

AZ ÖNTUDAT SZABADSÁGA
(ELŐKÉSZÍTŐ MEGJEGYZÉSEK A HEGELI SZABADSÁG-FOGALOM
REKONSTRUKCIÓJÁHOZ)

WEISS JÁNOS

Aszellem fenomenológiája öntudatról szóló fejezetében Hegel nagyon pregnáns meghatározást ad a szabadságra: „A gondolkodásban *szabad vagyok*, mert nem vagyok másban, hanem teljességgel önmagamnál maradok, s a tárgy, amely nekem a lényeg, oszlatlan egységben a számomra való lét; s fogalmakban való mozgásom önmagamban végbemenő mozgás.”¹ Ez a mondat tulajdonképpen egy tételt, és annak alátámasztását tartalmazza. Most számunkra az alátámasztás a fontosabb, amely két egymással szinonim kijelentésből áll: (1) „teljességgel önmagamnál [vagyok], s a tárgy [...] a számomra való lét”; (2) a fogalom mozgása az „önmagamban végbemenő mozgás”. Az alábbi fejtegetésekben ezt a két állítást fogom a hegeli szabadság-felfogás centrális meghatározásának tekinteni.² Ha megpróbáljuk őket egyetlen formulában összefoglalni, akkor azt mondhatjuk, hogy ezek lényege az *önmeghatározás*. A szabadság így magában foglalja az én önmeghatározására vonatkozó képességet. Ennek a meghatározásnak azonban van még egy fontos eleme, amit eddig nem vettem figyelembe: a fenti két állítás az önmeghatározásnak csak a *pozitív* aspektusát, vagy a *végeredményét* tartja szem előtt. De az önmeghatározásnak szükségképpen van egy negatív aspektusa is: a mindenkori gondolkodó maga mögött hagyja a másban-létet, és ezzel együtt azt is, hogy a tárgy más számára való tárgy legyen. A gondolkodás így olyan mozgásként jelenik meg, amely a tárgyat a maga sajátjává próbálja tenni, és ilyenként próbálja felmutatni. Ez pedig nem más, mint a tudat öntudattá alakulásának folyamata. Ennek alapján adhatunk először jelentést a *Vorrede* következő híres

¹ Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Phänomenologie des Geistes*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 2006. 137. o. Átvettem Szemere Samu fordítását: *A szellem fenomenológiája*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1979. 108. o.

² Ritkán veszik észre, de ez a meghatározás tulajdonképpen és közvetlenül Fichte *nova methodo* programjára támaszkodik. „Nem szabad azt gondolnunk, hogy az én esetleg valami más által válik tudatossá, az én mindig egybeesik a maga tevékenységével. A képzetalkotó én a maga öntevékenysége, ez az ő lényege, és ez a meghatározott öntevékenység ebben és ebben a helyzetben az ő lényege. Az én önmagát tételezi, ez azt jelenti, hogy az én önmagába visszatérő tevékenység. Aki nem tud elvonatkoztatni minden objektumtól, az nem képes az alapos filozofálásra.” Johann Gottlieb Fichte: *Tudománytan nova methodo*. Fordította: Weiss János, Jelenkor Kiadó, Pécs, 2002. 18-19. o.

