



Z

Hegel filozófiáját Ernst Bloch párhuzamba hozta a Faust-mondával. A 16. században keletkezett monda sajátos híddá lett a Sturm und Drang korai romantikája és a felvilágosodás bol szenvedélyes, bol rideg és cinikus racionalitása között. Faust odisszeája a felemelkedés kalandja, olyan út, amelyet az újplatonikusok jártak végig az anyagtól az Egyig, Dante a Pokoltól a Paradicsomig, Schelling az abszolút indifferenciától a szubjektum és az objektum meghasonlottságán át a művészetben helyreálló azonosságukig. Ebbe a hagyományos, képlékeny keretbe foglalta Hegel az emberi önteremtés történetét és a világfolyamat legáltalánosabb összegzését, a dialektikus logikát. A dialektikus logika nem más, mint maga a kivonatolt természet- és társadalomtörténet, a fogalmi lényegére sűrített élő valóság. Ami e logika fogalmi nyelvén a „tagadás” nevet viseli, és az ellentmondások új, magasabb szintű megoldásának motorját jelöli, az legtisztább, legradikálisabb történelmi formájában a forradalom. A dialektikus logikát Hegel a francia forradalom kihűlt lávájába vészte; egyszer majd – ha lesz még rá idő – ez a minden avultságot kikezdő logika újabb forradalmakban fog történelmi életre lobbanni.

Rozsnyai Ervin

A gondolat felemás forradalma

A hegeli dialektikáról és történelmi feltételeiről

(TANULMÁNY)

II.



ROZSNYAI ERVIN

A gondolat felemás forradalma

A hegeli dialektikáról és történelmi feltételeiről

II.

Tanulmány

Budapest

**Sorozatszerkesztő:
Simor András**

Hegel filozófiáját Ernst Bloch párhuzamba hozta a Faust-mondával. A 16. században

keletkezett monda sajátos híddá lett a *Sturm und Drang* korai romantikája és a felvilágosodás hol szenvedélyes, hol rideg és cinikus racionalitása között. Faust odisszeája a felemelkedés kalandja, olyan út, amelyet az újplatonikusok jártak végig az anyagtól az Egyig, Dante a Pokoltól a Paradicsomig, Schelling az abszolút indifferenciától a szubjektum és az objektum meghasonlottságán át a művészetben helyreálló azonosságukig. Ebbe a hagyományos, képlékeny keretbe foglalta Hegel az emberi önteremtés történetét és a világfolyamat legáltalánosabb összegezését, a dialektikus logikát. A dialektikus logika nem más, mint maga a kivonatolt természet- és társadalomtörténet, a fogalmi lényegére sűrített élő valóság. Ami e logika fogalmi nyelvén a „tagadás” nevet viseli, és az ellentmondások új, magasabb szintű megoldásának motorját jelöli, az legtisztább, legradikálisabb történelmi formájában a forradalom. A dialektikus logikát Hegel a francia forradalom kihűlt lágájába véste; egyszer majd – ha lesz még rá idő – ez a minden avultságot kikezdő logika újabb forradalmakban fog történelmi életre lobbanni.

Letölthető:

[\[PDF formátumban \]](#) [\[EPUB formátumban \]](#)

HARMADIK RÉSZ A HEGELI LOGIKÁRÓL

(Az idealista dialektika rendszere)

I. A LÉT TANA

1. Meghatározottság (minőség)

1.

Hegel logikai rendszere a *lét*, a *semmi* és a *létesülés* kategória-hármasával kezdődik. A lét azonos ellentétével, a semmivel, és a két ellentét egymásba csap át a létesülésben. A kategória-hármas a logika nyelvére fordított teremtésmítosz burkában a *mozgás* pontos fogalmi ábrázolását tartalmazza.

A régi metafizika azt tartotta, hogy a semmiből nem lesz semmi – mondja Hegel –, holott a létesülés éppen azt jelenti, hogy a semmi átmegy másába, a létbe. Nincs is a világon semmi, amiben ne volna meg egyszerre a lét és a semmi; mégpedig nem elkülönülten és váltakozva, hanem úgy, hogy mindegyikük azonos a másikkal, noha különbségük és ellentétük az azonosságban is fennmarad. A két ellentét nyugtalan egysége, a létesülés, kettős meghatározottságú: a semmi átmenete a létbe és a lét a semmibe; a keletkezés és elmúlás egyidejűsége, amelyben sem a keletkezés nem szünteti meg az elmúlást, sem az elmúlás a keletkezést, viszont mindkét mozzanat „megszűnik önmagában, és önmagában ellentéte magának”. [1]

A hegeli leírás jobb megértése végett gondoljunk bármilyen folyamatra, például egy guruló golyó mozgására. Jelöljük *A*-val, *B*-vel és *C*-vel az egymáshoz közvetlenül csatlakozó állapotokat, a golyó helyzetét három egymást követő időpontban. *B* különbözik *A*-tól, *C* pedig *B*-től – mindegyik más, mint a többi, *elhatárolódik* a többitől. De hol a határ *A* és *B*, *B* és *C* között? Ha a golyó az egyik pillanatban *A*, a másikban *B* helyzetben van, melyik az az időpont, amikor átvált az egyik helyzetből a másikba? Feltételezhetünk esetleg egy közbülső pillanatot, valamiféle átmenetet, amelynek egy közbülső *A₁* állapot felelne meg; így azonban csak annyit érünk el, hogy a kérdés megkettőződik: mi van *A* és *A₁*, illetve *A₁* és *B* között? Végtelen progresszus ez, azzal a szükségszerű zénóni végkövetkeztetéssel, hogy *A*-ból nem lehet eljutni sem *B*-be, sem sehová; hogy mozgás nincsen, mert állapotokból a folyamat éppoly kevésbé rakható össze, mint pontokból a vonal. A mozgás helyes fogalmi ábrázolásának egyetlen módja tehát, ha az állapotokat nemcsak megkülönböztetjük és elhatároljuk egymástól, hanem azt is elismerjük, hogy nincs közöttük különbség és határ: *A* létrejötté közvetlenül azonos *B*-be való átoldódásával, azaz keletkezése és elmúlása, fennállása és mássá alakulása, *léte* és *semmije* egybeesik.

A keletkezés és az elmúlás, a lét és a semmi közvetlen azonossága nélkül a létesülés – a mozgás – nem fogható fel. A két ellentét egysége ugyanaz a dialektika, mint a végtelenül kis mennyiségeké. Ezek olyan mennyiségek, „amelyek *eltűnően* vannak: nem eltűnésük *előtt*, mert akkor véges mennyiségek; nem is eltűnésük után, mert akkor semmik”. Dialektikus meghatározásukkal szemben újra meg újra elhangzik az az ellenvetés, „hogy az ilyen mennyiség *vagy* valami, *vagy* semmi; hogy a lét és a nemlét között nincs *közbülső állapot* (az állapot barbár, nem ideillő kifejezés). – Itt szintén a lét és a semmi teljes elválasztását teszik fel. Mi ellenben kimutattuk, hogy a lét és a semmi valójában ugyanaz”, vagyis „egyáltalán nincs semmi, ami ne volna *közbülső állapot a lét és a semmi között*”. A matematika ennek a feltevésnek

[2]

köszönheti legragyogóbb eredményeit.

Hegel szavaiból – amelyek mintegy mellékesen rávilágítanak a differenciálszámítás ontológiai alapjaira – kitűnik, hogy egy folyamat két egymás utáni állapota között éppen azért nincs harmadik, mert a folyamat *minden* állapota közbülső a lét és a semmi között. Az állapot, bármilyen mülékony is, nem semmi, mert van, létezik; de léte csupán annyit jelent, hogy *lesz valamiből*, ami nem ő, és *válik valamivé*, ami szintén nem ő – a „még nem” semmijéből jön, és a „már nem” semmijébe foszlik. Az állapot tehát folyamatnak, önmaga ellentétének bizonyul. A *folyamat* azonban egyrészt maga is *állapot* – a változás léte, fennállása, változatlansága –, másrészt egymástól eltérő állapotok különböztethetők meg benne, amelyek között *nincs* ugyan határ, mert átfolynak egymásba, de mégis *van* határ közöttük, meg lehet őket különböztetni (ahogy az egymásba mosódó színek skáláján is meg tudjuk különböztetni a zöldet a sárgától, vagy a sötétebb árnyalatot a világosabbtól). Ezért írja Hegel, hogy a létesülésben eltűnik a lét és a semmi, noha maga a létesülés „csak különbözőségük által van” – ami úgy is kifejezhető, hogy „a létesülés a lét eltűnése a semmiben és a semmi eltűnése a létben, s a lét és a semmi eltűnése általában; de egyúttal a különbségükön alapul” [3].

A lét és a semmi viszonyáról eddig a létesülés, a mozgás váltakozó állapotaival kapcsolatban beszéltünk. Ám a feltűnés és eltűnés egyidejűségével jellemzett állapotok folyamatos váltakozása nemcsak „tartás nélküli nyugtalanság”, hanem „nyugalmas egység” is [4], mert amíg tart, addig nyugalomban van, változatlanul az marad, ami. A mozgás ilyen értelemben azonos a nyugalommal, a létesülés a *létezéssel*.

A léttől eltérően, a létezés „meghatározott, konkrét lét”. Sokféle meghatározottsága van; a legegyszerűbb, a legközvetlenebbül felfogható a *minőség*. „Valami a minősége által az, ami”: az az ő pozitív, állító meghatározottsága. Minthogy azonban a meghatározottságnak a tagadás az alapja – „*omnis determinatio est negatio*” –, a minőség tartalmazza saját tagadását, a *határt*. „Valami csak a határában és határa által az, ami. Nem szabad tehát a határt úgy tekinteni, mint ami csak külsőleges a létezés számára, mert az egész létezést áthatja. Az a felfogás, hogy a határ csak külsőleges meghatározása a létezésnek, a mennyiségi és a minőségi határ felcserélésén alapul. Itt most elsősorban a minőségi határra gondolunk. Ha például egy háromholdas telket nézünk, a három hold a telek mennyiségi határa. De másrészt ez a telek rét, nem tó vagy erdő, ez pedig az ő minőségi határa.” A minőségi határ egyszerre képviseli a létezés realitását és tagadását. Mint a valaminek a tagadása, „nem elvont semmi általában, hanem léttel bíró semmi, vagyis az, amit »más«-nak nevezünk” [5].

A minőségi meghatározottságú létezés – a *valami* – éppúgy egységbe fogja a létet és a semmit, mint a létesülés. De az egység is, a semmi is új alakot ölt benne. A létesülésben az egység a keletkezés és elmúlás nyugtalan azonosságának mutatkozott, amely egymásba oldja a váltakozó állapotokat, a létezésben ellenben nyugalmas realitásként lép elénk, amelyet minőségi határa minden más minőségtől elválaszt. E különbség miatt egy meghatározott realitásról, például száz tallérről, már nem állíthatjuk, hogy léte és nemléte vagy semmije azonos: a konkrét, meghatározott létezés ugyanis magába foglalja „a lét és a semmi reális ellentétét, nevezetesen egy *valamit* és egy *mást*” [6].

Hegel fejtegetéseiből kiolvashatjuk a *dialektikus és a logikai tagadás*, illetve a *dialektikus és a logikai ellentmondás* ellentétét. Száz valóságos tallér nem ugyanaz, mint száz képzelt tallér: az összeg *vagy* megvan, *vagy* nincs meg, léte és nemléte kizárja egymást, s ha e két állapot valamelyikét egyidejűleg állítom és tagadom, szembekerülök a logikával. A guruló golyó esetében viszont az „itt van” és a „nincs itt”, a „van” és a „nincs” nem *két* állapot, hanem egy: maga az állapot ellentmondásos,

és ha két ellentétes mozzanata közül csak az egyiket állítom, a másikat pedig tagadom, szembekerülök a valósággal. Az ellentmondásosság a guruló golyó állapotainak *objektív meghatározottsága*. De ha objektív, akkor nemcsak azt nem szabad állítanom róla, hogy nem létezik, hanem azt sem, hogy egyidejűleg van is, meg nincs is. Egy adott minőség *vagy van, vagy nincs; vagy igaz az a kijelentés, hogy a golyó egyszerre van is, nincs is egy bizonyos ponton, vagy nem igaz. Az objektív ellentmondást, amely a dolog minőségéhez tartozik, el kell ismernem; a szubjektív ellentmondást, amely a dolog minőségét egyszerre állítja és tagadja, el kell utasítanom.*

A meghatározott minőségű valami különbözik a határán túlitól, a mástól. Mindegy, melyiket nevezzük valaminek, melyiket másnak; mindenesetre a más kívül esik a valamin, és „önmagára való vonatkozásában” is tekintetbe kell venni. De hozzá is tartozik a valamihez, amelynek elidegeníthetetlen mozzanata a tagadás. A valami negatívan viseltetik a mással szemben, „s ezzel fenntartja magát”; tagadja a mást, „mert másának e megszüntetéseként valami”, így marad azonos önmagával. A más viszont a valamit tagadja: közös meghatározottságuk a határ, amely elválasztja és összekapcsolja, a kölcsönös tagadással egymásra vonatkoztatja őket. A határ a valaminek a nemléte, minthogy vele kezdődik a más, ám egyúttal a másnak a nemléte is, mert általa tagadja a mást a valami; egyszerre mindkettőjük léte és semmije, kezdete és megszűnése. A pont megkezdji és lezárja a vonalat, a vonal a síkot, a sík a testet, s mint kezdet és vég, eloldozhatatlan tartozéka annak, amit határol. [7]

A valamit – mondja Hegel – „immanens határa önmaga ellentmondásaként tételezi”, és a belső ellentmondás nyugtalansága „túlhajtja önmagán”. Mássá lesz, új állapotba megy át. A létesülésnek ez a konkrét, minőségileg meghatározott folyamata a *változás*. A változó valami a más létben is azonos marad önmagával: fenntartja magát saját nemlétezésében, egy vele és nem egy vele. Mivel a nemlétezésben, a mássá alakulásban tartja fenn magát, léte *másért-való-lét*. De egyszersmind „magával való egyenlőség” is, „magára való vonatkozás másra való vonatkozásával szemben”, és ilyen szemszögből nézve, *magánvaló lét* – azaz változásai közepette is változatlan, különbségeiben is azonos önmagával. [8]

Általában azt hiszik – folytatja Hegel –, hogy a „magánvaló” valamiféle magasrendű, előkelő dolog, és nagy bölcsességre vall, ha kijelentjük: nem tudjuk, mik a dolgok magánvalóságuk szerint. Ennek a kanti felfogásnak a szellemében „a dolgokat annyiban mondjuk magánvalóknak, amennyiben minden másért-való-léttől elvonatkoztatunk”, azaz „minden meghatározás nélkül mint semmiket gondoljuk őket”. Így persze csakugyan nem állapíthatunk meg róluk semmi közelebbit: hiszen azt, amiről meg akarjuk mondani, hogy micsoda, meg kellene határoznunk, a magánvaló dolgok azonban meghatározás nélküli, üres absztrakciók, olyanok, mint az abszolútum elvont képze, amelyről csupán annyit tudunk, „hogy benne minden egy”. Az igazi – nem a kanti értelemben vett – magánvaló a dolog objektív lényege, fogalma; ez pedig mindig konkrét, meghatározott és megismerhető. [9]

Amikor Hegel különbséget tesz a magánvaló hamis és helyes felfogása között, a dialektika egyik legfontosabb vonására mutat rá. A kanti felfogás elszakítja a magánvalót minden másra-vonatkoztatottságtól, viszonytól, összefüggéstől – a „másért-való-léttől” –, és nem hagy meg számára egyebet, mint a pusztá azonosságot önmagával; holott az, hogy a dolgok „magánvalóságukban”, önmagukban micsodák, belső és külső viszonyaikon múlik, s ha elvont azonosságukban vesszük őket szemügyre, csak külsőleges és formális képet kaphatunk róluk, amely éppen a lényegét sikkasztja el. A viszonyoktól függően, a formai azonosság tartalmi ellentétességet takarhat, és megfordítva, a tartalmi azonosság ellentétes formákban jelenhet meg.

A magánvaló a *valaminek* – valamely dolognak – a minősége, amely mozzanatként hordozza a másért-való-létet, de úgy, hogy elhatárolódik tőle, önmagát érvényesíti vele szemben, azonos marad a dolog változásai közepette és más dolgokkal való kapcsolatai során. Mint magánvaló, a minőség azt fejezi ki, hogy milyennek *kell* lennie a dolognak fogalma szerint; úgyszólván tájékozódási pontul szolgál a dolog fejlődése számára, és „a valami meghatározásának nevezhető”. Az ember meghatározása például a gondolkodó ész – írja magyarázatképpen Hegel –, ez különbözteti meg az állattól, valamint „saját természetiségétől és érzékiségétől, amely által közvetlenül összefügg mással” [10]. (Jegyezzük meg zárójelben, hogy a példa nemcsak azért érdekes, mert megmutatja, hogyan érti Hegel a magánvalót, hanem azért is, mert kerekén leszögezi, hogy az embert „természetisége és érzékisége” hozza közvetlen összefüggésbe a külvilággal. Ha így van, akkor az ember testének és érzékeinek köszönheti valóságát – hiszen nem valóságos az, ami semmi mással nincs kapcsolatban, ami híjával van a másért-való-létnek –, és hamis Hegelnek az a kijelentése, hogy „az ember gondolkodás, ... a gondolkodás az ő egzisztenciája és valósága” [11].)

A „magánvaló” fogalma a dolog lényegére vonatkozik; a nem-lényeges tulajdonságokra Hegel bevezeti a *mineműség* fogalmát. A mineműség „a valaminek a külső létezése, amely az ő létezése is, de nem tartozik magánvalóságához”; változásai csupán a felszín érintik, a dolog meghatározását nem. „Maga a valami fenntartja magát a változásban”, mivel „meghatározása szerint közömbös mineműségével szemben”; éppen ebben különbözik a mineműség a meghatározástól. A kettő azonban összekapcsolódik, sőt át is mehet egymásba. A mineműség egyrészt függ a valami „immanens meghatározásától” – lényeges belső tulajdonságaitól –, másrészt előbb-utóbb maga válik belső meghatározóvá, olyannyira, hogy megváltoztatja a valomit. Ez a változás „már nem a valaminek pusztán másért-való-léte szerinti első változása”, amely csak „a belső fogalomhoz tartozó változás volt” – azaz nem a dolog állapotainak vagy külső viszonyainak a lényegét nem csorbító módosulása, hanem gyökeres átalakulás, amely a régi minőséget megszünteti és újjal cseréli fel. [12]

Saját minőségi határán belül a valami „mindenekelőtt affirmatív, nyugodt létezés”. De határolt lévén, önmaga tagadásaként tételeződik, és ellentmondásossága „túlhajtja önmagán”. Így „magánvalósága szerint csak létesülés”, keletkezés és elmúlás; a múlandóság a sorsa mindennek, ami határolt, véges, másért-való. „Ha azt mondjuk, hogy a dolgok *végesek*, ezen azt értjük, hogy nemcsak meghatározottságuk van, nemcsak minőségük ..., hogy nem pusztán határoltak, ... hanem hogy inkább a nemlét a természetük, a létük. A véges dolgok *vannak*, de ... mint negatívak vonatkoznak önmagukra, s éppen ebben az önmagukra való vonatkozásban túlhajtják magukat önmagukon, létükön ... A véges nemcsak változik, ... hanem *elmúlik*; s nem csupán lehetséges, hogy elmúlik, úgyhogy léte lehetséges volna elmúlás nélkül is, hanem hozzátartozik a véges dolgok létéhez ..., hogy az elmúlás csíráját mint magában-való-létüket hordják magukban: születésük órája – haláluk órája” [13].

A végesség gondolata „az értelem legmakacsabb kategóriája”: mert a tagadás általában megfér a létezéssel, a végesség azonban megrögzített tagadás, semmijétől el nem választható, másával meg nem békíthető. A végességgel „a nemlét lesz a dolgok rendeltetésévé, egyúttal *elmúlhatatlanná és abszolúttá*”. A múlandóság örökkévaló, a véges dolog végső mozzanata; csak a végtelennel való egyesülés révén szűnhetne meg. Ezt általában lehetetlennek mondják; ám a végesnek a fejlődése arról tanúskodik, hogy az ellentét feloldódik, a semmi nem végső. A véges ugyanis nem múlik el, hanem más végessé lesz, azután ez is átváltozik egy újabb végessé, „és így tovább, talán a *végtelenségig*”. Az elmúlásban tehát a véges önmagával egyesül, és ez a magával való

[14]

azonosság az ő mása, a végtelen.

A véges és a végtelen egymás ellentétei, másai, amennyiben az egyik a realitások köre, a másik „a meghatározatlan üresség, a végesen túli”. Mégsem lehetnek pusztán különbözők, mert akkor azzal a logikai ellentmondással kerülnénk szembe, hogy „a végtelen csak *határa* a végesnek, azaz csupán meghatározott végtelen, amely *maga is véges*”. Ebben az esetben a véges volna az evilági lét, a végtelen pedig a véges lét fölött lebegne a valóságon kívül, „bár *magánvalósága* a végesnek”. Az igazság ezzel szemben az, hogy a végtelen nem a végesen túl kezdődik, hanem maga a véges válik saját természeténél fogva végtelenné. [15]

Amikor a véges túllép önmagán és mássá alakul, új határ keletkezik, amely „maga is csak olyasmi, amit meg kell szüntetni, amin túl kell menni”. A határ és átlépésének szükségszerűsége örökösén megújul, s a véges és a végtelen kölcsönviszonya végtelen progresszusnak tűnik. Ez a progresszus elkerülhetetlen, ha az összetartozó ellentétek mindegyikének „önálló létezését tulajdonítanak a másikkal szemben”, és a végest hibásan úgy kezelik, mintha „innenső” volna a végtelenhez képest. A gondolati hiba miatt a határ meghaladása tökéletlen és elvont lesz, mert magát a meghaladást nem tudjuk meghaladni. „A végtelen van előttünk; természetesen túlmegyünk rajta, mert új határt tételezünk, ezzel azonban inkább csak visszatérünk a végeshez. Ez a rossz végtelenség ... tagadja ugyan a végest, de valójában nem képes szabadulni tőle ... A végtelenbe tartó progresszus tehát csak ismétlődő egyformaság, a véges és a végtelen unalmas *váltakozása*.” Hiába tagadjuk újra meg újra hol a végest, hol a végtelent azzal, hogy túlmegyünk rajtuk: minden túllépés „külön kezdet, új aktus”, a tagadások között nincs szerves kapcsolat. „*Először* van a *véges*; *azután* túlmegyünk rajta ... *harmadszor* ismét túlmegyünk ezen a tagadáson, új határ, ismét egy *véges* keletkezik.” A mozgás visszaérkezik kezdetéhez, „*ugyanaz* jön létre, mint amiből *kiindultunk*, azaz újból helyreállt a véges”. A végtelennel hasonlóképpen állunk: a tagadott határon túl új határ keletkezik benne, amelyet mint végest megint tagadunk, s így „*ugyanaz* a végtelen” van előttünk, amelyik az imént „eltűnt az új határban” – a végtelen „*visszaérkezett önmagához*” [16].

A végtelenbe tartó progresszus a „be nem fejezett reflexió” rovására írandó, amely a végesnek a tagadását „nem tudja visszavinni a pozitívhoz”, s jóllehet tisztán látja a véges és a végtelen egységét és ellentétét, „*nem hozza össze ezt a két gondolatot ... csak váltakoztatja őket*”. Ilyen eljárással találkozunk rendszerint az oksági viszony leírásaiban. Nincs ok, amelynek ne volna okozata, és megfordítva; minden ok egy másiknak az okozata, az új ok szintén okozat, és így tovább a végtelenségig. Az effajta végtelenség *szembenáll* a végessel, tehát „határolt és maga is véges – rossz végtelenség”. Nincs benne igazság, ahogy a végtelentől különválasztott végesben sincsen, mivel önmagában egyik sem létezik. Ez azonban nem azt jelenti, hogy a véges és a végtelen nem különbözik egymástól: egységük és ellentétük éppoly elválaszthatatlan, mint ők maguk. [17]

A véges és a végtelen – tanítja Hegel – „saját mozzanataként rejti magába mását”. Mivel a kettő különbözik egymástól, „mindegyik ... önmagában a kettő egysége; így két ilyen egység adódik”. A végtelen „magán hordja a tőle különböző végességet” mint meghatározottságát, határát, s ő „a *magánvaló* ebben az egységben”, a „*végessé vált végtelen*”. A véges „szintén magán hordja ellentétét”, és „felemelkedik saját értéke fölé; mint a *végtelenné vált véges* tételeződik”. Az értelem meghamisítja ezt a kettős egységet, amikor a végtelent magánvaló létnek tekinti anélkül, hogy „meghatározottságot és korlátot” tételezne rajta, a végest pedig szintén megtartja a végtelentől különválasztva „mint nem-tagadottat”. A hamisításnak az a lényege, hogy a véges és a végtelen egymásra vonatkozását az értelem minőségi különbségekként

rögzíti, „meghatározottságukban elválasztottaknak, méghozzá abszolút módon elválasztottaknak mondja őket”; holott a véges és a végtelen egysége nem külsőleges egyesítés, nem meghatározásukkal ellentétes kapcsolat, amelyben „elválasztott és ellentétes, egymással szemben önálló” mozzanatok kapcsolódnak össze, „hanem mindegyik önmagában ez az egység, mégpedig csak mint önmaga *megszüntette-megőrzése*, ahol egyik sem rendelkezik a másikkal szemben a magánvaló lét és az afirmatív létezés előnyeivel”. Másképpen szólva, „nincs olyan végtelen, amely *előbb* végtelen, és csak azután van szüksége arra, hogy végessé legyen”, mivel „már önmagában és éppen annyira véges, mint végtelen” [18].

A hegeli gondolatokat a materializmus a következőképpen értelmezheti. A végtelen: az anyag általában; a véges: az anyag bármely különös, konkrét formája. Sem anyag nincs különös formák nélkül, sem különös formák nincsenek anyag nélkül. Minden konkrét forma tartalmazza ellentétét, az általánost, és „saját értéke fölé emelkedik”, mint megnyilvánulása a végtelen anyagnak, amely különbözik a maga véges alakjaitól, de mégsem különbözik tőlük, mert csak bennük és általuk léteznek. A véges és a végtelen tehát egyszerre azonos és ellentétes egymással; mindegyikük a másikban valóságos, illetve nem is beszélhetünk tulajdonképpen „másikról”, hiszen a kő nem valami „más”, mint az anyag, és a konkrét anyagi formákon kívül anyag nincsen. Ezekben a formákban „válík lényegessé” a végtelen anyag, ahogy másrészt a konkrét formák, anyagiak lévén, magukba foglalják a végtelent. Átalakulásuk nem megsemmisülés, hanem formaváltozás: az anyagi tartalom minden változásban megmarad, és a véges az új formákban megszüntette-megőrződik, „önmagával egyesül” – így nyilatkozik meg a végtelensége (anyagi jellege). Hegel szavaival: „a végest nem rajta kívüli hatalomként szünteti meg a végtelen, hanem végtelensége az, hogy megszüntette-megőrzi önmagát.” [19]

Az igazi végtelen – összegezi Hegel-*folyamat*, amely nem fejthető ki a véges és a végtelen egységének formulájával. Az egység ugyanis „elvont, mozdulatlan magánvaló-egyenlőség, s a mozzanatok szintén mozdulatlan léttel bírók. A végtelen azonban, miként két mozzanata, lényegileg inkább csak *létesülésként* van.” Nem valóságon túli, hanem létező, „mert tartalmazza a tagadást általában, tehát a meghatározottságot... Csak a rossz végtelen *valóságon túli*, mert csak tagadása a *reálisan* tételezett végesnek”, és pusztán tagadás lévén, „*nem is mondják létezőnek*, hiszen elérhetetlen. Am elérhetetlensége nem fenség, hanem hiány, amelynek végső alapja abban van, hogy a *végest* mint olyant *léttel bíróként* rögzíti meg.” Az elérhetetlenben nincs igazság; „be kell látnunk, hogy az ilyen végtelen nem igaz. – A végtelenbe tartó progresszus képe az *egyenes vonal*, amelynek két határán csak a végtelen van, s mindig csak ott van, ahol a vonal – ez pedig létezés – nincsen ... A magába visszahajló, igazi végtelenség képe a *kör*, a magát elérő vonal, amely zárt és egészen jelenvaló, nincs se *kezdőpontja*, se *vége* ... Az igazi végtelenség így általában ... a *realitás* magasabb értelemben ... Nem a véges a reális, hanem a végtelen.” [20]

A kanti problémakör fényében könnyen felmérhető a véges és a végtelen dialektikájáról szóló hegeli tanítás jelentősége. Kant mindenkinél világosabban bebizonyította, hogy ha nem ismerjük meg a végtelent, akkor a végesről sem lehet objektív tudásunk. Minthogy a megismeréshez tapasztalatra van szükség – hirdette Kant –, a tapasztalat pedig, bármennyire bővíthető is, a végtelent sohasem foghatja át, a dolgoknak az emberi tudattól független, valódi mivolta örökké rejtve marad előttünk. Ez a hume-i eredetű okoskodás *mindenfajta pozitivizmus veleje*. A pozitivizmusnak és agnosztikus következményeinek elkerülésére Hegel le akarja zárni a végtelen progresszust, a rossz végtelent. De nem egy túlvilági végtelennel. *Magában a végesben talál rá a végtelenre, amely nem más, mint a dolgok egyetemes tartalma,*

szubsztanciája, „magánvalósága”. A végtelent a véges közvetíti, és megfordítva, a végest csak a végtelen révén ismerhetjük meg: a szubsztanciájától – anyagiságától – megfosztott végesben nincs igazság és realitás, nincs bizonyítható tárgyi tartalom. Mihelyt a két egymásba játszó ellentétet különválasztjuk, a világ óhatatlanul a vélekedéssé lefokozott, soha meg nem alapozható tapasztalati adatok összefüggéstelen halmazára bomlik, amelyet logikusan egészít ki a fölötte elterpeszkedő túlvilági végtelenség; *a pozitivizmus és a vallási misztika szervesen összetartozik.* De hogyan ismerjük meg a végesben a végtelent, honnan tudjuk, hogy amit változatlan tartalomként találunk a dolgokban, az valóban a végtelen szubsztancia-e? A gyakorlat ismeretelméleti szerepének tisztázása nélkül nincs erre magyarázat; Hegel egyszerűen *kijelenti*, hogy így van – világnézeti kötöttségei miatt nem is tehet mást –, ezért a véges és a végtelen dialektikáját az ábrázolás lenyűgöző értékei ellenére sem tudja teljes mélységében kibontani és érvényesíteni.

A hegeli végtelennek a tartalma természetesen nem az anyagiság, hanem az eszmeiség. Eszmeinek nevezi Hegel „az elvet, az általánost”, amely nélkül a dolgok valótlanak, továbbá a véges dolgokat is, mivel a végtelenben gyökereznek, neki köszönhetik realitásukat. „Az a tétel, hogy *a véges – eszmei, alkotja az idealizmust*”; ez az irányzat „nem ismeri el a végest igazi létezőnek”.

„Lényegileg minden filozófia idealizmus – állítja Hegel vagy legalábbis elve az idealizmus”, ha nem viszi is következetesen keresztül. „A filozófia éppoly idealista, mint a vallás; mert a vallás éppúgy nem ismeri el a végességet igazi létnek, valami végsőnek, abszolútnak ... Az idealista és a realista filozófia ellentétének ezért nincs jelentősége.” A régebbi filozófiák, amelyek a vizet vagy az atomokat tekintették elvnek, szintén gondolatokat, általánosságokat vettek alapul, eszmeiségeket, nem pedig dolgokat, „amint közvetlenül, azaz érzéki egyediségükben található”. Még a thalészi víz sem valami érzéki, „mert empirikus víz ugyan, de egyúttal minden más dolog *magánvalósága* vagy *lényege*, és ezek a dolgok nem önállóak, magukban megalapozottak, hanem egy másból, a vízből *tételezettek*, azaz eszmeiek” [21].

Hegel érveléséből kiviláglanak az idealizmus legátfogóbb ismeretelméleti indítékai. Az általános, a dolgok lényege nem érzéki: látni, hallani, tapintani nem lehet, csak elgondolni a fogalom logikai-nyelvi alakjában. A szubjektív idealizmus empirista változata arra következtet ebből, hogy az általános az emberi elmében fogant név a dolgok egy-egy csoportjának jelölésére; a racionalista változat apriorisztikus fogalmakat feltételez, az objektív idealizmus pedig úgy gondolja, hogy a fogalom valóságosan létezik az önmagukban semmis érzéki dolgok eszmei alapjaként. De ha a dolgok alapja és lényege eszmei, akkor maguk a dolgok is azok: a véges eszmei természetű. Ilyen felfogásban csakugyan elmosódik az idealizmus és a materializmus – vagy ahogy Hegel mondja, a „realizmus” – ellentéte, hiszen a materialisták is a dolgok lényegét keresik, és a thalészi víz vagy a démokritoszi atom nem érzéki létező, hanem fogalom. Még nyilvánvalóbb a fogalmi jelleg az anyag „mint olyan” esetében: érzéki léte nincsen, csupán gondolati. Durva szofizma azonban a konkrét egyedi dolgoktól *elvonatkoztatott* s ezért valóban csak *fogalmi általánosként* létező anyagot vagy bármi hasonlót azonosítani az egyedi dolgoktól el nem választható *objektív általánossal*. Ehhez a szofizmához folyamodik Hegel; és szofizmája miatt önellentmondásba keveredik, mert a véges és a végtelen dialektikájáról szólva még elválaszthatatlannak ábrázolta az általánost az egyeditől, most viszont, amikor a „vizet”, az „atomot” vagy az „anyagot” eszmeinek nevezi, mindegyiküket az egyedi dolgoktól *elszigetelt* általánosként tárja elénk.

De a szofisztikus kifejtésből sem hiányoznak az igazságmagok. Az eszmeiség a végtelennek a minősége, „a létesülés folyamata a létezésben” [22] – mondja Hegel,

összhangban azzal a már idézett megállapításával, hogy a végtelen csak létesülésként áll fenn. A létesülés tehát – a mozgás – elmaradhatatlan sajátossága a végtelennek, amely nélküle nem volna az, ami. (Materialista tolmácsolásban: a mozgás az anyag létezési módja; a változatlan, önmagával azonos anyagi tartalom – a nyugtalan felszín „nyugalmas képmása” – örökösen átalakuló formákban létezik.) Reális sajátosságról, objektív minőségről van szó – Hegel idealizmusa ennyiben valóban nem különbözik a materializmustól. Ezért száll vitába a filozófus az idealizmus szubjektivista változatával. A szubjektív idealizmus nem tartja fontosnak a tartalmat „magánvalósága szerint”; úgy véli, hogy a reális lét „csak számomra van”, és a képzet szubjektív formája „az egyetlen igaz, kizárólagos, szemben az objektivitásnak vagy realitásnak, a tartalom *külső létezésének* formájával. Az ilyen idealizmus ... mellőzi a képzetet vagy a gondolkodás *tartalmát*”, és megmarad a végességben, ahol a végtelen progresszust nem lehet lezárni. [23]

Hegel mindaddig a *lét* és a *létezés* kategóriacsoportjaival foglalkozott; most áttér a *magáért-való-létre*. „A magáért-valóit a befejezett minőség, s mint ilyen, a létet és a létezést saját eszmei mozzanataiként tartalmazza. Mint *lét*,... egyszerű vonatkozás önmagára, mint *létezés* pedig meg van határozva; ez a meghatározottság azonban többé nem a valami véges meghatározottsága a mástól való különbségében, hanem a különbséget mint megszünten-megmaradót magába foglaló végtelen meghatározottság.” [24] A létezés területén a meghatározottság még nem abszolút: a minőség, a máslet, a határ megannyi tökéletlen tagadás; de a magáért-való-léttel a tagadás végtelenné lesz, és a másért-való-lét visszahajlik az *Egybe*, a végtelen egységbe. Ez az egység, amelyet a véges létezés realitásával szemben az eszmeiség jellemez [25], „önmagában különbség nélküli, s a *mást* kizárja magából” [26], bár tartalmazza a létezést, „a tagadással terhelt létet” [27].

