

*A szellem fenomenológiája* (1807) a filozófiatörténet rendhagyó és alighanem kimeríthetetlen klasszikusa. A későbbi intellektuális fejleményekre gyakorolt hatásában nem marad el a tulajdonképpeni hegeli rendszert alkotó későbbi művektől, jóllehet célja szerint csupán a kívülálló számára íródott bevezetés ebbe a rendszerbe. Az a nézőpont, amelyhez a könyv elvezeti az olvasóját a filozófiai gondolkodás lehetőségeinek és feladatának rendkívül ambíciózus felfogását alapozza meg – egy olyan metafizikai koncepciót, amely szerint a sajátosan értett fogalmi gondolkodás az egyetlen érvényes tekintélyforrás a szabadságában kiteljesedett emberi életforma számára. Akár elfogadjuk ezt a nézetet a gondolkodás lehetőségeiről és feladatáról, akár nem, *A szellem fenomenológiája* egyedülállóan intenzív és felszabadító iskolája a filozófia gondolkodásnak.

Ez mindenekelőtt két sajátosságnak tudható be. *A Szellem fenomenológiájá*-ban az önmagára irányuló gondolkodás elvontságja a filozófia addigi módozataival összehasonlítva szokatlan konkrétsággal párosul. Továbbá Hegel nem egyszerűen egy filozófiai kérdésre adott válasz mellett érvel, hanem a gondolkodást a maga dinamikus alakulásában megmutatva vonja be olvasóját egy gyökeresen újszerű gondolkodásmódba. A *Fenomenológia* során több ízben is módosul az okfejtés számára irányadó koncepció arra nézve, hogy egyáltalán mi a filozófiai vizsgálódás tulajdonképpeni tétje. Ennyiben a könyv egy olyan játékhoz hasonlítható, amelynek menete a játékszabályokat is módosítja.

Egy nagyon általános értelemben persze kezdettől fogva világos a könyv gondolatmenetét motiváló célkitűzés. Hegel olyan tudásra törekszik, amely képes megragadni azt, ami létezik – méghozzá azt, ami nem csupán valamely végesként meghatározott (mondjuk 19. századi európai vagy általában emberi) nézőpont viszonylatában létezik, hanem minden relativizáló korlátozás nélkül, vagyis abszolút értelemben. E célkitűzés fényében nem meglepő, hogy *A szellem fenomenológiája* ismeretelméleti vizsgálódásként indul. Csakhogy a kezdettől fogva újszerű úton előrehaladó ismeretelméleti gondolatmenet már a könyv első nagyobb fejezetében egy olyan váratlan eredményhez vezet, amely kikényszeríti a cselekvés mibenlétére rákérdező, azaz gyakorlati filozófiai vizsgálódást. A könyv első fele a megismerés és a cselekvés elvont terminusokban megfogalmazott modelljeit teszi próbára és állítja logikailag megkonstruált sorba – azokat mindinkább konkrét történelmi, eszmetörténeti, és irodalmi példákkal megtámogatva. E vizsgálódás eredménye szerint az, ami abszolút értelemben létezik, nem más, mint a kölcsönös elismerési viszonyokban konstituálódó, önmagát alakító társas emberi életforma mint bármilyen egyáltalán elgondolható tárgyiség végső értelemhorizontja: ez az, amit Hegel „szellem”-nek nevez. A *Fenomenológia* második fele ezért már a szellem történelmileg konkrét alakzatokban tettenérhető időbeli alakulását és öntudatra ébredését rekonstruálja a görög antikvitástól a napóleoni háborúkig.

A szemináriumon a könyv első felét beszéljük meg, amely számos, a kortárs filozófia számára is irányadó gondolatmenetet tartalmaz: a „Tudat” és „Öntudat” fejezeteket, egy rövid kihagyással az „Ész” fejezetet, és a „Szellem” fejezet bevezető szakaszát. Ha van rá mód, hallgatói érdeklődés esetén jövő ősszel rátérhetünk a könyv második felére.

**Kérem, hogy a résztvevők már a február 10-i első alkalom előtt olvassák el figyelmesen a könyv mindössze kilenc oldalas „Bevezetés”-ét (nem az „Előszó”-t).** Ez PDF formátumban a kurzustematika végén is megtalálható Szemere Samu fordításában.

## **Szövegolvasás**

*A szellem fenomenológiája* kivételesen nehéz olvasmány. A Hegel által bevezetett spekulatív gondolkodásmód kikényszerít egy újszerű, a gondolkodás különböző szintjei között ide-oda mozgó filozófiai nyelvhasználatot, amely gyakran az érthető nyelvi kifejezés határait feszegeti. Ám aki csak kommentárokból és értelmezésekből próbálja leszűrni a hegeli vállalkozás főbb tanulságait, az éppen a lényegét véti el, melynek megértéséhez elengedhetetlen a szövegben végrehajtódó gondolatok megtapasztalása. Ez pedig egy olyan olvasásmódot követel meg, amely a gondolatmenet átfogó ívét szem előtt tartva követi a mondatonként artikulálódó bonyolult gondolati mozgásokat. Ahelyett, hogy átsiklanánk az első közelítésben homályos passzusokon, érdemes türelmesen viaskodnunk ezekkel. De a megértésnek eleinte ellenálló szöveghelyeknél leragadni sem célszerű; többnyire jobb ilyenkor az okfejtés további menetét követni, hogy aztán annak fényében visszatérhessünk a problémás passzushoz.

Mindebből két dolog következik: (1) Bár az elolvasandó szövegrészek a *Fenomenológiá*-ból viszonylag rövidek, hiba lenne alulbecsülni az olvasásra szánt időt. (2) A felkészülés során mindenképpen érdemes a Hegel-szöveg gondos olvasására helyezni a hangsúlyt. A kurzustervben ajánlott kommentárok és értelmezések csupán ajánlott olvasmányok.

## **Értékelés**

A jegyszerzés feltétele (1) a feladott szövegrészek figyelmes olvasásán alapuló aktív órai részvétel, és (2) szemináriumi dolgozat beadása, 1.5 sorközzel 6–7 oldal terjedelemben (BA és MA hallgatók számára) illetve 10–11 oldal terjedelemben (doktoranduszok számára).

