AZ IGAZ ÉS A HAMIS HEGEL ONTOLÓGIÁJÁBAN. I.*

LUKÁCS GYÖRGY

1

HEGEL DIALEKTIKÁJA AZ „ELLENTMONDÁSOK TRÁGYÁJÁBAN"

A klasszikus német filozófiában nyomon követhető egy mozgás az ontológia elméleti tagadásától Kantnál egészen Hegel általánosan kibontakoztatott ontológiájáig. Persze ez a tagadás kezdettől fogva sem abszolút, hiszen már Kant morális gyakorlata is átcsap az ontológiainak a szférájába. Fichte filozófiájában azután ez az elv az igazi valóság egyedüli talapzatává válik, melynek lényege a tevékeny ész által teremtettként, vele azonosként jelenik meg. Ezzel a klasszikus német filozófia ismét napirendre tűzi a felvilágosodás ontológiai problémáját, természetesen úgy, hogy ennek francia forradalombeli megvalósítása szakadékként áll kettejük között; a felvilágosodás folytatásáról csak annyiban lehet szó, hogy mindkét esetben az ész ontologikus mindenhatósága áll a filozófiai problematika középpontjában. A hegeli filozófiát lehetetlen megérteni e kettős termináció nélkül: az ész uralma, ontológiai elsődlegessége egy olyan világban, amelyet a francia forradalom, konkrétabban annak más színezetű, napóleoni megvalósítása alakított. A forradalom ilyetén megvalósítása egész Európát szembesíti a kibontakozó polgári társadalom problémájával: ennek immanens ellentmondásosságában, egy újszerű realitásban, amellyel szemben közvetlenül csődöt kellett mondania az ész felvilágosult birodalmának mint a filozófiai gondolat középpontjának.

A legegyszerűbb és legközvetlenebb reakció az új helyzetre az ész ontológiai relevanciájának egyáltalában való tagadása volt. A romantikában az ész helyébe lépő irráció elveti a jelenkori világállapotban mutatkozó ellentmondásosságot és utat keres vissza a múltba mint az állítólagosan igazi, még ellentmondás-előtti harmónia birodalmába. A másik irányt azok a gondolkodók képviselik, akik az újszerű jelent átmenetnek tekintik az ész immár valódi, a jelen ellentmondásait meghaladó birodalmába; ezt teszi Fichte, amikor saját korát a „kiteljesedett bűnösség korának" nevezi, amely mögött felragyog az ész valóságos birodalmának jövendőbeli képe. (Egész más utakon járva a nagy utópisták is olyan társadalmi-történelmi világképet keresnek, amely a forradalom utáni jelen ellentmondásosságából kiindulva reálisként mutatja fel meghaladásának perspektíváját a jövőben.) A két szélsőség között Hegel különös helyét az a törekvés jelöli ki, hogy magában a jelenben filozófiailag kimutassa az ész birodalmát, ami által az ellentmondás szükségképpen középponti ontológiai és logikai-ismeretelméleti kategóriává növekszik. Hegel semmiképp sem az első tudatos dialektikus a nagy filozófusok sorában. Hérakleitosz óta az első azonban, akinél az ellentmondás végső ontológiai elvként — nem pedig

* A szerző „Ontológia"-kéziratának egyik fejezete; a fejezet második része a „Magyar Filozófiai Szemle" 1971/3—4. számában jelenik meg. — *Szerk.*

filozófiailag valahogyan mégiscsak meghaladandóként — szerepel, miként a schellingi „intellektuális szemléletben". Ellentmondásosság mint a filozófia talapzata és a reális jelen mint az ész megvalósulása alkotják tehát közösen a hegeli gondolkodás ontológiai alappilléreit. Kapcsolatuk következménye, hogy logika és ontológia mindeddig ismeretlen bensőségben és mélységben nőttek nála össze.

Ez szülte azt a — jó ideig az általános érvényű Hegel-képet megszabó — látszatot, mintha nála ráció és realitás eddig soha el nem ért, problémán túli egységben valósult volna meg filozófiailag; elegendő csak a pánlogizmusáról széles körben elterjedt nézetre utalnunk. Közelebbről szemügyre véve széthullik ez a közvetlenül vonzó vagy taszító egységesség, amelyet a marxizmus kezdettől fogva Hegel feje tetején álló idealizmusának materialista „talpraállításával" mint rendszer és módszer ellentétét bírált. A marxizmus klasszikusai által megkezdett úton kell tovább haladnunk, ha Hegelt ma is a filozófiai gondolkodás, a valóság eleven hatóerejének kívánjuk megőrizni, úgy kell rá tekintenünk, miként Marx Ricardóra tekintett: „A mesternél az új és jelentős az ellentmondások ‚trágyája' közepette fejlődik ki, erőszakosan az ellentmondó jelenségekből."[1] Ez az „ellentmondások trágyája" Hegelnél mindenekelőtt mint a jelen ellentmondásosságának felismerése jelenik meg, nem kizárólagosan a gondolkodás, de egyúttal maga a valóság elsődlegesen ontológiai problémájaként is, amely azonban a jelenen messze túlmutat, amennyiben a teljes valóság dinamikus alapzataként és mint ilyent egyben a valóságról való minden racionális ontológiai gondolkodás fundamentumaként ragadják meg. Hegel számára tehát az ellentmondásosság penetráns színre lépése kora jelenében csupán a szervetlen természetből kiinduló és az életen és társadalmon keresztül csúcspontjához érkező dialektikus folyamat tetőzése.

Ezzel az „ellentmondások trágyájának" első mozzanata már adott: a dialektikus ellentmondások dinamikája nem pusztán általános létrejövés, mint Hérakleitosznál, nem is a világ gondolati megragadásának lépcsőzete, mint Cusanusnál, hanem — ha a fiatal Schelling belsőleg következetlen kísérleteitől eltekintünk — a dialektikai leszármaztatás és a reális történelmiség első egyesítése. A dialektika mint a történelem reális hordozója már ezáltal is olyan ontológiai súlyt kap, amihez foghatóval eddig soha nem rendelkezhetett. Persze itt rögtön felmerül az „ellentmondások trágyájának" egy újabb mozzanata e filozófia rációján, ésszerűségén belül: a jelenre mint az ész reálisan elért birodalmára való összpontosítás egyrészt száműz a dialektikából minden szükségszerűen szubjektivista elemet (gondoljunk Fourier-ra) és annak objektív, ontológiai jellegét hangsúlyozza ki. Másrészt ugyanez a felfogás egy mély, feloldhatatlan ellentmondást rejt magában: a jelen csupán múlt és jövő összekötő hídjaként nyerhet hamisítatlan ontológiai megalapozottságot; ha viszont a jelen a dialektika belső lehetőségeinek reális betöltése, úgy a folyamatnak éppen teljében, beteljesedettsége miatt véget kellene érnie, és annak, ami eddig a valóság ontológiai mozgatója volt, fel kellene adnia saját, előremutató, belső gyarapodásra irányuló mozgását, hogy egy önreprodukció puszta mozzanatává váljék. Mármost bizonyos egyrészt, hogy ilyen egyedi folyamatok — ha mindig relativált módon is — léteznek; az élet onto-

[1] Marx: „Theorien über den Mehrwert", Stuttgart 1921, III, 94. [„Értéktöbbletelméletek", 3. rész, Budapest 1963, 73.]

genetikus és filogenetikus folyamatai egyaránt rendkívül — ha nem is teljességgel — hasonló jellegűek. Másrészt éppoly bizonyos, hogy az egyedi képződmények létezését szabályozó tendenciák semmiképp sem általánosíthatók minden további nélkül a valóság összfolyamatára érvényes tendenciákká.

Ez a dilemma, valamint egy meghatározott irányban történő apodiktikus megoldásának kísérlete szükségképpen minduntalan felmerül a történelemfilozófiában; ebből fakadnak például a legkülönbözőbb utópikus elképzelések, legyenek akár előre-, akár hátramutatóak. Természetesen e dilemma megválaszolásában felmerülő antinómiák sem nem egyneműek, sem nem egyenértékűek. Valamely letűnt állapot visszaállítására irányuló utópiáknak — hacsak a visszanézés nem pusztán képzelődésen, a saját lényegi intenciók félreértésén nyugszik, miként az antikvitás állítólagos újjáélesztése a reneszánszban — lényegileg irracionalisztikus jelleget kell ölteniök. Amennyiben — egyre megy, mennyire tudatosan — valami elmúltat kívánnak feltámasztani, ontológiailag tagadniok kell az idő irreverzibilitását és ezáltal eleve ellentétbe kerülni minden racionális ontológiával. Ha a „szerveset" tekintik modellnek, mint a romantikus törekvések többsége, úgy ez az ellentmondás csak tovább éleződik, hiszen a szerves fejlődés szerfelett pregnáns formában tartalmazza az idő irreverzibilitásának elvét, s ennélfogva a két ontológiai főelv feloldhatatlan antinomikus viszonyba kerül. Az irracionalizmus mint ebből eredő világnézet az efféle antinómiákat csak áldialektikus, szofista módra képes meghaladni; a ráció elleni harca éppenséggel az ilyen feloldhatatlan ellentmondások eltüntetésére és hol ennek, hol annak a koncepciónak a teljesen önkényes értékesítésére szolgál.

Általános filozófiai szempontból és a hegeli alapkoncepció megértése szempontjából egyaránt sokkal fontosabbak a felvilágosodás gondolatai az ész birodalmáról. Természet és társadalom létének és létrejövésének végső elve itt az ész. A filozófia feladata feltárni, kimunkálni ezt az elvet, hogy a társadalom megfeleljen a természet örök, változhatatlan törvényeinek. Ezzel a magán-valóan azonos természet és ész gyakorlati és reális egybeesése az emberek társadalmi életében a jövőre irányuló követelés lesz, s nem a jelen ontológiai meghatározottsága. (A felvilágosodás éppenséggel a francia forradalom előkészületének filozófiája, nem pedig következményeié, mint Hegel filozófiája.) Itt is felmerül egy olyan antinómia, melynek megoldása ezen a talajon lehetetlen: hogyan lehet az, hogy a természet mindenhatósága mellett ember és társadalom egyáltalában leválhattak róla? Ez az antinómia a felvilágosodás természetfogalmának ontológiai kétértelműségére derít fényt. A természetet egyfelől a Galilei és Newton óta végbement nagy természettudományos fejlődés alapján tiszta objektivitásában, anyagiságában, függetlenségében, törvényszerűségében fogják fel, s ezáltal a világszemlélethez romolhatatlan, szilárd ontológiai bázisra tesznek szert, amely radikálisan eltávolít belőle minden teleologikus hagyományt, minden a természetbe plántált, végső soron antropomorfikus, teleologikus koncepciót, és amely a gondolkodás számára szolid ontológiai alapzatot vív ki, még ha a természetkép egyelőre lényegében mechanisztikus elveken nyugszik is. Másfelől viszont ebből a természetfelfogásból a társadalmi élet ontológiája nem vezethető le közvetlenül. Amikor a felvilágosodás, olyan nagy példaképekre támaszkodva, mint Hobbes vagy Spinoza, mégis mindenáron megkísérli természet és társadalom egységes ontológiáját keresztülvinni, a természetfogalom Galilei és Newton spontánul világos ontológiájából észrevétlenül értékfogalommá alakul. (E keveredés hagyománya

egészen a késő antikvitásig nyúlik vissza.) E két, egymást kizáró metodológia ellentmondásossága még éleződik azáltal, hogy az értékfogalomként szereplő természet mögött nem csupán egy szubjektivisztikus kellés áll, hanem a társadalmi lét ugyancsak spontánul objektív ontológiája; tudattalanul-szimultán alkalmazásuk a felvilágosodás világnézetének legmélyebb diszkrepanciáit eredményezi: mindenekelőtt a természet materialista szemléletének szükségszerű és tudattalanul maradó átcsapását társadalom és történelem idealista szemléletébe. Hogy az etika ésszerű egoizmusa az objektív materialista (mechanikus materialista) természetfelfogás meghosszabbításának tűnik, és hogy ténylegesen egy materialista társadalomtan bizonyos elemeit rejti magában — mindez nem simíthatja el, sőt csak tovább mélyíti ezt az ellentmondásosságot.

E feloldhatatlan antinómiák sem feledtethetik azonban, hogy a felvilágosodás filozófiája mégis azoknak az irányzatoknak a folytatója és továbbépítője, amelyek a reneszánsz óta egységes evilági ontológia felépítésére és ezzel a korábbi transzcendens-teleologikus-teológikus ontológia kiszorítására törekednek. Az a nagy gondolat húzódik meg emögött, hogy a társadalmi lét ontológiája csakis egy természetontológia alapzatán épülhet. Miként minden elődje, a felvilágosodás is azon bukik el, hogy a társadalminak a természetire való alapozottságát túlontúl egységes, túlontúl homogén és közvetlen módon fogja fel és a minőségi különbség ontológiai elvét a végső egységen belül képtelen gondolatilag megragadni. A természetfogalomban levő ontológiai szakadék csupán megjelenési formája annak a helyzetnek, hogy az egységen belüli eme különbözőség megragadása nélkül lehetetlen következetes ontológiát felépíteni. Világos, hogy az akkoriban uralkodó mechanikus materializmus merev dogmatikus egységessége rendkívül alkalmatlan erre az elkülönítésre. Diderot jelentős próbálkozásai, hogy egy reális dialektikát tárjon fel a társadalmi lét szférájában, tudatosan hirdetett materializmusának álláspontjáról bizonyos mértékig per nefas jönnek létre, és amikor Rousseau feltárja a társadalmi dialektikának lényeges mozzanatait, mindenekelőtt a természetről való leválás okait és dinamikus szükségszerűségét, úgy tudatosan robbantja az akkori materialista ontológiát, amennyiben a természet mint a szociális-humanisztikus kellés középponti kategóriája teljességgel leválik a materialista természetontológiáról és belsőleg felettébb ellentmondásos, de annál hatékonyabb módon egy idealista történetfilozófia középpontjává lesz.

Nem feladatunk itt ezt a hatástörténetet nyomon követni egyrészt a nagy forradalom Marat—Robespierre típusú jakobinusainál, másrészt a német felvilágosodás folyamán Herdernél vagy Kantnál. Utalnunk erre csupán azért volt elkerülhetetlen, mert a természetet és társadalmat illető hegeli gondolkodásnak óhatatlanul kapcsolódnia kellett ehhez a problematikához, márcsak azért is, mert a forradalom utáni világ antiromantikus megvilágítására vállalkozott. Nem akarjuk itt azt vizsgálni, mennyiben közvetítette Herder és Kant Hegelnek Rousseau-val való belső számotvetéseit; csupán arra utalunk, milyen eldöntő jelentőségű Diderot „Rameau unokaöccse" abban a megvilágításban, amelybe a „Szellem fenomenológiája" a forradalom előtti szellemi konstitúciót helyezi. Azt pedig, hogy ifjúkorában Hegel a francia materializmust is (nevezetesen Holbachot) egészen más, jóval szélesebb történelmi távlatokból ítélte meg, mint általában a német idealizmus, mutatja Reinhold elleni polémiája a „Fichtei és schellingi rendszer különbségé"-ben. Míg Reinhold a francia materializmusban „Németországban hontalan szellemi megza-

varodást" lát, Hegel a francia felvilágosodást és a német idealizmust párhuzamos irányzatoknak tekinti, amelyek természetesen a „művelődés lokalitása" miatt messzemenően eltérnek egymástól; ennélfogva franciaországi formájuk „az objektív lokális elvében jelenik meg", míg Németországban „a szubjektívnek a formájába. . . gyakran spekuláció nélkül fészkeli be magát".[2] Ez utóbbi megjegyzés arról tanúskodik, hogy Hegel dialektika dolgában a német idealizmusnak nem tulajdonít semmi fölényt a francia materializmussal szemben, ilyen fölényt csupán a saját és — akkoriban — Schelling dialektikájában lát. Két nemzeti fejlődés ellentétét látja ebben az ellentétben és mindkettőben egyaránt a nemzeti koráramlatok általi megszabottságot ismeri fel. Mindezt el kellett mondanunk ahhoz, hogy a döntő kérdésekben láthatóvá váljék a hegeli problematikának a felvilágosodás egészével való összefüggése. A teljességgel újszerű kérdésfeltevések és válaszok a forradalom előtti és a forradalom utáni helyzet ellentettségéből adódnak.

