

Czétány György

1977-ben születtem Budapesten. 2005-ben az ELTE Bölcsészettudományi Karának hallgatója lettem, ahol kezdetben művészettörténet szakon, majd később filozófia szakon folytattam tanulmányaimat. Egyetemi diplomámat filozófia szakon szereztem 2011 elején. Jelenleg az ELTE Újkori Filozófiai Doktori Iskolájának másodéves ösztöndíjas hallgatója vagyok. Kutatási területem az immanencia fogalma Hegel és Deleuze filozófiájában, valamint a transzcendentális illúzió problémája.

Czétány György

A megismerés mint recedens mozgás

A szellem mozgástana Hegel filozófiájában

A jelen tanulmány a megismerés immanens fogalmának tartalmát és formáját igyekszik körüljárni. Az első alfejezet a megismerésnek mint az abszolútum fogalmának, vagy ami ugyanaz, az abszolútum megismerésének mint az önmagát megismerő megismerésnek a fogalmával foglalkozik, ahogy az a hegeli filozófiában kifejtésre kerül. Ennek során a szöveg arra igyekszik választ találni, hogy milyen mozgásként írható le a megismerés hegeli fogalma. A kiindulópontot *A szellem fenomenológiájának* bevezetése jelenti.

A második alfejezet ennek a fogalomnak a logikai–metafizikai meghatározását igyekszik megadni *A logika tudománya* alapján, ami a megismerés fogalmának ontológiai, episztemológiai és logikai kifejtéséből áll.

A kifejtés módszere Hegel módszeréhez igazodik: a megismerés mozgását egyszerre magánvalóságában tárgyasítva és magáért-valóságában elsajátítva hagyja, hogy a hegeli fogalom önmaga bontsa ki saját implikációit. Ez a fogalom „maga számára” és „számunkra” valóságának állandó egymásba játsása, anélkül, hogy bármelyik oldal uralomra jutna a megismerésben. Például egy hegeli állítás igazsága csak akkor vizsgálható, ha a vizsgálat elfogadja Hegel igazság-konceptióját, minthogy az szervesen összefügg az adott állítással, mint forma a tartalommal. Ekkor azonban már – feltéve, hogy Hegel állítása a többi állítás tekintetében következetes – az állítás igazságára vonatkozó kérdés tautológia.

1. A recedencia fogalma

Hegel az abszolútum fogalmát szellemként határozza meg. Mit ért a „szellem” kifejezésen? Mi a szellem? A kérdés egy meghatározásra vár: „a szellem ez és ez”. Ez a meghatározás értelme, vagyis az *értelem* meghatározása. Ám az értelem meghatározása nem más, mint *par excellence* végessé tétel.¹ A szellem márpedig végtelen.² Ezzel máris adódott egy meghatározás a szellemre vonatkozóan, csakhogy ez így még a végessel szembeállított, tehát önmagában is véges, vagyis igaz tartalmát nélkülöző meghatározás.³ Csak a kifejtett végtelen

1 A határ „magának a valaminek immanens meghatározása, a valami pedig így a *véges*.” *Logika I.*, 92. o.

2 „A végtelent egyszerű fogalmában először is az abszolútum egy új definíciójának tekinthetjük.” *I. m.*, 111. o.

3 „[...] vonatkozásukban a végtelen csak *határa* a végesnek, s ezzel csupán meghatározott *végtelen*, amely *maga is véges*.” *I. m.* 112. o.

konkrét, csak az alakuló végtelen az igaz.⁴ Csak mozgásában jut el a fogalom önmagához. A szellem tehát mozgás. Mégpedig a mozgásnak nem abban az *arisztotelészi értelmében*, ami meghatároz egy két pont közötti egyenest, hanem abban a *zénóni értelmében*, ami *nincs ott, ahol van*.⁵ A szellem ebben az *ellentmondó értelemben* (és szintetizáló ésszerűségben) vett mozgás. Hiszen a mozgás az ellentmondás közvetlen megjelenése.⁶ Ez esetben viszont a „Mi a szellem?” kérdés voltaképp így hangzik: „Milyen mozgás a szellem?” A szellem mozgásának kifejtése így magának a szellemnek a kifejtése lesz.

1.1. A momentumok

Milyen mozgás tehát a szellem? „A szellem, magánvalósága szerint, az a mozgás, amely a megismerés.”⁷ A megismerés mozgása az igaz tudás felé halad. Az igazság a tudás azonossága tárgyával.⁸ A megismerésnek tehát tárgyiasítania kell mozgását. A mozgásban ekképp megjelenő alakot az igaz tudás felé való aktuális mozgás határozza meg. Eszerint adódik az azonosság *magánvalósága*, a viszonyulás *másért-valósága* és az önmagán kívüliség *magáért-valósága*.⁹

Ezen fogalmak alapján az igazság felé való haladás momentumokra osztható,¹⁰ mégpedig a következő módon:

1. Az első momentum a megismerés tárgya, mint *magánvaló*. A tárgy itt még nem tudott közvetlenségként van. Ahhoz, hogy igaz lehessen, a megismerésnek így tovább kell lépnie a tárgyról való tudáshoz, a tárgyra való vonatkozáshoz.¹¹ Így jelenik meg
2. a megismerés tudata a megismerés tárgyával szemben (*Gegenstand*), mint *másért-való*.¹² Míg az 1. momentum esetében a tárgy közvetlenségben jelent meg, most

4 „A végtelen [...] lényegileg inkább csak mint alakulás van, de mint a mozzanataiban tovább meghatározott alakulás.” *I. m.*, 122. o. Szemere Samu fordításában a *Werden* „levés”, jelen szövegben azonban „alakulásként” szerepel.

5 „A térnek ez az *elmúlása* és *magának újból való létrehozása* időben és az idő é térben [...] a mozgás.” *Enc. II.*, 261. §. „[...] a mozgás [...] mássá lenni magához képest, magát megszüntetni.” *Előadások*, I. 229. o.

6 *Logika II.*, 48. o.

7 *Fenomenológia*, 410. o.

8 *Enc. I.*, 213. §. Hegel igazság-konceptiójáról a későbbiekben még szó lesz.

9 *Fenomenológia*, 20. o.

10 *A logika tudománya* a momentum (nyomaték) mozgástani kifejezését az ellentétek egységbe lépésekként határozza meg „Valami csak annyiban szűnt meg, amennyiben egységbe lépett ellentétével; ha így közelebbről mint reflektáltat határozzuk meg, helyesen nevezzük *momentumnak*.” *Logika I.*, 82–83. o. Emiatt a továbbiakban a *Moment* szó fordításaként a „mozzanat” helyett a „momentum” kifejezést alkalmazom.

11 „A tudat ugyanis megkülönböztet magától valamit, amire *vonatkozik* egyúttal; vagy ahogyan kifejezik ezt: valami a *tudat számára* van; s ennek a *vonatkozásnak* vagy egy dolog *létének* a meghatározott oldala *egy tudat számára a tudás*.” *Fenomenológia*, 52. o.

12 „A tudat tud *valamit*, ez a tárgy a lényeg vagy a *magánvaló*; de a tudat számára is *magánvaló*; ezzel fellép ennek az igaznak a kétértelműsége. Azt látjuk, hogy a tudatnak most két tárgya van, az egyik az első

közvetítettként adódik: a tudat az, ami tárgyat tudja. A megismerés továbblépése így tulajdonképpen *elkülönböződés*, amit azért tesz, hogy egyáltalán tárgya legyen, hogy az így tételezett tárgyára *vonatkozhasson*, hogy tudással bírjon róla.¹³ A tudatnak tárgyról való tudása alapján létrejött a tárgynak önmagától való megkülönböztetése, diszjunkciója, ám mivel a tudat nem más, mint a tárgyra vonatkozó tudat, ezért a kettő konjunktív viszonya is adott. Ám amennyiben ez adott, úgy szintén, immár *magáért-valóan* tárggyá tehető. Ezáltal adódik

3. a megismerés mint arról való tudás, hogy a tudat különbségében vonatkozik a tárgyra, tehát egyszerre diszjunktív és konjunktív módon.¹⁴ A megismerés úgy adott, hogy önmaga számára van. A megismerés ily módon maga is megismerés tárgya, azaz magánvaló (1. momentum). A megismerés ezen tárgyasulása tehát annak köszönhető, hogy ez alkalommal a(z aktuális) megismerés magától a magáért-való viszonytól távolodott el, hogy tudása tárgyává tegye azt. Vagyis egy újabb elkülönböződést hajtott végre: *a megismerés elkülönböződött a megismeréstől, azaz önmagától, hogy önmagára vonatkozhasson, hogy megismerje önmagát*. Amit azonban ily módon megismer, az a megismerés tárgya. Ezzel egy új tárgyhoz jutott el, ami *számára* igaz, és ez a mozgás a tulajdonképpeni tapasztalat.¹⁵ Ám nem jutott el a *magánvaló* igazsághoz, az önmagával való azonossághoz. Így már végre is hajtott egy újabb visszalépést, mikor önmagát e tárgytól (melyet az előbb még önmaga igazságának vélt) diszjunktív módon megkülönböztette, és egyszersmind konjunktív módon rá vonatkoztatta (2. momentum).¹⁶

magánvaló, a másik *ennek a magánvalónak a tudat számára való léte*. [...] *ennek a magánvalónak a tudat számára való léte* az igaz, ez pedig azt jelenti, hogy ez a *lényeg*, vagyis a tudat *tárgya*.” *I. m.*, 54–55. o.

- 13 „[...] az, ami először mint tárgy jelent meg, a tudat számára a tárgyról való tudással süllyedt le, s a *magánvaló a magánvalónak a tudat számára való létévé* lesz, ez az az új tárgy, amellyel fellép a tudatnak egy új alakja is, s ennek valami más a lényege, mint az előzőnek.” *I. m.*, 55. o.
- 14 „Mert a tudat egyrészt a tárgy tudata, másrészt önmagának a tudata; a tudat arról, ami számára az igaz, és a tudat a reá vonatkozó tudásról. Mivel a kettő *ugyanazon tudat számára van*, ezért ez a tudat maga az összevetésük; *ugyanaz* a tudat dönti el, hogy megfelel-e a tárgyról való tudása a tárgynak vagy nem.” (*I. m.*, 54. o. A fordítást módosítottam – C.Gy.) Ez tulajdonképpen azt jelenti, miként Pippin írja, hogy Hegelnél minden apprehenziót a szubjektum tudata közvetít, vagyis a tárgyhoz való viszony szükségszerű eleme az ön önmagához való viszonya. Mindez nem vonja maga után azt, hogy ennek a szubjektum folyamatosan tudatában legyen, csak azt, hogy az önmagára való vonatkozás bármely tárgytudatban előhívható, implicit módon minden tárgytudatban benne van, és ékképpen a tudat igazsága (ezt nevezi Sartre nem-tételező vagy nem-reflektált tudatnak). Pippin 2001, 21–24. o.
- 15 „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.” *Fenomenológia*, 54. o.
- 16 A megismerésnek mint önmagától visszalépő mozgásnak a gondolata a jénai előadásokban bukkan föl: „Közvetlenül ez a *szemlélet lényege*: valamely *létezőnek* a tudása. A szellem pedig ez az önmagát önmaga által közvetítő valami. Csak mint megszüntető, a közvetlenségtől visszalépő az, ami *közvetlenül* [...]. Amikor általában véve szemlél, azt szemléli, hogy számára van *valamilyen lét*, a szellem közvetlen; de ha kilép ebből a közvetlenségből, visszatér önmagába, akkor magáért-valóan van. Ettől a közvetlenségtől menten tételezi magát; először is ettől távol tételezi magát. [...] A szellem visszalép ettől a léttől, a léter magán a szellemen belül mint *nem-létezőt*, mint olyant tételezi, ami általában meg van szüntetve.” *Jénai reálfilozófia*, 339–340. o. (A megszüntetés fogalmáról a későbbiekben lesz szó.)