## **Kurzusterv**

### **Február 10**

**A szellem fenomenológiája, „Bevezetés,” 47–56. o.**

Ajánlott irodalom: Stern, *Hegel and the Phenomenology of Spirit*, 1–29, 36–42

### **Február 17**

**„Az érzéki bizonyosság; vagy az ‘ez’ és a vélekedés,” 57–64. o.**

Ajánlott irodalom: Stern, 43–51; Förster, *The Twenty-Five Years of Philosophy*, 306–311; Willem A. deVries, “Sence Certainty and the ‘This-Such’” in *Hegel’s Phenomenology of Spirit: A Critical Guide*, 63–75; Márton Miklós, „Érzéki bizonyosság és nem-fogalmi tartalom: A hegeli idealizmus mint konceptualizmus” (Világosság, 2008/3–4)

### **Február 24**

**„Az észrevevés; vagy a dolog és a tévedés,” 64–74. o.**

Ajánlott irodalom: Stern, 51–59; Förster, 311–314; Anton Friedrich Koch, “Sinnliche Gewissheit und Wahrnehmung: Die beiden ersten Kapitel der *Phänomenologie des Geistes*” in *Hegels Phänomenologie des Geistes: Ein kooperativer Kommentar*

### **Március 3**

**„Erő és értelem, jelenség és érzékfeletti világ,” 74–90. o.**

Ajánlott irodalom: Stern, 59–66; Förster, 314–322; Hyppolite, *The Genesis and Structure of*

*Hegel's Phenomenology of Spirit*, 118–136; Dina Emundts, „Consciousness and the Criterion of Knowledge in the Phenomenology of Spirit” in Dean Moyar (szerk.), *The Oxford Handbook of Hegel*

### **Március 10**

**„Erő és értelem, jelenség és érzékfeletti világ” (folytatás) és „Az önmagáról való bizonyosság igazsága,” 90–100. o.**

Ajánlott irodalom: Stern, 66–70; Förster, 322–324; Hyppolite, 136–155; Brady Bowman, „The Systematic Context of Hegel’s Transition to Self-Consciousness in the Phenomenology of Spirit” in Klaus Vieweg és Wolfgang Welsch (szerk.), *Hegels Phänomenologie des Geistes: Ein kooperativer Kommentar*; Thomas Khurana, „Bewusstsein des Lebens und lebendiges Selbstbewusstsein: Anmerkungen zu einem Übergang in Hegels Phänomenologie des Geistes” in *Selbstbewusstes Leben: Texte zu einer transformativen Theorie der menschlichen Subjektivität*, Andrea Kern és Christian Kietzmann (szerk.), 353–388; Caroline Bowman, „The Transition to Self-Consciousness in the Phenomenology of Spirit,” *Review of Metaphysics* 76/2, 2022, <https://philpapers.org/rec/BOWTTT>

### **Március 17**

**„Az öntudat önállósága és önállótlanága; uralom és szolgaság,” 101–107. o.**

Ajánlott irodalom: Förster, 324–327; Stern, 71–85; Hyppolite, 155–177; Robert Stern, „Is Hegelian recognition second-personal? Hegel says ‘no’,” *European Journal of Philosophy* 2021; Frederick Neuhauser, „Desire, Recognition, and the Relation Between Bondsman and Lord” in *The Blackwell Guide to Hegel’s Phenomenology of Spirit*, 37–54; Scott Jenkins, „Self-Consciousness in the Phenomenology” in Dean Moyar (szerk.), *The Oxford Handbook of Hegel*; John McDowell, „The Apperceptive I and the Empirical Self: Toward a Heterodox Reading of ‘Lordship and Bondage’ in Hegel’s Phenomenology” in McDowell, *Having the World in View: Essays in Kant, Hegel and Sellars*

### **Március 24**

**„Az öntudat szabadsága: sztoicizmus, szkepticizmus, és a boldogtalan öntudat,” 108–122. o.**

Ajánlott irodalom: Förster, 327–332; Stern, 85–96; Hyppolite, 178–215; Csikós Ella, „Kétely, tudás, abszolútum,” *Világosság* 2008/3–4;

### **Március 31**

**„Az ész bizonyossága és igazsága” és „A megfigyelő ész,” 123–140. o. aljáig**

Ajánlott irodalom: Förster, 332–339; Stern, 97–109; Hyppolite, 219–258; Michael Quante, “‘Reason... Apprehended Irrationally’: Hegel’s Critique of Observing Reason” in *Hegel’s Phenomenology of Spirit: A Critical Guide*, 91–111

### **Április 7**

**„Az öntudat megfigyelése a maga tisztaságában és külső valóságra való vonatkozásában. Logikai és pszichológiai törvények” és „Az öntudat közvetlen valóságára való vonatkozásának megfigyelése; fiziognomika és koponyatan,” 157–181. o.**

Ajánlott irodalom: Förster, 338–344; Stern, 110–114; Hyppolite, 259–280

#### **Április 14**

**„Az eszes öntudat megvalósulása önmaga által,” „A gyönyör és a szükségszerűség,” „a szív törvénye és az önhittség örültsége,” 181–195. o.**

Ajánlott irodalom: Stern, 114–122; Förster, 344–348; Hyppolite, 280–290

*Tavaszi szünet*

#### **Április 28**

**„Az erény és a világ folyása,” „Az egyéniség, amely magán- és magáért-valósága szerint reális a maga számára,” és „A szellemi állatvilág és a család vagy a lényeges dolog,” 196–215. o.**

Ajánlott irodalom: Stern, 122–127; Förster, 348–372; Hyppolite, 290–315; Terry Pinkard, „Shapes of Active Reason: The Law of the Heart, Retrieved Virtue and What Really Matters” in *The Blackwell Guide to Hegel’s Phenomenology of Spirit*, 136–152; John McDowell, „Towards a Reading of Hegel on Action in the ‘Reason’ Chapter of the Phenomenology” in McDowell, *Having the World in View*