Hegel természetontológiájáról csak később, tágabb összefüggésben eshetik szó. Itt csak annyit jegyezzünk meg, hogy Hegel ezt lényegében idealista módon vázolja fel, ugyanakkor azonban mindennek semmi köze a bellarmini követelések modern teljesítéseihez, mint a magán-való dolog és a jelenség ellentétére felépített kanti természetfilozófiának. Hegel szemében a természet, általánosan tekintve, ugyanazzal a nem-antropomorf objektivitással rendelkezik, mint a XVII. század nagy filozófiájában. Persze a természet érintetlen magánvalósága egyben ontológiailag előkészíti és megalapozza az ember, a társadalom és a történelem fejlődését. Hegel ezzel — mint látni fogjuk — a maga módján természet és történelem végső soron egységes ontológiáját akarja felvázolni, amelyben tehát a természet a társadalom néma, semmit sem szándékozó bázisát és előtörténetét adja. Ezzel az újkor — őt megelőzően utoljára a felvilágosodás által kimondott — nagy haladó hagyományait őrzi meg. Továbblép viszont ezekhez képest annyiban, hogy szemében a természet csupán bázist és előtörténetet adhat, és bár a történelem dialektikája közvetlenül a természetből fejlődik ki, mégis annyi minőségileg új kategóriát, összefüggést és törvényszerűséget mutat fel, hogy mindössze dialektikus-genetikus úton levezethető a természetből, tartalmilag azonban — és ennélfogva a lényegi formákban is — határozottan túlhalad rajta, minőségileg különbözik tőle. A példaképszerűség értékfogalmából eredő kettősség a természetben Hegel világképéből eltűnik tehát, ami ontológiailag jelentős lépés a felvilágosodáshoz képest. Hogy mennyiben jelentkeznek a hegeli koncepció szükségszerű antinómiáiból adódó — persze eltérő jellegű — visszahúzó következetlenségek a természetontológiában is, azt később még látni fogjuk. A haladás mindennek ellenére határozott, márcsak azért is, mert a hegeli filozófia egésze a felvilágosodásénál még energikusabban és egységesebben társadalomra és történelemre irányult, s ezért a középponti problémák tisztázása szempontjából az ontológiai lét és a szociális-morális kellés kettősségének kiküszöbölése szükségképpen rendkívüli fontosságú.

Láttuk: a hegeli filozófia a saját történelmi jelenének adekvát gondolati megragadásában keresi gondolati beteljesedését. Ebből nemcsak a természeti-jellegűség kétértelmű kellésének eltüntetése következik, hanem egyben rendkívül kritikus magatartás is mindenféle kelléssel szemben. Hegel elutasítja a

[2] Hegel: „Werke", Berlin 1832 (ill. „Jubiläumsausgabe"), I, 276—277. — Az alábbiakban az e kiadásból vett idézeteket csak kötet- és oldalszámmal jelöljük.

kellésnek a léttel szembeni mindenfajta elsődlegességét. És ez nemcsak társadalmi és történelmi vizsgálódásainak kölcsönöz akaráson és óhajtáson felülemelkedő nagyszerű objektivitást. Már ebben kifejezésre jut az új ontológia, melynek adekvát megragadásáért egész gondolkodása küzd: a valóság középponti és legmagasabb helye a kategóriarendszer egészében, a valóság éppígylétének ontológiai felette-állása valamennyi egyéb objektív és szubjektív kategóriához képest. Hegel gondolkodói nagyságához tartozik nem utolsó sorban, hogy olykor teljes világossággal meglátta és gondolatilag valamennyi következményével együtt megkísérelte átfogni ezt az ontológiai problémát. Hogy megoldásai mégiscsak ellentmondásosak, gyakran rendkívül következetlenek és feloldhatatlan antinomikus következményekhez vezetnek, ez ugyancsak összefügg történelemfilozófiájának — múlttal és jövővel éles ellentétben álló — jelenre-irányultságával. A kellés dialektikus kritikája bizonyos mértékig a korabeli ontológia e döntő ütközetének előcsatározását képezi. A kellés jelentése körüli vita Hegel élethossziglan tartó Kant-ellenes polémiájához tartozik. Kantnál az ember ontológiai viszonya az igazi (transzcendens) valósághoz kizárólag a morális kellésből ered. Csupán a kategorikus imperatívusz teljesítésében — ami az ember számára feltétlen és elvont kellést jelent — képes a jelenségek elméletileg megszüntethetetlenül adott világa fölé emelkedni, képes homo noumenos-ként a (transzcendens) valósággal viszonyba lépni. Hegel szemében viszont az egész moralitás csupán az emberi gyakorlatnak a valódi erkölcsiséghez átvezető alkotórésze, és a kellésnek csupán annyiban van reális jelentése, amennyiben kifejezi az emberi akarat távolságát „attól, ami magán-való"; az erkölcsiségben ez el van érve, és ezzel megszűnt a kellés középponti helye a gyakorlat világában is.[3] Csak az etikában lehet majd adekvát módon tárgyalni ennek az állásfoglalásnak mély helyességét és éppily mély problematikáját.

Annyi mindenesetre már ebből is kitűnik, hogy a helyesség csakúgy, mint a problematika, Hegel filozófiájában a jelen ontológiailag középponti helyzetével függnek össze. Amennyiben a magán-való a jelenben mint erkölcsiség adekvátan létezik, úgy megszűnik a gyakorlat szubjektuma és lényege közötti ontológiai távolság és ennélfogva a kellés is, s ezáltal ez objektíve és a szubjektum számára egyaránt meghaladandó. De ontológiailag vajon tartható-e a jelennek az a középponti helyzete, amit Hegel neki kijelöl? Tudjuk, hogy amióta a hegelianizmus felbomlása napirendre tűzte eredményeinek és módszerének szisztematikus bírálatát, ezt a kérdést főként a „történelem vége" megfogalmazásban vetették fel. A Hegelt ebben a kérdésben érő — mint látni fogjuk, lényegileg jogosult — bírálat gyakorta félreértette, hogy ő természetesen sem a jelent, sem ennek végpont-jellegét nem valamiféle — abszurd — szó szerinti értelemben fogta fel. Elegendő utalnunk arra, hogy például egy Uexküllhöz intézett levelében (1821-ben) részletesen foglalkozik Oroszország jövendőbeli nagy lehetőségeivel, hogy tehát nem lebegett a szeme előtt a történelemnek valamiféle merev bevégződése.[4] Ennek ellenére világos, hogy történelemfelfogásában az ő jelenkorában el van érve a társadalomnak az eszméhez való adekvátsága, s ennélfogva bármilyen elvi túlhaladást ezen logikai lehetetlenséggé kellett nyilvánítani.

Ez az álláspont két fontos ontológiai előfeltevést tartalmaz. Tartalmazza először is azt, hogy a történelem nem merül ki az emberek és embercsoportok

[3] Hegel: „Rechtsphilosophie", 108. §, Pótlás.
[4] „Briefe von und an Hegel", Hamburg 1953, **II**, 297—298.

közvetlenül teleologikus aktusaiban — ami tökéletesen helytálló —; hogy az ilyen teleologikus tételezéseknél más és több keletkezik, mintsem az egyedi és kollektív aktusokban szándékolva volt — ami ugyancsak Hegel fontos és sok tekintetben új felismerése —, hanem az összfolyamat mint olyan hivatott egy teleologikus cél megvalósítására és ezt Hegel jelenkorában — lényegileg — el is érte. Ezzel a teleológiával mármost a hegeli történelemelmélet a régi teodícea-jellegű ontológiai koncepcióknál köt ki; amint gyakran látni fogjuk még Hegelnél, az úttörően új a részletekben van, mialatt az egész gyakran képtelen elhagyni a túlhaladott réginek a talaját. Másodszor, és ezzel szoros összefüggésben, a beteljesült eszme és a történelmi jelen ezen egybeesése módszertanilag egy logikára van alapozva. Az eszme jelenbeli beteljesülésének kritériuma nem valamiféle kinyilatkoztatáson, hanem a hegeli logika különös jellegén nyugszik. Ez a logika már eleve ontológiailag koncipiált, vagyis nemcsak az egyes logikai kategóriák tartanak igényt a tényleges magán-valóval végső soron való azonosságra, de felépítésük, egymásból-következésük, hierarchiájuk is pontosan meg kell hogy feleljen a valóság ontológiai felépítésének. Logika és ontológia e viszonyának általános problematikájára, ami a hegeli rendszer és módszer egyik alapkérdése, részleteiben többször is vissza fogunk térni, itt legyen elég utalnunk arra, hogy a hegeli logika egész koncepciója olyan, hogy az eszmében való kicsúcsosodása nem egy pontosan meghatározott pontot, hanem bizonyos mértékig egy felületet képez, amelyen esetlegesen nagy mozgás is lehetséges az adott szint és terület stb. elhagyása nélkül. Az úgynevezett tiszta logikában Hegel szemügyre veszi az eszméhez vezető út különböző lépcsőfokait (lét, lényeg, fogalom), struktúrájuk szerint megkülönbözteti őket egymástól és ennek során eljut a fogalom logikai-ontológiai világának következő meghatározásához: „A fogalom mozgását mintegy csak játéknak kell tekinteni; a másik, amelyet ez a mozgás tételez, valójában nem másik."[5] Itt világosan látható logikai és történelmi ontológia párhuzamossága: eszme és jelen egybeesése tehát Hegel számára nem jelenti minden további nélkül egyáltalán a mozgás tagadását, mindössze egy lényege szerint többé határozottan már nem változtatható rendszeren belüli eltolódásokra való redukálódását.

Természetesen ezzel a történelem végéről alkotott koncepció antinomikus volta nem szűnik meg. Élességét és feloldhatatlanságát az sem enyhíti, ha arra gondolunk, hogy Hegel ezzel a jelen társadalmi-ontológiai meghatározására törekszik és — a jelentős történészek gyakorlatára támaszkodva — megkísérli ezt filozófiailag megfogalmazni. Arról van szó, hogy általánosan ontológiailag, és ezért a természet ontológiájában is, a jelen szigorúan véve nem lehet semmi egyéb, mint tovatűnő, egyszerre tételezett és megszüntetett átmeneti pont jövő és múlt között. Ezen időfelfogás elementáris helyessége tudományosan abban mutatkozik meg, hogy a jelenségek megragadásához elengedhetetlenül egyre pontosabb időmérés szükséges. Ez azonban csupán következménye az idő ontológiai lényegét illető helyes „naív realista" felfogásnak; maga a mérés (nem a mérendő) a megismerés kategóriája marad, amelynek az idő magánvalóságát teljesen érintetlenül kell hagynia. Természetesen ez a mérés, akárcsak minden megismerés, maga is már a társadalmi lét talaján ered, és e szférához tartozó sajátos jelenségeknél is nagy jelentőségre tesz szert. Mégis lehetetlen volna egy adott jelen társadalmi-történelmi meg-

[5] Hegel: „Enzyklopädie", 161. §, Pótlás.

jelenési módjainak totalitását ilyen mérésekkel megragadni. Maga Hege a természetfilozófia számára is a tér—idő—anyag—mozgás komplexust jelölte meg a reális elsődlegesként. Hozzáfűzi, hogy „az anyag reális a térben és az időben", ezeknek azonban „itt, elvonatkoztatásuk miatt, az elsőnek kell feltűnniök előttünk", ami már a komplexusok és elemeik közötti helyes összefüggés megsejtéséről tanúskodik.[6]

A társadalmi-történelmi képződmények messzemenően bonyolultabb összefüggéseiben ennek az elvonatkoztatásnak maguk a képződmények mozgásával, mozgó változásával ellentétesen és szorosan összefonódva egy magasabb fokon kell megjelennie. Mivel a gyakorlatban mérvadó megjelenési mód, a közvetlenségben csakúgy, mint minden közvetítési formában, a mozgás és a mozgatott struktúrájától függ, a jelen a társadalmi lét ontológiájának álláspontjáról itt egy — relatív — tartamra tehet szert, mint olyan állapot, amelyben ez a struktúra nincs alávetve vagy nem látszik alávetve lenni lényeges és észlelhető változásoknak. Történelmileg tehát a jelen egy egész időszakra, sőt korszakra terjedhet, és semmi kétség nem férhet ahhoz — habár ez soha közvetlenül nem került kimondásra —, hogy Hegel ilyen értelemben beszél jelenről. Ez a jelentésváltozat a társadalmi létben magában foglal jövőt és múltat is. Az ilyen jelenben értelmes a jövő csíráiról, a múlt maradványairól beszélni, gyakorlati-reális jelentést tulajdonítva nekik. Csupán arról nem szabad soha megfeledkezni, hogy a társadalmi lét olyan sajátos tárgyiasági formáiról van itt szó, amelyek ontológiailag végső soron elválaszthatatlanul — ha mégoly közvetetten is — az idő tényleges lefolyására alapozódnak. Egy bizonyos analógia persze a természetben is kínálkozik. A képződményeknek lehet korszakokra és időszakokra oszló történetük, ahogy azt például a geológiában láthatjuk, ahogy azt esetleg az asztronómia is kidolgozza majd. Az időszakok és korszakok itt is anyag és mozgás struktúraváltozásaira, illetve struktúraállandóságaira vonatkoznak. De a jelenbeliség sajátos hangsúlya ezeknél nem merül fel. Ez ugyanis a társadalmi léten belül ontológiailag annak a következménye, hogy az emberek egy struktúraállapot, egy struktúraváltozás következtében különbözőképpen cselekednek és ezzel gyakorlatuk bázisára reális visszahatással vannak. Ha pedig ezt a magával az idővel mint az ilyen struktúrák közvetett összetevőjével való összefüggést gondolatilag-önkényesen szétjeltépik, ha az ilymódon keletkező társadalmi képződménystruktúrákat és -lefolyásokat teljesen önállókként gondolják el, akkor megszületnek a groteszk modern időfogalmak Bergsontól Heideggerig. Kiindulópontjukat persze már nem csupán az objektív idő — természetszerűen már szubjektív összetevőket is tartalmazó — eme társadalmi-történelmi transzformációi alkotják, hanem az egyén személyes életére való további (és tovább szubjektivizált) alkalmazásai. Ha mármost az ilyesféle időt úgy jelenítik meg, mint az ontológiailag tulajdonképpeni és valódi időt, akkor az idő valamennyi objektív meghatározását szükségképpen a feje tetejére állítják.

Mindezzel csupán az elért eszme és a jelen hegeli konvergenciájának néhány filozófiai aspektusát kívántuk röviden jelezni. Maga a koncepció társadalmi-történelmi feltételezettségű, és e bázis ellentmondásossága alkotja (karöltve azzal a belsőleg ellentmondásos viszonnyal, amely Hegelt hozzá fűzi) az itt napvilágra kerülő antinómiák valódi alapzatát. Ez Németország helyzete a napóleoni és a Napóleon utáni korban. A „Szellem fenomenológiájá"-nak

[6] Uo. 261. §, Pótlás.

történetfilozófiája a kezdetektől a felvilágosodáson és a francia forradalmon keresztül a klasszikus költészet és filozófia — a Goethék és Hegelek — Németországába vezet. A tulajdonképpeni történelmi fejlődést lezáró fejezet (ezt követi az egésznek a szellemi rekapitulációja az emlékezetben [Er-Innerung]) annak leírása, hogyan tevődik át német talajon a szellembe a francia forradalom és ennek napóleoni legyőzetése-meghaladása. Ebből ered az eszme történelmi-eszmei egybeesése, eggyéválása és önmagát-elérése, ami nemcsak az első nagy mű nyelvi ragyogását viseli magán, de egy — látszólag — beköszöntő nagy fellendülési korszak visszfényét is, amelyet az — úgy látszott, egész német nyomort alaposan eltakarítani hivatott — „világszellem" vezet, lovon, ahogyan Hegel Jénában látta. Már a „Logiká"-ban sokat veszítenek ragyogásukból ezek a gondolatok, prózaiak és egyre prózaiabbak lesznek, párhuzamosan azzal, hogy Hegelnek az eszme = jelen egyenletben Napóleont III. Frigyes Vilmossal kellett helyettesítenie. Hegel személyes egyre-konzervatívabbává válása azonban, noha persze sohasem lett az a porosz államfilozófus, akit a későbbi liberalizmus látott benne, történelemelméletét a valóságos történelemmel fájdalmas ellentétbe kergette. A júliusi forradalom utáni időben ezt írta: „. . . olyan válság, amelyben, úgy tetszik, mindent, ami máskülönben érvényesnek számított, problematikussá tesznek".[7] Egyik legközelebbi tanítványa, Eduard Gans lelkesedése a júliusi forradalomért: ezzel kezdődött a hegelianizmus felbomlása.

