

AZ IGAZ ÉS A HAMIS HEGEL ONTOLOGIÁJÁBAN*

LUKÁCS GYÖRGY

2

HEGEL DIALEKTIKUS ONTOLOGIÁJA ÉS A REFLEXIÓS MEGHATÁROZÁSOK

Meglehetősen részletességgel kellett tanulmányoznunk azokat a torzulásokat, amelyeket a logikai elvek módszertani dominanciája eredményezett Hegel ontológiájában. A tisztánlátást most már, amelyet ebből a bírálathoz merítettünk, arra kell felhasználnunk, hogy kiássuk Hegel valódi ontológiai problémafelvetéseit az „ellentmondások trágájából” és, amennyire csak lehet, megközelítőleg tisztán helyreállítsuk őket. Csak így tudjuk valóságosan megvilágítani Hegel úttörő eredetiségét, messzemenő aktualitását az ontológiának, elsősorban a társadalmi lét ontológiájának ma megoldásra váró kérdéseiben. Hogy eközben ismételten rá kell mutatnunk a logika módszertani elsődlegességének torzító hatására Hegel rendszerében, ez mit sem változtat az ily módon szükségszerűvé vált elemzések túlnyomóan pozitív jellegén. Hegel sorsa az emberi gondolkodás történetében, tudniillik az, hogy első nagy hatásának az volt a látszata, mintha lezárta, végérvényes kerékvágásba terelte volna a filozófiai fejlődést, mialatt valójában új föld felfedezője, százados jelentőségű kezdeményező volt, noha ellentmond azoknak az elképzeléseknek, amelyeket önmagáról ő és első kortárs követői alkottak, de semmiképp sem egyedülálló a filozófia történetében. Milyen hosszú ideig tulajdonítottak Arisztotelésznek különböző korszakokban efféle végérvényességet, milyen gyakran támadták szenvedélyesen mint a továbbfejlődés fékjét, mégis kivételes újítóként nyúlik át korunkba, aki számtalan területen elsőnek nyitotta meg az utat — ha nem ritkán hamis, félrevezető formában is — új belátások felé.

Hasonló Hegel helyzete is napjaink gondolkodói problematikájában. Félreértések elkerülése végett csupán némileg konkretizálni kell ezt a pozíciót. Hiszen a forradalom utáni kor nagy Hegel-ellenes hullámának elapadásával, az önmagát ortodoxnak vélő újkantianizmus rendkívül problematikus lényegének egyre nagyobb válságokban végbemenő tudatosodásával támadt először történész körökben bizonyos figyelem Hegel egyetemes ismeretei, messzehatóan konkrét valóságfelfogása iránt, s ez a növekvő érdeklődés fokozatosan egy filozófiai mozgalommá vált, melynek célja Hegel megújítása volt. Anélkül, hogy bármilyen vitába bocsátkoznánk ezzel,¹ csupán annyit jegyezzünk itt meg, hogy fejtegetéseinknek ezekhez a tendenciákhoz semmi közük. Ott arról volt szó, hogy Hegel történelmileg az akkori uralkodó polgári filozófiához kössék, amennyiben részint Kanthoz, részint a romantikához való viszonyának tárgyilag helyt nem álló, túlzott jelentőséget tulajdonítottak és ezzel Hegelt

* A szerző „Ontológiá”-jának egyik fejezete; a fejezet első része a „Magyar Filozófiai Szemle” 1971/1—2. számában jelent meg. — Szerk.

¹ Ezt a kérdést „Die Zerstörung der Vernunft” című könyvemben, Berlin 1955, 432. skk. [vö. „Az ész trónfosztása”, Budapest 1965.], részletesen tárgyaltam.

— másodszor is — a konzervativizmus filozófusává tették. Mi ezzel szemben azt állítjuk, hogy ami nála a jövőbe mutat, az éppen az a hatás, amelyet a marxizmus létrejöttére és felépítésére gyakorolt. Persze itt is rendkívül egyenlőtlen fejlődésről van szó. Engels élt még, és hasztalanul intett, hogy Hegel dialektikus öröksége nem merülhet feledésbe. A kantianizmus és a pozitívizmus mégis kiszorították a dialektikát a kor szocialistáinak tudatából. És közvetlenül hiábavalónak bizonyult Hegel megújításának második kísérlete is, hiszen magának a marxizmusnak a megmerevedése és eltorzulása a sztálini korszakban szükségképpen álarcszerű karikatúrává változtatta a Hegel-képet is. (Egyesek ellenkező erőfeszítéseinek ebben az időben epizódoknak kellett maradniuk.) Csupán az utóbbi években látszik elérkezettnek az idő, hogy Marx nagy filozófiai hagyományaihoz lehessen kapcsolódni. A következő vizsgálódások Hegelről tehát Marx jegyében állnak: ontológiájának, ezen belül elsősorban a társadalmi lét ontológiájának kimunkálása a két nagy gondolkodó állásfoglalásának bensőséges összefüggését és minőségi különbségét, sőt ellentéttségét kívánja jobban megvilágítani. Hogy ezúttal az ontológiai problémáknak kell előtérbe kerülniük, ez nem a szerző tematikai kivételezésének köszönhető, hanem korunk filozófiai helyzetének, amely ezeknek a kérdéseknek elsőbbséget parancsol minden egyébbel szemben.

Egy közismert ténnyel kezdjük, a folyamatszerűséggel mint egy új ontológia középponti kategóriájával. A természettudományok nagy felfedezései, a forradalmasodásokban bővelkedő évszázadok történelmi tapasztalatai az emberek konkrét-mindennapi világképében megrendítették az örök, nyugvó, mozdulatlan szubsztancialitás ősrégi egyeduralmát, az elsődlegesen dologi objektivitás kizárólagos uralmát a másodlagosnak elképzelt mozgással szemben. Bár időnként történnek kísérletek a filozófiában arra, hogy ebben a kérdésben összhangot teremtsenek az étellel — gondolok itt mindenekelőtt Leibnizre —, de a filozófiai alapkategóriák ennek ellenére az önmagában megváltoztathatatlan dologiság szintjén maradnak; amikor Kant a magán-való valóság megismerhetetlenségéről kíván beszélni, a megismerhetetlent jellemző módon magán-való dolognak nevezi, és amikor Fichte megpróbál bevezetni a filozófia rendszerében egy szisztematikus mozgalmasságot, csak a szubjektum oldaláról kiindulva mer vállalkozni erre. Hegel az első nagy gondolkodó Hérakleitosz óta, akinél a létrejövés objektív ontológiai túlsúlyba kerül a léttel szemben; filozófiai nagysága nem utolsósorban abban áll, hogy a létnek a létrejövással szembeni elsődlegességén való eme túllépés nem egyszerű és közvetlen jellegű, hanem egy mindenoldalú, egyetemes módszert hív életre. Hegel minden bizonynyal egyetért Hérakleitosz valamennyi tézisével: „nincs Hérakleitosznak egyetlen mondata sem, amelyet logikámba fel ne vettem volna”.² A kései filozófiatörténet fő módszertani értéke, hogy Hegel mindenütt ennek az új ontológiai tendenciának a jelentkezését kutatja már legelső kezdeteiben is, hogy kibontakozásában — a legelső próbálkozásoktól, csíraszerű kezdetektől fogva — az emberi gondolkodás tulajdonképpen titkos történetét mint az objektív valóság meghódításának történetét szemléli. Az azonos szubjektum—objektum, a szubsztancia szubjektummá változásának metafizikai alapgon dolata ebben az összefüggésben tárja csak fel kettős arculatát: egyrészt, mint láttuk, egy logikai irányultságú ontológia, amely logicista-hierarchikus merevségével eltorzítja az új ontológia hérakleitoszi irányát, másrészt viszont azt

² XIII, 301.

a jelentős követelményt állítja fel, hogy az embernek egy lehető legadekváttabban felfogott világban kell élnie, noha az adekvát felfogás egy tág területen éppenséggel azáltal jön létre, hogy a gondolkodás megtanulja megérteni a felfogott folyamatok idegenségét, immanens magára-állítottságát és nemtörődömségét a szubjektummal szemben. Ezért volt képes Hegel arra, hogy a dialektikus mozgalmasság keletkezését ne csak Hérakleitosznál fedezze fel, hanem a közvetlenül ellenkező beállítottságú eleaiaknál, sőt még az első atomistáknál, Leukipposznál és Démokritosznál is.

A pusztá folyamatszerűség azonban, ahogyan Hérakleitosznál megjelenik, ennek az új világ-értésnek csupán első, szükségképpen elvont formája. (Az elvontság mint ontológiai és ismeretelméleti kategória új történelmi-dialektikus értelmezésére rövidesen részletesen visszatérünk.) Ez a forma szükségszerűen gyümölcsöző, de közvetlenségében feloldhatatlan paradoxonokhoz vezet. Hiszen a valóság folyamatszerűsége is ellentmondással teli, dialektikus jellegű, objektíve megszabott megjelenési módja ezért az egyenlőtlenség. Helyes ugyan, hogy nem lehet kétszer ugyanabba a folyóba lépni, de éppígy helyes az is, hogy a folyó, éppen szakadatlan változásában, tulajdonképpen azonosságának szakadatlan megtartva-megszüntetésében, egyúttal ezt a saját azonosságát szakadatlanul újratermeli; a repülő nyíl nyugalomban van, mondja Zénón és ezzel éppilyen gyümölcsözően paradox módon a tér—idő—mozgás viszony bizonyos dialektikus ellentmondásait fejezi ki, anélkül, hogy dialektikus megoldáshoz juttathatná. Az emberi világképet egyes dialektikus összefüggések legzseniálisabb feltárásai sem állíthatták alapvetően át mindaddig, amíg minden általános érvényességük mellett végső soron mégis egyes összefüggések maradnak és nem fogják át — valósan és gondolatilag — minden oldalról a lét összességét.

Az ilyen ragyogó nekifutások ellenére, totalitásában mindez megmaradt statikusnak, szubsztancialitásra és dologiságra, nem pedig egyetemes folyamatszerűségre irányultnak. Nemcsak az antikvítás dialektikus gondolkodásának zseniális kezdeményezései szenvedtek a konkrétan átfogó egyetemesség ezen hiányában, hanem azok a kísérletek is, amelyek nem elégedtek meg a valóság egyes ellentmondásainak megvilágításával, de még azzal sem, hogy magának a valóságosnak a folyamatszerűségét egy alapvető ellentmondás fényében ábrázolják, hanem a mozgató és mozgó ellentmondásosság egy egyetemes rendszerének felépítésén fáradoztak. Cusanustól Schellingig mindent felölölő rendszerek születnek, amelyek az ellentmondás szisztematikus mindenütt-jelenválóságát ábrázolják kategoriálisan a világ ilyen egyetemes folyamatszerűsége és a róla való tudás értelmében. A folyamatban levő ellentmondás azonban ezzel csupán látszólagosan jutott ontológiai uralomra, hiszen amennyiben az ellentmondások megtartva-megszüntetése eltünteti őket, úgy a végső megszüntetéskor, az abszolútumnak a coincidentia oppositorum alapján történő megismerésekor a világ éppen az abszolútumban visszatér a statikához: folyamat és ellentmondás — akarva-akaratlanul — lefokozódik a pusztá evilág, a pusztá végesség kategoriális ismertetőjegyévé; az abszolútum mint túlvilág pedig az evilág folyamatszerűségével szemben egy magasztos állapotban rögződik, minden ellentmondásosságot messze maga mögött, maga alatt hagyva. Hegel már pályájának kezdetén szakít ezzel a koncepcióval. Már Schellinget védő vitáirátában így ír, kimondatlan ellentétben Schelling állandóan fenntartott alapkoncepciójával: „Maga az abszolútum azonban ... az azonosság és a nem-azonosság azonossága; ellentételezés és egy-volt egy-

aránt benne foglaltatik.”³ Mint látni fogjuk, ezzel nemcsak hogy felismerte a dialektikus mozgalmasság egy mindaddig nem tudatosított fokát, de az egész világképet ontológiailag forradalmasítja: azzal, hogy az abszolútumra a dialektikus folyamatszerűség ugyanazon törvénye érvényes, mint a végesség egész világára, a következetesen végigvitt dialektikus ontológiából eltűnik az evilág és a túlvilág különbözősége, ellentéte, s ezáltal az evilág, a végesség, a földi lét stb. minden tárgya (folyamata) — végső soron — ugyanazzal az ontológiai struktúrával rendelkezik, akár maga az abszolútum. E végső fokon való és egyetemes dialektikus egyneműsége belüli fokozatok semmi lényegeset nem változtathatnak ezen az alapstruktúrán. Az egyetemes, ellentmondásos folyamatszerűség ontológiai győzelme minden korábbi kísérletnél minőségileg magasabb szintre emeli a valóság egészének egységes felfogását.

Ezáltal a totalitás kategóriája ontológiailag olyan jelentőségre tesz szert, mint korábban soha. „Az igaz az egész”,⁴ — írja Hegel programatikusan a „Fenomenológiá”-ban. De ebben az elvont és mezítelen általánosságban a totalitás kategóriája még semmiképpen sem lenne alkalmas arra, hogy egy új ontológia alapzatát képezze, hiszen mint ilyen szerepelt már azokban a dialektikus rendszerekben, amelyek, mint megmutattuk, éppen legmagasabb tetőzésekor csorbítják meg a dialektikus folyamat életét. Hegelnél a totalitás mégis sokkal több, mintsem az extenzív egyetemesség pusztán szintetikus összefoglalása, alapstruktúra az extenzív egyetemesség, a valóság egészének felépítésében. Ez tehát nemcsak mint olyan rendelkezik egész-jelleggel, de olyan részekből, „elemekből” áll, amelyek maguk ugyancsak totalitásokként struktúráltak. Az egész, amelyről programatikusan beszél, olyan totalitás, amely viszonylagos, részleges, különös totalitások dinamikus kölcsönvonatkozásaiból áll össze. Azt mondhatjuk, hogy ebben az elvben fellelhető a hegeli világkép konkrét összefüggésének valóságos ontológiai lényege, persze csak ezoterikus formájában, hiszen láttuk, hogy a konkrét megvalósítás során ezt az alapelvet sokszorosan elfedik a logicista-hierarchikus gondolatmenetek. Hogy azonban a valóságos, sokszorosan eltakart lényegyet emeljük ki, nem pedig valami idegen elemet magyarázunk bele Hegel gondolkodásába mint ezoterikus tartalmat, erről tanúskodnak saját gondolatmenetei a „Logika” befejező fejtegetéseiben: „A módszer felmutatott természeténél fogva a tudomány mint magába fonódó kör jelentkezik, amelynek kezdetéhez, az egyszerű alaphoz, a közvetítés hozzáfonja a véget; emellett ez a kör *körökből álló kör*; mert minden egyes tag, áttelekesítve a módszer által, az a magába-való reflexió, amely, visszatérve a kezdethez, egyúttal egy új tag kezdete.”⁵

A totalitás-gondolat pusztá felmutatása azonban nem elegendő ahhoz, hogy megértsük ezt az új ontológiát. Hiszen — tisztán logikailag tekintve — ezek a részleges totalitások, valamint a belőlük születő totalitás-egész még mindig statikus, „dologi” jellegű lehet. Hegel viszont már a fent idézett általános programatikus kijelentésében elhárítja ezt és rögtön kifejti e totalitás-koncepció

³ I, 252. — A dialektika ezen gyökeresen új megformulálásának első ismert lefektetése már a frankfurti rendszertörődékben található; Hegel ott így fejezi ki magát: „az élet az összekapcsolás és nem-összekapcsolás összekapcsolása”. H. Nohl: „Hegels theologische Jugendschriften”, Tübingen 1907, 348. Természetesen a jénai megfogalmazás tudatosabb és általánosabb, de a dialektika schellingi típusával, valamint elődeiével való ellentéte Hegel fiatalságának gondolati kincse.