A momentumok tehát voltaképpen nem mások, mint a *megismerést önmagára vonatkoztató és egyszersmind önmagától elválasztó nyomatékok*. E momentumokat az önmagára vonatkozó igaz tudás felé való haladás indukálja, az elkülönböződések folyamatosságát pedig a tudás nem-igazsága, vagyis a megismeréssel való nem-azonosság biztosítja. E kettőnek az ütközése a negatív erő. Az ütközések a momentumokban a következőképpen jelennek meg:

1. a megismerés tárgya (a magánvaló) nem azonos a megismeréssel;
2. a megismerés tárgyával szemben megjelenő tudat (a másért-való) nem azonos a megismeréssel;
3. a megismerés a tárgy és a tudat viszonyát, azaz önmagát, magáért-valóan tárgyasítja, ám így, mint a megismerés tárgya (magánvaló), ismét nem azonos a megismeréssel.

Ezek a feltételek egyszersmind biztosítják a dialektika mozgásának folytonosságát és szükségszerűségét, azaz az önmagára való vonatkozásában önmagától elkülönböződő megismerés kezdet- és végnélküliségét. Ennek a végtelen elkülönböződésnek az önmagára vonatkoztatása, önmagaként való megismerése, vagyis az elkülönböződéssel való azonosulás, mint a tudat igazsága, nem más, mint az abszolút tudás. Az igazság így végül mint az egész igazsága határozódik meg.

A *logika tudománya* szerint a régi metafizika számára az igazság „a gondolkodás egyezése a tárggyal, s ennek az egyezésnek a létrehozására – mert önmagában nincs meg – a gondolkodásnak kell a tárgyhoz illeszkednie és alkalmazkodnia.”¹⁷ Ám a gondolkodás nem idegen tárgytól, sőt éppenséggel „az, amit a gondolkodás a dolgokról és a dolgokon megismer, az az egyedül valóban igaz; tehát nem közvetlenségükben ismeri meg azokat, hanem a gondolkodás formájába emelve, mint elgondolt dolgokat.”¹⁸ Az igazság az, hogy „az objektivitás megfelel a fogalomnak”.¹⁹ Ez a megfelelés azonban csak az abszolút tudásban érvényesül,²⁰ így annak tárgyasult momentuma, az individuális létező nem felelhet meg fogalmának.²¹ A tárgy meg-nem-felelése azonban egyúttal a megismerés újabb elkülönböződése. Az igazság így a momentumok nem-igazságából adódó *önmagától-való-elkülönböződés*, mint az *önmagára vonatkozó szellem* végtelen mozgása, azaz mint maga a szellem.²²

17 *Logika I.*, 20–21. o.

18 *I. m.*, 21. o. A fordítást módosítottam – C. Gy.

19 *Enc. I.*, 213. §

20 *Logika I.*, 25. o.

21 *Enc. I.*, 213. §

22 Hegel igazságkoncepciójának újdonsága tehát nem a megegyezés formáját, hanem annak tartalmát érinti. Robert Stern szerint, aki egy heideggeri különbségtételt alkalmaz, Hegel igazságelmélete nem *propozicionális*, hanem *materiális* igazságelmélet. Vagyis Hegel elutasítja azt, hogy az igazság a tény és a „hozzá illeszkedő és alkalmazkodó” propozíció egyezése, és azt a dolog és annak fogalma közötti azonossággént határozza meg.

Az igazság fogalma tehát két tételben foglalható össze:

1. az igazság nem más, mint a tárgynak és fogalmának azonossága;
2. mivel az igazság a megismerés igazsága, és mivel a megismerés mozgás, ezért a momentumok igazsága, ami nem más, mint azonosságuk, önellentmondó.

Ez azt is jelenti, hogy a mozgás elvonatkoztatott alakjai (magánvaló, másért-való, magáért-való) önmagukban ellentmondóak. Ugyanakkor a momentumok alakjai egyzersmind a megismerés mindenkorai tárgyai. Erre az összefüggésre világít rá az ellentmondás tézisének hegeli megfordítása: minden dolog önmagában önellentmondó.²³ Az elválasztott alakok tehát a dialektika mozgástanában szükségszerűen egymásra vonatkoztatottak.²⁴ Az őket irányító mozgástörvények a következőkben foglalhatók össze:

1. egy magánvaló szükségszerűen egy másért-való által van tagadva (lehetetlen, hogy egy másért-való másért-valót vagy magáért-valót tagadjon);
2. egy magánvaló és egy másért-való szükségszerűen egy magáért-valóban szintetizálódik (a szintézis elemeinek szükségszerű összetétele következik 1-ből);

(Stern 1993, 645–647. o.) Robert Solomon az igazság hegeli fogalmának értelmezésében a kis *Logika* következő szöveghelyéből indul ki: „Filozófiai értelemben [...] az igazság, általában elvontan kifejezve, egy tartalom egyezése önmagával. [...] az igazságnak mélyebb (filozófiai) jelentése részben már a mindennapi nyelvhasználatban is megtalálható, így beszélünk pl. *igaz* barátokról s rajta olyan barátot értünk, akinek cselekvésmódja megfelel a barátság fogalmának. Éppúgy beszélünk *igaz* művekről.” (*Enc. I.*, 24. §) Az igazság, Solomon szavával élve, „*self-satisfaction*”, önmagában való kielégülés. Ez a meghatározás Hegel szándékának megfelelően alkalmas az igazság fogalmának egy tágabb kontextusban való értelmezésére: „nem csak állításaink és hiteink elégtérők ki, hanem vágyaink, szándékaink, várankozásaink, szükségleteink, előrejelzéseink, reményeink, igazságérzékünk, nehezteletünk és szerelmünk. [...] Igaz barátaink azok, akik barátként kielégítik elvárásainkat [...] Egy törekvő igazsága az, ami kielégíti céljait vagy szándékait; egy törekvő akkor igaz, ha céljai vagy szándékai kielégülnek. A tudomány igazsága a tudás, vagy következetesen racionális hit; az etika igazsága a moralitás vagy helyes cselekvés; a művészet igazsága a szépség; a vallás igazsága Isten; és a filozófia igazsága az igazság igazsága”, vagyis az igazság különféle alakjainak a megértése. (Solomon 1987, 52–54. o.) Ám épp ezért ezek az alakok a filozófiai igazság, az abszolút igazság, vagyis az önmagát kielégítő igazság kielégítéseként nem-igaznak bizonyulnak, ahogy az a kis *Logika* szöveghelyének továbbolvasásából is kiderül: „Nem-igaz akkor annyi, mint rossz, önmagában meg nem felelő. Ebben az értelemben rossz állam nem-igaz állam s a rossz és a nem-igaz általában abban az ellentmondásban van, amely egy tárgy meghatározása vagy fogalma és egzisztenciája között fennáll. [...] valamennyi véges dologban [...] van valami hamisság, van fogalmuk és van egzisztenciájuk, de ez nem illik össze fogalmukkal.” Slavoj Žižek a momentumok nem-igazságán alapuló hegeli igazságkonceptiót úgy felezi ki, hogy a tárgy „a megtestesült nem-igazság”, mivel létezése épp a fogalmával való állandó meg nem egyezésen alapul. (Žižek 1991, 164. o.)

23 „Az önálló reflexiók meghatározás [...] az ellentmondás.” *Logika II.*, 44. o.

24 „Magánvaló-lét és másért-való-lét először is különböző; de hogy a valami *magán is viseli ugyanazt, ami magánvalósága szerint*, és megfordítva, hogy magánvalósága szerint is az, ami mint másért-való-lét, – ez a magánvaló-lét és a másért-való lét azonossága, ama meghatározás szerint, hogy maga a valami ugyanaz mind a két momentumra nézve, hogy tehát elválaszthatatlanul vannak meg benne.” *Logika I.*, 95. o. A fordítást módosítottam – C. Gy.

3. a magáért-való egyben magánvaló is (azaz negáltja egy másért-való és szintetikus eleme egy magáért-valónak). Tehát nincs olyan magánvaló, ami ne volna magáért-való, és fordítva, nincs olyan magáért-való, ami ne volna magánvaló.

1.2. Az *Aufhebung* fogalma

Látható, hogy minden magánvaló eleve negált és negációjukban szintetizált „egykori magán- és másért-való” elemeket tartalmaz. Ezek az elemek a magánvaló magáért-valósága által megszüntek azok lenni, amik voltak, mégis, mint a szintézis elemei, meghatározzák a magánvaló-létet, és így megőrződnek benne. E két aspektus egymásra utaltsága az *Aufhebung* fogalmában jut kifejezésre.²⁵ A tudás alakjának megszüntetése és megőrzése azért feltételezik egymást, mivel a megszüntetés „*magán hordja még azt a meghatározottságot, amelyből származik*”, míg a megőrzés „magába zárja már azt a negatívumot, hogy valamit megfosztunk közvetlenségétől és külső behatásoknak hozzáférhető létezésétől, hogy fenntartsuk.”²⁶ A megszüntetés tehát valójában csak a közvetlenség megszüntetését jelenti – a tárgynak mint a tudat igazságaként tételezett tárgynak a megszüntetését, és a tudás egy momentumaként való megőrzését. Az előbbi a szintézis konjunktív jellegére mutat rá, az utóbbi pedig a szintézis diszjunktív jellegére. Voltaképpen a szintézis egyszerre konjunktív (a momentumokat magáért-való módon összevonó) és diszjunktív (a momentumokat magánvaló módon elválasztva megtartó), az *Aufhebung* kértértelműsége pedig ennek az ellentmondásnak a kifejezése. Az *Aufhebung* a megismerés tárgyiasulását, a magáért-való-lét magánvaló-létté változását jelzi, azt a pontot, ahol a tudat igazsága a tárgy nem-igazságába csap át. Az *Aufhebung* az *önmagára vonatkozó tudat önmagától való elkülönбöződése*.

Ez ugyanakkor azt is jelenti, hogy a korábbi alak az aktuális megismerés számára „jelentéktelen mozzanattá süllyedt le; ami azelőtt maga a dolog volt, már csak egy nyom; alakja beburkolódzott és egyszerű árnyalat lett.” Másrészről viszont ez az alak mindig megőrzött momentumja is annak a tárgynak, amelyre az aktuális megismerés épp tekint, „ez az elmúlt létezés már megszerzett tulajdona az általános szellemnek”.²⁷ A megismerés önmagától elkülönбöződő mozgásában előtte marad mindaz, amit addig konjunktív módon megszüntetve magáért-valóvá tett, és diszjunktív módon megőrizve magánvaló formára hozott. Ez az általa hátrahagyott

²⁵ „Az *aufheben* szónak a német nyelvben az a kettős értelme van, hogy annyit jelent, mint megőrizni, *fenntartani*, s egyúttal annyit is, mint megszüntetni, valaminek *véget vetni*.” I. m., 82. o. [„*Aufheben* hat in der Sprache den gedoppelten Sinn, dass es so viel als aufbewahren, *erhalten* bedeutet, und zugleich so viel als aufhören lassen, *ein Ende machen*.”]

²⁶ Uo.

²⁷ *Fenomenológia*, 22. o.