Már ez a részletkérdés is, amely a hegeli filozófia sorsára nézve persze rendkívül fontossá vált, rámutat belső ellentmondásosságának jellegére. Láthatólag nem az a helyzet, hogy Hegel egyes állításai, egyes módszerbeli állásfoglalásai stb. helyesek, mások viszont tarthatatlanok, rendszere tehát nem választható simán ketté „élő" és „holt" részre — a helyes és a hamis éppenséggel kibogozhatatlanul összefonódott és eggyé vált nála; válaszvonalukat, azt, hogy hol vezet gondolkodása a jövő filozófiájának útjára és hol torkollik az élettelenség zsákutcájába, úgyszólván minden egyes fontos kérdésben különkülön kell felderíteni. Így már eszme és jelen konvergenciájának a fentiekben elemezni kezdett kérdésében is. Itt Engels bírálata rendszer és módszer ellentétességéről helyes útmutatást nyújt ehhez az elválasztáshoz. Rendszerileg a jelenben társadalom és állam eszmei-logikai harmóniája jelenik meg, s ennek következtében a morális gyakorlat szférájában az elvont kellés elveszíti a valódiság minden értelmét, hiszen a valóság a jelenben az eszmével megbékéltnek jelenik meg. Módszertanilag, vagyis a harmónia lényegi alkotórészeinek belső dialektikájából kiindulva, kibékíthetetlen ellentmondások végiggombolyíthatatlan tömkelegével állunk szemben. Ezek az ellentmondások közvetlenül a hegeli filozófia egyik leghaladóbb mozzanatából fakadnak. Hegel a századforduló első jelentős gondolkodója volt, aki nemcsak hogy beépítette történelemfilozófiájába a klasszikus angol gazdaságtan eredményeit Steuarttól és Smithtől egészen Ricardóig, de az így megismert tárgyiságokat és összefüggéseket dialektikája szerves részévé tette. Ezzel Hegel többé-kevésbé világos koncepciót alakít ki a modern polgári társadalom struktúrájának és dinamikájának fontosságáról, mint mindannak talapzatáról, ami a történelmi értelemben vett jelenről kimondható. Hogy Hegel ugyanakkor a jelenségek konkrét megragadásában messze elmarad példaképeitől, hát még a nagy utópistáktól, ez semmi lényegeset nem változtat ezen a tényálláson, annál is kevésbé, mert

[7] Rosenkranz: „Hegels Leben", Berlin 1844, 416.

megintcsak ő az egyetlen, aki filozófiai következtetéseket képes levonni ezekből a megállapításokból. (Igaz, hogy Fourier is ezt teszi, általánosításai azonban olyannyira különcködőek, olyan messze kiesnek a kategória-tan általános európai fejlődésének útjából, hogy mindmáig teljesen hatástalanok maradtak; Fourier gazdasági-társadalmi jelenkor-felfogásának kategóriáit filozófiai elemzésnek és bírálatnak alávetni a XIX. századi filozófiatörténet kutatásának egyik legfontosabb és legidőszerűbb feladata lenne.)

Polgári társadalom és állam ellentmondása, valamint ennek megtartva-megszüntetése szolgál ilymódon a hegeli jelen-koncepció alapjául. Itt azonban ismét — ha más, persze rokon formában is — ugyanazon ellentmondásossággal állunk szemben, amelyről az imént esett szó. Hegel a polgári társadalom realisztikus leírásából indul ki, ennek dinamikáját azokban a törvényszerűségekben látja, amelyek közvetlenül az egyesek véletlen-egyedi cselekvéseiből keletkeznek, és ezt a szférát — joggal — a különösség, a relatív általánossága szférájának tekinti az egyesekkel szemben.[8] E szféra immanens dialektikájából kellett most már a polgári állam általánosságát kibontani; maga Hegel mondja, ennyiben helyesen is: „A különösség elve azonban, éppen azzal, hogy magáértvalóan totalitássá fejlődik, átmegy az *általánosságba*", nyomban hozzáfűzi viszont: „és egyedül ebben van igazsága és pozitív valóságának joga",[9] ezáltal már polgári társadalom és állam viszonyát egyoldalúan-mechanikusan úgy fogva fel, mint az állam abszolút eszmei szupremáciáját. Első pillantásra ez még csak koncepciójának pusztán történelmileg megszabott korlátja lenne, hiszen a klasszikus közgazdászok sincsenek korántsem tudatában — noha a valóságnak éppen ezt a viszonyát sokkal megfelelőbben ragadják meg — e kategóriák és kategóriaösszefüggések történelmi jellegének, hanem az észnek egyedül megfelelő formáknak tartják őket. Ebből a szempontból a gazdaságilag messze elmaradt ország filozófusa gazdaságtani mesterei fölött áll. Világos előtte, hogy ez a különösség, amelyben a polgári társadalom kategoriális jellegzetességét látja, e jelennek sajátos problémája: tudniillik mint talapzat, mint éppen a jelenlegi társadalmi formák hordozója, éles ellentétben például az antik polisszal, ahol ez a különösség „a beköszöntő erk ölcsi romlásként és hanyatlása végső okaként mutatkozik".[10] A hegeli felfogás sajátos korlátai éppen a polgári társadalomtól az államhoz vezető átmenetben, amannak ehhez való viszonyában mutatkoznak meg. A fiatal Marx — még jóval azelőtt, hogy filozófiailag materialistává lett volna — világosan meglátta a hegeli rendszernek ezt az ellentmondásosságát és ki is mondta a következőképpen: „Hegel előfeltételezte a polgári társadalom és a politikai állam *elválását* (egy modern állapotot) és mint az eszme *szükségszerű mozzanatát*, mint abszolút észigazságot fejtette ki . . . Az állam magán- és magáért-való általános mivoltát szembeállította a polgári társadalom különös érdekével és szükségletével. Egyszóval: Mindenütt a polgári társadalom és az állam *konfliktusát* ábrázolja." Az antinómia másik tagja a következőképpen néz ki: „*Nem* akarja a *polgári és a politikai élet* elválasztottságát . . . A *rendi elemet* az *elválasztottság* kifejezésévé teszi, de egyszersmind a rendi elem egy meg nem levő azonosság képviselője kell hogy legyen."[11]

[8] „Rechtsphilosophie", 181. §, Pótlás és 184. §, Pótlás.
[9] Uo. 186. §.
[10] Uo. 185. §.
[11] Marx/Engels Gesamtausgabe (MEGA), I, 1/1, Majna-Frankfurt 1927, 489. [Marx és Engels Művei, 1, 279.]

Felületességre vallana és a marxi kritika elvi részének ellentmondana, ha mindebben egyszerűen Hegel alkalmazkodását látnók a korabeli porosz államhoz. Különösen a gazdasági életet, a polgári társadalom alapzatait szemléli Hegel egyenest Ricardóra emlékeztető „cinizmussal". Hegel-könyvemben erről a kérdésről is részletesen szóltam, ezért elég lehet itt egy idézet a „Jogfilozófiá"-ból: „Ebben előtűnik az, hogy *gazdagság túlsága* ellenére a polgári társadalom *nem eléggé gazdag*, azaz a rá sajátságos tulajdonból nem birtokol eleget ahhoz, hogy véget vessen a szegénység és a csőcselék létrehozás túlságának."[12] A fiatal Marx ezt a kérdéskomplexust tisztán objektív-tárgyilagos szempontból szintén a hegeli módszertan középpontjából kiindulva kezeli. Szükségesnek véljük ezért gondolatmenetének legfontosabb mozzanatait részletesen idézni: „A család és a polgári társadalom állammá teszik *önmagukat*. Ők a mozgató. Hegel szerint ellenben a valóságos eszme *hozza létre* őket; nem a saját életpályájuk egyesítette őket állammá, hanem az őket magáró llevá-lasztó eszme életpályája; mégpedig ők az eszme végessége; létezésüket egy más szellemnek köszönhetik, nem a magukénak; ők egy harmadik által tételezett meghatározások [Bestimmungen], nem önrendelkezések [Selbstbestimmungen]; épp ezért határoztatnak meg ‚végességként', a ‚valóságos eszme' saját *végességeként*. Létezésük célja nem maga ez a létezés, hanem az eszme választja le magáról ezeket az előfeltételeket azért, ‚hogy eszmeiségük révén magáért-valóan végtelen valóságos szellem legyen', azaz a politikai állam nem lehet meg a család természetes bázisa és a polgári társadalom mesterséges bázisa nélkül; ezek az állam számára conditio sine qua non; Hegel azonban a feltételt mint feltételezettet, a meghatározót mint meghatározottat, a termelőt mint termékének termékét tételezi . . . A valóságos fenomenonná lesz, de az eszmének nincs más tartalma, csak ez a fenomenon. Az eszmének más célja sincs, csak az a logikus cél, hogy ‚magáért-valóan végtelen valóságos szellem legyen'. Ebben a paragrafusban benne foglaltatik a jogfilozófiának és egyáltalában a hegeli filozófiának egész misztériuma." A rendszer felépítésére nézve ez mármost a következővel jár: „Az átmenetet Hegel tehát nem a család stb. *különös* lényegéből és az állam különös lényegéből, hanem a *szükségszerűség* és *szabadság általános* viszonyából vezeti le. Ez pontosan ugyanaz az átmenet, amelyet a logikában a lényeg szférájából a fogalom szférájába foganatosít. Ugyanezt az átmenetet produkálja a természetfilozófiában a szervetlen természetből az életbe. Mindig ugyanazok a kategóriák, amelyek a lelket adják hol ennek, hol annak a szférának. Csak azon fordul meg a dolog, hogy az egyes konkrét meghatározásokhoz felleljék a megfelelő elvontakat." Az egészet Marx így foglalja össze: „Nem az ügy logikája, hanem a logika ügye a filozófiai mozzanat. Nem a logika szolgál az állam bizonyítására, hanem az állam szolgál a logika bizonyítására."[13]

A mai — vagy akár újkantiánus neveltetésű — olvasó számára ez a nyelvezet egészen egyszerűnek tűnhetik: Hegel egy a tényeknek nem megfelelő, sőt a tényeken erőszakot tevő logikát alakított hát ki. A hosszú időn át uralkodó és még ma sem teljesen kihalt dialektika-ellenes előítéletek szintén gyakran ilyen elhamarkodott, felületes következtetésekre támaszkodnak. A valóságos helyzet egészen más, még ha éppily világos és egyszerű is. A hegeli logika ugyanis — és a fent idézett kritikai észrevételek írásakor Marx ezt olyannyira magától

[12] „Rechtsphilosophie", 245. §.
[13] MEGA, I, 1/1, 407—408, 409, 418. [Marx és Engels **Művei**, **1**, 207—208, 209, 217.]

értetődőnek tartotta, hogy egy szót sem vesztegetett rá — nem iskolás értelemben vett, nem formális logika akar lenni, hanem logika és ontológia elválaszthatatlan szellemi egyesítése: egyfelől Hegelné la valódi ontológiai összefüggések adekvát gondolati kifejezésüket csak logikai kategóriáknak a formáiban kapják meg, másfelől a logikai kategóriák nem puszta gondolkodási meghatározásokként vannak felfogva, hanem úgy kell őket érteni, mint a valóság lényegi mozgásának dinamikus alkotórészeit, mint lépcsőfokokat, állomásokat a szellem önmagát-elérésének útján. Az eddig megmutatkozott és a továbbiakban megmutatkozó elvi antinómiák tehát két ontológia összeütközéséből fakadnak, melyek Hegel tudatosan előadott rendszerében felismeretlenül vannak meg és sokszorosan egymás ellen hatnak. Minden ellentétességük dacára való összefonódottságuk onnan származik, hogy történetfilozófiai értelemben mindkettő egyazon valóságból fakad. Hegel középponti filozófiai élménye a forradalom utáni valóság nagysága. Miként a felvilágosítókat mélyen áthatotta az a meggyőződés, hogy a feudális abszolutista világ forradalmasítása szükségképp megteremti az ész birodalmát, éppily mélyen meg volt győződve Hegel arról, hogy a legnagyobb szellemek eme régóta megálmodott eszményét éppen az ő jelenkorában kezdik megvalósítani. „A szellem fenomenológiája" előszavában írja: „Nem nehéz látni, hogy a mi időnk a születésnek és egy új korszakra való átmenetnek az ideje. A szellem szakított létezésének és elképzelésének eddigi világával és épp azon van, hogy azt a múlt mélyére süllyessze, s átformálásának munkájával van elfoglalva."[14]

De Hegel sohasem volt álmodozó, fantaszta, légvárépítő, miként híres kortársai közül sokan; filozófus volt, erős és átfogó valóságérzékkel, a hamisítatlan valóság uténi olyan intenzív éhséggel, mint Arisztotelész óta talán egyetlen más gondolkodó sem. Alig akad a valóságnak és a valóságról való tudásnak olyan területe, amely ne foglalkoztatta volna szenvedélyes filozófiai érdeklődését; emellett — egyidejűleg maguknak a tényeknek a befogadásával — ezek kategoriális mibenléte állt figyelme középpontjában. Nemcsak egyetemes tudást szerzett így, de valamennyi tárgy, viszony és folyamat ellentmondásos struktúrája és dinamikája is egyre intenzívebben tudatosodott benne. Az elsődleges ellentmondásosságot maga a jelen kínálta: a francia forradalom és az angliai ipari forradalom, s hozzá mindkettő ellentmondása a korabeli, visszamaradt és szétdarabolt Németországgal, amely éppen ebben az időben ért meg hatalmas szellemi fellendülést. E számos egymásnak ellentmondó tény és tendencia éppígy-létük egységében való megragadásának kísérlete vezette el az ellentmondások logikájához, ami — a gondolkodás történetében nála elsőként — egy önmagában dinamikus-folyamatszerű módszerben, az ellentmondásokban mozgó egyetemes historicitás felismerésében nyilvánult meg. Innen ered a fogalmaknak az a bacchánsi mámora, amelyről oly gyakran esik szó, de amely mögött mindig valami mélyen racionális működik: a gondolat, a fogalom, ítélet, következtetés mozgalmassága csupán gondolati oldala minden tárgy, viszony, folyamat intenzív végtelenségének. A gondolkodás folyamatszerűsége csupán következménye minden realitás folyamatszerűségének. A tudományos, a filozófiai megismerés nem más, mint „átadnia magát a tárgy életének".[15] Mégpedig azért, mert soha nem „az *eredmény* a *valóságos* egész, hanem az eredmény a létrejövésével együtt; . . . a csupasz eredmény a holt-

[14] II, 10. [Vö. „A szellem fenomenológiája", Budapest 1961, 14.]
[15] Uo. 42. [Vö. uo. 35—36.]

tetem, amely maga mögött hagyta a tendenciát".[16] Ezzel Hegel nagy lépést tett egy egészen új ontológia irányában: az igazi valóság itt konkrétan létrejövő valóságként jelenik meg, a genezis minden tárgyiság ontológiai levezetése, amely ezen eleven előfeltevés nélkül — torz merevségben — szükségképp érthetetlen maradt volna. Hegel ifjúkori fejlődésének nagy záróműve, a „Szellem fenomenológiája" minden lapján kinyilatkoztatja ezt a gondolatot. Engels annak idején helyesen jegyezte meg, hogy Hegel itt elsőként emelte filozófiailag a fogalom síkjára az ember ontogenetikus-individuális és filogenetikus-nembeli fejlődésének dinamikus egységét.[17] Minthogy a második részben részletesen foglalkozunk majd a hegeli új ontológia középponti kérdéseivel, így ezek a megjegyzések a hegeli filozófálás ilyes belső tendenciájára vonatkozólag illusztrációként elegendőek lehetnek.

Félrevezető túlzás lenne azt állítanunk, hogy az, amit Hegel második ontológiájának neveztünk, a korábban jelzett elsőtől függetlenül keletkezett és belsőleg attól független maradt volna. Épp ellenkezőleg, tényszerűleg és genetikusan egyaránt, mégpedig társadalmilag csakúgy, mint fogalmilag, egyazon forrásból eredtek, viszonyuk egymáshoz olyan, mint e valóságnak a gondolati meghódítása és az egységesítése, éppen annak felmutatása révén, hogy hogyan hozta létre genetikusan e valóság valamennyi egyéb tárgyiságiformáját a történelem dinamikus-dialektikus fejlődési folyamata. A kiindulópont ismét Hegel alapproblémája, hogyan lehetett és kellett a világ forradalom-utáni jelenének, ennek reális ellentmondásosságában, az ész birodalmának megvalósításává válnia. Itt is egy nagy gondolat uralkodik, a felvilágosodás legjobb törekvéseinek és gondolati építményeinek jelentős korszerű továbbvitele. Tudjuk már, hogy Hegel e téren maga mögött hagyta a felvilágosodás felemás alapelképzelését az ész és a természet egységéről, anélkül, hogy feladta volna ennek legjelentősebb oldalát, azt, hogy az ész birodalma maguknak az embereknek őseredeti legsajátabb terméke, melyet mindenkori valóságos mivoltukban hoznak létre. Hogy az ésszerű egoizmus középponti helyére, ami egyébként az emberek gazdasági cselekvésében — hiszen tényszerűleg ez nyújtotta e koncepció modelljét — fennmaradt, az emberek szenvedélyei léptek (persze a felvilágosodástól úgyszintén nem függetlenül), az semmiképp sem szünteti meg ezt az emberi evilágiságot, hanem csak kiszélesíti, elmélyíti és konkretizálja. „Így azt mondjuk", fejti ki Hegel, „hogy egyáltalában semmi sem jött létre azoknak az érdeke nélkül, akiknek tevékenysége közreműködött; . . . hogy *semmi nagyot* a világon nem vittek véghez *szenvedély nélkül*."[18] Az ember-volt ilyen széles, tág és mély elgondolására törekedett már a felvilágosodás is, ha nem érte is mindenütt el és némelykor csupán szofisztikusan alapozta is meg; ez a törekvés Hegelnél is pusztán megközelítés marad és nem teljesül be mindenoldalúan, különösen nem az intenzív-belsőleges oldalról. Ennek ellenére Hegel kísérlete az ember világának evilági-magaalkotta világként való megragadására és ábrázolására, a legnagyszerűbb nekirugaszkodás ebben az irányban, amelyre az ő fellépéséig valaha sor került.

