség után, és a szükség bírja pázrásra. A szükség érzése a transzcendencia *sejtelme*. A gyermek függ az anya jól-lététől és

1 Vö. Otto Pöggeler: *A szellem fenomenológiája kompozíciója*, Budapest, Művelődési Minisztérium, 1986, 44-45.

épségétől: ha elpusztul az anya, meghal a gyermek is. A korai magzatban azonban a transzcendenciának még a sejtelme sincs meg: valóban meg nem különbözött önmaga-érzés.

Ha nem is tud a magzat a közte és anyja között fennálló függésről, azért még léteiben függ tőle. A transzcendencia ebben a függésben ad hírt magáról: a gyermek valami tőle függetlentől (az anya jól-lététől) függ. Az állat esetében viszont a transzcendenciának imént említett sejtése egész létét tartja mozgásban: meg kell harcolnia az eleséért, el kell rejtőznie a ragadozók elől, meg kell küzdenie a nőstényért; minden ilyen tevékenységben jelen van a transzcendencia mozzanata. Kiinduló tételünket azonban valóban módosítanunk kell valamelyest: *a tudattal bíró ember számára* a transzcendencia ősadottság. Mi azonban a tudat, és mit jelent az, hogy „tudattal bírni”?

A tudat

A tudat semmi esetre sem a képzetek önmagába zárt rendszere, mint azt a tudatfilozófia huszadik századi kritikusai vélték. Hegel számára a tudat elsősorban *intencionalitás* volt: a tudat mindig valaminek a tudata, egy tárgyiságra irányulás.² A tudat az ember és a dolog viszonya, egy *korreláció*. A tudat a transzcendencia helye, megnyilvánítja az embert, a dolgot és a másikat elválasztó és összekötő teret. A tudatban és a tudat által maguk a dolgok tudatják jelenlétüket az emberrel; a tudat az ember elszakadása önmagától, általa válik rá képessé az ember, hogy a dolgok „ott”-jához jusson.

A tudat ember és dolog, ember és másik *viszonya*, ilyen viszonyként viszont egy ellentmondásos és sokrétű jelenség. A tudat egyfelől önmagának a tudata, másfelől a tárgy tudata; én-tudat és tárgytudat összekapcsolódása. Mint ilyen azonosság és nem-azonosság azonossága: azonosság, amennyiben tartalmazza az én egyszerű, önmagával való azonosságát, nem-azonosság, amennyiben tartalmazza a tárgyat, mely folyvást megbontja az én integritását, és magához hívja az ént, és végül e kettő (azonosság és nem-azonosság) azonossága, mivel ént és tárgyat a tapasztalat általános közegében kapcsolja egybe.³

2 Csikós Ella: *Élő gondolkodás*, Budapest, L'Harmattan kk., 2008, 73. („A szubjektum-objektum struktúra a tudatban”).

3 Vö. Csikós Ella: i. m., 251., 382. lábjegyzet: „Az azonosságon belüli közvetítődés megjelenéséhez, az azonosság egységként való felfogásához Heidegger szerint a nyugati gondolkodásnak több mint 2000 évre volt szüksége, s Leibniz és Kant nyomán csak a spekulatív

A tapasztalatnak ez az általános közege mozgalmasság és ingatag egység, az elentmondó oldalak szétválásával és újra-összekapcsolódásával. A filozófiai reflexió egyik feladata az, hogy ezt a mozgalmasságot felszínre hozza és leírja, hogy bemutassa a tapasztalat életét és valóságos gazdagságát. A tapasztalat, mint az ént (az embert) és a dolgot (illetve a másikat) összekapcsoló *közeg*, egyszerre tapasztalata az énnak (öntapasztalat) és a dolognak (mint tárgytapasztalat, illetve a másíknak, mint idegen-tapasztalat); a tapasztalat úgyszólván a szubjektív és az objektív oldal *billegése*, amelynek során hol az egyik, hol a másik oldal kerül fölénybe, illetve előtérbe.

A filozófiai reflexió munkája arra irányul, hogy ennek a mozgalmasságnak az erezetét és finomszerkezetét felderítse. Ahhoz, hogy a tapasztalat általános közege ne pusztán amaz üres általánosság legyen, „amelyben, mint mondani szokás, minden tehén fekete”,⁴ hanem valóságos, tartalmas egység, a szubjektívnek és objektívnek valóságos egymást-áthatása, a reflexió utána kell, hogy menjen az ellentmondások harcának, és csak miután az ellentmondások végigharcolták a maguk küzdelmét a tapasztalat közegében, áll a reflexív tekintet elé én és tárgy, mint igazi egység és azonosság. Az azonosság és az egység itt kivívott, végigharcolt azonosság; keserves munka, amely csak befejeztével hozza meg gyümölcsét; ahogyan az embernek is meg kell szenvednie a tőle elválasztott dolog elsajátításáért.

Mi *motiválja* azonosság és nem-azonosság azonossá-tételét? Az *ember* esetében a *szükség* – emberi formában ugyan, de majdnem, mint az állatnál. Az embernek ennie kell, ha nem akar *elvonatkoztatni* tulajdon fizikai lététől. Érzi, hogy rá van utalva természeti teste folyamatos fenntartására, (és ez a fenntartás a természeti környezettel folytatott folyamatos *anyagcsere* módján folyik le); és érzi, hogy hasonló módon rá van utalva a *másíkra*. A szükség a tudatban *vágyként* nyilvánul meg: a vágy az embert önmagától a dologhoz és a másíkhöz hajtja. A tudat, mint önmagától való állandó elszakadás, mint állandó önmeghaladás, közvetítés én és nem-én között, lényege szerint *vágy*.⁵ A vágy az, ami motivál, a vágy az, ami mozgat bennünket, mint tudatot.

idealizmus volt képes az azonosság szintetikus lényegét és a gondolkodás ügyét mint a lét dialektikáját feltárni.”

4 Hegel: *A szellem fenomenológiája*, Budapest, Akadémiai kk., 1973, 16.

5 Sartre: „A husserli filozófia alapvető gondolata: az intencionalitás”, in: Sartre: *Az egó transzcendenciája*, Debrecen, Latin betűk kk., 1997, 90-94.

A vágy

Az állati lélek *szükséget* érez. A szükség az önmaga tudatára nem ébredt vágyakozás. A szükségben, mint korábban mondtuk, már megjelenik a megkettőzöttség, a transzcendencia sejtelve. Ez a sejtelem az emberben azután vágyként ébred önmaga tudatára. Első megközelítésben⁶ *három* szinten is beszélhetünk vágyról: az elsajátítandó és elsajátítható *dolgokra* irányuló vágyról (éhségről és szomjúságról), a *másikra* vonatkozó vágyról, mint az öntudatnak az *elismerésen* keresztül történő reflexiójára való vágyakozásról, és végül (az előbbivel szoros összefüggésben) az öntapasztalat, illetve az önismeret vágyáról.

Úgy tűnik, mintha *A szellem fenomenológiájában* a vágyként megjelenő tudat explicit tárgyalása mellett az elemzések háttérében jelen volna egy másfajta, az előbbivel szerves kapcsolatban lévő vágy is. „Az önmagáról való bizonyosság igazsága”-ban a vágy az ébredő öntudat megmutatkozása, amely először a dolgokra irányul, a dolgokban alámerülve próbálja megtapasztalni, hogy ki is ő, majd az öntapasztalásnak egy másik módjába megy át: az öntudat egy másik öntudaton keresztül próbálja felfejteni saját *ki-létének* rejtélyét. „Az öntudat csak egy másik öntudatban találja meg kielégülését”.⁷ Ez a másikra irányuló vágyakozás azonban közvetlenül érinti a szellem egész „Odüsszeiáját” (hogy H. Harris kifejezésével éljünk); hiszen a szellem útjának végcélja az abszolút önismeret.

A dolgokra irányuló vágyakozás mellett, mely képletesen szólva egyfajta *horizontális* vágyként, a *térben* független tárgyiségekre vonatkozik, jelen lenne tehát egy *vertikális* vágy is, melynek elsődleges közege az *idő*, és az önismeret értelmében vett önelsajátítás a célja. Felfogásom szerint *A szellem fenomenológiájának* logikáját az önmegtapasztalásra irányuló vágyakozás tartja mozgásban. Nem túlzás-e azonban azt állítani, hogy az érzéki bizonyosságtól az abszolút tudáshoz vezető úton (odáig tehát, amikor a szellem felismeri és megérti, hogy minden, amivel csak szembekerül, általa áthatott) a szellemként öntudatra ébredő tudatot a vágy motiválja? Nem erőszakolunk-e rá ekkor a műre egy kívülről vett, a mű szellemétől alapvetően idegen olvasatot?

Azt lehetne mondani, hogy Platónnál talán a vágy űzi végig a lelket a világon – de a hegeli szellemre ez semmiképpen sem igaz. Úgy gondolom, ez a megfogalmazás megfelelne Hegel saját, művével kapcsolatos elvárásainak, mindenesetre némiképpen alábecsüli a hegeli spekulatív gondolatban továbbélő platonikus és

⁶ A tanulmány későbbi részében a vágyat *az élet* három hegeli fogalmához illeszkedve fogjuk értelmezni.

⁷ Hegel: i. m., 100.

neoplatonikus tradíciót.⁸ A vágy *közvetlen* fenoménje a műben valóban az öntudat nyitányával jelenik meg, és az elismerésért folytatott harc leírásába átmenve feloldódik és megszűnni látszik uralom és szolgaság dialektikájában. Úgy tűnik tehát, hogy csupán egy partikuláris fenoménről van szó a szellem önmagára vonatkozó tapasztalatának történetében.

Az értelmező tradíció többnyire így is kezeli (illetve kezelte) a vágyat a mű gondolatmenetében. Egy ilyen értelmezés bizonyosan megfelelne Hegel előbb említett, feltételezett elvárásainak, azonban a mi feladatunk nem az, hogy feltétlenül összhangban legyünk a szerző saját magára vonatkozó interpretációjával, hanem az, hogy a könyvben exponált fenomén bizonyos mozzanatait *ezzel* a fenoménnel összhangban világítsuk meg és bontsuk ki. Amennyiben a szellemet nem vágyként értjük meg, annak vágyaként, hogy eljusson önmagához, mint magán- és magáért-való szellemhez, akkor homályban marad a szellem egész útjának indítéka és hajtóereje.