út a szellem voltaképpeni tárgya, vagyis ő maga. A megismerés minden mozzanata így a megismerés tárgyának gazdagodását vonja maga után. A szellemnek az önmagától való folyamatos elkülönböződése során *a hátrahagyott önmaga egyre összetettebb tartalommal bír.*

A szellem fenomenológiája az egymást követő tudati alakok fenomenológiája. Ám az egyéni tudás csak momentum a az abszolút tudásnak, így számára magánvalóan csak saját meghatározott tárgyának egész volta adott, nem pedig a szellem által addig hátrahagyott út egésze. Másrészt azonban magáért-való-létében önmagában őrzi minden megszüntetett momentumát, még ha ezek a momentumok nem is jelennek meg számára fogalmaként, azaz igazságaként. A fenomenológiai vizsgálódásokban tehát egy időben két perspektíva vonul végig.

1. Az egyik az abszolút tudás visszatekintése egy alakjára, amit *A szellem fenomenológiája* a „számunkra valóan” kitétel jel. Az alak itt a szellemi mozgás egy momentumaként jelenik meg, vagyis önmagában ellentmondásosan, nem-igaz voltában, mely magánvaló-létében magáért-való mozgást végez. Az alak tehát az azt hátrahagyó és egyszersmind arra visszatekintő abszolút tudás megszüntetve-megőrzött momentumaként adódik.
2. A másik maga a tudati alak, az egyéni tudat vonatkozása önmagára, amire az „önmaga számára valóan” kifejezés utal. Az alak ez esetben mint egész, mint igaz, nem pedig mint a mozgás egy momentum a jelenik meg. A tudat igaz tartalmát itt épp saját elkülönböződése teszi megszüntetve-megőrzötté, azaz nem-igazzá, ám ez csak az első perspektíva felől válik láthatóvá. Az alak számára ami van, az az igazság folyamatos kudarca és új reménye.²⁸

A szellem fenomenológiájának vizsgálódásai azért igénylik a két nézőpont együttes szerepeltetését, mivel a mű célja az, hogy az alakulatok számára megjelenő jelenségeket önmagukban mutassa be, amelyek másrészt viszont csak az egész felől bizonyulnak észszerűnek. Az abszolút tudásnak itt egyfajta „önmegtartóztatásként” kell megjelennie, passzív szemlélőként, amely mintegy hagyja a fogalmakat „immanens ritmusukban”

28 „Csak maga ez a szükségszerűség – vagyis annak az új tárgynak a *keletkezése*, amely a tudat számára kínálkozik, anélkül, hogy a tudat tudná, mi történik vele – az, ami számunkra úgyszólván a tudat háta mögött megy végbe. [...] *számára* az, ami így keletkezett, csak mint tárgy van, *számunkra* egyúttal mint mozgás és alakulás.” (*I. m.*, 55. o. A fordítást módosítottam – C. Gy.) Labarriére a *Fenomenológia* „tudat számára való” olvasatát lineáris és felfedező olvasatnak nevezi, míg a „számunkra való” olvasatát körkörös olvasatnak, amelynek funkciója a tartalom rendszerszerű eljáratítása a végpont felől. Ez utóbbit tekintve különbséget tesz a szerkezetet vizsgáló statikus, és mozgásoknak eltérő tartalmakon keresztül történő visszatérését elemző dinamikus olvasat között. (Labarriére 1968, 38–65. o.; Labarriére elméletének összefoglalását magyarul lásd Balogh 2009, 35–39. o.) E terminológia alapján a jelen tanulmány a megismerés mozgásának vizsgálata során elsősorban a dinamikus körkörös olvasásra koncentrálok. A fenomenológiai vizsgálódások kétértelműségéről lásd még Lukács 1976, 477–478. o.

megjelenni.²⁹ *Végtelen önmagára vonatkozó és önmagától elkülönülő mozgásában* egyrészt átadja magát momentumainak, ezzel lemondva az abszolútum tudásáról, azaz önmagáról, és „önmagát feláldozva” felveszi momentumainak mozgását, ezáltal közvetlen tudást nyerve róluk.³⁰ Másrészt ennek a tudásnak az igazsága épp abban áll, hogy az egész mozgása felől szemléli saját önfeláldozását, ami által visszanyeri önmagát, mint abszolút tudást. Vagyis a két perspektíva egymást feltételezi, csak ellentmondásukban fejthető ki a szellem fenomenológiája.

1.3. Az *Erinnerung* fogalma

Az abszolút tudás tehát önmagát feláldozva jut el az egyéni tudáshoz. Az egyéni tudás útja az abszolút tudáshoz pedig a műveltségen keresztül vezet. A tudati alaknak át kell futnia saját hátrahagyott múltját, kultúráját, ahogy „az, aki egy magasabb tudományba fog, átfutja a rég elsajátított előkészítő ismereteket, hogy tartalmukat megjelenítse (*gegenwärtig zu machen*) a maga számára”.³¹ A felidőző tudat így a műveltség munkájában *visszaugrik* a magánvaló-létben megszüntetve-megőrzött tartalmaihoz, *hogy onnan kihátrálva*, önmagában egyre gyarapodva, magáért-való alakra hozza azokat. Ez egyrészt fáradtságos munka, hiszen minden momentumnál el kell időznie, mivel csak annyiban léphet hátra tőle, amennyiben azt igazságában, tehát egész voltában ismerte meg. Másrészt azonban kevésbé fáradtságos is, mert az, amin a tudásnak végig kell mennie, az ő saját útja, aminek ő maga az eredménye, és amit visszatekintve maga előtt lát. Ez az út, a történelem, már a szellem tulajdona, és csak ezt a már meglévő szellemi tulajdont kell az egyéni tudásnak megszereznie, ezt a már bejárt utat kell „átfutva” bejárnia. A történelem egyes momentumainak gondolati alakra hozását, magánvaló-létté változta-

29 *Fenomenológia*, 38. o. A passzív szemléletről: „[...] fel vagyunk mentve a kettő [fogalom és tárgy] összevetésének munkája és a tulajdonképpeni *vizsgálat* alól, úgyhogy, mivel a tudat önmagát vizsgálja, számunkra erről az oldalról is csak a puszta nézés marad.” (*I. m.*, 53–54. o.) Adorno szemléletesen mutat rá a fenomenológiai vizsgálódások e passzivitására: „Amennyire hangsúlyozza a fichteianus Hegel a szellem általi tételezést, amennyire aktív és gyakorlati a fejlődés-fogalom, annyira passzív is a meghatározottal szembeni alázatosságában, hogy számára a felfogás [*begreifen*] nem jelent mást, mint a saját fogalmainak való behódolást. A husserli fenomenológia spontán receptivitása hegeli idea, azt leszámítva, hogy Hegelnél ez nincs egy bizonyos tudati aktusra korlátozva, hanem az objektivitás és a szubjektivitás minden szintjén fejlődik. Hegel mindenhol megadja magát az objektum saját természetének, ami mindenhol valami közvetlenné válik a számára újra, de épp ez a dolog elvének való alárendelődés követeli a legnagyobb erőfeszítést a fogalom részéről. Az erőfeszítés akkor sikeres, amikor a szubjektum intenciói kioltódnak a tárgyban.” (Adorno 1971, 255–256. o.)

30 „A tudás nemcsak magát ismeri, hanem önmagának negatívumát is, vagyis határát. Az, hogy ismeri a maga határát, azt jelenti, hogy fel tudja áldozni magát. Ez az önfeláldozás az a külsővé válás, amelyben a szellem bemutatja szellemmé válását a *szabad esetleges történet* formájában, magán kívül szemlélve tiszta *énjét* [*Selbst*] mint az *időt*, s éppígy létét mint *teret*.” *Fenomenológia*, 414. o. A fordítást módosítottam – C. Gy.

31 *I. m.*, 22. o.

tását a szellem már véghezvitte, amennyiben tapasztalatként mindig is jelen volt a történelemben. Ám az egyéni tudás számára ez a tartalom műveltség híján csak közvetlen képzetként, ismerettségként, nem pedig ismeretként adódik.³² A műveltség feladata az, hogy a szellemet elhomályosító képzetek mögé tekintve újra előhossa az emlékezetben magánvaló formában megőrzött momentumot, azaz megvalósítsa „lehetőséggé enyészett” tartalmát, és mintegy az *Aufhebung* mozgásával szembe menve, magáért-valóvá, belsővé, fogalommal tegye azt. Ezáltal „az egyén megszerzi ezt a meglévőt, magába nyeli szervesen természetét és birtokba veszi a maga számára.”³³

Ez a mozgás a voltaképpeni *Er-Innerung* mint emlékezés és mint önmagának belsővé tétele, magába-szállása, önmaga tartalmainak tudatosítása, a magánvaló magáért-valóvá válása.³⁴ Míg tehát az *Aufhebung* folyamatosan magánvalóvá teszi önmaga hátrahagyott alakjait, addig az *Er-Innerung* folyamatosan magáért-valóvá teszi saját hátrahagyott útját, ezáltal „megbékél” saját mozgásával, azonossá válik önmagával, és abszolút tudásként jelenik meg.³⁵ Az abszolút tudás így maga az *Er-Innerung* végtelen mozgása, amely egyben megbékélés az *Aufhebung* mozgásával, ám épp ezért az *Aufhebung* mozgásának felfüggesztése is, amennyiben folyamatosan megszünteti saját magánvaló tartalmait. A tudás „elhagyja létezését”, és „elmerül öntudata éjszakájában”.³⁶ Ám egyszersmind öntudatként, önmagára vonatkozó tudatként, a tudás újra elkülönбöződik önmagától, aminek eredményeképp az *Er-Innerung* mozgása is magánvaló tartalommal válik, és „a tudásból újjászületett – az új létezés, egy új világ és szellemalak.” Így bár még mindig a megismerés szembenálló alakjaként talál önmagára, de ez az alak már magában hordja azt, amit az *Er-Innerung* hátráló mozgása magánvalóan megőrzött számára.³⁷

Az önmagától visszalépő tudat mozgása tehát a maga egészében két aspektusban jelenik meg:

32 „Ami [...] még hátravan és magasabbrendű átalakításra szorul, az a *képzet* és a formákkal való *ismeretség* [*Bekannthschaft*]. A szubsztanciába visszavett létezés az első negáció csak közvetlenül helyezte az én [*Selbst*] elemébe; ez a számára megszerzett tulajdon tehát a fogalmilag fel nem fogott közvetlenségnek, mozdulatlan közömbösségnek még ugyanazt a jellegét mutatja, mint maga a létezés.” *I. m.*, 23. o. A fordítást módosítottam – C. Gy.

33 *I. m.*, 23. o. A képzet és a gondolat közötti átmenetről lásd *Enc. I.*, 1–5. §, ill. *Enc. III.*, 451–468. §

34 *Előadások*, II. 133. o.

35 „A szellem, magánvalósága szerint, az a mozgás, amely a megismerés, – ama magánvaló átváltozása magáért-valóvá, a szubsztanciéd szubjektummá, a tudat tárgyáé az öntudat tárgyává, azaz olyan tárggyá, amely éppannyira megszűnt tárgy, vagyis fogalommal.” *Fenomenológia*, 410. o.

36 *I. m.*, 414. o. A jénai előadásokban ez „a megőrzés éjszakája”, amibe a létező visszásüllyedt, a tudattalanul, nem-tételezett módon birtokolt képek káosza, ahol „hol egy véres fej, hol meg egy fehér alak bukkan hirtelen elő, s éppoly hirtelen le is tűnik.” Ebből az éjszakából emelheti ki az emlékezés képeit, hogy saját tárgyaivá tegye azokat, hogy tárgyaiban a maga tudatával rendelkezzen. A szubjektum éjszakája az, ahonnan előkerülve a tudattalanba süllyedt tárgy létéhez a magáért-való-lét hozzáadódik. *Jénai reálfilozófia*, 340–342. o.

37 *Fenomenológia*, 414. o.