Amit pedig Hegel második ontológiájának nevezünk, ugyancsak ebben a világlátásban gyökerezik. Amit a felvilágosodásnak a természet jelentett,

[16] Uo. 5. [Vö. uo. 10.]
[17] Engels: „Feuerbach", Bécs—Berlin 1927, 20. [Marx és Engels Művei, **21**, 259.]
[18] Hegel: „Die Vernunft in der Geschichte", Lipcse 1927, 63. [Vö. „Előadások a világtörténet filozófiájáról", Budapest 1966, 61.]

valamennyi meghasonlottságával együtt, azt jelenti Hegel számára a szellem (az eszme, az ész), úgyszintén minden belső ellentmondásosságával egyetemben. Ezek mindenekelőtt magának a világát megalkotó és megragadó ember genezisének — Hegel által felismert — mozgató és mozgó ellentmondásai, tehát maga a folyamat ellentmondásosságának koncepciói, nem pedig a folyamat koncepciójabeli ellentmondások. (Az utóbbiakra nemsokára visszatérünk.) Hegel a „Fenomenológiá"-ban bemutatja azt a folyamatot, ahogy az ember tudata a belső adottságainak és a részben öntevékenyen megalkotott, részben természetileg adott környezetének kölcsönhatásából létrejön; ahogy a tudat hasonló, magasabbrendű kölcsönvonatkozások következtében öntudattá bontakozik; ahogy az ember ilyen fejlődéséből kialakul a szellem mint a lényegi emberi nembeliség meghatározó elve. A szellemmel és ilymódon persze a hozzá vezető úttal is, valamint az őt konstituáló dialektikus elvekkel együtt jelentkeznek Hegel ezen ontológiai vonalának egyéb, akaratlan ellentmondásosságai: magának a szellem koncepciójának belső ellentmondásosságai.

Ez az ellentmondásosság az embernek a társadalomhoz való viszonyában rejlik. Amikor Hegel ennek — a szellemben — ontológiailag önálló alakot akar adni, egyelőre még nem tér el az objektív igazságtól, hiszen a társadalmi lét — bármi legyen is ez önmagában — ténylegesen az egyes ember egyéni tudatától független exisztenciával, vele szemben nagyfokú — önállóan meghatározó és meghatározott — dinamikával bír. Ezen mit sem változtat, hogy mozgása az egyéni tetteknek, szenvedéseknek stb. sajátszerű szintézise, hiszen noha ezek — közvetlenül, de csakis közvetlenül — az egyes tudatából indulnak ki, okaik és következményeik mégis nagyon világosan különböznek mindattól, amit az egyén eközben gondolt, érzett vagy akart. Ha ez a struktúra már az egyéni tudatra is érvényes, ami persze mindig csak egy adott társadalmi kontextusban alakulhat ki, akkor minőségileg fokozott módon érvényes ott, ahol a különböző egyéni aktusok egymással kibogozhatatlanul összefonódva egy társadalmi mozgást eredményeznek, egyre megy, hogy egyénileg támogatni szándékoznak-e egymást vagy egymás ellen irányulnak. A társadalmi lét egy ontológiájának álláspontjáról teljesen jogosult tehát az egyéni aktusok ezen totalitásának, dinamikus-ellentmondásos összefüggésének egy sui generis létet tulajdonítani.

Hegel, elsősorban a „Fenomenológiá"-ban, teljesen tisztában van az egyes személy és a társadalom ezen elválaszthatatlan kölcsönvonatkozásával: „Ez a szubsztancia éppúgy az általános *mű*, amely az összesek és mindenki *tevékenysége* által mint egységük és egyenlőségük hozza létre magát, mert a szubsztancia a *magáért-való-lét*, az önlét, a tevékenység. Mint a *szubsztancia* a szellem a rendületlen igazságos *önmagával-egyenlőség;* de mint *magáért-való-lét* a szubsztancia a feloldott, magát feláldozó jóságos lényeg, amelyen mindenki végbeviszi saját művét, szétszakítja az általános létet és elveszi belőle a maga részét. A lényegnek ez a feloldása és egyediesítése épp az összesek tevékenységének és önlétének *mozzanata;* a szubsztancia mozgása és lelke és a létrehozott általános lényeg. Épp abban, hogy ez a szubsztancia az önlétben feloldott lét, a szubsztancia nem a holt lényeg, hanem *valóságos* és *élő*. A szellem ilyenképpen az önmagát hordozó abszolút reális lényeg."[19] Hogy a szellem szubsztanciális önmagára-állítottsága már itt is bizonyos túlhangsúlyozást kap, ez még nem rombolja le a szellemnek nevezett társadalmi képződmény helyes arányát.

[19] II, 328—329. [Vö. „Fenomenológia", 266.]

Teljességgel a valóság talaján mozog Hegel akkor is, amikor a társadalmi lét, az egyes embernek a szellemben való részesedése lényeges mozzanataként a „Történetfilozófiá"-ban kiemeli az állati életre jellemző természeti kapcsolatok közvetlenségétől való elszakadást. „Az ember mint szellem nem közvetlen, hanem lényegileg magába visszatért valami. A közvetítés e mozgása a szellem lényeges mozzanata. Tevékenysége a túlmenés a közvetlenségen, ennek tagadása és ezzel visszatérés magába; ő tehát az, amivé tevékenységével teszi magát. Csak ami magába visszatért, az a szubjektum, reális valóság. A szellem csak mint az eredménye van."[20] Persze a „Történetfilozófia" további menetében és különösképpen a „Jogfilozófiá"-ban a szellem néha, sőt gyakran, fetisizáltan megmerevedett alakot kap, amely elválik ezektől az egyének aktivitásával való, genetikusan mindenkor döntő, dinamikus összefüggésektől és tisztán magáért-való módon egy öntudathoz jut, melyben a felépítés saját alkotórészei (mindenekelőtt a polgári társadalom) a szellem általánosságában teljesen megszűntként jelennek meg, s melyben a tisztán önmagára-állítódott szellem formáinak fogalmi dialektikája helyettesíti a társadalmi-történelmi szféra reális dialektikáját.

Ha mármost feltesszük a kérdést, hogyan jött létre Hegel történelmi dialektikájának ilyen megmerevedése és eltorzulása, eljutunk ahhoz a problémakomplexushoz, amelyet korábban Hegel második ontológiájának neveztünk. A természetnek az összefüggéseket, a szisztematikát megalapozó elve a felvilágosodásban, ha önmagában mégannyira telve van is belső ellentmondásokkal, nem követ el feltétlenül erőszakot a rendszert alkotó tárgyiságokon, legfeljebb a társadalmi jelenségeknek a bárhogyan is koncipiált természetből való tényszerű levezethetetlensége szükségképpen ahhoz vezet, hogy a természetszemlélet (mechanikus) materializmusa a társadalmiság területén átcsap egy tudattalan és ezért filozófiailag le nem bírt idealizmusba. A hegeli szellem kiküszöböli ezt a nehézséget, persze megadva az árát azzal, hogy egészen új nehézségeket és ellentmondásokat hozott napvilágra. Egyelőre még nem szólunk egy ontológiai átfordulás problematikájáról: míg a felvilágosodásnak át kellett mennie a (mechanikus) materializmustól az idealizmushoz, addig a klasszikus német filozófiának már a természetmegismerést át kellett ültetnie az idealizmus filozófiai nyelvezetébe, hogy megteremthesse természet és társadalom egységes képének homogeneitását. E filozófiai rendszerezés első jelentős kísérletei Fichtétől és Schellingtól származnak; ami a hegeli rendszerkísérletben közvetlenül új, hogy ő az új ontológia logikai megalapozására vállalkozott. Ez — mint másutt részletesen megmutattam[21] — új mozzanat a klasszikus német filozófiában; Kant, Fichte és Schelling — habár igen eltérő értékítéletekkel — átvették a hagyományos formális logikát, ontológiai mondanivalójukat azonban e logikától lényegében függetlenül fejezték ki filozófiailag; csak Hegelnél válik az — általa dialektikusan újraalkotott — logika az új ontológia hordozójává.

Hegelnél ez a tendencia kezdettől fogva határozottan előtűnik. Már a schellingi filozófiai iránynak a fichteivel szembeni védelmében kelt írásában, az objektív idealizmus első elméleti manifesztumában a kant—fichtei szubjektív ellenében, Hegel programszerűen visszanyúl Spinoza koncepciójához, akit itt

[20] „Die Vernunft in der Geschichte", 35. [Vö. „Történetfilozófia", 39.]

[21] G. Lukács: „Der junge Hegel", IV. fej. 1.; „Werke", 8, Neuwied—Berlin 1967, 541. skk.

nem nevez nevén, csak mint „egy régebbi filozófust" jelöl. Ez a fejtegetés viszont ebben a polémiában döntő szerepet visz. „ ‚Az eszméknek' (a szubjektívnek) ‚a rendje és összefüggése ugyanaz, mint a dolgoknak' (az objektívnek) ‚az összefüggése és rendje'. Minden csak *egy* totalitásban van; az objektív totalitás és a szubjektív totalitás, a természet rendszere és az intelligencia rendszere *egy* és ugyanaz; egy szubjektív meghatározottságnak ugyanaz az objektív meghatározottság felel meg."[22] Ez a Spinozához való visszatérés Kant ismeretelméletét a gondolkodás történetének puszta epizódjává hivatott lefokozni. Persze Spinoza eredeti pozíciója csak in nuce tartalmazta a későbbi problematikát; a világ magasztosan dogmatikus és statikus egysége parancsolólag meghatározta azonosságát minden neki adekvát gondolkodással. Csak a felvilágosodás mimézis-elméleteiben ágaznak el határozottabban a szubjektív és objektív mozzanatok, hogy aztán ismeretelméletileg a tükrözöttnek a reális tárgyával való tartalmi és formai egybeeséseként egyesüljenek. Amikor Hegel itt a kanti ismeretelmélet ellen fordul, képtelen — mint modern idealista (az antik idealizmus még összeegyeztethető volt a mimézissel) — egy kifejezett mimézis-elméletet kijátszani Kant és Fichte ismeretelméleti-ontológiai szubjektivizmusával szemben, sőt kénytelen a schellingi úton továbbhaladva az azonos szubjektum-objektumot mozgósítani ellene. „Ha a természet csak anyag, nem pedig szubjektum-objektum, akkor a természetnek nem lehetséges olyan tudományos konstrukciója, amelynek számára megismerő és megismert szükségképpen *egy*."[23]

Az azonos szubjektum-objektummal elérkeztünk ahhoz a ponthoz, ahol kezdetét veszi annak problematikája, amit Hegel második ontológiájának neveztünk. Mert ahogy a felvilágosodás mimézis-tana — mechanisztikus jellege következtében — képtelen volt megmagyarázni a valóság szubjektumtól független objektumainak helyes visszatükrözését a szubjektumban, ugyanúgy az azonos szubjektum-objektum elmélete filozófiai mítosz, mely szubjektum és objektum állítólagos egyesítésével szükségképp erőszakot tesz az ontológiai alapténveken. Persze ez az — egyelőre — sommásan kemény ítélet nem feledtetheti az elmélet haladó, új megismerési utakat nyitó mozzanatát sem. A visszanyúlás Spinozához ugyanis nem véletlen: a szubjektum végső soron való evilágisága, elválaszthatatlan összefüggése a reális objektumvilággal, a világ adekvát megragadásának két evilági realitás kölcsönvonatkozásából való keletkezése itt egy filozófiai mítosz formájában fejeződik bár ki, ez azonban sokkal erősebben objektív valóságra irányul, mint Kant szubjektivisztikusan transzcendáló ismeretelmélete, még ha ez gyakorlatilag-empirikusan megenged is egy manipulációs praxist. A klasszikus német filozófia, mindenekelőtt Hegel történetfilozófiai tragikuma éppen abban áll, hogy megkísérelve egyidejűleg meghaladni a mechanikusat a materializmusban és a transzcendens szubjektivisztikusat a kanti idealizmusban, az azonos szubjektum-objektum tételezésére kényszerült, olyan pozícióba, amely nemcsak önmagában, egy realisztikus ontológiai álláspontjáról volt tarthatatlan, de ugyanakkor nem egy szempontból egy elmúlt, túlhaladott korszakhoz tartozott, olyan korszakhoz, amelyben materializmus és idealizmus ellentétessé differenciálódása nem bontakozott még ki olyan nyíltan és világosan, mint a felvilágosodás óta.

[22] I, 265.
[23] Uo. 261.

Ez az egyik ok, amiért Hegel Spinozához való visszanyúlásának sokkal problematikusabbnak kellett lennie, mint amennyire az eredeti tézis a saját korában volt. De Hegelnél ez a problematika még tovább fokozódott, különböző, egymással összefüggő motívumokra visszavezethető okokból. Az első motívum, hogy a dolgok és az eszmék rendjének és összekapcsolódásának Spinoza statikus, „more geometrico" épített filozófiájabeli azonossága az eredetin messze túlmenő diszkrepanciákkal terhelődik meg azáltal, hogy Hegelnél történelmi-dialektikus jelleget kap. A „more geometrico" egy — Spinoza korában lehetséges — ontológiai félhomályba vonja valóság és visszatükrözés viszonyát, mindenekelőtt azért, mert e kor természetmegismerése a fizikai tárgyiságokat és tárgyiságvonatkozásokat még sokkal „geometrikusabban" tekinthette, mint ez későbbi korokban lehetséges volt. A fizikára nézve Hegel korában még nem következett ugyan be döntő változás ebben a kérdésben, ámde egy tudományos kémia létrejötte, a biológia terén tett felfedezések stb. már igen nagy távolságot teremtettek a természetképben Spinoza korához képest. Még kirívóbb ez az ellentét a társadalmi jelenségek szemléletében. Helyes és helytelen, igaz és hamis, jó és rossz stb. világos, logikailag és etikailag egyértelműen megalapozott elválasztása a francia forradalmat követően fokozottan dinamikus-történelmi jelleget kapott, és Hegel különössége jelentős kortársaival szemben nem utolsó sorban azon nyugszik, hogy ezt a kérdéskomplexust ő vetette fel a leghatározottabban, a legátfogóbb és legmélyebb módon mint problémát. Hivatkozhatott bár fent említett ifjúkori zsengéjében, amely még Schellinggel való szövetsége — problematikus — dokumentálására keletkezett, Spinozára, általános jellegű módszertani kiindulópontul használhatta szubjektivitás és objektivitás Spinoza által proklamált egységét, mégis már e korai írásában tovább kellett lépnie szubjektum és objektum olyan azonosságához, belépnie egy olyan szférába, amelyben a tárgy és mimézis minőségi ontológiai heterogeneitását észlelhetetlenné tevő régi félhomály eloszlani kényszerült egy újszerű dinamikus megismerés vakító megvilágításában.

Nem itt a helye, hogy az azonos szubjektum-objektum keletkezéstörténetét és belső fejlődési szükségszerűségét akár csak vázlatosan is ábrázoljuk. Itt arról van szó, hogy megmutassuk e koncepció következményeit a hegeli ontológiára nézve. Jegyezzük nyomban meg: Hegel ebben is sokkal józanabb és realisztikusabb Schellingnél. Míg Schelling szemében természet és embervilág különbsége abban állt, hogy az azonos szubjektum-objektum a természetben tudattalan, az emberi világban pedig tudatos hordozója a tárgyiságnak, a tárgyiság vonatkozásainak és mozgásainak stb., addig Hegel számára a teri mészetben semmiféle hatékony szubjektív elv nem létezik. Ez egyrészt jelentős továbblépés Sch ellinghez képest, hiszen így lehetséges a természetet — még ha, mint látni fogjuk, ontológiailag fantazmagorikus alapzaton is — a maga szubjektummentes, minden szubjektivitással szemben teljességgel közömbös létezési módjában tekinteni. A természetmegismerésre nézve ebből az következik, „hogy visszalépünk a természeti dolgoktól, meghagyjuk őket olyanoknak, amilyenek, és szerintük igazodunk".[24] Ebből, a romantikus természetfilozófusokkal ellentétben, olyan felfogás jön létre a természet összességéről, a természetmegismerés lehetőségéről és jellegéről, amely a kutatás egyetlen részletkérdésében sem jelenthetett elvi akadályt az objektív, dezantropomorfizáló módszer számára. (Annak megítélése, hogy maga Hegel az akkoriban

[24] „Enzyklopädie", 246. §, Pótlás.

lehetséges színvonalon keresztülvitte-e ezt és mennyiben, kívül esik vizsgálatunknak és a szerző illetékességének keretein.) Csak annyi bizonyos, hogy az alapkoncepció éppoly kevéssé zárja ki a modern természettudományos tárgyalást, mint a kanti, persze azzal a fontos ontológiai különbséggel, hogy a megismerés tárgya Kantnál csupán a jelenségvilág, Hegelnél pedig maga a magán-való.