Túl könnyű volna úgy válaszolni, hogy a szellem mozgásának éppenséggel *ilyen a logikája*, Hegel ezt a logikát akarja leírni, és ezért még jogosulatlan volna a mű egyik mozzanatát, ennek a mozgásnak egy különös elemét a szerző szándékaival ellentétben uralkodó mozzanatnak megtenni. Egy ilyen ellenvetés ugyanis figyelmen kívül hagyja, hogy a szellem érdekelt abban, hogy magát megismerje a totalitás formájában, és ne álljon meg az ellentmondó oldalak szembenállásában, ne nyugodjon bele a szétválasztottságba, hanem a totalitás formájában egyesítse a szétválasztottakat. A szellem *létéről* van szó; és az út, amit a szellemnek be kell járnia, hogy eljusson *magáért-való* létéhez, nem pusztán logikai mozgás, hanem *keserves munka*.

A fentebbi ellenvetés, mely megtartaná a vágyat különös mozzanatnak a szellem mozgásában, figyelmen kívül hagyja továbbá azt is, hogy a hegeli művön, és általában Hegel életművében, újra és újra felbukkannak a vágy fogalmával operáló szófordulatok. „A fogalom, a realizálódás vágya”,⁹ „az ész konkrétságra vágyik”¹⁰ – ezek nem „pusztán” metaforikus fordulatok, (mintha a „pusztán” metaforikus szófordulatokon minden további nélkül napirendre térhetnénk), hanem a szellem életének, a fogalmak életének belső mozgalmasságára utalnak, amelynek a dolgok elsajátítására irányuló vágy, csupán a legkonkrétabb megjelenési módja. Maga ez a mozgalmasság alapvetően vágyként jelenik meg; és ha ezt a mozgalmasságot a szellem vagy az eszme saját logikájának akarjuk nevezni,

8 Ld. erről: Dermot Moran: *Hegel and the Neoplatonic tradition*, kéziratban.

9 Hegel: *A logika tudománya*, II. kötet, 415.

10 Vö. Csikós Ella: i. m., 91.

ezzel voltaképpen nem teszünk mást, mint e vágy (mint az azonosság-válás és az önmegismerés vágya) *megfagyott* formájára hivatkozunk.

I. Az eleven ész és az élő totalitás

A dialektika születése a kanti filozófia apóriáiból

Kant megváltoztatta a filozófiai tekintet irányát azáltal, hogy a tekintetet a tárgyak helyett önmagára irányította. Ezáltal megnyitotta az utat az emberi tapasztalás finomszerkezetének tanulmányozása előtt. Noha szokás hangsúlyozni, hogy Kant számára a metafizika problémája legalább olyan fontos volt, mint a tapasztalásé, (ha éppen nem fontosabb), az ismeretek kanti kritikájának félreértése volna, ha szem elől tévesztenénk, hogy a metafizika megújulását Kant szerint a tapasztalás és a valóságos tudás biztos megismerése tenné csak lehetségessé. Bár Kant a tapasztalat problémáját még elsősorban a tudományos ismeretszerzés lehetőségeinek tekintetében tette témává, ezt a kérdést azonban már ő is az általában vett tapasztalattal összefüggésben tárgyalta. Kant követőinél vált explicitté az igény, hogy az emberi tapasztalás valamennyi szféráját megpróbálják átfogni, és egységes rendszerbe foglalni.

Kantnál a *dialektika* az emberi ész önmagával való összeütközését jelentette. Az emberi ész természetéhez tartozik, hogy hajlamos átlépni a számára kijelölt határokat, s eközben látszatkövetkeztetésekhez jut. E hajlama abból ered, hogy ezek a kérdések az ember tulajdon metafizika sorsára irányulnak: a világban elfoglalt helyére, önrendelkezésének feltételezett vagy feltétlen voltára, léte lényegének maradandó vagy múlandó jellegére. Mivel azonban ezen kérdések megválaszolásához egy olyan külső pozíciót kellene felvennie, melyre elvileg képtelen, ezért a választóktól is elvileg el van zárva. Az ember *véges* lény, és a létét érintő alapvető kérdések megválaszolásához a *totalitás* megragadására volna szüksége: tehát egy *nem-emberi* nézőpont felvételére.

Véges, vagyis emberi perspektívából szemlélve Kant számára a lét, és speciálisan az ember élesen elkülönülő ellentétektől tagolva mutatkozott meg: magában való dolog és jelenség, fogalom és szemlélet, *apriori* és *a posteriori*, érzékiség és értelem. Az ember ennek megfelelően felszabdalt lényként jelent meg a kanti kritikákban. Az ellentétek között nem látszott közvetítés – bár Kant időnként (hol nyíltan, hol csak homályosan sejthető utalások formájában) próbál közvetíteni, néhol megkísérli tompítani az ellentéteket, a kanti filozófia alapvetően *befejezet-*

len maradt ebben a tekintetben. Kant szempontjából tekintve a befejezetlenség természetes és magának a kanti filozófiának a lényegéből fakad: a befejezéshez, az ellentétek végső áthidalásához és egy átfogó totalitásban történő egyesítéséhez ugyanis pontosan arra a külső nézőpontra volna szükség, melyet a szerző lehetetlennek nyilvánított.

Kant követőinek szempontjából viszont éppen az tűnt természetesnek, hogy Kantot befejezzék, illetve továbbgondolják; az, hogy folytassák, az ellentéteket kibékítsék, és a kritikai filozófiából kiindulva, azt meghaladva, szert tegyenek a totalitás szemléletére. Az egész Kant utáni filozófia, a klasszikus német idealizmus belső mozgatórugójának meg nem értéséről tanúskodna az, ha valaki *fogyatékoságként* próbálná a Kant utáni filozófusok szemére vetni, hogy Kantot befejezhetőként olvasták, és megpróbálták befejezni, amit a mester elkezdett. És ténylegesen filozófiai kérdésként is felvethető: vajon valóban túl kell-e lépnünk a lehetséges (emberi) tapasztalás területén ahhoz, hogy közvetítést teremtsünk a Kant által rögzített ellentétek között? vajon lehetséges-e a közvetítés emberi állásponton?

Az ellentmondó oldalak összekapcsolása, pontosabban annak leírása, hogy a tapasztalat életében miként különülnek el a szembenálló oldalak, hogy magasabb egységben újra összekapcsolódjanak, és újabb ellentmondásokat szüljenek egy artikulált, minden ellentmondást harmonikusan egyesítő totalitáshoz vezető úton: ez a dialektika értelme és lényege Hegelnél és Schellingnél. A tapasztalat dialektikus felfogásának csírája *Fichténél* pontosan az ellentétek közti közvetítésnek ebből az igényéből született meg. Ez a csíra már az 1794-es *A teljes tudománytan alapvetése* című művében jelen van: én és nem-én között az *abszolút én* közvetít.¹¹ A fichte reflexióban a tapasztalat szubjektív és objektív mozzanatai közti libikóka nem más, mint annak mozgalmas története, hogy a transzcendentális szubjektum miképp *korlátozza magát* empirikus szubjektumra és egy vele szembenálló objektumra.

A meg-nem-különböztettek megkülönböztetése és összekapcsolása, a szembeállítottak azonosságának felmutatása: ez a dialektika lényege. A dialektika szigorúan véve nem módszer és nem is szemlélet, hanem *felismerés*: annak felismerése, hogy a dolgok lényegük szerint dialektikusak, vagyis létükben ellentmondásoktól terheltek. *Módszernek* a dialektika csak annyiban nevezhető, amennyiben a tárgyon kifejtett, a tárgyhoz illeszkedő *leírásként* jelenik meg; olyan leírásként, melynek tartalmát és módját maga a tárgy szabja meg. *Szemléletnek* pedig csak annyiban, amennyiben a dolog létének, mint ellentmondásos

11 Fichte: „Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre”, in: *Fichtes Werke. Zur theoretischen Philosophie*, Berlin, Walter de Gruyter & Co., 1971, I. kötet.

küzdelemnek és folyamatnak a szemlélete. Ez a felismerés fog szerteágazó módon kibontakozni Fichte nyomán Schellingnél és Hegelnél.

Tapasztalat és dialektika

Az érett Hegel filozófiájával kapcsolatban, a többi között, két nagyon alapvető hibát lehet elkövetni: alábecsülni a tapasztalat fogalmának, illetve alábecsülni a dialektikának a rendszer szempontjából betöltött jelentőségét. Az előbbi felfogás mesterségesen leszűkítené a tapasztalat hegeli értelmét a rendszer mozgásának egy különös mozzanatára vagy aspektusára: a tapasztalat fogalmát közvetlenül a tudat és az öntudat mozgásához kötve; valamint a kései Hegelre hivatkozva, akinél a *fenomenológia* egy speciális diszciplína lesz *A szellem filozófiájának Enciklopédiájában*. Ez a felfogás azonban szem elől téveszti a hegeli filozófiának azt a lényegi szándékát, mely az eredeti címben is kifejezésre jutott: *A tudat tapasztalatának tudománya*.¹²

Az út, amelynek során a szellem önmagát szellemnek tudó szellemként jut el önmagához, a szellem önmegtapasztalásának az útja. A logika és a természet tana annak a fejlődésregénynek egyes állomásai csupán, melynek hőse mindvégig a szellem. A szellem szerez magáról tapasztalatokat az eszme mozgásában még *elvontan*, a természet húsában alámerülve pedig még csupán *szenderegve*. Ami pedig a másodikként említett hibát illeti: a *dialektika* ennek a tapasztalatnak a mozgása és struktúrája: „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”.¹³

A transzcendentális idealizmus rendszerében Schelling a tudat „transzcendentális történetét” konstruálja meg.¹⁴ A műben a szerző a tudat „korszakairól” beszél; a szellem itt is a szubjektív és az objektív mozzanatok különböző szinteken és különböző formákban fellépő ellentmondásain keresztül jut el önmagához, noha Schelling rendszere abban a tekintetben nyitott marad, hogy nincs végső egység, amelyben kibékülne az összes ellentét. *A történelem* végső soron *aporetikus* természetű marad nála: ha végérvényesen feltárná a történelem értelmét, akkor megszűnne az ember szabad akarata; de muszáj, hogy legyen értelmé a történe-

12 Ld. Otto Pöggeler: i. m., 46.

13 Hegel: *A szellem fenomenológiája*, 54.

14 Otto Pöggeler: i. m., 74.

lemnek, egyébként az ember sorsa és léte vak véletlen volna, ami semmivel sem jobb, mint a vak szükségszerűség.