1. magáért-való mozgásában hátrahagyja önmagát mint magánvaló momentumot, hogy megismerje azt mint önmagát (*Aufhebung*). Ám mivel önmaga épp ez a *hátrahagyó magáért-való mozgás*, ezért
2. a *hátrahagyott magánvaló momentumot* önmaga *hátrahagyó magáért-való mozgása-ként* sajátítja el és így ismer önmagára (*Er-Innerung*). Ez a megismerés azonban ismét önmaga hátrahagyását jelenti és a mozgás 1. aspektusaként jelentkezik.

A mozgás két aspektusa egymást feltételezi és hozza létre, hiszen

1. a *hátrahagyott momentum* egészként való megőrzésének feltétele annak mozgásban való elsajátítása;
2. ez az elsajátítás azonban épp az *önmagát hátrahagyó mozgás*.

E két aspektus egymásra utaltsága másként kifejezve azt jelenti, hogy az abszolútum lényegileg eredmény, vagyis „csak a végén az, ami valójában”, hiszen az egész „csak a fejlődése által kiteljesülő lényeg.”³⁸ Az abszolútum nem a kezdetben adott, amit a megismerésnek egy végtelenül közeledő mozgásban mind jobban el kell sajátítania, ezáltal egy örök *Sollenre* kárhoztatva magát; nem, az abszolútum maga az önmagát megismerő megismerés *mozgása*. Az abszolútum nem egy transzcendencia, ami eleve túl van és mindig is túl lesz a véges értelem önmaga szabta határain; éppen az értelem mozgása alkotja azt a fejlődést, aminek eredménye az abszolútum mint immanens megismerés. A kiteljesülő lényeg az *Aufhebung* önmaga alakjait hátrahagyó mozgása jelenti, míg ezt az önmagát hátrahagyó mozgást az *Er-Innerung* sajátítja el önmaga abszolútumaként.³⁹

38 I. m., 18. o. Althusser mutat rá arra, hogy Hegelnél a tartalom kezdetben eleve adott, már meglévőként, elmúltként adott, de ezt az adott tartalmat épp annak elsajátítása szünteti meg, nem mint tartalmat, hanem mint adottat, és így a folyamat végén az eredeti tartalom már nem adottként, hanem közvetített eredményként jelenik meg. Ekképpen válik a magánvaló tartalom magáért-valóvá, az adott tartalom önmagát elsajátítóvá, a szubsztancia szubjektummá. A kezdet csak a végén kapja meg értelmét és igazságát. „A tartalom egy öregemberre emlékeztet, aki öregkorában ismeri meg igazán azt a gyermeket, aki valaha volt, és aki így pontosan azért birtokolja igaz ifjúságát, mert elvesztette.” Althusser 1997, 66. o.

39 Ahogy Zizek írja, „pontosan addig nem ragadjuk meg az Abszolútumot, amíg továbbra is előfeltételezzük, hogy a reflektált véges értelmünk felett és azon túl van a megragadandó Abszolútum – valójában általa haladjuk meg a külső reflexió határait, hogy egyszerűen tudatossá tesszük, hogy maga az Abszolútum miképpen foglalja magába a külső reflexiót.” Ez a tudatossá, azaz tulajdonképpen ésszerűvé tétel pedig abban áll, hogy az értelem megfosztja magát a transzcendencia illúziójától, és önmaga mozgását abszolútumként gondolja el. „Hegel számára az Ész nem egy másik, »magasabb« képesség az »absztrakt« Értelem képességéhez képest; az Értelmet az az illúzió határozza meg, hogy rajta túl van egy másik terület (akár a kimondhatatlan Misztikum, vagy az Ész), ami elkerüli az Értelem általi diszkurzív megragadást. Röviden, ahhoz, hogy az Értelemről eljussunk az Észhez, semmit nem kell hozzáadnunk, ellenkezőleg, *ki kell vonnunk* belőle valamit: amit Hegel »Észnek« nevez, az *maga az Értelem*, megfosztva attól az illúziótól, hogy van valami rajta Túli. Ezért van az, hogy az Értelem és az Ész közötti közvetlen választás során először az Értelmet kell választanunk [...] azon egyszerű okból, miszerint *nincs semmi az Értelmen kívül vagy túl*. Először az Értelmet választjuk; azután másodszor újra az Értelmet választjuk, ezúttal bármi

A szellem – a szellem mozgása – tehát egy végtelen és folyamatos önmagán kívül kerülés, és rálátás önmagára, mint ami ekképpen folyamatosan gyarapszik. A szellem léte önmagát-hátrahagyó-lét, nem pedig önmagán-túllépő-lét. Mozgása nem transzcendens, hanem *recedens*, azaz önmagában önmagát hátrahagyó lét. Mivel pedig az önmagát-hátrahagyó-lét egyszersmind önmagát-magában-foglaló-lét, ezért a recedens mozgás egyúttal immanens mozgás: *a recedencia az immanencia egy formája*.

A szellem nem más, mint megismerés. A megismerés az igaz tudás felé halad, azaz afelé, hogy azonos legyen önmagával. Ez a haladás *önmagától-elkülönöződő-önmagára-vonatkozást* jelent, ami által a vonatkoztatott tartalom egyrészt egyre gazdababbá válik, másrészt viszont el is válik magától az *elkülönöződő-vonatkoztató* szellemtől. Ez ugyanakkor feltétele is a további gazdagodásnak. Vagyis a megismerés voltaképpen igazsága az önmagával egyezés állandó kudarca az önmagától elkülönöződő, önmagát hátrahagyó mozgásban.⁴⁰ A szellem mozgása *recedens* mozgás.

A szellem fenomenológiája a recedens mozgásban kibomló momentumoknak mint egymásból következő tudati alakoknak az egymásutánját tárja fel a szellem magába szállása által. A momentumok egymásutánját éppen az elkülönöződő-vonatkoztató szellem határozza meg. Így a jelenség először magánvaló tárgyként, majd e tárgytól elkülönöződő és önmagáról tudó tudatként, végül a kettő ellentmondását megszüntető szintéziseként, magán- és magáért-való létként jelenik meg. Ez utóbbi a megismerés számára ismét mint magánvaló tárgy adódik, ami viszont már magában foglalja és megőrzi előző momentumait.

Eszerint az első momentum a közvetlen magánvaló tárgy, az érzéki bizonyosságban adott lét. Ám egy hátralépést követően az, ami van, az én számára valóként jelenik meg, így adott a különbség a tárgy és az én között, azaz a *tudat* tárgya és az *öntudat* között. Egy újabb hátralépésként mutatkozik meg a kettőt magában foglaló, önmagát megismerő megismerés. A szintézis azonban egy újabb vissza-

hozzádása nélkül (vagyis anélkül az illúzió nélkül, hogy rajta túl vagy alatta van egy másik, »magasabb« képesség, még akkor is, ha ezt a magasabb képességet Észnek nevezik) – és ez az Értelme, megfosztva attól az illúziótól, hogy van valami rajta túli, nem más, mint az Ész.” Zizek 2000, 84–85. o.

40 Megvilágító lehet itt párhuzamot vonni *A lét és a semmi* alapján Sartre és Hegel gondolkodása között. A tudatot mindketten az igazság megismerésének állandó kudarcaként jellemzik. Ám míg Sartre az *en-soi* és a *pour-soi* szembenállásában a kudarc negatív eseményére helyezi a hangsúlyt, addig Hegel az *an-sich* és a *für-sich* nem-azonosságában a kudarc pozitív tudását emeli ki. Sartre számára a „*recedum ad infinitum*” az azonosság elérésének kudarca, ami ugyanakkor az azonosság abszurd hite is. Hegel számára a „*recedum ad infinitum*” maga az abszolút tudás, a végtelen maga a szellem, és a szellemnek önmagával, azaz önmaga mozgásával való megbékélése. E pozitív momentum által a végtelen recedencia a kör formájába zárul és afirmatív végtelenné lesz (lásd *Logika I.*, 122. o.). E különbség felől értelmezhető Sartre Hegel-kritikája a tudatok harca kapcsán. Sartre számára Hegel optimizmusa a kudarc negatív eseményének a beteljesülés pozitív eseményébe való átfordításában áll, ami az Egészbe vetett hit abszurditása. Ám ezzel Sartre azonosítja a kudarc spekulatív tudását a kudarc egzisztencialista eseményével. Sartre Hegel-kritikáját lásd Sartre 2006, 299–304. o.

húzódás által először ismét mint tárgy, mint magánvaló lét adódik, majd a tudat önmagára vonatkozásaként mint a megismerés magán- és magáért-való léte. Az első esetben annak közvetlen bizonyosságáról van szó, hogy a tudat egyszersmind maga az abszolút valóság, hogy a valóságban önmagát tapasztalja magánvaló létként. A második esetben annak igazságáról van szó, hogy a tudat magát ismeri meg, amint megismeri immanens, megszüntetve-megőrzött momentumait. A tudat az első esetben észként, a másodikban pedig *szellemként* jelentkezik. Az önmagáról tudó szellem mint abszolútum ismer magára. Az abszolútum viszont a recedens mozgásban elsőként megintcsak magánvaló módon, a képzelet meghatározott tárgyaként, vagyis a *vallás* tárgyaként jelenik meg, és csak ezt követően adódik önmaga számára magán- és magáért-való léte, az *abszolút tudás*. Az abszolút tudás pedig nem más, mint önnön recedens mozgásának és a mozgásban megmutatkozó tudati alakoknak a tudása, ahogy általuk eljut önmaga megismeréséhez.⁴¹

A *szellem fenomenológiája* tehát a szellem recedens mozgásának alakzatait foglalja magába. Bár a tudati alakok egymásutánja a történeti emlékezet által jelenik meg, látható, hogy nem kronológiai, hanem a recedens mozgás logikája szerinti egymásutánról van szó. A momentumok szukcesszivitása nem a történelem időbeli esetlegességét, hanem a „megjelenő tudás tudományának” logikai szükségszerűségét mutatja, ami e recedens logika szerint a tudati alakok összes lehetséges formáját tartalmazza.⁴² Ebből következik, hogy a szellem pontosabb meghatározása a recendencia logikájának formális kifejtésén keresztül adható meg. A szellem formális fogalmát A *logika tudománya* bontja ki. Így a recedens mozgás logikai kifejtése e mű alapján történhet.

41 Minden egyes momentum (a tudat, az öntudat, az ész, a szellem, a vallás) további momentumokra bontható, és e momentumok egymásutánja a megismerés ugyanazon recedens mozgását jelenti. Például az érzéki bizonyosság a tárgy és az én különbségét mutatta. Ezen belül a tárgy, ami közvetlen létében mint egyedi „itt és most” jelenik meg, az én negáló mozgása által folyamatosan elkülönбöződik: most nappal van, most éjszaka; itt fa van, itt ház. Minden „itt és most” egyedi, de maga az „itt és most” általános. Az érzéki igazsága így a tudat tárgyát tekintve az „itt és most” általánossága. Ez az általánosság azonban ismét tárgyként, az észrevezés általános tulajdonságokkal rendelkező tárgyaként, és ezzel egy újabb recedens mozgás magánvaló momentumaként jelenik meg. *Fenomenológia*, 57–64. o.

42 A szellemi alakok megőrzése „a szabad, az esetlegesség formájában megjelenő létezésük oldaláról nézve: a történelem; fogalmilag felfogott organizációjuk oldaláról nézve pedig a *megjelenő tudás tudománya*; a kettő együtt, a fogalmilag felfogott történelem, alkotja az abszolút szellem emlékezetét [*Erinnerung*] [...]”. (I. m., 415. o.) Amiképp Harris írja, „ahogy visszaemlékezünk az emberi vallásos és kulturális történelem menetére, felbecsüljük a (természeti és szellemi) világot a maga egész kiterjedésében, és így az már öntudatosan hozzánk tartozik, mint a mi *emberi* »szubsztanciánk«. A *Fenomenológia* Hegel »történelemfilozófiája«, abban a valódi spekulatív értelemben, hogy a »történelem« megismeri az emberi kognitív tapasztalat minden módját.” (Harris 1995, 96. o.)