kitételének: „[Az] önmegismerés az abszolút máslettben [az] alapja és talaja a tudománynak, vagyis a *tudás általában*.”³ A negatív aspektus értelmében az én önmagát sokáig, mint máslettet (mint másban-létet) ismeri meg, és csak egy folyamat végeredményeként juthatunk el a *tiszta* önmegismeréshez. Vagyis a megismerés során az én leveti a kívülről érkező meghatározottságokat, és a meghatározás egyre inkább önreflexívvé válik. Ha az eddigi interpretációnk legalább nagyjából helytálló, akkor kimondhatjuk, hogy a bemutatott folyamatnak legalább két aspektusa van. *Egyrészt* az öntudat szabadságáról, pontosabban szabaddá válásáról van szó, *másrészt* (és ezzel együtt) kialakul a szellem valósága, vagyis létrejön a tudomány (amely Hegelnél mindig a beteljesedett filozófiát jelenti).⁴ A szellem önkibontakozása így egyszerre jelenti a szellem szabaddá válását és a szellem tudományként való realizációját. Ezzel a megismerés és a szabadság olyan szoros egysége (vagy differenciált azonossága) jön létre, amilyenre a filozófia történetében Platón óta aligha találhatunk példát.⁵ Ebből pedig már következik (és számomra most csak ennyi fontos): a szabadság problémája a *Fenomenológia* egészének *centrális* kérdése. Ebből a relevanciára vonatkozó megállapításból kiindulva a következőkben a *Fenomenológia* öntudat-fejezésében található szabadság-koncepció körvonalait próbálom (némileg rendhagyó módon) felvázolni.

I.

Az előbbiekből máris adódik a következő fontos megállapítás: a szabadság az öntudatról szóló fejezetben nem a semmiből lép elénk, nem gondolhatjuk azt, hogy eleve kész lenne. A szabadság egy folyamat eredménye, a máslettől (vagy a másban-léttől) való elhatárolódás/eltávolodás *eredménye*. Azt javaslom, hogy ezt nevezzük a *felszabadulás* folyamatának. Vagyis azt állítom, hogy Hegelnek van egy implicit felszabadulás-elmélete, amely tulajdonképpen a tudatnak az öntudatra való *átmenetéhez* köthető. Ebben a részben a hegeli szabadságkoncepciónak ezt az első, meg-nem-írt, implicit fejezetét próbálom meg rekonstruálni. E rekonstrukcióhoz pedig Hans-Georg Gadamer egyik megállapításából szeretnék kiindulni. Gadamer a *Fenomenológia* tudat fejezetéről a következőket írta: „A tudat fenomenológiájáról szóló fejezetet végső soron a következő kérdés uralja: *hogyan válik*

³ Hegel: *Phänomenologie des Geistes*, i.k. 19. o., magyar fordítás: 21. o.

⁴ Uo.

⁵ Természetesen mindenekelőtt a barlang-hasonlatra gondolok, és annak heideggeri értelmezésére.

a tudat öntudattá, vagyis hogyan válik a tudat számára tudottá, hogy ő öntudat? Az az állítás, hogy a tudat öntudat, az újabb filozófia egyik centrális tanítása Descartes óta. Ennyiben a fenomenológia hegeli eszméje a karteziánus vonulatba tartozik.⁶ Ha most egy pillanatra félretesszük a *Fenomenológiát*, és kézbe vesszük Hegel *filozófiatörténeti előadásait*, akkor azt láthatjuk, hogy ez a tézis – számos Descartes-utalással – nagyon is jól alátámasztható. „Descartes az újkori filozófia igazi megindítója, amennyiben az a gondolkodást teszi elvvé.⁷ Az „elv” szó természetesen princípiumot jelent; ezért az előbbi mondatot úgy is megfogalmazhatjuk, hogy Descartes-nál a gondolkodás maga válik princípiummá. Ehhez nagyon hasonló megfogalmazásokkal találkozhatunk Fichténél is: „A rendszer mindenkit arra szólít fel, hogy tekintsen önmagába, úgy ahogy azt teszi is. De ez most általános érvényességre emelkedik; minden ésszerű lénynek így kell tennie [...]”.⁸ Az „első filozófia” – hogy Descartes kifejezését használjuk – tárgy így alapvetően megváltozik: a létező helyébe maga a gondolkodás kerül. Első megközelítésben úgy tűnik, hogy Schelling is hasonlóan jellemzi a descartes-i filozófiát. „A görög Thalész állítólag azt kérdezte, hogy mi az első és a dolgok egész természetében a legrégebbi. Itt az előlről-kezdésnek még objektív értelme volt. Descartes viszont ezt kérdezi: mi számomra az első, és erre aztán természetesen csak ezt válaszolhatta: én magam, és én magam is csak legfeljebb a *létezésemre* tekintettel.⁹ Egy bizonyos különbség azonban mindjárt szembe tűnik: amit Hegel az *öntudat* kialakulásaként ír le, azt Schelling *szubjektivizálódási* folyamatnak tekinti. De ha pontosan követjük Gadamer megjegyzését, akkor azt kell mondanunk, hogy Descartes – Hegel szemében – még csak nem is az öntudat filozófusa, hanem a tudat öntudattá *válásának* filozófusa. Vagy másképp ezt úgyis megfogalmazhatjuk, hogy Descartes a tudatnak az öntudathoz vezető útját írja le. Ha most újra a *filozófiatörténeti előadások* felé fordulunk, akkor azt láthatjuk, hogy Hegel a descartes-i filozófia lényegét a következőképpen határozza meg: „Előlről kezdte, a gondolkodással, mint olyannal; ez pedig abszolút kezdet. S hogy csakis a gondolkodással kell kezdeni, azt úgy fejezi ki, hogy mindenben kételkedni kell. A filozófia első követelménye Descartes szerint