Az azonos szubjektum-objektum magát-elérésének ontológiailag megalkotott kibontakozási hierarchiája álláspontjáról a természetet magától értetődően a legalacsonyabb hely illeti meg: „A természet úgy adódott, mint az eszme a *másként-lét* formájában. Minthogy az *eszme* így mint önmagának negatívuma van, vagyis *külsőleges magának*, ezért a természet nem csupán relatíve ehhez az eszméhez képest (s ennek szubjektív exisztenciájához, a szellemhez képest) külsőleges, hanem a *külsőlegesség* az a meghatározás, amelyben az eszme mint természet van."[25] „A természet tehetetlensége az", mondja Hegel a „Logiká"-jában, „hogy nem tarthatja meg és nem mutathatja be a fogalom szigorát, s hogy e fogalomnélküli vak sokféleségbe vész." Ennek Hegel egész természetfelfogását illetően nagyon messzevivő következményei vannak. A most idézett passzushoz közvetlenül csatlakozóan igen élesen és érthetően fejti ezt ki: „A sokféle természeti nemeket vagy fajokat nem kell többnek tartani a szellem önkényes ötleteinél képzeteiben. Mind a kettő a fogalom nyomait és sejtéseit mutatja ugyan mindenütt, de nem ábrázolják azt hű képmásban, mert szabad önmagán-kívül-létének oldalát alkotják; amaz épp azért az abszolút hatalom, mert különbségét szabadon az önálló különbözőség, külsőleges szükségszerűség, véletlenség, önkény, vélemény alakjában bocsáthatja ki, amelyek azonban nem többre tartandók a *semmisség* elvont oldalánál."[26] Semmiképp sem akarjuk és tudjuk a hegeli természetfilozófia e kiindulópontjának következményeit közelebbről megvizsgálni. Annyit mindenesetre helyes megállapítani, hogy a természet ilyen — a rendszer szempontjából szükségszerű ontológiai meghatározásának sajátos jellegéből fakad az, hogy Hegel képtelen észlelni és elismerni történelmiséget a természetben. Noha ő maga a társadalom területén a történelmiségnek úttörő teoretikusa volt, noha a fejlődéselmélet akkoriban a levegőben lógott, s megalapozásához jelentősen hozzájárultak Hegel olyan kortársai, mint Goethe és Oken Németországban, Lamarck és Geoffroy de St. Hilaire Franciaországban, maga Hegel mégis nemcsak hogy vak maradt ebben a kérdésben, de a problémát mint olyant is elvileg elutasította. „Természetfilozófiá"-jában a következőket írja erről: „Az evolúció a tökéletlennel, a formanélkülivel kezdődik, s menete az, hogy először voltak a nedvesség világa és a vízi képződmények, a vízből eredtek növények, polipok, puhatestűek, majd halak; azután szárazföldi állatok, végül az állatból eredt az ember. Ezt a fokozatos változást nevezik magyarázásnak és megértésnek, s ez a természetfilozófia kezdeményezte elképzelés még grasszál; de ez a mennyiségi különbség, ha legkönnyebben érthető is, mégsem magyaráz semmit."[27]

Ezzel elérkeztünk a hegeli ontológia egyik leglényegesebb ellentmondásosságához, melynek — minket a továbbiakban még foglalkoztató — karakterisztikáját éppen az a hely szabja meg, amelyet a természet az így keletkező rendkívül problematikus hierarchiában betölt. Utalnunk kell itt, mint Hegelnél

[25] Uo. 247.
[26] V, 44—45. [Vö. „A logika tudománya", Budapest 1957, II, 215.]
[27] „Enzyklopädie", 249. §, Pótlás.

oly gyakran, általános természetfelfogásának ontológiailag egészséges és helyes másik oldalára, amelynek levezetése és végigvitele másfelől feloldhatatlan ontológiai antinómiák útvesztőjébe vezet. Azokra a következményekre gondolunk, amelyek egy ilyen természetfelfogásból az emberre, az emberi aktivitásra nézve adódnak. Epikurosz, akit Hegel többszörösen igazságtalanul és hamisan ítélt meg, fogalmazta meg először az etika számára ezt a természettel szemben tanúsított magatartást. Hegel jelentős ismerői mégis, helyes megértéssel, igenelték természetontológiájának ezt az oldalát. Így Heinrich Heine ilyenképpen számol be a „Vallomások"-ban egy Hegellel folytatott beszélgetésről: „Egy pazar, csillagfényes estén az ablak előtt álltunk kettesben, és én, huszonkétéves fiatalember, éppen jót ettem és kávét ittam, és rajongással beszéltem a csillagokról, az üdvözültek tartózkodási helyének neveztem őket. De a mester maga elé mormogott: ‚A csillagok, hm! hm!, a csillagok csak az ég fénylő kiütései.' — ‚Az Isten szerelmére', kiáltottam, ‚nincs hát odafenn egy boldogságos hely, hogy jutalmazná az erényt a halál után?' Ő azonban fakó szemeivel rámmeredt és metszően mondta: ‚Tehát még borravalót akar kapni azért, hogy a beteg édesanyját ápolta és a bátyjaurát nem mérgezte meg?'"[28] Lafargue pedig, emlékezéseiben Marxra, így tudósít: „Gyakran hallottam őt fiatalkora filozófiai mesterének, Hegelnek a mondását ismételni: ‚Egy gazfickó gonosztevő gondolata is nagyszerűbb és magasztosabb, mint az ég csodái.'"[29] Ezek korántsem Heine és Marx gondolati kiélezései, hanem általános korérzés. Már a fiatal Goethe is ezt mondatja Prométheuszával: „Fent e csillagoknak / Mily joguk van rám, / Megbámulni engem?" — vagy a „Téli utazás a Harzban" sorai: „Mögötte a bokrok / összehajolnak, / ismét föláll a fű . . ."

Epikurosznak ezzel az etikai megújításával, ami Hegelnél akaratlan, történelmileg tudattalan, elméletileg mégis végigvitt tendencia volt, a nagy filozófiában véget ér a panteizmus közjátéka. A reneszánsz nagy ontológiai forradalma a világ filozófiai gondolkodásában lényegileg megsemmisítette az emberi lét és cselekvés vallási transzcendenciából eredeztetett képét. Ez a tendencia azonban — kivételes esetektől eltekintve — a dogmatikusan rögzített vallásos világnézet helyébe egy szabadon lebegő, világra tárulkozó, de gyakran még mindig félvallásos világnézetet állított. Ebből önként adódott, hogy a transzcendens Isten eltűnt ugyan az ontológiából vagy legalábbis teljes tárgyiatlansággá halványult, de — ismét eltekintve kivételes esetektől — felváltotta őt egy Deus sive natura. Amikor Schopenhauer a panteizmust kaján szellemességgel udvarias ateizmusnak nevezi, mindamellett csak felszínesen jellemzi ennek nagy, vezető irányát. Ami Giordano Brunótól Spinozán át Goethéig a természet „istenítéseként" jelenik meg, az világtörténelmi szemszögből a vallásos világnézet utóvédharca ugyan, de egyúttal az ember természethez fűződő újfajta kapcsolatának előcsatározása is. Átmeneti jellege ellenére is, sőt éppen ezért, egy törzsökös, történelmileg megalapozott világszemléletből fakadt. Röviden és egyszerűsítve azt mondhatnók: ami az egymástól olyannyira különböző panteizmusokat egyesíti, az a Kopernikusz és Galilei óta a természethez kialakult újfajta kapcsolat feltétlen és szíves elismerése, párosulva annak világnézeti elutasításával, hogy ebből bármiféle pascali következtetése-

[28] Heine: „Werke", Elster kiad., Lipcse—Bécs é. n., VI. 47.

[29] P. Lafargue: „Karl Marx"; „Karl Marx — Sammlung von Erinnerungen und Aufsätze", Moszkva—Leningrád 1934, 129—130. [Vö. „Marx Károlyról", Budapest 1950, 129.]

ket vonjanak le az ember elhagyatottságáról az idegen-végtelen világmindenségben. Ez azonban sokkal több, mintsem az új természetkép által kiváltott világnézeti pánik puszta elutasítása; ez nagy kísérlet egy emberi hon felfedezésére az ember-idegen kozmoszban, a humanizmus kibékítésére a természet világának ezzel az ember-idegen állapotával. (A goethei Prométheusz ebben is fontos mérföldkő.) A jelen összefüggésben természetesen lehetetlen akár csak felvázolni is e tendencia fejlődését. Mégis világosan beszélnünk kellett róla, hiszen Hegelt gyakran illették a panteizmus vádjával, és ő mindig szenvedélyesen tiltakozott ezellen. Úgy véljük: joggal. Hegel sem Goethe, sem a fiatal Schelling értelmében nem volt panteista. Természetfelfogása az eszme másléttéről, vagyis a szubjektumtól ontológiailag elidegenült természetről kizár minden panteizmust és Hegel természetfilozófiáját ebből a szempontból egy epikuroszi materializmus oldalára állítja. Persze csak a panteizmussal való ellentétében. Utaltunk az imént természetszemléletének közvetlen következményeire, és a későbbiekben látni fogjuk, milyen feloldhatatlan antinómiákat tartalmaz ez a vallással kapcsolatos állásfoglalásának szempontjából.

A hegeli természetfelfogást az előbb „elidegenült" természetként jelöltük, már ezzel a kifejezéssel kiemelve különbségét az új tudománynak és a filozófiai materializmusnak az emberi nézőponttól idegen, vele szemben közömbös természetképével szemben. (Hogy a legnagyobb panteisták hajlanak az efféle szemléletre, éppoly kevéssé változtat korábbi megállapításainkon, mint azon, hogy némely tekintetben a hegeli koncepció hasonló következtetésekre vezet.) Idegenség és elidegenültség különbsége tisztán ontológiai értelmű. Ez a különbség az azonos szubjektum-objektum dinamikus-dialektikus konkretizálásából született egy olyan folyamat során, amelyben a szubsztanciának szubjektummá kell változnia. Hegel a rendszere lényegének tekinti, hogy az „igazat ne csak mint *szubsztanciát*, hanem éppannyira mint *szubjektumot* is fogjuk fel és fejezzük ki". Az eleven szubsztancia a lét, „amely igazában *szubjektum*", de „csak amennyiben önmaga tételezésének mozgása, illetve mássálevésének önmagával való közvetítése . . . Ez önmagának létrejövése, a kör, amelynek vége az előretételezett célja és kezdete, s csak a kivitel és a vége által valóságos."[30] A szubsztanciának ez a visszaváltozása szubjektummá misztikus csoda lenne, ha Hegel valóban és következetesen ontológiailag végigvitte volna. De ehhez Hegel mindig is túlságosan józan és realisztikus volt. Amikor a „Fenomenológiá"-ban a szubsztanciának a szubjektumba történő visszavételéről beszél, akkor kétségtelenül a szubsztanciának a szubjektum általi tökéletes (abszolút) megismerésére gondol, ami — tisztán ontológiailag — nincs fedésben az elvontan hirdetett elmélettel. Hegel ezt mondja: „Először a szubsztanciának ennélfogva csak az *elvont mozzanatai* tartoznak az *ön*tudathoz; de mivel e mozzanatok mint a tiszta mozgások önmagukat továbbviszik, ezért az öntudat addig gazdagodik, amíg az egész szubsztanciát el nem ragadta a tudattól, lényegiségeinek egész építményét magába nem szívta és . . . e lényegiségeket létre nem hozta magából s ezzel a tudat számára egyszersmind helyre nem állította őket."[31] És maga az itt visszaállításra kerülő külsővé-idegenné válás, közelről és konkrétan szemügyre véve, ugyancsak nem csupán misztikus ontológiai aktus, hanem úgyszintén a megismerésen belüli probléma; mint Hegel mondja, „az öntudat

[30] **II,** 14—15. [Vö. „Fenomenológia", 17.
[31] Uo. 604. [Vö. uo. 410.]

külsővé-idegenné válása tételezi a dologiságot".[32] Mégis ennek az egyes konkrét fontos esetekben megtett ismeretelméleti fenntartásnak az ellenére hibás lenne úgy vélnünk, hogy Hegel ontológiai alapgondolata csupán ebben a racionalizáló megszorításban létezik. Nem; tárgyiságelméletének egésze sohasem veszíti el ezt az ontológiai bázist, s ezért a „Gazdasági-filozófiai kéziratok"-ban a fiatal Marx kritikája is e logizáló ontológia közepébe talál: „Arról van tehát szó, hogy leküzdjük a *tudat tárgyát*. A *tárgyiság* mint olyan az ember *elidegenült*, az *emberi lényegnek*, az öntudatnak meg nem felelő viszonyaként jön tekintetbe. Az ember idegenként, az elidegenülés meghatározása alatt létrehozott tárgyi lényegének *újra-elsajátítása* tehát nemcsak azzal a jelentőséggel bír, hogy megszünteti az *elidegenülést*, hanem hogy a *tárgyiságot* szünteti meg, azaz tehát az ember *nem-tárgyi*, *spiritualisztikus* lényegként jön tekintetbe."[33] De még azon a lehetőségen belül is, amelyet Hegel az elidegenülés visszavonására, leküzdésére nyújt, a természet megszüntethetetlenül elidegenült marad, és ezért is érzik a természet valamennyi korábban kiemelt ontológiai meghatározásán egy végletesen túlfeszített spritualizmus fatális mellékíze.

Már ezek az elemzések is mutatják, hogy az azonos szubjektum-objektumnak, a szubsztancia szubjektummá változásának hegeli ontológiája kimondottan logikai megalapozású. Szóltunk már arról, hogy Hegel ezzel a tendenciájával, a logikára alapozott ontológiával, egy olyan ontológiával, mely legadekvátabb kifejeződését csakis logikai kategóriákban, logikai kapcsolatokban találhatja meg, egyedül áll a klasszikus német filozófia fejlődésében. Ebből egyfelől következik, hogy Hegel az egyetlen, aki ennek az új világmegismerésnek az összefüggésében lefekteti egy új, a dialektikus logika alapzatait, másfelől, amennyiben új ontológiája ebben az új logikában fejeződik ki, a logikai kategóriákat túlterhelte ontológiai tartalmakkal, kapcsolataikba megengedhetetlen módon beépített ontológiai viszonyokat, mint ahogy egyúttal a legfontosabb új ontológiai felismeréseket logikai formákba kényszerítésük révén sokszorosan eltorzítja. Itt mindenekelőtt az így keletkezett antinómiákkal kell számot vetnünk az ontológia területén; Hegel legjelentősebb, a jövőből legtöbbet hordozó ontológiai felfedezéseivel és ezek megismerési jellegű következményével a második részben foglalkozunk. Ezek az antinómiák elsősorban a hegeli logika különösségéből fakadnak. Ez a logika egyrészt meg akarja őrizni magában minden logika sajátosságát a dialektikusság magasabb fokán, vagyis a valóság rendkívülien általánosított összefüggéseit a tiszta gondolat közegében akarja kifejezésre juttatni. Másrészt azonban, ellentétben minden hagyományos logikával, amelynek számára magától értetődött, hogy egyáltalán adottként ismerje el a valóság tárgyiságí formáit, ezek összefüggéseit stb., hogy azután ezekből kibontsa a sajátos logikai formákat, a hegeli logika — hiszen egyúttal ontológiának (és ismeretelméletnek) kell lennie — kénytelen azt a látszatot kölcsönözni magának, mintha a tárgyakat stb. nem egyszerűen elfogadná és pusztán logikailag feldolgozná, de legalábbis koexisztens lenne velük: a tárgyaknak a logikában nem csupán egy a logikára nézve sajátos elrendezést kell kapniok, de valóságos lényegüknek éppen az itt elvégzett beépítésük révén kell először reálisan létrejönnie. Már ez is azzal a következménnyel jár, hogy a hegeli logika, valódi kategóriagazdagsága mellett, a valóság olyan

[32] Uo. 594. [Vö. uo. 403.]

[33] MEGA, I, 3, Berlin 1932, 157. [„Gazdasági-filozófiai kéziratok", Budapest 1970, 105.]

tárgyait és ezek olyan összefüggéseit is logikai tárgyiságokként és összefüggésekként kezeli, amelyekben a logikum legfeljebb egy mozzanata lehet sokoldalú, lényegi és tartalmi jellegüknek. Gondoljunk teszem a vonzásra és a taszításra mint a magáért-való-lét mozzanataira, ahol persze megintcsak tény, hogy még itt is szóhoz jutnak egyebek között valódi logikai viszonyok is. Talán még ennél is szembetűnőbb egy látszólag az ellenkező oldalra tartozó eset. A létezés [Dasein] kategóriájának tárgyalásakor mondja Hegel: „etimológiailag véve egy meghatározott helyen való lét; de a tér-képzet nem tartozik ide".[34] Mondhatta volna ezt akármelyik kantiánus vagy fenomenológus, aki a logikát meg akarta tisztítani minden pszichológiai alkotóréstől. Itt azonban nem a tér-képzetről van szó, hanem arról, vajon a hic et nunc a létezés lényegi tárgyiságí formáihoz tartozik-e. Egy formális logika tagadhatja ezt, a reális ontológiai tárgyiságra irányultság azonban nem, hiszen ontológiailag nincs létezés hic et nunc nélkül. Ezt persze Hegel nagyon jól tudja, de az azonos szubjektum-objektum ontológiája, melyben tér és idő csak a logika bevégzése után a természetfilozófiában jelennek meg, tiltja neki, hogy el is ismerje. Ilymódon gátolja és károsítja egymást kölcsönösen Hegel két ontológiája igen sok, ontológiailag felettébb fontos kérdésben.