Hegelnek a szokottnál is homályosabb szövege alkalmasint a következőképpen értelmezhető. A „valami” és a „más” ellentéte, amely a létezés körét az egymástól elhatárolódó minőségek sokaságára osztja, a *világegész* szempontjából semmis: a végtelen Egy mint „befejezett minőség” minden véges meghatározottságot, minden „tökéletlen tagadást” összefog, semmi sincs, ami hozzá képest más lehetne. Léte „egyszerű vonatkozás önmagára”, mert nem másvalamihez viszonyul; meghatározottsága végtelen, mert minden határt és különbséget magába zár. Mivel a világegész nem érzéki jelenség, Hegel szemében feltétlenül eszmeinek kell lennie. A „tagadással terhelt létnek” ez az eszmei foglalatja különbözik az eleai Egytől és Spinoza szubsztanciájától – mind a kettő abszolút meghatározatlan, a tagadás és különbség teljes hiánya –, különbözik továbbá Malebranche vagy Leibniz istenétől is, akiben nem érvényesül „a végtelenség logikai meghatározása”, az általánosnak a különösök sokaságává bomló önmozgása. [28] A hegeli Egy – a magáért-való-lét – saját ellentmondásos természetének dialektikájával bontja ki tartalmi sokféleségét. – Ennek az értelmezésnek a tükrében jogosnak látszik az a következtetés, hogy Hegel kategóriacsoportjai a lét *nulla* meghatározottságú *elvont általánosságától* haladnak a létezés *véges* meghatározottságú *különösségén* át a világegészt képviselő magáért-való-lét *végtelen* meghatározottságú *tartalmas általánossága* felé.

Az Egy dialektikájáról beszéltünk, a „dialektika” szó azonban inkább csak Hegel *szándékaira* utal, nem annyira a valóságos kifejtésre, amely a szokásos spekulatív erőszakoltsággal boncolja ki az elvont Egyből a sokféleséget. A magáért-való-lét „nem létezés, nem meghatározottság a másra való vonatkozás értelmében ... Az Egy tehát nem képes mássá lenni; *változatlan*.” Semmi sincs benne, minősége az üresség. De az Egy és az üresség két különböző mozzanat: mindegyikük úgy vonatkozik a másikra,

„mint egy *más létezésre*”. Az Egy ily módon tagadóan vonatkozik önmagára, eltaszítja magát önmagától. „Ez a taszítás a *sok egynek* az Egy által való tételezése”, noha egyúttal „teljesen külsőleges az Egynek”, amely magára vonatkozik és önmagával egyenlő. [29]

Ha megpróbálkozunk az ismertetett részlet materialista fordításával, hamar kiderül, hogy az „önmagát eltaszító Egy” fogalma ezt csaknem lehetetlenné teszi: az anyag nem a dolgok sokféleségét megteremtő istenként működik. A panteista értelmezésnek azonban nincs akadálya. A végtelen szubsztancia – az adott esetben a világszellem – maga hozza létre önmagából a „sok egyet”; ezzel a művelettel egyrészt „tagadóan vonatkozik önmagára”, mert a létrehozott sokaság az Egynek az ellentéte, tagadása, másrészt „magát taszítja el”, mert amit létrehoz, az vele egylényegű. Az eltaszított sokaságban az Egy változatlanul megmarad, így a taszítás az ő számára „teljesen külsőleges”. A szubsztancia ennél fogva egy is, sok is – „maga az Egy: a sok egy” –, minthogy pedig a sokaságot ő idézi elő, végtelensége az „elfogulatlanul magát létrehozó ellentmondás” [30].

Az Egyet Hegel ugyanolyan szofisztikus fogással szaporítja sokasággá, ahogyan logikai rendszerének kezdetén a mozgást „vezette le”: ott a lét és a semmi azonosságára hivatkozott, itt az Egy és az üresség azonosságára. A cél mindenesetre az, hogy Spinozától eltérően, már a kiinduló elvben felmutassa a tagadást, az ellentmondást, és ezzel megindokolja az önmozgás szükségességét. A lét és a semmi ellentmondása a létesülésben nyilvánul meg, az Egy és az üresség ellentmondása a taszításban. „A taszítás az Egy összetördelése sokra”, sok egyre, amely tagadja egymást, és ebben a kölcsönös kizárásban tartja fenn magát (mindegyikük csak annyiban létezik, amennyiben vonatkozásban van a többivel, és velük *szemben* megőrzi saját minőségét). Mivel az Egy úgy vonatkozik a belőle származó sok egyre, mint önmagára, „az egyeknek egymással szembeni tagadó magatartása” voltaképpen az eredeti Egy – a szubsztancia – egyesülése önmagával. [31]

A taszítás negatív vonatkozás, amelyben a kizáró „kapcsolatban áll azzal, amit kizár”, nem szakadhat el tőle. Ezért a taszítás egyszersmind vonzás is, noha a két ellentét közötti különbség nem tűnik el. A taszítás előfeltétele a vonzásnak: az anyagot szolgáltatja számára, hiszen „ha egyek nem volnának, nem volna mit vonzani; a folyamatos vonzásnak, az egyek fogyasztásának képzete feltételezi az egyek éppoly folyamatos létrehozását.” Más szóval, „a vonzás csak a taszítás *révén* vonzás, aminthogy a taszítás a vonzás *révén* taszítás”. A sok egy a taszítással tartja fenn magát, a vonzás pedig „saját meghatározásaként” és közvetítőjeként tartalmazza ellentétét, „így nem nyeli magába a vonzott egyeket mint egyetlen pontba, azaz nem szünteti meg őket”. A két fordított irányú hatás tehát feltételezi egymást, „mindegyik magába foglalja a másikat”, és nyugtalan összjátékuk megszüntetve-megtartja a sok egyben a folyamatnak bizonyuló Egyet, a szubsztanciát. [32]

A vonzás és a taszítás fizikai kategóriák, amelyeket részint Kant alkalmazott a newtoni mechanika kozmológiai kiterjesztése során, részint pedig Schelling a mágneses és elektromos jelenségekről felgyűlt ismeretek természetfilozófiai feldolgozásakor. Ezeket a fizikai kategóriákat emeli át Elegei a logikába, ami materialista eljárásnak tűnik, kivált ahhoz képest, hogy máskor logikai kategóriákat nyilvánít ontológiaiakká, a lét kategóriáivá. De materializmusról nincs szó, sőt, Hegel észre sem veszi a különbséget két össze nem egyeztethető eljárása között: abban a hiszemben van ugyanis, hogy az egyről és a sokról szóló logikai okfejtései a fizikai értelemben vett vonzó- és taszítóerőnek is alapul szolgálnak. Idealista illúziója ellenére azonban helyenként valósággal materialista módon elemzi Kantnak a vonzásra és taszításra

vonatkozó nézeteit. Kant előadása zavaros – írja –, mégis nagyon megbecsülésre méltó az a gondolata, hogy az anyagot két ellentétes meghatározásból kell megismerni, s hogy nem szabad elfogadni a közkeletű mechanikus felfogást, amely megáll az anyag áthatolhatatlanságánál, a pontszerűségénél, és az anyagok összefüggését külsőlegessé teszi, nem engedve meg más mozgatóerőt, mint a külső nyomást és lökést. A megismerésnek ez a külsőlegessége feltételezi, hogy a mozgást az anyag mindig kívülről kapja, „és nem gondol arra, hogy azt mint valami belsőt ragadja meg, és az anyagban fogja fel, amelyet éppen ezért mozdulatlanak és tehetetlennek gondoltak”. Kant megszünteti ezt a külsőlegességet oly módon, hogy a vonzást „*magának az anyagnak az erejévé teszi*”, bár a két alaperőt még meghagyja egymással szemben külsőlegesnek. [33]

A logikai kategóriák jórészt Hegel a filozófia történetéből meríti, úgy kezelve a régi filozófiákat, mint saját eszméinek előtörténetét, mint olyan közeget, ahol szét-szórtnak és egyoldalúan bukkannak fel azok a fogalmak, amelyek majd az ő rendszerében, erős kritikai szűrés után állnak össze egységes egészzé, és válnak tévedéssel terhelt részigazságokból a teljes igazság részeivé. A „sok” és az „egy” az ókori atomisztika és a leibnizi monadológia hagyományaihoz kapcsolódik; kifejtésükhöz hozzátartozik ezeknek az irányzatoknak a bírálata.

Leibniz idealizmusa a sokaságot közvetlen adottságnak tekinti, és nem a monász taszításaként fogja fel – hangsúlyozza Hegel a sokaság tehát „csak elvont külsőlegessége szerint van meg benne”, és „minden egyes csupán magáért van”, mások létezésével szemben közömbös „zárt világgént”, amely egyedül Isten vagy a filozófus által kerülhet kapcsolatba a sokaság többi tagjával. Ebben a rendszerben „megszűnt a más-lét: a szellem és a test vagy általában a monászok nem mások egymás számára, nem határolják egymást, nem hatnak egymásra; egyáltalán megszűnnek mindazok a viszonyok, amelyeknek alapja valamilyen létezés. A különféleség csak eszmei és belső, a monász benne csak önmagára vonatkozik, a változások a monászon belül mennek végbe, s nem a monásznak más monászokra való vonatkozásai.” A monászok monaszától, Isten abszolút egységétől semmi sem közvetíti az átmenetet ehhez az elvont sokasághoz: az átmenet „fel nem fogottan, a teremtés képze által” játszódik le, nélkülözve a logikai indokot és szükségszerűséget. És amilyen csodaszzerű az egység átmenete a sokaságba, éppoly indokolatlan a sokaság egysége is: a monászok magatartása, a harmónia, „e sokaságban nem válik immanenssé”, nem a sokaság tagjainak belső természetéből fakad. [34]

Figyelmet érdemel, hogy az ókori atomisztikáról Hegel bizonyos tekintetben nagyobb elismeréssel beszél, mint Leibniz idealizmusáról. Az atomizmussal, amely szerint „a dolgok lényege az *atom* és az *üres*”, az absztrakció a meghatározottság magasabb fokára lépett a parmenidészi léthez és a héraikleitoszi létesüléshez képest, merészen „erre az egyszerű ellentétre” vezetve vissza a világ végtelen változatosságát. Az atomot többnyire változatlanak és abszolút merevnek képzelik – folytatja Hegel mintha különfélesége és kapcsolatai teljesen külsőleges vonatkozások volnának. „Első képviselőinél azonban az atomista elv nem maradt meg ebben a külsőségben”, hanem mély igazságot tartalmazott: „*az üresben ismerték fel a mozgás forrását*”, amely nem az atom és az üres pusztá egymásmellettsége, nem „e két meghatározás közömbössége egymással szemben”. „Az a nézet, hogy az üres a mozgás alapja, azt a mélyebb gondolatot tartalmazza, hogy egyetemesen a negatívumban rejlik a létesülésnek, az önmozgás nyugtalanságának alapja” – bár egyébként „a régiek további meghatározásai az atomok alakjáról, helyzetéről, mozgásuk irányáról eléggé önkényesek” [35].

Az atomisztikát és a monadológiát Hegel olyan társadalmi elméletekkel és magatartásokkal hozza kapcsolatba, amelyeket egyértelműen helytelenít. „Az újabb időkben

– írja – az atomisztikus nézet a *politikában* még fontosabb lett, mint a fizikában. E nézet szerint az állam elve az *egyediek* mint olyanok akarata, a vonzóerő a szükségletek és hajlamok részlegessége, az általános pedig az állam maga, a szerződés külsőleges viszonya.” Az atomizált egyéni akaratokból kiinduló államtudomány azonban „nem boldogul” – szögezi le Hegel. [36] Rosszalló megjegyzéseiből kitetszik az atomisztikával szemben elfoglalt kritikai álláspontjának társadalmi-politikai háttere, valamint az is, hogy amikor különbséget tesz az általános két típusa, a szervetlen halmaz közös jegyeire szorítkozó formális általános és a szerves rendszer belső törvényeként működő tartalmi általános között, ez a *teljességgel logikainak tűnő megkülönböztetés a legkevésbé sem független a szerződéselméletek negatív megítélésétől és a polgári társadalom szétszórtságának határozott elutasításától.*

A monadikus polgári társadalom a végsőig fokozza az egyén elszigeteltségét és látszólagos önállóságát. Hegel a következőképpen nyilatkozik erről: „Az önállóság, ha a magáért-való egyet a végletekig kiélezzük – az elvont formális önállóság, amely önmagát semmisíti meg, s a legfőbb, legmakacsabb tévedés létére a legfőbb igazságnak tartja magát –, konkrétabb formákban mint elvont szabadság, mint tiszta én, és azután tovább mint a gonosz jelenik meg. Ez az a szabadság, amely annyira melléfog, hogy ebbe az absztrakcióba helyezi lényegét, s ebben a magánál-való-létében azzal hízeleg magának, hogy tisztaságában valósul meg. Ez az önállóság meghatározottabban az a tévedés, hogy negatívnak tekinti azt, és negatívként viseltetik azzal szemben, ami saját lényege. Így ... meg akarván nyerni saját létét, elpusztítja azt, s ez a ténykedése csak e ténykedés semmisségének megnyilvánulása. A megbékélés abban van, hogy inkább azt ismeri el a maga lényegének, ami ellen a negatív magatartás irányul, és csak abban, hogy *felhagy* a maga magáért-való-létének negativitásával ahelyett, hogy ragaszkodnak hozzá.” [37]

Az individualista álszabadság bírálatának ismertetésével nagyjából el is mondtunk minden lényegeset a magáértvaló-létről, a *minőség* hármas tagolású alapkategóriájának befejező tagjáról. A továbbiakban a hegeli logika második alapkategóriáját, a *mennyiséget* fogjuk vázolni.

2. Mennyiség

Ellentétben a minőséggel, amelynek megváltozása esetén a dolog nem az többé, ami volt, a mennyiség „magába foglalja a lét változékonyságát anélkül, hogy maga a dolog ... megváltoznék általa”. A mennyiség „az a meghatározottság, amely közömbös a lét számára, az a határ, amely éppúgy nem határ ... Az ilyen határ, valamint ennek a határnak a közömbössége önmagával szemben és a valami közömbössége vele szemben” – ez a három tényező alkotja együttesen a valaminek, a dolognak a mennyiségi meghatározottságát. Ha például egy szántóföldnek megváltozik a mennyiségi határa, „szántóföld marad csakúgy, mint azelőtt”; ha ellenben a minőségi határa változik meg, akkor „rét, erdő stb. lesz belőle”. A szántóföld tehát közömbös saját *mennyiségi* határával szemben, és a határ is közömbös önmagával szemben: tágulhat és szűkülhet, miközben ugyanaz marad, ami volt – mennyiségi határ. Egy másik példa: a vörös szín, akár erősebb, akár gyengébb, mindig vörös, „ha azonban a minősége változna meg, akkor nem vörös volna többé, hanem kék stb. lenne belőle” [38]

A szokásos matematikai definíció szerint a mennyiség „az, ami növelhető és csökkenthető”. De valamit növelni vagy csökkenteni annyi, mint nagyobbá vagy kisebbé tenni a *mennyiségét*; „így a mennyiség az volna, aminek a mennyisége megváltoztatható”. A „több” és a „kevesebb” valójában csupán felületes és tökéletlen kifejezése annak a döntő mozzanatnak, hogy a mennyiség olyan meghatározás, amelynek növelésével vagy csökkentésével szemben „a meghatározott dolog közömbösen viselkedik” [39].

A „többre” és a „kevesebbre” hivatkozó matematikai definíció világos ugyan, de logikailag nincs megalapozva, mert a gondolkodás mellőzésével közvetlenül a képzetre támaszkodik. A közvetlenség számláját terheli az a sűrűn előforduló hiba is, hogy a mennyiséget „érvényességi köre tekintetében túlbecsülik, sőt abszolút kategóriává fokozzák”, és csak azt a tudományt hajlandók egzaktnak elismerni, „amelynek tárgyai alávetettek a matematikai kalkulusnak”. E hibás nézettel szemben hangsúlyozni kell, hogy a mennyiségi meghatározások nagyon fontosak ugyan, de nem egyformán azok a valóság különböző területein. A természetben „a mennyiségnek nagyobb fontossága van, mint a szellem világában”, a szervetlen természetben nagyobb, mint a szervesben, a mechanikában nagyobb, mint a fizikában és a kémiában. Ezért „a legzavarosabb előítéletek közé kell sorolni, ha a tárgynak minden különbségét és meghatározottságát csupán a kvantitatívban keresik, amint gyakran megtörtént” [40].

A lét és a létezés megkülönböztetéséhez hasonlóan, Hegel különbséget tesz a meghatározatlan és a meghatározott mennyiség, a *kvantitás* és a *kvantum* között. Az első úgy viszonylik a másodikhoz, mint a tér egy határolt térszakaszhhoz, az idő egy bizonyos hosszúságú tartamhoz, az anyag a rézhez és a vashoz.

A *kvantitás* – az általában vett mennyiség – a folytonosság és a megszakítottság egysége. Folytonos, mert „nem szakítja meg semmiféle határ és kizárás”, de nem „közvetlen egység”, hanem sok egynek az egysége: egynemű sokaság, amelynek minden tagja „az, ami a másik”, és folytatódik a tőle megkülönböztetettekben. „A mennyiség tehát közvetlenül a folytonosságban tartalmazza a megszakítottság mozzanatát”, megszakítottsága pedig maga a folytonosság, mivel a kvantitás nem valamiféle összetétel, nem sok egynek az összeadódása, ahogy a külsőlegességben megrekedt atomisztika vélte, hanem szerves belső egység. [41] „Azt mondják például, hogy a tér, amelyet ez a terem elfoglal, folytonos mennyiség, s ez a száz ember, aki benne összegyűlt, diszkrét mennyiséget alkot. Ámde a tér egyszerre folytonos és diszkrét: ennek megfelelően beszélünk térpontokról, és fel is osztjuk a teret, például egy bizonyos hosszúságon ennyi meg ennyi lábba, hüvelykre stb. Ez pedig csak akkor történhet meg, ha eleve feltesszük, hogy a tér *magánvalósága szerint* diszkrét is. – Másfelől a száz emberből álló diszkrét mennyiség egyúttal folytonos is: közös bennük, hogy valamennyi egyed az emberi nemhez tartozik; ez kapcsolja őket össze egymással, s ezen alapul e mennyiség folytonossága.” *Csak* folytonosság, vagy *csak* diszkrét mennyiség nem létezik; ha mégis beszélünk ilyenekről, ennek az az oka, hogy gondolkodásunk „bizonyos események szemléletekor elvonatkoztat egyszer az egyikétől, máskor a másikatól azoknak a mozzanatoknak, amelyeket a mennyiség fogalma szétválaszthatatlan egységben tartalmaz”. [42] A matematika nem is fogadja el a két mozzanat különválasztását, azt, hogy „az idő pontokból, a tér általában vagy mindenekelőtt a vonal térpontokból, a sík vonalokból, az egész tér síkokból *tevődik össze*; nem fogadja el az ilyen nem-folytonos egyeket. Ha például egy sík nagyságát végtelenül sok vonal *összegeként* határozza is meg, ez a szaggatottság csak pillanatnyi elképzelés, és a vonalak *végtelen* sokaságában már benne rejlik szaggatottságuk megszüntetése, mivel a tér, amelyet alkotnak, mégiscsak korlátozott.” [43]

Hegel a kvantitás kettős természetében jelöli meg Kant úgynevezett matematikai antinómiáinak eredetét és feloldásuk módját. A második antinómia tétele így szól: „Minden összetett szubsztancia egyszerű részekből áll, és mindenütt csak az egyszerű létezik, vagy az, ami ebből össze van téve.” Ha ugyanis feltételezzük, hogy az összetett szubsztanciák nem állnak egyszerű részekből, és gondolatban minden összetételt megszüntetünk, akkor nem maradnak sem összetett, sem egyszerű részek, azaz nem marad semmi. Így okoskodik Kant. Gondolatmenete azonban körben forog, aminthogy már maga a bizonyítandó tétel is tautológia – mutat rá Hegel. Kant kezdettől fogva felteszi, hogy a dolgok összetettek, állnak valamiből, tehát szétbonthatók, mert az összetétel csak külső állapotuk; majd arra *következtet* ebből, hogy egyszerű elemekből állnak, és összetételük külsőleges. „A szemügyre vett bizonyítás nem annyira szemfényvesztéssel vádolható, mint inkább haszontalan, gyötrelmes nyakatekertséggel, amely csak arra szolgál, hogy a bizonyítás külső alakját hozza létre, és ne hagyja meg teljes átlátszóságában, hogy aminek következményként kellene jelentkeznie, az zárójelben a bizonyítás alapja; hogy egyáltalán nem is bizonyítás, hanem csak egy feltevés van előttünk.” [44]

Hasonló a helyzet az antinómia ellentétével is, amely kimondja, hogy semmi sem áll egyszerű részekből, és nem is létezik semmi egyszerű. A bizonyítás: tegyük fel, hogy minden összetett dolog egyszerű részekből áll. Az összetétel, mint külső viszony, csak térben létezhet, „ezért ahány részből áll az összetett, annyi részből kell állnia a térnek is, amelyet elfoglal”. De a tér nem egyszerű részekből, hanem terekből áll, és az összetétel minden részének, tehát az egyszerűnek is, teret kell elfoglalnia. Ami azonban teret foglal el, az „egymáson kívüli sokféléit foglal magába”, azaz maga is összetett. Ez a bizonyítás – veszi át a szót Hegel – eleve felteszi, hogy a tér nem áll egyszerű részekből, és a folytonosság igazolatlan előfeltevésével cáfolja a megszakíttóságot, az egyszerű részek lehetőségét. Ahogy a tételben az összetettség, az ellentételben a folytonosság az, ami kezdetben előfeltevésként, azután következményként jelenik meg. [45]

Hegel nem késik levonni a tanulságot. „Az egész antinómia a kvantitás két mozzanatának elválasztására és közvetlen állítására redukálódik, mégpedig olyképpen, hogy azok teljesen szét vannak választva.” A helyes szemlélet viszont felismeri, hogy „magában a folytonosságban rejlik az atom mozzanata, mivel a folytonosság teljes mértékben az osztás lehetősége, amiképpen az osztottság, a diszkréció az egyek minden különbségét megszünteti – mert az egyszerű egyek mindegyike ugyanaz, mint a másik –, tehát egyenlőségüket s ezzel folytonosságukat tartalmazza. Mivel a két ellentétes oldal mindegyike önmagában tartalmazza másik oldalát, és egyik sem gondolható el a másik nélkül, ebből következik, hogy a meghatározások egyike sem igaz önmagában, hanem csak egységük igaz. Ez az igazi dialektikus szemléletük, valamint az igazi eredmény.” [46]

Kantnak az a nagyjelentőségű felfedezése, hogy az antinómiák „nem szofista mesterkedések”, hanem logikailag szükségszerűek, „segített kialakítani a meggyőződést, hogy a végesség kategóriái semmisek”, az egysíkú, metafizikus fogalmakkal nincs mit kezdeni. Kant azonban az antinómiákat még szubjektív és feloldhatatlan ellentmondásoknak vélte, számukat pedig négyre korlátozta, holott „minden fogalom az ellentétes mozzanatok egysége ... s így annyi antinómiát lehet felállítani, ahány fogalom adódik”. Az antinómiák egyetemességéből következően, feloldásuk módja is egyetemes; mindig és mindenütt figyelemmel kell tehát lenni arra a szabályra, hogy két ellentétes és összetartozó fogalom közül *egyik sem érvényes a maga egyoldalúságában, igazságuk csak megszüntésükben és egységükben van.* [47]

A Kant-féle antinómiáknál „elmésebbek és mélyebbek” az eleai iskola dialektikus

példái, amelyek „szintén a kvantitás fogalmán alapulnak, és benne találják feloldásukat”. E példák a parmenidészi „tisza lét” bizonyítását, a mozgás tagadását célozzák, de paradox érvelésük minden meghatározott létet felbomlaszt, és voltaképpen Hérakleitosz tanait erősíti meg. Az érvek cáfolatául Arisztotelész megkülönböztette a tér, az idő és az anyag végtelen oszthatóságát a *valóságos* felosztottságtól, amely soha sem lehet végtelen. Az oszthatóság Arisztotelész szerint „nem létezése, csak *lehetősége* a részeknek, s a sokaság a folytonosságban csak mozzanatként, mint megszüntettségmaradó tételeződik” – más szóval, ami folytonos, az osztható is, tartalmazza a sokaság mozzanatát, de megszüntetve, mert ő maga nem sokaság, hanem egységes egész, és ha felosztják, egy bizonyos határon túl elveszti minőségét. [48]

A kvantitás meghatározott, határolt alakja a *kvantum*. A határ a kvantitást végtelen számú kvantumra osztja. „E meghatározott mennyiségek mindegyike, mint a másiktól különböző, egységet alkot; másfelől, önmagában tekintve: sokaság.” A kvantum tehát egyszerre folytonos, mert egység, és szaggatott, mert sok egyből áll. Egysége minőségi mozzanat: határ, amely „kifelé” minden más létezését és sokaságot kizár, „befelé” pedig körülfogja az egyeket, amelyek „meghatározott sokaságot, *számosságot* alkotnak”. A számosság és az egység a *számnak*, a kvantum „tökéletes meghatározottságának” két elválaszthatatlan ismérve. [49]

A számosság határa más természetű, mint például a vonalé vagy a kockáé. A vonalat határoló pont, a kockát bezáró hat négyzetlap a vonal, illetve a kocka *peremén* helyezkedik el; a határon innen van az „affirmatív létezés”, a határon túl a „tagadott létezés”. A 100-as szám esetében is úgy képzeljük, hogy a sokaságot a századik egy határolja. „Ez egyfelől igaz; másfelől azonban a száz egy közül egyik sincs előnyben, mert valamennyien egyenlők; mindegyik egyformán a századik; valamennyi hozzátartozik tehát a határhoz, amely által a szám: 100 ... A számosság tehát nem sokaság a körülfogó, határoló eggyel *szemben*, hanem maga ez az elhatárolás”: olyan sokaság, „amelynek léte nem különbözik a határától” [50].

A pitagoreusok szám-szimbolikával fejezték ki a dolgok összhangját és összefüggéseit. De a számkifejezésről áttértek a gondolati kifejezésre, az egyenlő és a nem-egyenlő, a határ és a végtelenség kategóriáira, belátva, hogy a számformák nem elégségesek a gondolati meghatározásokhoz. A régi filozófusokkal ellentétben, a maiak „gyakran tévednek fonák matematikai formalizmusba”. Nem veszik észre, hogy minél gazdagabbak a gondolatok meghatározottságban és vonatkozásban, annál zavarosabb, önkényesebb és tartalmatlanabb lesz számok alakjában való kifejezésük. A számok ugyanis „a külsőleges, gondolat nélküli különbségen” alapulnak; a velük való foglalkozás „elvonat belső munkára” készíti ugyan a szellemet, de el is tompítja, „géppé tökéletesíti”, ha főfoglalkozásként minden egyebet kiszorít. [51]

A matematikai formalizmust Hegel csak mellékesen érinti, és hamarosan visszatér a kvantum elemzésére. A kvantum lehet *extenzív* vagy *intenzív mennyiség*. A térfogat, az időtartam, az úthossz extenzív mennyiségek; a fajsúly, a hőfok, a sebesség intenzívek. A 20 mint extenzív mennyiség: sokaság, amely húsz diszkrét, egymástól elhatárolódó egységet foglal magába; a 20 fok ellenben nem sokaság, „csak többség”, nem „a fokok számossága és összege”, hanem egyetlen fok, a huszadik – minden összetételtől mentes „egyszerű meghatározottság”, amely a számosságot mint megszüntetett és külsőleges sokaságot tartalmazza. Az extenzív és az intenzív mennyiség tehát abban különbözik egymástól, hogy „a számosság az egyikben belül van, a másikban pedig rajta kívül”. De a különbség ellenére nem a mennyiség két fajtájáról van szó, ahogy a köznapi gondolkodás véli, hiszen „egyiknek sincs olyan meghatározottsága, amely ne volna meg a másiknak is; ami extenzív mennyiség, az éppúgy intenzív is, és meg-

fordítva”. „A hőmérséklet bizonyos foka például intenzív mennyiség, amelynek mint ilyenek egy egészen egyszerű érzet is megfelel; ha azután megnézzük a hőmérőt, azt találjuk, hogy ennek a hőfoknak a higanyoszlop bizonyos kiterjedése felel meg, és ez az extenzív mennyiség együtt változik a hőmérséklettel mint intenzív mennyiséggel.”

[52] A tömeg mint súly extenzív mennyiség, a fontok, mázsák számossága; de intenzív mennyiség is, amennyiben bizonyos *fokú* nyomást fejt ki, s a nyomással „képes a fontok bizonyos *számosságát* kimozdítani helyzetéből”, megmutatva saját mennyiségét a mérlegen. A magasabb hang *intenzívebb*, s egyúttal a rezgések *nagyobb sokasága*; „az intenzívebb színnel nagyobb felületet lehet egyformán befesteni, mint a gyengébbel; a világosabb – az intenzitásnak egy másik fajtája – messzebb látható, mint a kevésbé világos.” [53] „A szellem területén ugyanígy áll a dolog: egy intenzívebb jellem hatása messzebbre terjed, mint egy kevésbé intenzív”, a *legmélyebb* fogalom pedig a *legáltalánosabb* jelentéssel és alkalmazási körrel rendelkezik. [54]

Az intenzitást – a fokot – Hegel a *mennyiség* hármas tagolású alapkategóriájának befejező tagjaként tárgyalja, és párhuzamba hozza a minőség harmadik tagjával, a magáértvaló-léttel. Első pillantásra úgy tűnik, mintha inkább a rendszer szimmetria-szükségletei készítenék erre, semmint a filozófiai gondolat belső logikája – már csak azért is, mert ha az extenzív mennyiség elválaszthatatlan az intenzívtől, akkor nem látszik indokoltnak, hogy az utóbbi kitüntetett szerepet kapjon. De ha figyelmesen áttekintjük Hegelnek a matematikai végtelenről és a végtelen progresszus mennyiségi oldaláról szóló fejtegetéseit, a párhuzam többé-kevésbé érthetővé válik.

A végtelen progresszus témáját a kvantum természete tüzi ismét napirendre. A kvantumhoz mivoltánál fogva hozzátartozik, hogy növekedjék és csökkenjen, „túlvigye magát önmagán, és mássá legyen”. Megváltozik, de folytatódik a máslettben, amely szintén kvantum, azaz megintcsak egy határolt, növelhető vagy csökkenthető mennyiség. Az újabb határ túllépésével egy távolabbi határhoz jutunk, majd egy még távolabbihoz, „és így tovább a végtelenségig”. A kvantum tehát határolt és véges, de éppen emiatt határolatlan és végtelen, mivel örökösen túlmegy önmagán, és visszajut önmagához. Ez a mozgás a *végtelen mennyiségi progresszus*; a minőségitől abban különbözik, hogy ami a határt átlépi és megváltozik, az nem egy más minőséggé alakul, hanem megőrzi eredeti minőségét – megmarad kvantumnak. [55]

A végtelen progresszus újra meg újra létrehozza a végtelent, „anélkül, hogy a kvantumon túljutna, s a végtelent valami pozitívvá és jelenvalóvá változtatná”. A végtelen nagy, bármennyire megnövekedett is, „semmit nem tett magáévá a végtelenből, s ez éppúgy a nemléte, mint azelőtt”. A kvantum ugyanis, határolt lévén, *minőségileg különbözik* a végtelentől, és semmilyen növekedéssel nem közeledhet hozzá: lehet valami tetszőlegesen nagy, de még mindig kvantum, a végtelen viszont *nem kvantum*. A végtelen kicsiről ugyanezt mondhatjuk: „mint kvantum, minőségi tekintetben túlságosan nagy marad a végtelen számára, és ellentétes vele”. A nagyba és a kicsibe tehát belerögződik a végtelen progresszus ellentmondása, amely abból adódik, hogy a végtelenség „állandóan a végesnek a túlsójaként van meghatározva”, és „rossz *mennyiségi végtelennek*” bizonyul. A rossz végtelenbe tartó progresszus „nem továbbhaladás és továbbjutás, hanem ugyanakkor az ismétlése, tételezés, megszüntetés, újratételezés és újramegszüntetés, a negatívum tehetetlensége, mert az, amit megszüntet, éppen a megszüntetés által tér vissza mint folytonos. Két dolog olyképpen van összekapcsolva, hogy menekülnek egymástól; s miközben menekülnek, nem tudnak elszakadni, kölcsönös menekülésükben egymáshoz vannak láncolva.” [56]

A végtelen mennyiségi progresszió példajaként Hegel a Kant-féle első antinómiát említi. Tétel: „A világnak van kezdete az időben, és térbelileg is határok közé van

zárva.” Bizonyítás az időre vonatkozóan: ha nem volna időbeli kezdete, minden adott időpontig az egymást követő állapotok végtelen sora folyt volna le. De egy sor végtelensége azt jelenti, hogy egymásra következő szintézissel sohasem fejezhető be; ilyen sor lehetetlen, tehát a világnak kezdődnie kellett. – Bizonyítás a térre vonatkozóan: „Ha a világ végtelen a térben, összefoglalása végtelen időt tenne szükségessé; ezt lefolytnak kellene tekinteni”, de a végtelen lefolyt idő a bizonyítás első része értelmében önellentmondás. [57]

Hegel szerint a bizonyítás, amely az időre vonatkozó érvek erején áll vagy bukik, ezúttal is előfeltételezi azt, amit bizonyítani akar. Kant arra hivatkozik, hogy „egy adott időpontig” nem folyhatott le végtelen idő, mert a végtelen szintézis sohasem lehet befejezett. De van-e az időfolyamnak olyan „adott pillanata”, amely egyértelműen *pontnak*, azaz *határnak* minősíthető? Kant eleve feltételezi, hogy van, holott éppen ezt kellene bizonyítania. Ha az „adott pillanat”, a „most” megtorpanás nélkül túlhaladna önmagán, ha nem dermedne mozdulatlan ponttá, „akkor a végtelen idősor *nem folyt volna le*, hanem tovább folya”. A kanti időpont azonban nem önmagát meghaladó *mennyiségi* határ, hanem *minőségi* lezárás: befejezi a múltat – „az idő *megszakadt benne*” –, s ezzel *abszolút kezdetévé* válik az utána következő időnek. Az újonnan megkezdett és a korábban lefolyt idő között minden kapcsolat felbomlik: az egyiknek *nincs múltja*, a másiknak *nincs jövője*; ha volna – mint ahogy a valóságban van is –, „a végtelen idősor folytatódna abban, amit jövőnek nevezünk, és nem volna *befejezett*, amint feltételezték” [58].