⁴ II, 16. [Vö. „Fenomenológia”, 18.]

⁵ V, 341. [Vö. „A logika tudománya”, II, 438.]

dialektikus dinamikájának néhány fontos ismertetőjegyét. „Az egész pedig csak a fejlődése által kiteljesülő lényeg. Az abszolútumról azt kell mondani, hogy lényegileg *eredmény*, hogy csak a *végén* az, ami igazában; s éppen ebben áll természete, hogy valóságos, szubjektum, vagyis önmagává-levés. Bármilyen ellentmondónak látszik is, hogy az abszolútumot lényegileg mint eredményt kell felfogni, némi megfontolás mégis helyrezökkeni ezt a látszólagos ellentmondást. A kezdet, az elv vagy az abszolútum, amint először és közvetlenül kimondjuk, csak az általános.”⁶ Persze Hegel mindemellett hű marad saját ontológiai felfogásához, amelyben az abszolútum az azonos szubjektum—objektum. Fejtegetéseinek mégis ezen túlmenő általános értelmük van: amennyiben az abszolútumot mint eredményt fogjuk fel, amely csupán keletkezése folyamatában tehet szert igazi tartalomra, annyiban ezt a keletkezési és kibontakozási folyamatot ontológiailag elsődlegessé nyilvánítjuk. A lét pedig, amelyben az, ami belőle adódik, eredményként mutatkozik, mint e folyamat terméke jelenik meg. Kidomborítja ezt még azáltal is, hogy az abszolútumot kezdetben az általánosnak jellemzi, ami Hegelnél itt semmi esetre sem egy ontológiai tökéletességet hivatott jelölni, melyből a konkrét és a különös kisugárzik. Az általánost itt nyilvánvalóan a puszta általános, a még nem konkrét értelmében gondolja, amit mutat már az általunk idézethez közvetlen kapcsolódó megjegyzése is: „Ahogy ha azt mondom: *minden* állat, ez a szó nem számíthat zoológiának . . .” Itt persze az út az általánostól a valódi eredményig csupán mint megismerési folyamat mutatkozik, de Hegel a folyamatszerűséget a valóságra nézve éppúgy a döntő ismertetőjegynek tekinti, akár e valóság megismerésére nézve. Ugyanebben az összefüggésben valamivel később ezt mondja: „Ha az embrió *magán-valóan* ember is, *magáért-valóan* mégsem az”, amiben az út a valóságban a magán-való-léttől a magáért-való-léti már kategorikusan szabatosabban meghatározza ezen ontológiailag elsődleges folyamatszerűség lényegét és irányát. És ezzel felszínre kerülnek e tézis további döntő ontológiai következményei: ha a valóság ontológiai értelemben mindig csak egy folyamat eredménye lehet, akkor ebből kényszerítőleg következik, hogy ezt az „eredményt” adekvát módon megragadni csak e folyamat révén, vagyis csak genezise révén lehet. Valamennyi olyan vizsgálódás, amely ezt mint léttel-bíró, tehát statikusan tekinti, szükségszerűen megmarad közvetlen adottságánál, és ezért elkerüli figyelmét a döntő meghatározottságai, amelyek közül a legfontosabb éppen a valóság folyamatszerű komplex-jellege. Láttuk, milyen gyakran helyettesíti Hegel ezt a reális genezist egy logikai „levezetéssel”; ezt bírálni kellett, de a bírálat végérvényes mércéje mégis maga a hegeli ontológia, amennyiben ez a reális genezist mindenféle tárgyiság (mindenféle eredmény) dinamikus alapzataként fogja fel. Ezáltal válik csak valóban dinamikussá és dialektikussá, folyamatszerűvé a dolgok és az eszmék rendjének és kapcsolatának spinozai azonossága. Ha ugyanakkor visszaemlékezünk Hegel fejtegetéseire a „Logiká”-ban, miszerint a „tagok” megismerésekor valamennyi eredmény egyben egy új tag kezdete is, akkor képet alkothatunk erről a Hegel-féle egyetemes folyamatszerűségről, amelyben a reális, az ontológiai genezis adja minden „eredmény” megismerésének a kulcsát.

A „Fenomenológia” előszava további fontos meghatározásokat nyújt a hegeli ontológiának ehhez a középponti kérdéséhez. Itt közvetlenül a társadalmi lét ontológiai kérdéseiről van szó, persze, mint Hegelnél legtöbbször,

⁶ II, 16. [Vö. „Fenomenológia”, 18.]

e területre való világosan kimondott lehatárolás nélkül, olyannyira, hogy egyes példái arra látszanak utalni, mintha Hegel itt egy általános ontológiai törvényt akart volna kimondani. Hegel a művének keletkezésekor fennálló új világhallapotból indul ki; 1806 őszi kollégiumának záróelőadásán még plasztikusabban fejezi ki ezt a gondolatot, mint magában a műben: „Fontos korszakot élünk, egy erjedést, amelyben a szellem lendült egyet, túljutott előző alakján és egy újat nyer. Az eddigi képzetek, fogalmak egész tömege, a világ kötelékei felbomlottak s álomkép gyanánt magukba roskadnak. Készülődik a szellem új előjövetele.”⁷ Erről az újról mondja a „Fenomenológia”-ban, hogy „az új világ első megjelenése mégcsak a maga *egyszerűségébe* burkolt egész, vagyis ennek általános alapja”. Ezért erről csak kevesek ezoterikus megismerése lehetséges: „Csak ami tökéletesen meghatározott, az egyúttal exoterikus, felfogható, s alkalmas arra, hogy megtanulják és mindenki tulajdona legyen.”⁸ Hogy érthetővé tegye ezt a gondolatát a történelmileg újnak az elvont-egyszerű jellegéről, Hegel a gyermekre hivatkozik ellentétben a felnőttel, a makkra ellentétben a tölgygel.

Ma még nehezen eldönthetőnek tűnik, kiterjeszthető-e a természetre egyáltalában, és mennyiben, az új elvont jellegének gondolata. Csak ha a szervesetlen természet képződményeinek genezisést a mainál sokkal jobban megismertük, ha tehát majd konkrétan és meghatározottan beszélhetünk történetünkről, akkor mutatkozik majd meg, mutat-e és mennyiben mutat a keletkező újnak a jellege egy ilyen egyszerűséget és elvontságot. Kézenfekvőbb a szerves természetre való alkalmazás, noha bizonyos, hogy itt sem beszélhetünk valóságos egyneműségről a történelemmel. A gyermek már nemcsak élőlény egyáltalában, de egyúttal és ettől elválaszthatatlanul társadalmi-történelmi lény is. Mindenekre az új megjelenési módjának hegeli elemzéséből az erről való tudat nehezen kiküszöbölhető. Ez azonban a társadalmi lét egy sajátos ismertetőjegye, az ugyanis, hogy a tudat nem csupán olyasvalamiről való tudat, ami ontológiailag teljességgel közömbös marad e felismert mivolta iránt, hanem aminél annak megléte vagy hiánya, helyessége vagy hamissága maga is a lét alkotórészét képezi, aminél tehát a tudat ontológiai értelemben nem pusztán epifenomenon, egyre megy, mennyire jelentékeny vagy elenyészően csekély legyen is az adott esetben játszott konkrét szerepe. Bárhogy döntjük is el ezt a kérdést általános ontológiai szempontból, a társadalmi lét ontológiájára nézve Hegelnek ez a megállapítása a folyamatszerűség további, rendkívül fontos és gyümölcsöző konkretizálását jelenti. A munka tárgyalásakor részletesen szólnunk kell majd arról, hogy az új kategóriája mennyire fontos a társadalmi lét tartalmi, struktúrája és iránya szempontjából. Tartalmi oldalát persze gyakran érintették. De Hegel volt az első filozófus, aki a struktúrájának ezt a kérdését — mint struktúraváltozást, tehát megintcsak folyamatszerűen — egyáltalában felvetette. Hogy milyen fontos helyet foglalnak el ezek a vizsgálódások Hegel összkoncepciójában, megmutatkozik abban, hogy közvetlenül ehhez kapcsolódik az az elvi polémia, amelyet a schellingi dialektika — az abszolútumban a folyamatszerűséget megszüntető koncepciók utolsó formája — ellen folytat. Hegel ezt az ellentétet a legnagyobb élességgel mondja ki: „Ezt az egyetlen tudást, hogy az abszolútumban minden egyenlő, a megkülönböztető és betöltött vagy betöltést kereső és követelő megismeréssel

⁷ Rosenkranz, 214.

⁸ II, 11. [Vö. „Fenomenológia”, 15.]

szembehelyezni — vagyis az *abszolútumát* olyannak feltüntetni, amilyen az éjszaka, melyben, mint mondani szokás, minden téhen fekete —, ez a megismerés hiányának naivitása.”⁹

Ha mármost megkíséreljük az eddigiek alapján összefoglalni azt, ami a hegeli ontológiában a leglényegesebb, arra az eredményre jutunk, hogy a valóságot Hegel mint önmagukban, tehát viszonylagosan totális komplexusok totalitását fogja fel, hogy az objektív dialektika az ilyen komplexusok reális genezisében és önkibontakoztatásában, kölcsönhatásában és szintézisében áll, hogy éppen ezért, mint az ilyen totális mozgások foglalata, az abszolútum nem képes sem egy túlvilági közömbösség nyugalmaiba emelkedni a konkrét mozgásokkal szemben, hanem mint reális mozgások konkrét szintézise — abszolút mivoltának csorbulása nélkül — maga is mozgás, folyamat, hogy a hegeli ellentmondás ősfarmája, az azonosság és nem-azonosság azonossága megszüntethetetlenül hatékony marad az abszolútumban is. A hegeli filozófiának ez a dialektikus-ontológiai magva nyilvánvaló ellentétben áll rendszerének logikai-hierarchikus felépítésével. Hegel olykor maga is érezte ezt az ellentétességet, de újra és újra tudatosan félretolta, és kitarított a rendszer felépítésének logikai egységességénél. Így a fogalomlogika bevezetőjében megismétli, hogy a lényeg a létből, a fogalom a lényegből, tehát végső soron a létből keletkezett. „E létrejövésnek”, fűzi hozzá érdekes és jellemző módon, „a jelentése azonban önmagának *ellenlökése*, úgyhogy az, *ami létrejött*, éppenséggel a *feltétlen és eredeti*.”¹⁰ Ebben a vallomásban, amelynek — jól végiggondolva — fel kellene borítania vagy legalábbis alapvetően megváltoztatnia az egész logikai rendszert, győzedelmeskedik Hegel ontológiai koncepciójának végső realitása, hogy tudniillik a valóság (a fogalom világa) ontológiailag az elsődleges, hogy ontológiailag elvonatkoztatás révén nyerik a valóságból a lényegét, a lényegből a létet, hogy tehát a logika az igazi ontológiai viszonyokat fordított sorrendben adja vissza, ami persze logikailag-módszertanilag szükségszerű. Még világosabban megjelenik ez a belátás az úgynevezett „Kis Logika” egyik hasonló vizsgálódásában. Itt közvetlenül felveti a kérdést, hogy ha a fogalom az elsődleges, akkor ő miért nem a rendszer elején tárgyalja. Magától értetődőnek tartja, hogy tárgyilag (ontológiailag) a fogalom alkotja az igazi kezdetet, hogy lét és lényeg tárgyilag (ontológiailag) ennek származékai. Saját eljárásának védelmét most már az ábrázolásmódra hárítja: „Ha a fogalmat állítanók a logika élére és, ahogy az tartalmilag egészen helyes, a lét és a lényeg egységeként definiálnók, az a kérdés támadna, mit kell a létnek és mit kell a lényegnek elgondolni, s hogyan jut ez a kettő ahhoz, hogy a fogalom egységébe foglaljuk őket össze. De ilyenképpen aztán csak névlegesen, nem pedig dologilag kezdtük volna a fogalommal.”¹¹ E módszertani kitérés mögött persze sokkal több rejlik, mintsem maga Hegel tudatában lett volna. E kérdés materialista-dialektikus tárgyalása Marxnál megmutatja majd, hogy a még nem elemzett, ontológiailag elsődleges, viszonylag totális komplexusból való kiindulás nem zárja ki, hanem egyenesen megköveteli a gondolati visszanyúlást elvonatkoztatott elemekre. Csak hogy itt teljes világosságnak kell uralkodnia afelől, hogy az igazi kiindulópont maga a valóság volt, hogy ennek elvonatkoztató szétagolása olyan visszatükrözési kategóriákhoz vezet, amelyeknek szintetikus felépítése a valóság megis-

⁹ Uo. 14. [Vö. uo. 16.]

¹⁰ V, 35. [Vö. „A logika tudománya”, II, 209.]

¹¹ Hegel: „Enzyklopädie”, 159. §, Pótlás.

merésének útját, nem pedig magának a valóságnak a menetét ábrázolja, még ha az így keletkező kategóriáknak és összefüggéseknek mint a valóság gondolati reprodukcióinak magától értetődő módon ontológiai és nem logikai jellegűeknek kell is lenniök. A hegeli logika kettőssége itt is objektív idealista alapvetéséből fakad, az azonos szubjektum—objektum koncepciójából, amely nemcsak hogy nem ad módot az ontológiai és a logikai-ismeretelméleti kategóriák és módszerek világos elkülönítésére, nemcsak hogy szüntelenül összemossa ezeket, de az ontológiai megállapításokat állandóan alá is rendeli a logikai-hierarchikus nézőpontoknak, ezáltal erőszakot téve rajtuk és eltorzítva őket. Ahol pedig ismeretelméletileg gyümölcsözően újat fedez fel, teszi ezt a valódi ontológiájától való — tudatos vagy tudattalan — közvetlen függőségben.