A módszernek ez a meghasonlottsága még tovább fokozódik azáltal, hogy a hegeli logika egyúttal ismeretelmélet is. Persze nem Kant és főként nem Kant követőinek értelmében. Az azonos szubjektum-objektum logikai-ontológiai alapzata kizárja egy ilyen ismeretelmélet „kritikai" dualizmusát. Nem is a mimézis egy ismeretelméletéről van szó — legalábbis nem tudatos-szándékos módon —, melynek az lenne a feladata, hogy megállapítsa a tükrözöttnek a megegyezését a magán-való valósággal. A hegelianizmus felbomlását követő visszahatás Hegel dogmatizmusát szokta emlegetni. Szerintünk jogtalanul. Hiszen a magán-való megismerhetőségének elfogadása semmiképp sem jelent kritikátlan dogmatizmust. Hegel mindig mindenféle magán-való intenzív végtelenségéből indul ki, és teljességgel tisztában van mindenféle megismerés pusztán megközelítő jellegével, sőt éppen az ő érdeme a megközelítőségnek a dialektikus ismeretelmélet középpontjába állítása. Már ezáltal is egy radikálisan új és felettébb gyümölcsöző motívum lép az ismeretelméletbe, amely persze csak a dialektikus materializmus tudatosan mimetikus ismeretelméletében bontakozhatik ki teljes életre. De maga a dialektika, amelyet Lenin Hegel ismeretelméleteként jellemzett, igen lényeges pontokban forradalmasítóan fontos és helyes összefüggésekre állíthatja rá az ismeretelméletet éppen ott, ahol egy valósághű ontológia helyes függőségében áll; később kifejtendőknek elébe vágva, utalok értelem és ész dialektikus kapcsolatára, ahol is Hegel egy csapásra sikeresen rendbe rakta a túlfeszített racionalizmus és a belőle oppozícióként hamisan kifejlődött irracionalizmus ősrégi hamis antinómiáit.

Hegel ontologikus logikájában, az ismeretelméleti nézőpontok közrejátszásának e fontossága ellenére, mégis abból keletkeznek a döntő antinómiák, hogy ontológiai tényállások — logikai formákba való bekényszeríttetésük miatt — lényegi torzulást szenvednek. Itt csak két, persze a legmagasabb értelemben mérvadó esetet tárgyalhatok; az itt felmerülő problematika valóban átfogó feltárása megkövetelné Hegel egész logikájának átfogó kritikai ábrázolását. Az első ilyen kérdés a tagadás szerepét illeti a dialektika dinamikus kifejtésében. Spinoza meghatározása, az „omnis determinatio est negatio", akár az egész újabb logika

[34] III, 107. [Vö. „Logika", I, 85.]

számára, úgy a Hegelé számára is eldöntő jelentőségű, sőt éppen őnála a tagadás és a tagadás tagadása a fogalmak dialektikus mozgásának alapvető mozgatói. Ez logikailag és ismeretelméletileg egyaránt jogosult, csupán az a kérdés, érvényes-e ez az egyetemesség az ontológiára is? Maga Hegel messzemenően tisztában van az itt felmerülő nehézségekkel. A létrejövést lét és semmi dialektikájából levezető híres fejtegetésének mindjárt az elején hangsúlyozza, hogy az itt előforduló semmi korántsem „valaminek a semmije, egy meghatározott semmi", hanem „a semmi a maga meghatározatlan egyszerűségében". Ugyanakkor maga is nyomban meglátja, hogy ha a semmi egyszerűen semmi maradna, sohasem lehetne (logikailag sem) levezetni semmilyen létrejövést; hanem a semminek át kell mennie „másikjába, a létbe".[35]

Ezzel azonban nemcsak feladta a paradox voltában lenyűgöző kezdetet, hanem — akaratlanul és tudattalanul — elárulja, hogy a semmit ontológiailag sohasem lehet tulajdonképpeni, szó szerinti értelmében venni, hanem minden konkrét esetben odáig kell mérsékelni, hogy a lét csupán a „másként-lét nemléteként" értődjék.[36] Ezzel viszont élét veszi lét és semmi tulajdonképpeni dialektikájának, a tagadás dinamikus szerepének az ontológiában. Hegel a másként-lét és a másért-való-lét — hamisítatlan ontológiai — kategóriáit egy logikai nyelven fejezi ki, amennyiben ezeket a magán-való-lét tagadásának meghatározóiként tünteti fel. A valóságban azonban ontológiailag sem a másként-lét, sem a másért-való-lét nem tagadása a magán-való-létnek. Nem más ez, mint — nagyon elvont — létfogalmak közötti minőségi reláció, ahol maga a reláció ontológiailag a tagadás semmilyen elemét sem tartalmazza. Ha a valóság valamely tényét a logika vagy az ismeretelmélet nyelvére fordítjuk, kézenfekvő az itt láthatóvá váló — ontológiailag teljességgel pozitív — különbségeket a negáció formájában kifejezni, amihez persze még meg kell jegyeznünk, hogy a negáció csak szerfölött tökéletlenül és határozatlanul képes kifejezni a megkülönböztetést, s ezért a konkrét dialektikus levezetés során a negáció mozzanatát mindig ki kell egészíteni — per nefas — a pozitív oldalról. Így a létrejövésnek a lét semmi általi tagadásából való híres dialektikus levezetéséről Hegel ezt mondja: „Még nincs semmi, és valaminek létre kell jönnie. A kezdet nem a tiszta semmi, hanem olyan semmi, amelyből valaminek ki kell indulnia; a lét tehát már a kezdetben benne foglaltatik."[37]

Engels ezt a tényállást a maga világos és népszerű módján szemlélteti. Dühringnek meg akarja magyarázni azt a hegeli tagadást, ami akkor megy végbe, ha például egy árpaszemből keletkező növény „tagadja" korábbi, árpaszemként való létezését: „Vegyünk egy árpaszemet. Billiónyi ilyen árpaszemet megőrölnek, megfőznek, sörré erjesztenek és aztán elfogyasztanak. De ha egy ilyen árpaszem megtalálja a számára normális feltételeket, ha kedvező talajra hull, akkor a meleg és a nedvesség befolyása alatt sajátos változás megy végbe vele: kicsírázik; az árpaszem mint olyan elmúlik, tagadtatik, helyébe a belőle keletkezett növény lép, az árpaszem tagadása."[38] A valóságban tehát az árpaszem számtalan esetben megsemmisül; ez a jogos ontológiai kifejezés a logikailag meghatározott, ontológiailag azonban kevéssé értelmes „tagadni" terminusra. Csupán egy meghatározott konkrét esetben jön létre az árpaszemből bio-

[35] Uo. 74—75. [Vö. uo. 59—60.]
[36] Uo. 119. [Vö. uo. 94.]
[37] Uo. 63. [Vö. uo. 49.]
[38] Engels: „Anti-Dühring" (MEGA), Moszkva—Leningrád 1935, 139. [Marx és Engels Művei, **20**, 132.]

lógiailag normális másként-léte, a növény. Egyrészt elvonatkoztató módon elsiklunk viszont e másként-lét konkrétan mértékadó meghatározottságai mellett, ha ezeket a mag „tagadásának" tekintjük, másrészt ezt a reális-dialektikus folyamatot elhomályosítja az, hogy a „tagadás" révén olyan esetekkel kerül formailag egy sorba, amelyeknek tárgyilag semmi közük ehhez a folyamathoz. Engels tehát az előtt a feladat előtt állna, hogy elválassza az ontológiai-dialektikus tagadást a számtalan pusztán logikai-formai tagadástól; s itt nyilvánvalóvá válik, hogy egy ilyen elkülönítésnek semmiféle formai, logikai vagy ismeretelméleti ismérve nem lehet, hanem mindig magára a konkrét reális folyamatra, tehát a konkrét valóságra kell apellálni, a megkülönböztető mozzanat tehát tisztán ontológiailag, pozitíve meghatározott. Efféle heterogén jelenségek besorolása a „tagadás" logikai terminusa alá tehát csak összezavarja az összefüggéseket, ahelyett, hogy megvilágítaná őket.

Ez nem véletlenül történik, hiszen — bár a legáltalánosabb, legelvontabb ontológiai kategóriák végső soron minden lét alapját képezik — a szervetlen természet egyszerű tényei (tehát még nem az, amit N. Hartmann képződménynek nevez) azok legtisztább, leghamisítatlanabb megjelenési módjai. És az itt felmerülő ontológiai problémák valamennyi elfogulatlan szemlélőjének arra a következtetésre kell jutnia: itt egyáltalában nincs tagadás, csupán az így-létből a másként-létbe való átváltozások láncolata, olyan relációk láncolata, amelyekben mindegyik elemnek egyszerre egy másként-léte és egy másért-valóléte van. Spinoza tagadásos meghatározási módszerének logikai-ismeretelméleti helyessége és jelentősége egyáltalán nem érinti ezt az ontológiai problémát. Hiszen ha egy másként-lét (a növény, Engels fentebb idézett példájában) konkrét lényegének logikai-ismeretelméleti meghatározása a tagadás közreműködésével történik is, ez ontológiailag nem tartalmazza, hogy ez a másként-lét a korábbi állapot tagadása lenne. Nem feledkezhetünk meg arról sem, hogy a tagadás Spinozánál is magának a meghatározásnak egy módszertani mozzanata, szükségszerűen logikai megjelenési módja; N. Hartmann nézeteinek elemzése során látható volt, hogy e tétel megfordítása a logikai-ismeretelméleti determinációnak is teljes felbomlásához vezet, hiszen a tagadás — létező, minőségileg meghatározott tárgyakra és folyamatokra alkalmazva — semmiképp sem rendelkezhetik valóságos egyértelműséggel a meghatározásban. Mindaddig, amíg tárgyakról és folyamatokról van szó, amelyekben a mássávállás nem forgatja fel az alapvető létformát, úgy tűnik nekünk, ontológiailag teljesen megengedhetetlen a tagadás kategóriájával való operálás; mint e létszféra gondolati visszfénye, kiesik az ilyen ontológiai objektumok szubjektum-idegen létmódjából. Csak ahol a másként-lét objektíve egy radikálisan felforgató átmenetet jelent a tárgyiasági vagy folyamatformákban, ott lehet ezt objektíve ontológiailag is tagadásként felfogni. Így az élőlények halálakor, amikor véget ér a biológiai újratermelési folyamat, amely megszüntetve-megtartottan, azaz a biológiai újratermelési törvényeknek alárendelten tartalmazza a fizikai és kémiai törvényszerűségeket, amikor a volt szervezet meglevő anyagát ismét anyagiságának normális fizikai-kémiai törvényei kerítik hatalmukba. Ebben az esetben, noha a tagadásnak itt sincs szubjektuma, objektíve ontológiailag mégis egy tagadás megy végbe, a szervezetet jelentő önújratermelési folyamat tagadása, és a tagadásból nemcsak egyszerűen valami más, hanem vele szemben ontológiailag új keletkezik. Ez a tényállás ismétlődik magasabb szinten a társadalmi lét esetében. Itt persze a tagadásnak van szubjektuma, ámde ez a szubjektum nem csupán mimetikus jellegű — miként a

természet vonatkozásaiban —, aktivitása és az ebben foglalt tagadás itt már a társadalmi lét ontológiájának egy objektív mozzanata. A hegeli logika, mely a tagadást elvont-általános logikai generalizálással minden dialektikus folyamat egyik alapvető mozzanatává teszi, elmossa ilyenképpen a társadalmi lét sajátosságát, holott Hegel általánosságban ennek megvilágításáért akarta tenni és tette is a legtöbbet. Így mindenekelőtt ahol a tagadás a társadalmi-gyakorlati aktivitásra vonatkozik. Logikailag megalapozott tisztán elméleti ítéletekben, mint mondjuk: „hétfejű sárkány nincs", a tagadásforma megfelel a valóságos tényszerűségnek (hiszen valóban tagadom ilyen sárkányok létezését, de semmi többet). Ha azonban mondjuk azt mondom, hogy mint republikánus tagadom a monarchiát, úgy ennek a mondatnak egy egészen másfajta valóság felel meg: a monarchia létezik, de ne létezzék; azaz szükség van egy társadalmi aktivitásra ahhoz, hogy nem-létezővé tegye. A logikailag egyformának látszó kifejezés ezért igen különböző valóságokra vonatkozik, és ezzel eltorzíthat bizonyos ontológiai tényállásokat. Hiszen a valóságban valami másról, sokkal többről van szó, mintsem puszta elméleti tagadásról. A mindennapi gyakorlatban ez a különbség gyakran nem játszik döntő szerepet. Ha azonban — ahogy ez a tagadás érvényének hegeli kiterjesztése esetében történik — valóságos különféleségeknek kell kifejezésre jutniok, úgy ez a pontatlanság a tények eltorzítására vezet. Engels például, aki a tagadás tagadásának levezetésekor hasonló logikai formákat alkalmaz (másként-lét mint tagadás), maga is érzi a filozófiailag kényes helyzetet, amelybe ilyen módon belekormányozta magát. Mert miután a legkülönbözőbb területekre alkalmazta ezt az állítólag általános törvényt, azt mondja: „Amikor mindezekről a folyamatokról azt mondom, hogy ezek a tagadás tagadása, akkor mindvalamennyit ez alá az egy mozgási törvény alá foglalom össze és éppen ezért minden egyes sajátlagos folyamat különösségeit figyelmen kívül hagyom."[39] Bajos azonban olyan valóban általános törvényt találni, melynek különös megvalósulási formái, egymással összevetve, képtelenségeket eredményeznének. A rákhalál magától értetődőleg különbözik egy nagy ügyért szenvedett hősi haláltól; amikor mégis mindkettőt mint halált (mint az életfolyamatot reálisan lezáró mozzanatot) jelölöm, ez nem szül semmiféle képtelenséget. Hiszen valóságos létösszefüggések esetében általánosságuk és különösségük szembeállítása nem vezethet képtelenségre. (Persze akár a legnagyobb különbség sem képtelen.) Ez csak akkor lehetséges (sőt szükségszerű), ha formális, logikai hasonlóságokat létformákká fújnak fel. Maga Engels rámutat tehát a tagadás tagadására vonatkozó logicista levezetésének ontológiai problematikájára.

A szervezet keletkezésében és halálában rejlő tagadás az egyetlen általunk ismert eset a szubjektum nélküli tagadásra; ez, úgy látszik, a lét két ontológiailag különböző rétegének dinamikus határát jelöli. Azok a tagadások, amelyekkel a társadalmi lét területén találkozunk, nemcsak hogy ontológiailag kötve vannak szubjektumok aktusaihoz, de lényegi jellegük abból ered, hogy valamennyi társadalmi-emberi aktivitás szükségszerűen alternatívákból fakad, ezekre vonatkozó választást, döntést előfeltételez. Az alternatívából ennélfogva az objektum felismert tulajdonságainak alapzatán létrejön az objektív világnak egy a szubjektum által tételezett kettéosztása az aktív reakciók vonatkozásában, amely kiváltja a világgal való kölcsönhatásokat. Hasznavehető és hasznavehetetlen, hasznos és káros ellentététől indul ez a sor, számos tár-

[39] Uo. 144. [Uo. 137—138.]

sadalmi közvetítésen keresztül, az olyan „legmagasabb értékekig", mint Jó és Rossz. Ahhoz, hogy tagadás által összekapcsolt-elválasztott ilyen ellentétpárokat tételezhessen, az emberi gyakorlatnak és az őt irányító gondolatnak homogeneizálnia kell a környező világot. A szanaszét heverő kövek, amelyek közül az ősember kiválasztja a neki alkalmasnak látszókat és otthagyja az alkalmatlanokat, ebben az esetben véletlen természeti formájuknál fogva alkalmasak vagy alkalmatlanok ugyan, ez a tulajdonságuk azonban csak az emberi munkában, csak annak révén aktualizálódhatott, a kőként való létezésben soha meg nem valósuló lehetőség maradt volna.

A köveket alkalmasakként és alkalmatlanokként tételező ezen aktus a gyakorlat által egyben a valóság egy egész darabját homogeneizálja ebből a nézőpontból: az alkalmasság, illetve alkalmatlanság megállapítása gondolati homogeneizálást előfeltételez a mimézisben, amely a tárgyak objektíve meglevő tulajdonságait, melyek magán-valóan, természetileg csak másként-létüket alapozzák meg, erre a funkciójukra összpontosítja és redukálja, és az így létrejövő homogén közegben választják meg mármost igenléssel vagy tagadással a gyakorlati alternatívákat. (A társadalmi lét heterogeneitása nem utolsósorban azon is nyugszik, hogy az aktivitásokat megalapozó homogeneizáló létszférák egymáshoz teljességgel heterogén módon viszonyulhatnak.) Kimutatható, hogy a legbonyolultabb alternatívák ugyanígy előfeltételeznek egy ilyenfajta társadalmi előkészületi folyamatot. Ez annyit jelent, hogy először is a tagadás mint az emberi gyakorlat fontos gondolati szerszáma e gyakorlatnak az objektív valósággal való kölcsönhatásából keletkezik, másodszor pedig a valóságnak a gyakorlattal és ezért ennek objektív, természeti jellegű előfeltevéseivel elválaszthatatlanul összekötött tükrözése, mely a valóság megváltoztatásához elengedhetetlen ugyan, mégsem lehet az ontológiailag magán-való, nem-társadalmi valóság kategóriája. A homogén közeg, amelyben igenlés és tagadás létrejönnek, a magán-való valóság jelentős és sikerrel kecsegtető ilyen visszatükrözésének egyik legfontosabb módszertani feltétele. Távolodjék bár sajátos tárgyiságí formáiban nagyon messze a valóságtól — elegendő a matematikára és a geometriára hivatkoznunk —, de ha annak visszaadásában, ami lényeges a valóságban, a célkitűzésben emberileg-társadalmilag helyesnek bizonyul, úgy olyan akciókat válthat ki, amelyek a társadalmi létre nézve ontológiailag meghatározó jelentőségűvé válnak.