Az antinómia ellentétele a tétel fordítottja: a világ térben és időben végtelen. Bizonyítás az időre vonatkozóan: ha a világnak kezdete volna, létrejötte előtt olyan időnek kellett volna lefolynia, amelyben a világ nem létezett, vagyis üres időnek. De az üres időben semmi sem keletkezhet, mert az ilyen idő részei nem különböznek egymástól, s ha az egyikben nincs meg a keletkezés feltétele, akkor nincs meg a másikban sem. – Bizonyítás a térre vonatkozóan: ha a világ véges volna a térben, akkor a határtalan üres térben létezne, és *viszonyulna* ehhez a térhez; de a semmiféle térhez való viszonyulás semmi. [59]

Hegel most is a szokott kifogást emeli: a bizonyítás olyasmit előfeltételez – üres időt –, ami bizonyítandó volna. Kant kijelenti, hogy ha a világ keletkezett, akkor üres idő előzte meg; másfelől ez az idő mégsem lehetett üres, mert tartalmaznia kellett a világ létrejöttének feltételét, a feltételt megelőző időnek pedig a feltétel feltételét, és így tovább a végtelenségig. A feltételt Kant mindig az üres időben keresi, azaz időbelinek és korlátozottnak gondolja; azt állítja tehát, „hogy a világ mint létezés egy másik meghatározott létezést feltételez az időben”, ez ismét egy másikat, és a sor a végtelenségig folytatható. [60]

Hegel kifogása meglehetősen erőszakoltnak látszik. A Kant-féle bizonyítás nem állít sem többet, sem kevesebbet, mint hogy a világnak a semmiből való keletkezése önellentmondás, mert a keletkezéshez előfeltételek szükségesek, ilyenek viszont a semmiben nem lehetnek. Van ebben a logikában valami kivetnivaló? Legfeljebb annyit jegyezhetnénk meg, hogy a dolgoktól és eseményektől független üres idő képtelenség; de a megjegyzés nem csorbítaná a lényegét, mivel az „üres idő” fogalma az adott összefüggésben egyszerűen a „semmi” szinonimája. Logikai hibát itt csak a teológiai gondolkodás fedezhet fel, amely a világot az isteni teremtés művének tartja. Teremtés esetén a világ *keletkezett anélkül, hogy üres idő előzte volna meg*: Isten kívül áll az időn, együtt teremti az időt a világgal. A világ elképzelt keletkezését tehát elméletileg éppúgy megelőzhette volna Isten, mint az „üres idő”, sőt, Istennek mindenhatóságánál fogva jobb az esélyei, és ha valaki mégis az „üres idő” mellett áll ki, ahogy Kant az

antinómia ellentétében, akkor választását igazolnia kell, különben rásüthetik, hogy előfeltételezi a bizonyítandót. De mihelyt a teremtés lehetőségét kirekesztjük, mihelyt Hegel teológiai hátsógondolataitól eltekintünk, a Kant-féle bizonyítást logikailag hitelesnek fogjuk találni, mert a világ feltételezett keletkezését így már valóban semmi más meg nem előzhette, mint a semmi, a semmiből kipattanó világ pedig önellentmondás. Tanulság: egy gondolatsor *logikai* helyessége vagy helytelensége nem mindig magának a logikának a szabályaitól függ, hanem a *világnézettől*, amelynek alapján a szabályokat alkalmazzuk.

A térbeli végtelenség kanti bizonyításának cáfolatára Hegel tartalmilag hasonló érveket sorakoztat fel, mint az időbeli végtelenség ellen, majd összegezi a lényegét. Kant szerint – úgymond – ellentmondások csupán a tudatban, a szellemben fordulnak elő, a világot „magánvalóságában” nem jellemzik. Ez azonban „túlságosan nagy gyengédség a világ iránt”. A szellem csakugyan van olyan erős, hogy elbírja az ellentmondást, és fel is tudja oldani; a világ pedig keresztül-kasul ellentmondásokkal terhes, de nem bírja őket elviselni, „s ezért ki van szolgáltatva a keletkezésnek és az elmúlásnak”. [61]

Hegel megvizsgálja a végtelen mennyiségi progresszus etikai vonatkozását is, amely „a változatos világ és a saját szabadságában élő én” ellentétéként jelentkezik. A progresszus unalmas önisméltlései során „egy határ eltűnik és újra felbukkan és újra eltűnik, az egyik a másik *után* s az egyik a másikban folytonosan keletkezik és elmúlik, a túlsóban az innenső, az innensőben a túlsó”, és „a *tehetetlenség* érzését kelti”. Kant megpróbálja a progresszust a bensőség végtelenjével kiegyensúlyozni: „az egyén visszamegy láthatatlan énjére, s akarátának abszolút szabadságát ... szembeszegezi a sors és a zsarnokság minden rémével, kezdve azon, hogy legközelebbi környezetét eltünteti a maga számára ..., a roppant világot rombadönti, és magányosan ismeri fel magát mint önmagával azonost.” így azonban – fűzi hozzá Hegel – az én „elvontságában és tartalmatlanságában rögződik meg”, ami azzal a következménnyel jár, hogy „a lét általában, a természeti és a szellemi mindenség gazdagsága, egy másik világként áll vele szemben”. Az ének e másik világ – az érzékiség és a külső természet – feletti hatalmát Kant mennyiségi formában képzei, úgy, „hogy a moralitás hatalma egyre *nagyobb*, az érzékisége pedig egyre *kisebb* lesz, és annak is kell lennie”. Az erkölcsi törvény megvalósítása ily módon abszolút elérhetetlennek mutatkozik, végtelen progresszusnak, amelyben az akarat és a természet, az én és a nem-én ellentéte nem oldható fel. [62]

A kantizmus elvontabb folytatása, a fichtei tudományelmélet, mennyiségi viszonyt tételez az én és a nem-én között, azt tartva, hogy „a nem-ént *részben* az én határozza meg, *részben* nem”. A nem-én mindvégig leküzdhetetlen ellentét marad, „végtelen akadály, abszolút más”; az énnel való kapcsolata emiatt „végtelen progresszus, sóvárgás és törekvés – ugyanaz az ellentmondás, amelyből kiindultak”. E felfogás minden ellentétet mennyiségivé fokoz le, így véli biztosítani az abszolútum egységét. „Ez volt egy ideig az újabb filozófia egyik főtétele” – mondja Hegel, most már alighanem Schellingre célozva. „Az ellentétes meghatározásoknak ugyanaz a lényegük, ugyanaz a tartalmuk ... Mindkét oldal magában rejti az ellentét mindkét meghatározását, mindkét tényezőjét, csak hogy az egyik *túlsúlyban van* az egyik tényező, a másikon a másik”: a nem-én (a természet) oldalán az anyag van meg „nagyobb mennyiségben vagy erősebb fokon”, az én (a szellem) oldalán pedig a tevékenység. De ha az ellentétek nem minőségileg különböznek egymástól, akkor dialektikus feloldásuk lehetetlenné válik: nem alakulhatnak át egymásba, és abszolút minőségi azonosságuk abszolút különbözőkké, külsőlegessé teszi őket egymással szemben. [63]

A végtelen progresszus elfedi a véges és a végtelen igazi, dialektikus viszonyát;

csupán arra utal, „hogy minden kvantumnak akármilyen nagy vagy kicsi, el kell tűnnie, hogy tudni kell túlmenni rajta, de nem arra, hogy ez a megszüntetése, a túlsó, a rossz végtelen maga is eltűnik” [64]. Az igazi végtelen nem „elérhetetlen túlsó” a végeshez képest, hanem *tartalomként összpontosul a végesben* – Hegel beszélt már erről a minőség kategóriájával kapcsolatban, és most rátér a probléma mennyiségi oldalának, a matematikai végtelennek az elemzésére.

A matematikai végtelen alkalmazásának ragyogó eredményei vannak, maga a matematika azonban nem képes tisztázni saját fogalmának filozófiai alapjait, „ennél fogva azoknak az eljárás módoknak a levezetését sem, amelyeket a végtelen használata szükségessé tesz”. Ellentmondásos eljárásokról van szó: mert a végtelennel végzett műveletekben a matematika egyrészt olyan módszerekhez folyamodik, amelyeket „a véges mennyiségekkel végzett műveletekben teljességgel el kell vetnie”, másrészt „végtelen mennyiségeit véges kvantumokként kezeli”, és az ezekre érvényes módszereket kívánja alkalmazni rájuk. Eljárásaiban az a különös, hogy a bevallott pontatlanság ellenére teljesen pontos eredményeket hoznak. De a siker „csak külsőleges bizonyíték”, és ha jogosnak mutatja is a módszer használatát, „mégsem annyira fölösleges a módszer igazolását követelni, mint amennyire fölöslegesnek látszik az orra vonatkozóan azt kérdezni, hogy mi joga használjuk” [65].

A matematikai végtelent általában mint olyan mennyiséget határozzák meg, amelynél nincs nagyobb, illetve kisebb. Mit tartalmaz ez a definíció? Ahogy már szó volt róla, a matematikai meghatározás szerint a mennyiség „olyasmi, ami növelhető vagy csökkenthető – általában tehát a közömbös határ”. A végtelen nagy vagy kicsi ennél fogva, mivel nem növelhető vagy csökkenthető, „*többé nem kvantum*”. Nem kvantum, de „*kvantitatív meghatározottsága mégis megmarad*” [66].

A végtelenség megszokott fogalmát – „az a mennyiség, amelynél nagyobb nem lehetséges” – Kant így bírálja: „semmiféle sokaság nem a legnagyobb, mert még mindig adhatunk hozzá egy vagy több egységet.” A kanti kritika azonban csupán a végtelenbe tartó progresszust mondja ki, és „nem érinti az igazi matematikai végtelennek, a végtelen differenciának a fogalmát, mert ez már nem véges kvantum”. A progresszus a kanti világképben *szubjektív jellegű*: a kvantum befejezett, de a szubjektumban befejezetlen; megmarad „az az ellentmondás, amelyet a mennyiség tartalmaz”, de „megoszlik az objektum és a szubjektum között olyképpen, hogy az objektumnak jut a határoltság, a szubjektumnak pedig a túlhaladás minden általa felfogott meghatározottságon a rossz végtelenbe” [67].

A végtelen progresszussal ellentétben, az igazi végtelen kvantum „*önmagában végtelen*”: „a véges kvantum – vagy a kvantum általában – és túlsója, a rossz végtelen, *egyaránt* megszünt benne”; a mennyiségi meghatározottság *minőségi* tartalmat kap azzal, hogy a végtelent magába fogadja. Az ilyen kvantum egy *viszony* mozzanata, és „*e viszonyon kívül semmi*”. Nézzük például a kvantumot „abban a viszonyban, ahol törtszám”, mondjuk, $2/7$. A tört két mozzanata közül az egyik számosságként, a másik egységként áll előttünk, és mind a kettő „csak *egymással szemben* való meghatározottsága szerint” érvényes, nem pedig mint 2 és 7. „Helyükbe ezért éppúgy tehetünk 4-et és 14-et, vagy 6-ot és 21-et stb. a végtelenségig.” Ha pusztán kvantumok volnának, a 2 és a 7 teljességgel mást jelentene, mint a 4, 14, 6, 21 stb., nem volna velük felcserélhető. Mihelyt azonban az említett viszonyba kerülnek egymással, „végtelen sok más számot lehet a helyükbe tenni úgy, hogy a tört értéke a viszony meghatározottsága következtében nem változik” [68].

A viszony tehát kettős meghatározottságú: egyfelől kvantum, másfelől „megvan benne a minőségi ellentét”, a „*máslét*” – a végtelen, amely nem kvantum. A két össze-

kapcsolt meghatározottság azonban rögtön szétesik, ha a $2/7$ -et tizedes törtté alakítjuk át: $0,285714\dots$ Végtelen sort kapunk, amely nem viszony többé, hanem számosság, összetevődő sokaság. Nem minden tört fejeződik ki ugyan végtelen sorként, de egy más egységű számrendszerben mindegyik átalakítható ilyen sorrá. A végtelen sorból a viszonyjelleggel együtt eltűnik a törtnek az a sajátossága is, hogy „*magában* hordja a végtelenséget”. Persze, a sor maga is végtelen, csak hogy „a progresszus rossz végtelensége” az övé; így nyilvánul meg benne az az ellentmondás, hogy „valamit, ami viszony és *minőségi* természetű, mint viszony nélkülít, mint pusztá *kvantumot*, mint számosságot fejez ki”. A sort „meg nem szüntethető *tűlsó* terheli”, számosságából „mindig hiányzik valami”. Nem tagjainak száma miatt végtelen, hanem azért, mert tagjai nem teljeselek, „mert a más, amely lényegileg hozzájuk tartozik, túlvan rajtuk”. Akárhány tagja legyen is a végtelen sornak, örökösen csak véges marad, vagyis „*nem az, aminek lennie kellene*”. Amit viszont „az ilyen sor *véges kifejezésének* vagy *összegének* nevezünk, hiány nélkül való; teljesen tartalmazza azt az értéket, amelyet a sor csak keres; a *tűlsó* visszatért meneküléséből. Ami az érték valósággal, és aminek lennie kell, nincs elválasztva egymástól, hanem ugyanaz.” [69]

A matematikai végtelen tehát „megszüntette magában a véges határt, mert e határ *tűlsója* egyesítve van vele”. Ebben az értelemben határozta meg az igazi végtelenséget Spinoza is, mint olyan létezőt, amely „nem azáltal van, hogy másvalami van”, és a végestől eltérően, nem vonatkozik valami rajta kívülre. Hegel egy matematikai példát idéz Spinoza 12. leveléből az igazi végtelenség természetének megvilágítására. A levelet egy ábra illusztrálja: két különböző nagyságú kört látunk, az egyik a másikban van, de nem érintik egymást, és nem koncentrikusak. A matematikusok szerint – írja Spinoza – a két kör közötti térben lehetséges egyenlőtlenségek végtelen számúak, „nem a részek végtelen *sokasága* miatt, hiszen e tér *nagysága meghatározott és határolt*, s tételezhetek nagyobb és kisebb ilyen tereket, hanem mert *a dolog természete meghalad minden meghatározottságot*”. Amint látjuk – teszi hozzá Hegel –, Spinoza elveti azt az elképzelést, amelyben a végtelen mint sokaság vagy be nem fejezett sor szerepel, és arra figyelmeztet, hogy a példában a végtelen nem a két kör közötti téren *túl* helyezkedik el, „hanem jelenvaló és teljes; ez a tér határolt, de mégis végtelen, »mert a dolog természete meghalad minden meghatározottságot«, mert a benne rejlő mennyiségi meghatározás nem mutatható fel kvantumként, vagy Kant kifejezésével élve, a *szintetizálás* nem fejezhető be”. A $2/7$ ugyanolyan véges mennyiség, mint Spinozának a két kör közé zárt tere, „s miként ez a tér nagyobbítható vagy kisebbíthető. De ezzel nem jön létre egy nagyobb vagy kisebb végtelen képtelensége; mert az egésznek ez a kvantuma nem érinti mozzanatainak viszonyát, *a dolog természetét*, azaz a kvalitatív mennyiségi meghatározást; ami a végtelen sorban *megvan*, éppúgy véges kvantum, de azonkívül még hiányzik valami. – *A képzelet* ellenben megáll a kvantumnál mint olyannál, s nem irányul reflektálóan a minőségi vonatkozásra”, az összemérhetetlenség alapjára. [70]

A matematikai végtelen legsajátságosabb megnyilvánulásai a végtelenül kicsiny különbségek – dx, dy –, amelyek már nem kvantumok, és „csak vonatkozásukban van jelentésük ... Már nem jelentenek *valamit*, ... de éppúgy nem jelentik a *semmit*, a meghatározás nélküli nullát. Viszonyukon kívül tiszta nullák ... A végtelennek ebben a fogalmában a kvantum valóban teljesen minőségi létezéssé lett; mint valóságos végtelen van tételezve; nemcsak mint ez vagy az a kvantum szűnt meg, hanem mint kvantum általában.” Newton volt az, aki a leghelyesebben fogalmazta meg, hogy tulajdonképpen miről is van szó; nem oszthatatlan mennyiségekről, hanem *eltűnő oszthatókról*, továbbá nem meghatározott részek viszonyairól, hanem a viszonyok *határértékeiről*. Azzal az ellentétessel szemben, hogy az eltűnő mennyiségeknek nincs

végso viszonyuk, mert eltünésük előtt a viszony nem végso, utána meg nem viszony, Newton megállapítja, hogy az eltünő mennyiségek viszonya az a viszony, *amellyel* eltünnek (*quacum evanescent*), és nem eltünésük előtti vagy utáni állapot (a *keletkező* mennyiségek első viszonya pedig az a viszony, *amellyel* létrejönnek). Az elenyésző mennyiségek tehát „már nem kvantumok, de még nem is semmik”: a mennyiségi viszony határan lebegnek, ahol maga a viszony „van is, nincs is”. „Newton hozzáfűzi: abból, hogy vannak végso viszonyai az eltünő mennyiségeknek, nem szabad arra következtetni, hogy vannak végso mennyiségek”, oszthatatlan egységek – hiszen ezek megintcsak véges kvantumok volnának. [71]

A viszony határértékévé vagy végso viszonná enyésző kvantumok példáiként Hegel az abszcissza és az ordináta eltünő mennyiségeit említi. Ha egy ordináta végtelenül megközelíti a másikat, „akkor az előbb különböző ordináta átmegy a másikba”; ugyanez mondható el az abszcisszáról is; de sem az ordináta nem változik át abszcisszává, sem megfordítva. A két elem minőségileg még akkor is különbözni fog, ha az origóhoz közeledve, a nullától már csak végtelenül kicsiny mennyiség választja el őket. A nullától való eltérésük „kvalitatív mennyiségi meghatározottság”, amely nem az egyik ordinátát vagy abszcisszát különbözteti meg a másiktól, hanem a két egymásra vonatkozó elemet *egymástól*. „A különbség, mivel már nem véges mennyiségek különbsége, nem többszörös többé önmagán belül; egyszerű intenzitássá zsugorodott, egy minőségi viszonymozzanat meghatározottságává egy másikkal szemben.” Az elemek egyikét sem nyeli el az origó nullája, hanem mind a kettőt olyan kicsiny intervallum téríti el tőle, amely elég ahhoz, hogy minőségi különbségüket fenntartsa, de kisebb annál, semhogy mennyiségileg meghatározható volna – ezért nevezi Hegel „minőségileg meghatározott mennyiségi viszonnak” [72].

Az abszcisszát és az ordinátát nem szabad felcserélni egymással. Látszólag éppily megengedhetetlen az ív és az érintő felcserélése is. Ez azonban mégsem tekinthető hibának. A végtelenül kicsiny egyenes vonalak valóban görbe vonalakba mennek át, „s viszonyuk a végtelenségben görbék viszonya. Mivel ugyanis definíciója szerint az egyenes vonal a *legrövidebb* út két pont között, különbsége a görbe vonaltól a *sokaság* meghatározásán”, az út egységnyi részeinek *kisebb* sokaságán alapul; a nagyobb vagy kisebb sokaság pedig „egy *kvantum* meghatározása”, amely a végtelenben eltünik, s vele tűnik el az egyenes és a görbe vonalnak a pusztá kvantumkülönbségen nyugvó minőségi különbsége is. [73]

Az elmondottakból látható, hogy a matematikai végtelen – Hegellel szólva – különböző fokokon fejeződhet ki: alsó fokán még összeolvad a véges kvantummal, magasabb fokán ellenben a kvantum „a tulajdonképpeni végtelen mennyiség jelentését és kifejezését kapja” [74]. A végtelen mindkét fokon *minőségi tartalomként* van jelen, de az egyik esetben egy meghatározott véges mennyiség – például a törtszám – tartalmát alkotja, a másikban viszont egy véges értékkel meg nem határozható, eltünő vagy keletkező mennyiségi viszony tartalmát. Legfontosabb sajátossága az, hogy *jelen van*: nem örökösen visszahúzódó, elérhetetlen túlsó, mint a rossz végtelen, nem befejezhetetlen szintézis, hanem a gondolat számára felfogható, fogalmilag megragadható „befejezett minőség” – hasonló ahhoz, amilyenek a magáértvaló Egy mutatkozott. Szemben a rossz végtelenség extenzív jellegével, a jelenvaló végtelenség intenzív természetű: alsó fokán azért az, mert belesűrűsödik a véges kvantumokba – akár csak a minőségi végtelen a véges létezőkbe –, magasabb fokán pedig azért, mert a senki földjén tanyázik a nulla és a valami, a kiterjedés nélküli pont és az osztható kiterjedés között, vagyis olyan mennyiség, amely oszthatatlan lévén, inkább csak minőségi meghatározottságként létezik, mintegy minőséggé tömörül („egyszerű intenzitássá zsugorodik”). Feltehetően így magyarázhatjuk az intenzitás és a magáért-

való-lét hegeli párhuzamát.

A végtelenről szóló elmélkedései során Hegel ismételten szót emel a matematikai formalizmus ellen. „A matematika egyáltalán nem képes bebizonyítani a fizika mennyiségi meghatározásait”, amennyiben ezek *minőségi természetű* törvényeken alapulnak, mert a minőségi elem, „hacsak nem a tapasztalatból kölcsönzik”, kívül esik a matematika hatáskörén. A szigorúan tudományos magatartás megköveteli, hogy a matematikailag bizonyíthatót világosan megkülönböztessük attól, „ami csak máshonnan meríthető”, s a „csak analitikusan kifejtett tagokat” ne keverjük össze „a fizikai egzisztenciákkal”. A matematikai formáknak a megengedett határokat meghaladó használata „nem más, mint kényelmes eszköz arra, hogy a fogalmi meghatározásokat ne kelljen felfogni, kifejezni és igazolni” [75].

3. Mérték

A minőség és a mennyiség alapkategóriáit a *mérték* foglalja egységbe. A vele kapcsolatos megállapítások a hegeli logika viszonylag legismertebb gondolatai közé tartoznak.

Minden létezőnek nagysága van, amely növekedhet vagy csökkenhet anélkül, hogy maga a létező, a dolog lényegesen megváltozna. Bizonyos határon túl azonban a mennyiség nem közömbös kvantum többé, növekedése vagy csökkenése megváltoztatja a dolog minőségét. „A létezésnek ily módon kettős mennyiségi meghatározottsága van”: az egyik „ide-oda mozoghat” a minőség csorbítása nélkül, a másikhoz „a minőség hozzá van kötve”. A minőséget meghatározó, vele összekötött mennyiség – vagy: a minőség a hozzátartozó specifikus mennyiséggel – az, amit Hegel mértéknek nevez. [76].

Mivel „mindennek, ami létezik, mértéke van” [77], a mérték egyetemes kategória. De nem érvényesül mindenütt egyformán. A szerves természetben „a mérték mintegy háttérbe lép annyiban, hogy a létező minőségi és mennyiségi meghatározások sokszorosán közömböseknél bizonyulnak egymással szemben. Egy sziklának vagy egy fának a minősége például nincs meghatározott mennyiséghez kötve. Közelebről tekintve azonban, azt tapasztaljuk, hogy olyan tárgyak is, mint a nevezettek, nem teljességgel mérték nélkül valók, mert egy folyó vize és egy szikla egyes alkotóelemei a kémiai viszonyban ismét minőségeknek bizonyulnak, amelyek a tartalmazott anyagok mennyiségi viszonyaitól függnék.” A szerves természetben a mérték határozottabban, a közvetlen szemlélet számára észrevehetőbben nyilvánult meg. „A növények és állatok különböző nemeinek mind egészben, mind egyes részeikben bizonyos mértékük van. Figyelemre méltó, hogy a szerves természethez közelebb álló, tökéletlenebb szerves alakulatok részben mértékük nagyobb határozatlanságában különböznek a magasabbrendűektől”, ahogy azt „a szerves kialakulás alacsony fokán álló növények”, így a páfrányok esetében tapasztalhatjuk. [78]

A mérték kategóriája eleve megtiltja, hogy a minőségi különbségeket mennyiségiekben oldjuk fel, vagy a mozgás egyik formáját visszavezessük a másikra. Nagy zavart okoz például – írja Hegel ha az elektromos és a kémiai jelenségeket teljesen azonosítják egymással. Az effajta elmélet „sekélyesnek mondható, mert a sekélyesség abban van, hogy a különbözőt a különbözőség elhagyásával azonosnak veszik”. Valójában minden minőség sajátos, öntörvényű képződmény, különleges meghatározott-

ságokkal és önálló mértékkel. A mérték tehát nem „közömbös és külsőleges meghatározottság”, hanem „*a lét konkrét igazsága*”, maga a szükségszerűség. Ezért „*a természet matematikájának*, ha rá akar szolgálni a tudomány nevére, a mértékek tudományának kell lennie”. „Nagy érdem megismerni a természet empirikus számait, például a bolygók egymástól való távolságait, de végtelenül nagyobb érdem az empirikus kvantumokat eltüntetni, és a mennyiségi meghatározások *általános formájára* emelni, ahol egy *törvény* vagy mérték mozzanataivá lesznek.” Ilyen múlhatatlan érdemet szerzett Galilei az esésnek, Kepler az égitestek mozgásának matematikai ábrázolásával: az empirikus mennyiségek szintjéről mind a ketten a mennyiségi *törvények* szintjére emelték a megismerést. [79]

A mérték egyszerre *szerkezeti és fejlődéstörvény*. A fejlődést a változás két formájának összefüggéseként szabályozza. A mennyiségi változás *fokozatos*, az előző mennyiségi viszony még végtelenül közel van a következőhöz; a megszakítatlan változási folyamat azonban egyre inkább megközelíti, majd eléri a „kvalifikáló pontot”, s ott minőségi változásba csap át, létrehoz egy új valamit. „A minőségi oldalon tehát a fokozatosság pusztán mennyiségi továbbhaladása ... teljesen megszakad”, és az új minőség, a neki megfelelő új mértékkel, *ugrásszerűen* lép elő. Ez a minőség azután „ugyanannak a továbbhaladásnak van alávetve”, és így tovább a végtelenségig. [80] De a minőségek és a mértékek váltakozása „nem csupán a végtelen progresszus rossz végtelensége abban a formában, hogy a minőség állandóan átcsap mennyiségbe, hanem egyúttal igazi végtelensége a másában önmagával való összeolvadásnak”. Amikor ugyanis az egyik minőség egy másikba megy át, voltaképpen csak önmagát folytatja: hiszen az új minőség „egy és ugyanaz a dolog”, ugyanaz a „megmaradóként tételezett” szubsztrátum – az *anyag*. [81]

A változások egymásba átcsapó két formája a *mértékviszonyok csomós vonalát* alkotja. Hegel a példák sorával szemlélteti ennek a folyamatos és szaggatott mozgáspályának a kettős természetét. A *zenei hangok* az alaphangtól távolodva, egy darabig „csak másokká lesznek”, de hirtelen „feltűnik egyfajta *visszatérés*, egy meglepő egyezés, amelyet minőségileg nem készített elő a közvetlenül megelőző”; a továbbhaladás megszakad, „miközben mennyiségi tekintetben ugyanazon a módon folytatódik”. „*Kémiai vegyületekben* a vegyítési arányok progresszív változása mellett olyan minőségi csomók és ugrások fordulnak elő, hogy két anyag a vegyítési skála különös pontjain különös minőségű termékeket alkot. „Nem fokozatosan mennek át egymásba”: közbülső fokok nélkül áll elő egy sajátos vegyület, sajátos mértékaránnyal és minőséggel. – A *születés* és a *halál* szintén nem fokozatosság, „inkább ennek megszakítása, ugrás a mennyiségi változásból a minőségibe” [82].

A régi görögök tudtak már a változások kettős formájáról. „Azt kérdezték: vajon egy hajszálnak a kitépése kopaszságot idéz-e elő, vagy egy rakás búza megszűnik-e rakás lenni, ha elveszünk egy búzaszemet?” „Eleinte, tekintettel a mennyiségnek mint a lét közömbös és külsőleges meghatározottságának természetére, hajlandók leszünk tagadólag felelni ezekre a kérdésekre; de később mégis el kell ismernünk, hogy a közömbös növelésnek és csökkentésnek is megvan a határa”, és végül eljutunk egy ponthoz, ahol a búzaszemek egyenként való folytatólagos elvétele nyomán eltűnik a rakás, a hajszálak egyenként való kihúzása nyomán egy kopasz fej keletkezik. [83] A mennyiség tehát nem „közömbös határ”, s ha változása „először valami egészen ártatlannak látszik is”, meg kell látnunk mögötte „a fogalom cselét”: a kvantum az az oldal, ahonnan „valamely létezés gyanútlanul megtámadható és elpusztítható” [84].

A mértékviszonyok csomós vonala rácáfol arra a közönséges felfogásra, hogy a természetben nincsenek ugrások. A közönséges felfogás – mondja Hegel, elsősorban

nyilván Leibnizre és a preformizmusra célozva – mind a keletkezést, mind az elmúlást fokozatosnak képzei; kitűnt azonban, hogy a kvantum mintegy szemmel látható változása nem magyaráz meg semmit, a minőségi változás megszakítja a növekedés vagy csökkenés fokozatosságát. A víz nem fokozatosan keményedik meg, nem válik előbb kásaszerűvé, hanem egyszerre lesz kemény; fagypontra is cseppfolyós lehet még, de a legcsekélyebb megrázkódtatásra szilárd halmazállapotot vesz fel. „A keletkezés fokozatosságának alapja az a nézet, hogy a *keletkező* ... már *valóságosan létezik*, csak még nem vehető észre a kicsinysége miatt”, és az eltűnés ugyanilyen fokozatos. „Ezzel általában megszűnik a keletkezés és elmúlás, ... a lényeges pedig, vagyis a fogalmi különbség, külsőleges, pusztán mennyiségi különbséggé változik.” [85]

A mennyiségi változások fokozatosságát megszakító csomópontokon a mérték átcsap a mértéktelenbe. De ami az előző mértékhez képest mértéktelen, az önmagában maga is mérték, azaz nem a minőség tagadása általában, hanem csak egy meghatározott minőségé, „s ennek helyét azonnal egy más minőség foglalja el” [86]. A váltakozó minőségek „ugyanannak a szubsztrátumnak a csomói”, a dolgok egyetemes tartalmának *forma- vagy állapotváltozásai*. Maga a szubsztrátum közömbös ezekkel a változásokkal szemben, és megmarad változatlanul annak, ami volt: „a meghatározottság tekintetében indifferens”, a rajta észlelhető különbségek lényegileg csak külsőlegesek. Ez az „abszolút indifferencia” hasonlítani látszik Spinoza szubsztanciájára. Az utóbbinak azonban „egyetlen meghatározása az a negatívum, hogy magába nyel mindent”, elvont azonossága nem tartalmazza önmaga megkülönböztetésének, a konkrét meghatározódásnak a szükségletét. [87]

A mérték kategóriájával lezárul a hegeli logika első része, a lét tana. E kategóriának a minőség és a mennyiség után elfoglalt harmadik helye logikailag feltétlenül indokolt: a mérték két ellentétes kategóriát fog egybe, szintézisként simítja el a tézis és az antitézis viszályát. De nemcsak *logikai* indoka van ennek a sorrendnek, hanem *történeti és ismeretelméleti* is. A filozófiai megismerés fejlődéstörténete a minőségek érzéki észleléséből kiinduló közvetlen természetszemlélettel kezdődött. Ez a körülbelül ezer esztendő megélt kezdeti forma a minőségek sokféleségének fogta fel a világot, és az egység szavatolására vagy egy transzcendens istent tételezett, vagy egy élőlényként tevékenykedő immanens természetistent. A következő nagy lépést az újkor elején tette meg a gondolkodás: a naiv minőségi szemléletet felcserélte a mechanikus-mennyiségi szemlélettel, kiküszöbölve a világ eseményeiből a közvetlen isteni beavatkozást, de vele együtt a dolgok sokszínűségét is. A reneszánsz-kori panteista redukció helyett, amely minden jelenséget az élő természet mintájára magyarázott, a redukció új változataként jelentkező mechanikus szemlélet az élettelen természet legegyszerűbb mozgásformájára vezeti vissza a jelenségeket, és minden összefüggésüket a külsőleges mennyiségi kapcsolatokra korlátozza.

Amikor Hegel a mérték kategóriájával dialektikusan meghaladja e két metafizikus egyoldalúságot, a szó szoros értelmében frontáttörést hajt végre: az ő megoldása – a mértékviszonyok csomósvonala – az egyetlen, amely *redukció nélkül tudja megmagyarázni a monizmus, az egyetemes összefüggés talaján a valóság hierarchikus felépítését, a mozgásformák szintkülönbségeit, a dolgok minőségi sokféleségét*. Ehhez a front-áttöréshez vitathatatlanul szükség volt egyrészt a filozófiai megismerésnek a korábbi egyoldalúságokban testet öltő történelmi fejlődésére, másrészt az újabb tudományok, mindenekelőtt a vegytan eredményeire. A mérték kategóriájának Hegel logikai rendszerében elfoglalt harmadik helye tehát pontosan egyezik az emberi megismerés történelmi rendjével, a „közvetlen kvalitatív természetszemlélet – mechanikus-mennyiségi szemlélet – tudományos dialektika” fejlődésvonallal, amelynek harmadik szakasza feltételezi a mechanikus keretekbe nem illeszthető tudományok

fellendülését. A mérték ily módon nemcsak két ellentétes logikai kategória szintézise – a minőség és a mennyiségé –, hanem két *ellentétes filozófiatörténeti korszaké* is.

II. *A lényeg tana*

1. Lényeg

Ahogy már szó volt róla (lásd a Második rész III. fejezetének 2. pontját), a megismerésnek túl kell lépnie a lét közvetlenségén, hogy rátaláljon a lényegre, amely a lét „igazsága”, voltaképpeni tartalma. Ez a továbblépés külsőlegesnek látszik a léttel szemben, holott „magának a létnek a mozgása”. Bár a dolgok közvetlen létét a közfelfogás „mintegy kéregnek vagy függönynek” képzei, amely elrejtí a lényeget, nem szabad elsiklani afölött, hogy a lényeg, a belső „a létből ered”, általa az, ami, és csak a lét síkján való megjelenése révén igazolódik. [88]

A lét és a lényeg kölcsönviszonya megegyezik azzal, amit Hegel másutt a folyamat és az eredmény egységéről mondott. A lényeg történeti jellegű, a lét mozgásának, fejlődésének eredménye – emlékezzünk a *Fenomenológiából* idézett metaforára: a bimbót kiszorítja a virág, a virágot a gyümölcs, de mindegyikük szükségszerű, és a tagadásoknak ebben az egymásutánjában nyilvánul meg az egész, a növény élete. Hegel most más oldalról közelíti meg ugyanezt a gondolatot. „... a németben a *Sein* segédige múltidejének jelölésére a *Wesen* kifejezést használjuk, az elmúlt létet így jelölve: *gewesen*. A nyelvhasználat e szabálytalanságának alapja a lét és a lényeg viszonyának bizonyos szemlélete, amely annyiban helyes, hogy a lényeget (*Wesen*) csakugyan az elmúlt létnek tekinthetjük.” [89] Ebből következik, hogy a lényeget saját múltjának, szükségszerű fejlődésének tükrében kell megértenünk.

Ami a lényeggel szembenáll, az csupán *látszat*. „De a látszat a lényeg saját tételezése”, és „a lényegen kívül nincsen”. Ha mégis elválasztjuk a lényegtől mint teljességgel lényegtelenet és nemlétezőt, akkor a látszat a szkepticizmus vagy idealizmus jelenségévé lesz, amely „a szubjektumra való vonatkozáson kívül” nem áll fenn. A szkepticizmus nem meri azt mondani valamiről, hogy „van”, az újabb idealizmus pedig – a kanti – nem meri az ismereteket a magánvaló dologra vonatkozó tudásnak minősíteni: látszatnak tartja őket, amely nem a valóságos léten alapul. Ennek a látszatnak a tartalma azonban „a világ egész változatos gazdagsága”: a tartalom tehát „ugyanolyan marad, amilyen”, csak lét helyett látszatnak mondják. [90]

A szkepticizmus szerint a látszat közvetlen adottság. Leibniz, Kant vagy Fichte

idealizmusa nem jut messzebbre ennél a közvetlenségnél. A leibnizi monaszban a képzetek „úgy szállnak fel, mint a buborékok”, közömbösek és közvetlenek egymással szemben, s így magával a monással szemben is. A kanti jelenség szintén egyszerűen csak adva van az észlelés számára, és végeredményben a fichtei Én tudattartalmai sem mutatkoznak másnak, mint közvetlen adottságoknak. [91] Hegel mindenütt a *passzivitást* kifogásolja, amely a tudatot valamilyen töle idegen, általa meg nem munkált, készen talált tartalom pusztá befogodójává fokozza le; az Ént még a szándékait illetően aktív és dinamikus Fichte is állandóan egy végtelen progresszusban megújuló, leküzdhetetlen külső korlátba ütközteti. A szkepticizmus és a felsorolt idealista filozófiák így vagy úgy elfogadják a közvetlenül adottat, vagyis a látszatnak azt az elvont alakját, amely eltakarja a lényegét ahelyett, hogy utalna rá és közvetítené.