#### **Május 5**

**„A törvényhozó ész” és „Törvényvizsgáló ész,” 215–222 o. az első bekezdés végéig**

Ajánlott irodalom: Stern, 127–133; Hyppolite, 315–318

#### **Május 12**

**„Törvényvizsgáló ész” és „A szellem,” 222–227.**

Ajánlott irodalom: William F. Bristow, „Reason, Self-Transcendence, and Modernity in Hegel’s Phenomenology” in Dean Moyar (szerk.), *The Oxford Handbook of Hegel*

### **Bibliográfia**

#### Bevezetők, kommentárok, kézikönyvek

Paul Redding, „Georg Wilhelm Friedrich Hegel,” *Stanford Encyclopedia of Philosophy*

Robert Stern, *Hegel and the Phenomenology of Spirit* (tömör és olvasóbarát bevezetés)

Eckart Förster, *The Twenty-Five Years of Philosophy* (a német idealizmus újszerű, nagy feltűnést keltő értelmezése, amelynek utolsó két fejezete 45 oldalban tekinti át a *Fenomenológia* ívét, és keletkezéstörténetét is új fényben mutatja)

Jean Hyppolite, *Genèse et structure de la Phénoménologie de l’esprit de Hegel* (angol fordításban is elérhető; 1946-ban megjelent klasszikus a második világháború utáni francia filozófia egyik legnagyobb hatású alakjától, a *Fenomenológia* francia fordítójától)

H. S. Harris, *Hegel’s Ladder*, Vol. 1–2 (részletes kommentár)

Pirmin Stekeler-Weithofer, *Hegels Phänomenologie des Geistes: Ein dialogischer Kommentar* (két kötet, részletes kommentár)

Ludwig Siep, *Hegel’s Phenomenology of Spirit*

Dean Moyar és Michael Quante (szerk.), *Hegel’s Phenomenology of Spirit: A Critical Guide*

Klaus Vieweg és Wolfgang Welsch (szerk.), *Hegels Phänomenologie des Geistes: Ein kooperativer Kommentar zu einem Schlüsselwerk der Moderne*

Dietmar Köhler és Otto Pöggeler, *G. W. F. Hegel Phänomenologie des Geistes [Klassiker*

*Auslegen Bd. 16]*

Kenneth Westphal (szerk.), *The Blackwell Guide to Hegel's Phenomenology of Spirit*

Dean Moyar, *The Oxford Handbook of Hegel*

#### Monográfiák

Robert B. Pippin, *Hegel's Idealism: The Satisfactions of Self-Consciousness* (1989-ben megjelent úttörő monográfia, amely a kanti és hegeli vállalkozás közötti folyamatosságot hangsúlyozza, és az ún. pittsburgh-i iskola analitikus hegelianizmusára is nagy hatást gyakorolt)

Michael Forster, *Hegel's Idea of a Phenomenology of Spirit* (a könyv eredeti koncepcióját vizsgálja, nem annak megvalósulását)

William Bristow, *Hegel and the Transformation of Philosophical Critique* (a *Fenomenológia* metafizikai aspektusát vizsgálja, szintén Hegel Kant-recepciójából kiindulva)

#### Továbbgondolási kísérletek

Martin Heidegger, „Hegels Begriff der Erfahrung” (1942/43)

Alexandre Kojève, *Introduction à la Lecture de Hegel* (1947)

Lukács György, *A fiatal Hegel* (1938/48)

Theodor W. Adorno, *Drei Studien zu Hegel* (1957)

Robert B. Brandom, *A Spirit of Trust: A Reading of Hegel's Phenomenology* (2019)

hibáztatja, viszont képviselői, biztosak lévén illetékességükben, mindenért az írók okolják. A mű hatása a közönségre csendesebb, mint e halottak ténykedése, ha eltemetik halottaikat. Ha most az általános belátás általában műveltebb, kíváncsisága éberebb és ítélete gyorsabb, úgyhogy azoknak a lába, akik majd kivisznek téged, már az ajtó előtt áll, akkor ettől gyakran meg kell különböztetni azt a lassúbb hatást, amely helyesbíti az imponáló kijelentések által kikényszerített figyelmet és az elvető gáncsot s egy résznek csak bizonyos idő múlva biztosít jelenkort, míg egy másiknak e jelenkor után már nincs utókora.

Mivel egyébként olyan korban, amelyben a szellem általánossága olyannyira megerősödött s az egyediség, amint illik, annyival közömbösebb lett, az általánosság ragaszkodik is teljes terjedelméhez és kialakult gazdagságához s ezt követeli, az a rész pedig, amely a szellem egész művében az egyén tevékenységére esik, csak csekély lehet: azért az egyénnek, ahogy már a tudomány természete magával hozza, annál inkább meg kell feledkeznie magáról, mégpedig azzá kell lennie és azt kell tennie, amire képes; de éppígy kevesebbet szabad tőle követelni, mint ahogy maga is kevesebbet várhat magától és kevesebbet követelhet a maga számára.