⁶ Hans-Georg Gadamer: Die verkehrte Welt, In: Hans Friedrich Fulda / Dieter Henrich (szerk.): *Materialien zu Hegels „Phänomenologie des Geistes”*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1973. 106. o.

⁷ Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Előadások a filozófia történetéről*, III. kötet, Akadémiai Kiadó, Budapest, 1977. 238. o., Fordította Szemere Samu.

⁸ Johann Gottlieb Fichte: *Tudománytan nova methodo*, i.k.21. o.

⁹ Friedrich Wilhelm Joseph Schelling: *Zur Geschichte der neueren Philosophie*, Reclam, Leipzig, 1984. 30. o.

az, hogy mindenben kételkedni kell, azaz *el kell vetni minden előföltevést.*¹⁰ Vagyis Hegel a tudat öntudattá való átalakítását úgy értelmezi, hogy meg kell szabadulni minden előfeltevéstől. De ha megnézzük Descartes releváns szövegeit, akkor azt láthatjuk, hogy ő inkább és elsősorban *előítéletekről* beszél. „S még ha ennek az átfogó kételkedésnek a haszna első tekintetre talán nem nyilvánvaló, az a rendkívüli haszna mégiscsak megvan hogy *megszabadít bennünket minden előítélettől*, s így könnyen járható utat nyit az elmének az érzékektől való elkülönítéséhez.”¹¹ Az előfeltevésektől vagy az előítéletektől való megszabadulás a gondolkodás negatív mozzanata, amelyből a *felszabadulás* kibontakozhat. Ehhez azonban Hegelnek még egy újabb transzformációt kellene bevezetnie, amelynek egy Descartes-kritika alakját kellene magára öltenie. Hegel maga is tesz bizonyos ellenvetéseket a descartes-i filozófiával szemben: „Descartes nagy hatása korára és a filozófiai műveltségre általában főképp abban rejlett, hogy [...] egyszerű, egyúttal népszerű módon [...] magából a népszerű gondolatból és egészen egyszerű tételekből indult ki [...]”¹² Ez a gondolat még valószínűleg a tübingeni tanulóévekből származik, mert hasonló megfontolásokkal Schellingnél is találkozhatunk, aki szerint a „mindenben való kételkedés” semmiképpen sem tekinthető *mély* gondolatnak.¹³ Ezt a kritikát úgy összegezzhetjük, hogy Descartes tulajdonképpen *népszerű gondolatok népszerű előadását* nyújtotta. Tudjuk, hogy a populárfilozófia a kor egyik szitokszava volt, de most kezdjük nem érteni Descartes korábbi hegel-schellingi nagyrabecsülését. (Aligha tagadható, hogy az *Értekezés a módszerről* bizonyos passzusai alapján Descartes valóban tekinthető populárfilozófusnak: „A józan ész az a dolog, amely a legjobban oszlik meg az emberek között, mert mindenki azt hiszi, hogy [eleget] kapott belőle. [...] S nem valószínű, hogy ebben mindenki téved; ez inkább azt bizonyítja, hogy az a képesség, amelynél fogva helyesen ítélünk és az igazat megkülönböztetjük a hamistól [...] természettől fogva egyenlő minden emberben [...]”)¹⁴ Ezt a maga ifjúkorából származó nézetet (vagy „előítéletet”) Hegel most