Ily módon Schellingnél a történelem „egy soha el nem hangzó kinyilatkoztatás”, amelyben Isten nyilatkoztatja ki magát; s ha ez a kinyilatkoztatás egyszer teljesen elhangzik, akkor „Isten is *létezni* fog”.¹⁵ Az ember, mint a transzcendentális tudat konkretizálódása, ebbe az aporetikus történelemben van beleágyazva, és természete ily módon maga is apóriával terhelt: szabadság és szükségszerűség fel nem oldódó módon feszül benne össze. Tudatos és tudattalan legmagasabb szintű egysége ebben a könyvben a *művészi alkotás* lesz, amelynek *első személyű* tapasztalata azonban csak kevés szerencsés zseni kiváltsága. A többi ember csupán úgyszólván *kívülről* csodálhatja a totalitásnak miniatűr formában való megvalósulását. Ezt az aporetikus létfelfogást találóan lehet jellemezni Friedrich Schlegel szavaival: „Schelling filozófiája, melyet kritikai miszticizmusnak nevezhetnénk, akárcsak Aizkühlosz *Prométheusza*, földrengéssel és világpusztulással végződik”.¹⁶

Schellingnél a dialektika (mint a tudat tapasztalatának mozgása) megmaradt az ellentétek feszültségteli, állandó harcának; nála ez a mozgás véget nem érő, eleven *kifejlődés* (*Vollzug*) volt. Schelling, saját bevallása szerint, később úgy érezte, hogy Hegel egyszerűen átvette tőle a tapasztalat dialektikus felfogását, anélkül, hogy ebben kifejezetten hivatkozott volna rá; ráadásul a dialektikus szemléletet ellaposította, sematikusá és mechanikusá tette; nyersen szólva: *megölte*. 1830-ban tartott müncheni előadásainak egyikén Schelling így beszélt erről: Hegel „a természetfilozófia korábban reális formáját csak mesterségesen, ezért tökéletlenül, de mégis nagyon hasznosan fordította át a gondolkodásba, a fogalomba, a logikumba, s ahogyan nagy dolgokat gyakorta kicsiny véletlenek indítottak el, így Hegelnél is ez történt, akinek egyetemi barátai azt tanácsolták, hogy Jénában az akkortájt elhanyagolt logikát adja elő. Ő azonban körülbelül annyit tett, mint az, aki egy hegedűversenyt zongorára ír át”.¹⁷

Otto Pöggeler részletesen is elemzi Schelling Hegel-kritikáját, és arra a megállapításra jut, hogy Hegelnél a transzcendentális történelem gondolata Schellingtől függetlenül is jelen volt, és – noha Schelling meghatározó módon befolyásolta fejlődésében – alapvető elemekkel egészítette ki a koncepciót, amely lényegileg megváltoztatta a transzcendentális történelem (a szellemmé kifejlődő

15 Schelling: *A transzcendentális idealizmus rendszere*, Budapest, Gondolat kk., 1983, 375.

16 Friedrich és August Schlegel: *Válogatott esztétikai írások*, Budapest, Gondolat kk., 1980, 278-279.

17 Ld. Otto Pöggeler: i. m., 76.

tudat történetének apriori struktúrái) értelmét: jelesül Hegel a transzcendentális történelem eszméjét alkalmazta a *világtörténelemre*, mint faktikus adottságra, *azért*, hogy transzcendentális történelem és világtörténelem kombinálásával újra eljusson ahhoz, amit Kant egyszer már lehetetlennek nyilvánított: *a spekulatív filozófia lehetőségéhez*.¹⁸ Schelling, mondja Pöggeler, egyszerűen nem akarta észrevenni sem a hegeli szándékot (a spekulatív filozófia lehetőségéért folytatott küzdelmet), sem azt, hogy ami Hegelnél a tudat önmagáról szerzett tapasztalatának tudományaként megjelenik, az már nem pusztán transzcendentális történelem.¹⁹

Hegel számára a metafizika, mint spekulatív filozófia, olyan alapszükséglet, amelyről nem lehet, és nem is szabad lemondani. „Művelt nép metafizika nélkül ugyanis Hegel szerint olyan, mint egy díszes templom szentély nélkül”.²⁰ Hegel értelmezésében Kant, azáltal, hogy az érvényes ismeretet szemlélet és fogalom lehetséges összetételalkozásának területére, vagyis a lehetséges tapasztalat szférájára korlátozta, semmi mást nem tett, mint *kiszolgált a korhangulatot*, amely az elméleti ész belátásait pusztá agyrémeknek nyilvánította, s amely szerint a megismerés első és legfőbb forrása a tapasztalat.²¹ A véges értelem korlátoz és meghatároz, a (potenciálisan) végtelen ész pedig egyfelől semmivé oldja fel az értelem által tételezett és rögzített meghatározásokat (ennyiben negatív), másfelől pedig létrehozza az általánost, és benne felfogja a különöst.²² Az ész szintetizál és következtet; ennek során azonban mindig tudatosítja és kinyilvánítja magában saját reflexív tevékenységét.²³

Az ész a végtelenség vágya: az ész a totalitás felfogására törekszik. Ezt a különös és az általános, és az elválasztott oldalak közötti közvetítő, ide-oda történő dialektikus és önreflexív mozgás során próbálja meg végbevinni. Az értelem végessé teszi a dolgokat azáltal, hogy meghatározza őket; az ész felmutatja

18 I. m., különösen 74-76.

19 I. m., 76.

20 Csikós Ella: i. m., 86.

21 Vö. Hegel: *A logika tudománya*, I. kötet, 1.: „A kanti filozófia exoterikus tana – hogy az értelem nem mehet túl a tapasztalaton, mert különben a megismerőképeség *elméleti ésszé* lesz, amely magában csak *agyrémeket* szül, – tudományos oldalról igazolta, hogy lemondjon a spekulatív gondolkodásról. Kedvezett e népszerű tanításnak a modern pedagógia lármája, az idők szükséglete, amely a közvetlen kíváncságra irányítja a tekintetet, hogy miként a megismerés számára a tapasztalat az első, úgy a köz- és magánéletben való jártasságra éppenséggel káros az elméleti belátás, s hogy a gyakorlat és gyakorlati műveltség általában a lényeges, az egyedüli előnyös.”

22 Hegel: i. m., I. kötet, 4.

23 Csikós Ella: i. m., 87.

a dolgokban benne rejlő végtelenséget, „amely másfelől ő maga”.²⁴ Az ész képes kihántani minden konkrét dolog ésszerű magvát, azaz képes felmutatni bennük az általánosság és végtelenség mozzanatát. Ez azonban nem úgy történik, hogy az általános javára negligálja, úgyszólván „lenullázza” az egyediség, a konkrétság mozzanatát, és így a dolgokat egy elvont azonosságban oldja föl, hanem éppen ellenkezőleg: az ész megmutatja hogyan kapcsolódik össze minden dologban a konkrét és az általános.

„Az ésszerű az eliminálhatatlan ésszerűtlen háttére előtt bontakozik ki”.²⁵ Az ész az ésszerűtlenel összekapcsolódva fejlődik ki, mindig az utóbbi integrálására törekedve. Az ész képes arra, hogy állandóan kitolja a maga határait, és arra, hogy a korábban ésszerűtlenként, tehát az észtlől idegenként megjelenőt, mint önmagával lényegileg *rokont* mutassa föl. Ez azonban nem valamifajta, saját véges emberi lehetőségeinket semmibe vevő *hübrisz* módján történik, amelyre Kant utalt *A tiszta ész kritikájának* Bevezetőjében fölhozott galamb példájában.²⁶ Csikós Ella kiemeli könyvében, hogy nem egy olyan „fogalmi imperializmussal” van itt dolgunk (egy „kisgömböc-jellegű működésmóddal”), mely úgy gondolja magáról, hogy képes mindent magába olvasztani. Az ész végtelensége arra vonatkozik, hogy az ész állandó kapcsolatban van saját határaival és saját lehetőségeivel, és képes arra, hogy folyamatosan kitégítse ezeket a határokat. Az, hogy az ész integrálni törekszik minden tőle különbözőt, minden ésszerűtlenként megjelenőt, csupán azt jelenti, hogy az ész „mindig a saját, önmaga által megvonat körén belül mozog, s ez a kör mindig egy teljes egész, kitöltött mozgástér, mely magába fogadja az őt kihívó «másmilyen» ésszel való kapcsolatfelvételt vagy konfliktust is”.²⁷

Az élet három fogalma a hegeli filozófiában

Csikós Ella, amikor Hegel és Whitehead filozófiáját összehasonlító elemzés tárgyává teszi, a két gondolkodó alapvető hasonlóságaként hozza föl, hogy mindkét rendszerben a *szervesség* gondolata, a mechanikus világfelfogással való szakítás

24 I. m., 95.

25 Csikós Ella: i. m., 100.

26 Ld. Immanuel Kant: *A tiszta ész kritikája*, Budapest, Akadémiai kk., 1981, 32.: „A könnyű galamb, midőn szabad röptében a levegőt szeli, arra a gondolatra vetemedhetnék, hogy a légtüres térben még jobban repülhetne.”