## BEVEZETÉS

Természetes felfogás, hogy mielőtt a filozófiában magához a dologhoz fogunk, nevezetesen a valóban létezőnek igazi megismeréséhez, szükséges előbb megegyezni a megismerésre nézve, amelyet eszköznek tekintünk arra, hogy hatalmunkba kerítsük az abszolútumot, vagy annak a közegnek, amelyen keresztül megpillantjuk azt. Jogosnak látszik az az aggodalom, egyrészt hogy a megismerésnek különböző fajtái lehetnek s egyikük alkalmasabb lehet egy másiknál e végcél elérésére, s így hamisan választhatunk közülük, — másrészt az is, hogy mivel a megismerés meghatározott jellegű és terjedelmű képesség, természetének és határának pontosabb meghatározása nélkül a tévedés felhőit ragadjuk meg az igazság ege helyett. Sőt ennek az aggodalomnak át kell változnia azzá a meggyőződésé, hogy az egész vállalkozás a magánvalónak a megismerés által a tudat számára való meghódítására fogalmában értelmetlen és hogy a megismerés és az abszolútum közé határ esik, amely teljesen elválasztja őket egymástól. Mert ha a megismerés az eszköz az abszolút lényeknek hatalmunkba kerítésére, akkor mindjárt feltűnik, hogy egy eszköz alkalmazása egy dologra ezt nem hagyja meg úgy, amint magában van, hanem formálja és megváltoztatja. Vagy ha a megismerés nem tevékenységünk eszköze, hanem úgyszólván passzív közeg, amelyen keresztül az igazság fénye eljut hozzánk, akkor így sem mint olyant szerezzük meg az igazságot, amilyen magánvalósága szerint, hanem mint olyant, amilyen e közeg által és e közegben. Mind a két esetben olyan eszközt használunk, amely közvetlenül céljának ellentétét hozza létre; vagyis az értelmetlen inkább az, hogy egyáltalán élünk valamilyen eszközzel. Úgy tűnik ugyan, hogy ezen a bajon az *eszköz* hatásmódjának ismerete által segíthetünk; mert ez lehetővé teszi, hogy azt a részt, amely az eszköz segítségével az abszolútumról kapott képzetben az eszközre tartozik, levonjuk az eredményből s így a maga tisztaságában kapjuk meg az igazat. Ámde ez a javítás

valójában csak oda vinne bennünket vissza, ahol azelőtt voltunk. Ha egy formált dologtól ismét elveszük azt, amit az eszköz művelt rajta, akkor a dolog — itt az abszolútum — ismét éppen annyi, mint ez előtt a fáradozás előtt, amely ilyképp felesleges volt. Ha az abszolútumot az eszköz csak általában közelebb hozná hozzánk, anélkül, hogy bármit is változtatna rajta, mint ahogy a lépvessző nem változtat a madáron, akkor, ha önmagában már nem volna és nem akarna lenni nálunk, bizonyára gúnyolódnék ezen a cselen; mert csel volna ebben az esetben a megismerés, mert úgy tesz, mintha sokszoros fáradozásával valami egészen mást művelne, mint azt, hogy csupán a közvetlen és így fáradtság nélküli vonatkozást hozza létre. Vagy ha a megismerés vizsgálata — s a megismerést *közegnek* képzeljük — megismertet bennünket sugártörésének törvényével, akkor éppígy nem használ semmit, ha az eredményből levonjuk a sugártörést; mert a megismerés nem a sugártörés, hanem maga az a sugár, amellyel az igazság érint bennünket, s ennek levonása csak a tiszta irányt vagy az üres helyet jelezte volna számunkra.

Közben, ha az az aggodalom, hogy tévedhetünk, bizalmatlanságot kelt a tudomány iránt, amely efféle meggondolások nélkül magához a munkához lát és valóban megismer, akkor nem lehet belátni, miért ne kellene bizalmatlanságot kelteni e bizalmatlanság iránt s aggályoskodni amiatt, hogy ez a tévedéstől való félelem már maga a tévedés. Csakugyan feltételez valamit, mégpedig többfelét mint igazságot, s erre támasztja aggályait és következtetéseit, holott ezt előbb meg kell vizsgálni, igazság-e. Feltételez ugyanis *képzeteket a megismerésről mint eszközről és közegről*, éppígy *önmagunknak különbségét ettől a megismeréstől*; főképpen pedig azt, hogy az abszolútum az *egyik oldalon áll* és a *megismerés a másik oldalon* magában s elválasztva az abszolútumtól mégis valami reális, vagyis hogy a megismerés, amely azzal, hogy az abszolútumon kívül van, bizonyára kívül van az igazságon is, mégis igaz; olyan feltevés, amelynél fogva az, amit a tévedéstől való félelemnek neveznek, inkább mint az igazságtól való félelem lepleződik le.

Ez a következtetés abból adódik, hogy csakis az abszolútum igaz, vagy csakis az igaz abszolút. Elhárítható ez a következtetés ama különbség által, hogy olyan megismerés, amely bár nem ismeri meg az abszolútumot, mint a tudomány akarja, mégis lehet igaz is, s a megismerés általában, ha képtelen is megragadni az abszolútumot, mégis képes más igazságra. De azt látjuk éppenséggel, hogy az ilyen ide-oda-beszéd egy zavaros különbségre lyukad ki abszolút igaz és egyéb igaz között, s hogy az abszolútum, a meg-

ismerés stb. olyan szavak, amelyek egy még csak elérendő jelentést tételnek fel.