¹⁰ I.m. 241.o.

¹¹ René Descartes: Elmélkedések az első filozófiáról, Atlantisz Kiadó, Budapest, 1994. 17. o. Fordította Boros Gábor. Kiemelés tőlem: W.J.

¹² Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Előadások a filozófia történetéről*, III. kötet, i.k. 239. o.

¹³ Friedrich Wilhelm Joseph Schelling: *Zur Geschichte der neueren Philosophie*, i.k. 33. o.

¹⁴ René Descartes: *Értekezés az ész helyes vezetésének és az igazság kutatásának módszeréről*, In. uő: *Válogatott filozófiai művek*, Akadémiai Kiadó, Budapest, 1980. 167. o. Fordította Szemere Samu.

annak sugallásával próbálja integrálni, hogy ennek a gondolatnak van egy olyan racionális magja, amit azonban Descartes nem tudott kiaknázni. A módszeres kételynek ugyanis nem csak episztemológiai jelentősége van, hanem egyfajta gyakorlati relevanciával is rendelkezik. Az előítéletektől való megszabadulás, nem pusztán gondolati teljesítmény, hanem az embernek a maga életébe illeszkedő felszabadító tette. Az *Értekezés a módszerről* nyitóoldalain azonban bőséggel találkozhatunk olyan megfogalmazásokkal, amelyek azt sejtetik, hogy Descartes ezzel maga is tisztában volt: „Gyermekkorom óta a tudományokra oktattak, s minthogy meggyőztek arról, hogy a tudományok segítségével világos és biztos ismeretet szerezhetünk mindarról, *ami hasznos az életben*, nagyon óhajtottam megtanulni őket.”¹⁵ Ha a tudományok egy ilyen hasznossági kontextusba illeszkednek, akkor a módszeres kételyről is elmondható, hogy beleágyazódik az életbe, és mint ilyen felszabadító hatással rendelkezik. Mondanom sem kell, hogy Hegel Descartes-ot Fichte felől és Fichte szellemében olvasta. Fichténél az én megismerése egyúttal cselekvés is. A megismerésnek és a cselekvésnek ezt az együttesét Fichte *tételezésnek* nevezte. „Az első abszolút szabad és feltétlen cselekvés *az én önmaga által való tételezése*. [...] Az öntételezés első cselekedetében [így] már benne van a szabadság [...]”¹⁶ Így a gondolkodás is egy életvilágbeli kontextusba illeszkedő tevékenységet jelent. A módszeres kétely így olyan tételezés, amely a tudat öntudattá válásának *útját* jelöli ki.

II.

Most térjünk vissza egy pillanatra a szabadság fentiekben adott meghatározására (pontosabban annak első részére): „teljességgel önmagamnál [vagyok], s a tárgy [...] a számomra való lét”. Láthatjuk, hogy a meghatározás két részből áll, amelyek más-más szempontból ugyanazt az összefüggést szeretnék megfogalmazni: önmagamnál lenni, és a tárgyat teljesen a magamévá tenni. Vagyis az én akkor és csak akkor lehet „teljességgel önmagánál”, ha már a tárgyat teljesen a maga birtokába kerítette és megfordítva. Némi óvatossággal úgy is fogalmazhatunk, hogy a szabadságnak két aspektusa van: az egyik oldalon áll az én önmagával való azonossága, a másikon a tárgy tökéletes birtoklása. De ne feledkezzünk meg arról, hogy eddig tulajdonképpen csak a negatív szabadsággal, vagyis a felszabadulással foglalkoztunk. Ezért a fenti tételt így kell megfogalmaznunk: teljességgel

¹⁵ I.m. 169.o. – Ezért az utalásért Bagi Zsoltnak tartozom köszönettel.