Ez a tényállás akkor válik igazán világossá, ha rátérünk Hegel legjelentősebb módszertani felfedezésére, a reflexiók meghatározásokra. Úgy hisszük — és az itt következő fejtegetésekben remélhetőleg bizonyítani is tudjuk —, hogy itt van Hegel dialektikájának középponti kérdése, akár magának a valóságnak a tudattól független dinamikáját és struktúráját, akár ennek a szubjektív tudatban való különböző tükröződéseit illetően. Nagyon is érthető, hogy maga Hegel ezt a kérdést közvetlenül ismeretelméletileg teszi fel, persze saját, elődeitől és utódaitól egyaránt mélységesen különböző ismeretelméletének — tudniillik annak, amelyet a „Szellem fenomenológiájá”-ban adott — nagy és új értelmében. Hiszen ami módszertanilag alapvető ebben a műben: miként keletkeznek az emberi gondolkodás különböző lépcsőfokai, kategóriái stb. az emberek tudatában egyúttal mint a valóság gondolati és gyakorlati meghódításának termékei és szerszámai, párhuzamosan e valóság saját fejlődésével; miként vezet szakaszonkénti, teljes vagy részleges meghíúsulása egy a valóság igazi lényegéhez jobban illeszkedő megismerési mód kibontakozásához, mindaddig, amíg létrejöhet a valóság egy valódi befogadása a szubjektumban. Az itt következő fejtegetésekben — előfeltételezve az első részbeni bírálatunk ismeretét — el kívánunk tekinteni a sajátosan hegeli megoldástól, a szubsztancia szubjektummá változtatásától, és csupán e folyamat reális eredményeit elemezzük. Jellemző módon Hegel a reflexiók meghatározások keletkezését rendszerében olyan szakaszként tárgyalja, amely úgyszintén a „Fenomenológia” címet viseli. Az észlelés szintjén kialakuló világképből indul itt ki és azt vizsgálja, hogy a valóság és a szubjektivitásnak emberi meghódítási kísérletei közötti kölcsönvonatkozásából hogyan emelkednek ezek az értelem szintjére. Az ember „természetes” viselkedése eközben az, hogy a valóságban készen talál egyes tárgyakat és megkísérli ezeket közvetlenül adott formájukban, megjelenő elszigeteltségükben megragadni. Ez a kísérlet viszont spontán módon kitermeli az ellenkezőjét, a közvetlenül felállított tárgyak egymásvonatkoztatottságát, és a valósággal szembeni spontán viselkedésnek ebből az ellentmondásából születnek a reflexiók meghatározások: „Az érzéki tudat tartalma önmagán-valóan *dialektikus*. Úgy kell legyen, hogy ez az egyes; de . . . éppen — mivel az egyes tartalom mást *kizár* magából — másra vonatkozik, *magán túlmenőnek*, mástól függőnek, ezáltal közvetítettnak, önmagában mást bírónak bizonyul. A *közvetlen egyes legközelebbi* igazsága tehát az, hogy *másra vonatkoztatják*. E vonatkozás meghatározásait az alkotja, amit reflexiók meghatározásoknak neveznek.”¹² A szubjektivitás ilyen fajtájú mozgásából

¹² Uo. 419. §, Pótlás.

abban a törekvésben, hogy a valóságot gondolatilag megragadja, keletkezik az értelem, a reflexiók meghatározások első közvetlen hazája.

Ez egy mindenekelőtt ismeretelméleti kérdésnek látszik. Persze olyannak, amely eldöntő jelentőségű volt arra az átmenetre nézve, melyben a hegeli filozófia kifomálódott, mégpedig nem korlátozódik csupán tisztán történelmi értelemben erre a korszakra, hanem a valóságról való mindenféle komoly gondolkodás fontos, sőt középponti kérdése ez. A reflexiók meghatározások ezért már Kantnál felmerülnek, mindenekelőtt leginkább dialektikus művében, az „Ítéleőrő kritikájá”-ban. Ott persze tisztán ismeretelméleti jellegűek; csupán azáltal különbözödnek meg, hogy az általánostól a különösig vivő gondolkodói utat teszik-e meg vagy a fordítottat. Nem állnak semmilyen közvetlen kapcsolatban a Hegel számára döntő problémával, az értelemről az észhez való átmenettel. Kantnál az értelem és az ész metafizikus kizárólagossággal állnak egymással szemben. A tiszta ész minden jelenséggel szemben transzcendens, sohasem kerülhet adekvát empirikus használatra. Amíg azonban a kanti észfogalom a transzcendentális dialektikához, a magán-való dolgok bármiféle megismerhetőségének tagadásához vezet, addig a romantikus filozófiában, először Schellingnél, egy irracionálisztikus transzcendencia jön létre, a reflexiót „a meghatározásával egyetemben az abszolút szemléletmód ellenlábasának és ősellenségének tekintik”.¹³ Így a pusztán értelmi megismerés nem-dialektikus jellegének egyoldalú bírálataból a transzcendens irracionálisba való ugrás a következtetésük; az értelemmel nem a saját ellentmondásosságából születő ész állítja szembe, mint Hegel, hanem megkockáztatják az ugrást az intellektuális szemléletbe, ami egyúttal, ahogyan más összefüggésekben már alkalmunk nyílt megjegyezni, az ellentmondások megszüntetését eredményezi az abszolútumban való kioltásuk formájában. Hegel már Schellinggel való együttműködése idején tiltakozott az értelem ilyen leértékelése ellen. Jénai feljegyzéseiben áll: „Értelem nélkül az ész semmi, az értelem ész nélkül mégiscsak valami. Az értelmet nem szabad odadobni.”¹⁴

Hegelnél az ész azáltal magasodik az értelem fölé, hogy felismeri az életben a látszólag teljesen önálló és egymástól függetlenül létező tárgyak, valamint az objektív valóság és a helyes gondolkodás megfelelő kategóriái és kategoriális viszonyai közötti igazi — ellentmondásos, dialektikus — összefüggést. Az ész valamennyi aktusa tehát az értelem valóságfelfogásának megerősítése és megszüntetése is egyszerre. Hegel ezt az ellentétet néhány kategória vonatkozásában így ábrázolja: „hogy az *utóbbinak* (az észnek — L. Gy.) a tárgya a *magán- és magáért-valóan-meghatározott*, a *tartalomnak* és a *formának*, az *általánosnak* és a *különösnek* azonossága — az *előbbié* (az értelemé — L. Gy.) viszont szétesik a formára és a tartalomra, az általánosra és a különösre, egy üres *magán-valóra* és az ehhez kívülről járuló *meghatározottságra* —, hogy tehát az *értelmi* gondolkodásban a *tartalom közömbös a formája* iránt, míg az *ésszerű* vagy *fogalmilag megragadó* megismerésében a *tartalom önmagából létrehozza a formáját*”.¹⁵ Értelem és ész tehát egyazon objektum-világgal állnak szemben (nem úgy, mint Kantnál, a pusztán jelenségek világával, illetve a megismerhetetlen magán-való dologéval); lényegileg különbözőképpen viszonyulnak ugyan hozzá, ez a különbözőség azonban éppen a magán-való értelem szükség-szerű ellentmondásosságából nő ki immanens dialektikus szükségszerűséggel,

¹³ IV, 21—22. [Vö. „A logika tudománya”, II, 17.]

¹⁴ Rosenkranz, 546.

¹⁵ „Enzyklopädie”, 467. §, Pótlás.

mint megkoronázása és beteljesülése (nem a laposan empirikus értelmesség és a transzcendensen irracionális intellektuális szemlélet megszüntethetetlen ellentétének értelmében). Ennek a szerves-dialektikus összekapcsoltságnak persze nem szabad elmosnia a benne rejlő ellentétességet; az ész magatartásában a valóság lényegének megfelelő viszonyulás nyilvánul meg: az a felismerés, hogy a valóság elsődlegesen sokrétű mozgó komplexusokból és ezek sokoldalú dinamikus kapcsolataiból áll, míg az értelem csupán a közvetlenül megjelenőt és ennek elvont képmásait tudja megragadni. Legyen bár kettejük ellentéte még oly mélyre hatoló, az ész nemcsak hogy mindig is az értelemből fejlődik ki, de mindkettő — mint egyazon valóságra irányuló — az egyazon, de különbözőképpen megragadott valóság rendező elveiként ugyanazokat a kategóriákat alkalmazza, tudniillik a reflexiók meghatározásokat, „csak” hogy az értelem ezt hamisan közvetlen elválasztásban teszi, az ész pedig dialektikus-ellentmondásos valódi összehangolásban.

Ha szemügyre vesszük ezt az ismeretelméleti utat Hegelnél, amely az értelemtől az észig vezet, könnyen nyilvánvalóvá tehetjük korszakos jelentőségét: a korábbi és a kortárs gondolkodókkal ellentétben, Hegelnek sikerül egy komplex, totalitásokra szabott, dinamikusan ellentmondásos valóság megismerése számára megteremtienie az alapot, vagyis az, amibe a XVIII–XIX. század ismeretelmélete belebukott. A megvalósítható magasabb rációt érvényesítette a megismerés egész területén, nem torpan meg — miként a felvilágosodás — az értelemnél, nem helyezi — Kant példájára — az ész-megismerést a magán-való dolgok megismerhetetlen birodalmába, nem vész bele — mint Schelling és a romantika — az értelem bírálata folytán az irráció ködtengerébe. Joggal mondja tehát Lenin, hogy a dialektika Hegel ismeretelmélete.¹⁶ De mivel a marxizmus ismeretelmélete, mint a szubjektív dialektikáról való tanítás, egyúttal mindig előfeltételez egy ontológiát, a valóság objektív dialektikájáról való tanítást ugyanis, és minthogy ezért a mimeszt a valóság gondolati reprodukciójának önálló formájaként fogja fel, ezért ez a lenini megállapítás bizonyos magyarázó kiegészítésre szorul. Ismeretes, hogy az újkor ismeretelméletéből a mimesis csaknem nyomtalanul eltűnik, kivéve a filozófiai materializmust, amelyben — eltekintve Diderot zseniális sejtéseitől — korlátozott, mechanikus-fényképszerű formát ölt. Az azonos szubjektum—objektum hegeli tanításában uralkodó félhomály előremutató oldalai közé tartozik mármost, hogy — mint rejtett összetevőt — tartalmazza a dialektikus mimesis csíráit is. Hiszen ahogy azt a hegeli „Fenomenológia” módszere megköveteli: az ismeretelméleti menet, egyáltalában a világ gondolati meghódításának, tehát az értelemtől az észig vezető útnak a menete is, párhuzamosan halad a valóság közvetlen megjelenési módjának menetével a valóság lényege felé. Az azonos szubjektum—objektum tana itt nem csupán a magán-való abszolút elsődlegességének elismerését teszi lehetővé a megismerésben való saját számunkra-létrejövésével szemben, hanem maga a dolgok logikája a szubjektív és objektív elv helyes összehangolásának eseteiben az utóbbinak egy meghatározott, noha tudatosan sohasem végigvitt, túlnyomó jelentőségét eredményezi. Sőt szubjektivitás és objektivitás párhuzamosan-futásának összefonódása a mimesis közelébe visz, másrészt és ugyanakkor modern-mechanikus alkalmazásának meghaladásához, de az arisztotelészi dialektikusabb alkalmazás közelébe, persze ebből a szemszögből éppoly kevésbé egyértelműen. Természetesen nem

¹⁶ „Aus dem philosophischen Nachlass”, 288.

hagyhatjuk figyelmen kívül itt, hogy a kor német filozófiája, Kant óta, megkezdte kimunkálni a szubjektumnak a megismerési folyamatban játszott aktív szerepét. De nem feledhetjük azt sem, hogy Hegel élesen elutasította a szubjektum Kant és Fichte értelmében vett teremtő aktivitását; hogy nála ez az aktivitás mindig csak szubjektivitás és objektivitás elválaszthatatlan kölcsönvonakozásának egyik mozzanata volt, hogy tehát ez az aktivitás lényegileg a világhoz való olyan viszonyulás kialakításában állt, amely nem akadályozza, hanem éppen előmozdítja a világ objektív lényegének nyilvánvalóvá válását, éppen azáltal, hogy áttöri és megtartva-megszünteti a közvetlen megjelenési formákat. „Aki ésszerűen néz a világra”, mondja Hegel, „arra a *világ* is ésszerűen néz; a kettő kölcsönösen meghatározza egymást.”¹⁷ Mindez sokkal közelebb áll ahhoz a Goethe-hez, akit Heine a „világ tükrének” nevezett, mintsem Kant és Fichte egyoldalú gondolkodói aktivizmusához.

Jogosult Hegel dialektikus ismeretelméletét az ontológiától való függőségében tekinteni; a mimezis felé mutató ezoterikus kezdeményezések csupán melléktermékei ennek az objektív valósághoz tanúsított végső magatartásnak. S ezzel a megállapítással visszatérhetünk, a belátás egy magasabb szintjén, a reflexiós meghatározásokhoz. Mindenki előtt ismeretes, hogy ezek Hegel lényeglogikájának középponti kategóriái. A lényeg viszont — még Hegel hamis, logicista ontológiája szerint is — a lét és nem a gondolkodás terméke. A lényeg az értelemről az észig továbbhaladó gondolkodás csak azért képes — a lényeg-jelenség-látszat reflexiós meghatározásainak segítségével — megragadni, mert Hegel szerint a valóság objektíve, a gondolkodástól függetlenül tette meg az utat a léttől a lényegig. E meghatározások igazsága, mélysége és egyetemessége azonban annál nyilvánvalóbban érvényesül, minél határozottabban megszabadítjuk igazi ontológiai sajátosságukat az azonos szubjektum — objektum logicista kényszerétől. Hiszen Hegelnek ebben a koncepciójában az ontológiai átmenet a teljességgel elvont léttől a jóval meghatározottabb és konkrétabb lényegig egy rejtélyes, megmagyarázhatatlan idealista deklaráció marad, míg a fordított feltevésnél — mely szerint a megismerés útja, az elvonatkoztatás révén, az elvont léttől vezet ugyan a konkrétabb lényegig, a valóságban mégis a sokkal konkrétabb és összetettebb lényeg képezi az ontológiai kiindulópontot, amelyből azután elvonatkoztatva kivonható a lét, persze ugyancsak elsődlegesen ontológiai, fogalma — ez az egész logicista kód szertefoszlik. (A következőkben látni fogjuk, hogy a lényegnek ez az összetett és totális jellege ontológiai értelemben szintén csak viszonylagos és a konkrét valóság által meghatározott.) Ezért nem nehéz megérteni, hogy a lényeg kategóriális felépítése egy látszólag önálló, a valóságban azonban egymást elválaszthatatlanul feltételező kategóriák kölcsönös összerendelésén nyugvó — viszonylag —, totális komplexus megközelítésére épül. Ezzel elérkeztünk az ész szintjére, a reflexiós meghatározásokhoz.