2. A recendencia logikája

Hegel számára a logikai tudomány „a tulajdonképpeni metafizika vagy tiszta spekulatív filozófia”.⁴³ A logika a szellem fogalmának metafizikai meghatározása. Ugyanakkor a logika „nem különbözik tárgyától és tartalmától, mert a magában-való tartalom, a *dialektika*, amelyet *önmagába foglal*, mozgatja tovább ezt a tartalmat.”⁴⁴ Vagyis éppúgy érvényes rá az *Aufhebung* és az *Erinnerung* kettőssége által meghatározott mozgás, mint tárgyára. A logika, mint e mozgás igazsága, maga „a tiszta fejlődő öntudat”.⁴⁵

Ebből következően a logika tudományában alkalmazott struktúra maga is az abszolút tudásnak az önmaga megszüntetve-megőrzött mozgásában elmerülő belsővé-válása, mely épp ezért már előre tudja momentumai egymásutánját, mielőtt még önmagáért-valóvá tenné azokat.⁴⁶ Ám épp ezzel biztosítja azt is, hogy a momentumok egymásutánja magából a tárgyból, a szellem recedens mozgásából következzen.⁴⁷

A logika tudománya így egyszerre folytatása és megalapozása *A szellem fenomenológiájának*. A fenomenológiában tárgyalt tudat „a szellem mint konkrét, mégpedig a külsőlegességben elfogult tudás”.⁴⁸ Ez „a megjelenő szellem, amely a maga útján megszabadul közvetlenségétől és külső konkréciójától, a tiszta tudássá lesz”.⁴⁹ A tiszta tudás pedig már a saját lényegét elgondoló szellem, „a tudat arról a formáról, amelyben tartalmának belső önmozgása végbemegy”.⁵⁰ Ez a megismerés formális mozgását kifejtő tudomány a logika. De a forma kifejtése maga is a formáról való *tudás*, amiből az következik, hogy a kifejtésben éppúgy érvényesülnie kell a megismerés recedens mozgásának.

A logika tudománya tehát oly módon alapozza meg a tudatot tárgyaló fenomenológiát, hogy eközben mégiscsak a tudat tárgyalja a logikát, így a logika szükségképp a tudat mozgásában jelenik meg. *A logika tudománya* és *A szellem fenomenológiája* közötti kapcsolat tehát maga is egyfajta dialektikát, méghozzá az alap és az egzisztencia dialektikáját mutatja.⁵¹ Ennek a viszonynak a kifejtése pedig természetesen a *A logika tudománya* feladata.

43 *Logika I.*, 3. o.

44 *I. m.*, 30. o. A fordítást módosítottam – C.Gy.

45 *I. m.*, 25. o.

46 A szerkezet „történeti értékű”, „annak a külső reflexiónak az összeállítása, amely átfutotta már a kidolgozás egészét, tehát előre tudja és jelzi momentumai egymásutánját, mielőtt még sor kerülne rájuk.” *I. m.*, 30–31. o. A fordítást módosítottam – C. Gy.

47 „[A]z összefüggés *szükségzerűségének* és a különbségek *immanens keletkezésének* meg kell lennie magának a dolognak a tárgyalásában, mert hozzátartozik a fogalom folytatólagos önmeghatározásához.” *I. m.*, 31. o.

48 *I. m.*, 4. o.

49 *Uo.*

50 *I. m.*, 29–30. o.

51 E megállapítást látszik erősíteni az, hogy az *Enciklopédia* keretein belül – aminek *A logika tudománya* az első része –, a harmadik részben, *A szellem filozófiájában* újra felbukkan a tudat, az öntudat és az ész fenomenológiája, mindezt pedig az objektív és az abszolút szellem követi. Az alap és az egzisztencia viszonyáról lásd *A recendencia epistemológiája* című szakaszt.

A megjelenő tudat és a logika dialektikus viszonyának következménye, hogy a fenomenológia eredménye, a tiszta tudás, egyszersemind a logika elveként is szolgál. A tiszta tudás viszont az, hogy „a létet önmagában tiszta fogalomnak, a tiszta fogalmat pedig az igazi létnek tudjuk.”⁵² Az igazság ugyanis a fogalom azonossága tárgyával, vagyis önmagával, míg az igazság abszolút tudása a fogalomnak önmagával való egyezéséről való tudása. A logika tudománya, mint önmaga által megalapozott tudomány, ennek az igazságnak a kifejtése. A logika tehát a megismerés recedens mozgását, mint a szellem igazi létét, tiszta fogalomként tárgyalja. Lét és fogalom egysége azonban a tudás mozgása során eredményként adódó egység, és csak e mozgás kifejtéseként az, ami.⁵³ A logika tudománya annak a *tiszta tudatnak a fenomenológiája*, amely önmaga lényegét elgondolva a létből a fogalomba megy át. A logika három momentuma így a lét, a lényeg és a fogalom.

A logika felosztását a fenti elvnek kell áthatnia, méghozzá a szellem mozgása által meghatározva. Ám mivel a szellem már végigjárta útját, és csak visszatekint a maga mögött hagyott momentumokra, ezért a kifejtés a fogalom nézőpontjából történik. A fogalom perspektívájából végrehajtott *Er-Innerung* a megismerés recedens mozgásának három alakját veszi fel. Eszerint a logika három momentuma: a magánvaló fogalom, a másért-való fogalom és a magáért-való fogalom. A magánvaló fogalom a lét mint közvetlen magánvalóság, ezért az első momentum a recedens mozgást mint ontológiát tárgyalja. A másért-való fogalom a lényeg, vagyis a létről alkotott reflexió, ami azt jelenti, hogy a második momentum a recedens mozgást mint episztemológiát elemzi. Végül a magáért-való fogalom a lét és a lényeg önmagában való megszüntetve-megőrzése, és így a harmadik momentum a recedens mozgást tiszta fogalmi mozgásként, azaz logikaként veszi szemügyre.⁵⁴ Vagyis a recedencia metafizikai kifejtésének három momentuma az ontológia, az episztemológia és a logika.

2.1. A recendencia ontológiája

A recendencia ontológiája a magánvaló, elvont és ellentmondásos momentumaira bontott fogalom. A tiszta tudat számára itt saját mozgásának momentumai mind magánvaló létként mutatkoznak meg. A logika első része tehát a lét tana.

A tudat momentumai a magánvaló, a másért-való és a magáért-való. A lét tanában ezek a momentumok magánvalóságukban kerülnek kifejtésre, méghozzá a következőképpen:

⁵² *Logika I.*, 36. o.

⁵³ *Uo.*

⁵⁴ *Uo.*

1. A magánvaló magánvaló léte az önmagával egyenlő *lét* meghatározhatatlan közvetlensége.⁵⁵ Ebben a közvetlenségben még csak szemléletről vagy gondolkodásról sem igen beszélhetünk, mert szemlélet és gondolkodás eleve másért-való létet feltételez.⁵⁶ Másrészt a megismerés recedens mozgása alapján szükségszerű is e továbblépés a másért-való léthez, aminek a számára a magánvaló egyáltalán megmutatkozik. A másért-való a magánvalótól elválasztott és mégis rá vonatkozó lét.
2. Most tehát a tiszta tudat számára a másért-való lét jelenik meg közvetlen magánvalóságában, mint „a tiszta, üres szemlélet”, ami éppenséggel a *semmi*.⁵⁷ Magánvaló és másért-való szembenállása tehát ontológiai szinten a lét és a semmi szembenállásaként jelentkezik.⁵⁸ A semmi elvont, közvetlen negáció, vonatkozás nélküli tagadás, egy magában való „nem”, ami éppolyan megragadhatatlannak bizonyul, mint a tiszta lét.⁵⁹ Míg tehát a magánvaló létnek a másért-való üres szemlélete számára kell adódnia, addig a másért-való „ontológiai semmije” egy magánvaló létre kell, hogy vonatkozzon.
3. Ennek a vonatkozásnak az ontológiai kifejezése a létnek a semmibe, illetve a semminek a létbe való alakulása, azaz az *alakulás*, mint a lét magáért-valósága. „Az igazság sem nem a lét, sem nem a semmi, hanem az, hogy a lét nem átmegy, hanem átment a semmibe és a semmi a létbe. [...] Igazságuk tehát ez a *mozgás*, amellyel az egyik közvetlenül eltűnik a másikban [...]”. A lét és a semmi tehát „nem magukért léteznek, hanem csak az alakulásban, e harmadikban vannak.”⁶⁰ Az alakulás a magáért-való lét ontológiai meghatározása, ami azt jelenti, hogy „ezt az átmenetet ugyancsak további reflexiók meghatározás nélkül kell felfogni.”⁶¹ Vagyis az alakulás a magáért-valóság magánvaló léte. Ám ennyiben már a magáért-való ment át magánvalóba, azaz a *létezés* közvetlenségébe, ami momentumait megszüntetve őrzi meg.⁶² Az ugyanis, hogy „a lét nem átmegy, hanem átment a semmibe, és a semmi a létbe”, azt jelenti, hogy az alakulás nem más, mint az *Aufhebung* fogalma, ami által a magáért-való magánvalóvá válik, pontosabban már mindig eleve az, amikor a má-

55 A fogalom felől tekintve a magánvaló magánvaló léte afféle predikátum nélküli szubjektum. Lásd *A recedencia logikája* című szakaszt.

56 I. m., 58. o.

57 *Uo.*

58 Folytatva egy előző lábjegyzetben megkezdett gondolatmenetet, a magánvaló és a másért-való szembenállása jelentkezik Sartre művének, *A lét és a semminek* az alapproblematikájaként is. Sartre számára ez a szembenállás meghaladhatatlan, szerinte csak a rosszhiszeműség hiheti azt, hogy ezen az ellentmondáson túljuthat, hogy szemléletként azonosulhat saját létével. A lét és a semmi viszonya valójában egy szükségszerűen kudarcra ítéltetett mozgás, melynek során a magáért-való „hiábavaló passiójárásában” igyekszik eljutni magánvaló léthez. Ez a kudarcra ítéltetett mozgás az, ami Hegel számára az alakulás fogalmában pozitív tartalmat nyer és igaz tudássá válik.

59 *Logika I.*, 59. o. Vagyis, ismét a fogalom perspektívájából nézve, a semmi egy szubjektumtól és predikátumtól elvonatkoztatott tagadás.

60 I. m. 69. o. A fordítást módosítottam – C.Gy.

61 I. m., 78. o.

62 I. m., 82. o.

sért-való számára mint magánvaló jelenik meg. Így az alakulás már mindig megtörtént, befejezett, azaz már mindig létezés, mihelyt a megismerés magánvaló tárgyává válik, ám épp a megismerés az, ami számára és ami által az alakulás megtörténik. A megismerés tárgyaként, azaz gondolatként „csak abban az időben jelenik meg, miután a világ befejezte alakulásának folyamatát és elkészült.”⁶³ Csak befejezett, elmúlt időben. Az alakulás ontológiai karaktere tehát a „*gewesen*”, a létezés a megismerés számára elmúltként adódik.

A három momentum a megismerés recedens mozgásának ontológiáját adja: a megismerés, elkülönöződve önmagától, szemléli önmaga létét, ám ekkor már szemléletével azonos, ami a léttel szembenálló semmi. Ez esetben viszont már eleve önmagától elkülönöződó mozgásként ismer önmaga igazságára, vagyis mint átmenet a létből a semmibe, és – minthogy a magáért-való egyszersmind magánvaló is – a semmiből a létbe. Nem átmegy, hanem átment – azaz már eleve így ismer magára, mindig lemaradva igazságának megképzéséről, ami saját megismerő mozgása, mint a megismert dolog, és így az igazság lehetőségfeltétele.⁶⁴ A megismerés mozgásának eme sajátossága a logika második részében, a lényeg tanában kerül kibontásra.