¹⁶ Johann Gottlieb Fichte: *Tudománytan nova methodo*, i.k. 20. o. Kiemelés tőlem: W. J.

önmagammá válok, s a tárgy a számomra való létté válik. (Vagyis a szubjektum úgy lesz azonossá önmagával, hogy közben a tárggyal is azonossá válik, abban az értelemben, hogy a tárgyat teljesen a maga birtokába veszi.) Hegel valószínűleg e két aspektus együttesét nevezte az előítéletektől vagy (az ő szavával) az előfeltételektől való megszabadulásnak. Ennek következtében az előfeltevések általában olyan elemekből és mozzanatokból állnak, amelyek az ént elválasztják önmagától, és ugyanakkor megnövelik a tárgynak az énnel szembeni szilárdságát és ellenállóerejét. Láttuk azt is, hogy Hegel szerint az előfeltevések nem egyszerűen a tudat vagy a tudat tárgy-értelmezésének eseményei, hanem az emberi együttélés hatékony mozzanatai. De mi történik akkor, ha az énnel valóban *sikerül* megszabadulnia az előfeltevésektől? Erre azt kellene válaszolnunk, hogy így jutunk el a szabadság birodalmába és a szabadság tudatához. A *Fenomenológia* felépítése azonban ezen a ponton furcsa fordulatot vesz, mégpedig azzal, hogy Hegel bevezeti az úr és a szolga fogalmát és egymáshoz való viszonyát. Pöggeler hívta fel a figyelmet arra, hogy Hegel az úr és a szolga híressé-hírhedtté vált elemzésében nem győzi hangsúlyozni, hogy nem egy társadalomfilozófiai probléma megvilágítására törekszik, hanem csak a tudás egyik alakzatát szeretné szemléltetni.¹⁷ Ezért most csak nagyon óvatosan szeretném felvetni azt a kérdést, hogy mi indíthatta Hegelt arra, hogy bevezesse az úr és a szolga fogalmait és egymáshoz való viszonyukat. Hegel tulajdonképpen Fichtétől örökölte azt a gondolatot, hogy az öntudat mindig feltételez más öntudatokat, amelyekre együttal rá is van utalva. „A saját individualitás tudata – ezt már Fichte is megpróbálta »levezetni« az 1796-ban írt *Naturrecht*-ben – már feltételezi az individuumok közötti interakciókat és a kölcsönös megértési folyamatokat.”¹⁸ Ezzel azonban az elemzések egy teljesen új dimenziót kapnak, és ezzel együtt a szabadság is mintha egy új jelentésben fordulna felénk. Tudjuk, hogy az interakcióknak ezt a közeget Hegel általában az *elismerés* (*Anerkennung*) fogalmával próbálta megragadni. De valóban mondhatjuk-e, hogy a kölcsönös elismerés új jelentést ad a szabadság fentiekben bevezetett fogalmának? A kérdésre Hegel szövegei alapján csak hipotetikusán válaszolhatunk: eszerint az önmagámnál-lét és a tárgy tökéletes birtoklása egyaránt olyan képességek és praktikák, amelyeket a kölcsönös elismerés folyamataiban sajátítunk el. Ezen a ponton észre kell vennünk, hogy az elismerés fogalmának bevezetése elfojtja az

¹⁷ Otto Pöggeler: Selbstbewußtsein als Leitfaden der Phänomenologie des Geistes, In: Dietmar Köhler / Otto Pöggeler (szerk.): *Hegel: Phänomenologie des Geistes*, Akademie Verlag, Berlin, 1998. 134. o.