Bárhogyan vezette is le Hegel a lényeg egzisztencia-jellegét, a lényeg nemcsak részként és a valósághoz vezető út állomásaként fogja fel — és ebben is jelentős újító —, hanem egyúttal mint komplexust és nem mint elszigetelt kategóriát. Éppen itt mutatkozik a reflexiós meghatározások ontológiai eredete. Lényeg, jelenség és látszat léttel-bíró önállóságukban ősrégi kategóriák; szembeállításuk sem újdonság. Az agnoszticizmus és a szkepticizmus kezdettől

¹⁷ „Die Vernunft in der Geschichte”, 7. [Vö. „Előadások a világtörténet filozófiájáról”, 18.]

fogva az itt észlelhető ellentétekből indul ki, amelyek még Kant elméleteiben is meghatározóként hatnak. Hegel maga is hangsúlyozza a látszat, jelenség és lényeg felfogásának ezt a megismeréstörténeti hagyományát és megmutatja, hogy ez egyrészt magában foglalja a léttel-bíró világ összes tartalmait, másrészt tagadja viszont a lényeggel való belső összetartozást és az ellentétességet egyoldalúan középpontba állítja.¹⁸ Ezek mögött az egymás között rendkívül különböző felfogások mögött, az idő múlásával egyre inkább rejtetten, egy teológiai örökség működik: a lényeg megragadhatósága egy isteni gondolkodás sajátja, míg az emberi gondolkodásnak csupán a látszat, a jelenség világa jut. Magától értetődik, hogy a modern polgári társadalom és tudományai fejlődésével ez az ellentét egyre inkább világiasodik. Korábbi elemzéseink mégis arról tanúskodnak, hogy a filozófia eredetileg teológiailag megalapozott elvei ebben a kérdésben sem mennek át szükségképpen gyökeres forradalmasodáson. Az ismételten emlegetett bellarmini követelmény a tudománnyal szemben végső soron azon alapszik, hogy át kell engednie a vallásnak a lényeg mélyére hatolást és meg kell elégednie a jelenségek világának gyakorlati kutatásával. Persze a módszerek idővel egyre jobban finomodnak. Az ismeretelméleti kérdésfeltevés uralkodó volta elvezet még egy olyan lényeg-felfogáshoz is, amely az emberi-tudományos belátás számára a lényeget — látszólag — hozzáférhetővé teszi, mégpedig oly módon, hogy a lényeg pusztán a szubjektum alkotta elvonatkoztatás, amelyet az érzéki tapasztalásból nyernek elvonatkoztatás útján, de amelynek, éppen ezért, a magán-való valósághoz nincs több köze, mint alapzatainak, a szemlélet és az észlelés érzéki tapasztalásainak; sőt néha még ezeknél is kevesebb. És akkor is, ha ezt az elvonatkoztatási folyamatot elválasztják a tapasztalástól, ha önálló — Kantnál apriorisztikus — alakot ölt, jelenség és lényeg (mint ontológiai kategóriák) áthidalhatatlan szétválasztása továbbra is változatlanul fennmarad. Ezek a fejlődési vonalak számos változatban futnak egészen a mai neopozitivizmusig.

Hegel filozófiailag forradalmi tette, a reflexiós meghatározások feltárása és középpontba állítása, mindenekelőtt a jelenséget és lényeget abszolúte elválasztó szakadék ontológiai eltávolításában áll. Amennyiben a lényeget sem nem transzcendens módon léttel-bíróként, sem pedig egy gondolati elvonatkoztatási folyamat termékeként nem ragadják meg, hanem mint egy olyan dinamikus komplexus mozzanatát, amelyben lényeg, jelenség és látszat szakadatlanul átcsapnak egymásba, egy ilyen újfajta felfogásban a reflexiós meghatározások elsődlegesen ontológiai jellegűeknek mutatkoznak. Hogy Hegel ezeket az ontológiai vonatkozásokat túlnyomórészt egy logicista komplexusban tárgyalja, ezt eléggé ismerjük már ahhoz, hogysem megakadályozhatna bennünket a, látszólag, tisztán logikai fejtegetések mögött rejlő ontológiai összefüggések észlelésében. Hegel a leírásában az effajta komplexusok első, közvetlen és ezért elvont, kifejeletlen adottságából indul ki, a lényeges viszonyok azonban már a megismerésnek ezen a fokán világosan észlelhetőek. Azt mondja: „Csak *látszat* az, ami szemben áll vele (a lényeggel — L. Gy.). Ámde a látszat a lényeg saját tételezése . . . Ez a látszat nem külsőleges valami, a lényeg számára más, hanem annak saját látszata. A lényegnek önmagában való látszása a *reflexió*.”¹⁹ Hogy tehát lényeg és látszat — éles kontrasztjuk csorbulása nélkül — elválaszthatatlanul összetartoznak, hogy az egyik a másik nélkül semmi módon nem létezik, ez megteremti az értelemről az észig vezető

¹⁸ IV, 10—11. [Vö. „A logika tudománya”, II, 9—10.]

¹⁹ Uo. 7—8. [Vö. uo. 6—7.]

ismeretelméleti út ontológiai alapzatát; az értelem megmarad az ellentétesség közvetlen adottságában, ami viszont ugyancsak magának a komplexusnak ontológiai tulajdonsága; az ész, fokozatosan, számos átmenettel, amelyeket itt nem elemezhetünk, felemelkedik a komplexusnak mint dialektikus totálitásnak a megértéséhez.

A valóságnak az ész által felismert dialektikája tehát abban áll, hogy a valóságmozzanatok egyszerre és elválaszthatatlanul önállóak és összetartozóak, és hogy igazságuk rögtön hamissá lesz, ha e viszonyok valamelyike abszolút, az ellenkezőjét kizáró jelentőséget nyer, de akkor is, ha tisztaságukban a különbözőségek, az ellentétek kioltottan jelennek meg. Lényeg, jelenség és látszat annyiban reflexiós meghatározások tehát, amennyiben mindegyikük ezt a viszonyt fejezi ki; valamennyi jelenség megjelenő lényeg, valamennyi lényeg megjelenik valahogyan, enélkül a dinamikus, ellentmondásos viszony nélkül egyikük sem lehet meg, mindegyik annyiban van, amennyiben szakadatlanul megőrzi és feladja saját egzisztenciáját, amennyiben belép ebbe az ellentett viszonyba. A helyesen megragadott reflexiós meghatározások nemcsak a látszólag önálló entitások teológiai eredetű, de még ma is ható merev dualitását rombolják le ezzel, hanem egyúttal azt az ugyancsak régi előítéletet is, mintha a közvetlenül rögzített, a dologiság analógiájára képzett tárgyiségformáknak valamiféle ontológiai elsődlegessége lenne az őket elválasztó és összekötő puszta viszonyokkal, vonatkozásokkal stb. szemben, amelyekben reális kölcsönhatásaik kifejeződnek. Ontológiailag ezek a valóság ugyanazon szintjén állnak, mint a szűkebb értelemben vett tárgyak. Mindkettőt egyaránt az ész ismeri meg, a helyesen-elgondoltság egyedüli kritériuma mindkét esetben egyaránt a valósággal való megegyezés. Hegel értelmében tehát nem lehet többé arról beszélni, hogy a tárgyak így vagy úgy léteznek, viszonyaik, vonatkozásaik stb. pedig egy elvonatkoztatási folyamat vagy valami egyéb tapasztalás gondolati eredményei.

Itt persze lehetetlen részleteiben elemeznünk ezt a dialektikát. Elegendő leszögeznünk, hogy Hegel lényeg, jelenség és látszat vonatkozásainak ezzel a megfogalmazásával felmutatta a reflexiós meghatározások általános alapzatait. Logikája középső részének további fejtegetései kiterjednek a valóság, valamint az ész által történő adekvát megismerésének legfontosabb kategóriáira. E téren is lehetetlen átfogóan, mindenoldalúan ábrázolnunk a problémákat és néhány középponti kérdésre kell szorítkoznunk. Az előbbiekben láttuk, hogy a reflexiós meghatározásoknak, mint a valóság struktúrája és dinamikája meghatározásainak, megismerése megtalálta a dialektikus választ egy ősrégi, teologikusan és kriptoteologikusan eltorzított kérdésre. Ez új módszer alkalmazásának további konkretizálása egyenesen a dialektika szívébe vezet bennünket. Hegel ugyanis azokat a viszonyokat vizsgálja, amelyekben az összes tárgyak (beleértve a folyamatokat stb.) mint ezeknek önmagukra és egyúttal mindegyik másakra való vonatkozásának legprimitívebb jellege válik láthatóvá az azonosságtól az ellentmondásosságig az ellentétesbe való mindenkori átcsapás egy kategória-sorában. Hegel itt ismét szakít a hagyományos szemléletmóddal, amennyiben kimutatja magában az azonosságban a különbözőséget, az egyszerű különbségben az ellentmondás magán-valóságát; egyfelől feltárja az azonosság látszólag logikai-tautologikus kategóriájában a reflexiós jelleget, másfelől és ezzel szoros összefüggésben a másra való vonatkoztatottság feloldhatatlan realitását. Erre a szakaszra különösen jellemző a túlnyomóan logikai tárgyalásmód, amely közvetlenül és spontán módon

ered a mindig logikailag tárgyalt anyagból, ugyanakkor éppen ezért gyakran inkább elfedi a gyümölcsözőt és újat, mintsem kidomborítaná, ami viszont elkerülhetlenné tesz egy szabadabb, helyenként a szövegen túllépő értelmezést. Úgy véljük azonban, hogy az ilyen magyarázat teljességgel a végső hegeli szándékok keretén belül maradhat, gondolatvilágába nem kell idegen elemeket becsempésznie, legalábbis azt a tendenciát illetően nem, amely gondolkodásában mindig eleven maradt. Jénai feljegyzéseiben egy rendkívül érdekes vallomás található a valódi kutatás és az általános elvek viszonyára vonatkozóan, amely világosan tükrözi azt a belső küzdelmet, amely Hegelben akkoriban a logikai elvek és az ontológiaiilag megragadott tárgyiség között dült, és magában Hegel gondolati vívódásában jó alapot ad értelmezésünk számára. A passzus így szól: „Egy tudomány tanulmányozásához szükséges, hogy ne engedjük, hogy az elvek félrevigyenek bennünket. Ezek általánosak és nem jelentenek sokat. Amint tűnik, csak az van birtokában jelentésüknek, aki a különös birtokában van. Gyakran rosszak is. Az elvek a dolgokról való tudat, és a dolog gyakran jobb, mint a tudat.”²⁰

Hegel polémiája az $A = A$ tautológia ellen szintén a komplexusnak az elszigetelt elemekkel szembeni ontológiai elsődlegességéből indul ki. (Erről szólva ne feledjük, milyen döntően pozitív szerepet játszik a logikai tautológia a neopozitivizmus ismeretelméletében.) Hegel erőfeszítései ebben a kérdésben arra irányulnak, hogy kimutassa, miszerint az azonosságban, önmagában csakúgy, mint a másokra való vonatkozásában, a különbséget nem lehet kiküszöbölni; logikai formában Hegel ezt úgy fejezi ki, „hogy maga az azonosság tétele és még inkább az ellentmondás tétele nem pusztán *analitikus*, hanem *szintetikus* természetű”.²¹ Már ez is mutatja, hogy az ő szemében az azonosság a léttel-bíró tárgyiség kategóriája és nem pusztán a formális logika tartozéka. A problémakör ontológiai megragadásában most már ez két olyan fontos következménnyel jár, amelyeket jóllehet Hegel ritkán von le kifejtései során expressis verbis, implicite mégis mindenütt jelen vannak azokban.

Az első kérdés körülbelül úgy hangozhatnék, hogy az azonosság megőrzése és elvesztése maga is reális folyamat, amelyben kifejeződik — egy új oldaláról — a létrejövés egyetemességéről és mindenhatóságáról való hérakleitoszi tanítás sajátos hegeli továbbvitele. Ha ugyanis az azonosság tárgyi tulajdonság (egy valaminek az azonossága önmagával) és ez a tárgy szakadatlan folyamatszerű kölcsönhatásban áll környezetével, sőt létezése maga is egy olyan belső folyamat mindenkor eredménye, amelyet alkotórészeinek egymáshatása hívott életre, akkor szükségképpen szakadatlanul változások jönnek létre, amelyek újra és újra felvetik a kérdést: a változásban levő tárgy vajon még mindig „ugyanaz”? Ontológiaiilag ez a kérdés nagy fontosságú, különösen azért, mert a lét különböző szintjein nagyon különbözően kell megválaszolni, a belső és külső kölcsönvonatkozások igen eltérő struktúrája és dinamikája miatt. Fontos és érdekes kérdések születhetnek ebből már a szervetlen természet szintjén, mindenekelőtt az N. Hartmann által képződménynek nevezett területen. Még bonyolultabb és ontológiaiilag fontosabb a helyzet a szerves természetben. Miután létezését valamennyi szerves lény (ontogenetikai és filogenetikai kettős értelemben) egy belső újratermelési folyamat során őrzi meg és ugyanakkor környezetével szakadatlan kölcsönhatásban áll, az azonosság

²⁰ Rosenkranz, 545.

²¹ IV, 36. [Vö. „A logika tudománya”, II, 29.]

megőrzése és elvesztése olyannyira konkrét probléma, hogy minden komolyan veendő szaktudománynak folyamatosan foglalkoznia kell vele.

Ennél is bonyolultabb kölcsönvonatkozások születnek a társadalmi lét talaján. Anélkül, hogy itt akár csak jelezhetnők is a dinamikus összetevőket, világos, mennyire elsőrendű tudományos kérdés, vajon egy nemzet, egy osztály stb., egészen az egyénig, megőrzi-e vagy elveszíti saját azonosságát. Eleget utalnunk arra, miként tárgyalja Hegel a „Jogfilozófiá”-ban a „különbség önálló fejlődésének” elvét. Az antikvitásban ez a társadalom és állam felbomlásának döntő mozzanata, a jelenben létezésük alapzata. Talán még világosabban megmutatja e kérdésfeltevés jelentőségét a társadalmi lét ontológiája számára az, hogy amit Hegel itt ideologikus formában tárgyal, azt Marx a kereskedelmi és pénztőke ezen korszakokban lejátszódó gazdaságtársadalmi funkcióváltozásában ragadja meg tudományosan egzakt módon.²² A probléma túlnyomóan logicisztikus tárgyalásmódja Hegelnél magánál azt eredményezte, hogy ezt — többnyire fölöttébb terméketlenül — mint logikait támadták vagy védelmezték. Vizsgálódásaink természetesen nem léphetnek fel azzal az igénnyel, hogy in'extenso felvessék vagy éppenséggel megválaszolják a rejtett ontológiai oldalakat. Csupán magát a problémát, valamint messzeható következményeit szándékoztunk megnevezni, amelyek egyúttal arra is fényt vetnek, hogy éppen ontológiai értelemben mennyire döntővé kell válnia a hegeli dialektika számára annak, hogy ezeket mint azonosságot és nem-azonosságot fogalmazta meg.