2.2. A recendencia episztemológiája

A lényeg tanában a megismerés recedens mozgásának leírása a másért-valóság reflexiók meghatározásai alapján történik. A lényeg tana így a recendencia episztemológiai kifejtése.

A megismerés másért-való mozgásának alapja a tudásnak a lét igazságára irányuló mozgása. Ezért a tudat „nem áll meg a közvetlennél és meghatározásainál, hanem áthatol rajta azzal az előfeltevéssel, hogy a lét *mögött* még valami más is van, mint maga a lét, hogy ez a háttér a lét igazsága. Ez a megismerés közvetett tudás, mert közvetlenül nem a lényegnél és a lényegben van, hanem valami mással, a léttel kezdődik, s előbb egy utat kell megtenni, azt az utat, hogy túlmegy a léten, vagy helyesebben, hogy bemegy a létbe. Csak amikor a tudás a közvetlen létből *bensővé válik* (*sich erinnert*), a közvetítés által találja meg a lényeket.”⁶⁵ A reflexív tudat számára tehát úgy tűnik, hogy a lényeg valami léten túli közvetlenség, magánvalóság, ezért

⁶³ *Jogfilozófia*, 23. o.

⁶⁴ Ez az, amit Heidegger a hegeli tudat ontológiáját elemezve úgy ír le, mint „a már még-nemjében tartózkodni, éspedig úgy, hogy ez a már a még-nemben van jelen.” Eszerint a tudat, mint jelenlét, önmaga útnak indítása a más felé, ami végül is önmaga igazságának bizonyul. A tudat jelenléte tehát már-mindig úton-levés: a tudat „már” meghaladta önmaga nem-igaz jelenlétét, mivel a más „még nem” jelenvaló létében ismer igazságára. Heidegger 2006, 160. o.

⁶⁵ *Logika II.*, 3. o.

a megismerés túlmegegy létéén, hogy felfedezze azt, ami túl van rajta: saját igazságát, a lényegét. A reflexió számára a megismerésnek ez a lényeg felé irányuló transzcendens mozgása külsődlegesnek mutatkozik a hátrahagyott léthez képest. „Ámde ez a folyamat magának a létnek a mozgása.”⁶⁶ Azaz a megismerés önmagát, a maga létét ismeri meg mint recedens mozgást. Nem önmagán túl, hanem önmaga elé lép. Látszólagos transzcendenciája valójában recedencia.

A létet transzcendáló lényeg illúzió: a lényeg nincs túl a létén, maga a lét tárul fel önmaga számára lényegként, amikor az hátra hagyja magát, hogy magába szállhasson, vagyis emlékezessen, amikor közvetetté válik, hogy a megismerés mozgásában közvetlenné válhasson. E mozgás során jelenik meg a lét lényegként, pontosabban ez a létre irányuló episztemológiai mozgás a lényeg.

A lényeg tehát nem lét, hanem a létre irányuló mozgás, *tiszta másért-valóság*. „A lényeg [...] nincs sem *magánvalósága*, sem *magáért-valósága* szerint; *más által*, a külső, absztraháló reflexió által van, s *más számára*, nevezetesen az absztrakció és egyáltalán a vele szemben megmaradó létező számára. Meghatározásában tehát a lényeg a magában halott, üres meghatározás-nélküliség.”⁶⁷ Ontológiailag kifejezve a másért-valóság magán- (és így magáért-) való-léte szerint semmi.⁶⁸ Episztemológiailag kifejezve a másért-valóság a megismerés mozgása, ami a léttől elkülönülővé, azzal szembe kerül és rá vonatkozik. Ám a lét nem kiindulópontja ennek a mozgásnak: ami a léttől elkülönülővé és rá vonatkozik, az magának a létnek a végtelen mozgása, aminek a lét magánvalósága mindig csak megszüntetve-megőrzötten kiragadott momentum.⁶⁹ A lét már eleve mozgásban van, nincs jelenléte, vagy inkább jelenléte már mindig meghaladott, befejezett, elmúlt: „*Das Wesen ist was gewesen ist*”.⁷⁰

Azonban mindez az abszolút tudás nézőpontja. A reflexív tudat számára a lényeg a másért-való lét magánvaló *alapjaként* mutatkozik meg. Az alap részletes tárgyalására az ontológiai bizonyíték kontextusában kerül sor. Az alap mint végső alap a megismerésnek olyan alapja, ami nincs másban megalapozva, ami tehát „*eltűnik*” abban a tárgyban, amely mint általa megalapozott jelenik meg.⁷¹ Az alap a közvetítés pusztá mozgása, anélkül, hogy ő maga közvetített lenne. Mivel tehát alap nélküli, pusztá másért-való mozgás, ezért magánvaló léte meg is szűnik abban a másban, aminek a közvetítése. Az alap mozgása így egy önmagát megszüntető mozgás. Ezt a mozgást nevezi Hegel „alap-

66 *Uo.* A fordítást módosítottam – C.Gy.

67 *I. m.*, 4. A fordítást módosítottam – C.Gy.

68 Lásd *A recedencia ontológiája* című szakaszt.

69 „A lényeg azonban, amint itt lett, nem valamilyen töle idegen negativitás által, hanem saját negativitása, a lét végtelen mozgása által az, ami.” *I. m.*, 4. o.

70 „A német nyelv a *sein* igében megtartotta a lényegét [*das Wesen*] a múlt időben: '*gewesen*'; mert a lényeg az elmúlt, de időtlenül elmúlt lét.” *I. m.*, 3. o. [„Die Sprache hat im Zeitwort *Sein* das Wesen in der vergangenen Zeit '*gewesen*' behalten; denn das Wesen ist das vergangene, aber zeitlos vegangene Sein.”]

71 *I. m.*, 92. o.

megsemmisítő szakadéknak”, *Abgrund*nak. „Isten lényege a szakadék (*Abgrund*) a véges ész számára.”⁷² A lényeg az alap elvesztése, azé az alapé, amelyet éppen a léten túllépő tudat tételez. Az alap tételezése és az alap elvesztése tehát ugyanaz a momentum: az alap eleve elvesztettként tételeződik. Ez az eleve-elvesztettként-tételezés adja a *Wesen gewesen*-jellegét.⁷³

Az alapnak ebben az önfelszámoló mozgásában megszűnt az alap és a megalapozott közötti különbség, a lényeg már nem másért-való, hanem magáért-való. A magáért-való lényeg a tudat számára magánvaló jelenségként, azaz *egzisztenciaként* adódik.⁷⁴ Az egzisztencia a lényeg megszüntetve-megőrződése.⁷⁵

Ezek után már megkísérelhető a lényeg három momentumának (másért-való, magáért-való, magánvaló) episztemológiai kifejtése, aminek a második momentummal kell kezdetét vennie, minthogy az első, a magánvaló-lét önmagában nem képez episztemológiai meghatározást.

72 „[A] nyelv egyesíti ennek a *megsemmisülésnek* és az *alapnak* a jelentését; azt mondják, Isten lényege a *szakadék* a véges ész számára.” I. m., 93. o. („Die Sprache vereinigt [...] die Bedeutung dieses *Untergangs* und des *Grundes*; man sagt, das *Wesen Gottes* sei der *Abgrund* für die endliche Vernunft.”)

73 A reflexiónak ezt a logikáját nevezi Zizek retroaktív performativitásnak, amikor is a reflexió által elvesztett dolgot magának a reflexiónak a tételezése hozza létre, mint olyan dolgot, amit a tudat úgy veszített el, hogy sohasem birtokolta. Zizek 1991, 164. o., 167. o.

74 *Logika II.*, 93. o.

75 Érdemes az alap és az egzisztencia hegeli fogalmát összevetni Schellingnek az emberi szabadság lényegéről írt művében kifejtett hasonló fogalmaival. Schelling ugyanúgy megkülönbözteti a lényeg két elemét, az alapot és az egzisztenciát. Ám nála az alap magánvalóságában a megismerhetetlen alakulás, azaz másért-valóság, ami ezáltal épp a megismerhető megnyilvánulás, az egzisztencia alapja. (Schelling 1992, 56–57. o.) A másért-valóság tehát ez esetben nem a megismerés momentuma, hanem annak lehetőségfeltétele. Az alap itt potencialitásban megelőzi az egzisztenciát, és igazságában nem megy át az egzisztenciába, hisz igazsága maga az örök potencialitás. Az alap és az egzisztencia közötti különbség a homály és a fény, a tudattalan és a tudott, a potenciális és az aktuális közötti különbség, viszonyuk a létrejövés, a teremtés viszonya. (I. m., 59–60. o.) Hegelnél azonban mindkét fogalom a megismerés recedens mozgásába ágyazódik be, ami azt jelenti, hogy az alap az egzisztenciában megszüntetve megőrződik, vagyis „egzisztenciába megy át”. Ami teremtésnek tűnt, a megismerésben „*gewesen*”-nek, már eleve megszűntnek mutatkozik. Míg tehát Schellingnél az alap teremtő vágyakozása okozza az „*Aufhebung*” mozgását és ezáltal a megismerést (I. m., 58. o.), addig Hegelnél a megismerés megszüntetve-megőrző mozgásának az alap csak egy magánvaló momentuma. Schellingnél a megismerés előfeltételezi az állandó teremtést, Hegelnél viszont a teremtés előfeltételezi a megismerés végtelen recedens mozgását. Hegel ontológiája a léttel veszi kezdetét, míg Schellingé a lét előtti „sötétséggel”, az alakulás semmijével.

A schellingi alap-egzisztencia viszony tehát feltűnő különbséget mutat a hegeli viszonyhoz képest. Gyökerei ugyanis Hegellel ellentétben nem annyira a megismerés fogalmában, mint inkább a böhmei teremtés-koncepcióban keresendők. Böhme Szentháromság-értelmezésében az Atyát mint alap nélküli pusztá akaratot határozza meg, ami ezért megragadhatatlan, ám mégis akarat, olyan akarat, ami önmagát akarja. Az akarat ezért alapba fogja önmagát. Az önmagát alapba fogó akarat így már ki is lépett alapjába, ami önmagát örökké mint Fiút szüli. A Szellem a voltaképpeni teremtés, mely hét forrásszellem egymást szülését és egymást áthatását jelenti. (Böhme 1997, 23–25. o.) Mind Böhme, mind Schelling iménti metafizikája a teremtés, és nem a megismerés mozgásában bontakozik ki.

2. A *másért-való* mozgásban megjelenő lényeg a másért-valóság magánvaló alapjaként határozódik meg. Ám a magánvalóra irányuló másért-valóság önmagától elkülön-böződve már eleve
3. a lényeg *magáért-valóságaként* jelenik meg (tehát mint az alap megszűnt mivolta), ami ekként tárgyasulva
1. *magánvaló* közvetlenség lesz, azaz egzisztencia, és másért-valóságában egy alapra vetül ki (2. momentum).