¹⁸ Ludwig Siep: Die Bewegung des Anerkennens in Hegels Phänomenologie des Geistes, In. i.m. 111. o.

előítéletekre és az előfeltevésekre vonatkozó tanítást, és nagy valószínűséggel ezért szorult ki Hegel gondolati horizontjából a *felszabadulás* egész folyamata. Most viszont, miután bevezettük az interszubjektív összefüggést, a szabadság egész eddigi elmélete átrendeződhet. Hegel most az önmagánál-létet és a tárgy tökéletes birtoklását – első megközelítésben legalábbis úgy tűnik – nem csak elszakítja egymástól, de tisztán logikai meghatározásokká is alakítja át őket. A tudásnak szerinte mindig két dimenziója van: a tárgyra és az önmagunkra való utalás. A tárgyra való utalást Hegel az *an sich*, az én önmagára való utalását pedig a *für sich* terminusával ragadja meg. Mintha Hegel abban bízna, hogy e fogalmak logikai átalakulását majd kompenzálni tudja az *elismerés* terminusának bevezetése; így a kölcsönös elismerésre nehezedne az egész koncepció gyakorlati oldala. Ezen a ponton (amikor a fogalom mozgása némileg megfáradni látszik) következik Hegel elemzésének talán legnagyobb újítása: egy új gyakorlat-fogalom bevezetésével együtt bevezeti a kölcsönös elismerés aszimmetriáját is. Az az interszubjektivitás egész elmélete így egy artikulált viszonyrendszerként jelenik meg. Ez azonban éppen a szabadság-fogalom logikai értelmezésére épül. Vagyis az elismerés-fogalom bevezetése után az alapvető kérdésünket úgy kell megfogalmaznunk, hogy az egymást kölcsönösen elismerő individuumok *milyen értelemben* tekinthetők szabadnak. Most kétféle szabadság-fogalmunk lesz, amelyek közül az egyik az *an sich*-re, a másik a *für sich*-re támaszkodva határozható meg. De még ezen is túl kell lépnünk: nemcsak kétféle szabadság-fogalmunk lesz, hanem e szabadság-fogalmakon keresztül bizonyos társadalmi csoportokat és viszonyokat is meghatározunk. Ennek következtében úgy néz ki, mintha a szabadság elveszítené a maga gyakorlati aspektusát, és mintha csak a kölcsönös elismerés fogalma teremtené meg a gyakorlati összefüggéseket. Nincs többé (vagy legalábbis ezen a szinten, ne vágjunk a későbbiek elébe, amivel persze már nem fogok foglalkozni) egységes szabadság-fogalom, egységet csak az elismerés folyamata képez. Ezen a ponton az egész *Fenomenológia* tematikája megbillenni látszik: mintha elsődlegesen már nem az öntudat szabadsága és felszabadulása érdekelné, hanem egy lehetséges interszubjektivitás-elmélet kidolgozása. Arról azonban nem szabad megfeledkezni, hogy *mindkét* esetben gyakorlati problémáról van szó: az első esetben az elmélet és a gyakorlat összekapcsolásáról, a második esetben viszont az általában vett interszubjektivitás problémájáról. A rekonstrukciónak ezen a szintjén még tanácsalanel állunk Ludwig Siep következő megállapítása előtt: „Amíg Hegel [fiatalkori írásaiban] az elismerés »gyakorlati« jelentését állította előtérbe, addig a *Fenomenológiában* a *tudás*-aspektus a meghatározó.”¹⁹ A tudás-

¹⁹ I.m. 117. o.