A látszat önmagában semmis, lényeg nélküli, nemlétező, de „azok a meghatározások, amelyek megkülönböztetik a lényegtől, magának a lényegnek a meghatározásai” [92]. Tegyük világosabbá néhány példával Hegel gondolatát. A Nap látszólagos forgása a Föld körül a Nap és a Föld valóságos viszonyát jeleníti meg, nélküle nem létezne; a vízben kettétört pálca érzéki csalódása a fénytörés optikai törvényére utal; a „szabadság, egyenlőség, testvériség” jelszó elvont humanista illúziója a francia forradalom konkrét antifeudális természetéről tanúskodik. A látszat egyszerre létező és nemlétező, az igazság leple és közvetítője, a lényeg szükségszerű tartozéka, amely a lényegben nincs meg, nem tartozik hozzá.

A lényeg *visszatükröződik* a látszatban. De ha meggondoljuk, hogy lényeg nélkül látszat sincsen, azt mondhatjuk, hogy a látszat maga a lényeg, és a látszatban tükröződő lényeg tulajdonképpen önmagában tükröződik, mintegy *visszahajlik* önmagára. A tükröződés, visszaverődés, visszahajlás fogalmi egészen a latin eredetű *reflexió* szóval jelölhetők, amelynek az említettekén kívül még átvitt értelme is van, az „elmélkedés” – a közvetlen adottságok, a készen talált képzetek, eszmék, állítások gondolati feldolgozása. A lét közvetlenségétől való megkülönböztetésül, a lényeg szintjét Hegel a reflexió szintjeként jellemzi.

A „reflexió” kifejezés Kant rendszeréből került át a hegeli logikába, megváltozott és jóval bonyolultabb tartalommal. Kant az ítélőerő mozgására vonatkoztatta ezt a kifejezést. Az ítélőerő logikai képesség, amely a különöst az általános alá sorolja. Ha az általános – a szabály, az elv, a törvény – adva van, akkor a különöst besoroló ítélőerő a kanti terminológia szerint meghatározó jellegű, ha viszont a különös van adva, és meg kell találni hozzá az általánost, akkor reflektáló ítélőerőről beszélünk. A Kant-féle reflexió Hegel szemében „csak külső”, mert utólag és kívülről kapcsolja össze a közvetlenül adottat az általánossal. Ennek ellenére „benne rejlik az abszolút reflexió fogalma is”, mivel az általános elv, szabály vagy törvény, amelyhez a reflexió eljut, „lényege a kiindulópontul szolgáló közvetlennek”; a közvetlen tehát önmagában semmis, az általánosból eredő meghatározások pedig nem külsőlegesen hozzá képest. A különös ily módon eleve *egységben van* az általánossal, nem egy külső reflexió egyesíti a kettőt, mint a kanti szintézisben; külön-külön mind a kettő elvont, valótlan, nemlétező. [93] Lenin megjegyzi: „A kisebb filozófusok arról vitáznak, hogy a lényegét vagy a közvetlenül adottat kell-e alapul venni (Kant, Hume, az összes machisták). Hegel a *vagy* helyébe és-t tesz, megmagyarázva ennek az »és«-nek a konkrét tartalmát.” [94]

A reflexió többértelmű hegeli fogalma egyaránt vonatkozik a lét és a lényeg viszonyára, valamint a lényeg szintjének belső viszonyaira. A kanti előzmények az utóbbit illetően is nyilvánvalóak. A *tiszta ész kritikájának* második részéhez, a transzcendentális logikához, Kant függeléket csatolt „A reflexió fogalmak amfibóliájáról”

címmel, s ebben azt taglalja, hogy fogalmaink egymáshoz való viszonyát csak akkor ítélni meg helyesen, ha tudjuk, melyik megismerőképességben kapcsolódnak össze: az értelemben-e, vagy az érzékekben. A kérdést a *transzcendentális reflexió* van hivatva eldönteni, „az a viszony pedig, melyben a fogalmak az elmében egymáshoz tartoznak, az *egyféleség és különféleség, a megfelelés és összeütközés, a belső és külső, végül a meghatározható és a meghatározás (anyag és forma) viszonya*”. Vegyük ezek közül az elsőt. Ha egy tárgy mindig ugyanazokkal a minőségi és mennyiségi meghatározottságokkal jelenik meg, akkor a „tisza értelem” szempontjából nem több dologról van szó, hanem csak egyről: egy csepp víz például sohasem más, mint egy csepp víz, akárhol és akármikor fordul is elő. De az érzékiség tárgyaként egy csepp víz nem azonos a térnek egy másik pontján található vízcseppel. Fogalmilag, logikai formájuk szerint nincs különbség közöttük (mind a kettő ugyanannak a fogalomnak a tárgya), térbeli jelenségekként azonban különböznek egymástól; az érzéki tartalomtól elvonatkoztató *logikai reflexió* számára egyfélék, az érzéki tartalommal is számoló *transzcendentális reflexió* számára különfélék. [95]

A megfelelés és összeütközés (ellentmondás) viszonya szintén amfibolikus, kettős értelmű. Amit a „tisza értelem” gondol el, abban nem lehet összeütközés, vagyis olyan viszony, amelyben az alanyhoz egymást megsemmisítő állítmányok csatlakoznak; az érzéki valóságban viszont lehetséges ilyesmi, például „két mozgatóerő ugyanabban az egyenes vonalban, ha egy pontot ellenkező irányban húznak vagy tolnak”. Az állítmányok logikai ellentmondásmentessége „teljességgel igaz tétel a fogalmak viszonyáról”, de a természetet tekintve „semmit sem jelent” – a hatások és ellenhatások szünet nélkül erről tanúskodnak. Éppily képtelenség a tapasztalati világban a belső és a külső egymástól való elszigetelése. A „tisza értelem” elgondolhat ugyan belsőt, amely minden szemléleti feltételtől elvonatkoztatva, semmiféle viszonyban nincs valami tőle különbözővel – így képzelte Leibniz a monaszokat –, a térbeli szubsztancia azonban nem egyéb, mint viszonyok foglalata, és „csak a benne működő erők útján”, külső összefüggései révén ismerhető meg. Végül, az anyag és a forma kapcsolata is másnak mutatkozik a „tisza értelem”, mint a transzcendentális reflexió számára. [96]

A reflexió fogalmak amfibóliájáról szóló betoldást Kant arra szánta, hogy Leibniz-cel vitázva, újabb érveket vonulasson fel a jelenség és a „magánvaló” kettéválasztásának szükségessége mellett. Leibnizet logikai formalizmusban marasztalja el, mert ezt a kettéválasztást elmulasztva, joggatlanul kiterjesztette a formális logika tételeit a tapasztalati világra. A vitában Kant mindvégig következetesen érvényesíti szubjektívizmusát, különösen az anyag és a forma viszonyának tárgyalásakor. De a szubjektivista és agnosztikus mondanivaló nem szoríthatja háttérbe azt a sokkal nagyobb horderejű ténytet, hogy a *logikai és a transzcendentális reflexió megkülönböztetésével Kant közvetlenül előkészíti a formális és a dialektikus logika különbségének tisztázását*. Legfontosabb gondolata kétségkívül a *logikai ellentmondás elhatárolása a valóságostól: amaz tilos, ez lehetséges, sőt szükségszerű, a dolgok lényegét jellemzi*.

Ilyen lényegi ellentmondás az azonos dolgok különbözősége (például két vízcseppé), vagy a belső átoldódása a külsőbe. Semmi sem abszolút azonos vagy abszolút belső: a szembenálló oldalak feltételezik egymást, méghozzá úgy, hogy reflektálódnak, visszaverődnek egymásban.

A következőkben meggyőződhetünk majd róla, hogy mennyiben támaszkodik Hegel a lényeg szintjének leírásakor a kanti előzményekre, s hogy ezek minden éleselméjűségük ellenére is csupán szerény kezdetnek minősülhetnek a dialektika hegeli fejleményeihez képest.

A lényegben – írja Hegel – reflektált formában ugyanazok a meghatározások szerepelnek, mint a lét kifejtésében: a lét, a semmi és a létesülés hármának megfelel

az *ellentmondás*, a *különbség* és az *ellentmondás* hármasa. Mit jelent mármost a reflektált forma? Közvetítettséget, tételezettséget. Nézzük például a lényeg első meghatározottságát, azt, hogy a változó sokféleségben azonos marad önmagával. Az azonosság megegyezik a léttel – a hegeli logika kezdő mozzanatával – abban, hogy általános, és különbözik is tőle, mert nem üres és meghatározatlan általánosság, hanem a sokféleség elve, szabálya, törvénye; „ugyanaz, ami előbb mint lét volt előttünk, csakhogy ... a közvetlen meghatározottság megszüntetése által lett”, és megértéséhez „mindenekelőtt az szükséges, hogy ne pusztán elvont azonosságnak fogjuk fel, azaz ne a különbséget kizáró azonosságnak”. A lényeg első meghatározottsága tehát abban tér el a lét első meghatározottságától, hogy közvetítve tételezve van: közvetítője a sokféleség, amely „megszűnik” benne, a változékony közeg, amelyből mintegy visszahajlik, reflektálódik önmagára. Ugyanez mondható a második mozzanatról, a különbségről is. A különbség: tagadás, akárcsak a létet követő második mozzanat, a semmi; de nem üres és meghatározatlan tagadás, hanem „*meghatározott különbség*”, amely éppúgy tartalmazza az azonosságot, ahogy az azonosság is tartalmazza a különbséget. Ennek a gondolatmenetnek a magvát úgy foglalhatnánk össze, hogy a lényeg *a létezők belső egysége*, a különbségeket megszüntetve-megőrző tartalmas azonosság, a dolgok konkrét szabálya, elve, törvénye. Mivel sem azonosság nincs különbség nélkül, sem megfordítva, a két ellentétes oldal mindegyikét a másik közvetíti, tükrözi, reflektálja. A lényeg a *reflektáltság* kategóriája, abban a kettős értelemben, hogy egyrészt a lét közvetíti, másrészt saját logikai alkotóelemei egymást közvetítik, egymásban tükröződnek. Ahogy Hegel mondja, a dialektikus folyamat a lét szférájában átmenetet, a lényeg szférájában pedig átlátszást, áttűnést jelent. [97]

A lényeg logikai alkotóelemei a *reflexiók meghatározások*. Kifejtésüket Hegel összekapcsolja a formális-logikai alaptörvények hagyományos értelmezésének bírálatával és újszerű, dialektikus értelmezésével. E törvényeket – az azonosság, az ellentmondásmentesség, a kizárt harmadik és az elégséges alap törvényét – „a gondolkodás általános törvényeinek tartották, ... amelyek önmagukban abszolút érvényűek és bizonyíthatatlanok, de minden gondolkodás ... elismeri és elfogadja őket”. A „gondolat nélküli szemlélet” megelelgeszik ezeknek a törvényeknek a felsorolásával, és „pusztán magukra irányuló reflektáltságukat látja”, mintha egyáltalán nem vonatkoznának egymásra; a dialektika viszont felmutatja önállóságuk mögött a mély belső összefüggéseket. [98]

A lényeg első reflexiók meghatározása az önmagával való azonosság. A hagyományos logika az azonosságot alaptörvényé nyilvánította, és így fogalmazta meg: minden azonos önmagával ($A = A$) vagy negatív formában: A nem lehet egyszerre A és $nem-A$. Ez a tétel azonban „nem igazi gondolkodási törvény, hanem csak az *elvont értelem* törvénye”. Azt szokták állítani róla, hogy bebizonyítani nem lehet ugyan, de minden tudat követi, és – ha megérti – helyesli. Csakhogy valójában semmiféle gondolkodás és beszéd nem követi az igazságnak ezt az állítólagos törvényét. Aki hozzá igazodva ilyesféleképpen beszélne: „egy bolygó, az egy bolygó”, vagy „a magnetizmus, az magnetizmus”, azt méltán tartanák együgyűnek. Az iskola, amely komolyan veszi az effajta törvényeket, „régóta elvesztette hitelét a józan emberi értelem és az ész előtt”, mivel az abszolút igazság rangjára igényt támasztó abszolút azonosság egyszerűen csak abszolút fecsegés, unalmas és terhes önisméltás. [99]

Lehetetlen belátni, miért éppen az $A = A$ tételt ruházzák fel egyetemes érvénnyel – jegyzi meg Hegel –, hiszen ugyanilyen joggal más egyetemes tételek is felállíthatók: minden *van*, mindennek van minősége, mennyisége stb. A tétel abszolút jellege már csak azért is képtelenség, mert egy létkategóriának a negatívuma éppoly szükségszerű, mint ő maga, „ha tehát ezeket a kategóriákat tételekbe foglalják, akkor éppúgy jelent-

keznek az ellentétes tételek is” (például: minden azonos önmagával – semmi sem azonos önmagával), és „mind a kettő ugyanazzal a szükségszerűséggel ajánlkozik”, azaz „legalábbis egyenlő joguk van”. Végül, ha a hagyományos logikai törvényeknek abszolút érvényt tulajdonítunk, akkor kölcsönösen megszüntetik egymást: abszolút azonosság esetén nincs különbség, ellentét és alap, abszolút különbség esetén *A* nem lehet egyenlő *A*-val stb. Bármelyiket fogadjuk is el abszolútnak e tételek közül, egyik sem engedi meg a többinek az elfogadását. [100]

Az $A = A$ tétel üres tautológia, ahonnan nincs út sehová. A külső reflexió – az elvont értelem – megreked ebben a tautológiában, és az azonosságot a különbség *mellett* tételezi, mintha a kettő teljességgel elhatárolódna egymástól. De mihelyt kimondják, hogy „az azonosság nem különbözőség”, vagyis „az azonosság és a különbözőség különbözik egymástól”, már el is ismerték, hogy az azonosság egyben különbözőség is. Ugyanez az eredmény adódik a negatív formának, az ellentmondás tételének vizsgálatából. Amikor kijelentik, hogy *A* nem lehet egyszerre *A* és *nem-A*, ezzel már elismerték, hogy az önmagával azonos *A* különbözik *nem-A*-tól: az azonosság és a különbség tehát *ugyanarra az A-ra* vonatkozik, *az azonosság különbözőként jelenik meg*. Minden létezőről elmondható – állapítja meg Hegel hogy „magával való azonosságában nem azonos magával és ellentmond magának, s különbözőségében, ellentmondásában azonos magával, és ő maga ez a mozgás, amellyel e meghatározások egyike átmegy a másikba, mégpedig azért, mert mindegyik önmagában ellentéte önmagának”. Az igazság ennél fogva „*csak az azonosságnak a különbözőséggel való egységében teljes, és csak ebben az egységben áll*” [101].

Az egységből következően, az azonosság kifejtése a legtermészetesebb módon vezet át a *különbség* kategóriájához. Ez a kategória is bonyolultabb, semhogy hagyományos felfogása kielégíthetné az észet. „Azt szokták mondani: két dolog *abban különbözik*, hogy ... stb. – *Abban*, azaz *ugyanabban a tekintetben*, a meghatározásnak ugyanazon az alapján.” Egyszóval, a különbözők csak azért különbözhetnek egymástól, mert valamiben *azonosak* – másképp egyáltalán nem volnának összehasonlíthatók. A különbség tehát egyszersmind azonosság is. De ha így van, akkor *önmagától különbözik*; egyidejűleg az, ami (különbség) és önmaga ellentéte (azonosság). Ahogy Hegel írja, a különbség „nem valami mástól való különbség, hanem *magának önmagától való különbsége*”, amely „önmagában bírja mását, az azonosságot, amiképpen az azonosság, a különbség meghatározásába lépve, nem vész el benne mint másában, hanem fenntartja magát benne”. Az azonosság és a különbség – vonja le Hegel a rendkívül fontos következtetést – *egy egységnek a mozzanatai*, és ezt az egységet „minden tevékenység és önmozgás meghatározott ősalapjának kell tekinteni” [102].

A dolgok megkülönböztetésének csak akkor van értelme, ha összehasonlíthatók, vagyis azonosak valamiben, összehasonlításuknak viszont csak akkor, ha valódi különbség van közöttük. Ezért „nem nagy éleselméjűséget tulajdonítunk annak, aki csak olyan tárgyakat különböztet meg egymástól, amelyeknek a különbsége közvetlenül nyilvánvaló (például egy írotollat meg egy tevét)”, de annak sem, „aki csak egymáshoz közeli dolgokat tud összehasonlítani, például egy bükkfát egy tölgyfával, egy imaházat egy templommal”. A különbségnél az azonosságot, az azonosságnál a különbséget kívánjuk: egyiket sem szabad előnyben részesíteni a másiknak a rovására, és a tudományokban mind a kettőnek megvan a maga szerepe. Ha a különbségeknek az azonosságra való visszavezetéséről van szó, „a matematikát kell annak a tudománynak tekinteni, amely a legtökéletesebben éri el ezt a célt, mégpedig azért, mert a mennyiségi különbség egészen külsőleges”. A különbözők azonosságára támaszkodik az összehasonlító eljárás is, amelynek segítségével jelentős eredményekre jutott az

anatómia és a nyelvtudomány. Az ilyen eljárás azonban csupán előmunkálat lehet az igazi megismerés számára – figyelmeztet Hegel –, és nemcsak hogy nem alkalmazható egyforma sikerrel minden területen, de az azonosságok elhúzásával tévútra is terelheti a tudományt. Súlyos hiba például a biológiai folyamatokat visszavezetni a kémiaiakra, a kémiaiakat az elektromos folyamatokra. A dialektikus filozófia kimutatja „a különbözőtől elvonatkoztató, pusztá értelmi azonosság semmisségét”, noha „éppúgy sürgeti azt is, hogy ne állapodjunk meg a pusztá különbözőségénél, hanem ismerjük meg a belső egységét mindannak, ami létezik” [103].

Az azonossághoz hasonlóan, a különbséget is tételbe foglalták: „minden dolog különböző”, „nincs két dolog, amely tökéletesen egyenlő volna egymással”. „Beszélnek, hogy amikor Leibniz egyszer az udvarnál a különbözőség tételét említette, az udvari nemesek és az udvarhölgyek a kertben sétálgatva azon fáradoztak, hogy két egymástól meg nem különböztethető falevelet találjanak, s ezek felmutatásával megcáfolják a filozófus gondolkodási törvényét.” [104] Persze, ilyen falevelet nem találtak: mindegyik különbözik a másiktól. Nem magától, csak a másiktól; de a különbözőség az ő meghatározása, az a sajátos, amelynek révén a falevél – vagy bármi egyéb – összecserélhetetlenül az, ami. Az, ami, és nem más – megismételhetetlen egyedisége pozitív valami, de „van benne negativitás is”, a tőle különbözőnek a tagadása; azaz egyszerre pozitív és negatív, az *ellentétek egysége*. „Két dolog nem tökéletesen egyenlő; így egyszerre egyenlő és nem egyenlő; egyenlő már abban, hogy dolog vagy kettő általában – mert mindegyik: dolog és egy, csakúgy, mint a másik, tehát mindegyik ugyanaz, ami a másik –, egyenlőtlen pedig a feltevés szerint. Az a meghatározás van tehát előttünk, hogy a két mozzanat, az egyenlőség és az egyenlőtlenység, ... egyszermind egy és ugyanaz a vonatkozás... A két állítmány *egyszermindjét* szétválasztja ugyan az amennyiben-annyiban: *amennyiben* két dolog egyenlő, *annyiban* nem egyenlőtlen, vagy *egyfelől* és az egyik *szempontból* egyenlő, *másfelől* és a másik *szempontból* nem egyenlő. Ezzel az egyenlőség és egyenlőtlenység egységét eltávolítjuk a dologból”, s a két ellentétes mozzanat külsőleges marad a dologgal szemben. „Ámde a szokásos gyengédség a dolgok iránt, amely csak arról gondoskodik, hogy ne mondjanak ellent önmaguknak, itt éppúgy elfelejti, mint másutt, hogy ezzel nem oldódik meg az ellentmondás, csak áttolódik máshová, a szubjektív külső reflexióba.” [105] – Lenin megjegyzése: a filiszterek gyengédek a természet és a történelem iránt, „igyekeznek mindkettőt megtisztítani az ellentmondásoktól és a harctól” [106].

A pusztán különbözők – mint az író toll és a tevé – közömbösek egymással szemben, és „mindegyikük *önmagában* az, ami”. Az egyenlőség és az egyenlőtlenység már nem ilyen közömbös viszonyban van egymással: nem esik szét „oldalakra vagy nézetekre”, hanem „az egyik átvilágítja a másikba”, és „egyik sem gondolható el a másik nélkül”. Kölcsönös feltételezettségük átvezet „a pusztá különbözőségtől az ellentétességhez”, amelyben „a különbözővel nem egy *más általában*, hanem az *ő* mása áll szemben; azaz mindegyiknek csak a másikra való vonatkozásában van saját meghatározása”, „mindegyik *látszik* a másikban, és csak annyiban van, amennyiben a másik is van”. [107]

Az *ellentét* egyik oldala a pozitív, a másik a negatív, de felcserélhetők, és mind a kettő „éppúgy vehető pozitívnak, mint negatívnak”. Példák: a kelet felé megtett egy óra út és a nyugat felé megtett ugyanolyan hosszú út közül önmagában egyik sem pozitív vagy negatív; az adósság csak az adósra vonatkoztatva negatív, a hitelezőre nézve ellenben pozitív – „pénzösszeg vagy bármilyen más érték, amely rajta kívüli szempontok szerint adósság vagy vagyon”. Az ellentétes oldalak kiegyenlítik egymást, úgy-

hogy az eredmény nulla, de azonos vonatkozásuk is van, „amely közömbös magával az ellentéttel szemben; így *egy* tesznek ki. Az imént említett pénzösszeg csak *egy* összeg, ... az út is csak egy darab út, nem pedig két út, amelyek egyike kelet felé, másika nyugat felé vezet.” Az ellentétesek egyúttal két közömbös egységet is alkotnak: a kelet és a nyugat felé megtett út kettős teljesítmény és két időszakasz. [108]

A pozitív és a negatív azonban nemcsak a másikkal *szemben* az, ami, hanem magánvalósága, saját meghatározottsága szerint is. Ami magánvalósága szerint pozitív, az „a negatívra való vonatkozáson kívül” pozitív; ami magánvalósága szerint negatív, az „a pozitívra való vonatkozásán kívül” negatív. De ha mind a kettőnek *saját* meghatározása az ellentéteség, a másikkal a kizárása, akkor egyik sem lehet a másikra való vonatkozásán *kívül* az, ami, mert éppen ez a kizáró vonatkozás alkotja mind-egyiküknek a lényegét, meghatározását, magánvalóságát. [109] Mondjunk erre is egy példát, bár ezúttal nem a hegeli példatárból. A bérmunka és a tőke önálló kategóriák, saját – magánvaló – meghatározottsággal, amely mindegyiküket megkülönbözteti a másiktól. Ez a saját meghatározottság egyúttal a másikra való szükségszerű vonatkozást jelent: nincs bérmunka tőke nélkül, és megfordítva.

A pozitív és a negatív az aritmetikában pluszként és mínuszként van jelen. A szorzás és az osztás műveleteiben a két előjel egymástól annyira eltérően viselkedik, hogy nem mondható egyszerűen ellentétesnek: a plusz nem változtatja meg sem a pluszt, sem a mínuszt, a mínusz viszont mind a kettőt megváltoztatja. A pozitív ily módon lényegileg nem ellentétes, hanem meghatározatlan, közömbös; csak a negatív tekinthető ellentétesnek. Hegel ebből is leszűri azt a gyakran ismételt, Spinozái eredetű tanulságot, amelyet egész filozófiájában következetesen érvényesít: meghatározottságot „csakis a negatív hoz létre, nem a pozitív” [110].

Az elterjedt nézetek szerint a negatív csupán valaminek a hiánya: a fényt például pozitívnak tartják, a sötétséget a fény hiányának. Holott – veti ellen Hegel – a sötétség elhomályosítja és színné határozza meg a fényt, azaz pozitív erőként viselkedik. Ugyan-így „erény sincs harc nélkül, sőt a legmagasabb rendű, legteljesebb harc”, mivel a bűn nem pusztán az erény hiánya – az ártatlanság is az –, hanem „az önmagára támaszkodó gonosz”, „a pozitív negativitás”. A *negatív pozitívnak mutatkozik, a pozitív negatívnak*. Az igazság kétségkívül „pozitív, mint az objektummal egyező tudás” – de csak azért lehet az, mert „a tudás negatívan viselkedett a mással szemben, áthatotta az objektumot”, megszüntette idegenségét. Éppily kétségtelennek tűnik, hogy a tévedés negatív – mégis pozitívnak kell mondanunk, amennyiben „tud magáról és helytáll”, nem teszi le a fegyvert az igazság előtt. „A tudatlanság ellenben közömbös az igazsággal és a tévedéssel szemben, tehát sem pozitívként, sem negatívként nem határozódik meg, ... vagy pedig ... maga ellen irányuló ösztön, olyan, negatívum, amely pozitív irányt foglal magába. – A legfontosabb felismerések egyike, hogy belássuk és rögzítsük a szemügyre vett reflexiós meghatározásoknak azt a természetét, hogy igazságuk csak egymásra való vonatkozásukban s így abban áll, hogy mindegyik magában a fogalmában tartalmazza a másikat; e felismerés nélkül tulajdonképpen egyetlen lépés sem tehető a filozófiában.” [111]

Ha a hegeli filozófia lelke a dialektika, a dialektikáé pedig az ellentmondás, akkor most érkezünk el Hegel gondolatvilágának középpontjába. Idézzünk néhány további jellegzetes részletet. „Már a reflektáló gondolkodás csekély tapasztalata is azt mutatja, hogy ha valamit pozitívként határoztunk meg, ez, ha továbbmegyünk ezen az alapon, közvetlenül és észrevétlenül negatívra fordul, és megfordítva ... A reflektáló gondolkodás összezavarodik ezekben a meghatározásokban, s magának ellentmondóvá válik. Aki nem ismeri e meghatározások természetét, azt hiszi, hogy ez a zavar helytelen

valami, aminek nem kellene megtörténnie”, és szubjektív hibának véli. „De még a külső reflexiónak sem nehéz megfontolnia, hogy ... a pozitív nem közvetlenül azonos valami, hanem ... ellentétes a negatívval, s csak ebben a vonatkozásban van jelentése, maga a negatív tehát a *fogalmában* rejlik”; amiképpen a negatívnak is „csak mására való vonatkozásban van értelme, tehát fogalma tartalmazza azt. A negatív *saját fennállása* van a pozitívra való vonatkozás nélkül is; azonos magával; így azonban ő maga az, aminek a pozitív *kellene* lennie.” A pozitív kizárja, tagadja a negatívát, azaz ő maga negatív; a negatív, a nem-azonos, kizárja mását, az azonosságot, „de ezzel önmagát is, mert mint *magára való vonatkozás*”, azonosságként határozódik meg. [112]

Az ellentmondásos fogalmak viszonyát a hagyományos logika a kizárt harmadiknak a tételébe foglalta: „valami vagy *A*, vagy *nem-A*; harmadik eset nincs”. Az egyik fogalommal, teszem azt, a „kékkel”, nem egy másik affirmatív fogalom áll szemben, például a „sárga”, hanem csupán az elvontan negatív, a „nem-kék”. A tételt ennek alapján úgy értelmezik, hogy „*minden* dolgot *valamennyi* ilyen állítmány közül az egyik megillet, a másik nem” [113]. Ezzel a tétel triviálissá lesz: a szellem édes vagy nem édes, fehér vagy nem fehér, és így tovább a végtelenségig; a meghatározás, amelynek a meghatározottság felé kellene haladnia, a semmi felé tart, és visszatér a meghatározatlansághoz. Ráadásul az sem igaz, hogy harmadik eset nincsen. A tételben szereplő *A* „sem nem *+A*, sem nem *-A*, s éppúgy *+A* is, *-A* is”; ő maga tehát a harmadik, amelynek kizártnak kellene lennie. [114] (A szín nem azonos sem a fehérrel, sem a nem-fehérrel, de azonos is mind a kettővel.) „Ahelyett, hogy a kizárt harmadiknak a tétele szerint beszélénk (amely az elvont értelem tétele), inkább azt kellene mondani: minden ellentétes”, „*minden dolog önmagában ellentmondó*”; hiszen „valójában sehol sincs, sem az égen, sem a földön, sem a szellemi, sem a természeti világban olyan elvont vagy-vagy, mint ahogy az értelem állítja” [115].

Az ellentmondásosság tétele „a dolgok igazságát és lényegét fejezi ki”, egyesítve és megalapozva „az első reflexiók meghatározásokat”, az azonosságot, a különbözőséget és az ellentétességet. A régi logikának és a köznapi felfogásnak „egyik legnagyobb előítélete”, hogy az ellentmondás kevésbé lényeges az azonosságnál. Valójában az a helyzet, hogy „ha szó lehetne rangsorról, és a két meghatározást szét lehetne választani, akkor az ellentmondást kellene mélyebbnek és lényegesebbnek tekinteni. Mert az azonosság vele szemben csak az egyszerű közvetlennek, a holt létnek a meghatározása; az ellentmondás azonban minden mozgás és elevenség gyökere; valami csak azért mozog, csak azért törekszik és tevékenykedik, mert ellentmondást rejt magában.” [116]

Az ellentmondást rendszerint eltávolítják a dolgokból, azt állítva, hogy nincsenek ellentmondásos dolgok; azután pedig áthelyezik a szubjektumba, a külső reflexióba, és úgy kezelik, mintha múltó rendellenesség, véletlenszerű beteges paroxizmus volna. Csakhogy az ellentmondás „a lényeg abszolút meghatározása”, amely „minden valóságban és fogalomban” jelen van; nem itt-ott előforduló rendellenesség, hanem „elve minden önmozgásnak”. Már a legegyszerűbb „külső érzéki mozgás” is maga a megtestesült ellentmondás: ha ugyanis valami a helyét változtatja, ez „nem azt jelenti, hogy ebben a pillanatban itt van, a másikon amott, hanem azt, hogy ugyanabban a pillanatban itt van és nincs itt, ugyanazon a helyen egyszerre van és nincs. El kell ismerni azokat az ellentmondásokat, amelyeket a régi dialektikusok a mozgásban kimutattak, de ebből nem az következik, hogy mozgás nem létezik, hanem inkább az, hogy a mozgás maga a *létező* ellentmondás.” „Ugyanígy a belső, a tulajdonképpeni önmozgás, a *törekvés* általában (a monász appetitusa vagy nisusa, az abszolút egyszerű lény entelekheája) nem más, mint hogy valami *önmaga* és *önmagának* hiánya, *negatívuma* egy és ugyanabban a tekintetben. A magával való elvont azonosság még nem eleven-

ség: a pozitív csak azáltal megy túl önmagán és változik meg, hogy magánvalósága szerint negativitás. Valami tehát csak annyiban eleven, hogy magában rejti az ellentmondást, olyan erő tehát, hogy az ellentmondást magába foglalja és elbírja. Ha azonban egy létező nem képes pozitív meghatározásában egyúttal negatív meghatározását is átfogni, és egyiket a másikban megtartani, ha nem tudja az ellentmondást magába rejteni, akkor nem eleven egység, nem alap, hanem megsemmisül az ellentmondásban. – A *spekulatív gondolkodás* éppen abban áll, hogy a gondolkodás megtartja az ellentmondást és benne önmagát, nem pedig abban, hogy – mint a képzelet – általa irányíttatja magát, és engedi, hogy meghatározásait csak másokká vagy semmivé oldja fel.” [117]

A külső reflexió nem jut tudatára az ellentmondásnak: az azonosságot és a nem-azonosságot „külsőleg helyezi szembe egymással”, elvétele a leglényegesebbet, az ellentétek egymásba való átmenetét. A gondolkodó ész viszont ellentétévé élezi ki az eltompult különbséget, a képzelet pusztá sokféleségét, amelynek alkotóelemei „csak ellentmondássá kiélezve válnak mozgékonyá és elevenné egymással szemben”, csak így kezd lüktetni bennük „az önmozgás és elevenség érverése”. „Az a közönséges *horror*, amelyet a képzelő, nem spekulatív gondolkodás, miként a természet a *vacuummal* szemben, az ellentmondással szemben érez, ... megáll az ellentmondás *semmivé való feloldódásának* egyoldalú szemléleténél, és nem ismeri fel az ellentmondásban a pozitív oldalt, amelynek révén *abszolút tevékenységgé* és abszolút alappá válik.” [118]

Az ellentmondás után Hegel rátér a lényeg utolsó reflexiós meghatározására, az *alupra*.

A *Logika* és az *Enciklopédia* felosztása e tekintetben nem egészen egyezik. A *Logikában* az ellentmondás a reflexiós meghatározások közül a harmadik, az alap pedig utána következik egy külön fejezet tárgyaként; az *Enciklopédiában* az alap a harmadik reflexiós meghatározás, az azonosság és a különbség után. Hegelnek alkalmasint gondot okozhatott, hogy a formális logika *négy* alaptörvényét, amelyet egy ötödik tétel, a dialektikus ellentmondásé értelmez újjá és fog össze, hogyan helyezze el rendszerének *hármás* tagolású szerkezetében. Az ellentmondástól az alaphoz való átmenet sem túlságosan meggyőző, amint azt Engels is szóvátette: komolyabb magyarázat helyett Hegel egy lefordíthatatlan szójátékhoz, a *zu Grunde gehen* kifejezés kettős jelentéséhez (tönkremenni; az alaphoz menni) folyamodik. De – ahogy szintén Engels figyelmeztet rá – a mesterkéltn átmenetek kiképzésénél sokkal fontosabb megtalálni mögöttük azt, ami helyes és zseniális. [119]

Az alap a lényeg funkciója. A lényeg megalapozza a formát, amelyben megjelenik. Ezért írja Hegel, hogy az alap „*a nemléte által magába visszatérő és magát tételező lényeg*”. Amit tételez, az „*a közvetlenség ... meghatározását* kapja ... Ez a közvetlen lényeg által újból helyreállított lét, a reflexió nemléte, amely által a lényeg közvetíti magát.” [120] Vagyis: a lényeg saját „nemléte”, az általa megalapozott („tétélezett”) forma jeleníti meg („közvetíti”) a lét közvetlenül észlelhető szintjén, ahol reflexió, fogalmi gondolkodás még nincsen; a lényeg ennek a közvetlen formának a révén áll fenn, és rajta keresztül „tér vissza magába”, válik megismert, tudatos lényeggé.

A forma mindamellet nem valami külsőleges a lényeghez képest: meghatározásai „*a lényegen* vannak, *ez szolgál nekik alapul*”. Maga a lényeg meghatározatlan, és szubsztrátumként, hordozóként különbözik a formától, amely meghatározza. A külső reflexió többnyire megáll ennél a szükségszerű megkülönböztetésnél, nem veszi észre, hogy „a forma csak a lényeg önmagában való látszása, saját benne lakozó reflexiója”, visszfénye; hogy nem kívülről járul hozzá a lényeghez, s ha különbözik is tőle – mint a

látszat vagy a jelenség attól, amit megjelenít –, egyúttal meg is szünteti ezt a különbséget, tartalmilag azonos lévén alapjával, a lényeggel. A forma – mondja Hegel – „tételezettségében megszűnt” (nincs önálló léte), „s ebben a megszűntségében van a fennállása” (vagyis annyiban áll fenn, amennyiben megjeleníti a lényeget és azonosul vele, szinte észrevétlenül látva el funkcióját, mint egy jól működő vese vagy szív). A formával való szoros egység folytán a lényeg egyszerre alap és megalapozott: a forma, amelyet megalapoz, nem más, mint ő maga. Mivel azonban a forma a lényeg meghatározója vagy negativitása (minden meghatározás tagadás), a lényeg a forma által önmagát határozza meg, és „negativitásában önmagával azonos” [121].