Míg az ontológiai kifejtés számára a magánvaló lét jelentette a kezdetet, addig az episztemológiai kifejtés a másért-való mozgásból indul ki, ami eleve a magánvaló lét-re, mint lényegre irányul. Ez a másért-való-lét ontológiailag semmiként határozódott meg. Ám episztemológiai perspektívából szemlélve a másért-való-lét, mint a lét vég-telen mozgása, maga az igazság, azaz a magán- és magáért-való-lét. Az ellentmondás nem a létben, hanem a szemléletben, az episztemológiai megközelítésben van. Míg az ontológia a momentumokat elkülönítetten, magánvalóságukban vizsgálta, s így kapta a lét, a semmi és az alakulás meghatározásait, addig az episztemológia a momentumokat mozgásukban feloldva, másért-valóságukban szemléli, és ekképpen a lényeg egyszerre másért-, illetve magán- és magáért-valóságához jutott el. A mozgás episztemológiája tehát az ellentmondásban jutott kifejezésre, ami éppen a lényeg reflexiók meghatározása.⁷⁶

A két szemléletmód, az ontológiai és az episztemológiai, egy harmadik szemlélet-módban, a logikaiban válik megszüntetve-megőrzötté.

2.3. A recendencia logikája

A fogalom tana a szellem fogalmát mint fogalmat tárgyalja. „[A] fogalom mármost a *létnek* és a *reflexiónak* az az abszolút egysége, hogy a *magán- és magáért-való-lét* csak azáltal van, hogy éppannyira *reflexió* vagy *tételezettség*, s hogy a *tételezettség* a *magán- és magáért-való-lét*.⁷⁷ Az ontológiai és az episztemológiai szemléletmód tehát egymást fel-tételezi, mindkettő ugyanannak a fogalomnak egy aspektusa, az előbbi a magánvaló-lét felől, az utóbbi a másért-való lét irányából megközelítve a szellem fogalmát. A tiszta tudatnak a két szemléletmódon, mint saját momentumain, végig kell mennie, hogy elérkezzen saját fogalmához, ami épp a két momentum *Aufhebung*jában áll. A logika éppen az ontológia és az episztemológia ezen egymásrautaltságának és ellentmondá-sosságának meghatározása. A fogalom tehát egyszerre a magánvaló közvetlensége és a másért-való negativitása, közvetítése, és az, hogy ez a két momentum egy mozgást fejez

⁷⁶ *Logika II.*, 47. o. A mozgás és az ellentmondás viszonyáról lásd *A momentumok* című szakaszt.

⁷⁷ *I. m.*, 188. o.

ki. A lét tana és a lényeg tana együttesen a fogalom genetikai kifejtését adja. A lét és a lényeg a fogalom alakulásának momentumai.⁷⁸ A logika ezeket a momentumokat egyszerre tekinti elkülönítettségükben és mozgásukban, vagy más szóval: a logika a két momentumot önmagában megszüntetve őrzi meg. Számára a momentumok magánvalósága és másért-valósága csak mint a magáért-valóság elemei érvényesek. A logika az ontológia és az episztemológia *Aufhebung*-ja: nem ontológia és nem episztemológia, nem a megismerés feloldása a létben és nem a lét feloldása a megismerésben, hanem a kettő megszüntetve-megőrzése a lét megismerésének recedens mozgásában.

A fogalom tehát egy önmagát hátrahagyó mozgás által jut el igazságához, azaz önmagához. Ez a mozgás a fogalom tartalma. A fogalom eszerint nem egy önmagában üres forma, amit csak a szemlélet tölthet meg tartalommal, ahogy Kant állította. A fogalom igazságát nem egy hozzá képest külső szemléletből, hanem, a tudomány követelményeinek megfelelően, magából a fogalomból kell levezetni.⁷⁹ A fogalom tárgyalásával kapcsolatban különbséget kell tenni a *történeti módszer* és a *tudományos módszer* között. A történeti módszer annak a történetnek az elbeszélését adja, hogy „mi megy végbe a képzetben és a megjelenő gondolkodásban”. Ez az elbeszélés az érzelmekkel és a szemléletekkel kezdi, amelyekből azután az értelem kivonja az általánost.⁸⁰ „De a filozófia ne legyen elbeszélése annak, ami történik, hanem megismerése annak, ami *igaz* benne, s az igazból értse meg azt is, ami az elbeszélésben mint pusztá történés jelenik meg.” Az igaz a fogalom azonos-sága tárgyával, így a fogalom igazsága szerint „nem előzhető meg”, csak története szerint. A filozófiának tehát a fogalomból, a fogalom eredendő mozgásából kell kiindulnia, nem pedig e mozgás eredetéből. A fogalom így megalapozza saját feltételeit, saját feltételeinek feltétlen alapja.⁸¹ A realitás nem a fogalmon kívül van, hanem abból származik, vagyis a realitás a recendencia mozgásának eredménye, ahogy az a logikából következően a természetfilozófiában és a szellem filozófiájában kidolgozásra kerül.⁸²

78 *I. m.*, 187. o.

79 *I. m.*, 197. o.

80 *I. m.*, 198. o. A történeti módszer meghatározását Locke *Értekezésében* találjuk meg: „Mostani szándékomhoz elégséges lesz az ember megismerő képességét megvizsgálni, amint az az őt megillető tárgyakkal foglalkozkodik; és azt fogom képzelni, hogy nem végeztem tökéletesen rossz munkát ama gondolataimmal, melyeket ebből az alkalomból fejték ki, ha ezzel az egyszerű, *történeti módszerrel* képes leszek valamilyen magyarázattal szolgálni azokról az utakról, amelyeken *értelmünk megszerzi a birtokába kerülő fogalmakat a dolgokról...*” (Locke 2003, 32. o. Kiemelés tőlem – C. Gy.) Ez a történeti módszer, ami a *res cogitans* megjelenésével az újkori filozófiában általánossá vált, határozta meg a fogalom és a szemlélet viszonyát Kant esetében is.

81 *Logika II.*, 200. o. Az *Enciklopédia* bevezetésében érzem és szemlélet a tudat tartalmainak formáiként kerülnek meghatározásra. A tudat tartalmi a formák meghatározottsága. A meghatározottságok megragadására a filozófia fogalmakat tesz az érzelmek és szemléletek helyébe, hisz csak ezáltal tudhatja meg, hogy mi az igaz ezekben a képzetekben. *Enc. I.*, 3. §, 5. §.

82 „[A] logika megmutatja az *idea* fölemelkedését arra a fokra, ahonnan a természet teremtményévé válik s át megy egy konkrét *közvetlenség* formájához, amelynek fogalma azonban szétötri azt az alakot is, hogy önmagához visszatérve, *konkrét szellemmé* váljon.” (*I. m.*, 201–202. o. A fordítást módosítottam – C. Gy.) Az *Enciklo-*

A logika ugyanakkor formális tudomány, méghozzá az abszolút forma tudománya, ami a tiszta tudatnak az önmagára vonatkoztatott meghatározásait tartalmazza. Az önmagára való vonatkozás abszolút formája az én. A filozófiai tudományban az abszolút forma a fogalom, ennek magáért-valósága tehát az én formális-logikai, avagy tiszta fogalma.⁸³ Az abszolút formának, az én fogalmának önmaga a tartalma és a realitása. A tartalom az abszolút formának, az énnak az önmagára vonatkoztatott különféle meghatározásai, fogalmai, vagyis a fogalom fogalmai. Az abszolút forma fogalma a magáért-való igazság, hiszen tartalma megfelel formájának, realitása megfelel fogalmának.⁸⁴ A magáért-való igazság a logika tudományának feltétele, különben csak „a gondolkodás tényleges jelenségei természettörténeti leírásának értékére tarthat igényt.”⁸⁵

A fogalom, mint általános fogalom magáért-valósága azonban a pusztá önmagára irányuló reflexió végtelensége, az én üres tételezése, vagyis negativitás, meghatározatlanság. Ahhoz, hogy meghatározást kapjon, önmagát tárgyként, az ént mint valamit kell tételeznie, ami által a fogalom végessé, elkülönböződővé, azaz különössé válik. E különösség azonban a magáért-való fogalom, az én különössége, vagyis egy önmagára reflektált különösség. Ez az önmaga általánosságára visszavezetett különösség a fogalom önmeghatározása vagy egyedisége. Ezáltal önmaga meghatározottsága, korlátozottsága egyúttal olyan tételezés, amelyet saját szabad negativitása tételez – az a lehetőség, hogy elvonatkoztathat bármely különös meghatározástól, vagyis az általánosság lehetősége. Mivel az én önmagára vonatkozva nyer meghatározást, ezért megvan a lehetősége rá, hogy egy újabb önmagára való vonatkozás által elkülönböződjön a meghatározástól, azaz hogy megőrizve megszüntesse azt.⁸⁶

Míg az ontológia esetén a momentumok magánvalóságuk szerint, létként mutatkoztak meg, illetve az episztemológia tárgyalásánál másért-valóságuk alapján, lényegként, addig a logikában magáért-való formájukban, fogalomként jelennek meg. Ez az előzőek alapján a következő momentumokat mutatja:

1. A magáért-való fogalom *magánvalósága* szerint az önmagára vonatkozó reflexió végtelen negativitása, vagyis meghatározatlan általánosság. De éppen ezzel már önmagától elkülönböződve meg is határozta magát, azaz

pédia három része, a logika tudománya, a természetfilozófia, és a szellem filozófiája az önmagát megismerő szellem recedens mozgásának momentumait teszik tudományuk tárgyává: a logika tudományának tárgya a magán- és magáért-való idea a maga közvetlenségében, a természetfilozófia tárgya az önmagát külsővé vált módon, másletében megismerő idea, míg a szellem filozófiájának tárgya az önmagát magán- és magáért-valóságában megismerő idea. *Enc. I.*, 18. §.

83 *Logika II.*, 193. o.

84 *I. m.*, 202. o.

85 *I. m.*, 204. o. A fordítást módosítottam – C.Gy.

86 *I. m.*, 208–229. o.; *Jogfilozófia*, 5–7. §. „Ez azután a szabadság konkrét fogalma”. *I. m.*, 7. §.

2. önmaga által meghatározott különösséggé, *másért-valóvá* vált. Ám ez a másért-valóság a magáért-való fogalomhoz tartozik, és ennyiben már eleve magára reflektált, vagyis
3. *magáért-való* egyedi fogalom mint a meghatározatlan általánosság által tételezett meghatározott különösség. A fogalom önmagába való visszatérése tehát egyúttal a fogalom megoszlását is jelenti.

Az önmagát ily módon meghatározó és megosztó fogalom nem más, mint az ítélet.⁸⁷ Az ítélet (*Urteil*) „a fogalom megosztása önmaga által”. Az ítélet *ursprüngliche Teilung*, azaz már eredendően megosztás, ami saját mozgása által történik. Ez az eredendő megosztás az ítélet magáért-való léte.⁸⁸ Ez az önmagát megosztó magáért-való lét két önálló momentumként jelenik meg. Az egyik a szubjektum mint önálló tárgy, a másik a predikátum mint önálló általános meghatározás. Az ítélet a predikátum állítása a szubjektumról. Az igaz ítéletben a megfelelő predikátumnak azonosnak kell lenni a szubjektummal. A predikátum nem külsőleg kapcsolódik a szubjektumhoz, hanem a szubjektum létehez tartozik, a szubjektumnak tulajdonított.⁸⁹

A fogalom a két momentum vonatkozása. Ugyanakkor az ítélet momentumai maguk is fogalmak, az ítélet meghatározásának totalításai.⁹⁰ Látható, hogy az ítélet momentumai esetén ugyanaz a folyamat érvényesül, mint a megismerés momentumainál: a magáért-való fogalom eleve magán- és másért-való elemeket tartalmaz, másrészt ő maga is megszüntetve-megőrzött magánvaló elemmé válik egy ítélet magáért-valóságában. Az ítéletben a szubjektum fogalma a magánvaló lét, míg a predikátum fogalma a másért-való lényeg.