aspektus ilyen előtérbe-nyomulása *egyelőre* legalábbis nem érezhető. Hegel a szabadság-problematika ilyen megkettőzéséről azzal próbálja elterelni a figyelmet, hogy tulajdonképpen nem vállalkozik az elismerésen keresztül megkonstituálódó szabadság kidolgozására. Mintha az elismerés már *bizonyos* szabadságokat ismerne el. De így a korábban logikai kategóriának tekintett *an sich* és *für sich* mégis csak kap egy gyakorlati aspektust. Azt mondhatjuk, vagy azt kell mondanunk, hogy az egyik oldalon áll az *an sich*, a másikon a *für sich* szabadsága. Az egyik a tárgyra, a másik a többi emberrel kialakított interakciókra vonatkozik. De vajon miért nem egyszerűen a szabadság fogalmáról/fogalmairól van szó? De miért rendel Hegel ezekhez a szabadság-fogalmakhoz meghatározott társadalmi pozíciókat vagy csoportokat? Véleményem szerint *azért*, mert a logikát magát megpróbálja újra összekötni a gyakorlattal, pedig erre most már – miután bevezette az elismerés fogalmát – igazából már nem lenne szüksége. Ennek a bonyolult elemzésnek most csak a végeredményét szeretném összefoglalni: a szolgának az anyag megmunkálása terén, az úrnak pedig az interakciós viszonyok közegeiben van egy bizonyos fajta szabadsága. Van tehát egy *an sich* és egy *für sich* szabadságunk; az elismerés ezekhez a szabadságokhoz lényegében semmit sem tud hozzátenni semmit, legfeljebb stabilizálni tudja őket. Hegel nagy fölfedezése azonban az volt, hogy ez a stabilizálás processzualizálható, így jön létre az úr és a szolga közötti *harc*. Ez a harc a perspektívák harca, de ennek végső eredménye a kölcsönös egymást-stabilizálás. A *Fenomenológia* logikájából tudjuk, hogy Hegel az *an sich* és a *für sich* fogalmait azért vezette be, hogy a kettőt majd összekapcsolja, vagy szintetizálja egymással. Sőt, azt sejtethetjük, hogy a szabadság *igazi* fogalma ehhez az összekapcsoláshoz kötődne. Egy ilyen szabadság-fogalom megvalósításához azonban át kellene lépnünk azt a világot, amelyben urak és szolgák vannak. Talán nem túl merész hipotézis azt állítani, hogy Adorno ebből az elméletből olvasta le a maga híres tézisé: *Es gibt kein gutes Leben im falschen*. Amíg az öntudat keretei között maradunk (de miért ne maradnánk itt egy darabig?) nincs kibékülés és nincs magasabb egységbe való felemelkedés.

III.

A fentieket talán úgy összegezhetnénk, hogy a hegeli szabadság-fogalomnak van egy szubjektum-filozófiai és egy interszubjektivitás-elméleti változata. Az úr és a szolga viszonya e két modell korántsem szerves szintézise. Úgy tűnik, mintha a *Fenomenológia* útja ezen a döntő ponton megakadna, mintha az előrehaladáshoz a világot is meg kellene változtatni. (Ezért az úr és a szolga fejezet elemzői jól érezték az ebben a fejezetben rejlő