Ahelyett, hogy efféle haszontalan képzetekkel és szólásmódokkal bajlódnánk a megismerésről mint az abszolútum elérésének eszközéről vagy mint olyan közegről, amelyen keresztül meglátjuk az igazságot stb., — olyan viszonyok, amelyekre kilyukadnak bizonyára mindezek a képzetek olyan megismerésről, amely elkülönül az abszolútumtól, s olyan abszolútumról, amely elkülönül a megismeréstől, — ahelyett, hogy azokkal a kifogásokkal törőd-nénk, amelyeket a tudomány az ilyen viszonyok feltételezéséből merít, hogy egyúttal megszabaduljon a tudomány fáradtságától s ugyanakkor komoly és buzgó munkásság tekintélyét öltse magára; s éppígy ahelyett, hogy a mindezekre adandó feleletekkel vesződnénk: mint véletlen és önkényes képzeteket egyszerűen elvethet-nénk őket s a velük kapcsolatos használatát az ilyen szavaknak, mint abszolútum, megismerés, objektív és szubjektív, és számtalan másnak, amelyeknek jelentését általánosan ismertnek feltételezik, még csalásnak is tekinthetnénk. Mert az az állítás, részint hogy jelentésük általánosan ismert, részint pedig, hogy fogalmuk mi-bennünk megvan, úgy látszik, inkább csak meg akarja takarítani a földolgot, nevezetesen azt, hogy megadja ezt a fogalmat. Ámde több joggal megtakaríthatnánk a fáradtságot, hogy általában tudomást vegyünk az olyan képzetekről és szólásmódokról, amelyek magát a tudományt akarják elhárítani; mert a tudásnak csak üres jelenségét alkotják, amely közvetlenül eltűnik a fellépő tudomány elől. De a tudomány abban, hogy fellép, maga is jelenség; fellépése még nem ő teljesen kidolgozva a maga igazságában. Közömbös itt, azt képzeljük-e, hogy a tudomány a jelenség, mert *más mellett* lép fel, vagy ama más, nem-igaz tudást nevezzük-e az ő megjelenésének. A tudománynak azonban meg kell szabadulnia ettől a lát-szattól; s ezt csak úgy teheti, hogy ellene fordul. Mert nem-igaz tudást sem el nem vethet csupán mint a dolgok közönséges nézetét s nem jelentheti ki, hogy ő egészen más megismerés s ama tudás egyáltalán semmi az ő számára, sem pedig nem hivatkozhatik arra, hogy ama tudásban valami jobbnak a sejtelmé rejlik. Ama *kijelentéssel* kimondaná, hogy *léte* az ő ereje; de a nem-igaz tudás ugyan-csak a maga *létére* hivatkozik s *kijelenti*, hogy neki a tudomány semmi; az *egyik* pusztá kijelentés pedig éppen annyit ér, mint egy *másik*. Még kevésbé hivatkozhatik a tudomány a jobbnak meg-sejtésére, amely megvan a nem-igaz megismerésben, s ebben a tudományra utal; mert egyrészt éppígy ismét létre hivatkoznék, másrészt pedig magára mint arra a módra, ahogyan a nem-igaz megismerésben van, azaz *létének* rossz módjára, s inkább jelen-

ségére, mintsem arra, hogy milyen önmagában. Ebből az okból a megjelenő tudást fogjuk itt kifejteni.

Mivel mármost ennek a fejtegetésnek csak a megjelenő tudás a tárgya, azért úgy látszik, hogy maga ez a fejtegetés nem a szabad, az ő sajátos alakjában mozgó tudomány, hanem erről az állásponttól az igaz tudásra törekvő, természetes tudat útjának vehető, vagyis ama lélek útjának, amely keresztülmegy alakulatai során mint a természete által eléje tűzött állomásokon, hogy szellemmé tisztuljon, önmagának teljes tapasztalata révén jutva el annak ismeretéhez, ami önmagában.

Bebizonyul majd, hogy a természetes tudat csak fogalma a tudásnak, vagyis nem reális tudás. Minthogy azonban közvetlenül inkább a reális tudásnak tartja magát, azért számára ennek az útnak negatív jelentése van, s inkább önmaga elvesztésének tekinti azt, ami a fogalom realizálódása; mert elveszti igazságát ezen az úton. Ezért ez a *kétely* útjának tekinthető, vagy helyesebben, a kétségbeesés útjának; rajta ugyanis nem az történik, amit kételkedésen szoktak érteni, ennek vagy annak a vélt igazságnak a megbolygatása, amelyre a kételynek alapos újraeltűnése és amaz igazsághoz való visszatérés következik, úgyhogy a végén a dolgot úgy veszi, mint azelőtt. Hanem ez az út a tudatos belátás abba, hogy a megjelenő tudás nem-igaz, mert neki az a legreálisabb, ami valójában inkább csak a nem realizált fogalom. Ez a teljesülő szkepticizmus ezért nem is az, amivel az igazságra és tudományra törekvő, komoly buzgalom magát értük felkészültnek és felfegyverzettnek véli; nevezetesen azzal a *szándékkal*, hogy a tudományban nem hódol a tekintély alapján mások gondolatainak, hanem mindent maga vizsgál meg és csak a saját meggyőződését követi, vagy még helyesebben, hogy mindent maga hoz létre és csak a saját tettét tartja az igaznak. Alakulatainak sora, amelyeken a tudat ezen az úton keresztülmegy, inkább részletes története annak, hogy maga a tudat hogyan jut el *fejlődésében* a tudományhoz. Ama szándék a fejlődési folyamatot a szándék egyszerű módján mint közvetlenül befejezettet és megtörténtet mutatja be; ez az út azonban ezzel az elvontsággal szemben az igazi megvalósulás. Az, hogy az ember a saját meggyőződését követi, természetesen több, mint az, hogy a tekintélynek hódol; de azzal, hogy a tekintélyen alapuló véleményt a saját meggyőződésén alapuló véleménnyé változtatja át, nem változik meg szükségképp ennek tartalma s nem lépett igazság a tévedés helyébe. Az, hogy mások tekintélye vagy saját meggyőződésünk alapján rekedünk-e meg a vélekedés és az előítélet rendszerében, csakis abban a hiúságban különbözik egymástól, amely az utóbbi mód sajátja. A megjelenő tudat egész körére irányuló szkep-

ticizmus ellenben mégcsak alkalmassá teszi a szellemet annak vizsgálatára, hogy mi az igazság, amennyiben kétségbeesést kelt az úgynevezett természetes képzetek, gondolatok és vélemények miatt, amelyekre nézve közömbös, hogy sajátunknak vagy idegennek nevezik-e őket, s amelyekkel még telítve és terhelve van az *egyenest* a vizsgálathoz hozzáfogó tudat; ezáltal pedig csakugyan képtelen arra, amire vállalkozni akar.