Az egész hegeli filozófia lényegileg a társadalom és a történelem megismerésére irányul. Kategóriái ezért sajátos lényegük szerint erre a létszférára vannak szabva. Hogy a logikának való gondolati alárendelésük csaknem mindenütt e létszférán messze túlmenően általánosítja és ezáltal a magán-való ontológiájának nézőpontjából eltorzítja őket, ez több, mintsem a rendszer puszta megjelenési formája. A kritikai ontológiának azonban a gondolati ferdeség feltárásának minden élessége mellett sem szabad szem elől tévesztenie az alapul szolgáló jelentős szándékot. Ezért igazuk volt a marxizmus klasszikusainak, amikor nem a hegeli dialektika elvetéséről, hanem „átfordításáról", „talpára állításáról" beszéltek. Persze ez a kritikai folyamat sokkalta bonyolultabb és radikálisabb annál, mintsem azok az epigonok hitték, akik egyszerűen az előjel felcserélésével vélték napvilágra hozhatni a betemetett igazságot. Arról van szó, hogy magához a magán-való valósághoz kell visszanyúlni és innen kiindulva kibogozni igaz és hamis többnyire rendkívül összekuszált hálóját. Lenin például helyeselte Hegelnek egy olyan végletes megfogalmazását, miszerint a gyakorlat egy logikai következtetés. E helyeslés előfeltétele viszont egy ösz-

tönös-ontológiai inverzió volt. Nem a következtetés-forma „valósul meg" a gyakorlatban, hanem a minden gyakorlati aktusban benne foglalt legeslegáltalánosabb formaelemek sűrűsödnek az emberi gondolkodás gyakorlatában mind elvonatkoztatottabb formává, míg végül „e milliárdnyi ismétlődés következtében" egy axióma szilárdságára tesznek szert.[40]

A logika az emberi gyakorlat és gondolkodási munka alkotta legfontosabb homogén közegek közé tartozik. Nincs benne egyetlen olyan elem, reláció sem, amelyet — végső soron — ne lehetne és ne kellene visszavezetni valóságelemekre és -relációkra. De a logika hatástörténete az emberiség fejlődésében azon nyugszik, hogy ezek a kiindulópontok a logika homogén közegében kihunyni látszanak, hogy ez a homogén közeg egy immanensen zárt, önmagára-állított rendszerré összeállni látszik, melynek homogeneizált rendszer-jellege képezi egyetemességének alapzatát. Anélkül, hogy a valósággal való megegyezés vagy az attól való eltérés rendkívül bonyolult kérdéseit itt közelebbről nyomon követhetnők, rá kell mutatnunk arra, hogy a logika így keletkező homogén rendszer-jellege a gondolkodókat újra meg újra illúziókra csábította: azt hitték, hogy a logikailag homogeneizált gondolatvilág egy tökéletes rendszere révén az emberek valóságkapcsolataiból keletkező valamennyi kérdést megválaszolhatják. Ilyen tendenciák mutatkoznak már Raimundus Lullusnál, Leibniz „Mathesis universalis"-ában, manapság pedig mint az egyetemes manipuláció elméleteit a neopozitivizmus terjesztette el őket széles körben, persze minden ontológiai vonatkoztatottságot tagadva. Hegelt épp az különbözteti meg elődeitől és végképp egy egyetemes-logicista renszer mai képviselőitől, hogy nála a logika, minden rendszermeghatározó dominanciája ellenére, nem képezi az elsődleges kiindulópontot; hogy semmiképpen sem a meglevő logika, matematika stb. puszta továbbvitele és tökéletesítése révén akar eljutni egyetemes jellegű rendszeréhez; hogy — ontológiai megfontolásokból és belátásokból — éppenséggel egy radikálisan új, a dialektikus logika megalkotására törekszik, hogy ezáltal a magán-való egész területén a lét és létrejövés egy logikai rendszeréhez jusson el. Az azonos szubjektum-objektum, a szubsztancia szubjektummá változása az a hordozóanyag, amelynek segítségével ilyenképpen transzformálni lehet az ontológiainak a totalitását a logika egy rendszerévé.

Tudjuk már: a logika homogén gondolati közeget teremt, melynek struktúrájában minőségileg különböznie kell az önmagában heterogén valóságétól, már csak azért is, mert egy homogén közegben a relációk szükségképp más jellegűek, mint ott, ahol heterogén tárgyak, erők stb. reálisan kihatnak egymásra. Az ezáltal szükségszerűvé vált gondolati műveletek már világossá váltak előttünk például a matematikai formákban kifejezett reális jelenségek fizikai stb. értelmezésének szükségszerűségével kapcsolatban; itt arról van szó, hogy a matematikailag homogeneizáltat — összetevői heterogén jellegének gondolati kiemelése és tisztázása révén — ismét az objektív valósághoz kell közelíteni. (Fölösleges hangsúlyoznunk, hogy a matematikai homogeneizálás a valóság fontos, egyébként észrevehetetlen oldalait tárhatja napvilágra.) Ha a megismerési összefüggés alapzatául szolgáló homogén közeg logikai jellegű, úgy a homogén megismerési eszköznek a heterogén valósággal való ellentéte azt a különös vonást ölti magára, hogy egymáshoz képest heterogén és ezért önmaguk-

[40] Lenin: „Aus dem philosophischen Nachlass", Bécs—Berlin 1932, 139. [Lenin Művei, 38, 201.]

ban nem minden további nélkül rendszerezhető és hierarchizálható jelenségeknek egy — végtelen — komplexusát homogén zárt, hierarchikus rendszerként reprodukálják gondolatilag.

Döntő jelentőségű itt a hierarchiával kapcsolatban előálló problematika, hiszen a heterogén átültetése homogénbe minden megismerésnél megvan és a megismerési eszközök kellő, tudatosan kritikai kezelése mellett mindenkor a reális tárgyak helyes megközelítésének pályájára kormányozható. Másként áll a dolog a hierarchiával. Minthogy egy hierarchikus-rendszeres elrendezés csak homogén közegben lehetséges — elvégre csak a homogeneizálás adja meg a bázist a tárgyak bizonyos nézőpontok szerinti magasabbra vagy alacsonyabbra besorolására, egymás fölé, ill. alá történő egységbe-illesztésükre, ezért a heterogén valóságra az összefüggéseknek egy teljességgel idegen nézőpontját alkalmazzák. Ezt a diszkrepanciát a részletkérdések többségében, legyenek ezek még oly elvont-általánosak is, korrigálhatja a tudomány; a valóság mint egész számára viszont egy ilyen korrekció elvileg lehetetlen. (A művészet különös jellegét, ahol is a valóság extenzív vagy heterogén totalitása mint egy sajátosan minőségi és intenzív, érzékileg homogén totalitás mimetikusan reprodukálódik, „Az esztétikum sajátossága" című könyvemben tárgyaltam. Az itt szükséges áttételi kategóriák, mint a mű egyénisége, a különösség, a tipikus stb. által történő általánosítás, a tudomány és a filozófia számára nem jöhetnek szóba.)

Ez könnyen megmutatható egy filozófiailag relatíve egyszerű konstelláción. Egy képződmény, egy szervezet, egy társadalmi alakulat keletkezése ontológiailag a reális genezis problémája. A keletkezés (és elmúlás) törvényszerűségei vezetnek csak el a mindenkori különös lét valóságos karakterisztikájához. Logikailag ezzel szemben az egyik fogalmat a másikból vezetik le, egyre megy, hogy ez a levezetés felülről lefelé vagy alulról felfelé halad. Mindaddig, amíg a logikát nem mint a valóságot meghatározót, hanem mint belőle elvonatkoztatva nyertet alkalmazzák, ebből a különbségből semmi olyannak nem kell származnia, ami a valóság megismerését szükségképpen eltorzítaná. (Láttuk persze, hogy ilyesmi nagyon is megtörténhetik.) Ha azonban a logikát, miként Hegel, az ontológia elméleti alapzataként fogjuk fel, akkor a logikai levezetéseket elkerülhetetlenül az ontológiai genezis tulajdonképpeni formáiként fogjuk felfogni. Így egy rendszerezett logikai hierarchia képezi a módszer alapzatát, és ennek közvetítésével kell megtenni az ontológiai utat szubjektum és objektum azonosságának önmagát-megvalósításához, a szubsztancia szubjektummá változásához. Azután mindegyik kategóriának — logikai fogalomként éppúgy, mint egyúttal ontológiai tárgyiságként — az ezen az úton elfoglalt helye szerint kell elnyernie jellemző meghatározását és jelentését. Az így keletkező hierarchikus rendet Hegel azzal szokta jellemezni, hogy a későbbi, a magasabban álló kategória a korábbinak, mélyebben állónak az „igazsága", hogy tehát két kategória logikai összefüggése reális tárgykomplexusok kapcsolatának lényegét teszi ki. A realitások közti reális összefüggések alkotta ontológiai viszonyhoz ennek a hierarchiának önmagában semmi köze. Az ontológiai kapcsolatok egybeesése a logikai hierarchiával legjobb esetben is csak szerencsés véletlen lehet; normális esetben ilyenkor csak rendkívül önkényes azonosítás jöhet létre. Így Hegel az „Enciklopédia" természetfilozófiai részének bevezetésében ezt írja: „Az állati természet a növényinek igazsága, a növényi az ásványi természeté; a Föld a Nap-rendszer igazsága. Egy rendszerben a legelvontabb az első, minden szféra igaza a végső; de éppígy csak egy magasabb foknak az

elsője. Az egyik fok kiegészítése a másikból az eszme szükségszerűsége; s a formák különbözőségét mint szükségszerűt és meghatározottat kell felfogni."[41]

Ami a konkrét példát illeti, ismét látjuk Hegel törekvését, hogy a természet ontológiájából alárendelt bázist teremtsen a társadalom számára. Ezzel viszont egyrészt eltorzítja ennek az alárendelésnek a reális ontológiai mozzanatát, amennyiben a földi élet és társadalom keletkezésében a véletlen logikai szükségszerűséggé változik, és ezáltal a kauzálisan törvényszerű összefüggés megengedhetetlen teleologikus hangsúlyt kap. A levezetés logikai formája és a szándékozott összefüggés ontológiai tartalma közötti ilyen diszkrepanciák azonban szükségképpen többé-kevésbé jelentős önkényességeket visznek magába a logikai levezetésbe. Már Engels megjegyezte, hogy „az átmenetek az egyik kategóriától vagy ellentéttől a következőhöz majdnem mindig önkényesek".[42] Másrészt, és ezzel szoros összefüggésben, hadd utaljunk a fiatal Marx már idézett bírálatára, miszerint Hegel a társadalomfilozófiában a reális összefüggések ábrázolását a logikai összefüggések formális alkalmazásával helyettesíti, amiben megint kifejezésre jut a logika gondolati erőszaktétele az ontológián.

Engels helytálló és éleselméjű kritikája sajnos csak a kategóriák egymás közti formai kapcsolatára terjed ki, nem pedig az ontológiailag fontosabb kérdésre: hol helyezkednek el a kategóriák a rendszer logikai-hierarchikus felépítésében. Ez, amint azt a Föld Nap-rendszeren belüli helyzeténél láttuk, nem pusztán formai elrendezési kérdés, hanem mindegyik tárgy lényegi meghatározottságai közé tartozik, úgyhogy logika és ontológia mély diszkrepanciái itt egészen nyersen előtűnnek. Csupán egyetlen, központi jelentőségű esetet említünk. Hegel mechanizmus és kemizmus dialektikájából le akarja vezetni mint magasabb elvet a teleológiát, hogy ezáltal szabaddá tegye az átmenetet az eszméhez, ahol is az életben kifejezésre kell jutnia a szubjektum új, még természeti jellegű, de a szerves természeten túlmenő kapcsolatának a szubsztanciához. A teleológia itt, a rendszer felépítési szkémája szerint, mechanizmus és kemizmus „igazságaként" jelenik meg.[43] Még közvetlenül a természet területén vagyunk, ha a határán is; ezzel logikailag kitermelődik a természetnek egy immanens önmagán-túlmenése. De a dialektikus fejlődés Kant óta sokkal messzebbre előrehaladt annál, hogysem komolyan lehetne venni a természetben jelentkező célszerűségnek azokat a „példáit", amelyeket a XVIII. század teodíceái még bőséggel nyújtottak. Hegel szemében mindez „gyerekes", „játszadozás".[44] Ő maga példaszerű helyességgel elemzi célnak és eszköznek, a mechanizmus elveihez fűződő kapcsolatuknak kategoriális összefüggését; ezt azonban csak azért teheti meg, mert gondolati modellje ehhez a munka. Az elemzés logikai elvontsága gyakran eltakarja ezt a modellt, noha tárgyilag minden egyes lépésnél elő kell tűnnie; de Hegel számára mégiscsak lehetetlen végigvinni ezt a vizsgálatot anélkül, hogy döntő pontokon ne beszélne közvetlenül a munkáról, az ebben rejlő célról és eszközről. Itt tehát ismét a hegeli filozófia kétoldalúsága előtt állunk. Egyrészt felfedezi a munkát mint azt az elvet, amelyben a teleológia valódi formája, a célnak egy tudatos szubjektum által való tételezettsége és reális megvalósítása kifejezésre jut, másrészt ezt

[41] „Enzyklopädie", 249. §, Pótlás.

[42] Engels Schmidthez, 1891. nov. 1.; Marx—Engels: „Ausgewählte Briefe", Moszkva—Leningrád 1934, 392. [Vö. „Válogatott levelek", Budapest 1950, 514.]

[43] V, 220. [Vö. „Logika", II, 346.]

[44] Uo. 206. [Vö. uo. 335.]

az ontológiailag valós kategóriát beépíti a rendszertan egy homogén közegébe, amelyben dominálóvá válnak a logikai elvek; e rendszertan szerint olyan szakaszban vagyunk, amely az életet, az embert, a társadalmat még nem hozta létre. Hiszen, az azonos szubjektum-objektum logikai fejlődéselveihez mérten, az élet csak az eszme fokán ölthet alakot, és a teleológia logikai-rendszeri szerepe ebben az, hogy átvezessen a fogalom fokától az eszme fokához.[45] Ilymódon a logikai hierarchia azt a képtelenséget szüli, hogy a munka kategóriái már kifejlődnek, mielőtt a logikai-ontológiai fejlődési sorban az élet létrejött volna.

E képtelenség mögött persze egy még mélyebb diszkrepancia rejlik: Hegel egyfelől felfedezte a munkában a teleológia ontológiailag reális létezési formáját és ezzel helyesen feloldott egy ősrégi filozófiai antinómiát, tudniillik a transzcendens módon irányított teleológia merev ellentétét a kauzalitás uralmának kizárólagosságával az ontológiában. A társadalmi létnek valóságos ontológiája lehetetlen a természeti kauzalitás és a munka-teleológia helyes kontrasztálása és konkrét dialektikus kölcsönhatásaik feltárása nélkül. Hegel nem csupán a társadalmi létnek ezt az alapvető tényét ismerte fel helyesen, de ennek immanens, tovább és magasabbra hajtó dialektikus dinamikáját is. A klasszikus angliai gazdaságtan és a hegeli dialektika mély párhuzamossága nem utolsó sorban azon nyugszik, hogy az előbbi e jelenség első gazdasági-társadalmi elemzését nyújtotta, Hegel pedig ontológiai jelentőségét tárta fel. Nem szokták kellőképpen hangsúlyozni, hogy — némileg misztikusan csengő megfogalmazása ellenére — e mind szövevényesebb, mind egyenlőtlenebb magasabbra-fejlődés elve, az úgynevezett „ész csele" az ontológiai megalapozását és meghatározását Hegelnél éppen a munka vizsgálatában kapja meg. Maga a gondolat nagyon korán, már a „Fenomenológiá"-t megelőzően felmerül nála; a szerszám jelentőségéről például ezt mondja: az ember „hagyja a természetet magán ledolgozódni, nyugodt nézője ennek és csak könnyűszerrel kormányozza az egészet: *csel*".[46] És a „Logika" egyik helyén konkrét eseteken plasztikusan felmutatja a munka magasabbra vivő mozzanatait: „Az *eke* tiszteletreméltóbb, mint közvetlenül azok az élvezetek, amelyeket szerez, és amelyek a célok. A *szerszám* fennmarad, míg a közvetlen élvezetek elmúlnak és feledésbe mennek. Szerszámaiban van az ember hatalma a külsőleges természet felett, bár céljai szerint éppenséggel alá van neki vetve."[47] Másfelől a munkának ez a tételezett teleológiaként való egész úttörő felfogása csupán — megengedhetetlenül felhozott — illusztrációja annak a logikai összefüggésnek, amelyben a teleológia még a logicisztikusan megragadott természeten belül mint mechanizmus és kemizmus „igazsága", tehát mint magának a természetnek a kategóriája jelenik meg; hogy eközben, mint láttuk, a fogalomtól az eszméhez való logikai átvezetésről van szó, az mit sem változtathat a logikailag immanens levezetés jellegén, tehát a teleológiának a természetben való logikai honosságán, amivel Hegel az itt kifejezésre jutó új és nagy gondolatot megint visszaveszi.