A lényeg „mint forma nélküli meghatározatlan”: az *anyag*. Így nevezzük a forma „tulajdonképpeni szubsztrátumát”, azt, ami megmarad, ha valaminek minden meghatározásától és formájától elvonatkoztatunk. „Az anyag teljességgel *elvont* valami”: nem látható, nem tapintható; „amit látunk, tapintunk, az már *meghatározott anyag*, az anyag és a forma egysége”. Szükségszerű egység ez: „*az anyagnak formát kell öltetnie, a formának anyagiasulnia kell ...* A forma tehát meghatározza az anyagot, s az anyag meghatározódik a forma által.” Ebben az összefüggésben „az anyag a közömbösként meghatározott, a *szenvető* a formával mint *cselekvővel* szemben”; az anyag a lényegi azonosság, amely különböző formák felvételére képes, a forma pedig a lényegi különbség, a meghatározó negativitás. „De azért a kettő nem külsőlegesen és nem esetlegesen *találja* magát egymással szemben”, és „ami *a forma tevékenységeként* jelenik meg, az éppúgy *magának az anyagnak a mozgása*”, mivel a forma „teljességgel anyagi”, és tevékenysége azonos az anyag mozgásával. – Ezekhez a megállapításokhoz, amelyekkel minden materialista egyetérthet, Hegel sürgősen hozzáfűzi: „sem az anyag, sem a forma nincs önmagától, más szóval, nem örökkévaló”. [122]

A forma a lényeggel, az anyaggal és a *tartalommal* áll szemben. A tartalom az anyag és a forma egysége, a megformált anyag. Sem az anyag, sem a tartalom nem nélkülözheti a formát; „ez a kettő (a tartalom és az anyag vagy matéria) abban különbözik egymástól, hogy az utóbbi, noha magánvalósága szerint nincs forma nélkül, létezésében mégis közömbösnek bizonyul vele szemben; a tartalom viszont csak azáltal az, hogy a kialakult formát magába foglalja.” Az ily módon jellemzett forma „a jelenség *törvénye*”, maga is tartalom. A két oldal tehát összemosódik: „a *tartalom* nem más, mint *a forma átcsapása tartalomba*, a *forma* pedig nem más, mint *a tartalom átcsapása formába*. Ez az átcsapás a legfontosabb meghatározások egyike.” [123]

Szemléltessük a hegeli gondolatot egy kémiai példával. Az izomerek azonos összegképletű, de fizikai és kémiai tulajdonságaikban egymástól eltérő vegyületek: például mind a butanol, mind a dietiléter molekulája négy szénatomot, tíz hidrogénatomot és egy oxigénatomot tartalmaz, de anyagi összetételük azonossága ellenére minőségi, *tartalmi* különbség van közöttük. A különbség *a formából*, az atomoknak a molekulán belüli kapcsolódási módjából adódik. A butanol-molekulában az oxigénatom közvetlenül kapcsolódik egy hidrogénatomhoz, a dietiléter oxigénje viszont hídként köt össze két szénatomot. A két vegyület tartalmi meghatározója tehát nem az anyag önmagában, hanem *az anyag és a forma egysége*. Maga az anyag – a szén-, a hidrogén- és az oxigénatom – eleve formával bír ugyan, ez azonban a *saját* formája, nem a butanolé vagy a dietiléteré, amellyel szemben „közömbösnek bizonyul” mindaddig, amíg nem válik e vegyületek alkotóelemévé. Ha már azzá vált, akkor megváltozik a helyzet: sem a szén, sem a hidrogén és az oxigén nem önállóan létezik többé, hanem egy nagyobb egység *anyagaként*, szigorúan megszabott *szerkezeti formában*. A forma nem létezhetne alkotóelemei nélkül, az elemek pedig *csak ebben a formában* lesznek butanollá vagy dietiléterré. Így – amint Hegel mondja – a tartalomnak formája és anyaga *van*, a kettő együtt teszi a tartalmat.

A tartalommal azonosuló *belső formától* Hegel megkülönbözteti a *külső formát*; egy könyv tartalma szempontjából például közömbös, hogy írott-e vagy nyomtatott, papírba vagy bőrbe van-e kötve. De ez nem azt jelenti, mintha a könyv tartalmának nem volna formája. „Van persze elég sok könyv, amely tartalmára vonatkozóan is joggal mondható forma nélkülinek; ebben a tartalomra való vonatkozásban azonban a formanélküliség egyenlő a formátlansággal, ezen pedig nem a forma hiányát kell érteni általában, hanem csak a *kellő* forma hiányát. Ez a *kellő* forma viszont annyira nem közömbös a tartalommal szemben, hogy ő maga a tartalom.” Ha egy műalkotásnak nincs meg a *kellő* formája, nem is nevezhető műalkotásnak, „s rossz mentség egy művész számára, ha azt mondják, műveinek tartalma jó ugyan (sőt kitűnő), de hiányzik a *kellő* formájuk”. Az igazi műalkotásban a tartalom és a forma azonos. Az Iliász tartalma a trójai háború, vagy közelebbről, Akhilleusz haragja; „ez minden, és mégis nagyon kevés, mert ami az Iliászt Iliásszá teszi, az a költői forma, amellyé e tartalom kialakult. Éppígy a Rómeó és Júlia tartalma két szerelmes pusztulása családjaik viszálya miatt; ám ez még nem Shakespeare halhatatlan tragédiája.” [124] (Talán megengedhető zárójelben az az észrevétel, hogy amit Hegel itt tartalomnak mond – a téma –, nem annyira tartalom, mint inkább a műalkotások eszmei *anyaga*, és csak a formával egyesülve válik művészi tartalomká.)

A filozófiai gondolkodást gyakran a tartalomtól elvonatkoztató, formális tevékenységnek tekintik – jegyzi meg Hegel –, kivált a logikát, amelynek csak gondolatokkal van dolga. Érzékileg észrevehető tartalma a logikának valóban nincsen. De még a közönséges tudat és a mindennapos nyelvhasználat sem tesz egyszerűen egyenlőségi jelet a tartalom és az érzéki észrevezés közé. „Ha egy tartalmatlan könyvről van szó, tudvalevőleg nemcsak olyan könyvet értenek rajta, amelynek lapjai üresek, hanem olyant, amelynek tartalma annyi, mintha nem volna ... Ezzel azonban már azt is feltesszük, hogy a gondolatokat nem lehet a tartalommal szemben közömbös és magukban üres formáknak tekinteni, s a tartalom igazsága és alapossága, miként a művészetben, minden más területen is lényegileg azon nyugszik, hogy a formával azonosnak bizonyul.” [125]

A tartalom-forma kategóriapárt az *Enciklopédia* – a *Logikától* eltérően – nem az alappal, hanem a jelenséggel foglalkozó fejezetben adja elő. Mindkét besorolás jogos: a tartalom megalapozza a formát, a forma jelenségként viszonyul a tartalomhoz. De ennél a szerkezeti különbségnél fontosabb számunkra az a hegeli figyelmeztetés, hogy a tartalom és a forma, az alap és a megalapozott azonossága alkalmat ad az alap formalista kezelésére. A formálisan felfogott alap „üres tautológia”, mivel „a magára irányuló reflexiónak, a lényegiségnek a formájában fejezi ki ugyanazt a tartalmat, amely már a közvetlen, tételezettnek tekintett létezés formájában van előttünk”. „Azt mondják például, hogy a bolygók napköri mozgásának alapja a Föld és a Nap kölcsönös vonzóereje.” Ezzel azonban nem mondanak többet annál, amit már a jelenség is tartalmaz; ha pedig megkérdezzük, mi a vonzóerő, azt felelik: „az az erő, amely előidézi, hogy a Föld a Nap körül mozog; vagyis teljességgel ugyanaz a tartalma, mint annak a létezésnek, amelyet állítólag megalapoz.” Olyan válasz ez, mintha arra a kérdésre, hogy miért utazik valaki a városba, így felelnénk: „mert a városban valamilyen vonzóerő van, amely őt odahúzza.” „Az effajta formalizmus éppígy nem magyaráz meg semmit, ahogy egy növény természetét sem ismerem meg, ha azt mondom, hogy növény, vagy hogy alapja egy növényeket létrehozó erőben van.” A körben forgó okoskodás helyett, amely a létezésből vezeti le az alapot, majd az alapból a létezést, ajánlatosabb volna felhagyni minden magyarázattal, és megmaradni az egyszerű tényéknél. [126]

A *formális alap* azonos a megalapozottal, s ha rákérdezzük, kétszeresen akarjuk

látni ugyanazt a tartalmat: egyszer „tételezett formájában”, mint jelenséget, azután „a magára reflektált létezés formájában”, mint lényeket. A *reális alap* ellenben különbözik a megalapozottól, s ha rákérdezzünk, más tartalmi meghatározást kívánunk számára, mint amilyen a megalapozott rendelkezik. A formális alap szükségszerű, de tautologikus; a reális alap nem tautologikus, de esetleges és külsőleges. [127]

Miért az? Mert nincs megszabva, „hogyan egy konkrét dolog több tartalmi meghatározása közül melyiket kell lényegesnek és alapnak tekinteni”. [128] Bár a hagyományos logika felállítja az *elégséges alap* „ügynevezett gondolkodási törvényét”, ez egyszerűen csak a dolgok közvetítettségét, „tételezettségét”, másra-alapozottságát mondja ki, és nem világosít fel arról, hogy az alapot hogyan kell kiválasztani a lényeges tartalmi meghatározások közül. Márpedig „minden dolognak, csakúgy, mint ellentétének, több tartalmi meghatározása van”, s így többféle alapja is lehet. Azt például, hogy valaki betöltött egy bizonyos hivatalt, megalapozhatta a személyes képesség, az ügyes helyezkedés, a rokoni összeköttetés, az ismeretség, esetleg valamennyi együtt. „A hivatalnok számára e tulajdonságok mindegyike lényeges”, mert általuk lett azzá, aki; s ha valami lényeges, akkor már alapként jöhet számításba. [129] Vagy nézzünk egy másik példát. A lopás alapja – lényege – a tulajdonsértés; „a tolvaj azonban, aki szükségletet látott, megszerezte vele szükségletei kielégítésének eszközeit, továbbá az is lehetséges, hogy akit megloptak, nem jól használta fel tulajdonát.” A felsorolt szempontok közül – tulajdonsértés, szükséglet-kielégítés, a tulajdonos megfosztása olyasmittől, amit helytelenül használt – az első a döntő, ám az alapról szóló gondolkodási törvény erről semmit sem mond. Igaz, hogy a törvény *elégséges* alapról beszél, nem alapról általában, „ezért azt gondolhatnánk, hogy a példaképpen említett esetekben a tulajdonsértésen kívül kiemelt egyéb szempontok alapok ugyan, de nem elégségesek”. Csakhogy van-e értelme hozzátenni az „alap” fogalmához az „elégséges” jelzőt? „... aminek az alapja nem elégséges, annak nem is volna alapja”, holott alap nélkül semmi sem létezhet. „Ha egy katona megfutamodik a csatából, hogy életét megmentse, kötelességellenesen cselekszik, de nem lehet azt állítani, hogy az alap, amely erre a cselekvésre készítette, nem lett volna elégséges, különben a katona a helyén marad.” [130]

Így hát minden alap elégséges. Másfelől viszont egyik sem az, s ha megállunk a pusztán alapoknál, a szofisták álláspontjára helyezkedünk. „A szofisták a görögöknél léptek fel, abban a korban, amikor vallási és erkölcsi téren már nem elégítette ki az embereket a tekintély és a hagyomány”, s olyan szükségletük támadt, hogy amit érvényesnek akarnak elismerni, azt a gondolkodás közvetítse. A szofisták ezért sorra vették a különböző szempontokat, amelyekből a dolgok vizsgálhatók, vagyis áttekintették a dolgok lehetséges alapjait. Eljárásukkal azonban „aláásták az önmagában érvényesnek, a mindenkitől elismertnek objektív talaját”, mivel „az erkölcstelen és jogtalan számára éppúgy találhatók alapok, mint az erkölcsös és jogos számára”, és csak a szubjektív érzületen múlik, hogy ki milyen alap mellett dönt. Formailag az alapokkal „mindent meg lehet védelmezni, de mindent meg is lehet támadni. A mi reflexiókban gazdag, okoskodó korunkban nem is viheti sokra az olyan ember, aki nem tud mindenre, még a legrosszabb és legfonákabb dologra is jó alapot találni. Mindent, amit a világban elrontottak, jó alapon rontottak el.” [131]

Egyrészt tehát megfelelő alap található bárminek, másrészt ugyanannak a dolognak többféle alapja lehet, s mert mindegyikük egyformán érvényes, egyik sem minősülhet elégségesnek. Úgy látszik, az elégséges alap törvénye maga is nélkülözi az elégséges alapot. E törvény felállításával a formális logika rossz példát mutat a többi tudománynak: „azt kívánja tőlük, hogy tartalmukat ne közvetlenül akarják elismertetni,

holott ő maga úgy állítja fel ezt a gondolkodási törvényt, hogy nem vezeti le, és közvetítését nem mutatja fel. Ugyanazzal a joggal, amellyel a logikus azt állítja, hogy gondolkodókéességünk már úgy van megalkotva, hogy mindennek az alapját kérdezzük, az orvos, ha azt kérdik tőle, miért fullad meg a vízbe esett ember, azt felelhetné: az ember már úgy van megalkotva, hogy nem tud élni a víz alatt.” A logikának – folytatja Hegel – legalább arra a kérdésre kellene válaszolnia, hogy mit is értsünk az „alap” fogalmán. A szokásos magyarázat, amely szerint alap az, aminek következménye van, világosnak és érthetőnek tűnik. De ha megkérdezzük, mi a következmény, és a válasz úgy szól, hogy következmény az, aminek alapja van, rögtön kitűnik: a logika nem teljesítette tulajdonképpeni feladatát, azt, hogy „a meg nem értett és be nem bizonyított gondolatokat az önmagát meghatározó gondolkodás lépcsőfokaiként mutassa be”, s ezzel megmagyarázza és bebizonyítja őket. [132]

Az alappal kapcsolatos következő kategória a *feltétel*. Mielőtt ismertetnénk, hogyan írja le Hegel e kategória viszonyát az alaphoz, bocsássunk előre egy példát. Ahhoz, hogy a búzaszemből növény legyen, megfelelő talajminőségre, éghajlatra, időjárásra, egyszóval bizonyos feltételekre van szükség. Az egyszerűség kedvéért válasszunk ki a feltételek közül egyet, a csapadékot. A búza – búza, a csapadék – csapadék; mindegyik az, ami, egyik sem alapja a másiknak. A kifejlett növény alapja a mag biológiai sajátosságaiban rejlik, a csapadék alapja a légkör jelenségeiben. A csapadék szempontjából közömbös, hogy a növény, amely a magban lehetőségként van meg, kifejlődik-e vagy sem; de a mag jelenlétében ugyanaz a csapadék a kifejlett növény feltételévé, növekedésének tényezőjévé lesz, amiképpen a mag a csapadék révén válik a növény lehetőség szerinti alapjából valóságossá. Az alap és a feltétel szétbonthatatlanul összetartozik: a feltétel az alaptól függ, az alap a feltételtől, azaz mind a kettő a másik alapja és feltétele; kölcsönösen közvetítik egymást, és átcsapnak egymásba.

Lássuk most a hegeli leírást. A feltétel – az alap „lényeges előfeltevése” – másvalamire, az alapra vonatkozik, és ilyen értelemben „nem magáért, hanem másért való”; de ez a más nem az ő alapja. A feltétel számára külsőleges az a vonatkozás, az az összefüggés, amelyben feltételként működik, az alap számára pedig „a feltétel meghatározott létezése csak anyag, valami passzív, amelynek magában való formája lényegtelen”. Egyetlen dolog sem a feltétele által van, nem a feltételén alapul, hanem „feltételén kívül alapja is van”. Ezért az alap és a feltétel „*közömbös és feltétlen egymással szemben*” [133]. Mivel azonban „az alap csak annyiban alap, hogy megalapoz”, és feltétel híján nem alapoz meg semmit, az alap „maga is a feltételtől függ”, általa lesz alappá; ahogy a feltétel csak az alappal egyesülve, ennek anyagaként „veszti el közömbös közvetlenségét”, és válik feltétellé, „másnak a mozzanatává”, az alap tartalmává. A feltétel az alapot, az alap a feltételt közvetíti; „így a két oldal mindegyike a közömbös közvetlenség és a lényeges közvetítés *ellentmondása* ugyanabban a vonatkozásban – vagyis ellentmondása az önálló fennállásnak és annak a meghatározásnak, hogy csak mozzanat”. [134]

Amennyiben a feltétel önálló, annyiban feltétlen is. De csak viszonylag az, mert véges. Mint véges létezőt, „feltételtől függőnek szokták tekinteni”, és „minden feltételnél új feltétel után” kérdeznek, bevezetve ezzel a feltételtől feltételhez haladó, végtelenbe tartó progresszust. Ám a progresszusnak valójában véget vet az „abszolút feltétlen”, maga a dolog, amely „egzisztenciába lép”, mihelyt megvan valamennyi feltétele. A dologban ugyanis létrejöttének pillanatától kezdve megszűnik mind a feltétel, mind az alap (a „kész” búzának nem feltétele többé a csapadék, és nem alapja a növényé átalakult, immár nemlétező mag). „A dolog tehát nemcsak feltétlen, hanem alap nélküli is, és csak annyiban lép ki az alaptól, amennyiben ez *megsemmisült*, és nem alap”. Ezért ha azt mondjuk, hogy „*ami létezik, annak alapja van és feltételtől*

függ, akkor éppúgy azt is kellene mondani, hogy nincs alapja és feltétlen” [135].

Az egzisztenciába lépő dolog egyszerűen „csak létrejön az alapból”, mivel az utóbbi „nem tevékeny és nem teremtő ... Egy jó alap (például egy jó indítóok a cselekvésre) létre is hozhat valamit, *nem is*, következménnyel is járhat, *nem is*. Valamit létrehozó indítóokká például azáltal lesz, hogy befogadja egy akarat, csak ez teszi tevékeny és ható okká.” [136]

2. Jelenség

Hegel a következőkben az *egzisztencia* és a *dolog* kategóriáját tárgyalja. A *Logika* és az *Enciklopédia* ezúttal is eltér egymástól: a két kategóriát az előbbi a jelenségről, az utóbbi a lényegről szóló szakaszba sorolja. Mi a *Logika* beosztását követjük.

„A lényeknek meg kell jelennie” – mondja Hegel –, ki kell lépnie az egzisztencia, „a lényeges lét” közvetlenségébe. [137] „Az egzisztencia kifejezés (az *existere* igéből) a valamiből való létrejövételre utal, s az egzisztencia az alapból létrejött, a közvetítés megszűnése által helyreállított lét.” Tagadja az alapot, de azonos is vele, és magába foglalja: egy tűzvész alapja például az épületet felgyújtó villám, egy ország alkotmányának alapja a nép erkölcsi és életviszonyainak összessége. A tűzvész vagy az alkotmány: *dolog*; ami egzisztál, azt *dolognak* nevezzük. [138] Az egzisztáló világ mindenekelőtt a dolgok meghatározatlan sokaságának mutatkozik, s ezek „kölcönösen mint alap és megalapozott viszonyulnak egymáshoz”. Tarka játékukban „eleinte sohasem tűnik fel szilárd támasz – minden csak viszonylagosként jelenik meg, más által meghatározottan, s éppúgy mást meghatározóan. A reflektáló értelem feladata, hogy e mindenoldalú vonatkozásokat felderítse és nyomon kövesse.” [139]

Szembeötlük, hogy a hegeli kategória-lánokban az alap vagy lényeg *megelőzi* az egzisztenciát és a dolgot. Ha a logikai láncolat ontológiai jelentésre tart igényt, akkor ez a sorrend nyilvánvaló idealizmus: azt a látszatot kelti, mintha a valóságos dolgok másodlagosak volnának az eszmei lényeghez képest. De ha a sorrendet a megismerés menetével vetjük össze, észrevesszük benne az igazságmagot. A logikai láncolat a *közvetlen létnek*, a megismerés legelső fokának kategóriáival kezdődik, a lényeggel folytatódik, és innen tér vissza az egzisztenciához mint *lényeges léthez* – a *dolog* létezéséhez, amely *konkrétabb a puszta lényegnél, és a rangsorban magasabbra kerül nála*. A megismerés valóban ebben a rendben halad: a felszíntől, a lét közvetlenségétől jut el a lényeghez, majd ennek a világánál veszi ismét szemügyre saját eredeti kiindulópontját, a konkrét dolgot, amely nem üres, elvont és meghatározatlan adottság többé, hanem jelentéssel teljes, tartalmas létező.

Fejlődése kezdetén minden dolog *magánvaló*, meghatározottságai csak a lehetőség állapotában vannak. „... magánvaló állam a még fejletlen, patriarchális állam, ahol az állam fogalmában rejlő különböző politikai funkciók még nem jutottak el fogalomszerű kialakulásukig. Ugyanebben az értelemben a csírát is magánvaló növénynek lehet tekinteni.” „A magánvaló dolog, amely a kanti filozófiában oly nagy hírre tett szert, itt keletkezésében mutatkozik”, és „a megkülönböztetett meghatározásokkal szemben mint üres *alapjuk* rögződik meg”, „egészen elvont és meghatározatlan dologként általában” [140].

Amennyiben a magánvaló dolog meghatározottság nélküli absztrakció, annyiban

nem is tudunk róla semmit. Erre építi Kant transzcendentális idealizmusa azt az elképzelést, hogy minden meghatározás a magánvalótól idegen külső reflexióból, az emberi tudatból ered. Eszerint „*rajtam*, a szubjektumon múlik, hogy a falevelet nem feketének, hanem zöldnek, a napot kereknek és nem négyszögletesnek látom, a cukor ízét édesnek és nem keserűnek érzem; hogy egy óra első és második ütését egymásutának, nem pedig egymásmellettiségnek fogom fel, s az elsőt nem úgy határozom meg, hogy oka vagy okozata a másodiknak stb.”. „...a transzcendentális idealizmus nem jut túl az ének az objektum által való korlátozottságán, általában a véges világon, és csupán *a formáját* változtatja meg annak a korlátnak, amely abszolút marad számára”; ugyanis egyszerűen az Én szabályozatlanul váltakozó meghatározásaivá teszi mindazt, amit a köznapi értelem ösztönösen a dolgoknak, a tárgyi világnak tulajdonít. A kanti álláspont azért elégtelen, mert a magánvalót *végső* meghatározásnak tünteti fel – nem a megismerés láncszemének vagy lépcsőfokának –, elszakítva tőle a tulajdonságok sokféleségét, holott ezek hozzá tartoznak, és a tulajdonságok nélküli „tisztá magánvaló dolog” üres absztrakció, „hamis meghatározás” [141].

Ahogy a csíra növényé fejlődik, a dolog is „túlmege pusztá magánvalóságán”, és „másra irányuló reflexiónak”, egy összefüggés tagjának bizonyul. Így nyilvánítja meg tulajdonságait, amelyek a többitől különböző, konkrét dologgá teszik. [142]

A *tulajdonság* „csak az egymáshoz való viszonyulás módjaként”, a dolgok *kölcsönhatásában* létezik: „ő maga ez a kölcsönhatás, a dolog semmi rajta kívül”. Tulajdonság tehát viszony nélkül, a dolognak egy rendszer összefüggéseiben való részvétele nélkül nincsen. De a viszonyban a tulajdonság nem oldódik fel, mert „*tulajdona* a dolognak”, és „fenntartja magát benne”; nemcsak „egy külső reflexió tételezettsége”, hanem mindenekelőtt belső sajátosság, amelynek révén a dolog „meghatározott módon viselkedik”, mint ez a dolog és nem más. Tulajdonságaik jóvoltából lépnek a dolgok kölcsönhatásba egymással; viszony tehát tulajdonságok nélkül nincsen, annál kevésbé, mivel tőlük elvonatkoztatva, a dologból nem marad semmi, csupán „elvonat magánvaló-léte, a lényegtelen terjedelem és külső összefoglalás” [143].

A dolog „csak annyiban egzisztál, hogy tulajdonságai vannak”. Ebből a szempontból a tulajdonság megegyezik a minőséggel. A kettő mégsem ugyanaz. A minőség „közvetlenül egy” a dologgal, olyannyira, hogy a dolog megszűnik, ha elveszti minőségét; viszont egyik vagy másik tulajdonságát elveszítheti „anélkül, hogy megszűnének az lenni, ami” [144].

A tapasztalat szerint a dolog *matériákból* vagy anyagokból áll. De gondolatlanságra vall, és a tapasztalatnak is ellentmond, ha azt hisszük, hogy a dolgok mivoltának megismeréséhez elegendő szétbontani őket összetevőikre. A szétbontás „tulajdonképpen csak a szervetlen természetben helyénvaló”, a szerves élet területén már jóval kisebb a létjogosultsága. „Azt mondják ugyan, hogy ez az állat csontokból, izmokból, idegekből stb. áll”; de az is világos, hogy nem úgy tevődik össze belőlük, ahogyan a gránit a maga alkotóelemeiből. A gránit összetevői – a kvarc, a földpát és a csillám – „teljesen közömbösek egyesülésükkel szemben, s éppoly jól fennállhatnak nélküle is; a szerves test részeinek és tagjainak ellenben csak egyesülésükben van fennállásuk, és egymástól elválasztva megszűnnek létezni mint olyanok”. A *matériákból* való összetételre egyébként a szervetlen természetben is csak a megfelelő határok között hivatkozhatunk. Erre azért kell felhívni a figyelmet, mert gyakran megtörténik, hogy bizonyos tulajdonságokat külön *matériáknak* tüntetnek fel, holott ez az önállóság nem illeti meg őket. „Beszélnek például meleganyagról, elektromos és mágneses *matériáról*”; az ilyen anyagok azonban az értelem koholmányai. [145]

A *matériák*, amelyekből a dolog összetevődik, önállóak, de a dologban „együtt

vannak”, egységet alkotnak. Ezért a dolog kettős meghatározottságú: egyszerre ez is, meg az is, pontszerű, de mint sokaság, kiterjedt. A pontszerűség és a kiterjedés mindenütt egybeesik, olyan értelemben, hogy „ahol a vonatkozás egyike van, *ugyanabban a pontban* van a másik; a dolognak nem az egyik helyen van a színe, egy másikon a szaganyaga, egy harmadikon a meleganyaga és így tovább, hanem abban a pontban, ahol meleg, egyben színes, savanyú, elektromos stb.” A matériák „sokaságot alkotnak, amelynek tagjai kölcsönösen áthatják egymást olyképpen, hogy az áthatókat éppúgy áthatják a többiek”; „az ez-ben az egyik anyag ott van, ahol a másik, s az átható ugyanabban a pontban áthatott is, vagyis az önálló közvetlenül egy másiknak az önállósága. Ez ellentmondó, de a dolog nem egyéb, mint maga ez az ellentmondás.” A kölcsönös áthatást Hegel a dolgok „likacsosságával” magyarázza – ne akadjunk fenn azonban a magyarázat kezdetlegességén, inkább a dialektikus általánosításra figyeljünk, amely már csak azért is megbecsülendő, mert a vízgőz és a gázok kiterjedésére vonatkozó korabeli tudományos ismeretekből kiindulva, félresöpri az anyag áthatolhatatlanságának sokévszázados mechanikus dogmáját. Hegel szembeszáll ennek a dogmának a pszichológiai változatával is: a lelki képességek éppúgy áthatják egymást, mint a matériák, és nem szabad azt képzelni, mintha az értelem, az emlékezet vagy bármely más képesség elszigetelten működhetne, mialatt „a többi tétlenül vesztegel, várva, hogy talán rá kerül a sor, talán nem” [146].

A dologban egyesülő különféle matériák lényegüket tekintve azonosak: valamennyien *egyetlen matéria formái*. „A matéria így magánvalósága szerint egészen meghatározatlan, de minden meghatározásra képes, egyben teljességgel állandó, minden változás és módosulás közepette azonos marad önmagával.” A formákkal szemben tanúsított közömbössége a véges dolgokban is megmutatkozik: „egy márványtömb számára például közömbös, hogy ilyen vagy olyan szobornak vagy egy oszlopnak a formáját kapja-e.” Ne feledjük azonban, „hogy a márványtömb csak viszonylag (a szobrász vonatkozásában) közömbös a formával szemben, de éppenséggel nem nélkülözheti a formát általában”. A mineralógus a márványt mint meghatározott kőalakzatot szemléli, amely különbözik a porfirtól, a homokkőtől és egyéb alakzatoktól. „Csak az elvonatkoztató értelem rögzíti meg a matériát elszigeteltségében és mint magánvalósága szerint forma nélkülit, holott az anyag gondolata a forma elvét mindenképpen magába foglalja, s ezért a tapasztalatban sem fordul elő sehol forma nélküli matéria. – Az a felfogás egyébként, hogy az anyag kezdettől fogva létezik és önmagában forma nélkül való, igen régi: már a görögöknél megtalálható, mindenekelőtt a káosz mitikus alakjában, amelyet a létező világ forma nélküli alapjának képzelnek.” Am a „mélyebb szemlélet” szerint – teszi hozzá Hegel – Isten a világot a semmiből teremtette, ami kifejezi egyrészt azt, hogy a matériát nem illeti meg önállóság, másrészt pedig azt, hogy „a forma nem kívülről jut el a matériához, hanem mint totalitás, a matéria elvét magában hordja” [147].

A matéria és a forma a dolog két mozzanata. A dolog: lényeges egzisztencia, a lényeg megjelenése a közvetlenség szintjén. [148] A lényeg először *látszik*, azután *megjelenik*; „így immár *reális látszat*”, amelynek egzisztenciája van, nem pusztán szubjektív többé. Az egzisztenciával bíró, reális látszat a *jelenség*. A dolog mint jelenség „a külsőleges közvetlenség állapotában van”, azaz „esetleges, lényegtelen”, és „alá van vetve az átmenetnek, a keletkezésnek és elmúlásnak”; de egyúttal a lényeg hordozza, amely nem a jelenség mögött és rajta túl lakozik, hanem végtelen jóságában „kibocsátja látszatát a közvetlenségbe, és megajándékozza a létezés örömével. Az így tételezett jelenség nem a saját lábán áll, s léte nem önmagában van, hanem másban” – Istenben, aki mindennek a lényege. [149]

Az önmagát istenként szétsugárzó, jóságos lényeg hegeli mítoszát nem volna nehéz

néhány gúnyos szóval elintézni. De inkább fújjuk el a tömjénfüstöt, és vessünk egy pillantást a mítosz filozófiai magvára. Ha Isten minden jelenségnek a lényege, a lényeg pedig nem a jelenségeken *túl* lakozik, akkor Isten *nem túlvilágé*. belülről mozgatja a dolgokat, és közelebbi rokonságban van a brunói világlélekkel, semmint Hegel panteizmusellenes nyilatkozatai alapján hinni lehetne. A jelenségek Isten megnyilvánulásai – azaz a *lényeket* jelenítik meg, amely nem a szubjektív tudatból vetül rájuk, hanem objektív tartalomként tárul fel bennük és általuk. Hegel istene a lényeg *objektivitásának* és a jelenségeken keresztül való *megismerhetőségének* záloga.

A jelenséget Isten kisugárzásának ábrázolva, Hegel azt kívánja hangsúlyozni, hogy a jelenségnek magában véve, a lényegtől elvonatkoztatva nincs önállósága; csak a köznapi gondolkodás tulajdonít neki önálló létet, a filozófia nem. „Az újabb filozófia történetében Kanté az érdem, hogy elsőként érvényesítette ismét a különbséget a köznapi és a filozófiai tudat között.” Kant azonban a jelenséget csupán szubjektív értelemben fogta fel, és a lényeket az emberi megismerés számára megközelíthetetlen magánvaló dolognak vélte; holott a jelenséggel együtt a lényeket is megismerjük, „amely éppen azáltal nyilvánul meg mint lényeg, hogy a közvetlen tárgyi világot pusztán jelenséggé fokozza le”. Az elfogulatlan tudat nem nyugszik meg a szubjektív idealizmusnak abban az állításában, hogy csak jelenségekkel van dolgunk, semmi mással. De a megismerés objektivitása nem menthető meg oly módon, hogy visszatérünk az elvont közvetlenséghez, s ezt egyszerűen igaznak és valóságosnak vesszük. Fichte egyik munkájában a szerző párbeszédet folytat olvasójával, igyekszik meggyőzni őt a szubjektív idealizmusjogosultságáról. Az olvasó elpanaszolja: vigasztalan, amiért a dolgok állítólag nem valóságosak, csak jelenségek. „Ezt a szomorúságot csakugyan nem vehetjük rossznéven az olvasótól, hiszen azt várják tőle, hogy pusztán szubjektív képzetek körébe zártnak tudja magát. Egyébként azonban ... jó okunk van megelégedni azzal, hogy a bennünket környező dolgok csak jelenségek, nem pedig szilárd és önálló egzisztenciák, mert ebben az esetben mind testileg, mind szellemileg hamarosan éhen vesznénk.” [150]

A jelenségekbe szétsugárzó isteni lényeg a hegeli *monizmus* záloga. Nincs külön lényegvilág: egyetlen világ van, amely magába foglalja a dolgok alapját és „felbontó mozgását”, a maradandó lényeket és az örökösen változó jelenséget. A jelenségek változásainak és elrendeződésének maradandó lényege a *törvény*. [151]

Tartalmilag a törvény „a jelenség szubsztrátuma”, amely két lényeges meghatározást kapcsol össze – például a szabadesés törvénye egy bizonyos térmennyiséget egy bizonyos időmennyiséggel. Minden szabadon eső testre a megtett utak és a lefolyt idők azonos viszonya érvényes; vagyis a szabadesés *jelensége* mindig ugyanúgy ismétlődik, és ez az ismétlődés – „a jelenség maradandó fennállása” – maga a törvény. Tartalmi különbség ilyen értelemben a jelenség és a törvény között nincsen. De a két azonos mozzanat ellentétes egymással abban, hogy a törvény a jelenség „nyugalmas tartalma”, a jelenség pedig ugyanennek a tartalomnak a „nyugtalan változása”, átalakuló és cserélődő formája. A törvény szempontjából közömbös, hogy a szabadon eső test micsoda, hol esik és mikor, ám a valóságban csak meghatározott testek eshetnek, meghatározott helyen és időben, s ezek a törvényhez képest lényegtelen, véletlen meghatározottságok a jelenség szükségszerű jellemzői. A jelenség nemcsak a törvényt tartalmazza, hanem többet is, saját „közvetlen létének lényegtelen tartalmát”, és a törvény pusztán általánosságához képest ő a totalitás. [152]

A törvény azonban éppúgy magán viseli a lényegtelenséget, az esetlegesség bélyegét, mint a jelenség. A meghatározások, amelyeket összekapcsol, közömbösek egymással szemben, mindegyik csak „külsőleg csatlakozik a másikhoz”. A szabadesés törvényében „a megtett út fogalma nem tartalmazza azt, hogy megfelel neki az idő négy-

zete”; sem a tér meghatározása nem foglalja magába az idővel való összefüggést, sem megfordítva, és mind a tér, mind az idő szempontjából közömbös, hogy a mozgásban mennyiségileg hogyan viszonyulnak egymáshoz. „Az erre vonatkozó törvényt a tapasztalatból ismerjük meg; ennyiben csak *közvetlen*; még *bizonyítást* kíván, azaz közvetítést a megismerés számára, hogy a törvény nemcsak *tényleges*, hanem *szükségszerű* is.” Maga a törvény nem bizonyítja saját objektív szükségszerűségét – már csak azért sem, mert „meghatározhatatlan mennyiségű törvény van”, annyi, ahány jelenségfajta, a jelenségek és fajtáik mennyisége pedig véletlen, esetleges, lényegtelen mozzanat. [153]

Érdemes megfontolni a törvényhez tapadó véletlen hegeli gondolatát. A Tejútrendszer szintjén véletlen, hogy létezik a Föld, hogy a Földön kialakult az élet, az élővilágból kiemelkedett az ember. Fia ezek a jelenségek nem jönnek létre – márpedig a Tejútrendszerben nincs meg létrejöttük szükségszerűsége –, akkor nincsenek geológiai, biológiai és társadalmi törvények; a törvény a jelenség meglététől függ, és ennyiben véletlenszerű. A természet és a társadalom törvényei – ahogy Flegel mondja, „a jelenség törvényei” – nem is vezethetők le apriorisztikus úton, mint axiómákból a matematikai tételek; ismeretük tapasztalati eredetű. De a tapasztalat önmagában nem bizonyítja semmiféle kijelentés általános és szükségszerű érvényét, törvényjellegét: egyfelől nem jogosít fel arra, hogy az észlelt esetek véges halmazából az esetek végtelen halmazára következtessünk, másfelől csak rész-összefüggésekről tájékoztat, amelyek a tapasztalatilag meg nem ragadható egyetemes összefüggések nélkül megalapozatlanok. A tapasztalati megismerésnek ez a két sarkalatos problémája a „rossz végtelen” körül forog, és a kanti filozófiában a figyelem homlokterébe kerül. Kant jelentős elméleti eredményeiből és meddő gondolati erőfeszítéseiből egyaránt látható, hogy a különös törvények önmagukban nem hatolnak mélyebbre a tényleírás szintjénél, és jól megférnek a pozitivista-pragmatista szkepszissel. Törvényjellegük, objektív, általános és szükségszerű érvényük ugyanis *a dialektika egyetemes összefüggéseiben nyugszik*, s ha ezeket mellőzzük, a világkép a véletlenek sokaságára esik szét, amelyben a törvény nem kevésbé esetleges, mint az egyedi jelenség. A különös törvények felfedezése tehát csak lépcsőfok lehet, de semmiképpen sem a legmagasabb lépcsőfok a megismerés folyamatában.