A nem reális tudat formáinak *teljessége* magától adódik majd magának a továbbhaladásnak és összefüggésnek szükségszerűségéből. Hogy ezt érthetővé tegyük, általánosságban azt jegyezhetjük meg előre, hogy a nem-igaz tudatnak a maga nem-igaz voltában való kifejtése nem pusztán *negatív* mozgás. Ilyen egyoldalú nézete van róla a természetes tudatnak általában; s az olyan tudás, amely ezt az egyoldalúságot lényegévé teszi, a befejezetlen tudat alakjainak egyike, amely magának az útnak folyamába esik és ott találkozik majd vele. Ez a nézet ugyanis az a szkepticizmus, amely mindig csak a *tiszta semmit* látja az eredményben és elvonatkoztat attól, hogy ez a semmi határozottan *annak* a semmije, *amiből eredményként adódik*. A semmi azonban csak akkor valóban az igazi eredmény, ha annak semmijeként vesszük, amiből ered; ezzel maga is *meghatározott* eredmény és *tartalma* van. A szkepticizmus, amely a semmi vagy az üresség absztrakciójával fejeződik be, nem haladhat ettől tovább, hanem meg kell várnia, kínálkozik-e és mi új kínálkozik neki esetleg, hogy ugyanabba az üres szakadékba vesse. Ha ellenben úgy fogják fel az eredményt, amint valójában van, mint *meghatározott* negációt, ezzel közvetlenül új forma keletkezett, s a negációban megvan az átmenet, amely által magától adódik a továbbhaladás az alakok teljes során át.

A *cél* azonban éppoly szükségszerűen van a tudás elé tűzve, mint a továbbhaladás sora; ott van, ahol már nincs szüksége arra, hogy túlmenjen önmagán, ahol megtalálja önmagát, s a fogalom megfelel a tárgynak és a tárgy a fogalomnak. A továbbhaladás ehhez a célhoz ennél fogva feltartóztatathatatlant is, és semmiféle korábbi állomáson nem található kielégülés. Ami természetes életre korlátozódik, önmagától nem képes túlmenni közvetlen létezésén; de túlhajtja ezen egy másik létezés, s ez a túlragadtatás a halála. A tudat azonban önmaga számára a *fogalma*, ezáltal közvetlenül a túlmenés azon, ami korlátozott és, minthogy ez a korlátozott az övé, a túlmenés önmagán; az egyeddel egyúttal tételezve van számára a túlsó (das Jenseits), mégha csupán, mint a térbeli szemléletben, a korlátozott *mellett*. A tudat tehát önmagától szenved el azt az erőszakot, hogy elrontja magának a korlátozott kielégülést. Ennek az erőszaknak érzésében az igazságtól való félelem



visszaléphet ugyan s igyekezhetik fenntartani azt, aminek az elvesztése fenyeget. De nem találhat nyugalmat, akár azért, mert gondolatlan tunyaságban akar megállni; a gondolat megrontja a gondolatlanúságot, s nyugtalansága zavarja a tunyaságot; akár azért, mert megszilárdul mint érzelmesség, amely kijelenti, hogy mindent *a maga nemében jónak* talál; ez a kijelentés éppúgy erőszakot szenved az észől, amely éppen azért nem talál valamit jónak, mert *nem* (eine Art). Vagy az igazságtól való félelem talán ama látszat mögé rejtőzik önmaga és mások elől, mintha épp a maga az igazság iránt érzett forró buzgalom tenné számára oly nehézzé, sőt lehetetlenné más igazság megtalálását, mint a hiúságnak azt az egyetlen igazságát, hogy még mindig okosabb minden gondolatnál, amely önmagunkból fakad vagy másoktól ered; ez a hiúság, amely minden igazságot meg tud hiúsítani magának, belőle vissza tud térni magába s gyönyörködik ebben a saját értelmében, amely mindig fel tud bomlasztani minden gondolatot és minden tartalom helyett csak a száraz ént tudja megtalálni, oly kielégülés, amelyet át kell engedni önmagának; mert kerüli az általánost és csak a magáért-való-létet keresi.

Ahogy ezt egyelőre és általánosságban mondtuk a továbbhaladás módjáról és szükségszerűségéről, úgy hasznos lehet, ha még a *kivitel módszeréről* említünk valamit. Ez a fejtegetés, ha tekintjük mint a *tudomány magatartását a megjelenő tudás iránt és mint a megismerés realitásának vizsgálatát*, úgy látszik, nem lehetséges valamilyen előfeltevés nélkül, amely mint *mérték* szolgál alapul. Mert a vizsgálat egy elfogadott mérték alkalmazásában van, s abból, hogy az, amit vizsgálunk, vele egyenlő vagy nem egyenlő, adódik a döntés, helyes-e vagy nem helyes; s a mérték általában s éppígy a tudomány, ha ez volna a mérték, ott mint a *lényeg* vagy mint a *magánvaló* van felvéve. De itt, ahol még csak fellép a tudomány, sem ez maga, sem bármi is nem igazolta magát mint a lényeg vagy a magánvaló; ilyesmi nélkül pedig semmiféle vizsgálat nem látszik lehetségesnek.

Ez az ellentmondás és megszüntetése határozottabban adódik majd, ha először is a tudás és az igazság elvont meghatározásaira emlékeztetünk, amint a tudatban előfordulnak. 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*. E más számára való léttől azonban megkülönböztetjük a *magánvaló-létet*; azt, amit a tudásra vonatkoztatunk, éppígy meg is különböztetjük tőle és mint *léttel bírót* tételezzük e vonatkozáson kívül is; e magánvalónak oldalát *igazságnak* nevezik.

E meghatározások tulajdonképpeni valója itt nem érdekel bennünket tovább; mivel ugyanis a megjelenő tudás a mi tárgyunk, azért mindenekelőtt meghatározásait is úgy vesszük, ahogyan közvetlenül kínálkoznak; s bizonyára úgy kínálkoznak, ahogyan megragadtuk őket.

Ha mármost a tudás igazságát vizsgáljuk, akkor úgy látszik, hogy azt vizsgáljuk, micsoda *magánvalósága szerint*. Ámde ebben a vizsgálatban a tudás a *mi tárgyunk, számunkra* van; *magánvalósága* pedig, amely adódnék, így inkább *számunkra* való léte volna; amit lényegének mondanánk, nem e lényeg igazsága volna, hanem csak tudásunk a lényegéről. A lényeg vagy a mérték bennünk volna, annak pedig, amit vele össze kellene hasonlítani és amiről ez által az összehasonlítás által dönteni kellene, nem kellene a mértéket szükségképp elismernie.