Ez azonban csak az egyik — persze rendkívül fontos — megjelenési módja annak a diszkrepanciának, amely egyrészről az azonos szubjektum-objektumhoz vezető logikailag meghatározott úton a teleológia helye, másrészről ama kategóriaként való meghatározása között áll fenn, amely természet és társadalom közötti különbséget és ellentétet fejezi ki. Nem szabad megfeledkeznünk

[45] Uo. 228. [Vö. uo. 356—357.]
[46] „Jenenser Realphilosophie", Lipcse 1931, **II**, 199.
[47] **V**, 220. [Vö. „Logika", **II**, 346.]

arról, hogy ez az antinómia a hegeli filozófia egészének egyik alapvető problematikájára derít fényt, amelyet a marxizmus klasszikusai joggal jellemeztek rendszer és módszer ellentmondásaként. A rendszer (a logikába átültetett ontológia) álláspontjáról nagyon is következetes dolog, hogy a logika a szűkebb, tulajdonképpeni értelemben a rendszer kezdetét képezi. Más rendszerekben, ahol a logika nem az ontológia alapzata, ez egy semmi lényegeset meg nem határozó elrendezési kérdés lenne. Nem így Hegelnél. Hogy a logika természet- és szellemfilozófia előtt áll, az magától ontológiai jelentőséget kap: a logikai kategóriákat persze Hegel itt mindenekelőtt a gondolkodás kategóriáinak fogja fel, de saját rendszere kényszeríti, hogy erre a gondolati jellegre egy ontológiai lényeg bélyegét is nyomja; meg is teszi ezt rendkívül határozott, félreérthetetlen módon a „Logiká"-ja elején: „A logikát eszerint mint a tiszta ész rendszerét, mint a tiszta gondolat birodalmát kell felfogni. *Ez a birodalom az igazság, amilyen az leplezetlen csupaszságában önmagán- és önmagáért-valóan.* Ezért kifejezhetjük magunkat úgy, hogy ez a tartalom *Isten ábrázolása, amilyen örök lényegében, a természet és egy véges szellem megteremtése előtt.*"[48] A logikai kategóriák nem érnek véget ezáltal gondolatiak lenni, egyszersmind azonban megkapják azon gondolatok funkcióját, amelyek a világ teleologikus tételezésében a megvalósítás előképének szerepét játsszák. Csupán ennek a koncepciónak következetes keresztülvitele tehát, hogy a logika végén, az eszme önmagát-elérésekor, ez „önmagát szabadon kibocsátja", és hogy ezen aktus révén a természet mint az eszme önmagát-tételezése jelenik meg.[49]

Minket ebből csak az érdekel, hogy egy ilyen tételezés következtében az egész természet, az egész társadalmi lét egységes teleológiai folyamattá lesz, amelyben mindaz, amit az eszme logikai kibontakozási folyamata kategoriálisan kidolgozott, valósággá válik, és mint valóság a logikában előrajzolt utat az eszme saját valóságával gazdagultan még egyszer megteszi. Mert a rendszer lezárását az eszme még egyszeri önmagát-elérése alkotja, ezúttal nemcsak eszmeként, de egyúttal a saját valóságaként is. Látjuk: e felépítés alapstruktúrája erősen emlékeztet azokra a teológiai rendszerekre, amelyekben Isten az előzetesen végiggondolt eszmét teremtően megvalósítja. A logikai rendszergondolat tehát visszaviszi Hegelt egy régimódi, e korban már régen túlhaladott világképhez — persze csak az alapkoncepciót illetően, a kifejtés részleteiben nem. Az így keletkező ellentmondás csak még szembetűnőbb lesz a munkateleológia elemzése által, amelyre az imént hívtuk fel a figyelmet. Hiszen bár a korábbi teleologikus-teologikus rendszerek „modellje" ugyancsak a munka (Isten mint „Démiurgosz"), de csupán spontán-tudattalan módon; Hegel ezzel szemben helyesen felismerte és tudatosította realisztikus evilágiságban a munka lényegét, saját felismeréseit kellett tehát félretolnia, hogy a hamis alapkoncepciót megvalósíthassa. Láttuk már és később is még gyakran megállapíthatjuk majd, hogy maga a logika éppúgy, mint a szellem fejlődéstörténete tele van mély és újszerű ontológiai belátásokat tartalmazó részletábrázolásokkal, helyes összefüggések feltárásával stb. Ezek azonban egyenként és összességükben egyaránt képtelenek megszüntetni a rendszernek ezt a logikára alapozott ontológiából eredő alapfogyatékosságát. Hegel hatása kora gondolkodására és a továbbiakra mind a mai napig óriási és rendkívül gyümölcsöző;

[48] III, 33. [Vö. uo. I, 26.]
[49] V, 342—343. [Vö. uo. II, 439.] és „Enzyklopädie", 244. §.

de ott, ahol ez a rendszer hatott, mindig a gondolati fejlődést gátló hatás érvényesült.

Láttuk: már a logikának a rendszer keretében elfoglalt helye is arra csábít, hogy vallásos hangsúlyokat kölcsönözzön e rendszernek. Sok vita folyt a vallásos mozzanatok szerepéről Hegelnél. Átmenetileg a reakciós ortodox teológia nagy része támaszkodott rá, mialatt követőinek radikális szárnya álcázott ateistát látott benne.[50] Ennyire ellentétes értelmezések mögött mély kétértelműségnek kell rejlenie magában a hegeli vallásfelfogásban. Már korábban elmondottakat ismételünk: Hegel valláshoz való állásfoglalásának semmi köze Bellarmin szekulárisan domináló dilemmájához. Ami ebben a legfeltűnőbb, hogy Hegel a vallásos szükséglettel mint olyannal jóformán egyáltalában nem törődik: a schleiermacheri „Beszédek a vallásról"-t ironikusan kezeli; Jacobinak egy vallásra irányuló közvetlen tudást kereső törekvését mindenkor elutasítja; jénai feljegyzései tele vannak rendkívül distanciáló ironikus megjegyzésekkel a vallásnak a mindennapokban játszott szerepéről stb. A későbbiekben is világosan látható például a közvetlen tudás és az ezzel összefüggő — nem szigorúan dogmatikus tartalmakra rögzített — hit elleni polémiájában, hogy a vallási szükséglet iránt csupáncsak előkelő megvetéssel viseltetik, és csak az egyház által hivatalosan rögzített tartalmakat ismeri el a keresztény hitben mint vallásban társadalmilag elsődlegesen mérvadónak.[51] Mindemögött magához a valláshoz való kétértelmű állásfoglalása rejlik. Egyfelől, a megváltozott körülményeknek megfelelően, megváltozott formában továbbviszi az észvallás felvilágosodásbeli hagyományait. Amíg azonban a jelentős német felvilágosítók az aktuális vallási szükségletekben rejlő haladó tendenciákból indulnak ki, hogy harmóniát találjanak ezek, valamint az ész követelményei között, ezáltal szükségképp oppozícióba kerülve az egyház ortodoxiájával csakúgy, mint a vallásra támaszkodó félfeudális állammal szemben, addig Hegelnél nem találunk semmiféle polémiát a vallás tartalmai ellen; számára ezek történelmi valóságok és ennélfogva a szellem önmagához vezető útjának állomásai. A vallás ésszerű mivolta Hegel szerint abban áll, hogy a képzet — alacsonyabb — fokán ugyanazt a tartalmat fejezi ki, amelyet egyedül a filozófia képes adekvát módon a fogalom szintjére hozni. A vallást tehát sem tartalmaiban, sem formáiban nem veti alá bírálatnak. Csupán megmutatja, hogy ezekben ugyanazok a dialektikus kategóriák és összefüggések lelhetők fel, akár magában a filozófiában, csak még nem a fogalom, hanem csupán a képzet színvonalán. A legpontosabban ez a „Fenomenológiá"-ban hangzik el: „Az *elképzelésnek* ez a *formája* alkotja azt a meghatározottságot, amelyben a szellem a maga tudatára jut ebben az ő vallásközösségében. Ez a forma még nem a maga fogalmához mint fogalomhoz eljutott szellem öntudata; a közvetítés még befejezetlen. A lét és a gondolkodás e kapcsolatában tehát megvan az a fogyatékosság, hogy a szellemi lény még terhelve van egy megbékítetlen megkettőződéssel egy evilágra és egy túlvilágra. A *tartalom* az igaz tartalom, de valamennyi mozzanatának, az elképzelés ez elemében tételezve, az a jellege, hogy nem ragadják meg őket fogalmilag, hanem tökéletesen önálló oldalakként jelennek meg, amelyek *külsőlegesen* vonatkoznak egymásra. Hogy az igaz tartalom megkapja igaz formáját is a tudat számára, ahhoz e tudat magasabb kiművelődése szükséges, hogy az abszolút szubsztanciára vonatkozó szemléletét a fogalom szint-

[50] Vö. Bruno Bauer brosúráját, amelyben a fiatal Marx is közreműködött: „Die Posaune des jüngsten Gerichts über Hegel den Atheisten und Antichristen", Lipcse 1841.

[51] „Enzyklopädie", 68. § és 73. §.

jébe emelje és tudatát *érte magáért-valóan* kiegyeztesse öntudatával, ahogyan ez számunkra-valóan, illetve *magán-valóan* megtörtént."[52] Ahogy az egész „Fenomenológia" napóleoni szellemet sugároz, úgy e vallásfelfogásra is mély hatással volt Napóleon állásfoglalása a vallásról: a vallás történelmi létezésének és hatalmának elismerése, ugyanakkor nagyon messzemenő közömbösség belső lényege iránt; a vallás Napóleon Franciaországában az új polgári államba, Hegel Németországában az ennek szellemileg megfelelő filozófiába integrálandó.

Mint tudjuk: a jelen és a jelen állama Hegel számára Napóleon bukása után is, a restauráció korszakában is a szellem középponti kategóriái maradnak. Minden hangsúlyeltolódás ellenére sem változik tehát a vallás filozófiai besorolása. A megfelelő meghatározás az „Enciklopédiá"-ban így hangzik: „Az abszolút szellem az alak és a tudás megszüntetett közvetlenségében és érzékiségében tartalma szerint a természet és a szellem magán- és magáért-való szelleme, formája szerint pedig mindenekelőtt a *képzet* szubjektív tudása számára van. A képzet egyfelől önállóságot ad tartalma mozzanatainak és ezeket egymás előfeltevéseivé, *egymásra következő* jelenségekké és a véges *reflexiós meghatározások* szerinti *történés* egy összefüggésévé teszi."[53] Természetesen e fejtegetések velejárója a késői Hegelnél egészen más, mint a nagy napóleoni remények idején, sőt a külső közeledés a valláshoz egészen az istenbizonyítékokról szóló kései előadásokig fokozódik. Ennek ellenére sohasem ér véget a kezdeti kétértelműség. A vallásnak mint szellemileg hatékony realitásnak történelmi megismerése egyre gazdagodik, anélkül azonban, hogy valaha is mélyebbre hatoló belső kapcsolatba kerülne a vallás tartalmaival. Ha az olyan írások, mint a „Harsona", vagy a Heine-féle emlékezések nem fogják is át e kapcsolatok teljességét, mégis kifejezik bizonyos döntő mozzanatait. Már az a tény is, hogy vallás és filozófia közti különbségnek egyazon tartalmú képzetként és fogalomként való meghatározása nagy súlyt fektet túlvilágiság és evilágiság szembeállítására, a vallásellenes értelmezések — részlegesen messzemenő — helyességére utal.

Később persze az evilágiságot az általános meghatározásokban Hegel nem állítja már ilyen közvetlenül előtérbe, de fontos részletvizsgálódások újra meg újra hasonló tendenciákat mutatnak. Példaként csak a „Történetfilozófiá"-nak a paradicsomról szóló fejtegetéseit idézem: „Mert az ártatlanság állapota, ez a paradicsomi állapot az állati állapot. A paradicsom olyan park, ahol csak az állatok maradhatnak meg, az emberek nem. Mert az állát egy az Istennel, de csak magán-valóan. Csak az ember szellem, azaz önmagáért-való. Ez a magáért-való-lét, ez a tudat azonban egyszersmind az általános isteni szellemtől való elválás."[54] Itt szintén az ember immanensen evilági fejlődéséről ván szó, ellentétben a vallásosan transzcendens eredendő bűnnel. Hegel vallásfelfogásának belsőleg soha semmi köze nem volt a romantikus-restauratív vallásfelfogáshoz. Treitschke, akit igazán nem lehet baloldali radikálisnak nevezni, egy ízben a következőket jegyzi meg Altenstein miniszterről, Hegel és tanítványai fő protektoráról: „Vendégszerető asztala körül olykor hűvösen taglalták a kérdést, vajon a kereszténység még húsz vagy ötven évig tart-e?"[55] Ha a késői Hegelnél, ellentétben a „Fenomenológia" korszakával, megfigyelhető is a hivatalos

[52] **II,** 573—574. [Vö. „Fenomenológia", 388.]
[53] „Enzyklopädie", 565. §.
[54] **IX,** 391. [Vö. „Történetfilozófia", 577.]
[55] Treitschke: „Deutsche Geschichte im neunzehnten Jahrhundert", Lipcse 1927, **III,** 401.

protestantizmushoz való közeledés, ez a perspektíva nincs kizárólagos ellentétben Hegel szemlélet-egészével. Hiszen ha az altensteini asztal melletti beszélgetések előrelátása igazolódnék, a szellem csak még teljesebben elérné a fogalom színvonalát; a vallást mint képzetet akkor, anélkül, hogy ez ellentmondásokat vinne a rendszerbe, tisztán történelmileg lehetne tárgyalni: „emlékezésként" [„Erinnerung"] a „Fenomenológia" értelmében véve.

E problémakomplexus mindenoldalú és beható vizsgálata a filozófiatörténet feladata lenne. Számunkra elegendő megállapítani ezt a kontrasztot, amely a logikai rendszerben a teleologikus túlvilágiság és az ontológiailag felfogott dialektikus módszerben az evilágiság között fennáll. Ez a kontraszt megmagyarázza — mégpedig mindkét oldalról —, hogy a hegeli filozófia a vallási szükséglet filozófiai megalapozása körüli modern szellemi harcokban jóformán egyáltalában nem játszott és nem játszik szerepet. Ezek a tendenciák a XIX. században csakis a romantikában és ennek nyúlványaiban találnak alépítményt és érveket, elsősorban Schleiermacherban és Kierkegaard-ban, akik mindketten ellenségesek a hegeli filozófiával szemben, amely viszont Strauss és Feuerbach földi-evilági irányultságú ellenáramlata számára vált jelentőssé egészen Marxig és a marxizmusig. E mozgás történelmi szükségszerűsége, jelentősége a társadalmiság helyes megragadása szempontjából, a marxizmus számára életkérdéssé tette a szakadatlan kritikai számotvetést Hegellel, mégpedig kettős és mégis egységes értelemben, hiszen a retrográd elemek legélesebb bírálata egyenest elválaszthatatlan a progresszívek kritikai továbbalakításától. A fiatal Marx, még mielőtt saját filozófiájára talált volna, disszertációjában már így bírálta Hegelt; utoljára így bírálta Lenin is — elsősorban a „Logiká"-hoz fűzött — kritikai kommentárjaiban. Ezek a bírálatok nemcsak egyesítik a pozitívat és negatívat, hanem elválaszthatatlanok a napi követelményektől is, ezért mindig azokra a mozzanatokra összpontosítanak, amelyek az adott időpontban a marxizmus továbbfejlesztésének középponti kérdései voltak. Így például Lenin Hegel-kritikájában az ismeretelméleti nézőpont az uralkodó. Lenin után ez a nagy hagyomány feledésbe merült. Részint a marxizmus saját hazájában, a munkásmozgalomban, egészen az eltűnésig halványodott, persze csak a tőkésországokban, részint interpretációja formailag skolasztikus-dogmatikus, tartalmilag prakticista szkematikává fajult Sztálin és követői kezében. Jelen tanulmány a marxizmus nagy hagyományaival való kontaktus helyreállítására törekszik. Ehhez igyekszik kapcsolódni abban is, hogy a társadalmi lét ontológiáját választja témájául, hiszen a ferdén kiagyalt, sekélyesen egyenlősítő és hamisan „mély" elméletek jelenlegi káoszában a marxizmus szükséges megújulásához szükség van egy megalapozott és megalapozó ontológiára, amely a természet objektív valóságában reális bázist talál a társadalmi lét számára, s amely ugyanakkor képes arra, hogy ezt a társadalmi létet a természet ontológiájával való egyidejű azonosságában és különbözőségében ábrázolja. A hegeli rendszer mélyreható antinómiáinak elemzése csupán előmunkálat volt a problematikának egy ilyen tisztázásához. A következőkben az lesz a feladat, hogy Hegel nagy dialektikus felfedezéseit ne csak olyan egyes esetekben mutassuk fel, amelyek a logicisztikus rendszer hamis konstrukcióinak ellentmondanak, hanem lényegi összefüggéseikben tárjuk fel dialektikájának ontológiai alapzatait és elveit.

(Fordította Révai Gábor)