A különös törvényekhez tapadó véletlen a visszajáról jelzi a „rossz végtelen” dialektikus lezárásának szükségességét. Kant ezt úgy fejezte ki, hogy amíg a különös törvények nem rendezhetők az általánosabbak és legáltalánosabbak alá egy egységes rendszer elemeiként, addig semmilyen általános, törvényszerű összefüggés nem gondolható el. A törvényszerűség megmentésére Kant bevezette azt a munkahipotézist, hogy a különös törvényeket, illetve az általuk rendezett tapasztalatokat úgy kell kezelünk, *mintha* egy összefüggő, egységes világrend tagjai volnának, bár erről a nagy egészről elméleti tudást nem szerezhethetünk. Hegel elhagyja a feltételes módot: *van* egységes világrend, és meg is tudjuk ismerni; nem kell Kant módjára szkeptikusoknak lennünk, miközben úgy teszünk, *mintha* nem volnánk azok.

A törvények sokasága, amely átfogja az „egzisztáló világ” általános, ismétlődő tartalmainak sokaságát, egységes birodalmat alkot. Ezt a törvénybirodalmat érzékfeletti világnak is szokták nevezni, és az „igazi egzisztenciát” ennek a „magán- és magáértvaló világnak”, „a közvetlen léttől különböző létnek” tulajdonítják, túlhaladva „azon az érzéki felfogáson, amely csupán az érzés és a szemlélet közvetlen létének tulajdonít egzisztenciát”. Az érzékfeletti törvényvilág „a megjelenő világ tartalmának totalitása és minden különféleségének alapja”; mint „a különféle tartalom totalitásává különböződőtt világ”, azonos a megjelenő világgal, noha egyúttal ellentétes is vele, mert nem a jelenségek összessége általában, hanem a lényeges jelenségeké. [154]

A két világ azonossága – és vele a törvények megismerhetősége – abból

következik, hogy az érzékfeletti „a jelenségből *ered*, ez az ő közvetítése, vagyis *a jelenség az ő lényege*”. Ellentétességük – mint láttuk – abban rejlik, hogy az egyik világ a „nyugtalan változás”, a másik ennek „nyugalmas képmása”; amit Hegel úgy is megfogalmaz, hogy a megjelenő világ „a másłltre irányuló reflexió”, amelynek „meghatározásai és egzisztenciái” máson alapulnak, a „magán- és magáértvaló világ” ellenben „másłlétnek és változásnak alá nem vetett tartalom”, a jelenségeket mint egyneműeket maga alá foglaló, különbségeiket feloldó általánosság. [155] Van azonban egy „második törvény” is – írja Hegel –, amely „az első érzékfelettit, a törvények nyugalmas birodalmát, az észrevett világ közvetlen képmását az ellentétére változtatja” oly módon, hogy az azonos önmagával nem-azonosnak, a nem-azonos pedig azonosnak bizonyul. Az első érzékfeletti világ még nélkülözöte a változás elvét; a második – az elsőnek a fordítottja – maga a „tisztá változás”. Ez az elv is törvény, „vagyis belső, önmagával azonos lét, de inkább a nem-azonosság magával való azonossága, az állhatatlanság állandósága” [156].

A változás alapja a „belső különbség”, az *ellentmondás*. Nem két dolog különbözö- sége ez, hanem az egyneműnek a különbsége önmagától; olyan különbség, amelyben „a szembehelyezett nemcsak *kettö közül egy*”, hanem „a másikat közvetlenül önmagában bírja”. A megfordított világ ennél fogva önmaga és saját ellentéte; „csak így van mint *végtelenség*”, amely által a törvény „szükségszerűséggé teljesül” [157].

Hegel utóbbi közlésének feltehetően az az értelme, hogy az ellentmondás *egyetemes törvény*: mindenütt érvényes, nem csupán egy-egy részterületen, fennállása tehát szükségszerű, nem függ egyik vagy másik jelenségfajta létezésének vagy nemlétezésének véletlenjétől. De mi az, ami végtelen és bensőleg ellentmondásos? Az „abszolút fogalom” – állítja Hegel. „Ezt az egyszerű végtelenséget, vagyis az abszolút fogalmat az élet egyszerű lényegének, a világ lelkének, általános vérnek lehet nevezni, amely mindenütt jelen van, semmiféle különbség el nem homályosítja és meg nem szakítja ...; így magában lüktet anélkül, hogy mozogna, magában megreszket anélkül, hogy nyugtalan volna. Ez a végtelenség *azonos önmagával*, mert a különbségek tautologikusak; olyan különbségek, amelyek nem különbségek. Ez az önmagával azonos lényeg tehát csak önmagára vonatkozik”; de önmagával való azonossága „belső különbség”, egysége „magába foglalja az ellentétességet”, és nem kell azt kérdezni, hogy „a különbség vagy a másłlét *hogyan* származik ebből a tisztá lényegből, *hogyan ered belöle*”. Az ellentétesség „tisztá önmozgás”, amelyben „az, ami valami módon, például mint lét, meg van határozva, inkább ellentéte ennek a meghatározottságnak”, és ez az „abszolút nyugtalanság” mindennek a lelke. [158]

Könnyen észrevehetjük, hogy az „abszolút fogalom” hegeli jellemzése többé-kevésbé ráillik az *anyagra*: végtelen, változatlan és egyetlen – „csak önmagára vonatkozó” – lényeg, de egyszersmind tisztá változás és önmozgás, mindenütt jelenlévő ellentmondás, a dolgok határtalan és változékony sokaságának egyetemes, örök, szükségszerű tartalma. Az anyag – vagy az „abszolút fogalom” – létmódját, az önmozgás ellentmondásos folyamatát Hegel „második törvénynek”, „második érzékfeletti világnak” nevezi, ezzel is jelezve, hogy a dialektikus folyamat elméleti megragadása a megismerés magasabb fokát képviseli a jelenségvilág „közvetlen, nyugalmas képmásainál”, a különös törvényeknél. Valóban: az ellentmondás és önmozgás dialektikájának *tudományosan bizonyítható* formája mind logikailag, mind történetileg előfeltételezi saját általánosítási alapjaként a legkülönfélébb résztörvények ismeretét, még ha *ösztönös* formája megelőzte is a rendszerezett résztudományokat. A *megismerés fejlődésében a logikai és a történeti sorrend szükségképpen egybeesik*. A hármas tagolású fejlődési sor fokozatai: a lét közvetlensége – a lényeg különös törvényei („első érzékfeletti világ”) – az önmozgás egyetemes dialektikája („második

érzékeletti világ”). Az alacsonyabb fok közvetíti a magasabbat, amely megnyilvánul benne; gondolatilag a három fok mindegyike megkülönböztethető a többitől, de a valóságban egyik sem választható le a másik kettőről, mert az anyag – illetve Hegel szerint az „abszolút fogalom” – az egyedi formák sokféleségében létezik, ezek pedig az egyetemes önmozgás megnyilvánulásaiként a maguk különös törvényeit követik és jelenítik meg.

A két érzékeletti fokot egybefoglaló „magán- és magáért-való világ” oly szervesen összetartozik a „közvetlen egzisztencia” megjelenő világával, a tartalom a formával, hogy „mindegyik *folytatódik* a másikban”, „magán viseli a másiknak a mozzanatát”. A közvetlen egzisztencia egyrészt külsőleges, másrészt lényeges a tartalom számára; nélküle a tartalom nem létezik, aminthogy „a megkülönböztetettek”, az egyedi dolgok sem léteznek a maguk „azonos vonatkozása” – általános tartalmi összefüggései, törvényei – nélkül, és „egyedül ebben a vonatkozásban”, egy átfogóbb rendszer tagjaiként „azok, amik”. „A létező ezért nem elvontan magáértvaló, hanem csak másban van”, és „ebben a másban vonatkozik önmagára”; „viszonyban van”, s a viszony, *a nagyobb egészben való részvétel* „minden egzisztencia igazi mivolta”. [159]

Az *egész és a részek* viszonya „a reflektált és a közvetlen önállóság vonatkozása”, amelyben a két ellentét kölcsönösen feltételezi egymást. A részek különböznek egymástól és önállóak, de csak annyiban részek, amennyiben azonos módon vonatkoznak egymásra, vagyis „együttvéve teszik az egészt”. Az egész szintén önálló, de fennállása „ellentéteiben van, a részekben”, amelyek nélkül semmi; totalitása csak viszonylagos, mert a részekről függ. A részekhez mint önálló létezőkhöz képest az egész „külsőleges mozzanat, amellyel szemben amazok magán- és magáértvalóságuk szerint közömbösek”; viszont „egész nélkül nincsenek részek”, Mindkét oldal önálló tehát és közömbös a másikkal szemben, önállóságát azonban „a másik közvetíti vagy tételezi”, s ezért „a kettőnek csak egy azonossága van, amelyben mind a kettő csupán mozzanat” [160].

A két oldal egysége, „lényeges azonossága” szempontjából „*az egész egyenlő a részekkel és a részek az egészszel*. Nincs semmi az egészben, ami ne volna meg a részekben, és nincs semmi a részekben, ami ne volna meg az egészben.” De mivel az egész a részek *együttesével* egyenlő, ez az egyenlőség csupán azt a tautológiát fejezi ki, hogy az egész az egészszel egyenlő. Ugyanilyen tautologikus a részek és az egész egyenlősége is. A részek az egészszel nem mint egységgel egyenlők, hanem mint sokfélével vagy megosztott egészszel – azaz mint részekkel; „az egész és a részek ily módon közömbösen széjjelesnek”, és mindegyikük csak magára vonatkozik: az egyik az elvont azonosság, a másik az elvont különbség. Önállóan tehát elvontak. De ha elvontak, akkor valótlanak, „önmaguk tagadásai”. Éppen ez bizonyítja, hogy igazi önállósága mindegyiknek a másikban van, nem önmagában; hogy egyikük sem első, hanem mind a kettőnek „a másikban van a kezdete” [161].

A reflektáló értelem gyakran ott is megelégszik az egész és a részek külsőleges viszonyával, ahol valójában mélyebb viszonyról van szó. Hegel megismétli ezzel kapcsolatban azt, amit a dolgok összetételére vonatkozóan már megemlített. Vannak dolgok, amelyek megfelelnek az egész és a rész viszonyának – írja –, ezek azonban „alacsony és nemigaz egzisztenciák”, jobbra az élettelen természet tartozékai. Egy élő test tagjai és szervei ellenben „csak egységükben azok, amik, és az egységgel szemben korántsem viselkednek közömbösen. Pusztá részekké ezek a tagok és szervek csak az anatómus kezében lesznek, de neki már nem is élő testekkel, hanem holttestekkel van dolga. Ez nem azt jelenti, mintha az ilyen szétagolásnak egyáltalán ne volna helye, de azt igen, hogy az egész és a részek külsőleges és mechanikus viszonya nem elegendő a

szerves életnek igazsága szerinti megismeréséhez.”

Az egész és a részek dialektikájának tükrében Hegel újból megvizsgálja az oszthatóság és a végtelen progresszus kérdését. Amit egészként határozunk meg, azt összetételnek tekintjük, amely részekből áll és tőlük függ, vagyis önállóban. „Mivel az egész nem önálló, a rész az önálló; de a rész csak *az egész nélkül* önálló”, s ezért az önállóság nem mint részt, hanem mint egészt illeti meg. Ha viszont a rész egésznek bizonyul, akkor szintén összetett, részekből áll, és így tovább a végtelenségig. A keletkező progresszust nem tudjuk lezárni, amíg be nem látjuk, hogy önállóan, mástól elkülönítve, mind a rész, mind az egész „önállótlaná válik, és a másikba megy át”; hogy ellentététől megszabadulva, mindegyikük saját ellentétévé lesz. „Az egész és a részek ugyanis éppoly lényegesen vannak egymásra vonatkoztatva és alkotnak egyetlen azonosságot, mint ahogy közömbösek és önállóak egymással szemben.” Antinomikus viszonyuk a mennyiség általánosabb ellentmondására utal: a folytonosság és a megszakítottság egységére, amelyben minden mozzanat összefolyik a többivel, egyidejűleg tagadva és megszakítás nélkül folytatva az önmagával való azonosságot. [163]

Az egész és a részek viszonya „holt, mechanikus aggregátum”; lényeges viszony ugyan, de oldalai azonosságuk ellenére is közömbösen viszonyulnak egymáshoz. A logikai ranglétra következő fokát az *erőnek és megnyilvánulásainak* viszonya foglalja el, amelyben az egész – az önálló részek sokaságának egysége – „többé nem külsőleges és közömbös erre a sokféleségre nézve”, mert mint erő, maga „tétélezi” saját megnyilvánulásait. [164] A logikai sor tehát *az ellentétek lazább egységétől* – amilyen a rész és az egész mechanikus kapcsolata – *a szorosabb, szervesebb egység felé tart*.

Az új kategóriák bevezetése és kifejtése ismét mesterkélt, nehézkes, zűrzavaros. Néhány érdekes vonás azonban figyelmet érdemel. Hegel a *logikai* kategóriák közé sorolja a kor legkidolgozottabb *természetudományának*, a newtoni mechanikának a kategóriáit, újból megerősítve a logika és a tárgyi valóságot kutató tudományok szükségyszerű szövetségét. Persze, folyamodhatott volna más kategóriákhoz is; az, hogy éppen az erőnek és megnyilvánulásainak fogalmát iktatta logikájába, nem annyira a logika rendszerbeli követelményeiből – ha úgy tetszik, belső logikájából – fakad, mint inkább abból, hogy a két fogalom gyökeret vert a kor természetfilozófiai kísérleteiben, és Hegel, megfelelő kritikai átdolgozás után, be akarta olvasztani őket a filozófiatörténeti fejlődés összefoglalásának szánt fogalmi rendszerébe.

A hegeli kritika elsősorban az erő és megnyilvánulásai közötti viszony agnosztikus értelmezése ellen irányul. „Azt szokták mondani, hogy *az erő természete ismeretlen*, és csak megnyilvánulásait ismerjük meg.” De az erőnek és megnyilvánulásainak a tartalma egy és ugyanaz, olyannyira, hogy egy jelenséget valamilyen erővel magyarázni „üres tautológia”, amely a tartalomhoz és a törvényhez semmit sem tesz hozzá. (A formális alapról szólva, Hegel ezt már részletesebben megtárgyalta.) „Az egész ... megszűnik egész lenni, ha részekre osztják, az erő ezzel szemben csak megnyilvánulása révén bizonyul erőnek, és benne visszatér önmagához.” Ha tehát ismerjük a megnyilvánulást „törvényként felfogott totalitásában”, akkor magát az erőt ismerjük. „Másképp azonban az erő természete csakugyan ismeretlen, mert még hiányzik az összefüggés szükségyszerűsége.” (Éppen ezt a hiányt igyekeznek leplezni azzal a tautológiával, hogy a tapasztalatilag megismert törvényeket különféle erők tevékenységére vezetik vissza.) [165]

Az agnosztikus és tautologikus értelmezésen túl, az erőfogalom hegeli kritikája egyrészt a felvilágosodás materialista és deista törekvéseit, másrészt a vallás jogtalan igényeit is célba veszi, csatlakozva a tudomány és a vallás összeegyeztetésének a német idealizmusban immár hagyományos vonalához. A tudományok úgynevezett újjá-

ébredésekor – mondja Hegel – az egyház istentelennek nyilvánította azt a vállalkozást, amely a természeti jelenségeket az alapjukul szolgáló elvekre akarta visszavezetni, mert így „semmi teendő nem marad az isteni világkormányzás számára”. Newton azt bizonygatta ugyan, hogy Isten dicsőségét az új tudomány nem csorbítja; ám az önálló anyagok és erők véges világával szemben Isten megismerhetetlen, elvont végtelenséggé fokozódik le, ez pedig „a materializmus és a modern felvilágosodás álláspontja”. Az egyháznak és a vallásos tudatnak igazat kell adni abban, hogy a véges értelmi formák nem elegendők sem a természeti, sem a szellemi világ alakulatainak megismeréséhez. Nem szabad azonban mellőzni „a tapasztalati tudományok formai jogosultságát sem”, amely a létező világot „a gondolkodó megismerésnek követeli, és nem elégszik meg azzal az elvont hittel, hogy Isten a világ teremője és kormányzója”. Ha a vallásos tudat tagadja a miértek megválaszolásának jogát, és az isteni határozatok kifürkészhetetlenségére hivatkozik, akkor ezzel maga is „a pusztá értelmi felvilágosodás említett álláspontjára helyezkedik”, ami éppenséggel nem a keresztényi alázat jele, hanem egy „fennhéjázóan fanatikus” és önkényes alázaté. [166]

Az erő és megnyilvánulása „az a viszony, amelynek két oldala csak mint *belső* és *külső* különbözik”. A *belső* az alap, „vele szembenáll mint *külső* az egzisztencia”; az egyik a lényegnek, a „magára irányuló reflexiónak” a formájaként van meghatározva, a másik a lét, a „másra reflektált közvetlenség”, a lényegtelenesség formájaként. [167] E formák ellentétesek egymással, „mint absztrakciói a magával való azonosságnak és a pusztá sokféleségnek vagy realitásnak”, de tartalmukat illetően mégis azonosak, mert „ami *belsőleg* van, az *külsőleg* is van, és megfordítva; a jelenség nem mutat semmit, ami ne volna meg a lényegben, és a lényegben semmi sincs, ami meg ne nyilvánulna”.

[168] Tévedés tehát a lényegét egyoldalúan *belsőnek*, a *külsőt* pedig ugyanilyen egyoldalúan *lényegtelennek* és *közömbösnek* gondolni. Az effajta szemlélet „egészen *külsőleges*”: Goethe méltán utasította vissza versében Hallernak azt a nézetét, hogy a természetnek más a magja, mint a héja, és mi csak a héjat ismerhetjük meg. Ellenkezőleg: a héj is csak a benne megnyilvánuló lényeg révén válik felfoghatóvá. „Aki a természet lényegét pusztán *belsőnek*, s ezért számunkra megközelíthetetlennek véli, ama régiek álláspontját teszi magáévá, akik Istent irigynek tekintették.” [169]

A *belső* és a *külső*, a „mag” és a „héj” azonosságát Hegel meggyőző példákkal bizonyítja. Az ember belül pontosan olyan, amilyen kívül, a cselekedeteiben; „s ha *csak* *belsőleg*, azaz csak szándékaiban, érületeiben erényes, erkölcsös stb., *külsőleg* pedig nem azonos ezzel, akkor az egyik éppoly üres és tartalmatlan, mint a másik” – a pusztá bensőség pusztá *külsőségnek* bizonyul. [170] Nem adhatunk hát hitelt a kontár festőnek, a rossz poétának, egyáltalán senkinek, aki „szegényes teljesítményeivel, sőt megvetendő tetteivel szemben arra hivatkozik, hogy meg kell ezektől különböztetni állítólagos jó szándékainak és érületeinek *bensőségét*. Némely esetben megtörténhet ugyan, hogy a *külső* körülmények kedvezőtlensége miatt a jóakarató szándékok meghiúsulnak, a célszerű tervek a kivitelben elsatnyulnak; de általában itt is érvényes a *belső* és a *külső* lényeges egysége olyanformán, hogy ezt kell mondani: az ember *az*, amit *tesz*; azzal a hazug hiúsággal pedig, amely a *belső* jelenség tudatán melegedik, szembe kell helyezni az evangéliumi mondást: gyümölcsöikről ismeritek meg őket.” [171]

Hibás megítélési mód az előbbinek a fordítottja is, az tudniillik, ha jeles teljesítmények indítékát a hiúságban vagy más elvetendő szenvedélyben keresik. Így jártak el az úgynevezett pragmatikus történetírók; „azt hitték, a történeti kutatás annál mélyebb, minél sikeresebben képesek mindent, amit addig ünnepeltek és dicsőítettek, nimbuszától megfosztani, s eredetét és tulajdonképpeni jelentőségét illetően leszállítani

a mindennapi közepszerűség szintjére.” Az ilyen módszer forrása az irigység, „amely, képtelen lévén valami nagyot alkotni, igyekszik a nagyot lerántani magához és lekicsinyelni”. Márpedig „az ember egyes dolgokban színlelhet ugyan, s egyet-mást képes elrejtetni, de nem a belsejét általában, amely a *decursus vitae*-ben oly csalhatatlanul megnyilatkozik, hogy ebben a vonatkozásban is azt kell mondani: az ember nem egyéb tetteinek soránál”. És szülehetnek-e nagy tettek kicsinyes indítékokból? „... ha a történeti hősöknek csupán szubjektív és formális érdekeik lettek volna fontosak, nem vitték volna véghez azt, amit véghezvittek, s a belső és a külső egységére való tekintettel el kell ismerni, hogy a nagy férfiak azt akarták, amit tettek, és azt tették, amit akartak.” [172]

Ha a belső és a külső azonos egymással, mégis mi a különbség közöttük? Miben ellentétesek? Abban, hogy egy dolog fejlődésének kezdetén a lényeg valóban csak belsőként, lehetőség szerint, „magánvalóságában” létezik, s ezért a lét csak külső, közvetlen, lényeg nélküli; a dolog nem vált még sem belsőből külsővé (a lényeg megnyilvánulásává), sem külsőből belsővé (nem fejlesztette még ki saját lényegét). A gyermek eleinte csak magánvalósága szerint eszes lény; ahhoz, hogy magáértvalóan is azzá legyen, nevelésre és képzésre van szüksége, amelynek eredményeképpen a lehetőségként benne rejlő ész megvalósítja és külsővé teszi, „és megfordítva, az erkölcsiséget, vallást, tudományt stb., amelyet előbb külső tekintélynek tartott, saját belsejének ismeri fel”. [173] Amíg valami *csak* belső, addig „éppen ezért *csak* külső, passzívan „ki van szolgáltatva a más létnek”; tartalma fogyatékos, formája tartalmatlan, „az egyik ugyanolyan semmis, mint a másik”. [174] A *kifejlett* dologban viszont már nem semmissége, elvontsága, másától való elválasztottsága miatt azonosul egymással a belső és a külső, hanem azért, mert lényeges viszony van közöttük. A lényeges viszonyban a belső „éppen annyira lét és külsőlegesség, mint lényeg”, a külsőlegesség pedig a dolog totalitása és „magára reflektált egysége” (lényege), magánvalóságának megnyilvánulása. „Valami ennél fogva külsőlegességében egészen az, ami”; a belső – a lényeg – egyesül a jelenséggel, a külső egzisztenciával, s az egység „valósággá határozódik meg” [175].

3. Valóság

A *valóság* „a lényeg és az egzisztencia egysége”, a meghatározás nélküli fennállásnak és a jelenség múlandó sokféleségének „igazsága”. A lényeg a jelenséghez képest alakatlan, meghatározatlan, egynemű általánosság; a jelenség meghatározott és formával bír, de az önmagával azonos, nyugalmas lényeghez képest „nincs tartása”. A valóságot a kettő együtt, „a belsőnek és a külsőnek ez az egysége” alkotja. [176]

A valóság kifejtését Hegel az *abszolútum* kategóriájával, a legátfogóbb egésznek a fogalmával kezdi. A képzelet számára az abszolútum minden állítmányt tagadó ürességként jelenik meg, amelynek örök, változatlan azonosságában „elmerültek” a meghatározások, a formakülönbségek. De a meghatározásoknak ez a szakadéka egyúttal minden állítmány foglalata és alapja is: „a látszatnak fennállást ad”, átragyog a véges dolgokon; nem elvont azonosság, amilyennek a reflexió véli, hanem „a lét és a lényeg vagy a külső és a belső azonossága”. Az abszolútumnak „*saját* meghatározása az, hogy móduszként tételezze magát”: a módusz az abszolútum áttűnése attribútumainak közvetítésével „a lét változékonyságába és esetlegességébe”, „önmagának

megmutatása, magából kifelé való mozgása”, de egyszersmind „maga a bensőség” – olyan meghatározás, amely által az abszolútum nem mássá válik, hanem annak mutatkozik, ami valójában. [177]

Az abszolútum leírása összecseng azzal, amit Hegel a korábbiakban az abszolút fogalomról mondott, és ehhez hasonlóan többé-kevésbé az anyagra vonatkoztatható, vagy legalábbis a panteizmussal rokonítható. Hegel felveszi logikájába Spinoza kategóriáit. De a szokásos kritikai átdolgozást természetesen most sem hagyja el, és – ha ködösen is – felvázolja viszonyát a németalföldi gondolkodóhoz.

Spinoza filozófiájában az abszolútum fogalmának a szubsztancia felel meg – írja Hegel. – A szubsztancia önmaga oka; lényege magába foglalja a létezés, fogalma nem szorul másnak a fogalmára; egyetlen totalitás, amelynek abszolút egységét az az „igaz és egyszerű belátás” alapozza meg, hogy minden meghatározottság tagadás. A Spinozái szubsztancia azonban „mozdulatlan azonosság”, amelyben „az attribútumok és a móduszok csak *eltűnnek*, de nem *jönnek létre*” –, hiányzik a mozgás, a keletkezés, „mind az azonosságnak, mind a meghatározásoknak a létesülése”, és csak a külső reflexió szemléli ezt az abszolútumot kétféleképpen, egyfelől a különbségek, a véges dolgok változatosságaként, másfelől örök és változatlan azonosságként, anélkül hogy rátalálna a két ellentétes oldal belső egységére. A hegeli kritika végeredményben azt kifogásolja, hogy az *önmozgás hiánya miatt* kettészakad az, ami valójában egy, az egyik oldalra kerül a mozdulatlan szubsztancia, a másikra a dolgok sokfélesége. Ugyanebben a hibában szenved „az emanáció keleti képzete” is: a fény kiáramlásai csupán „*eltávolodások* a homálytalan világosságtól”, és „a következő szülemények tökéletlenebbek az előzőknél”; a létesülés „folytonos veszteség”, „a lét egyre jobban elhomályosodik”, „a sor vége nem tér vissza az első fénybe”. A szakadást Hegel annak tulajdonítja, hogy a szubsztancia nélkülözi „a személyes princípiumot” – „olyan hiány ez, amely kiváltképpen felháborodást keltett Spinoza rendszere ellen” [178].

Hegel tehát az *öntevékenységet* kéri számon, amely közvetítene az azonosság és a sokféleség, az általános és az egyedi között; emiatt hiányolja „a személyes princípiumot” is, mivel a szubsztancia öntevékenységét nem is tudja elgondolni másképp, mint az isteni tudat célszerű tevékenységeként. A Spinozái szubsztanciánál e tekintetben előnyösebbnek tűnnek számára a leibnizi monászok, amelyek eleget tesznek az öntevékenység követelményének, és nem süllyesztenek el, hanem megőrzik magukban a sokféleséget, „a világ tartalmának totalitását”. Ám az egyoldalúsággal rendszerint „az ellentétes egyoldalúság szokott szembehelyezkedni”, és ettől a monászok sem mentesek: valamiféle zárt abszolútumok lévén, „egymásra való vonatkozásuk rajtuk kívül esik”, totalitásuk „egy másik lény által van eleve elrendelve”. A monász változásai „saját tételezései” ugyan, a más azonban „abszolút korlátot” jelent számára, s így „az egyénítés elve nem kapja meg mélyebb kivitelét”, a különbségek „nem érlelődnek belső összefüggéssé”. A Spinozái szubsztancia egyszínű azonosságából a különbségek hiányoznak, a leibnizi monászok tarka különféleségéből az egyeseket összefűző belső kötelékek; a két szélsőségben a totalitás mint „szétszórt teljesség” jelenik meg. [179]

A hegeli abszolútum egyesíti a szélsőségek önmagukban egyoldalú elemeit. Nincs más léte és tartalma, mint ami móduszaiban megnyilvánul: „külsőlegességében *önmaga*, és ... csak mint magát magától megkülönböztető és meghatározó mozgás, *önmaga*” [180]. A külső és a belső egybeoldódik benne, egyedi formáinak sokféleségét ő maga hozza létre önmozgásával, és teremt egységet közöttük általános tartalomként. Az abszolút egész tartalmát felölelő és megnyilvánító formák összessége a *valóság*.

A valóságot gyakran úgy kezelik, mintha kizárná az eszmét, a gondolatot – jegyzi

meg Hegel azt hangoztatják, „hogy egy bizonyos gondolat helyességét és igazságát nem lehet ugyan kifogásolni, csakhogy efféle a valóságban nem található vagy nem viheto keresztul”. A mindennapi életben csakugyan előfordul ilyesmi; de ha erre hivatkozva, az elvont értelem azzal áll elő, hogy „a valóságos világban az eszméket ki kell vernünk a fejünkből”, követelését a tudomány és a józan ész nevében a leghatározottabban vissza kell utasítani. Egyrészt „az eszme általában nem olyan tehetetlen, hogy megvalósítása vagy meg nem valósítása egyedül a mi tetszésünktől függne”, másrészt pedig a valóság „mint a belső és a külső egysége, az ésszel nem mint valami más áll szemben, hanem ellenkezőleg, ő a teljességgel ésszerű, s ami nem ésszerű, éppen ezért nem is tekinthető valóságosnak”. A szokványos felfogás összetéveszti a valóságot a kézzelfoghatóval és közvetlenül észlelhetővel; a művelt tudat azonban vonakodik „egy költőt vagy államférfit, aki nem tud semmi derekasat és ésszerűt alkotni, valóságos költőnek vagy valóságos államférfinak elismerni” [181].

A valóságos és az ésszerű azonosságáról szóló, sokat vitatott hegeli tételben Engels mutatta ki a franciaországi események hatására utaló forradalmi tartalmat. A tétel úgy is felfogható – írja Engels hogy „szentté avat minden fennállót, filozófiai áldást hint a zsarnokokra, a rendőrállamra, az önkényuralmi igazságszolgáltatásra, a cenzúrára”. Hegel azonban korántsem tekint minden fennállót valóságosnak. Csak az valóságos, ami szükségszerű; ami pedig szükségszerű, az végső fokon ésszerű. „... az akkori porosz államra alkalmazva tehát, a hegeli tétel csak ennyit jelent: ez az állam annyiban ésszerű, amennyiben szükségszerű; és ha mégis rossznak látjuk, és rosszasága ellenére tovább létezik, akkor a kormányzat rosszaságát az alattvalók megfelelő rosszasága igazolja és magyarázza. Az akkori poroszoknak olyan kormányzatuk volt, amilyent megérdemeltek.” Másképp jelentkezett az ésszerűség a franciáknál. 1789-ben a francia monarchia annyira nem-valóságossá vált, annyira elvesztette minden szükségszerűségét és ésszerűségét, hogy a nagy forradalom, amelyről Hegel mindig lelkesedéssel beszélt, megsemmisítette; az ésszerűség és a valóság itt a forradalomban öltött testet. „... a fejlődés folyamán minden, ami azelőtt valóságos volt, nem-valóságossá válik, elveszti szükségszerűségét, létjogosultságát, ésszerű voltát; az elhaló valóság helyébe új, életképes valóság lép – békés úton, ha a régi elég értelmes ahhoz, hogy ellenkezés nélkül múltjon ki, erőszakos úton, ha ellene szegül ennek a szükségszerűségnek. És így a hegeli tétel éppen a hegeli dialektika révén átfordul az ellenkezőjébe: minden, ami az emberi történelemben valóságos, idővel ésszerűtlenné válik, tehát már meghatározottsága szerint ésszerűtlen, eleve ésszerűtlenséggel terhelt; és mindennek, ami az emberek fejében ésszerű, az a meghatározottsága, hogy valóságos legyen, akármennyire ellentmondjon is a fennálló látszólagos valóságnak.” [182]

Az ésszerű eszmék tehát valóságosabbak az ésszerűtlen valóságnál; illetve valóságosnak tulajdonképpen csak az nevezhető, ami megegyezik a mozgás *törvényszerű irányával*. Az „ésszerű” és a „törvényszerű” fedi egymást. Materialista értelmezésben persze az átfedés csupán képletes – az ésszerűség tudati jellegzetesség, a törvények pedig függetlenek a tudattól –, de Hegel szó szerint veszi, mert az ő szemében az ész, az eszme a világ legmélyebb törvénye, amely a természetet is kormányozza: a valóság a külsővé lett belső, a „léttel bíró ész” [183]. Ebben az egyértelműen idealista keretben kap helyet az Engels által elemzett forradalmi tartalom, vagy általánosabban szólva, az eszmék és a valóság viszonyának materialista szempontból is kifogástalan megoldása.

Az eszméről mondtak az *eszményre* is érvényesek. Sokan úgy vélik – mondja Hegel –, „hogy az eszmék, eszmények nem egyebek, mint kimérák, s a filozófia ilyen agyrémek rendszere, másrészt megfordítva, hogy az eszmék és eszmények sokkal jelesebb dolgok, semhogy ... valóságra tehetnének szert”. A valóság és az eszmény szembeállítását „különösen az értelem kedveli, amely absztrakcióinak álmait valami

igaznak tartja, és hiú a *kellésre*” – kivált a politikában, „mintha a világ reá várt volna, hogy megtudja, milyennek *kell* lennie, de nem olyan”. A filozófia azonban elveti a „van” és a „kell” antagonizmusát: az eszme, amellyel dolga van, „nem oly tehetetlen, hogy csak *kellésre* volna képes, valóságra nem”. [184]

A „van” és a „kell” viszonyának optimista felfogása döntően meghatározza Hegel egész filozófiáját, világnézeti ellentétét Kanttal. Az eszmény nem pusztán „kellés”, hanem megvalósulhat, sőt, feltétlenül meg is valósul, ha összhangban van az „eszmevel”, a dolgok objektív törvényszerűségével. Ami ezzel nincs összhangban, az valótlan, bármilyen erősnek látszik is pillanatnyilag; ami viszont a törvényt fejezi ki, az valóságos, mert a jövőt hordozza, még ha a jelenben nem tudott is szilárdan gyökeret verni. Mivel a valóság nem tévesztendő össze az egzisztenciával, az egyszerű fennállással, a múltékony jelenséggel, fogalma Hegel megvilágításában az „abszolútumhoz” kötődik. Ez a valóságfogalom élesen a *pozitivizmus ellen* irányul. Nem a tapasztalati megismerés ellen, amely a világ „legközelebbi tudata” és a filozófiai igazság „külső próbakövének tekinthető”, hanem az olyan megismerés ellen, amely megáll a közvetlen észlelésnél, és valóságosnak véli az esetleges egzisztenciát, a véletlenszerű létezését. [185]

A valóságos és az esetleges viszonyának megértéséhez mindenekelőtt a *lehetőség* kategóriáját kell tisztázni.