De annak a tárgynak a természete, amelyet vizsgálunk, felment ettől a szétválasztástól vagy a szétválasztás és előfeltevés e látszatától. A tudat önmaga szolgáltatja mértékét, s a vizsgálat ezáltal magának önmagával való összehasonlítása lesz; mert az a megkülönböztetés, amelyet az imént tettünk, a tudatba esik. Benne az egyik mozzanat a másik *számára* van, vagyis a tudat általában a tudás mozzanatának meghatározottságát foglalja magában; egyúttal neki ez a más nemcsak *számára való*, hanem ezen a vonatkozáson kívül is vagyis *magánvaló*: az igazság mozzanata. Abban tehát, amit a tudat önmagán belül a *magánvalónak* vagy az *igaznak* mond, azt a mértéket bírjuk, amelyet maga állít fel, hogy tudását mérje rajta. Ha a *tudást* a *fogalomnak* nevezzük, a lényegét vagy az *igazat* pedig a léttel bírónak vagy a *tárgynak*, akkor a vizsgálat abban van, hogy azt nézzük, megfelel-e a fogalom a tárgynak. Ha azonban a *tárgy lényegét*, vagyis magánvalóságát a *fogalomnak* nevezzük s a *tárgyon* viszont a fogalmat értjük mint *tárgyat*, nevezetesen ahogyan a fogalom *más számára* van, akkor a vizsgálat abban áll, hogy azt nézzük, megfelel-e a tárgy a fogalmának. Látnivaló, hogy a kettő ugyanaz; a lényeges azonban az, hogy az egész vizsgálat számára tartsuk szem előtt: ez a két mozzanat, *fogalom és tárgy, más-száma-való-lét és magánvaló-lét*, magába abba a tudásba esik, amelyet vizsgálunk, s ezért nincs szükségünk arra, hogy magunkkal hozzunk mértékeket s a *mi* ötleteinket és gondolatainkat alkalmazzuk a vizsgálatban; ezek elhagyásával elérjük azt, hogy úgy tekintjük a dolgot, amint *magán- és magáért-valósága szerint* van.

De nemcsak erről az oldalról, hogy fogalom és tárgy, a mérték és a megvizsgálendő dolog, magában a tudatban van meg, válik részünkről valamilyen hozzátevés feleslegessé, hanem fel vagyunk mentve a kettő összevetésének munkája és a tulajdonképpeni *vizs-*

*gálat* alól, úgyhogy, mivel a tudat önmagát vizsgálja, számunkra erről az oldalról is csak a puszta nézés marad. Mert a tudat egyrészt 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, azért ez maga az összevetésük; *ugyanazon* tudat dönti el, megfelel-e a tárgyról való tudása a tárgynak, vagy nem. Úgy látszik ugyan, hogy a tárgy csak olyképpen van a tudat számára, ahogyan ez tudja a tárgyat; mintegy úgy tűnik, hogy a tudat nem képes kideríteni, milyen a tárgy, *nem a tudat számára*, hanem *magánvalósága szerint*, s így tudását sem vizsgálhatja rajta. Ámde épp abban, hogy egyáltalán tud tárgyról, már megvan az a különbség, hogy *neki* az egyik dolog a *magánvaló*, egy másik mozzanat pedig a tudás, vagyis a tárgy léte a tudat számára. E tényleges megkülönböztetésen alapszik a vizsgálat. Ha ebben az összevetésben a kettő nem felel meg egymásnak, akkor úgy látszik, hogy a tudatnak meg kell változtatnia a tudását, hogy a tárgynak megfelelővé tegye; de a tudás megváltozásával valójában megváltozik számára maga a tárgy is, mert a tényleges tudás lényegileg a tárgyról való tudás volt: a tudással más lesz a tárgy is, mert lényegileg ehhez a tudáshoz tartozott. Ezzel a tudatnak úgy tűnik, hogy az, ami neki előbb a *magánvaló* volt, nem magánvaló, vagyis hogy csak *a tudat számára* volt *magánvaló*. Mivel tehát tárgyan azt találja, hogy tudása nem ennek megfelelő, azért maga a tárgy sem változatlan; vagyis a vizsgálat tárgya megváltozik, ha az, aminek mértéke kellene hogy legyen, a vizsgálatban nem áll meg; s a vizsgálat nemcsak a tudásnak, hanem a vizsgálat mértékének is vizsgálata.

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. Ebben a vonatkozásban az imént említett folyamaton még közelebbről kell egy mozzanatot kiemelni, s ezzel új világosság árad a következő fejtegetés tudományos oldalára. A tudat tud *valamit*, ez a tárgy a lényeg vagy a *magánvaló*; de a tudat számára is a *magánvaló*; ezzel fellép ennek az igaznak a kétértelmősége. Azt látjuk, hogy a tudatnak most két tárgya van, az egyik az első *magánvaló*, a második *ennek a magánvalónak a tudat számára való léte*. Az utóbbi tárgy látszólag elsősorban csak a tudatnak önmagára irányuló reflexiója; elképzelése, nem egy tárgynak, hanem csak amaz első-ről való tudásának. Ámde, amint előbb megmutattuk, emellett megváltozik számára az első tárgy; többé nem a magánvaló, s olyan tárgy lesz számára, amely csak *a tudat számára a magánvaló*; ezzel azután *ennek a magánvalónak a tudat számára való léte* az igaz,

ez pedig azt jelenti, hogy ez a *lényeg*, vagyis a tudat *tárgya*. Ez az új tárgy tartalmazza az elsőnek semmisségét; a tapasztalat az első tárgyra vonatkozóan.