Ezzel eljutottunk a második problémakomplexushoz, ahhoz a dialektikus lánchoz, amely az azonosságból indul ki, hogy a különbségen és a különbözőségeken át végül elérkezzék az ellentétességhez és az ellentmondásossághoz. Hegel ezen alapvetően fontos elemzéseinek későbbi hatása itt is viszonylag csekélyebb: ismétcsak azért, mert fejtegetésének logikai formája elfedte a benne rejlő ontológiai tartalmakat és ahhoz vezetett, hogy noha viszonylag sokat foglalkoztak a két véglettel, az azonossággal és az ellentmondással, a kettőt összekötő átmeneteket viszont többnyire figyelmen kívül hagyták. Ez annál is feltűnőbb, mert Hegel egyik módszertanilag hasonló problémafelvetése, mennyiség és minőség átmenete, a marxisták és a marxizmus ellenfelei között egyaránt nagy népszerűségere tett szert. (Ennek a strukturális rokonságnak az ismeretelméleti és ontológiai alapzataira a későbbiek során még visszatérünk.) Általánosságban arról van szó, hogy a reflexiós meghatározások ontológiai tartományában egy mozzanat növekedése vagy csökkenése a dialektikus összefüggésben, amely mindig egy komplexust alkot, nem folytonos folyamatszerűséggel hat, hanem ellenkezőleg, e kölcsönhatások bizonyos pontjain — amelyek minden konkrétan különböző kontextusban másutt helyezkednek el — a komplexus struktúrájában és dinamikájában ugrások, hirtelennek tűnő változások állnak be. Objektíve ezek a problémák alkotják a most tárgyalandó hegeli fejtegetések alapját, mégpedig az általánosság legmagasabb szintjén, amely azonban sajnos itt is túlnyomóan logikai formát kapott. Érdekes megfigyelni viszont, hogy helyel-közzel hogyan törnek át fontos ontológiai megállapítások és hozzák napvilágra a logikai kifejtések rejtett ontológiai alapzatait. Így Hegel a különbségről a következőket mondja: „A különbség egyáltalában már az ellentmondás magán-valóan; mert olyanok *egysége*, amik csak annyiban vannak, amennyiben *nem egyek* — s olyanok *szétválasztása*, amik

²² „Rechtsphilosophie”, 124. § és 185. §.

csupán mint *ugyanabban a vonatkozásban* elválasztottak vannak.”²³ A dinamikus-dialektikus vonatkozás, amelyet itt Hegel abban határoz meg, hogy a különbség az ellentmondás magán-való formája, mindenfajta fejlődésről alkotott felfogásának általános vonalán helyezkedik el; gondoljunk a „Fenomenológia” korábbiakban idézett részeire, miszerint minden új először elvontan (pusztán magán-valóan) lép fel, hogy aztán fokozatosan fejlődjék konkrétabb formáig. Az egészen magas általánosságnak ezen a szintjén az ilyen fejlődési irányok fokozott jelentőséget nyernek: megmutatják, hogy bizonyos tárgykomplexusok és relációik, egyszerű növekedés révén, miként mehetnek át gyökeres minőségi forradalmasodásokon, hogy azonban ezek nem „egyszerre csak”, nem — végső soron — véletlenül következnek be, hanem éppen a határozott mássá-válásukban fokozatos kapilláris változások termékei. Az ilyen felismerések az egész ontológiára nézve rendkívüli jelentőségűek. Csak röviden utaljunk arra, hogy magasabb, bonyolultabb létmódok esetében, bonyolódásuk révén, ezek a viszonyok is magasabb formameghatározottságokat nyernek. A szervetlen természet egyszerű tárgyiségformáitól kezdve a képződményeken, a szerves világon át (gondoljunk csak a mutáció jelenségére) egészen a társadalmi létig ismét létrejön itt az egyre nagyobb és ezért minőségileg eltérő komplikációk egy sora, amelyben — ismét az ontológiailag értett dialektika törvénye szerint — a magasabb formák levezethetetlenül újat hordoznak magukban, de létszerűen mégis csak az egyszerűbbek alapzatán keletkezhetnek; magáért-való-lét nincs magán-való-lét nélkül.

Ha mármost áttérünk a reflexiók meghatározások harmadik fő csoportjára, a közvetlenségre és a közvetítésre, ennek bemutatásakor szembetaláljuk magunkat azzal a nehézséggel, hogy Hegel, bár egész filozófiájában folyamatosan és középpontba állítva alkalmazza ezt a meghatározáspárt, de sehol, még a reflexiók meghatározásoknál sem tárgyalja őket külön, jöllehet a legfelületebb szemlélő is észreveheti bennük a lényegeset, sajátyszerűségüket, objektíve a független és önálló megjelenési mód ellenére való elválaszthatatlanságukat, szubjektíve az értelemről az észhez emelkedést. Ezt a megjelenési módot persze Hegel is kiemeli, amikor felhívja a figyelmet arra, „hogy ha a két mozzanat mint megkülönböztetett *jelenik is meg*, egyik sem *hiányozhatik a kettő közül*, s hogy *szélválaszthatatlan* kapcsolatban vannak”.²⁴ Az ezt megelőző megjegyzésekben rámutat arra is, hogy mindkettő megtalálható a „tudatban”. Ezzel érinti, ha — mint mindjárt látni fogjuk — egyoldalúan is, e reflexiók meghatározások egyik fontos különösségét: egy a megismerő szubjektumhoz való kötöttséget. Nos, úgy hisszük, Hegelnek ez az állítása csak a közvetlenségre áll, a közvetítésre nem. A közvetítés messzemenően objektív, igen általános kategoriális összefoglalása az összes erőknek, folyamatoknak stb., amelyek objektíve meghatározzák egy komplexus keletkezését, működését, éppígy-létét. Sem a természetben, sem a társadalomban nem fordulhat elő egyetlen olyan tárgy sem, amely ebben az értelemben — és Hegel is így érti — ne lenne közvetített, közvetítések eredménye. Ebben az értelemben a közvetítés objektív, ontológiai kategória, amelynek a szubjektumtól függetlenül minden valóságban meg kell lennie.

A legmesszebbmenőikig helyesen járt el viszont Hegel akkor, amikor a közvetlenséget tudatkategóriaként határozta meg. Persze amit a tudat közvet-

²³ IV, 56. [Vö. „A logika tudománya”, II, 44.]

²⁴ „Enzyklopädie”, 12. §.

lenségnek fog fel, éppúgy meghatározott objektív tényállásokhoz kötődik, csak azok váltják ki. Hiszen egyfelől minden közvetítési folyamat az illető komplexusok állapotain keresztül zajlik, ezek az állapotok pedig objektíve léteznek, akkor is, ha egy tudat nem ragadja meg őket mint e komplexusok közvetlenségét. Ez főként a szervetlen természetre vonatkozik, ahol egy ilyen magán-való közvetlenség csak az emberi tudatban válik számunkra-valóvá és a közvetítési folyamat számára magán-valóan nem nyer ontológiai jelentőséget. Másfelől azonban létezik a közvetlennek egy reális hatékonysága, amelynek semmilyen tudaton nem kell átmennie és mindenképpen reálisan egy reflexiós viszonyba lép a közvetítéssel. A szerves természetre gondolunk, ahol a mindenkori élőlény, legyen az növény vagy állat, mint önmagát újratermelő egész lép kölcsönvonatkozásba környezetével. Itt — objektíve közvetlenül — komplexusok komplexusokkal állnak kölcsönhatásokban, amelyben csupán a mindenkor kész, mindenkor működő, megbontatlan egész lép közvetlenül szükségyszerű vonatkozásba egy ugyanilyen egésszel. (Hogy a tudomány fokozatosan feltárja azokat a közvetítéseket, amelyekkel a közvetlenségek ezen viszonyai egymással szemben rendelkeznek, ennek a kérdéshez semmi köze.) Közvetlenség és közvetítések először a sajátosan emberi, a társadalmi létben, mégpedig rendkívül primitív fokon, a munkában, a nyelvben válnak külön és egyesülnek, jelennek meg mint ontológiai reflexiós meghatározások. Egy olyan kategoriális összefüggéssel van tehát itt dolgunk, amely a társadalmi létre és csak erre jellemző, noha, mint láttuk, egy ennyire sajátosan társadalmi meghatározás sem állhatna meg természeti „előfutárok” nélkül. Hegel ennek a reflexiós meghatározásnak a társadalmi jelentősége mellett is elsiklik; gondoljunk csak a szokásnak mint „második természetnek” az elemzésére az „Enciklopédia”-ban.

Magától értetődően lehetetlen, ha csak nem bővítjük ezt a vázlatot egy egész kötetté, az egész „lényeglogikát” ebben az értelemben végiginterpretálni. Ami az egészet illeti, csupán azt kell megjegyezni, hogy éppen itt lépnek fel az azonos szubjektum—objektum idealista ontológiájából és ennek logicista kifejtéséből adódó, döntően torzító mozzanatok, tudniillik az egyik reflexiós meghatározás logikai „levezetése” a másikból és ennél fogva hierarchikus elrendezésük (a későbbi, magasabb kategória mint az őt megelőző alacsonyabbnak az „igazsága”). Pontosan itt merül fel a kategóriák dimenzióinak új, rendkívül fontos ontológiai problémája a logikai hierarchia azon anomáliái mellett, amelyekre korábban utaltunk már. Csak a jelen fejtegetések további folyamán világítható majd meg, hogy a valódi ontológiai kategóriák, mint egy magán-valóan heterogén valóság meghatározásai, mennyiben fejezik ki ennek többdimenziós voltát. Ha például olyan reflexiós meghatározásokat veszünk, mint forma—tartalom vagy lényeg—jelenség, akkor világos, hogy ezek egymáshoz képest heterogének, hogy a folyamatban levő valóság különböző dimenzióit tájékoztatják fel, hogy ezért gyakran átfedik egymást, egymáshoz való kapcsolatuk csak a mindenkori, elvileg konkrét egyedi eset különösségének elemzése révén ragadható meg gondolatilag adekvátan. De a gondolkodás éppoly szükségyszerűen homogenezál, amilyen szükségyszerűen heterogén a magán-való valóság. Az ontológia számára ez igen fontos módszertani problémákat eredményez, amelyeket ilyen általánosságban csupán felvetni tudunk, megoldani nem. Mindössze annyi emelhető ki már itt, hogy a homogenezáló gondolkodásnak eközben szakadatlan — ontológiai — önküigazításra van szüksége. És úgyszintén világos az is, hogy a legerősebb homogenezáló tendenciák éppen a logikai és matema-

tikai fogalomalkotásban hatnak. Innen erednek a hegeli ontológia logikára irányuló ábrázolásának általunk ismételtlen kiemelt belső diszkrepanciái; innen ered — ellenkező irányban — a valóság eltorzítása a neopozitívizmusban. Az ontológiai vizsgálódási mód kikerülhetetlensége ebben az együttthatásban olyan módszertannak bizonyul, amely semmiképpen sem szorítkozhatik a filozófiára mint olyanra, hanem spontán módon fel kell merülnie valamennyi tudományos vizsgálódásban; így például ontológiai alapvetése van annak a követelésnek, miszerint a matematikai formulákat a fizikában, biológiában, gazdaságban stb. újra és újra fizikailag, biológiaiilag, gazdaságiilag stb. értelmezni kell, különben zűrzavar támad magukat a konkrét problémákat illetően; s ez egyben az igazi tudományos konkrétság és egzaktság kikerülhetetlen posztulátuma, amelyet a jelentős kutatók, akiknek a magatartásában a „naiv realizmust” semmiféle előítélet nem képes kiszorítani, állandóan világosan érznek, ha nem mindig tudják is filozófiailag adekvát módon kifejezni.

A többdimenzionalitásnak egy ilyen kérdését rejtik Hegel fejtegetései a formáról mint reflexiók meghatározásáról. Hegel itt igen sokat lát a kérdés ontológiai bonyolultságából, amikor három alkalommal is tárgyalja a formát, mint a lényeg, mint az anyag és mint a tartalom reflexiók párját. A kifejtés legkevésbé gyümölcsöző része ismét csak a sorrend, a meghatározások egymásból való levezetése. Bizonytal helyes, hogy a három reflexiók viszony kölcsönösen feltételezi egymást és átmegy egymásba, de a lényeg—forma viszonyból semmiképpen sem „következik” a forma—anyag, ebből pedig a forma—tartalom viszony; a soronkövetkezés és vele együtt a „következés” akár fordított is lehetne, hiszen bár a formameghatározás általánosságáról van szó, a valóságban azonban ez különböző, gyakran egymást keresztező és átfedő dimenziókban érvényesül és semmi köze az effajta „levezetésekhez”. Annál fontosabbak és következményekben gazdagabbak Hegel erőfeszítései, hogy a forma általánosságának dialektikus megalapozást nyújtson. Számára ez kettős polémiát jelent, egyrészt azok ellen, akik a tartalmat tekintik a tárgyiség egyedüli meghatározójának, a formának pedig pusztán járulékos jelentőséget tulajdonítanak, másrészt azok ellen, akik csak a formában ismernek el aktív, tevékeny elvet, amellyel az anyag mintegy a „közömbösen meghatározottként”, a passzív-ként áll szemben. Nem igényel filozófiatörténeti felsorolást annak belátása, hogy mindkét elszigetelt véglet nagy szerepet játszott az emberi gondolkodásban és játszik olykor még ma is. Hegel cáfolatai általában főként ismeretelméleti jellegűek; a közvetlenül adott képzetekből indul ki, elemzi az értelem szétválasztó-elszigetelő eljárásának ellentmondásait, hogy ez úton ragadja meg az ész szintjét, e reflexiók meghatározások dialektikus összekapcsoltságát és ellentétességét. Ily módon sokszor eljut a reflexiók viszonyok valódi dialektikus megfogalmazásaihoz. „Ez továbbá, ami mint a *forma tevékenysége* jelenik meg, éppannyira magának az *anyagnak saját mozgása*.”²⁵ Vagy a formáról és a tartalomról: „Forma és tartalom ellentéténél lényeges szem előtt tartani, hogy a tartalom nem forma nélkül való, hanem a tartalom ugyanúgy *önmagában* bírja a *formát*, ahogy a forma *külsőleges* a tartalomnak . . . *Magán-valóan* itt a tartalom és a forma abszolút viszonya van meg, tudniillik átcsapásuk egymásba, úgyhogy a *tartalom* nem más, mint a *forma átcsapása* tartalomba, és a *forma* nem más, mint a tartalom *átcsapása* formába.”²⁶

²⁵ IV. 81. és 83. [Vö. „A logika tudománya”, II, 65.]

²⁶ „Enzyklopädie”, 183. §.