27 Csikós Ella: i. m., uo.

motívuma dominál.²⁸ A hegeli abszolútum elsődleges ismérve az elevenség és az organikusság, „[a]z élet szerveződési modellje itt áttevődik a fogalmi leírás dimenziójába”.²⁹ A reális természet az élet birodalma. Hegel az élet előfokaként bevezet egy közvetítő kategóriát, az *elevenséget*: ez a kategória hivatott arra, hogy összekapcsolja a logikát és a természetfilozófiát. Hegel ily módon próbálja meg biztosítani a létező ontológiai homogenitását az abszolútumig bezárólag; a szerző a rendszer minden területén érvényesíti az organikusságot, mint egyetemes magyarázó elvet.³⁰

„Az élet maga örök nyugtalanság”³¹ – ez a nyugtalanság jelenik meg az abszolútum mozgásának valamennyi fokán, így a még nem realizálódott, elvont *eszmén* is. Az élet három szinten jelenik meg a rendszerben: mint *természeti* élet, mint a *szellem* élete és mint az *eszme* vagy a fogalom élete. Az eszme szintjén az élet az eszme állandó mozgásban-létét jelenti, valamint azt, hogy a fogalom a többi fogalom által meghatározott, vagyis az eszme világának szerves és önszervező jellegét. Ezen a szinten az eszme nincs rászorulva a természeti objektivitásra, a természetben realizálódott szerves alakzatokra; az eszme elevenségét önmagából foghatjuk fel.³²

Az élet, mint realizálódott, magát valóságossá tevő élet, az objektív és a szubjektív szellem szférájához tartozik. Természeti életként a szellem *teste*, fenntartásának és individualizálódásának az *eszköze*.³³ Természeti életként a szellem teste által tartja fenn különös egzisztenciáját; ennek feltétele pedig, hogy állandó kapcsolatban kell lennie a természet tágabb rendszerével: részint harcot kell folytatnia a természet más erőivel szemben, melyek őt magukba olvasztanak, (a szellem egyfolytában fenyegetve van a szerves természetbe való visszaolvadás által; a szerves és szerves természet erői bármikor összezúzhatják törékeny létét), ennyiben el kell szigetelődnie a természettől; részint azonban rá van utalva, hogy folytonosan a természet anyagából építse újra saját természeti létét: *táplálkoznia* kell.

A szellem viszont akkor indul el magáért-való szellemmé válásának útján, ha megtanulja megvetni természeti létét. A szellem élete az abszolút *szabadság*, amely nem kötődhet fizikai egzisztenciájához. Első brutális és nyers megnyilvánulása ennek a szabadságnak, amikor az öntudatként magukra ébredő emberek

28 I. m., 12-13.

29 Uo.

30 I. m., 39-40.

31 I. m., 38.

32 I. m., 39.

33 Hegel: *A logika tudománya*, II. kötet, 362.

öltre mennek egymással az *elismerésért*. Az élet, ilyen módon, sem az ember, sem az állat esetében nem önálló: az állat esetében az élet rá van utalva az önfenntartás és fajfenntartás tevékenységeire, az ember esetében pedig a teleologikus aktivitásra: végső soron csupán eszköz a szellemmé válás folyamatában. Csak az eszme kibomlásában önálló az élet.³⁴

Az élet három szintre különül el, mind a három formájában közös azonban, hogy az élet egy *teleologikus* folyamatot jelöl: a *természet* esetében egyfelől a szerves alakzatok teleologikus jellegét, az itt megjelenő cirkuláris kauzalitást, (vagyis az egész meghatározza részeit, és a részek meghatározzák az egészet), másfelől az állat reprodukív működésének még úgymond vak, önmaga tudatára nem ébredt céltételezésére; az ember esetében a szabadság *negatív*, mert magát természeti lététől megkülönböztetni, alkalmasint azt egyenesen *megsemmisíteni* képes, teleológiájára; végül az eszme saját, inherens logikájában benne rejlő célirányosságot. Mind három szinten az élőknek (az élő testnek, szellemnek, eszmének) a kezdetből kiszakadó mozgását végig ez a célra-irányultsága hatja át. Ez a *célra irányuló törekvés* az, amit az általában vett élet esetében is *vágyként* határozhatunk meg.

Test és természet

Az egész világegyetem *eleven* a hegeli rendszerben: ez azt jelenti, hogy a létező organikusan elrendezett, és a szervesetlen természetben is jelen van a szervességre való törekvés, az élettelen természet úgyszólván „megágyaz” az élet kibontakozásának. Ezzel együtt azonban a rendszerben a természeti élet, a természet, mint a szellem külső valósága, alárendelt marad a szellem tulajdonképpeni formájának: a gondolkodásnak. Ezen a ponton alapvető különbséget kell megállapítanunk Schelling és Hegel között. Schellingnél, ha az objektívet tesszük meg elsőnek, akkor a természetfilozófiához jutunk, ha a szubjektívet, akkor a transzcendentális filozófiához.³⁵ Ugyanannak az éremnek a két oldaláról van szó. Nála a természet nem egyszerűen eliminálhatatlan adottság, hanem a szellem létezésének szükség-szerű más-formája, amely azonban szervesen összefonódik a szellemmel, mint szubjektív léttel, és áthatja ezt a szubjektivitást.

Ennyiben Schelling természetképe a spinozai szubsztanciával analóg, amelynek esetében mind a gondolkodás, mind a kiterjedés ugyanannak a létezőnek az attribútumaiként jelentek meg. Schelling dinamizálta a spinozai szubsztanciát:

34 Csikós Ella: uo.

35 Schelling: i. m., 38-39.

belevitte a történetiség és az organicitás, a szervesség mozzanatát. *A transzcendentális idealizmus rendszerében természet és szellem viszonya hangsúlyozottan mellérendelő volt, míg Hegelnél ez a viszony alárendelő. Hegelnél a szubsztancia maga volt a szellem, amelyben „a kiterjedés alá van vetve a gondolkodás hatalmának”.³⁶ „A gondolkodás azonban az abszolútumnak, mint «én»-nek a végbenemési módja; így a mozgást a szubsztancia oldaláról nézve úgy kell felfogni, «hogy ez megadja magának az öntudatát, létrehozza levését, és magára irányuló reflexióját»” – írja erről Werner Marx.³⁷ Maga a szubsztancia jelenik meg itt gondolkodásként.*

Ezzel függött össze, hogy a történetiségből Hegel *kizárta* a természetet. A természet kibontja a maga alakzatait, az egyedek kifejlődnek, fenntartják a fajt, ha találhatnak maguknak párt, majd elpusztulnak. A *nem* azonban örök. A természet világát örökkévaló nemek alkotják. A nemek nem fejlődnek, az egyedek élete és halála által tartják fenn egzisztenciájukat. A természetben nincs semmi új a nap alatt. Hegel nem akarta, hogy a szellemnek úgymond „konkurens” legyen a fejlődésben, még ha ez a konkurens a szellem egy korábbi alakja volna. A szerző kifejezetten elutasítja a kortárs fejlődéelméleteket, például Lamarckra vonatkozó kritikus megjegyzésében.³⁸ Schelling viszont ezzel szemben kifejezetten beszél az élő természet történetiségéről.³⁹ Schelling szerint szellem és természet történetisége ugyanannak az univerzális fejlődési folyamatnak a részei.

Úgy vélem, nem járnánk el megfelelően akkor, ha ezt a problémát azzal próbálnánk meg elintézni, hogy volt egy korabeli szaktudományos kérdés, amelyben Schellingnek történetesen igaza lett, Hegelnek pedig véletlenül nem. Az a kérdés, hogy van-e a természetnek története, vagy sem, ebben a kontextusban a szó legszigorúbb értelmében véve *ontológiai*: arról van szó, hogy a történésként felfogott szubsztanciának a gondolkodás és az anyagi természet két különböző aspektusa-e, vagy az anyagiság csupán e kifejlés levedlett kigyóbőrét, a szubsztancia történetének egy átmeneti, partikuláris stádiumát jelenti.

És ha Schellingről alkalmasint elmondható is, hogy nem értette meg teljesen Hegelt, úgy gondolom, hogy ezen a ponton következetesebben járt el. Ugyanis annak ellenére, hogy Hegel, mint láttuk, közvetítő kategóriák sokaságával igyekezett biztosítani a létező ontológiai egyneműségét, azáltal, hogy e létező egyik régióját kizárta a szubsztancia általános történetiségéből, ezt a régiót (az anyagi

36 Werner Marx: *Hegel: A szellem fenomenológiája. Eszméjének meghatározása az „Előszó”-ban és a „Bevezetés”-ben*, Budapest, Művelődési Minisztérium, 1986, 112.

37 Uo.

38 Hegel: *A természet filozófiája, Enciklopédia II*, Budapest, Akadémiai kk., 1979, 34-35.

39 Schelling: i. m., 228-231.

természetet) gyakorlatilag a rendszer egészének *egy elnehezült alrendszerévé* tette. Magyarán az újkori mechanisztikus világmodellel folytatott minden polémiája ellenére lehetővé tette ugyanennek a dualizmusnak egy más formában (nevezetesen a hegeli rendszer egészére szabott formában) történő újratermelődését a rendszeren belül.

A természet történetisége önmagába zárt: a nemek örök, szilárd formák, mint a platóni ideák. A természet ilyen módon megszilárdult vázzá merevedik a szellemen, akinek ahhoz, hogy tulajdonképpeni módon szellemként egzisztálhasson, el kell vonatkoztatnia különös természeti egzisztenciájától. Annak ellenére azonban, hogy a természet nem vesz részt a szellem további útjában, azért még Hegelnél hangsúlyos mozzanat az, hogy a szellemnek *testi létezésre* van szüksége ahhoz, hogy története konkrétan is megvalósulhasson. Az ember, a szellem még akkor is rá van utalva a testiségre, ha tulajdonképpeni egzisztenciája realizálásához olykor el kell vonatkoztatnia létének ettől az aspektusától.

Az értelmezők között John Russon az, aki nyomatékosan kiemeli a *testiség* fenoménjának *A szellem fenomenológiája* szempontjából betöltött jelentőségét, és külön elemzés tárgyává teszi a testet.⁴⁰ Felfogása szerint attól fogva, hogy a vágy az öntudatra ébredő embert arra kényszeríti, hogy először a szerves természettel, majd a többi emberrel kapcsolatra lépjen a test végig (úgymond) ott bujkál a műlapjai között. Testiség és *nyelviség* ebben a tekintetben intim viszonyban állnak egymással: a szellem megtestesült egzisztenciáján keresztül juttatja *kifejezésre* magát; az ember teste akkor is beszél a másoknak, amikor az ember hallgat.

A test mindenkor egy kifejezés.⁴¹ A kifejezés, ahhoz, hogy kifejeződhessen, mindenkor egy kifejező testre szorul, mint hordozóra. A testileg individualizált tudatok alkotta közösségben az úgymond „olvasható test”^{42*} teremti meg az egyetemes érthetőség és megértés feltételeit, (és alkalmasint a félreértés lehetőségét is).⁴³ Russon értelmezésében az interszubszeptivitás egész dimenziója a műben csak *nyelviség* és *testiség* összeshövődése által tud kibontakozni; ezt a dimenziót csak e két szférának a mélyben folytatott összjátékán keresztül tudjuk adekvátan megérteni.