A tapasztalat lefolyásának e fejtegetésében van egy mozzanat, amelynél fogva az látszólag nem egyezik azzal, amit tapasztalaton érteni szoktak. Az átmenetet ugyanis az első tárgytól és ennek tudásától a másik tárgyhoz, *amelyen*, mint mondják, szerezték a tapasztalatot, úgy jellemeztük, hogy az első tárgyról való tudás, vagyis az első magánvalónak a tudat számára való léte, lesz maga a második tárgy. Holott egyébként úgy látszik, hogy első fogalmunk nem-igaz-voltának tapasztalatát *egy más* tárgyon tesszük, amelyet talán véletlenül és külsőleg találunk; úgyhogy egyáltalán csak annak tiszta *felfogása* van meg bennünk, ami magán- és magáért-való. Ama nézetben azonban úgy tűnik, hogy az új tárgy magának a *tudatnak megfordítása* által jött létre. A dolognak ez a szemlélete a mi hozzátevésünk; általa a tudat tapasztalatainak sora tudományosan megállapított egymásutánná emelkedik, de ez nem ama tudat számára való, amelyet mi vizsgálunk. Valójában azonban ez ugyanaz a körülmény, amelyről már fentebb, e fejtegetésnek a szkepticizmus-hoz való viszonyával kapcsolatban, volt szó; tudniillik az, hogy a mindenkori eredmény, amely nem igazi tudásból adódik, nem lehet üres semmi, hanem szükségképp mint *annak* tagadását kell felfogni, *aminek eredménye*; oly eredmény, amely azt tartalmazza, ami igaz van az előző tudásban. Ez olyképpen kínálkozik itt, hogy mivel az, ami először mint a tárgy jelent meg, a tudat számára a tárgyról való tudássá süllyed le s a *magánvaló* a magánvalónak a *tudat számára való létté* lesz, ez az az új tárgy, amellyel fellép a tudatnak egy új alakja is, s ennek valami más a lényege, mint az előzőnek. Ez az a körülmény, amely irányítja a tudat alakjainak egész sorát a maga szükségszerűségében. Csak maga ez a szükségszerűség, — vagyis *keletkezése* az új tárgynak, amely kínálkozik a tudatnak, anélkül, hogy ez tudná, mi történik vele —, az, amely számunkra úgyszólván a tudat háta mögött megy végbe. Ezzel mozgásába belekerül a *magánvaló lét vagy számunkra-való-lét* egy mozzanata s ez nem mutatkozik meg annak a tudatnak, amely magában a tapasztalatban foglaltatik; annak *tartalma* azonban, aminek keletkezését látjuk, *sámára való*, s mi csak formális mozzanatot, vagyis tiszta keletkezését fogjuk fel; *sámára* az, ami így keletkezett, csak mint tárgy van, *sámunkra* egyúttal mint mozgás és levés.

E szükségszerűség következtében ez a tudományhoz vezető út már maga is *tudomány*, s tartalma szerint így a *tudat tapasztalatának* tudománya.

A tudatnak magáról való tapasztalata fogalma szerint nem foghat át kevesebbet, mint a tudat egész rendszerét, vagyis a szellem igazságának egész birodalmát, úgyhogy ezen igazság mozzanatai abban a sajátos meghatározottságban jelennek meg, hogy nem elvont, tiszta mozzanatok, hanem úgy vannak, mint a tudat számára, vagy ahogyan maga a tudat lép fel rájuk való vonatkozásában, s ezáltal az egésznek a mozzanatai *a tudat alakjai*. Igaz egzisztenciájához nyomulva előre, a tudat elér majd egy ponthoz, ahol leveti azt a látszatát, hogy terhelve van idegenszerűvel, amely csak számára és mint más van, vagyis ahol a jelenség azonos lesz a lényeggel, kifejtése tehát összeesik a szellem tulajdonképpeni tudományának ugyanezzel a pontjával; s végül azzal, hogy maga ragadja meg ezt az ő lényegét, magának az abszolút tudásnak természetét jelöli majd.

## A) TUDAT

### I. AZ ÉRZÉKI BIZONYOSSÁG; VAGY AZ „EZ” ÉS A VÉLEKEDÉS

Az a tudás, amely először vagy közvetlenül tárgyunk, nem lehet más, mint az, amely maga is közvetlen tudás, *tudása a közvetlennek vagy létel bírónak*. Éppígy *közvetlenül* és *befogadóan* kell viselkednünk, tehát semmit sem szabad változtatnunk rajta, amint megjelenik, s a felfogástól távol kell tartani a fogalmi felfogást.

Az *érzéki bizonyosságot* konkrét tartalma közvetlenül a *leggazdagabb* megismerésnek, sőt végtelen gazdagságú megismerésnek tünteti fel, s e gazdagságnak éppúgy nincs határa, ha *túlmegyünk* térbeli és időbeli kiterjedésén, mint akkor, ha egy darabot veszünk ebből a bőségből és osztás által *beléjehatolunk*. Megjelenik ezenkívül mint a *legigazabb* megismerés; mert még semmit sem hagyott el a tárgyból, hanem egész teljességében látja maga előtt. Valójában azonban ez a *bizonyosság* a legelvontabb és legszegényebb *igazság*-nak vallja önmagát. Arról, amit tud, csak ezt mondjuk ki: *van*; s igazsága csakis a dolog *létét* tartalmazza. A tudat a maga részéről ebben a bizonyosságban csak a tiszta *én*; vagyis *én* ebben csak mint pusztán *ez* vagyok és a tárgy éppígy csak mint pusztán *ez* van. *Én, ez* az ember, *ebben* a dologban nem azért vagyok *bizonyos*, mert *én* mint tudat fejtettem itt ki magamat és végeztem sokféle gondolatmozgást. Azért sem, mert *a dolog*, amelyben bizonyos vagyok, sok különböző mineműsége szerint gazdag vonatkozás önmagában vagy sokszoros magatartás másokkal szemben. Egyiknek sincs köze az érzéki bizonyosság igazságához; sem az *én*, sem a dolog nem jelent benne sokszoros közvetítést; az *én* nem jelent sokféle elképzelést vagy gondolkodást, sem pedig a dolog nem jelent sokféle mineműséget: hanem a dolog *van*, és csak azért *van*, mert *van*; *van*, ez a lényeges az érzéki tudásnak, s ez a tiszta *lét* vagy ez az egyszerű közvetlenség az ő *igazsága*. Éppígy a bizonyosság mint *vonatkozás közvetlen* tiszta vonatkozás: a tudat *én*, semmi több, tiszta *ez*; amit az *egyes ember* tud, az a tiszta *ez*, vagyis az *egyes dolog*.