Az a nagy előrelépés, amelyet Hegel felfogása a formáról mint reflexiós meghatározásról jelent, elsősorban abban áll, hogy a formának a munka révén teleologikusan megszabott felfogását immár lehetetlen kivetíteni a természetbe, ahogyan ez például Arisztotelész ontológiájában olyan szembeötlően kidom-
borodik, és ezzel véget ér a forma egyedüli aktív elvként való egyoldalú, hamis elsődlegessége, anélkül, hogy aktivitása és viszonylagosan meghatározó szerepe csökkenne: hanem ez — megközelítően — helyes arányosságban egy dialektikus kölcsönhatás mozzanataként jelenik meg. Ha mégis a „megközelítő” fenntartással élünk, tesszük ezt azért, mert Hegel messzemenően helyes és mély felfogása a kölcsönhatásról egy fontos ponton szintén megszervezi a rendszer torzító tendenciáit. Miután a rendszer valóban döntő, irányadó ontológiai szerepet csak magának az eszmének tulajdoníthat, a kölcsönhatás szükségképpen elvileg egyenértékű erők egyfajta egyensúlya és ezzel dinamikus erők egyfajta statikus szintézise. Kétségtelenül vannak esetek, ahol ez megfelel a tényeknek, ámde a reális, ontológiailag jelentékeny fejlődés szempontjából mindenekelőtt azok a kölcsönhatások a döntőek, amelyekben érvényesül az, amit Marx később „meghaladó mozzanatnak” nevezett. Ilyen szerepet viszont Hegel csakis magának az eszmének tulajdonít s ezért kénytelen ontológiailag lefokozni az egyébként olyannyira helyesen felismert kölcsönhatást. Gondolatát így fogalmazza meg: „A kölcsönhatás mármint csakugyan az ok és okozat viszonyának legközelebbi igazsága s úgyszólván a fogalom küszöbén áll, de éppen ezért nem elégedhetünk meg e viszony alkalmazásával, amennyiben a fogalmilag megragadó megismerésről van szó. Ha megállunk annál, hogy egy adott tartalmat csupán a kölcsönhatás nézőpontjából tekintsünk, ez valójában teljességgel fogalomnélküli viszonyulás.”²⁷

Ezáltal kettős hátrányt szenvednek a reflexiós meghatározások révén adódó oly fontos ontológiai felismerések. Egyrészt a természet mint valami — egészében tekintve — statikus jelenik meg, ami persze, mint láttuk, megfelel a hegeli — hamis — összkoncepciónak, másrészt számos esetben lehetetlenné válik a kölcsönhatások és kölcsönvonatkozások „meghaladó mozzanatát” megillető fokozódó jelentőség helyes vizsgálata a lét különböző fokain. Egyes kérdésekben ez a probléma problémát jelent Hegelnek is, így például, amikor az „Enciklopédiá”-ban, az idézett helyekhez szorosan csatlakozva, elutasítja a formánélküliség általánosított fogalmát, és azt, amit így szoktak jelölni, a „*kellő* forma meg nem létének” nevezi. A társadalmi lét ontológiája számára — ahonnan Hegel a példáját veszi — ez tökéletesen helyes; de csupán azért, mert itt a forma egy teleologikus tételezésből indul ki, amelynek szükségszerűen a helyes és a hamis alternatívái szolgálnak alapul. Így például egy szándékos művészi alakítás „formánélküli” lehet a hegeli értelemben, mialatt mondjuk egy kedvezőtlen viszonyok következtében elsatnyult növény, noha satnya formája van, de korántsem formánélküli. Hasonló fogyatékosságokat lehetne megállapítani a rész és egész, külső és belső mint reflexiós meghatározások sokszor szerfelett jelentős tárgyalásaiban is. Ennek közvetlen oka az, hogy bár Hegel elsőként ismerte fel helyesen a munka teleológiáját, de ebből egyúttal egy egészen általános elvet csinált (teleológia mint mechanizmus és kemizmus „igazsága” a természetfilozófiában), s ezáltal elhomályosodik a teleológia lényege és sajátos jelentése a társadalmi lét ontológiájában: a „tété-

²⁷ Uo. 156. §, Pótlás.

lezett” teleológia és a spontán módon ható kauzalitás mint reflexiós meghatározások.

Befejezve annak elemzését, amit Hegel lényeglogikának, a reflexiós meghatározások hazájának tekint, egy rövid pillantást kell még vetnünk a modalitáskategóriák hegeli tárgyalására. Valódi ontológiai tendenciái egyes fontos helyeken még erősebben áttörnek itt, mint más területeken. Mindenekelőtt elutasítja Kant felfogását, aki ezeket lényegileg a pusztá megismerés kategóriáinak tekinti, és határozottan ontológiai értelmezésükre törekszik. Megmutatkozik ez már abban is, hogy a valóságot tekinti e terület középpontjának. Hiszen világos, hogy ismeretelméletileg és logikailag egyaránt a szükségszerűségnek kell a modális szemléletmód középpontját képeznie, míg minden valódi ontológia számára a valóság az a totalitás, amelynek alá kell rendelni minden modális meghatározást, a szükségszerűséggel egyetemben. Természetesen itt egy evilági, világ-immanens ontológiára gondolunk, nem teologikusra vagy kriptoteologikusra. Ezekben ugyanis a világegyetem elsősorban úgy szerepel, mint amit egy abszolút szükségszerűség ural; a valóság megfellebbezhetetlen éppígy-léte, talán legfontosabb immanens ontológiai meghatározottsága ily módon pusztá megjelenési móddá válik, ha ugyan nem látszattá, amely mögött azután — a különböző teológiákban más és más módon — kinyilatkoztatás és ebből levezetett megismerés révén meg kell világosulnia az isteni abszolút szükségszerűségnek, szándéknak, akaratnak stb. De a természetre koncentrált valóság hasonlóan sorsszerű felfogásához jutnak — akaratlanul — azok a természettudományos világnézetre alapozott elméletek is, amelyek szerint a kozmoszt egy abszolút és merev szükségszerűség vezérli; itt a valóság elveszíti immanens valóság-jellegét és úgy tűnik fel, mint ami egy felismert vagy fel nem ismert (Isten nélküli) predesztinációnak van alávetve. Ez az utóbbi utalás ma főként csak történelmi jellegű, hiszen a fejlettebb természettudományos szemlélet rég túlhaladt rajta, csupán azokban a tárcaszerű gondolati játszódásokban kísért olykor, mint Nietzsche „Wiederkehr des Gleichen”-je; Hegel korában persze elterjedtebb és befolyásosabb volt, mint ma.

Hegel modalitástanában egy erős tendencia van meg az ilyen beállítottságok leküzdésére és arra, hogy a valóságnak megadja az őt megillető középponti helyet. Amikor a szükségszerűről szóló bonyolult vizsgálódásait azzal zárja, hogy „ilymódon van, mert van”,²⁸ akkor ez a mondat azt implikálja, hogy a szükségszerűség a valóságon alapszik és nem fordítva. Másrészt olyan okokból, amelyeket más összefüggésben, a teleológia tárgyalásának következtetlensége kapcsán már említettünk, a „vak” szükségszerűség később híressé és termékennyé vált kérdése is a teologikusba, sőt a teologikusba fordul, amennyiben a vakság megszüntetése a cél nyilvánvalóvá-válásához kötődik. Hegel itt joggal nyúl vissza kiváló munkaértelmzésére, ezen összefüggés kritikátlan általánosítása mégis egészen a gondviselés tételezéséhez vezet. A „vakság” megszüntetése a szükségszerűség belátása révén, éppen azért, mert az általánosítás túllép a társadalmi létén, a felismert szükségszerűség társadalmi-ontológiai jelentésén, elveszíti ésszerű konkrét értelmét és visszaesik a régi teleológiába. A valódi ontológiai nekifutás, hogy a szükségszerűséget a valóságnak rendelje alá, nincs következetesen befejezve.

Mindebben egy mély bizonytalanság reflektálódik, melynek forrása Hegel kettős ontológiájában van. Hegel az egyik előfutára egyfelől azoknak, akik

²⁸ Uo. 149. §.

a valóságot egész ellentmondásos komplexitásában próbálják megragadni — mint dinamikus komplexusok komplex-dinamikus viszonyát egymáshoz —, másfelől még igen erősen tovább él az ő gondolkodásában is a ráció túlfeszítése, ami különböző formákban számos korábbi filozófián uralkodott. A legelemibb élettapasztalatok arra tanították az embereket, hogy létezésük folyamatai az objektív valóságban racionálisan megragadhatók, vagyis hogy az értelem és az ész kiformalása éppen azért a valóság meghódításának fontos szerszáma lehet, mert képesek gondolatilag híven reprodukálni azt, ami a tényekben és lefolyásokban lényeges és általános. Persze az értelem és az ész öntevékenysége ezáltal nem válik illuzórikussá, éppen mert a lényeges, az általános és a törvényszerű sohasem közvetlenül adóttak, nem reprodukálhatóak egyszerűen, hanem nehéz, önálló munkával kell megdolgozni értük. Minél inkább kimunkálják gondolatilag a valóság racionalitását, annál közelebb kerül az illúzió, hogy a valóság totalitását egységes, racionális rendszerként fogják fel. Ilyen nézetek alkotják számos teológiai-teleológiai rendszer alapját és megjelennek világiásított formákban is. A természetről, a társadalomról és az emberről való konkrét tényismeretek szaporodása egyre erőteljesebben cáfolja ezt a koncepciót, és ez, mint Hegelnél láttuk, felemás formában jelenik meg, mint egyidejű igenlése és tagadása egy mindenben uralkodó, az egységes rációt kinyilatkoztató egyetemes szükségszerűségnek és mint a valóság végső, megszüntethetetlen éppígy-létének elismerése. Ez utóbbi tendencia Hegelnél rendkívül gyümölcsözővé válik. Elsősorban szükségszerűség és véletlenszerűség mint összetartozó reflexiók meghatározások megfogalmazásában, noha saját fontos belátásait ebben a kérdésben sem viszi következetesen végig. Természetesen ebben a komplexusban is fellelhetőek logicista tautológiák, így például, amikor a szükségszerűséget „lehetőség és valóság egységeként” határozza meg. Jellemző a bizonytalanságra, amelyet helyes kritikái érkeke vált ki az ilyen kérdésekben, hogy jóllehet „helyesnek” tartja ezt a meghatározást, de haladéktalanul hozzáfűzi, hogy „felszínes és ezért érthetetlen”.²⁹

Fontosabbak aziránti próbálkozásai, hogy közelebb kerüljön a szükségszerűség és véletlenszerűség reflexiók összefüggéséhez. Hegel ugyanis a véletlent úgy tekinti, „ami lehet is, nem is, ami így vagy másképp is lehet, s aminek léte vagy nem-léte, így- vagy más-léte nem benne magában, hanem másban van megalapozva”.³⁰ Ezzel kétségtelenül helyesen ragadja meg a véletlenszerűség egyik oldalát, csak hogy a helyes szándékot itt sem követi belső beteljesedés. Hiszen a végső megalapozás bizonyosan ebben a máshoz való vonatkozásban rejlik, vagyis abban, hogy egy egyedi kauzális lefolyás-sor, noha elszigetelten tekintve szigorúan kauzálisan meghatározott, a valóságban azonban egy olyan komplexusban játszódhatik le, ahol éppen az illető esemény összefüggése mint véletlenszerűség determinált. Így például, ha valakinek véletlenül a fejére esik a tetőről egy tégl. A tégl. mozgása biztosan szigorúan okozatilag determinált, esetleg az a tény is, hogy az illető pont abban az időben halad el azon a helyen, mondjuk mert mindennapos útját tette meg munkahelye felé. A véletlenszerűség tehát csupán a konkrét komplexus keretein belül jön létre, egy komplex folyamat heterogén mozzanatainak egymásra-vonatkoztatottságában. Másrészt éppígy mondhatnók azt is, hogy a véletlen éppenséggel belső determinációs sorokból jön létre, amennyiben a nemmel szemben valamennyi faj,

²⁹ Uo. 147. §.

³⁰ Uo. 145. §, Pótlás.

a fajjal szemben valamennyi egyed a véletlenszerűség elemeit hordozza. Hegel világosan látja a természetnek ezt a heterogén gazdagságát, de mivel tagadja a természetben a fejlődést, nem juthat el a véletlennek és a szükségszerűségnek ahhoz a dialektikájához, amely később a darwinizmus kategoriális alapzata lesz. A társadalmi létet illetően sokkal világosabban lát. Felismeri pl. a véletlennek a nyelv, a jog, a művészet stb. területén játszott „döntő szerepét”. A ráció korábbiakban említett túlfeszítése mégis arra indítja, hogy a véletlenszerűség megtartva-megszüntetését tisztán ismeretelméletileg, egyoldalúan az emberi gyakorlat álláspontjáról szemlélje és ezért a véletlent előidéző összefüggésekbe való betekintésben, a következményeit leküzdő gyakorlati jártasságban magát a véletlen megszüntetését lássa, holott ontológiaiilag a véletlen megismeréséről, illetve a felette való gyakorlati uralkodásról van szó. Mégis, éppen Hegel helyes meghatározásai mutatják, hogy azokban a komplexusokban, amelyek a valóságot mint természetet és társadalmat egyaránt konstituálják, a véletlen megszüntethetetlen reflexiós kapcsolatban áll a szükségszerűséggel, hogy a szükségszerűséggel való megszüntethetetlen összefonódottsága érvényesül mindenféle valóság éppígy-létében. Hegelnél tehát itt is két ontológia kibogozhatatlan szövedékét találjuk: az egyikben a szükségszerűség túlfeszítését, a másikban a valóság helyes felfogását, sajátyszerű szintézisükben összefoglalva az ilyen heterogén, a reflexiós meghatározások révén azonban megbonthatatlanul összekötött kategóriákat.

Mindeddig Hegel kísérletei, hogy a reflexiós meghatározások módszerét a modalitáskategóriákra alkalmazza, eredményeseknek bizonyultak. Hegel eközben mindig modalitáspárokat vizsgál és ezzel, hacsak logicizmusa nem kereszteli útját, helyes kérdésfeltevések és megoldások közelébe jut. Igen gyümölcsöző mindenekelőtt az a kísérlete, hogy a lehetőség problémáját a valósággal való reflexiós egységben vizsgálja. Számára ugyanis a lehetőség mindig valami reálisnak létezőt jelent; csupán valami másra, egy változó valóságra vonatkozásában marad lehetőség. „Ez a valóság, amely egy dolog lehetőségét alkotja, ennél fogva nem a *saját lehetősége*, hanem egy *másik* valóságosnak a magánvaló-léte; ő maga az a valóság, amelyet meg kell szüntetni, a lehetőség mint *csak* lehetőség.”³¹ E szép és mély gondolatmenet messzemenő következményekkel járhat az ontológiára nézve. Hegel sok tekintetben megsejtette, sőt néha világosan ki is mondta ezeket. Így a tulajdonságot — egész más összefüggésekben, persze szintén a reflexiós meghatározások kontextusában — a következőképpen jellemzi: „Egy dolognak megvan az a tulajdonsága, hogy ezt vagy azt idézze elő a másikban és sajátos módon nyilvánuljon meg vonatkozásában. Erről a tulajdonságról csak a másik dolog megfelelő minemiségének feltétele mellett tesz bizonyosságot, de e tulajdonság egyben *sajátos tulajdona* e dolognak és magával azonos alapzata; — ezt a reflektált minőséget ezért *tulajdonságnak* nevezik.”³² Itt tehát a tulajdonság mint lehetőség jelenik meg, de csak annyiban, amennyiben egy másik léttel-bíróra van vonatkoztatva, mind a dolognak, melynek tulajdonsága, mind pedig egy másik folyamatnak lehetőségként.

Úgy véljük, ezzel szabaddá vált az út a lehetőség megértésére a valóságon belül. (A lehetőségnek ezt az ontológiai formáját nagyon pontosan el kell

³¹ IV, 202. [vö. „A logika tudománya”, II, 157], valamint „Enzyklopädie”, 146. §, Pótlás.