40 John Russon: *The Self and It's Body in Hegel's Phenomenology of Spirit*, University of Toronto Press, 2001.

41 I. m., különösen 67-69., 72-75.

42* Russon kifejezése – *M.B.P.*

43 I. m., 74.

II. Az öntudatra ébredő vágy

„Hiába fűrösztöd önmagadban, / Csak másban moshatod meg arcodat.”

József Attila: *Nem én kiáltok*

Az önmagába visszatérő vágy mint a dolog elsajátítása

A szellem fenomenológiájában a végtelenség kétféle fogalmával találkozunk: az „igazi” végtelennel és a rossz végtelennel.⁴⁴ Az igazi végtelen a szellem, a fogalom vagy az eszme előrefele haladó mozgása, nyugtalan elevensége és kimeríthetetlen gazdagsága. A „rossz” végtelen, mely többek között mint „érzéki végtelenség” jelenik meg,⁴⁵ az önmagába visszatérő, a fejlődés egy bizonyos alakzatában megmevedő végtelenség: a *körmozgás*, amely csupán megismétli önmagát, és egy idő után semmi újat nem hoz. A szellem számára a rossz végtelenség *unalomba* fullad, legfeljebb ez nem tudatosul annak a számára, aki megrekedt a körön belül.

A *tudat* szintjén a szellem megpróbált felvenni egy külső pozíciót, és onnan végigkísérni az *objektum dialektikáját*.⁴⁶ Az érzéki bizonyosságtól elindulva a tudat ráébred arra, hogy ő maga vont a „függőnyt”, amely elválasztja a jelenségeket a magukban való dolgoktól, s önmagának az objektumtól való megkülönböztetése csak része az általa végzett „körülményes mozgásnak”.⁴⁷ A tudat ily módon öntudatra ébred, s rájön arra, hogy ő maga van a függöny mögött is. „Kiderül, hogy az úgynevezett függöny mögött, amely állítólag eltakarja a belsőt, nincs semmi látnivaló, ha mi magunk nem megyünk mögéje, éppannyira azért, hogy lássunk, mint azért, hogy legyen mögötte valami, ami látható”.⁴⁸

A tudat öntudatra ébredésének első foka az, amikor olyan módon ébred rá, hogy eredendő kapcsolatban van az objektummal, hogy *saját létét* kényszerül fenntartani az objektum elsajátításával. Ennek a kényszernek az érzése a *vágy*. A vágy „negatív jellegű vonatkozás, *hiányérzet*”,⁴⁹ mert éppannyira szét is választja az öntudatot és tárgyát, mint amennyire összeköti őket. A vágyban az öntudat tárgya önállóságát tapasztalja, amikor pedig nehézkes munka árán feldolgozza

⁴⁴ A „rossz végtelen” – *A szellem fenomenológiája*, 127.

⁴⁵ Uo.

⁴⁶ Ld. Robert Stern: *Hegel and the Phenomenology of Spirit*, London-New York, Routledge, 2002, 71.

⁴⁷ Hegel: *A szellem fenomenológiája*, 94.

⁴⁸ Uo.

⁴⁹ Csikós Ella: i. m., 55.

a tárgy önállóságát, akkor a tárgy már nincs, az öntudat megszüntette azt a feloldozás munkájában. A tárgy halálából azonban egyfajta sötét főnixként újjászületik a vágy, hogy az öntudatot újra és újra az objektum negációjára kényszerítse; *feltéve*, hogy az öntudatra ébredt ember élni akar. Az élet ennyiben a vágy szintjén tisztán negatív, mert csak a környező világon végzett semmitő munka következtében tud megmaradni, mint *individuum*.

Ez az önmagát újratertető, ciklikus struktúrájú mozgás, ami itt fizikai vágyként jelenik meg, az, amit fentebb *rossz végtelennek* neveztünk Hegel nyomán. „A vágy maga is *kettősség*: benne a vágyó a tárgyától függ, bizonyosságot csak a másik, a vágyott megszüntetése, bekebelezése által tud szerezni, ahhoz viszont, hogy megszüntethető legyen, ennek a másnak léteznie kell, újra kell teremteni, amivel együtt viszont a vágy is újratermelődik” – írja erről Csikós Ella.⁵⁰ A dolog elsajátítására irányuló vágy ezzel együtt olyan mozgása az öntudatnak, amelynek munkáját és fáradtságát nem takaríthatja meg magának: a környező világon végzett munka nélkül az érzéki világ számára való léte csupán *absztrakt bizonyosság*, ennek a bizonyosságnak az öntudat számára *lényegessé* kell válnia, azaz az öntudat érdekeltté kell, hogy váljék az önmagával mint énnel és önmagával mint tárgytudattal való egységben.⁵¹ Ez az érdekeltség a vágy, amelyben az öntudat valóságosan is alámerül a dolgok világában.

A *vágy* szintjén azonban az öntudat nem léphet magasabb szintre. Ez a természeti élet szintje,⁵² amelyen az egyes az alakzatok megszilárdulnak, és leüllyednek a szellem egyetemes életében. A természeti életben a szellem csupán *szendereg*. „Hegel arról beszél, hogy az öntudat nem lehet «bizonyos önmagában» csupán azáltal, hogy azonosítja magát az élő dolgoknak ezzel a világával, mivel ebben a világban alig mutatkozik bármi hely is az individualitás valamiféle fogalma számára. Ezért ezen a szinten az én, mint különös egyed, nem sokat számít. Az öntudatnak ezért önmagát úgy kell megragadnia, mint ami *több* mint pusztán állati tudatosság”.⁵³ Egy másik, egy *magasabb rendű* váagnak kell ezért megjelenie a szellem életében.

50 Uo.

51 Hegel: i. m., 96.

52 I. m., 98-99.: „Ez az egész körforgás alkotja az életet; sem az, amit először mondtunk ki, lényegének közvetlen folytonossága és szilárdsága, sem nem a fennálló alak és a magáért-való elkülönült egyed, sem nem tiszta folyamatuk, sem nem e mozzanatok egyszerű összefoglalása, hanem a fejlődő és fejlődését felbontó és ebben a mozgásban magát egyszerűen fenntartó egész”.

53 Robert Stern: i. m., 72-73.

A tanulmány Bevezetésében idézett szöveghelyen Hegel erről a magasabb rendű vágyról beszél. Ez a vágy nem az objektumokra irányul, (így ki tud lépni a merő körforgásból), hanem más szubjektumokra irányul: vágyik a többi szubjektumra, és arra vágyik, hogy a többi szubjektum is vágyjon őrá.⁵⁴ Az öntudat csak egy másik öntudatban lelhet kielégülésre, mint öntudat.⁵⁵ Ez az a magasabb rendű vágy, amely elindítja a szellemet reflektált szellemmé történő kifejlődésében. Ez a vágy, melyben megnyílik az interszubjektivitás szférája, analóg az egész művet átható vágyakozással, amelyben a szellem önmaga megismerésére vágyik, és amelynek felmutatása ennek az írásnak a célja.

Vágy és élet strukturálisan egyneműek. Az élet alakzataiban a vágy alakzatai jelennek meg, az élet mindhárom szintjének megfelel a vágy egy meghatározott formája. A *természetben* a vágy a még szendergő szellem önmagát megszervező és szervességében fenntartó vágya, az öntudatban a vágy kimunkálja a szellem valóságos létét, mint szellemi közösséget, mint öntudatok közösségét, és végül a még csupán absztrakt realitással bíró *eszmében* a vágy is csak elvont módon van jelen, mint az eszme mozgalmas életének egész belső gazdagságát kibontakoztató teleológia.

John Russon felhívja a figyelmet a vágynak a szellem egész küldetésén átnyúló jelentőségére: az ő interpretációjában a szellemnek az önmegismerésre irányuló törekvése vágyként érthető csak meg. „A tudat aktív, és aktivitása – miként a tudatban való aktivitás fogalma implikálja – *vágy*. Ezt kezdettől fogva látnunk kellett, amennyiben a tudatot küldetésének terminusaiban kellett leírunk; annak terminusaiban, aminek megvalósítására vágyott. És valóban, ami a tudat művelődését motiválja, az a tudat aktuális megismerési aktusának *inadekvátsága* a tudásvágy kielégítésére”.⁵⁶

Az öntudat szabadságharca

A mű legtöbbet értelmezett és legvitatottabb fejezete kétségkívül az „Uralom és szolgaság”^{57*} című rész. Az öntudatok egymásnak feszülésében próbálja meg ki-

54 John Russon: i. m., 64.: „A másik vágyára vágyakozva a vágy valójában azt nyilvánítja ki, hogy a másik vágya az, ami számít; azaz, hogy önmagának, mint vágynak, a másik vágyától kell meghatározódnia”.

55 I. m., 100.

56 John Russon: i. m., 66.

57 Egész pontosan: „Az öntudat önállósága és önállótlansága; uralom és szolgaság”.

vívni az öntudat a maga tulajdonképpeni létét, vagyis ebben az egymásnak feszülésben törekszik arra, hogy magát valóban magán- és magáért-való, azaz *elismert* öntudattá tegye. Az, hogy a fejezet nyitott az egymással versengő interpretációk számára, azonban azt is magával vonja, hogy a sokadik generációs értelmező olykor egymással homlokegyenest ellenkező olvasatokkal kénytelen szembesülni.⁵⁸ Az interpretációk az úr és szolga harcát a gyermeki lélek dialektikus fejlődéseként olvasó pszichoanalitikus olvasatoktól kezdve (Jacques Lacan) egészen Alexander Kojève marxizáló értelmezéséig terjednek, aki - „korszakalkotó”⁵⁹ előadásai során - az úr-szolga viszonyt az egész történelem alapvető mozgatórugójaként fogta föl.⁶⁰

Nem vállalkozhatunk arra, hogy akárcsak futólag is érintsük a főbb értelmezési módokat. Csupán e fejezet jelen témánk szempontjából lényeges csomópontjain tudunk most áthaladni. Uralom és szolgaság dialektikája azért középponti jelentőségű *A szellem fenomenológiájának* egészében, mert itt az öntudat magát mint szabadság próbálja megvalósítani, mégpedig oly módon, ahogyan mindig is (bár kezdetben reflektálatlanul) van: interszjektív környezetébe beágyazottan, azaz más tudatokkal együttműködve, illetve éppen hogy velük harcolva. Ennek a harcnak a vége az öntudatok egymás általi kölcsönös elismerése. „Az öntudatnak ez a szintje Hegelnél a szolgaság alóli *felszabadulás*, és az ember számára lényeges szellemiségek (elsősorban alapvető erkölcsi értékek) szubsztancialitásának felismerése.”⁶¹ A többi öntudattal együtt alkotott szellemi világban az öntudat egy igazi, szellemi végtelenségben található otthonra.