„[A]z alapul szolgáló (*subjectum, hüpokeimenon*) még nem egyéb a névnél.”⁹¹ Azt, hogy fogalma szerint mi a szubjektum, hogy lényege szerint mi a név, csak a predikátum fejezi ki.⁹² A szubjektum csak a predikátumban válik szubjektummá.⁹³ A predikátum nélküli szubjektum ontológiai értelemben a közvetlen, meghatározatlan lét, episztemológiai értelemben az üres, meghatározatlan alap. A szubjektum csak a predikátumban kap megkülönböztetést és meghatározottságot. A predikátum tehát a

⁸⁷ *Logika II.*, 230. o.

⁸⁸ „Az ítélet a fogalom megoszlása önmaga által; ez az *egység* tehát az az alap, ahonnan az ítéletet igazi *objektivitása* szerint megítéljük. Ennyiben ez az eredetileg egynek eredeti megoszlása; az ítélet szó így arra vonatkozik, ami az ítélet magán- és magáért-valósága szerint.” *I. m.*, 232. o. A fordítást módosítottam – C. Gy. [„Das Urteil ist die Direktion des Begriffs durch sich selbst; diese Einheit ist daher der Grund, von welchem aus es nach seiner wahrhaften *Objektivität* betrachtet wird. Es ist insofern die *ursprüngliche Teilung* des ursprünglich Einigen; das Wort *Urteil* bezieht sich hiermit auf das, was es an und für sich ist.”]

⁸⁹ *I. m.*, 233. o.

⁹⁰ *I. m.*, 232. o.

⁹¹ *Uo.*

⁹² „[C]sak a fogalom, vagy legalábbis a lényeg és egyáltalán az általános adja a predikátumot, s ezután kérdezzünk az ítélet értelmében.” *I. m.*, 231. o. A fordítást módosítottam – C. Gy.

⁹³ *I. m.*, 236. o.

szubjektum létezése (ontológiai értelemben), vagy egzisztálása (episztemológiai értelemben).⁹⁴ A szubjektum meghatározása által vonatkozik más fogalmakra, lép velük kapcsolatba, „*magában-való-létéből* az összefüggések és a viszonyok *általános* elemébe lép, a valóság negatív vonatkozásaiba és kölcsönhatásába”.⁹⁵ Másrészt a predikátum önmagában nem állhat fenn, csak a szubjektumban „inherálhat”.⁹⁶ A predikátumnak nincs önálló léte, csak másért-való mozgása. A predikátum tehát pusztán negativitás, a létre irányuló lényeg. Az ítélet magán- és magáért-valóságának megszüntetve megőrzött momentumai tehát a szubjektum magánvalósága és a predikátum másért-valósága.⁹⁷ Így az ítélet a megismerés recedens mozgását mutatja.

Eszerint az ítéletben az igazság, azaz az idea a megismerés.⁹⁸ Az idea a fogalom és a valóság azonossága, a valóság igaz fogalma; ez pedig nem más, mint a megismerés abszolút ideája. Fontos, hogy különbséget tegyünk véges megismerés és spekulatív megismerés között. A véges megismerés csak keresi az igaz fogalmat, a fogalom és a realitás azonosságát, anélkül, hogy valaha is megtalálná.⁹⁹ A véges megismerés önmaga magáért-való fogalmában ugyan abszolút bizonyosságot talál, ezáltal viszont önmagától elkülönülődik, és magánvalóvá teszi fogalmát. Így a fogalom elveszíti tartalmát, formálissá válik, és a megismerés ezt a formális igazságot próbálja reális igazsággá emelni.¹⁰⁰ Ám ezáltal a magánvaló-lét még nem szűnik meg a fogalom magáért-való-létével szemben, és így a fogalom és a realitás egysége nem valósul meg.¹⁰¹

„A véges megismerés olyan ellentmondás, amely maga szünteti meg magát.”¹⁰² Az ellentmondás az, hogy a megismerés igazsága egyúttal nem-igazság, hiszen igazsága az, hogy önmagától való elkülönülőződésében rejlik nem-igazsága. „Ennek az ellentmondásnak az összeomlásában tartalma, a szubjektív megismerés és a magánvaló dolog, egybeesik, azaz önmagában nem-igaznak bizonyul. De a megismerésnek saját folyamata által fel kell oldania végességét és ezzel ellentmondását.”¹⁰³ A spekulatív megismerés önmagába szállása által saját elkülönülőződő megszüntetve-megőrző mozgását ismeri meg,

94 Ezt a szubjektum–predikátum viszonyt fejezi ki a középkori logika *antecedens–consequens* fogalompárja.

95 *I. m.*, 235. o.

96 *I. m.*, 235–236. o.

97 Zizek leírásában az ítélet a következő mozgást mutatja: a propozíció formája létrehozza az először semleges, absztrakt univerzálé meghatározásának várakozását, amit a propozíció második része kell hogy beteljesítsen. Maga a propozíció formája rejti a különbséget, míg a tartalom önmagával azonos marad, és nem fordítva. A forma követeli meg, hogy az egyenlőség második része a genus egy speciesét, az absztrakt univerzálé egy meghatározását hozza el. Zizek 1991, 35. o.

98 *Logika II.*, 374. o.

99 *I. m.*, 381. o.

100 *I. m.*, 381–2. o. A magáért-való én fogalmának magánvaló dologként való tételezése valósul meg a fogalom újkori történetében, elsőként meghatározó módon a *res cogitans* esetében.

101 *I. m.*, 383. o.

102 *I. m.*, 384. o.

103 *Uo.* A fordítást módosítottam – C. Gy.

és így önmaga fogalmává és igazságává válik. A spekulatív megismerés az abszolút idea, amely „magában foglal *minden meghatározottságot*, s lényege az, hogy önmeghatározása vagyis elkülönöződése által visszatérjen magába”. E visszatérés során jelenik meg a momentumoknak az a recedencia mozgásába való beágyazódása, aminek az abszolút idea nézőpontjából történő kifejtése a filozófia feladata.¹⁰⁴

A logika ezen belül azt a mozgást mutatja be, melynek során az abszolút idea „egyszerű azonosságában bezárkózik fogalmába s még nem lépett be egy forma-meghatározottságban való *látszásba*. A logika tehát csak mint az eredeti *szót* mutatja meg az abszolút idea önmozgását, amely *megnyilatkozás*, de olyan megnyilatkozás, ami mint külső közvetlenül ismét eltűnt, miközben van; az idea tehát csak azért van ebben az önmeghatározásban, hogy *hallja magát*; abban a *tiszta gondolatban* van, amelyben a különbség még nem *máslét*, hanem magának teljesen átlátszó és az is marad. – A logikai idea tartalma tehát önmaga mint a végtelen *forma* [...]”.¹⁰⁵ A logika a szellemnek tiszta tudatként, tiszta gondolatként való magába-szállása. Ezáltal a szellem önmagának minden tartalmától elvonatkoztatott formális meghatározását, minden megjelenésének alapul szolgáló metafizikai meghatározását adja. Ez a metafizikai forma egy végtelen forma, a megismerés végtelen recedens mozgása. A mozgás formális meghatározása ugyanakkor a tiszta tudat recedens mozgásában került kifejtésre, annak három momentumában: mint ontológia, episztemológia és logika. A logika kifejtésének formája így épp a kifejtett formát mutatja fel. A logika tudománya ezzel megadja a recedencia fogalmának mint az immanens megismerésnek a logikai-metafizikai meghatározását.

Bibliográfia

Hegel művei

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 1961, *A szellem fenomenológiája*. Ford. Szemere Samu, Akadémiai Kiadó, Bp. [*Fenomenológia*]

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 1971, *A jogfilozófia alapvonalai*. Ford. Szemere Samu, Akadémiai Kiadó, Bp. [*Jogfilozófia*]

¹⁰⁴ I. m., 421. o.

¹⁰⁵ I. m., 422. o. A fordítást módosítottam – C. Gy. A logika a *logosz*, a szó, az Ige tudománya, annak igazságában és érzékfelettségében. A logika „Isten kifejtése, amilyen örök lényegében, a természet és egy véges szellem megteremtése előtt.” *Logika I.*, 26. o.

- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 1977, *Előadások a filozófia történetéről*. Ford. Szemere Samu, Akadémiai Kiadó, Bp. [*Előadások*]
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 1979, *A logika tudománya. Első rész*. Ford. Szemere Samu, Akadémiai Kiadó, Bp. [*Logika I.*]
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 1979, *A logika tudománya. Második rész*. Ford. Szemere Samu, Akadémiai Kiadó, Bp. [*Logika II.*]
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 1979, *A filozófiai tudományok enciklopédiájának alapvonalai. Első rész. Logika*. Ford. Szemere Samu, Akadémiai Kiadó, Bp. [*Enc. I.*]
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 1980, *A filozófiai tudományok enciklopédiájának alapvonalai. Második rész. Természetfilozófia*. Ford. Szemere Samu, Akadémiai Kiadó, Bp. [*Enc. II.*]
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 1981, *A filozófiai tudományok enciklopédiájának alapvonalai. Harmadik rész. A szellem filozófiája*. Ford. Szemere Samu, Akadémiai Kiadó, Bp. [*Enc. III.*]
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 1982, „Jénai reálfilozófia.” In *Ifjúkori írások. Válogatás*. Ford. Révai Gábor, Gondolat, Bp.

Felhasznált irodalom

- Adorno, Theodor W. 1994, „Drei Studien zu Hegel.” In *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie. Drei Studien zu Hegel. Gesammelte Schriften, Band 5*. Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- Althusser, Louis 1997, „On Content in the Thought of G. W. F. Hegel.” In *The Spectre of Hegel. Early Writings*. Transl. G. M. Goshgarian, Verso, London / New York.
- Balogh Brigitta 2009, *A szellem és az idő. Identitás, cselekvés és temporalitás Hegelnél A szellem fenomenológiájában*. L'Harmattan, Bp.
- Böhme, Jakob 1997, „De Electione Gratiae, Kegyelmi Kiválasztás, vagy Isten akarata az ember felett.” In *Szent sóvárgás*. Ford. Isztray Botond, Farkas Lőrinc Imre Könyvkiadó, Bp.
- Harris, H. S. 1995, *Hegel: Phenomenology and System*. Hackett Publishing Company, Indianapolis.
- Heidegger, Martin 2006, „Hegel tapasztalatfogalma.” In *Rejtektutak*. Ford. Ábrahám Zoltán, Osiris Kiadó, Bp.
- Labarriére, Pierre-Jean 1968, *Structures et mouvement dialectique dans la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*. Aubier-Montaigne, Paris.
- Locke, John 2003, *Értekezés az emberi értelemről*. Ford. Vassányi Miklós, Csordás Dávid, Osiris Kiadó, Bp.
- Lukács György 1976, *A fiatal Hegel. A dialektika és az ökönmia összefüggéseiről*. Ford. Révai Gábor, Kossuth Könyvkiadó/Akadémiai Kiadó, Bp.
- Pippin, Robert B. 2001, *Hegel's Idealism. The Satisfaction of Self-consciousness*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Sartre, Jean-Paul 2006, *A lét és a semmi*. Ford. Seregi Tamás, L'Harmattan, Bp.
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph 1992, *Filozófiai vizsgálódások az emberi szabadság lényegéről és az ezzel összefüggő tárgyakról*. Ford. Jaksa Margit, Zsolnai Dénes, T-Twins Kiadó, Bp.

- Solomon, Robert C. 1987, *From Hegel to Existentialism*. Oxford University Press, New York / Oxford.
- Stern, Robert 1993, „Did Hegel hold an Identity Theory of Truth?” *Mind*, Vol. 102, 408, October 1993, Oxford University Press, Oxford.
- Zizek, Slavoj 1991, *For They Know Not What They Do. Enjoyment as a Political Factor*. Verso, London, New York.
- Zizek, Slavoj 2000, *The Tirkish Subject. The Absent Centre of Political Ontology*. Verso, London, New York.