³² IV, 125. [Vö. uo. 97.]

választanunk azoktól, amelyeknél a valóság mennyiségre vonatkozóan homogeneizált tükrözéseinek sajátos formái — hacsak önmaguknak ellent nem mondanak — mint gondolkodási lehetőségek képesek a valóság megvilágítását szolgálni: így például a matematika és a geometria.) A tulajdonság lehetőség-jellegével ugyanis — ami egyben példa a reális tárgyak lét- és folyamatformájának elmosódó hatáira — kategoriálisan konkretizálható a lét szintjeinek különbözősége is, amire persze maga Hegel semmilyen kísérletet nem tett. Az életfolyamat ontológiai elemzése eleve arról tanúskodik (figyelemreméltó, hogy ezt általánosságban N. Hartmann is helyesen ismerte fel annak ellenére, hogy felfogása a lehetőségről alapjaiban hamis), hogy az élőlények belső struktúrájában és folyamataiban levő bizonyos labilitás nélkül nem lennének lehetségesek új alkalmazkodások, új fejlődések stb. Gyökeresen megváltozott viszonyokhoz való alkalmazkodás, az egyedek és a faj fenntartása, illetve továbbfejlődése, ennek következtében az élőlényben olyan tulajdonságokat előfeltételez tehát — egyre megy, mennyire pontosan tárta fel ezeket a tudomány —, amelyek képesek arra, hogy lehetőségekként szolgáljanak egy ilyen változáshoz, másá-váláshoz; az életfeltételek alapos változásaikor bizonyos körülmények között a fennmaradást ontológiailag is ilyen értelemben lehet felfogni. Az pedig aligha szorul részletes bizonyításra, hogy a tulajdonságoknak ez a lehetőség-funkciója a társadalmi létben extenzíve és intenzíve odáig fokozódik, hogy eközben egészen új minőségek lépnek fel.

Feltehetően az sem képezi vita tárgyát, hogy az ily módon felfogott reflexiós meghatározások a hegeli dialektika középpontjában állnak. Csupán az a kérdés, mekkora a hatóereje ennek a középpontnak. Maga Hegel a logika középső részére, a lényeglogikára korlátozza érvényét. A „Kis Logika” egyik paragrafuszában, amely összefoglalja a kérdés elvi oldalát, Hegel körvonalazza a logikában meglevő hierarchikus haladást, és ezzel a reflexiós meghatározások érvényességi helyét is: „Másba való átmenés a dialektikus folyamat a *lét* szférájában, másba való látszás pedig a *lényeg* szférájában. A *fogalom* mozgása ellenben *fejlődés*, amely csak tételezi azt, ami magán-valóan már megvan.”³³ Anélkül, hogy vitatni kívánnók, mennyiben tartható Hegelnek ez a beosztása hierarchikus logikája álláspontjáról, megkockáztatjuk azt az állítást, hogy ez határozottan ellentmond annak a valódi és eredményes ontológiájának, amelyet mindeddig kimunkálni törekedtünk. Véleményünk szerint ontológiailag tarthatatlan a létlogika és a lényeglogika közti, Hegel által döntőnek mondott, különbség, tudniillik a „másba való átmenés” ellentétben a „másba való látszással”.

Ez a tarthatatlanság mindenekelőtt abban mutatkozik meg, hogy a létlogika egyes kategóriáinak dialektikus vizsgálatakor maga Hegel, be nem vallottan, kénytelen anticipálni a reflexiós meghatározások módszerét és struktúráját. A valamiről például ezt mondja: „A valami . . . *vonatkozásban* áll tehát a másként-létére; nem tisztán a másként-lété. A másként-lét egyszerre benne foglaltatik és egyszerre még *el van választva* tőle; ez *másért-való-lét*.” A további kifejtések során Hegel rögzíti a valami és a más, valamint a másért-való-lét és a másként-lét ellentétpárjait. Joggal megállapítja, hogy a valami és a más különválnak, de ezt a viszonyt valódi dialektikával így konkretizálja: „De igazságuk: a vonatkozásuk; a másért-való-lét és a magán-való-lét ennél fogva ama meghatározások úgy tételezve, mint egynek és ugyanannak a *moz-*

³³ „Enzyklopädie”, 161. §, Pótlás.

zanatai, mint olyan meghatározások, amelyek vonatkozások s megmaradnak egységükben, a létezés egységében. Mindegyik magamagában foglalja ezzel egyszersmind a tőle különböző mozzanatát is.” A valaminek ezt a leírását mármost, mint bárki láthatja, a reflexiós meghatározások szintjén és kategóriális formában így fejezi be: „*Magán-való-lét* és *másért-való-lét* először is különböző; de hogy a valami *magán* is viseli *ugyanazt, ami magán-valóan*, és megfordítva, hogy *magán-valóan* is az, ami mint *másért-való-lét* — ez a *magán-való-lét* és a *másért-való-lét* azonossága, ama meghatározás szerint, hogy maga a valami az egy- és ugyanaz-volta a két mozzanatnak, melyek tehát elválasztatlanul vannak benne.”³⁴ Úgy hiszem, kétség sem férhet ahhoz, hogy a valaminek ez az egész helyes dialektikus elemzése, anélkül, hogy akár csak egy szót is változtatni kellene rajta, a lényeglogikában is állhatna. S gondolatmenete végeztével maga Hegel a belsőlegességről és a külsőlegességről szóló fejtegetéseire hivatkozik mint analógiára, vagyis a reflexiós meghatározások alapzatán álló viszony egy tipikus esetére. Nem áll módunkban itt sem végigmenni az egész létlogikán, kimutatva, hogy a reflexiós jelleg a vizsgálat valamennyi döntő stádiumában érvényesül. Csupán a magáért-való-létről szóló szakaszra utalunk, ahol Hegel ennek önmagához és a többi magáért-valóan léttel bíró tárgyakhoz való viszonyát mint vonzást és taszítást elemzi. Megállapítja az egymásra-vonatkozást, a két mozzanat összerendeltségét, amennyiben a kettő vonatkozásában a vonzás magában a taszításban hatékony, miáltal a dualitást — mintha a magáért-való-lét valami kizáró lenne — megszünteti: „A taszítás mint a sok tételezése, a vonzás mint az egy tételezése” mutatják, „hogy a vonzás is csak taszítás *közvetítésével* vonzás, mint ahogy a taszítás a vonzás *közvetítésével* taszítás”.³⁵ Úgy véljük, ontológiailag tekintve ez a viszony sem különbözik semmi lényegesben azoktól az esetektől, amelyek a lényeglogikában mint reflexiós meghatározások vannak ábrázolva.

Még egyszerűbbnek és magától értetődőbbnek bizonyul a reflexiós viszony a létlogika leghíresebb és legnagyobb hatású részében, minőség és mennyiség viszonyában. A hegeli logika felépítési elveinek, amelyeket az első részben részletesen jellemeztünk, tökéletesen megfelel, hogy Hegel elsőként a minőséget illeszti a logikai hierarchiába, és csak miután logikailag levezette a mennyiséget is, a mértékről és mértékviszonyokról szóló fejezetben tér rá konkrét dialektikus összefüggésekre, úgyhogy az a látszat támadhatna, mintha minőség és mennyiség a tárgyak különböző fajtájú, egymástól független létformái lennének, amelyek egy meghatározott fokon abba a kölcsönös vonatkozásba kerülnek egymással, amelyet az egyiknek a másikba való átcsapásaként szoktak kifejezni. Ez a látszat azonban Hegelnek az első részben bírált ábrázolásmódjából ered, valamint az ehhez kapcsolódó hamis képzetekből e kategóriák ontológiai jellegét illetően, amelyek ismétcsak az azonos szubjektum — objektum idealista metafizikájából erednek. Valójában a mértékviszony ontológiailag eredetibb, mint a mennyiség és a minőség elvonatkoztatás útján nyert elkülönített létmódja. Maga Hegel ezt mondja a mértékről: „De minden existálónak van egy nagysága, hogy az legyen, ami, és egyáltalában, hogy létezéssel bírjon.”³⁶ Itt simán kimondja, hogy bármely tetszőleges tárgy mennyiségi meghatározottsága a szétbonthatatlan együttesség viszonyában áll e tárgy minő-

³⁴ III, 118—120. [Vö. „A logika tudománya”, I, 94—95.]

³⁵ Uo. 188—189. [Vö. uo. 148.]

³⁶ Uo. 390. [Vö. uo. 306.]

ségi mibenlétével. Hegel maga is félreérthetetlen világossággal fejti ki mennyiségnak és minőségnek ezt a mibenlétét, mint ami minden tárgyon csupán elvonatkoztatva választható el, valójában elválaszthatatlanul van meg: „Ezek a minőségek a mértékmeghatározás szerint vannak viszonyban egymáshoz; ez a kitevőjük, de magán-valóan ezek már a mérték *magáért-való-létében* egymásra vannak vonatkoztatva; kvantum a maga kettős létében külsőleges és sajátos, úgyhogy a megkülönböztetett mennyiségek mindegyike magán viseli ezt a kettős meghatározást s egyúttal teljességgel össze van fonódva a másikkal; épp csakis ebben meghatározottak a minőségek. Így ezek nemcsak egyáltalában egymásért-valóan léttel-bíró létezés, hanem elválaszthatatlanul tételezettek; s a hozzájuk kapcsolt nagyságmeghatározottság minőségi egység — egy mértékmeghatározás, amelyben fogalmuk szerint magán-valóan összefüggnek. A mérték így két minőségnek *immanens* mennyiségi viszonya egymáshoz.”³⁷

Hegelnek ilyen és ehhez hasonló kifejtéseit olvasva minőség és mennyiség egymáshoz való reális viszonyulásáról, nem lehet belátni, mi különbözteti meg ezt az olyan tipikus reflexiós meghatározásoktól, mint forma és tartalom, belső és külső stb. Hogy korábban lehetséges volt a minőséget és a mennyiséget egymástól függetlenül vizsgálni, semmit sem bizonyít e felfogással szemben. Sokáig önálló ellentéttségükben vizsgáltak, még a filozófiában is, olyan tipikus reflexiós meghatározásokat, mint lényeg és látszat. Teljesen érthető hát, ha ez történik az olyan elemien feltűnő tárgyiságmeghatározások esetében is, mint mennyiség és minőség. Az egyetlen különbség az, hogy ott Hegel az elválasztott képzeteket az értelem megismerési szintjére utalja, míg itt — a logikai rendszer-hierarchia szülte okokból — nem veti fel az értelemtől az észig, látszólag önálló mozzanatok elválaszthatatlan dialektikus összetartozásának felismeréséig vezető átmenet kérdését. A dolog lényegéhez azonban ennek semmi köze. Mennyiség és minőség, ontológiai lényegük szerint, tipikus reflexiós meghatározások. Éppen itt támaszthatják alá ezt az ontológiai megállapítást a primitív fejlődési fokok tényei. Régóta tudjuk az etnográfából, hogy jóval mielőtt a számlálás, a tárgyak mennyiségi megragadása társadalmilag jelentkezett volna, az emberek minőségi észlelések alapján már tisztán minőségileg meghódítottak a gyakorlatban olyan ténykomplexusokat, amelyeket manapság mennyiségileg szoktunk megragadni; így például a pásztorok nem számolták meg a nyáját, hanem egyénileg ismerték valamennyi állatot és ezért elvesztét számolás nélkül azonnal egészen pontosan meg tudták állapítani. Sőt Pavlov kísérletei azt is mutatják, hogy kutyák 30, 60, 120 stb. metronomütésre mint különböző minőségekre képesek pontosan reagálni, magától értetődően anélkül, hogy a számlálás mint lehetőség egyáltalában számításba jöhetne. Ebből a szemszögből látszik, hogy a reflexiós meghatározások értelmi elválasztásának szintje nemcsak az ész általi dialektikus egységesítésüket megelőző egyik fok, hanem egy civilizatorikus haladás az őseredet, közvetlenül egységes észleléshez képest.

Ha röviden áttérünk most már a logika harmadik részére, a fogalomlogikára, mindjárt előljáróban egy elvi ellenvetést kell tennünk e szféra általános hegeli meghatározásával szemben. A logika három fokának általunk idézett általános karakterisztikájához kapcsolódva Hegel a következőket mondja a harmadik fokról: „A fogalom mozgását mintegy csak játéknak kell tekinteni; a másik,

³⁷ Uo. 397. [Vö. uo. 311—312.]

amelyet e mozgás tételez, valójában nem másik.”³⁸ Ez a mondat is az azonos szubjektum—objektum ontológiai elméletének egy logikai következménye: miután a fogalomlogika a szubsztancia szubjektummá változásában a legmagasabb fok, logikailag kényszerűnek jelenik meg, hogy a mozzanatok vonatkozása az egészhez egyre jobban közelít az azonossághoz, hogy a mozzanatok kényteleneknek látszanak feladni egymáshoz képesti függetlenségüket, idegen-ségüket. Mégis, mint ahogy a létlogika vonatkozásában már kimutattuk, hogy Hegel megengedhetetlenül eltúlozza a függetlenségi összetevőt, helyes ontológiai érzéke mégis elvezeti oda, hogy a konkrét kifejtések során hallgatólagosan ejtse ezeket a logikailag kiagyalt premisszákat és a valósághoz közelebb álló reflexiós meghatározásokhoz nyúljon előre, itt is kritikailag le kell szűkíteni a mozzanatok és folyamatok viszonyait túlságosan homogenezált összefüggését. Ezt jól tárgyalhatóvá teszi ugyanebben a paragrafusban az a példa, amelyet maga Hegel hoz, amennyiben éppen a fejlődést olyan viszonyként, olyan folyamatként emeli ki, amelyben érvényesülnie kell a meghatározások ezen új harmóniájának. Noha Hegel az élőlényekre nézve elutasítja azt a mechanikus elképzelést, miszerint egy növény csírájában valóságosan meglenne a később kifejtett alak, de annyi helyes magot mégis talál ebben, „hogy a fogalom a maga folyamatában önmagánál marad, s hogy tartalma szerint ez semmi újat nem tételez, hanem csak formaváltozást idéz elő”.³⁹ Jóllehet ez megfelel az azonos szubjektum—objektum ontológiájának, de nem a valóságnak, még Hegel konkrét felfogásában sem. Hiszen világos, hogy éppen a fejlődés vet fel szakadatlanul minőségileg új problémákat, bevezet a valóságba új, az alacsonyabb fokon ismeretlen ellentéteket és ellentmondásokat, mégpedig olyanokat, amelyeket lehetetlenség pusztán „formaváltozásnak” felfogni. Hegel, bár elutasítja az evolúció tanát az élőlényekre nézve, de a társadalmi lét területe az ő koncepciója szerint is éppúgy egyik alkotórésze a logika legmagasabb szintjének, akár az élet, sőt még magasabb fokon. Magában a valóságban mégis megmutatkozik ez mint az újnak a még pregnánsabb színrelépése és mindenkéltől mint olyan ellentét és ellentmondások keletkezése, amelyek ebből a szemszögből éppúgy túllépnek az élet szintjén, ahogyan ez túllép a szerveslétén. Hegel előrebocsátott karakterisztikája tehát éppen a fogalomlogika legfontosabb objektivációi számára tarthatatlan.

Mint látni fogjuk, Hegel saját vizsgálódásai tanúskodnak erről. Ha szembe-sítjük azokat a kifejtéseket, amelyekben ezt az újat akarja bizonyítani a fogalomlogika struktúrájában, azokkal, amelyekben — ugyanebben a műben — az életfolyamatot a természet egészének kontextusában ábrázolja, nyomban kitűnik, hogy a komplexusok és összefüggések dialektikus megragadásában olyannyira túlmegy metafizikusan leszűkített programján, hogy ebben láthatóvá válik már annak cáfolata és a valódi dialektikus reflexiós meghatározásokhoz való visszatérés. Az életfolyamatnak totalitásában való kategoriális leírása így hangzik: „Az élő egy szerveslét természetével áll szemben, amelyhez mint annak hatalma viszonyul, és amelyet magához hasonlít. E folyamat eredménye nem, mint a kémiai folyamatban, semleges termék, amelyben megszűnt az előbb egymással szembenálló két oldal önállósága, hanem az élő meghaladónak bizonyul a maga másikkal szemben, amely nem képes hatalmának ellentállni. A szerveslét természetét, amelyet az élő alávét magának, ezt azért

³⁸ „Enzyklopädie”, 161. §, Pótlás.