Ebbe a szellemi világba, az öntudat tulajdonképpeni otthonába, azonban csak saját életének kockáztatása árán juthat el az öntudat, ráadásul csak úgy, ha más öntudatok létrejöttéhez a kölcsönös elismeréshez az első lépcsőfokot az öntudatnak egy másik öntudattal való életre-halálra menő harca jelenti. Mi *motiválja* az öntudatot ebben a harcban? Miért kényszerül arra, hogy egy másik öntudat megsemmisítésére törekedjen? Miért nincs más lehetőség arra, hogy tulajdonképpeni, azaz magán- és magáért-valóan elismert öntudattá váljék? Ezeket a kérdéseket teszi fel az úr-szolga fejezet kapcsán Robert Stern. Stern három standard

58 Robert Stern: i. m., 75.

59 Otto Pöggeler kifejezése. Otto Pöggeler: i. m., 51. Alexander Kojève kommentárját lásd ugyanabban a kötetben: 7-43.

60 Kojève olvasatának bizonyos egyoldalúságaira Csikós Ella figyelmezteti olvasóját. „A. Kojève sztenderddé vált, de egyoldalúnak bizonyult értelmezése az úr-szolga viszonyról nem nyújt lehetőséget az elismerésfogalom pozitív értelmezésére és leszűkíti az elismeréskérdést az úr-szolga viszony egy meghatározott történelmi korhoz kötődő alakzatára”. I. m., 149., 317. lábjegyzet.

61 Csikós Ella: i. m., 56.

modellt elemez könyvében, hogy feltárja, milyen érvrendszer húzódik meg a vágyról az „életre-halálra menő küzdelemhez” történő átmenet mélyén.⁶²

Az *első* modell Judith Shklaré.⁶³ Shklar szerint az átmenet úgy néz ki, hogy az öntudat, mikor rájön, hogy az objektum destrukciója újraszüli a vágyat, és nem hozza meg neki az önállóság vágyott maga-bizonyosságát, más öntudatok felé fordul, hogy túljusson ezen a nehézségen. A másik öntudatot nem kell feltétlenül megsemmisítenem ahhoz, hogy saját létezésembe asszimiláljam őt, és függővé tegyem akaratomtól. Ez a másik felé való odafordulás ott válik brutális élet-halál harccá, hogy a másik is ugyanezt akarja: mindkét öntudat alá akarja rendelni a másikat saját akaratának, és ebből véres konfliktus születik. Ez a modell azonban, mondja Stern, figyelmen kívül hagy egy lényeges mozzanatot Hegelnél: nem csupán (és nem is elsősorban) alá akarom rendelni a másikat az én akaratomnak, hanem *elismerést* akarok belőle kicsikarni.⁶⁴ Elismerésre vágyom, amikor összeütközöm a másik öntudattal. Ezért meg kell vizsgálnunk egy olyan megoldást, mely figyelembe veszi az elismerés mozzanatát.

Elismerésre törekszem, ugyanakkor csak azt akarom, hogy te ismerj el engem, és én nem akarlak téged elismerni. Egyoldalú elismerést akarok. Itt az egyoldalúság eleme az, amely végletessé és halálossá teszi az öntudatok összeütközését. Egyikünk sem akar a másiknak elismerést adni, mivel úgy érzi, hogy ez a kölcsönösség önállóságát és szabadságát fenyegeti. Ez az egyenlőtlenség Hegelnél így fogalmazódik meg: „Az elismerésnek, az öntudat a maga egységében való megkettőződésének ezt a tiszta fogalmát kell most megvizsgálni, hogyan jelenik meg folyamata az öntudat számára. Megmutatja majd először is a kettő *nem-azonosságának* az oldalát vagy a középfogalom átcsapását a szélső fogalmakba, amelyek, mint szélső fogalmak, egymással ellentétesek, s az egyik csak elismert, a másik csak elismerő”⁶⁵.

Az az értelmezés azonban, amely a két öntudatnak az utóbbi idézett végén említett egyenlőtlenségéből vezetné le kettejük küzdelmét, megint csak figyelmen kívül hagy valamit: nevezetesen, hogy a két öntudat késznek mutatkozik rá, hogy *feláldozza az életét* az elismerés kedvéért. Stern, ennél fogva, megfogalmazza a *harmadik* modellt, amelyben a küzdelem lényege éppen az, hogy a benne résztvevő felek képesek elvonatkoztatni biológiai létezésüktől. Kénytelenek megtenni ezt az elvonatkoztatást, mert csak ezáltal tudják bizonyítani mind önmaguk,

62 Robert Stern: i. m., 75-85.

63 Judith Shklar: *Freedom and Independence: A Study of the Political Ideas of Hegel's „Phenomenology of Mind”*, Cambridge University Press, 1976, 28.

64 Robert Stern: i. m., 76.

65 Hegel: i. m., 102.

mind a másik szubjektum számára, hogy valóságos, magán- és magáért-való öntudatok, önálló személyek, nem pedig pusztá élőlények.

De miért kell ehhez a te halálodra törekednem? Miért nem bizonyíthatom önállóságomat és személy-voltomat valami semleges, konfliktusmentes kihívás során? Mivel az elismerés csak úgy lehet valódi elismerés, ha az, aki elismer, maga is magán- és magáért-való öntudat, mégpedig oly módon, hogy én is annak ismerem el. Ez pedig Hegel leírásában csak úgy lehetséges, ha ugyanúgy eltekintek a másik biológiai létezésétől, mint a magamétól. A másik öntudatnak érdemesnek kell lennie rá, hogy elismerjék. Érdemességét pedig csak a velem való harcban bizonyíthatja, mégpedig csak úgy, ha e harc végletes.⁶⁶

Stern olvasatában *A szellem fenomenológiájának* saját koncepciójához leginkább a harmadik modell illeszkedik a legjobban (vagyis az öntudatok csak úgy válhatnak magán- és magáért-való öntudattá, ha természeti egzisztenciájukat mind magukban, mind a másikban megvetik); noha hozzáteszi, hogy a Berliini Enciklopédiában az öntudatok harcának a leírása inkább a második modellhez közelít; (tehát a saját önállóság sértetlenségének a féltése vonja az öntudatokat szükségszerű küzdelembe).⁶⁷ Amikor fejlődésének egy későbbi álláspontján Hegel maga értelmezi úr és szolga dialektikáját, akkor annyiban árnyalja ezt a képet, hogy az elismerésért folytatott ilyen jellegű gyilkos küzdelem csupán „a természeti állapotban fordulhat elő, ahol az emberek egyes, elszigetelt individuumokként léteznek”.⁶⁸ A kialakult, megszilárdult társadalmakban az individuum már azáltal is bizonyíthatja „az elismerésre való érdemességét”, hogy *racionális* egyénnek bizonyul; engedelmeskedik a törvényeknek, betölt valamilyen hivatalt, részt vesz a közösség életében.

A szellem önkiművelésének a folyamatában mindenesetre az öntudat egy ponton rákényszerül, hogy feladja az elismerésért folytatott kegyetlen harcot; mégpedig amikor ráébred e harc hamis egyoldalúságára: arra nevezetesen, hogy az életre-halálra menő küzdelem nem hozhatja el neki a vágyott elismerést, hiszen ha megöli a másikat, akkor nincs, aki elismerje. Ezért egy ponton az egyik öntudat, aki a harc során fölénybe kerül, visszahúzódik a küzdelemből, s ha a másik öntudat meghunyászkodik, mert élete fontosabb neki, mint az, hogy elismerjék, akkor a dialektika új játéka veszi kezdetét: az elismert tudat *uralkodik* az elismerő tudat fölött, aki, azáltal, hogy élete lényegesnek bizonyult számára, szolgál *tudatnak* bizonyul.

66 Robert Stern: i. m., 79-80.

67 I. m., 81-82., Hegel: *Berlini Fenomenológia*, 413§.

68 Hegel: *A szellem filozófiája*, *Enciklopédia*, 432§.

Az úr ugyan kivívta a szolgálai tudat elismerését, de saját fizikai szükségleteit ezzel még nem szüntette meg. A szolgát tolja ön maga és a tárgy közé, és a szolgának juttatja a tárgy önálló oldalát, hogy ő maga maradéktalanul élvezni tudja az önállótlant tárgyat. A feldolgozás munkája a szolgára marad, aki a tárgyon végzett tevékenysége során az öntudat egy új formáját nyeri el: a feldolgozott tárgyban önmagára ismer, a megmunkált tárgy az ő megszilárdult szubjektivitása. Ahogy az úr a szolgát helyezi ön maga és a tárgy közé, úgy a szolga egy újabb középfogalmat állít elő: nála az *eszköz* kerül ő maga és a tárgyi világ közé.