forradalmi potenciált. Adorno persze rendre intené őket: nem látjátok, hogy nincs hová tovább menni vagy nincs hová visszahátrálni?) Az út így visszavezet az öntudat tudat-elméleti meghatározásához: „A gondolkodásban *szabad vagyok* [...]” – idéztem már az előadás elején.²⁰ Szabadnak lenni annyit jelent, mint a gondolkodást kielégítőnek találni, mint az életet feloldani a gondolkodásban. „Az öntudat szabadsága *közömbös* a természetes lét iránt, ezért ezt [...] *szabadon bocsátotta* [...]. A gondolat szabadságának csak a *tiszta gondolat* az igazsága, amelyből hiányzik az élet beteljesülése.”²¹ A gondolkodás így pusztá absztrakt lényeggé válik, és messze áll az élet valóságától. De ugyanakkor az is elhibázott lenne, ha ezt a gondolkodást mereven szembeállítanánk az élettel. E gondolati alakzat modelljének Hegel – mint ismeretes – a sztoicizmust tekintette. „Az öntudatnak ezt a szabadságát [...] *sztoicizmusnak* nevezték, amikor mint öntudatos jelenség lépett fel a szellem történetében.”²² Az olvasó valószínűleg aligha palástolhatja meglepetését: egyszerűen csak visszakanyarodtunk egy filozófiatörténeti korszakhoz, a bölcsesség egy olyan felfogásához, amely a tiszta gondolat világába való felemelkedést hirdette. Ugyanakkor persze a tiszta gondolkodás is benne áll az életben, és éppen azon van, hogy az életből mindazt, ami nem emelhető fel a gondolkodásba, a jelentéktelenségbe taszítsa. A sztoicizmus az életben álló, de az élet fölé emelkedni próbáló gondolkodás. És erre valóban tökéletesen illik a szabadság hegeli értelmezése: „A gondolkodásban *szabad vagyok*, mert nem vagyok másban, hanem teljességgel önmagamnál maradok, s a tárgy, amely nekem a lényeg, osztatlan egységben a számomra való lét [...]”²³ Azt hiszem nagy biztonsággal kimondhatjuk, hogy ez a felfogás nem tekinthető *sem* az implicit Descartes-értelmezés, *sem* az uralom-szolgaság viszony meghaladásának, inkább visszaesik azok mögé. Ugyan nem tünteti el teljesen az életet a gondolkodás mögött, de egy absztrakciós transzformációval elvonttá és üressé teszi. A kérdés természetesen az, hogy hogyan juthatott el ide Hegel, az öntudatról szóló fejezet végén? Az átmenet motivációja nagy valószínűséggel az, hogy az úr és a szolga viszonyának bevezetésével az elemzés szálai végzetesen összegabalyodtak. Közelebbről tekintve azt láthatjuk, hogy tulajdonképpen az *an sich* és a *für sich* logikája vezette el (vagy vissza) Hegelt a tiszta

²⁰ Hegel: *Phänomenologie des Geistes*, i.k. 137. o., magyar fordítás: 108. o. A kiemeléseket átalakítottam: W.J.

²¹ I.m. 139. o., magyar ford.: 109. o. A fordítást módosítottam: W.J.

²² I.m. 138. o., magyar ford.: 109. o.

²³ Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Phänomenologie des Geistes*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 2006. 137. o. Átvettem Szemere Samu fordítását: *A szellem fenomenológiája*, Akadémiai Kiadó, Budapest, 1979. 108. o.

gondolkodáshoz. Miután kiderült, hogy a társadalmi világban, a gyakorlati dimenzióban nem lehetett (vagy egyelőre nem lehetett) integrálni az *an sich* és a *für sich* mozzanatait, nem maradt vissza más, mint az *an und für sich*-et a gondolat világába emelni. Így zuhanunk vissza aztán a tiszta gondolat világába. Ez persze azt jelenti, hogy Hegel *nem csak* az interszjektív elemzéseket hagyja maga mögött, hanem a gyakorlati dimenziót is feláldozza, még akkor is, ha ez nem megszüntetést, hanem „csak” elvonttá párolást jelent. Most már értjük Siep fentiekben idézett megállapítását: A hegeli a *Fenomenológiában* (a korábbi művekkel ellentétben) a „tudás-aspektus” válik meghatározóvá.²⁴ Szabaddá váltunk, de ezért az életünket (pontosabban az életünk relevanciáját és jelentőségét) kellett feláldoznunk, pusztá absztrakcióvá szegényítenünk. Az elemzések egészéből talán az következik, hogy az élet (a maga gazdagságában) nem egyeztethető össze a szabadsággal, vagy ahogy Adorno mondta: *Es gibt kein gutes Leben im falschen.*

²⁴ I.m. 117. o.