³⁹ Uo.

szenvedi el, mert *magán-valóan* ugyanaz, ami az élet *magáért-valóan*. Az élő így a másokban csak önmagával olvad össze. Ha a lélek elszállt a testből, az objektivitás elemi hatalmai megkezdik játékukat. Ezek a hatalmak úgyszólván folyton ugrásra készen állnak, hogy folyamatukat megkezdjék a szerves testben, az élet pedig az állandó küzdelem ezellen.”⁴⁰ Mindössze három mozzanatot emelünk ki ebből. Először és mindenekelőtt, hogy Hegel itt a kölcsönhatás egy folyamatát ábrázolja, melynek összetevői egyszerre azonosak és ellentmondóak. A természet magán-való-létének és az élet magáért-való-létének azonosságával és egyidejű ellentmondásosságával az egész viszony úgy jelenik meg, mint ami éppen a reflexiók meghatározására tipikus. Másodszor, hogy ebben a kölcsönvonatkozásban az ellentmondásos új életfontosságúan merül fel, a kezdetén, amikor az organizmus mint olyan konstituálódik, éppúgy, mint a végén, ahol kialszik és a szervesetlen természet normális körforgásában eltűnik. Az ily módon, kettősen, keletkezett újnak ez a mély ellentmondásossága összeegyeztethetetlen a fejlődés korábban idézett „harmonikus” felfogásával. Amennyiben különbözik a lényeglogika tipikus eseteitől, csak még inkább kiélezi ezek dialektikus mozzanatait. Harmadszor megjegyezzük még, hogy Hegel itt, ellentétben a kölcsönhatásról való általános elméletével, amelyet korábban felhoztunk, feltárja a kölcsönhatásban a meghaladó mozzanatot is, és ezáltal kifejtése még jobban megközelíti a helyesen értett reflexiók meghatározásokat.

Magában a fogalomlogikában mint sajátosan új kategóriák mindenekelőtt az általánosság, a különösség és az egyediség merülnek fel. E kategóriák filozófiai tartalma Hegel egész világképére nézve rendkívül jelentős és következményekben gazdag, de a logizálás ezt szintén messzememenően eltakarni látszik, mert e kategóriák döntő alkalmazásai be lettek építve a fogalom—ítélet—következtetés tanába. Ennek ellenére könnyen látható, hogy Hegel ezeket a kategóriákat lényegében reflexiók meghatározásokként használja. Ez megmutatkozik már abban is, hogy bár mint a fogalomlogikában honosakat ábrázolja őket, első dialektikus viszonyaikat már a lényeglogika lezárásakor tárgyalja, mégpedig az ábrázolás értelmében mint reflexiók meghatározásokat: „Közvetlenül azonban, mivel az *általános* csak annyiban azonos magával, amennyiben a *meghatározottságot* mint *megszűntet* tartalmazza, tehát a negatív mint negatív, ezért ez *ugyanaz a negativitás*, mint az *egyediség* — az egyediség pedig, mivel éppígy a meghatározott meghatározott, a negatív mint negatív, azért közvetlenül *ugyanaz az azonosság*, mint az *általánosság*. Ez az *egyszerű* azonosságuk a *különösség*, amely az egyediből a *meghatározottság* mozzanatát, az általánosból a *magába való reflexió* mozzanatát tartalmazza közvetlen egységben. Ez a három totalitás tehát egy és ugyanaz a reflexió.”⁴¹ Pontosan ugyanebben a szellemben vizsgálja ezeket a kategóriákat a fogalomlogikában is; az egyediség úgy jelenik meg, mint ami „már a különösség által tételezve van”, ez megint csak nem más, mint „a *meghatározott általánosság*”; „az *általánosság és a különösség* . . . mint az egyediség *létrejövésének* mozzanatai jelentek meg”; „a *különös* ugyanabból az okból, mert csak a meghatározott általános, *egyedi* is, és megfordítva, mivel az egyedi meghatározott általános, azért éppannyira *különös* is”.⁴² Hegel szándékainak egyoldalú félreértése lenne mégis,

⁴⁰ Uo. 219. §, Pótlás.

⁴¹ IV, 234—235. [Vö. „A logika tudománya”, II, 181.]

⁴² V, 58—60. [Vö. uo. 225—227.]

ha ebben a viszonyban csak az egymásba való átmenést tekintenők. Éppen e kategóriáknak a társadalmi lét területén történő alkalmazásaik mutat rá Hegel ismételten és számos igen fontos helyen arra, hogy e kategóriák mindegyike, éppen sajátos jellegénél fogva, a társadalom meghatározott struktúráit és struktúráváltozásait képes ontológiailag jellemezni; más összefüggésekben rámutattunk már a különösségnek egy ilyen szerepére mint döntő kontrasztra az antikvitás és az újkor között. Az ilyen példák Hegelnél tetszés szerint szaporíthatóak.⁴³

Minél tovább halad a hegeli rendszer a fogalomtól az eszméig, annál inkább láthatóvá válik, hogy az itt megjelenő komplexusok és ellentmondásaik strukturális alapzata mindig a reflexiós meghatározásokban van. Ezt láthattuk az imént az élőlénynek környezetéhez való viszonyában. Ilyen vonatkozások persze csak akkor jönnek létre és csak úgy lehet ésszerűen megragadni őket, ha félretesszük az azonos szubjektum—objektum ontológiáját és igazi belső dinamikájukban működni hagyjuk Hegel zseniális logikai intencióit. Így kauzalitás és teleológia vonatkozásának már tárgyalt esetében is. Ha ez, Hegel szavai szerint, mechanizmus és kemizmus „igazsága”, akkor a régimódi metafizikába való visszaesés előtt állunk. Ha ezzel szemben munkateleológiáját mint kizárólagosan a társadalmi létnek — ahová egyedül tartozik — a keretében meglevő viszonyt fogjuk fel, akkor létrejön a reflexiós meghatározások egy valódi viszonya, ontológiai alapzataként annak, amit Marx úgy nevez, hogy a társadalomnak a természettel való anyagcseréje. Bármilyen önálló, különböző, sőt ellentett is az értelem számára a kauzalitás és a teleológia, reflexiós viszonyuk a munkában mindenkor szétválaszthatatlan folyamatokat alkot, amelyekben spontán kauzalitás és tételezett teleológia ilyen módon dialektikusan egyesítve vannak. Miután a munka adja a társadalmi gyakorlat öskéjét, Hegelnél a munkateleológia így értelmezett felfogásában a társadalmi lét ontológiájának egy alapvető meghatározása van megtalálva. Szakítsuk meg itt ezt az elemzést. Mert Hegel kifejtett társadalomfilozófiája, szándékolt ontológiájának torzító uralma mellett, az igazi tényállások oly sok ferdítését tartalmazza akkori történelmi előítéleteiből kifolyólag, hogy csak egy nagyon alapos átértelmezés hozhatná napvilágra azt, ami ennek ellenére gyümölcsöző. Jelen fejtegetéseknek meg kell elégedniük azzal, hogy érzékeltették a reflexiós meghatározások általános érvényét és módszertani gyümölcsözőségét egy dialektikus ontológia és különösképpen a társadalmi lét dialektikus ontológiája számára.

Felfogásunk a reflexiós meghatározások egységes mibenlétéről leegyszerűsíteni látszik a Hegel alkotta megkülönböztetéseket. A valóságban csak ennek a logicisztikus skémának az eltávolításával válik szabaddá az út az igazi megkülönböztetéshez. Ennek mindenekelőtt konkretizálnia kellene Hegel zseniálisan meghatározott dialektikus sorát az azonosságtól a különbségen és a különözőségen át az ellentétig és az ellentmondásig, amit Hegel maga sohasem vitt végig, ami csak a marxizmus klasszikusainál vált hatékonyá, a későbbiekben pedig ugyancsak feledésbe merült. Az ilyen megkülönböztetés jelentőségét nem lehet túlbecsülni, hiszen a dialektikának az ellenfelei által történő becsmérlése többnyire arra támaszkodik, olykor viszonylagos jogosultsággal, hogy a dialektika hívei kizárólag az ellentmondásosság legkifejtettebb, legki-

⁴³ Vö. tanulmányomat: „Die Frage der Besonderheit in der klassischen deutschen Philosophie”; „Deutsche Zeitschrift für Philosophie”, 2. évf., 4. füz., 784. skk.

éleztetebb formáival operálnak, az átmeneti formákat pedig elhanyagolják. Továbbá csak a reflexiók meghatározások általunk javasolt egységesítéséből adódik az a lehetőség, hogy a lét különböző szintjeire nézve, ezek ontológiai jellegének megfelelően, megkülönböztessük egy így felfogott dialektika különböző megjelenési módjait. A dialektika hitelét itt is azáltal rontották, hogy részben alacsonyabb létformákra alkalmaztak kritikátlanul olyan dialektikus viszonyokat, amelyek csak a lét legmagasabb szintjén jelennek meg, és egyúttal újra meg újra kísérletek történtek arra, hogy a bonyolultabb dialektikus komplexusokat gondolatilag az egyszerűbbekre redukálják. Végül gondolati fogódzót nyújt ez a helyes belátás arra is, hogy az ismeretelméletet helyesen elválasszák az ontológiától és helyesen meghatározzák az előbbi függését az utóbbtól; amennyiben az értelemről az észig való megismerési átmenetet lényeg és jelenség objektív dialektikájának következményeként ábrázolják, amennyiben a dialektikusan strukturált komplexusoknak elemeikkel, alkotórészeikkel stb. szembeni ontológiai elsődlegessége kikényszeríti ezt a megismerési áttárlást a valóság lehető legadekvátabb megismerésének érdekében. A reflexiók meghatározásokban derül világosság a filozófia történetében először a komplexusoknak erre az ontológiai elsődlegességére.

Ezzel függ össze az is, amit Hegel maga csupán zseniálisan megsejtett, de következetesen nem vitt soha végig, hogy szubjektum és objektum úgyszintén reflexiók meghatározások, amelyek mint ilyenek csak a társadalmi lét szintjén válnak valóságossá. Ez a sejtés az az igazságmag, amely Hegel közvetlenül hirdetett fejlődésmítológiájában rejlik, tudniillik az a kísérlete, hogy az összes reflexiók meghatározások keletkezését egy egyetemes történelmi levezetésben ragadja meg. Ahhoz, hogy ezt lássuk, csupán össze kell hasonlítani elődeivel ábrázolását, elsősorban a „Fenomenológiá”-ban. Descartes és Spinoza ezt a reflexiók meghatározást a közvetlen adottság szintjén kettészakították (gondolkodás és kiterjedés); Kant megteremti az ontológiai objektum-világ ismeretelméleti szubjektíválását, Schelling pedig, amikor a természetet mint tudattalant szembeállítja a tudatos történelemmel, a tudattalan formájában mégis belevetíti a tudatot a természetbe, hogy azután onnan szofisztikusan kibontakoztathassa. Látni fogjuk, hogy Hegel sejtésének és felismerésének megvalósítása döntően fontos lesz a társadalmi lét ontológiája számára.

Végezetül egész röviden utaljunk még csak arra, hogy a reflexiók meghatározások jellegének és hatáskörének tisztázása magával hozhatja az ellentmondások megszüntetése sokat használt, nagyon népszerű, de ritkán elemzett fogalmának megvilágítását is. Pontosan különbséget kell tenni, úgy hisszük, a magában a valóságban és az annak pusztá megismerésében végbemenő megszüntetés között, jóllehet mindkét esetben ontológiai létviszonyokról van szó. Ha ugyanis a reflexiók meghatározások egy létkomplexuson belül egy konkrét dimenziót határoznak meg — gondoljunk például a forma—tartalom párra —, akkor megszüntetésük csak megismerési lehet, a tudat magát-felemelése az értelem álláspontjáról az ész álláspontjára, a valóságos dialektikus összefüggésbe történő belátásig. Az ilyen reflexiók meghatározások ontológiai megszüntetése lehetetlen, hiszen egy valóságosan adott tárgyiság de facto megszüntetése esetén a forma—tartalom viszony, megfelelő változatokkal, mégis csupán csak megújul az új tárgyiságban (vagy az így keletkező új tárgyiságokban), egy forma—tartalom viszony mindig újra létre fog jönni. (Az új forma—tartalom viszonyok konkrét tanulmányozása természetesen fontos tudományos kérdés marad.)

Reflexiós meghatározások viszonyában állhatnak egymáshoz persze reális tárgyiségkomplexusok, köztük folyamatok is, az ilymódon egymáshoz rendelt, egymásnak reálisan ellentmondó természeti erőktől egészen a társadalom öszszehangoltan ellentétes osztályaiig. Itt lehetséges az állandóan viszonylagos, az ellentmondások dinamikája által meghatározott egyensúly, és ennek megszüntetése éppúgy, mint az egyik komplexusnak a másik általi totális vagy részleges megszüntetése, és ez a megszüntetés a valóságban bekövetkezik, tehát többé-kevésbé gyökeresen megváltoztatja magát a valóságot, és ettől függ ismétcsak valóságosan, ontológiailag a megsemmisítés és a megőrzés aránya a megszüntetés aktusában (folyamatában). Amíg tehát a gondolati megszüntetés általánosan elméleti jellegű, mint például a betekintés forma és tartalom viszonyába, ami persze sohasem menthet fel az adott esetben az illető reflexiós meghatározások mindenkorai konkrét jellegének vizsgálata alól, addig a természetben a reális megszüntetést komplexusok törvényszerű kölcsönhatása hajtja végre, mely, ha szükségszerű is, csupán „vak” szükségszerűség lehet, mialatt a társadalmi létben a társadalmi tudat — a hamis éppúgy, mint az igaz — a megszüntetés reális összetevőinek sorába lép. A megszüntetésre vagy ettől eltörekvő komplexusok igazságnak megfelelő megismerése tehát meghatározott körülmények között ontológiailag reális összetevővé lehet a megszüntetés folyamatában. A természeti folyamatok megismerése természetesen ugyancsak vezethet komplexusok reális megszüntetéseihez; az atom szerkezetének tudományától az élőlények tenyésztéséig halad a reális megszüntetések egy ilyen sora. Ha a megismerés ezek dialektikájába történő aktív beavatkozásra indít, akkor ez a folyamat a társadalmi lét területén játszódik le, mint a társadalomnak a természettel való anyagcseréje, amelynek elengedhetetlen előfeltétele persze a természetdialektika helyes megragadása. A hegeli rendszer egész struktúrájának megfelelően sohasem jut felszínre benne valóságos tisztaságában ez az ontológiailag nagyon fontos különbség, hanem — még magánál a kategóriatannál is sokkal inkább — felismerhetetlenné van téve a rendszer logicisztikus ábrázolásmódja által.

(Fordította Révai Gábor)