Szolga és úr mindketten önállótlant tudatoknak bizonyulnak. A szolga függ az urától, aki megkegyelmezett neki, és függ az abszolút úrtól, a Haláltól, munkáját a haláltól való félelem jegyében végzi. Az úr pedig függ a szolgától, hiszen ő dolgozza fel neki a dologi természet önálló oldalát; és végső soron mégsem kaphatta meg a vágyott elismerést, hiszen az önállótlant öntudat elismerése nem alapozhatja meg maga-bizonyosságában az önálló öntudatot, mint önállót. Másfelől pedig mind az úr, mind a szolga továbbra is függésben maradnak a *vágytól*, amennyiben különös individuumokként fenn akarnak maradni. A végső feloldás úr és szolga dialektikájára az idős Hegelnél a *kölcsönös elismerésnek* egy olyan általános rendszere, amely egy racionális és erkölcsi alapokon álló szellemi közösségben testesül meg. Hegel „az *«Enciklopédia»*-ban [...] egyértelművé teszi álláspontját a kölcsönös elismerés *lehetőségéről*, még ha ez – a máig húzódó történelmi jelenben – elsősorban *elvi-fogalmi* lehetőség is, és Hegel – velünk együtt – nem tud rámutatni olyan konkrét társadalmi formációra, melyben az elv általánosan meg is valósult volna.”⁶⁹

A bizonyosságra sóvárgó öntudat

Az öntudat-szakasz második felében fellépő alakzatok egy történelmi korszak szereplőiként is értelmezhetők: ezek a szereplők a sztoikus, a szkeptikus és az ebben a világban magát boldogtalannak tudó keresztény. Az úr és a szolga dialektikája után az öntudat látszólag önmagába fordul, és egy *teoretikus* pozícióból tekint a világra: a magát a világ forgandóságától függetlennek tudó *sztoikus* pozíciójából. Szem előtt kell azonban tartanunk, hogy az öntudat interszubjektív beágyazottsága, amely a fejezet első felében reflektálttá vált, a mű valamennyi további elemzésének hátterében (illetve előterében) jelen van, és lényegi módon meghatározza az elemzések tartalmát. A sztoikus, a szkeptikus és a boldogtalan keresztény nem

69 Csikós Ella: i. m., 198., a kölcsönös elismerésről továbbá: 129-130., 195-198.

csupán teoretikus módon viszonyulnak a világhoz, hanem ezzel az ő teoretikus attitűdjükkel elválaszthatatlanul összefonódik a praktikus is: ugyanannak a viszonyulásnak a kétféle aspektusáról van szó. Viszonyuk ugyanannyira *magatartás* is, mint a világra vonatkozó valamiféle felfogás;⁷⁰ és a világhoz való gyakorlati viszonyulásuk mindig a többi öntudattal való közösségben megy végbe.

Úgy tűnik, hogy a fejezetben a szerző, a gondosan elhelyezett történeti utalásokon keresztül, maga nyújt támasztékot az empirikus-történeti olvasat számára: például, amikor arról beszél, hogy a sztoikus a társadalmi ranglétre bármely fokán szabad lehet, „a trónon csakúgy, mint bilincsekben”⁷¹ – az első Marcus Aurelius, a császár, a második pedig Epiktétosz, a (később felszabadított) rabszolga. Robert Stern szerint azonban a történeti olvasattal csínján kell bánni: „Történetek kísérletek, hogy a *Fenomenológiát* ilyen módon olvassák (például Forster, 1995: 291-500), de meggyőződésem szerint a két vállalkozást [a tudat fejlődéstörténetét és a spekulatív történetírást – *M.B.P.*] külön kell választanunk, és ebben a szövegben a történeti epizódoknak csak annyiban van helyük, amennyiben annak a fogalmi fejlődésnek a meghatározott stádiumaira vonatkoznak, amelyet Hegel a tudat tekintetében felvázol”.⁷² Úgy vélem, hogy Stern alapvetően jó úton jár, amikor az úgymond „fogalmi” történetre helyezi a hangsúlyt, de ehhez mindjárt hozzá kell tennünk azt a megszorítást is, hogy Hegelnél a *Fenomenológiában* a transzcendentális történelem intim módon összefonódik a *valóságos történelemmel*: a valóságos történelem faktikus alakzatai mind a szellem fejlődéseként jelennek meg.⁷³

Miért kényszerül további lépni úr és szolga dialektikájából az öntudat a sztoikus tudat álláspontjára? Mert az uralkodói és szolgálai tudatra szétesett öntudat felismeri a két tudat egymástól való kölcsönös függését, felismeri, hogy kudarcot vallott az önállóságának az uralkodói tudatban történő megvalósításában, és az

70 A szkepszis kapcsán: i. m. 115., 117.

71 Hegel: *A szellem fenomenológiája*, 109.

72 Robert Stern: i. m., 86.

73 Otto Pöggeler: i. m., 75.: „De ha túl elhamarkodottan hozzuk föl ezt a *szemrehányást* [azt, hogy *A szellem fenomenológiájában* kölcsönösen egymásba gabalyodik transzcendentális és valóságos történelem – *M.B.P.*], akkor ez megakadályoz bennünket abban, hogy észrevegyük a Fenomenológia alap gondolatát (Ansatz): Hegel a Fenomenológiában nem csak a transzcendentális történelmet tölti meg empirikus és egyéb anyaggal; nem adja egy transzcendentális történelem hamis látszatát kelteve lényegében a valóságos történelmet; de [nem is csupán termékeny módon alkalmazza] a transzcendentális történelem gondolatát a világtörténelem feltárásához [a fordítást módosítottam – *M.B.P.*]. A Fenomenológiában Hegel sokkal inkább annak a kérdésnek a vezérvonalává teszi a «történelmet», hogy miképpen lehetséges egyáltalán spekulatív filozófia”.

önállóság új lehetőségét keresi. Mind az úr, mind a szolga függnek szükségleteiktől, és függnek az élet forgandóságától. Az úrból holnap szolga válhat, és a legfőbb úr, a Halál, még ma ugyanúgy eljöhet az úrért, mint a szolgálért. Az önállóságnak ebben az új alakjában megpróbálják leválasztani magukat e forgandóságnak való kiszolgáltatottságukról; oly módon mégpedig, hogy egy külső nézőpontban keresnek menedéket a kiszámíthatatlanság elől. *A tiszta gondolat* lesz az a birodalom, amely az öntudatnak otthonául szolgál; az öntudatnak önmagával való egyszerű azonossága.⁷⁴ Saját hajlékán belül az öntudat *teljesen szabad*; a gondolat kinyilvánítja a világtól való függetlenségét, amelyet még a Halál közelsége vagy jelenléte sem csorbíthat.

Ez egy *racionalista* perspektíva, amely azt mondja ki, hogy az ész (*nous*) kormányozza a világot, és minden, ami van, ésszerű. Azonban a sztoikus tudat racionalizmusa elvont: a *formába* visszahúzódo racionalizmusról van szó. A sztoikusok ugyanis *bölcsen* tartózkodnak tőle, hogy *konkrétan* is megmondják, miképpen kell azt értenünk, hogy minden ésszerűen elrendezett, és az ész kormányoz mindeneket. Nem mondják meg, hogy mi az igazság *kritériuma*, csupán a gondolat önmagával való azonosságát emlegetik folyvást, az általános gondolatot azonban nem vonatkoztatják a különös dolgokra. Bölcsességeik így üres frázisoknak bizonyulnak: „az általános szavak tehát az igazról és jóról, a bölcsességről és az erényről, amelyeknél meg kell állnia [a sztoikus tudatnak – *M.B.P.*], általánosságban felemelők ugyan; de mivel valójában nem juthatnak el a tartalom feltárásához, csakhamar kezdenek *unalmasakká* válni”.⁷⁵

Stern szerint a sztoikus tudatba az öntudatot elsősorban a *szolgai tudat* mozgása löki át, aki az úrtól és a haláltól való félelemében végzett munkája során ráébred a gondolat egyetemes hatalmára.⁷⁶ Hegel értelmezésében a sztoikus tudat megszületésében egyformán lényeges mozzanatok voltak egyfelől az általános kiszolgáltatottság tapasztalata (a mindenható császár, aki különösebb indok nélkül megfoszthatott bárkit az életétől), és másfelől a *műveltségnek* az a birodalma, mely e tapasztalat megfelelő fogalmi artikulációjának feltételeit megteremtette. „Az önfejűség az a szabadság, amely egy egyes dologhoz köti magát és a szolgaságon *belül* áll; a sztoicizmus ellenben az a szabadság, amely közvetlenül mindig az egyes dologból indul ki és a gondolat *tiszta általánosságába* tér vissza: mint a világ-szellem általános formája csak egy általános félelem és szolgaság korában léphetett

74 Hegel: i. m., 109-110.

75 I. m., 110.

76 Robert Stern: i. m., 88.

fel, de egy általános műveltség korában is, amely a művelődést a gondolkodásig fokozta”.⁷⁷

A sztoikus tudat, mely közömbös az étellel és a vágy hatalmával szemben, önmagába vonul vissza, szabadságát önmagában realizálja; de ez a szabadság ennélfogva *absztrakt* marad; önmagánál-léte félelem attól, hogy megmérje magát a világon, hogy alámerüljön a világba. Ezt az absztrakt szabadságot a *szkeptikus* tudat valósítja meg ténylegesen, aki kinyilvánítja a gondolat semmítő hatalmát a dolgokon, hatalmát úgy demonstrálja, hogy mindenben kételkedik, mindent kétségesnek nyilvánít. Az ókori szkepticizmus számára - amelyet itt Hegel első-sorban szem előtt tart - ennek azonban volt egy alapvető *etikai* vonzata: akárcsak a sztoikus, a szkeptikus is a *nyugodt életre*, a zavartalanságra vágyott.

Noha a szkeptikus mindenek bizonytalanságának állandó hangoztatása során az ítélettől való tartózkodás nyugalmát hangsúlyozza, léteben mégis csak állandó nyugtalanság, és ide-oda csapongás. Midőn kinyilvánítja, hogy mindenben kételkedhetünk, minden pusztá látszat, és a *gondolat* nem vihet bennünket túl a látszaton, az érzékekhez fordul, melyekről azt állítja, hogy bármikor megcsalhatnak bennünket. Gondolat és érzékiség között bolyong, miközben, azáltal, hogy azt állítja, minden, amit tudunk, merő látszat, implicit módon mégis csak megtartja azt az eszmét, hogy létezik a tudhatónak egy magasabb birodalma. Ehhez a birodalomhoz a hozzáférést azonban, megint csak hallgatólagosan, *dogmatikus* módon letiltja. Ahogy előbb a sztoikus nyugalma, itt a szkeptikus folytonos ellentmondása az, ami egy idő után unalmassá válik, és továbblépésre ösztökéli az öntudatot.⁷⁸

A bizonytalanságból a *boldogtalan tudat* az elérhetetlen *másvilág* és saját bensősége felé menekül. A sztoicizmus és szkepticizmus ellentmondásából megszülető keresztény tudat az üdvösségre vágyakozik, melyet ő is csak az élet tagadásával vél elérhetőnek. „A tudatnak tehát csak életének *sírja* válhatik jelenvalóvá”.⁷⁹ A valóság a boldogtalan tudat számára *kettéhasad*; a jelenvaló evilági semmis számára; a következetes boldogtalan tudatnak le kell mondania munkája gyümölcse-

77 Hegel: i. m., 109.

78 I. m., 113.: „Ha felmutatják neki [a szkeptikus tudatnak] az *azonosságot*, akkor ő a *nem-azonosságot* mutatja fel; ha pedig most ezt tartják elébe, amelyet éppen kimondott, akkor átmegegy az *azonosság* felmutatásához; fecsegése valóban önféjű fiúk perpatvara, akiknek egyike A-t mond, ha a másik B-t, meg ismét B-t, ha a másik A-t, s akik önmagukkal lévén ellentmondásban, megszerzik maguknak azt az örömet, hogy *egymással* maradnak ellentmondásban”. A szkepticizmusnak a hegeli *ismeretelméletben* betöltött alapvető szerepét illetően lásd: Csikós Ella: i. m., 115-130.