Formai értelemben, a hagyományos racionalista logika szerint, lehetséges az, ami ellentmondás nélkül elgondolható, vagyis megfelel az azonosság elvének. Ezt a formai lehetőséget Hegel *magánvaló-létnek* nevezi. A magánvaló-lét a dolgok általános alapja, elvont, kifejtetlen, közelebről meg nem határozott lényege; logikai megfelelője az osztály. Az egyedi dolgok formai lehetőségét – elgondolhatóságát – annak az osztálynak a létezése alapozza meg, amelyhez e dolgok tartoznak: a növények osztálya nélkül nincs rododendron, az emberek osztálya nélkül nincs török szultán vagy római pápa. De a merőben formai vagy logikai lehetőség – ahogy Hegel mondja – „éppoly lapos és üres, mint az ellentmondás tétele”, „meghatározatlan tartály bárminek a számára általában”, és a legnagyobb képtelenséget sem zárja ki. Formailag lehetséges például, hogy a török szultánból pápa legyen, mert logikai szempontból hibátlan, ellentmondásmentes deduktív láncolatban gondolhatom el, hogy minden ember, tehát a szultán is, felveheti a keresztény vallást, katolikus pappá lehet, előrehaladhat a ranglétrán, és végül elfoglalhatja a pápai trónt. [186]

A képzelet a lehetőséget eleinte a valóságnál gazdagabbnak és átfogóbbnak, a határtalan sokféleség birodalmának hiszi. A lehetőség azonban olyan magánvaló-lét, amely „a valóság negatívumaként”, „hiányos valamiként” van tételezve. [187] A valóság átfogóbb nála, mert ami valóságos, az lehetséges is, de ami lehetséges, az nem feltétlenül valóságos. „Az eszes gyakorlati embereknek nem imponál a lehetséges, éppen mert *csak* lehetséges; a valósághoz tartják magukat, de ezen persze nemcsak a közvetlenül létezőt kell érteni.” – Egyébként „ugyanazzal a joggal, amellyel mindent lehetségesnek tekintünk, mindent lehetetlennek kell tekintenünk”, mivel semmi sem mentes az ellentétes meghatározásoktól, attól, hogy ellentmondjon önmagának. Formailag lehetetlen a matéria, „mert a vonzás és a taszítás egysége”; lehetetlen az élet, a jog, a szabadság, sőt még „a hármasegy Isten is”, amelynek fogalmát „mint állítólag a gondolkodásnak ellentmondót, az elvont értelmi felvilágosodás el is vetette”. A formai azonosság alkalmatlan annak megválaszolására, hogy mi lehetséges és mi nem; ez egyes-egyedül „a tartalmon múlik, azaz a valóság mozzanatainak totalitásán”. [188]

Mint kiegészítésre szoruló, „hiányos valami”, a lehetőség „a forma totalitásának *kellése*”. Nem teljes, nélkülözi a valóságot. E fogyatékoságát leszámítva, semmiben

sem különbözik a lényegtől; de a lényeg nélkül „nincs meg az igazsága”, „nem felel meg az abszolút formának”, hiányzik belőle a szükségszerűség. A lehetőség ennél fogva azt az ellentmondást tartalmazza, hogy ellentéte ugyanolyan lehetséges, mint ő maga, vagyis ő maga éppen annyira lehetetlen, mint amennyire lehetséges. Az ellentétes lehetőségek – *A* és *nem-A* – együttesen kimerítik a lehetőségek körét („a totalitás reflexióját”), ezért valamelyiküknek meg kell valósulnia; de csak egyiküknek, mert nem úgy kapcsolódnak össze, mint a jobb és a bal, a fent és a lent, hanem közömbösek egymással szemben, „nincs tételezve az egyikkel, hogy hozzájárul a másik is”. Ha mármint valamelyikük megvalósul, akkor a létrejött valóság *csak lehetséges* lesz, hiszen mása vagy ellentéte nem kevésbé lehetséges. „A lehetőségnek és a valóságnak ez az egysége az *esetlegesség*.” [189]

Esetleges az, „ami lehetséges is, nem is, ami így is lehet, meg másképp is, aminek léte vagy nemléte, ígyléte vagy másléte nem benne magában, hanem másban gyökerezik”. Olyan valóság ez, „amely egyúttal csak mint lehetséges van meghatározva”, és ezért *nincs alapja* –, de másrészt *van alapja*, mert valóságosan létezik, és semmi sem létezhet alap nélkül. „Az esetlegesnek tehát azért nincs alapja, mert esetleges, és azért van alapja, mert esetleges.” [190]

Sokszor megtörtént, főleg az újabb időkben, „hogy az esetlegességet jogtalanul felmagasztalták, s mind a természetre, mind a szellemi világra vonatkozóan olyan értéket tulajdonítottak neki, amely valójában nem illeti meg”. A természetet elsősorban alakulatainak gazdagsága és változatossága miatt szokták csodálni, holott az állat- és növényváltozatok tarkasága, vagy a felhők mozgékony játéka és más efféle „csak a határozatlanba vesző esetlegesség szemléletét nyújtja”, és nincs nagyobb értéke, mint az önkényesen csapongó szellem ötleteinek; az ilyen jelenségek csodálatától tovább kell haladni a mélyebb belátáshoz, a természet belső harmóniájának és törvényszerűségének megismeréséhez. – Különösen fontos az esetlegesség helyes felfogása az akaratszabadsággal kapcsolatban. Az akarat szabadságán gyakran csak az önkényt értik, vagyis „az akaratot az esetlegesség formájában”, azt a képességet, hogy különféleképpen dönthetünk. Ez valóban lényeges, „de korántsem a szabadság maga, hanem csupán a formális szabadság”. Ha az akarat megáll ezen a fokon, elhatározhatja magát akár „a tartalmilag igazra és helyesre” is, mégsem tud szabadulni attól a hiú gondolattól, hogy saját tetszése szerint döntött, és másképp is dönthetett volna. Az önkényes döntés azonban önellentmondás, mert tartalmát a külső körülmények szabják meg: tőlük függ, „hogy az akarat éppen erre, és nem amarra határozta el magát”. A formális szabadság, amely kimerül az alternatív választásban, „pusztán vélt szabadság”. [191]

Az esetlegesség „egyoldalú mozzanata a valóságnak, és vele össze nem tévesztendő”, ám ennek ellenére objektív, „a tárgyi világban is jogosult”. A természet felszínén „úgyszólván szabad játéktere van”; nem szabad hát annak kimutatására törekedni, hogy „minden csak így történhetett és nem másképp”. Ilyesmitől a szellem területén is óvakodnunk kell. A nyelv „mintegy teste a gondolkodásnak”, de „az esetlegesség mégis szerephez jut benne”, és „ugyanígy áll a dolog a jog, a művészet stb. alakulataival”. Bár a tudomány és közelebbről a filozófia azon fáradozik, hogy az esetlegesség látszata mögött felfedje a szükségszerűséget, ez nem azt jelenti, mintha az esetleges csak a mi szubjektív felfogásunkra tartozna, és az objektív igazság kutatásában teljesen mellőzendő volna. [192]

„Ami valóságos, az hatni képes” (*was wirklich ist, kann wirken*), ezért megtestesíti valami másnak a lehetőségét. Az esetleges, „mint közvetlen valóság”, maga is lehetőség. De mivel léttel bír, nem elvont formai lehetőség többé, hanem *feltétel* – az a

rendeltetése, „hogy megszűnjön, és másnak a megvalósítására szolgáljon” A formai lehetőség arra a követelményre korlátozódik, hogy valami ne mondjon ellent önmagának; ha viszont „belebocsátkozunk egy dolog meghatározásaiba, körülményeibe, feltételeibe, hogy belőlük ismerjük meg a lehetőségét”, akkor már túllépünk az azonosság elvont formáján, és a *reális lehetőséget* vizsgáljuk. Ami reálisan lehetséges, az nemcsak önmagának nem mond ellent, hanem „kifejtett és különböző körülményeinek” sem, bár egyszermind „ellentmondó valami” is, „mert magában sokrétű, és mással sokféle összefüggésben van”. A reális lehetőség tehát *tartalmi* meghatározás: a körülmények „léttel bíró sokfélesége”, a feltételek összessége; amikor minden feltétel együtt van, a dolog megvalósul. Az újonnan létrejött valóság egészen más, mint az addigi, „és mégsem más ... A feltételek, amelyek feláldozzák magukat, amelyek megsemmisülnek és elhasználódnak”, a belőlük támadt új dologban „csak önmagukkal olvadnak egybe”, „megmaradnak a dolog tartalmaként”. „Ilyen természetű általában a valóság folyamata.” [194]

A formai és a reális lehetőség hegeli fokozatai egyszerre történetiek és logikaiak: az első mind a tárgyi valóságban, mind a szellemi fejlődésben megelőzi a másodikat. Gondoljunk például arra, hogy az anyag mindig és mindenütt tartalmazza az eszes lények formai lehetőségét, de ez csak különleges feltételek találkozása esetén válik reális lehetőséggé; vagy: az ember repülése formai lehetőségként már Leonardót kísérletekre készítette, de ahhoz, hogy reális lehetőséggé legyen, tisztázni kellett az aerodinamika elméleti alapjait és a könnyű motorok előállításának technológiáját. Általánosabban szólva, *a lehetőség a feltételek felhalmozódásának arányában alakul át formaiból reálissá*. Ha azonban a reális lehetőség a feltételek összességével egyenlő, akkor nem is lehetőség többé, mivel *szükségszerűen* megvalósul.

Ez az a pont, ahol a lehetőség, a valóság, az esetlegesség és a szükségszerűség egybeesik. A reális lehetőség, mihelyt létrejön, rögtön meg is szűnik, árnyékléte kemény valósággá kristályosodik. Az új valóság szükségszerű: amikor minden feltétele együtt van, lehetetlen nem létrejönnie. „Ami tehát reálisan lehetséges, az már nem lehet másképp; ilyen feltételek mellett és ilyen körülmények között valami nem következhet be másképp. A reális lehetőség és a szükségszerűség ennél fogva csak *látszólag* különböznek”, valójában azonosak, hiszen éppen azt nevezzük szükségszerűnek, ami nem lehet másképp. Ám ez a szükségszerűség csak *viszonylagos*, mivel „kiindulópontja az esetlegesség”, a lehetőség. Maga a dolog eredetileg lehetett volna is, nem is; létrejötté esetleges, véletlenszerű. De ami esetleges, az egyben szükségszerű is, tekintettel arra, hogy létezik, és nem jöhetett volna létre, ha nincs meg valamennyi feltétele, ha tehát nem *szükségszerű* a létrejötté. Az esetleges szükségszerűnek bizonyul, mert „mint lét tételeződik”, a szükségszerű esetlegesnek, mert korlátozott és a lehetőségből lett. [195]

Könnyen támadhat olyan érzésünk, hogy Hegel játszik a szavakkal, és a szofisztika tűzijátékában mint színes petárdákat durrantja el a filozófia megszokott fogalmait. Semmi sem marad az, ami volt, minden az ellenkezőjébe vált át, az elmének nincs miben megkapaszkodnia. De valójában nem szofisztika ez, hanem az ellentétek azonosságának kiélezett megfogalmazása, amely azt tükrözi, hogy a szilárdnak hitt fogalmak képlékenyek, hajlékonyak, értelmük a valóság vagy a megismerés fejlődési folyamatainak és konkrét összefüggéseinek megfelelően változik. Ebből kiindulva, megpróbálkozunk a hegeli gondolatok többé-kevésbé önálló értelmezésével.

Tisztán sem a formai, sem a reális lehetőség nem létezik: aminek a valóságban semmilyen reális alapja nincsen, az formailag sem lehetséges, a reális lehetőség pedig csak addig *lehetőség*, amíg meg nem valósul, azaz nem válik a feltételek hiánytalan összességévé, *abszolút* reálissá. Mind a formai, mind a reális lehetőség viszonylagos:

az egyik a kezdete, a másik a befejezése a feltételek felhalmozódásának, a *determinációs folyamatnak*, amelyben a lehetőség *túlnyomóan* formaiból *egyre inkább* reálissá változik, és mihelyt *abszolút* reálissá lesz, már nem is önmaga többé, hanem saját ellentéte, nem lehetőség, hanem valóság. Ugyanilyen viszonylagos a szükségszerűség és az esetlegesség kategóriája is. Ami létezik, az szükségszerűen következik a maga közvetlen előzményeiből, például a jégverés a kialakult meteorológiai feltételekből, aminthogy ezek a feltételek szintén hasonló szükségszerűséggel következtek a sajátjaikból, és így tovább a végtelenségig. Ilyen megvilágításban úgy látszik, mintha minden egyformán szükségszerű volna, és semmi sem vonhatná ki magát egy Laplace-típusú determinizmus feltétlenül egyértelmű meghatározottsága alól. Csakhogy a feltételek és a megvalósult dolog viszonya bonyolultabb ennél. Az *összes* feltételek együttléte – az abszolút reális lehetőség – *teljesen egybeesik* a dolog megvalósulásával, *nincs köztük időkülönbség*; ha ellenben a feltételek még nincsenek együtt, akkor a dolog csupán *lehetséges*, azaz meg is valósulhat, nem is. Szükségszerűségéről annál kevésbé beszélhetünk, minél hátrább megyünk a determinációs folyamatban, minél inkább közeledünk *visszafelé* a reálistól a formai lehetőséghez (amely ebben a fordított menetirányban egyre jobban összemosisodik a lehetetlenséggel). A száz évvel ezelőtti időjárási viszonyokban egyáltalán nem volt meg a szükségszerűsége annak, hogy az idei nyáron itt és itt, ezen és ezen a napon, jég verje el a szőlőt. Ilyen megvilágításban úgy látszik, mintha minden egyformán véletlen volna, és semmi sem vonhatná ki magát egy Hume-féle indeterminizmus abszolút meghatározatlansága alól. De az indeterminizmusban éppúgy nincs igazság, mint a feltétlenül egyértelmű meghatározottságban. Az igazságot a determinációs folyamat dialektikája képviseli, amelyben a formai lehetőség reálissá, az esetlegesség szükségszerűséggé fejlődik. A folyamat végpontján megszűnik a különbség a reális lehetőség, a szükségszerűség és a valóság között; addig azonban azt látjuk, hogy a lehetőség fokozatosan veszi fel a szükségszerűség vonásait, ahogy az egymáshoz rakott búzaszemek sokasodnak apránként halommá.

Hegel megkülönböztet *formai*, *reális* és *abszolút* szükségszerűséget. A formai szükségszerűségnek „még nincs meghatározottsága” (pusztán *logikai* – a „formai” jelző a lehetőség esetében is a „logikaival” volt egyenlő). A reális szükségszerűség már „meghatározott”, azaz konkrét tartalma van; ezért viseli magán „negációját, az esetlegességet”. Mint konkrét dolog, „léteben eltaszítja magát magától” (saját ellentétéként, esetlegesként határozódik meg), de „ebben az eltaszításban csak visszatért magába (vagyis éppen azért szükségszerű, mert „léttel bír”, tehát esetleges), és „ebben a visszatérésben mint léteben magát eltaszította magától” (vagyis éppen azért esetleges, mert szükségszerű, tehát „léttel bír”). A szükségszerű összekeveredik az esetlegessel, „magukban megtört, átmeneti formákban”, véges dolgokban ölt testet, „nem önmaga által, hanem más által az, ami”, holott megkívánjuk tőle, „hogy önmaga által legyen az”, és ne szoruljon rajta kívüli feltételre vagy alapra. Ezt az ellentmondást – amely, mint Hegel megjegyzi, nagyon megnehezíti a szükségszerűség fogalmának kifejtését – az abszolút szükségszerűség kategóriája oldja fel. [196]

A kategória leírásában Hegel, ismét a Spinoza-féle *causa sui* tartva modellként szem előtt, a determinizmus oldaláról közelíti meg a valóság logikai elemzésének szentelt fejezetek bevezető témáját, az abszolútum fogalmát. Az abszolút szükségszerűség „csak azért *van*, mert *van*; nincs más feltétele vagy alapja.” Tiszta lét, és egyúttal tiszta lényeg, teljes azonosság önmagával. Mint lényegnek, alapja és feltétele van – a lét sokfélesége –, de az alap és feltétel ő maga, a dolgok sokaságának és lényegük azonosságának egyidejű megtestesítője. A lényeg abszolút tartalmi azonossága eleve és egyértelműen meghatároz minden lehetőséget és valóságot. Így a lét valamennyi alakzata „mint abszolút szükségszerűség van tételezve”, anélkül, hogy

nyoma volna rajta „másra való vonatkozásának”, más alakzatokkal való összefüggésének. „... e valóságok érintkezése ezért üres külsőlegességnek tetszik”, és mind-egyikük esetleges a többihez képest. „Ez az esetlegesség azonban az abszolút szükségszerűség”, amelyben a dolgok, a „valóságok” vakon elmerülnek. [197]

Az abszolút szükségszerűség tehát vak, és nem különbözik a vak véletlentől. Különbözik viszont a jelző nélküli szükségszerűségtől abban, hogy az emberre vonatkoztatva *nem független a tudattól*, fennállása vagy megszűnése *rajtunk múlik*. „A szükségszerűség csak annyiban vak, amennyiben nem értjük meg”, és emiatt keresztülhúzza számításainkat, várakozásainkat. Mivel az ember „különös vélekedésével és akarásával szeszélyesen és önkényesen jár el, ... megesik vele, hogy ténykedése valami egészen mást eredményez, mint amit gondolt és akart”. „Ha ellenben a célszerű tevékenységet tekintjük, itt a cél olyan tartalom, amelyet már előbb tudunk, s ez a tevékenység ezért nem vak, hanem látó.” A célszerű tevékenység ellentétes a *vak* szükségszerűséggel, de semmiképpen sem a szükségszerűséggel általában: „nincs fonákabb dolog, mint amikor a történelem filozófiájának vak fatalizmust vetnek a szemére” azért, mert feladatát a történelem szükségszerűségének megismerésében látja. [198]

A régiek a szükségszerűséget sorsnak fogták fel, s ez „első tekintetre teljességgel szabadság nélküli viszonyoknak tűnik”, pedig nem az. A szabadság hiányát csak akkor érezzük, ha úgy gondoljuk, hogy ami van és történik, ellentmond annak, „aminek léte és megtörténte *kívánatos*”. A régiek azonban úgy vélekedtek, hogy „ami van, szükségszerűen van, és legyen is olyan, amilyen. Itt tehát nincs ellentét, s ezért nincs is hiány, nincs fájdalom és szenvedés.” Azért nincs, mert „a szubjektivitás még nem jutott el végtelen jelentőségéhez”. Ha szubjektivitáson a részleges hajlamok és érdekek véletlenszerű, önkényes tartalmát értjük, lehetetlen, hogy ne csodáljuk a régiek nyugodt szembenézését a sorssal, s ne ismerjük el magasabbrendűnek és méltóbbnak „annál a modern érületnél, amely makacsul szubjektív céljai után jár”. Persze, nemcsak „rossz és véges szubjektivitás” létezik. A keresztény vallásban „a szubjektivitásnak végtelen értéke van”: a sorsnak alávetett görög istenekkel szemben, a keresztény isten „maga az abszolút szubjektivitás”, ezért a mi személyes különösségünk is megbecsülést érdemel. E téma további tárgyalása a vallásfilozófiára tartozik – mondja Hegel de itt még rá kell mutatni arra, hogy bármi történjék is velünk, mindenért magunk vagyunk felelősek. A többieket hibáztatni, a mostoha körülményeket vádolni „a szabadság hiányának álláspontja, és egyben az elégedetlenség forrása”. Aki elégedetlen magával és sorsával, „ama hamis nézete miatt, hogy mások részéről jogtalanság éri, sok visszás és ferde dolgot követ el”. Aki ellenben megérti, hogy minden rosszért csak önmagát okolhatja, az szabad emberként viselkedik, tudja, hogy nem esik rajta jogtalanság, és a kellemetlenségek közepette is megőrzi lelke harmóniáját, kedélye békéjét. „Így tehát a szükségszerűségről vallott nézet határozza meg az emberek elégedettségét és elégedetlenségét, s ezzel sorsukat is.” [199]

Az előbbieken a szükségszerűség *logikai* kategóriájának két alakja, a *vak* és a *felismert* szükségszerűség, *etikai* tartalommal szerepelt. A vak szükségszerűség a szeszély és önkény, a „rossz szubjektivitás” állapota; a felismert szükségszerűség görög és keresztény változatra osztható, a „jó szubjektivitás” hiánya vagy megléte alapján. A görög és a keresztény változat között nemigen mutatkozik lényeges különbség, legalábbis abban nem, hogy mind a kettő megbékélésre, a személyes sorsnak a külső viszonyoktól való képzeletbeli függetlenítésére buzdít. A felismert szükségszerűségnek ezt az értelmezését Hegel a sztoikusoktól és közvetlenül Spinozától veszi át, aki tudvalévően nem volt sem görög, sem keresztény. Hegel azonban messzebb megy Spinozánál, és mint ismeretes, a megbékélést nemcsak az egyén, hanem az egész

társadalom számára is lehetségesnek véli. Ebből a szempontból a vak és a felismert szükségszerűség két történelmi korszaknak látszik: az első addig tart, amíg létre nem jön megszüntetésének elméleti és gyakorlati feltétele, nevezetesen a megismerés egyedüli helyes módszerül szolgáló hegeli dialektika, illetve a széthúzó társadalmi erőket az erkölcsi eszme valóságaként összebékítő porosz állam, amely az isteni gondviselésben rejlő objektív szükségszerűség jegyében, rendi közvetítéssel teremt összhangot az egyének és a közösség, a különös és az általános, a szubjektivitás és a tárgyi világ között.

Az abszolút szükségszerűség – folytatja Hegel a Spinozái ihletésű témát – az önmagát meghatározó lét, a *szubsztancia*. „... nem az egzisztencia és a jelenség mögött álló lét, hanem maga a közvetlen valóság, mégpedig mint abszolút magára-reflektáltság” (nem lehet másra vonatkoztatni, hiszen rajta kívül nincs más), „mint magán- és magáértvaló fennállás” (*causa sui*). Ez a lét „magába foglalja az akcidentalitást” – a járulékos, véletlenszerű, egyedi dolgokat –, pontosabban, egyenlő „az akcidenciák totalitásával”. [200] Az akcidenciák átmenetiek, semmissek az örök szubsztancia „abszolút hatalmához” képest: ez határozza meg az egyiket mint keletkezőt, a másikat mint elmúlót. Az elmúló akcidencia visszatér „magánvaló-létébe vagy lehetőségébe” (a létrejöttét megelőző, kezdetlegesebb állapotba – ahogy az elhalt élőlény bomlik fel szervetlen alkotóelemeire), azután lehetőségéből ismét valósággá válik (mivel az abszolút szükségszerűségben nincsenek alternatívák, és ami lehetséges, annak meg is kell valósulnia). Ebben a körforgásban „a szubsztancia *teremtő* hatalomként nyilatkozik meg ama valóság tartalma által, amelyre lefordítja a lehetőséget, és *romboló* hatalomként ama lehetőség által, amelyre visszavezeti a valóságot. De a kettő azonos, a teremtés romboló, a rombolás teremtő”: a szubsztanciális szükségszerűségben ugyanis „abszolút módon egyesül a negatív és a pozitív, a lehetőség és a valóság”, s az egyik akcidencia „éppúgy elmerül a totalitásban, mint a másik ...; a különbség eltűnik, az azonosság megmarad.” [201]

A szubsztanciális vagy abszolút szükségszerűség kategóriája láthatólag egyértelmű az akcidenciákat, a különös dolgokat semmissé nyilvánító *mechanikus determinizmus*ssal. A determinizmusnak ezt a formáját Hegel elutasítja: nem igaz, hogy „minden csak így történhetett és nem másképp”. Azt hihetnénk tehát, hogy a hegeli logika egyéb kategóriáitól eltérően, az abszolút szükségszerűségnek nincs tárgyi érvénye. Hegel azonban megállapítja, hogy „a szubsztancia lényeges lépcsőfok az eszme folyamatában” [202] – vagyis abban a folyamatban, amely az ő számára egyszerre jelenti a világszellem önmegismerését és önmegvalósítását, a logikai és a történelmi fejlődést. A szubsztancia az a lépcsőfok, ahová a filozófiai megismerés – a világszellem öntudata – Spinozával jutott el, s ez a logikai fok egyúttal a világszellem önmegvalósításának történelmi foka is; nem a fejlődés betetőzése még, de fontos és maradandó része a leendő végső alaknak, amely a hegeli dialektikával és az alkotmányos rendi állammal fogja lezárni „az eszme folyamatát”. A fejlődés végpontján, amikor a szubsztancia *szubjektummá* lesz, az általános majd egyensúlyba kerül a különössel, az objektív szükségszerűség a személyiséggel, az azonosság a különbséggel; a Spinoza képviselte fokon azonban ennek az ellentmondásos egységnek még csak az egyik oldala van meg, az elvont azonosság, az „akcidenciákat” elnyelő, mozdulatlan általánosság, vagy az emberi viszonylatokra vetítve, az egyéninek semmi teret nem engedő citoyen-aszkézis. „Spinoza zsidó származású volt, s filozófiájában gondolati kifejezést talált általában az a keleti szemlélet, amely minden végest mulandónak, eltűnőnek fog fel. A szubsztanciális egységnek ez a keleti szemlélete minden igazi továbbhaladás alapja ugyan, de itt nem lehet megállni; hiányzik belőle az egyéniség nyugati elve, amely filozófiai alakban, a spinozizmusmal egyidejűleg, a

leibnizi monadológiában lépett fel először.” [203]

A szubsztancia Hegel szerint kettős viszonyban van „az akcideneciák totalitásával”: közvetlenül azonos vele, és különbözik is tőle, azaz különbözik önmagától. Nincs más alakja, mint az akcidentalitás, ez azonban az ő negatívuma, tagadása, „tételezettje”, amelyet ő maga hoz létre saját okozataként; ellentéteihez, az akcideneciákhoz, *okási kapcsolat* fűzi. [204]

Hogy pontosabban megérthessük, miről is van szó, próbáljuk a szubsztancia fogalmát az anyagéval helyettesíteni.

Ha anyagról beszélek, vagyis az egyetemes téridőbeli valóságról, amely a tudat vonatkozásában objektív, és az érzékszervek közvetítésével eszmeileg visszatükrözhető, akkor nem egyik vagy másik anyagi képződményre gondolok, hanem *mindegyikre* – tehát *egyikre sem*. Az anyag a *teljes anyagi valóság*, a konkrét anyagi dolgok *összessége*: rajtuk kívül nem léteznek, ez az összesség maga az anyag. Az összesség – nem pedig ennek valamelyik eleme vagy része, hiszen egyetlen konkrét, részleges dolog sem azonos az anyaggal „mint olyannal”. De ha egyikük sem azonos vele, akkor *összességük sem lehet az* anyag „mint olyan” nincsen, csak konkrét anyagi dolgok vannak, amelyek együttesen, meghatározottságaik végtelen sokféleségével, még annyira sem hasonlítanak a semmilyen konkrét meghatározottsággal nem rendelkező „anyagra”, mint külön-külön. Tegyük fel, hogy az anyag pusztán fogalmi elvonatkoztatás. Megfelel-e neki valami valóságos, vagy nem? Ha nem, akkor az anyag valótlan, a konkrét anyagi dolgok szintén azok, az egész valóság eszmei. Ha igen, akkor mi az anyagfogalom valóságos megfelelője? Hogyan létezik az, ami nem létezik, és hogyan lehet azonos azzal, amivel nem azonos?

Úgy tűnik, az „anyag” szónak kettős jelentése van: egyszerre jelöli az *anyagi valóságot* (az anyagi dolgok összességét) és az *anyagiságot* (azt a minőséget vagy tulajdonságrendszert, amelynek alapján a dolgok az anyagi valósághoz tartoznak). Az egyik jelentés *terjedelmi*, a másik *tartalmi*. A terjedelem és a tartalom részint az *anyagfogalmáé*, de elsősorban e fogalom *tárgyáé*. Az anyagfogalom tárgya a valóságos anyag: *objektív osztály* ez, terjedelmét az anyagi dolgok alkotják, tartalmát az anyagiság tárgyi ismérvei. [205] A terjedelem a kölcsönös feltételezettség, az ellentét és az azonosság viszonyában van a tartalommal. Kölcsönösen feltételezik egymást, mert sem anyagi dolgok nincsenek anyagiság nélkül, sem megfordítva. Ellentétesek, mert az anyagi dolgok végtelenül sokfélék és örökösen változók, anyagiságuk ellenben örök és változatlan. És végül azonosak, mert bárhogy változzanak is az anyagi dolgok, sohasem lesznek mások, mint anyagiak: örök változatlanosságuk az anyag – a szubsztancia – azonossága önmagával, a változatlan és egységes anyagi szubsztancia pedig azonos a vele nemazonossal, az örökösen változó konkrét dolgok sokféleségével. A konkrét dolgok – az akcideneciák – önálló működésükkel egymást hozzák létre; miután azonban mindegyikük egyformán anyagi tevékenységet fejt ki, működésüket úgy is értelmezhetjük, hogy maga az anyag munkálja ki bennük és általuk saját formáit.

A szubsztancia fogalma, amelyről Hegel beszél, homályosabb az anyagénál: kétértelmű, egyformán lehet anyagi vagy szellemi. Hegel természetesen szellemi szubsztanciára gondol, de a szubsztancia és az akcideneciák viszonyát éppen ennek a kétértelműségnek a jóvoltából teheti világosabbá az, amit az imént az anyagról mondtunk. A szubsztancia – tanítja Hegel – az általa létrehozott akcideneciákban nyilatkozik meg; rajtuk kívül nem léteznek, hozzájuk pedig úgy viszonyul, mint ok az okozataihoz. Ezért a szubsztancia egyszerre *causa sui* és *effectus sui*, önmaga oka és okozata: maga tételezi saját valóságát mint okozatot, és csak okozataiban létezik; ami úgy is kifejezhető, hogy „csak mint oknak van valósága” [206]. Tehát *a szubsztancia létezési*

módja a hatáskifejtés, a tevékenység, a mozgás.

A szubsztancia és az akcideneciák viszonyának jegyében fogant Hegel Spinozái ihletésű, mélyen átgondolt okság-elmélete, amely egy jobbára rejtett, de célzásokkal itt-ott mégis sejtetett *panteizmus* segítségével magyarázza meg az okok sorában visszafelé tartó végtelen regresszus és az okozatok sorában előnyomuló végtelen progresszus eredetét és lezárásának módját.

A szubsztancia és az akcideneciák azonosságából adódik, hogy az ok csupán formailag különbözik az okozattól, tartalmilag nem. „Az okozat *ennélfogva egyáltalán nem tartalmaz semmi olyat, amit az ok ne tartalmazna*; és megfordítva, *az ok nem tartalmaz semmi olyat, ami ne volna meg okozatában*. Az ok csak annyiban ok, amennyiben okozatot hoz létre, és *az ok csakis az a meghatározás, hogy okozata van, az okozat pedig csakis az a meghatározás, hogy oka van*. Magában az okban mint olyanban rejlik az okozata, s az okozatban az ok; ha az ok még nem hat, vagy már nem hat, akkor nem ok – s az okozat, ha oka eltűnt, már nem okozat, hanem közömbös valóság.” Az ok és az okozat tartalmi azonosságából következően, „az okság *analitikus tétel*” – szögezi le Hegel. [207]

Az empirista logikát kiteljesítő Hume annak idején úgy érvelt az okság objektivitása ellen, hogy az ok és az okozat között semmiféle hasonlóság nincsen, a második nem vezethető le analitikusan az elsőből. Kant is az okság szintetikus jellege mellett tett hitet, azzal a különbséggel, hogy az ok és az okozat kapcsolatát egy szubjektív kategóriából származtatta. Hegel velük szemben feleleveníteni látszik a racionalista logika hagyományos álláspontját, amely analitikus-deduktív kapcsolatot tételezett az ok és az okozat között. A téma teljességgel logikainak tűnik. De a racionalista, az empirista, és a kettő összebékítésén fáradozó kanti logikának éppúgy megvoltak a maga szélesebb, világnézeti és ontológiai előfeltevései, mint Hegel okság-elméletének. A hegeli okság analitikus jellege, az ok és az okozat azonossága a szubsztancia és az akcideneciák azonosságából következik: az ok nem más, mint a tevékeny szubsztancia, vagy teológiai nevén az *Isten*, az okozat pedig az akcideneciák összessége, a *világ*. Isten teremti a világot, de azonos is vele, *nem létezik okozatain, az akcideneciákon, a valóságos világon kívül; a világteremtés Isten önteremtése*. Az okság terminusaiban szólva: sem az okban nincs semmi, ami ne volna az okozatban, sem az okozatban nincs semmi, ami ne volna az okban. E kijelentések persze önmagukban még nem feltétlenül panteisztikusak – a második egyszerűen azt a tautológiát mondja ki, hogy valami csak addig ok, amíg hatást fejt ki –, de mihelyt az okot a szubsztanciával azonosítjuk, és a szubsztanciának isteni funkciókat tulajdonítunk, a panteista értelmezés elkerülhetetlen.