79 I. m., 117.

iról, birtoklása javairól, hiszen ezek csak egy semmis világ tartozékai. A túlvilág örök ígéret számára; a túlvilágért cselekszik; egész lényegét a túlvilágba helyezi; a változatlanra vágyik, de ez a változatlan számára odaát van. A boldogtalan tudat egész önállóságát feláldozza a túlvilágnak, s a túlvilág *Urának*. Ennélfogva *itt* csak meghasonlott, kettétört tudatként lehet jelen, amely ebben a világban önmaga kísértete, lényege odaát a túlvilágon van; viszont amikor maga *in actu* átköltözik lényegének hazájába, akkor többé nincs itt, hogy elmondhassa nekünk milyen is lényegének hazája valójában.

*

Régóta lehetett szerkezetszakadást gyanítani a Fenomenológia öntudat- és észszakaszai között – a boldogtalan tudatról viharos gyorsasággal váltunk át a megfigyelő és kísérletező ész területére. Pedig ennek a váltásnak magán a Fenomenológián belül világosan megalapozható helye van: többször előfordul a műben, hogy a legmélyebb bensőség elérése után (ami itt a boldogtalan tudat) a gondolatmenet, mint fokozhatatlan pontról, átvált a külsőség tárgyalásába; ami itt a kísérletezés és megfigyelés tárgyat képező külső természet. A megfigyelő ész a tudásvágy hajtja. Ez a vágy tetőpontjára a gondolkodáshoz (térbelileg) legközelebb eső, és hozzá képest mégis legkülsődlegesebb, legtávolibb tárgy megfigyelésében és leírásában jut el: a *koponyatanban* vagy *fiziognómiában*. A koponya egy *csont*, a gondolkodáshoz viszonyítva ugyanolyan tárgy, mint egy asztal, egy kő, vagy egy folyó. *Fogalmát* tekintve a szellem viszonya éppolyan esetleges a saját koponyájához, mint az előbb felsorolt tárgyakhoz. Aki egy csontból próbálja meghatározni a szellem lényegét, ugyanolyan vajákosságot követ el, mint a madárjósok, vagy azok, akik az állatok beléből próbálták kifürkészni a jövőt, a *meghatározott személlyel szemben* pedig sértést: „Ha valaki azt mondaná, úgy cselekszel ugyan, mint egy becsületes ember, de külsődből látom, hogy kényszerítet magad, s szívedben selma vagy; valóban az ilyen beszédre a világ végéig minden derék fickó pofonnal fog válaszolni”.⁸⁰

Ebből a külsőségből az öntudatnak ismét önmagába kell alászállnia: a folytatás logikusan következik. A tudat következő alakjai részben megismétlik a vágy és a boldogtalan tudat mozgásait, mint epikureus tudat (*A gyönyör és a szükségyszerűség*), majd a romantikus-szentimentális tudat formájában (*A szív törvénye és az önhietség örülete*). Az epikureus tudat, amely a gyönyör újratermelésére törekszik, a rossz végtelenség csapdájába esik: a vágy folyamatosan újratermeli magát, és

80 I. m., 167.

igazából semmilyen radikális újdonságot nem tud nyújtani. A romantikus tudat az epikureus tudat megcsömörléséből származik – saját szívének törvényét akarja egyetemes törvénné tenni; arra *vágyik*, hogy mindenki azt lássa helyesnek, amit ő; *tudja*, hogy mi a helyes; tragédiája, hogy mások ezt nem tudják, és alkalmasint *nem is akarják* tudni. *Vágya*, hogy *megváltoztassa* a világot, és a saját képére formálja, a *partikularitás hübriszeként* nyilvánul meg: azt akarja, hogy mindenki azt tudja helyesnek, amit ő is, *mert ő* tudja, hogy *mi* a helyes. *Lelkiismerete* súgja meg neki a teendőket – egy közösség egészének kontextusában a lelkiismeret ugyanolyan esetlegesség, mint az egyéni önkény bármely formája.

Összefoglalás

Ahány formát csak ölt az öntudat (és az ész) a szellemnek ebben a fenomenológiájában, a vágy is annyi formát ölt benne; az éppen megjelenő alakzathoz igazodva hajtja tovább a vágy, mint az öntudat saját belső teleológiája, az öntudatot újabb alakzatok felé. Az öntudat vágya azonban csupán a vágy öntudatra ébredt módja. A természetben, melyben a szellem szendereg, a vágy is csupán *homályos sejtés-ként* hajtja az állatot arra, hogy önmagát és nemét fenntartsa. Az eszme elvont valóság; de elvontságában is eleven és önszervező, mint a húsvér valóság maga; az eszme absztrakt törekvése, hogy valósággá tegye magát, a fogalom *vágya* a megtestesülésre.

Ez tanulmányomnak talán legvitathatóbb pontja: a vágy fogalmát és értelmét kiterjesztettem a hegeli rendszerben (és konkrétan a *Fenomenológiában*), azt az életet valamennyi szinten mozgó belső *törekvés-ként* értelmezve. Erre az interpretációra pedig azért éreztem magam feljogosítva, mert úgy gondoltam, annak a jelenségnek (az élet különös formáinak mozgása) megértésében, amelyet Hegel vizsgál, ez a felfogás rendelkezik bizonyos magyarázó erővel. Világosabban megértjük ennek az életnek és elevenségnek a belső mozgalmasságát, ha azt a mozgóerőt, amely túlhatja az előbbieket egyes kialakult alakzatokon, általánosan vágyként fogjuk fel. Ahhoz, hogy ez az értelmezés lehetővé váljon, a tanulmány elején, némiképp talán önkényesen, magát a tudatot, mint önmagától való elszakadást, mint állandó transzcendenciát, lényege szerint *vágyként* határoztuk meg. Ennek a definíciónak azonban felmutatható fenomenális alapja van: a tudat lényege szerint *valóban* önmeghaladásként mutatkozik meg; és ezzel az önmeghaladással a vágy strukturálisan azonos formájúnak bizonyul.

A tanulmány *másik* alapvető, és talán nem kevésbé vitatható tézise az volt, hogy Hegelnél, a gondosan kidolgozott közvetítő kategóriák ellenére, a rendszer nem egyesíthető teljesen, mivel annak egyik, *hatalmas* része, nevezetesen a *természet* egésze, mint olyan, egy ponton *kívül kerül* a rendszer egészét jellemző spirális mozgáson, és önmagába visszatérő körré válik. Utaltam rá, hogy itt (a természet-történet kapcsán) nem pusztán empirikus-tudományos kérdéstről van szó, hanem egy ontológiai problémával kell szembenéznünk: nevezetesen egy történeti módon fölfogott szubsztancia egyik mozzanatának az egészhez való viszonyáról. Hely hiányában nem volt alkalmam bővebben kifejteni azt a nézetemet, mely szerint Schelling ebben a tekintetben (egy monista ontológia megalkotásának tekintetében) talán filozófiailag következetesebben járt el Hegelnél.

Ezzel együtt, ha elfogadjuk azt a föltevést, mely szerint *A szellem fenomenológiája* a *vágyakozó* szellem fenomenológiájaként *is* olvasható, akkor, miként sugalmazni próbáltam, ezen az olvasaton keresztül gyümölcsöző belátásokhoz juthatunk a vágy fenomenójének tekintetében.

Bibliográfia

- Csikós Ella: *A folyamatgondolkodás klasszikusai: Hegel és Whitehead*, Budapest, L'Harmattan kk., 2008.
- Fichte, Johann Gottlieb: „Grundlage der Gesamten Wissenschaftlehre”, in: *Fichtes Werke. Zur theoretischen Philosophie*, Berlin, Walter de Gruyter & Co., 1971, I. kötet. 83-328.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *A logika tudománya*, I-II kötet, Budapest, Akadémiai kk., 1957.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *A szellem fenomenológiája*, Budapest, Akadémiai kk., 1973.
- Hegel: *A szellem filozófiája*, *Enciklopédia III*, Budapest, Akadémiai kk., 1981.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *A természet filozófiája*, *Enciklopédia II*, Budapest, Akadémiai kk., 1979.
- Marx, Werner: „Hegel: A szellem fenomenológiája. Eszméjének meghatározása az «Előszó»-ban és a «Bevezetés»-ben”, in: *Bevezetés „A szellem fenomenológiája” tanulmányozásához*, Budapest, Művelődési Minisztérium, 1986, 110-115.
- Moran, Dermot: *Hegel and the Neoplatonic tradition*, kéziratban.
- Pöggeler, Otto: „A szellem fenomenológiája kompozíciója”, in: *Bevezetés „A szellem fenomenológiája” tanulmányozásához*, Budapest, Művelődési Minisztérium, 1986, 44-85.
- John Russon: *The Self and It's Body in Hegel's Phenomenology of Spirit*, University of Toronto Press, 2001.
- Sartre, Jean-Paul: „A husserli filozófia alapvető gondolata: az intencionalitás”, in: Sartre: *Az egó transzcendenciája*, Debrecen, Latin betűk kk., 1997, 90-94.
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph: *A transzcendentális idealizmus rendszere*, Budapest, Gondolat kk., 1983.
- Schlegel, Friedrich (és August): *Válogatott esztétikai írások*, Budapest, Gondolat kk., 1980.
- Shklar, Judith: *Freedom and Independence: A Study of the Political Ideas of Hegel's „Phenomenology of Mind”*, Cambridge, Cambridge University Press, 1976.
- Stern, Robert: *Hegel and the Phenomenology of Spirit*, London-New York, Routledge, 2002.