A hegeli beszámoló szerint az oksági kapcsolatokban a szubsztancia egyik alakja hat egy másikra; vagyis a szubsztancia lényegileg önmagára hat, az ok és az okozat csupán formailag különbözik egymástól. Ezért nevezi Hegel a szubsztancia és az akcideneciák oksági kapcsolatát *formai okságnak*. De a szubsztanciának nincs az akcideneciákétól különálló léte, és a hatás, amelyet önmagára fejt ki, az akcideneciák egymásra kifejtett hatásaként jelenik meg; az akcideneciák oksági kapcsolata pedig *tartalmilag meghatározott* viszony, „*az oksági viszony a maga realitásában és végességében*”. A formai okság a szubsztancia „végtelen viszonya”, a véges okság ellenben „*adott tartalommal bír*”, mint „*külsőleges különbsége ennek az azonosságnak*”, a szubsztanciának. A formai okság tehát a szubsztancia önmagára irányuló tevékenységeként fejezi ki ugyanazt, ami az akcideneciák, a véges dolgok egymás közti viszonyában tartalmilag meghatározott, reális okságként nyilvánul meg. [208]

Az okság analitikus természete, az oknak és okozatának azonossága „*a véges okban és képzetében is megvan az eső (az ok) és a nedvesség (az okozat) ugyanaz a létező*

víz”, csupán abban különböznek, hogy az egyik önálló, „magáértvaló” dolog, a másik viszont „tulajdonság, valami tételezett”. A szín oka a festékanyag – ugyanaz a valóság; egy tett oka „a cselekvő szubjektum belső érzülete”, amelynek a cselekvéstől kapott külső létformája „ugyanaz a tartalom és érték”; egy test mozgásának oka a lökés, de a mozgásmennyiség azonos a lökés előtt és után, mert amennyit a lökő test átad a meg-lököttnek, ugyanannyit veszít ő maga. Az oknak egyébként, például a festőanyagnak vagy a lökő testnek, van egyéb tartalma is, ez azonban „esetleges mellékkörülmény, amely az okot nem érinti... így az, hogy a lökő test kő-e vagy fa, zöld-e vagy sárga stb., nem érvényesül a lökésben; ennyiben nem ok.” – Távoli ok esetén „a forma-változás, amelyet az alapul szolgáló dolog több közbülső tagon keresztül szenved”, elrejtje az ok és az okozat tartalmi azonosságát; ám az azonosság itt is fennáll, azzal a módosulással, hogy a végső okozat létrehozásában többféle dolog és körülmény vesz részt, és csak az okok együttese tartalmazza a teljes okozatot. [209]

Mint „az ok megnyilatkozása”, az okozat „nem lehet *nagyobb* az oknál”. Ezért nem szabad átfogó és mélyreható történelmi eseményeket adomákkal magyarázni, például Homérosz műveit az éghajlattal, Róma köztársasági alkotmányának bukását Caesar becsvágyával. „Az ilyen úgynevezett okot csupán *alkalomnak, külső gerjesztésnek* tekinthetjük, amelyre az esemény *belső szellemének* nem lett volna szüksége”: számos más eszközt is felhasználhatott volna ahhoz, hogy a jelenségben megnyilatkozzék, s az effajta, „magukban kicsinyes és esetleges” dolgok csak e belső szellem által lesznek indító alkalmakká. „A történelem *arabeszk-festészete* tehát, amely gyenge szárból nagy alakot fejleszt, szellemes, de igen felületes.” [210]

A hegeli okságelmélet magva az oknak és az okozatnak a két mozzanat forma-különbségében megnyilvánuló minőségi és mennyiségi azonossága. Az azonosság, mint láttuk, annyit jelent, hogy az ok is, az okozat is *ugyanaz a végtelen szubsztancia*. Az akcidienciák síkján azonban az ok és az okozat két különböző *tartalom*, s a szubsztancialitástól húzódozó, a véges okságnál megtorpanó „értelmi reflexió” önálló egzisztenciáknak képzelet, és különbségükben rögzíti őket. Nem mintha tagadná, hogy az ok egyszerűsége okozat is – hiszen a véges ok egy korábbi oknak az okozata –, de úgy vélekedik, hogy csak más-más vonatkozásban lehet valami ok és okozat. E végességbe ragadt, szétválasztó szemlélet szerint az okozatnak oka van, amely szintén egy oknak az okozata, és így tovább a végtelenségig; a fordított irányban pedig az okozat okká lesz, az általa előidézett okozat ismét okká lesz, és a sornak itt sincs sehol vége. [211] A kétirányú „rossz végtelent” mindaddig nem zárhatjuk le, amíg az elvont értelem álláspontját meghaladva, el nem ismerjük, hogy az ok és az okozat között pusztán „a tételezés és a tételezettség” különbsége áll fenn, „ez a formai különbség pedig megszűnik olyképpen, hogy az ok nemcsak másnak az oka, hanem önmagának is, és az okozat nemcsak másnak az okozata, hanem önmagának is”. A végességre korlátozódó értelem szükségképpen belebonyolódik a végtelen progresszusba; a szubsztancia azonban, egyszerre lévén önmaga oka és okozata, megmutatja a „rossz végtelen” semmisségét. [212]

Az önmagával szemben okként fellépő szubsztancia kettős természetű: aktív és passzív. Passzívnek azt nevezzük, ami pusztán lehetőség: „magánvaló”, de nem „magáértvaló”, önálló, de „csak *tételezett*”. Elszenvedti a rá kifejtett hatást, így válik „tétélezetté”; ezzel azonban „nem szűnik meg, hanem *csak önmagával egyesül*”, valóságosan és „magáértvalóan” lesz azzá, ami addig csupán „magánvalóan”, lehetőség szerint volt. „Valaminek más által való *tételeztetése* és saját *létesülése* egy és ugyanaz.” Mármost, mivel a *létrejött* dologban feltétlenül *ennek* a dolognak a lehetősége valósul meg – a búzaszemből búza nő, nem pipacs –, „a tételezettség az ő *saját magánvalósága*; így ez az ő hatása, ő maga jelenik meg mint ok.” A hatás befogadja tehát

nem merőben passzív, nem egyszerűen eltűri, hogy egy külső ok erőszakot tegyen rajta, hanem aktívan részt vesz az eseményekben, és csak úgy lehet okozattá, hogy közben maga is okként működik. A búzaszem *oka* annak, hogy ugyanabban a talajban, ahol pipacsok is nőnek, ugyanolyan időjárási feltételek hatására búzává lesz, nem pipaccsá – azaz növekedésének külső okaival szemben *ellenhatást* tanúsít, *megszabja tevékenységük tartalmát és eredményét*. Az ellenhatás ezenkívül más formában is érvényesül. Ha az okozat létrejött, az ok nem hat többé, „megszűnik oki szubsztanciálitása”: okozatának hatására aktívból passzívvá, önmaga ellentétévé alakul át. Szerepcseré történik: ami előzőleg okozat volt, az most aktív ok, amelynek létezési módja a hatáskifejtés, és megfordítva, ami előzőleg aktív ok volt, az most passzívan viselkedik, és természeténél fogva el kell szenvednie az ok hatását. Ám e hatás nyomán ismét az ellenkezőjére fordul a helyzet, mert a „passzív szubsztancia” magánvalóból magáértvalóvá fejlődik, és „újra mint ok lép fel”. Így az a hatás, amely a véges okságban a végtelen progresszusba vész, „visszahajlik, és magába visszatérő, végtelen kölcsönhatássá válik” [213].

A végesség szintjén megrekedt értelem szemszögéből az okságban „szubsztanciák hatnak egymásra”, és az okozat az okhoz képest külsőleges, tőle teljesen különböző. A kölcsönhatás azonban meghazudtolja ezt a mechanikus elképzelést: mint az „*egymást feltételező szubsztanciák kölcsönös oksága*”, azonosságukban mutatja fel az okot és az okozatot, az aktív és a passzív oldalt. [214] Mindkét oldal „*egyszerre aktív és passzív*”; az ok passzivitása pedig szükségképpen következik saját aktivitásából, okként való működéséből, mivel ok csak az lehet, ami maga hozza létre hatásával az ellenhatást, és önmagát megsemmisítve, okozattá lesz. A kölcsönhatásnak éppen az a lényege, hogy „a tételezett meghatározások mindegyikét ismét megszünteti, és az ellenkezőjére változtatja” [215]. Az ok ennél fogva nemcsak külsőleges módon viszonyul okozatához, mint az egyik dolog a másikhoz, hanem úgy, hogy tulajdonképpen „önmagával áll vonatkozásban” [216].

A *kölcsönhatás* „a teljes kifejelettségében tételezett oksági viszony”, „az ok és okozat viszonyának legközelebbi igazsága”. De a „megértő megismeréshez” nem elegendő. Ha valamely tartalmat csupán kölcsönhatásaiban vizsgálunk, „akkor pusztán száraz tényekkel van dolgunk”, és elsikkad az oksági viszony alkalmazásának legfontosabb kelléke, a közvetítés követelménye. A kölcsönhatás megértéséhez ugyanis elengedhetetlen, hogy két oldalát ne hagyjuk meg közvetlenül adottnak, hanem egy magasabbrendű harmadiknak a mozzanataiként ismerjük meg. „Ha például a spártai nép erkölceit alkotmánya okozatának, alkotmányát pedig erkölcei okozatának tekintjük, ez a felfogás teljesen helyes lehet ugyan, de nem nyugtat meg véglegesen, mert valójában nem érteti meg ennek a népnek sem az alkotmányát, sem az erkölceit.” Ugyanezt mondhatjuk az élő szervezetről is, amelynek szervei és funkciói szintén kölcsönhatásban vannak egymással. [217]

Marxista nézőpontból a kölcsönhatás megértéséhez szükséges „magasabbrendű harmadik” a *konkrétum*: a részeket egyesítő egész, a magyarázatra váró mozzanatok saját alrendszerüként magába foglaló rendszer. Hegel példáinál maradva, a spártaiak erkölceit és alkotmányát nem érthetjük meg másképpen, mint a társadalmi viszonyrendszer összefüggéseiben, a spártaiak termelési módjának – társadalmi-gazdasági alakulatuk döntő elemének – meghatározottságában; az élő szervezet szerveinek és funkcióinak kölcsönhatásához pedig az az átfogóbb kölcsönhatás ad kulcsot, amelyet a szervezet és környezete egyetlen rendszert alkotva folytat egymással. Ezt a magasabb egységet – a konkrétumot – Hegel *fogalomnak* nevezi. A fogalom „a teljességgel konkrét”, „az egyedüli, aminek *valósága* van, mégpedig úgy, hogy ezt ő maga adja

magának”; amit nem a fogalom tételez, az csupán „múló létezés, külső esetlegesség, vélekedés, lényegtelen jelenség, valótlanosság, tévedés, és így tovább”. [218] A fogalom a mindent megalapozó igazság. De ha így van – teszi fel a kérdést Hegel –, miért nem vele kezdjük a logika kifejtését? „Erre azt feleljük, hogy ahol gondolkodó megismerésről van szó, ott azért nem lehet az igazsággal kezdeni, mert az igazság mint kezdet puszta kijelentésen alapul, a gondolt igazságnak azonban mint olyannak igazolnia kell magát a gondolkodás előtt”, és a dialektikus megismerési folyamat betetőzéseként kell megjelennie. [219]

Hegel a fogalomnak tulajdonítja azt a tartalmi teljességet és önállóságot, amellyel a konkrétum – a rendszer – valóban rendelkezik. Ám a hegeli „fogalom” és a marxi „konkrétum” korántsem egyenértékű, egymással felcserélhető kifejezések. A marxi materializmus szerint az érzéki-tárgyi konkrétum különbözik a fogalmitól, és eszmeileg újraalkotva, visszatükröződik benne; Hegel szerint az egyedüli konkrétum a megismerési folyamatot betetőző, annak eredményeként kialakuló fogalom, amelyet a tárgyi valóság megelőz ugyan, de csupán azért, mert tökéletlenebb nála. [220] A logikai és ontológiai protokoll-listán a fogalom feljebb van a valóságnál, úgy viszonylik hozzá, mint szabadság a szükségszerűséghez. E két ellentétet azonban ne tekintsük egymástól idegennek – figyelmeztet Hegel a szabadság is, a szükségszerűség is ugyanannak az egésznek a mozzanata, és a másokra való vonatkozásában mindegyikük „önmagával olvad össze”. „Igaz, hogy a szükségszerűség mint olyan még nem a szabadság; de a szabadságnak előfeltétele a szükségszerűség, s ezt mint megszünten-megmaradót magába foglalja. Az erkölcsös ember tudatában van annak, hogy ténykedésének tartalma szükségszerű és magában érvényes, s ez annyira nem csorbítja szabadságát, hogy ez éppen e tudat által lesz valóságos és tartalmas szabadsággá, eltérően az önkénytől, a még tartalmatlan és pusztán lehetséges szabadságtól. Egy gonosztevő, akit megbüntetnek, a reá kiszabott büntetést talán szabadsága korlátozásának tekinti; de a büntetés valójában nem idegen hatalom, amelynek őt alávetik, hanem csak saját ténykedésének megnyilvánulása, s ha ezt elismeri, ezzel szabad emberként viselkedik. Általában az ember legfőbb önállósága az, hogy teljességgel az abszolút eszmétől meghatározottnak tudja magát. Ezt a tudatot és magatartást nevezte Spinoza *amor intellectualis Dei*-nek.” [221]

III.

A fogalom tana

A *Logika* harmadik részét bevezető általános megjegyzések szerint a fogalom kibontakozott formában tartalmazza azt, aminek potenciális alakja a szubsztancia. „Így a

fogalom a szubsztancia igazsága; mivel pedig a szubsztancia meghatározott magatartásmódja a *szükségszerűség*, azért a szabadság mutatkozik *a szükségszerűség igazságának és a fogalom magatartásmódjának.*” [222]

Hogyan értelmezhetjük ezt a nem éppen közérthetőnek szánt szöveget?

A filozófia, amely a szubsztancia álláspontjára helyezkedik, Spinoza rendszere – közli Hegel [223]; tehát továbbra is Spinoza szubsztanciájáról van szó, nem Leibnizéről vagy valaki máséről. A Spinoza-féle szubsztancia *Deus sive natura*, az öntörvényű, önmagát megteremtő természet. A természeti szükségszerűség történetileg korábbi a szabadságnál; az utóbbi csak akkor válik lehetővé, amikor van már ember, tudat, fogalmi gondolkodás. A fogalmakban gondolkodó ember a természeti szükségszerűségből nő ki, abból a közegből, amelyben mindig ott szunnyad a tudat elvont lehetősége. A lehetőség a társadalom létrejöttével valósul meg, a természetnél magasabb fejlettségi fokon, de a természeti szükségszerűség talaján; a társadalom az anyagi szubsztancia legfejlettebb formája. A szubsztanciának ezt a fejlődéstörténetét azután megismétli mind a társadalmi fejlődés története, amelyben a szabadság csupán az elidegenültség hosszas természeti állapotára következhet, mind pedig a gondolkodás története, amelyben a szabadság konkrét megvalósításának a felismert szükségszerűségre támaszkodó dialektikus elméletét óhatatlanul megelőzik a vak szükségszerűségnek és az elvont szabadságnak az elidegenültség állapotát kifejező elméletei.

Az itt vázolt valóságos folyamatot Hegel a szubsztanciából kibontakozó fogalom logikai és történeti fejlődésévé írja át. Logikailag a fogalom az önmagában még egyoldalú szubsztancia kiteljesedése, „igazsága”, a szükségszerűséget saját mozzanataként magába záró szabadság. Ennek a logikai foknak felel meg történetileg – a *gondolkodás* fejlődésében – a hegeli filozófia, az abszolút tudás, amely – magasabb szintre emeli és megszüntetve-megőrzi Spinoza tanait. Hegel közvetlenül kapcsolódik Spinozához – a „fogalom” a „szubsztanciához” –, ezért adózik minden kritikai észrevétele ellenére is megbecsüléssel az ideológiai reakció által szüntelenül támadott, „dögölt kutyaként” kezelt 17. századbeli mesternek. Spinoza rendszere szükségszerű álláspont – írja „nem szabad egy egyén vélekedésének, szubjektív, tetszőleges felfogás- és gondolkodásmódjának, a spekuláció eltévelyedésének tekinteni. Ellenkezőleg, a spekuláció a maga útján szükségszerűen jut el hozzá, s ennyiben a rendszer tökéletesen igaz”; csak annyiban hamis, amennyiben a legmagasabb álláspontként jelenik meg. Az igaz rendszer tehát nem lehet pusztán ellentétes vele, mert így maga is egyoldalú volna, hanem „mint magasabbnak, az alárendeltet magába kell foglalnia” [224].

Ha a spinozizmust vagy bármelyik más filozófiai rendszert meg akarjuk cáfolni, az ellenfél érveiből kell kiindulnunk, belőlük kell kibontanunk a „magasabb álláspontot”. A spinozizmus cáfolata az, hogy a szubsztancia szükségszerűségi viszonya „átvezet a fogalomhoz”, a fogalom lényegét, „azonosságát” alkotó szabadsághoz. A fogalom „a szubsztancia szükségszerűsége”, amely azonban „átlátszó világossággá lett a maga számára”; nem vak többé, hanem tudatos. „A fogalomban tehát megnyílt a szabadság birodalma”, megjelenik „az öntudatos szubjektum” önállósága. Egyébként – jegyzi meg Hegel – a Spinozái rendszer van olyan gazdag, hogy ezeket az elemeket is tartalmazza, mivel a gondolkodásban jelöli meg a szubsztancia egyik attribútumát. [225]

Ha Hegel úgy véli, hogy „cáfolni” és „magasabb szintre emelni” egy és ugyanaz, akkor ezzel egyfelől a megbékélés ideológusának mutatkozik, aki nem tesz különbséget megszüntetve-megőrizendő és megőrizetlenül megszüntetendő filozófiák között, másfelől hangot ad annak a mély igazságnak, hogy a filozófia története – és általában a történelem – szakadásosan is megszakítatlan, illetve folyamatosságában is szaggatott. A hegeli fogalom megszakítás nélkül folytatja a Spinozái szubsztanciát, de tagadja is,

ellentmond neki. A szubsztancia szükségszerűségével szemben a szabadságot, vakságával szemben az öntudatot képviseli. Mivel az öntudat Kant filozófiájában lépett fel először döntő tényezőként – a természet és az erkölcsi világ törvényhozójának szerepében –, Hegel ismét napirendre tűzi Kanthoz való viszonyát, ezúttal az öntudattal kapcsolatban.

Kant szerint tárgy az, aminek a fogalma egyesíti a szemléleti különféleséget; az egyesítés pedig megköveteli az öntudat egységét. Ez az egység – amelynek hangsúlyozása Kant nagy érdeme – „egyedül alkotja a képzetek vonatkozását egy tárgyra, tehát *objektív érvényességüket*”. Így „a fogalom egysége az, ami által valami nem pusztán *érzelmi meghatározás, szemlélet* vagy akár *pusztán képzet*, hanem *objektum*, s ez az objektív egység az én egysége önmagával” [226].

Kantnak nyilvánvalóan igaza van abban, hogy a tárgyi érvényű megismerés szükségképpen fogalmi: az érzelem, a szemlélet (érzet), sőt, többé-kevésbé még a képzet is híjával van az objektivitásnak. Kant azonban – mutat rá Hegel – a tárgyi érvény biztosítékául szolgáló fogalmat „valami *pusztán szubjektívnek* tekinti”, amelynek „nincsenek más meghatározásai vagy mozzanatai, mint magának az énnel”. A teljességgel szubjektív fogalom nem tartalmaz semmiféle objektivitást, már csak azért sem, mert Kant kijelenti, hogy szemléletek nélkül üres; „hogy az empirikus *anyag*, a szemlélet és képzelet különfélesége először *magában létezik*, azután *lép hozzá* az értelem, *egységet* visz bele, s *absztrakció* útján az *általánosság* formájába emeli. Az értelem ily módon önmagában üres *forma*, amely egyrészt csak ennek az *adott* tartalomnak a révén kap realitást, másrészt *elvonatkoztat* tőle”, elhagyja, mint a fogalom számára hasznavehetetlent. [227]

Kant logikájában „minden különféleség *a fogalmon kívül* van”, s a fogalmat csak az elvont általánosság, „az üres reflexiós azonosság formája” illeti meg [228]; „a fogalomnak erre az alárendelt felfogására vonatkozik azután az érzés és a szív részéről oly gyakran ismételt állítás, hogy a fogalom ... halott valami”, és vele szemben mind tudományos, mind erkölcsi téren az érthetetlen, az irracionális „a legmagasabb csúc” [229].

Persze, ha konkrétan csupán az érzékelhetőt, a közvetlenül észlelhetőt értik, akkor a fogalmat nyugodtan minősíthetik elvontnak, hiszen nem hallható, látható és tapintható. Az effajta vélekedés szerint az elvonatkoztatás csupán arra való, hogy szubjektív céljainkra kiemeljük a konkrétum egyik-másik jegyét, mert értelmünk nem képes befogadni a kézzelfogható tér- és időbeli létezés gazdagságát, „s kénytelen megelégedni a szegényes absztrakcióval”. De vajon csakugyan a szemlélet és a képzelet különfélesége testesíti-e meg a realitást a fogalommal szemben? Távolról sem: gondolatlan nézet ez, amelyet nemcsak a filozófia utasít el, hanem a vallás is, mivel egyikük sem létezhet ott, ahol „az érzéki és az egyedi futólagos és felületes jelenségét” valóságosnak és igaznak tartják. A szemléletnek, az érzéki tudatnak a fokait a filozófia előrebocsátja ugyan, de csak abban az értelemben, hogy „dialektikájukkal és semmisségükkel” ők maguk bizonyítják fogalmi megalapozásuk szükségességét; vagyis logikailag a szemlélet vezet el saját alapjához, a fogalomhoz. „Az elvonatkoztató gondolkodás tehát nem tekinthető az érzéki anyag pusztán mellőzésének; az anyag realitásán nem ejt csorbát, ellenkezőleg: megszünteti az érzéki anyagot mint pusztán *jelenséget*, és *arra a lényegesre* redukálja, amely csak *a fogalomban* nyilvánulhat meg.” [230]

Hegel érvei telibe találják a kanti logikát, sőt, távolabbi következményeit is. Kant önmagának vet gáncot, amikor egyfelől azt állítja, hogy a tárgy objektivitása a fogalomban van, másfelől meg azt, hogy a fogalom üres szubjektív forma, amelynek kívül-

ről kapott szemléleti anyag nélkül nincs reális, objektív tartalma. A második állítás alapján a realitás és az objektivitás a semmilyen általánossággal nem rendelkező, lényegtelen egyedi észleletekre korlátozódik. Kant logikája tehát, bármennyire is Hume pozitivizmusa ellen irányul, voltaképpen *pozitivist szellemű*; a pozitívizmus pedig a legközelebbi rokonságban van az *irracionalizmussal*, mert ha csak az egyedi dolgok valóságosak és elevenek, akkor a fogalmi gondolkodás szükségképpen holt, valóttan, a szemlélet és az érzés közvetlenségével helyettesítendő.

A pozitívizmussal és az irracionálizmussal ellentétben, Hegel azon a véleményen van, hogy a fogalom a gondolkodásban a legmagasabb rendű, bár természetesen nem üres formának kell felfogni, ahogy a hagyományos logika szokta, hanem „végtelen, teremtő formának”, amely a lét és a lényeg egész gazdagságának foglalataként „minden tartalom bőségét magába zárja, és egyúttal kibocsátja magából”. [231] A fogalom eleve a szemléleti anyag *objektív lényegét*, a tárgyi sokféleség *belső egységét* alkotja – nem kívülről visz egységet a dolgokba –, és ha a megismerő tevékenység eredményeképpen tudatunkba lép, *maga a tárgy* világosodik meg általa. Hegel idealizmusa visszajára fordítja Kantét: a tárgyi lényeknek a szubjektív fogalomból való levezetése helyett a tárgyi lényeket nyilvánítja fogalommá, és ebből az állítólagos objektív fogalomból származtatja a tudást, a szubjektív fogalmat. Ezzel az eljárással Hegelnek fontos igazságokat sikerül megragadnia: nevezetesen az objektív lényeg elsőbbségét a szubjektív fogalommal szemben, a szubjektív fogalom tárgyi eredetét és objektív érvényét, valamint azt, hogy a helyes elvonatkoztatás, amely a lényegre vonatkozó érvényes tudás birtokába juttat, élőbb és gazdagabb a közvetlen jelenségnél, a szemléleti anyagnál. A szemlélet vagy lét természetétől fogva a fogalom feltétele ugyan – mondja Hegel –, de a fogalomban megszűnik a realitása; az igazi realitást a fogalom fejezi ki, és a filozófiának ezt kell megismernie, nem szabad megállnia a képzelet és a jelenségvilág történéseinek elbeszélésénél. [232]

A fogalom már csak azért sem lehet üres és tartalmatlan, mert specifikus meghatározottság nélkül nem is definiálható, azaz lényeges mozzanata a megkülönböztetés. Amikor Kant kimondta, hogy van *a priori* szintézis, elsőként tapintott rá a fogalomnak erre a valódi természetére. A kanti szintézis „ellentétes az üres azonossággal vagy elvont általánossággal”. A további kidolgozás azonban kevésbé felel meg a kezdetnek. Már a „szintézis” kifejezés is arra utal, hogy szétválasztott dolgok külsőleg egyesítéséről van szó. Az egyik oldalon áll a szemléleti különféleség, a másikon az üres fogalom, és a kettő a tapasztalatban egyesül, amely Kant pszichológiai idealizmusával összhangban, az öntudatból meríti tárgya meghatározottságait. [233]

A fogalom formalizmusát az észé tetőzi be. A Kant-féle ész már szintézisre sem használható: dialektikájának eredménye „a végtelen semmi”, fogalmai merő hipotézisek, amelyeknek nem szabad igazságot tulajdonítani, mert „*nem fordulhatnak elő semmiféle tapasztalatban*”. „Gondolhattuk-e valaha is – háborodik fel Hegel –, hogy a filozófia azért tagadja majd az intelligibilis lények igazságát, mert hiányzik belőlük az érzékileg észlelhető tér- és időbeli anyag?” [234] Ehhez az idealista indulattól fűtött szónoki kérdéshez Lenin a következő észrevételt fűzi: „Hegelnek lényegében itt is igaza van. Az *érték* olyan kategória, amelyből »hiányzik az érzékileg észlelhető anyag«, de *igazabb*, mint a kereslet és a kínálat törvénye.” [235]

A kritikai elemzés folytatódik. Az a közhelyszerű kanti meghatározás – írja Hegel –, hogy az igazság „a fogalom és a dolog azonossága”, vagy „az ismeret egyezése tárgyával”, „nagy értékű, sőt a legnagyobb értékű definíció”. Kant azt is elismeri, hogy amikor a gondolkodás a tárgyat érzékiből fogalmivá változtatja, a tárgy lényegén semmit sem változtat. Másrészt viszont azt állítja, hogy jelenségeken kívül egyebet

nem ismerhetünk meg, az igazság megközelíthetetlen az ész számára. Csakhogy az ész, amely nem egyezik magánvaló tárgyával, a magánvaló, amely nem egyezik az ész fogalmával, „a fogalom, amely nem egyezik a realitással, és a realitás, amely nem egyezik a fogalommal”, megannyi „nem-igaz képzet”. A fogalom valójában visszavezeti a tárgyat lényegiségébe, „ezért a jelenség nem pusztán lényeg nélküli, hanem a lényeg megnyilatkozása”; és csak álmélni lehet azon, hogy a kanti filozófia „azt vallotta *igazságnak*, amit véges megismerésnek mondott, és azt nevezte szertelennek, meg nem engedettnek, gondolati dolognak, amit *igazságnak* ismert meg”.

[236]

A kanti filozófia a kategóriákat „véges meghatározásoknak nyilvánította, amelyek képtelenek az igazságot magukba foglalni; még kevésbé bírálta a fogalomnak a közönséges logikában szereplő formáit.” Márpedig a közönséges logika rászolgál a bírálatra, anyagát és módszerét tekintve egyaránt. Anyagában ez a logika semmi mást nem ölel fel, mint amit *A logika tudománya* – a hegeli logika – harmadik könyvének első szakasza tárgyal, „azonkívül a korábbiakban említett úgynevezett gondolkodási törvényeket és az alkalmazott logikában egyet-mást a megismerésről”; azaz a logika-tudomány valóságos tárgyának egy töredékére szorítkozik. [237] Anyagának korlátozottsága abból a hibás módszerből ered, hogy a logikát rendszerint csak formálisnak tartják, holott „e formális mozzanatnak, *hogy igaz legyen*, önmagában kell *tartalommal* bírnia”. Ha a logikai formák üres edényekként viszonyulnának a tartalomhoz, ha „csakugyan képzetek vagy gondolatok holt, hatástalan és közömbös tartályai volnának”, akkor ismeretük az igazság szempontjából fölösleges és nélkülözhető volna, a logika pedig legfeljebb arra tarthatna számot, „hogy a gondolkodási jelenségek természetrajzának tekintsék”. De semmiképpen sem szabad annak tekinteni: mert a fogalom logikai formái „a valóságosnak eleven szellemét alkotják, s a valóságról csak az igaz, ami *e formák erejénél fogva, általuk és bennük igaz*”. [238] Az idézett szavakat könnyű megérteni, ha szem előtt tartjuk Hegel nagy felismerését a logikai és a valóságos – ontológiai – formák azonosságáról, amelyre egész filozófiáját alapozza. A logikai formák csak azért lehetnek az objektív érvényű, igaz gondolkodás formái, mert megegyeznek a tárgyi valóság egyetemes összefüggéseivel, „eleven szellemével”; ennek az egyezésnek tulajdonítandó, hogy nélkülük vagy ellenükre nincs igazság. Világos, hogy olyan logikáról van szó, amely mélységében és kiterjedésében messze meghaladja a formális logikát. Ezt is magába olvasztja ugyan, de nem a régi, megcsontosodott alakjában, hanem úgy, hogy folyékonyá teszi a holtta dermedt anyagot, és ismét lángra lobbantja benne a fogalmat [239]; magyarul, a valósággal és egymással való szükségszerű összefüggésükben mutatja be a logikai formákat. Amit az új, dialektikus logika ezen a módon felvesz magába, az nem annyira az önálló szaktudományként műveit formális logika, mint inkább ennek *filozófiai elmélete*, amely hasonlít jellegében a matematika vagy a nyelv filozófiájára – feltéve persze, ha ez a filozófia dialektikus. „Ilyen felfogásban – mondja Lenin – a logika egybeesik az ismeretelmélettel.” [240]

A logika tudományának harmadik része, amelynek általános bevezetőjét az előbbiekben összegeztük, az öntudat nélküli Spinozái szükségszerűség és a tárgyi szükségszerűség nélküli Kant-féle öntudat egyoldalú ellentéteinek egyesítésére törekszik. A rész címe: „A szubjektív logika, vagy a fogalom tana”. Miért a szubjektív logikával fejeződik be a dialektikus folyamat? Azért, mert ez a logika a *fogalmi gondolkodás* tudománya, és a fogalom „az élet vagy a szerves természet” fokán lép fel, a fejlődés tetőpontjaként. [241] A fogalom tana azután három szakaszra tagolódik, a következőképpen: 1. A szubjektivitás; 2. Az objektivitás; 3. Az eszme. Az első szakasz a dialektikusan újjáépített formális logikát adja elő. Mi az oka annak, hogy az objektivitás,

amely a mechanikai és a kémiai mozgást, majd „igazságukat”, a teleológiát tartalmazza, a gondolkodás szubjektív formáinak előadása után kerül sorra? Az ok egyszerűen az, hogy az *objektivitás feltételezi* a szubjektivitást, a tárgy az alanyt, aki tudatos cselekvésével tárggyá teszi. Amíg nem volt ember és fogalmi gondolkodás, az alany és a tárgy kettőssége nem létezett; létrejöttének előfeltétele a tudatos emberi tevékenység, a „szubjektivitás”. A kettősséget végül az *eszme* oldja fel, amely „az alany és a tárgy, a fogalom és az objektivitás egysége, az abszolút igazság”. [242]

A szubjektív logika első szakasza a *fogalommal*, az *ítélettel* és a *következtetéssel* foglalkozik.

1. A szubjektivitás

a) A fogalom

A *fogalom* három mozzanatot egyesít: az általánosságot, a különösséget és az egyediséget. A három közül „rendszerint csak az általánosság lebeg szemünk előtt, s a fogalmat akkor mint általános képzetet szoktuk definiálni. Ennek megfelelően beszélünk a szín, a növény, az állat stb. fogalmáról, s ezek a fogalmak állítólag úgy keletkeznek, hogy elhagyva a különöst, amelyben a különféle színek, növények, állatok stb. különböznek egymástól, azt rögzítjük meg, ami közös bennük. Így az értelem fogja fel a fogalmat, s az érzelemnek igaza van, ha az ilyen fogalmat üresnek és tartalmatlannak, pusztá váznak és árnyéknak mondja. Ámde a fogalom általánossága nem pusztán valami közös, amellyel szemben a különösnek megvan a maga külön fennállása, hanem éppen a magában elkülönülő (specifikálódó) és a maga másában homálytalan világossággal önmagánál maradó. „A „pusztán közös” és az „igazán általános” különbségét találóan fejezi ki Rousseau *A társadalmi szerződésben*, amikor kijelenti, hogy egy állam törvényeinek az általános akaratból (*volonté générale*) kell fakadniok, de nem szükséges, hogy *mindenkinek* az akaratát (*volonté de tous*) képviseljék. [243]

A rousseau-i megkülönböztetést, amelyre Hegel hivatkozik, a mindennapos tapasztalat igazolja. Gondoljunk a konkurenciára: mindenki egyet akar – minél nagyobb hasznot önmagának de a közös akarat éppenséggel nem egy összeforrt közösség „általános akarata”, hanem homlokegyenest az ellenkezője. Már Kant is észrevette ezt a paradoxont, és szemléltetésül az V. Károly ellen harcba szálló I. Ferenc francia királyt idézte: „Én is ugyanazt akarom, amit Károly bátyám” – tudniillik Milánót. Ferenc és Károly akarata, vagy a konkurencia részvevőinek akarata azonos célra irányul – Milánó birtoklására, illetve a lehető legnagyobb haszonra –, de az azonosság csupán a magáncélok külsőleges egyformasága, olyan céloké, amelyek kizárják és megsemmisítik egymást, éppen azért, mert egyformák. És amiképpen a *volonté de tous* még nem *volonté générale*, a *volonté générale* sem feltétlenül *volonté de tous*. A jakobinus diktatúra például egy kisebbség parancsuralma volt, sokkal többen gyűlöltek, mint ahányan lelkesedtek érte, mégsem kétséges – bármilyen rágalmakat szórjanak is rá ellenfelei, köztük Hegel –, hogy Franciaország élet-halál harcában a nemzet létérdekeit, ha úgy tetszik, általános akaratát képviselte.

Az „igazi általános” nem több dolog közös jellemzőinek mennyiségi összegése, hanem minőségi ismérv, egy rendszer szerves egysége. A pusztá összegezés akár

ellentétes is lehet az általánossal, de még ha eredményez is valamiféle általánosságot, ez – mint Hegel leszögezi – üres és elvont lesz: nem fogalom, hanem tartalmatlan képzet, amelyből elhagyták a különösséget és az egyediséget. [244] Ilyen képzet a „szín”, a „növény”, az „állat” – csupa elvont általánosság, a közös vonások egyoldalú rögzítése. Akkor viszont milyen az „igazi általánosság”, vagy – ami Hegel szerint ugyanaz – a konkrét fogalom? Hogyan értsük az általános, a különös és az egyedi hármasságát a fogalomban?

A válaszhoz szolgáljon tájékozódási pontul Hegelnek az a figyelmeztetése, hogy specifikus meghatározottság nélkül a fogalom nem is definiálható, mivel a különbség, a határ éppúgy hozzátartozik a lényegéhez, mint az általánosság. A fogalom különvált más fogalmaktól, azaz *különösként* viselkedik velük szemben; *általánossága* pedig nem más, mint bizonyos *egyediségek* összefoglalása, egyesítése. Ez a hármasság mármint a *definícióban* tárul fel. Ha azt mondom: „növény”, valóban csak egy elvont általános képzetet nevezek meg; ha azonban e képzet tárgyát közelebről is meghatározom, mint „a talaj, a víz és a levegő szerves anyagokkal táplálkozó, ezeket szerves vegyületekké átalakító, rendszerint helyhez kötött élőlényt”, akkor már *fogalmat alkotok*, amely különösségében, saját legközelebbi nemének fajaként, elhatárolja a növények osztályát az élőlények más osztályaitól, és általánossága révén kifejezi, hogy a tárgyává tett osztály milyen egyediségeket ölel fel. Mindezt talán hasznos lesz tekintetbe venni, hogy könnyebben követhessük Hegel elgondolásait az általános, a különös és az egyedi mozzanatok fogalombeli összefonódásáról és azonosulásáról.

Az általános – tanítja Hegel – azonos marad a különféleségben, folytonos a dolgok váltakozásában; „nem ragadtatja magát a *létesülésbe*”. Mégsem szólhatunk róla „a meghatározottság, közelebről a különösség és az egyediség nélkül”. Meghatározottságát „mint *különösséget* viseli magán”; eredendő tartalma ez, amelyet a Kant-féle üres fogalmaktól eltérően nem kívülről kap. Ha az eleve hozzá tartozó különös tartalmat elhagyjuk, az általános kisiklik a kezünkől: helyette csak valami elvonthoz jutunk, a fogalom elszigetelt, tökéletlen eleméhez, „amelyben nincs igazság”. A különös tehát „immanens mozzanata az általánosnak”. De éppúgy igaz a fordítottja is, „a különös tartalmazza az általánost”. Sőt, nemcsak tartalmazza, hanem azonos is vele: az általános „maga a különös”, mert meghatározódik (az élőlény lehet növény vagy állat). Ez a viszonylagosság, amelyben az általános összemosódik a különössel, természetesen nem érvényteleníti, ellenkezőleg, csak megerősíti a két ellentét alá- és fölérendeltségét, a nem és a faj közötti hierarchiát. A nem az általános, a faj a különös; a „növény” fajfogalom az „élőlény”-hez, nemfogalom a „gaboná”-hoz képest. „A különös az általánost önmagában bírja mint lényegét” (a növény az élőlényjelleg, a gabona a növény-jelleg), de „ha a különbség a lényeges”, akkor az általánosság formává lesz, „a meghatározottság mint olyan pedig a *tartalom*”. (Az élőlények nemének felbontásakor, ahol a különbség a fontos, a nem a forma, a „növény” és az „állat” a tartalom; a „növény” és az „állat” legközelebbi nemének megjelölésekor, ahol az azonosság a fontos, a két faj a forma, a nem – az „élőlény” – a tartalom. *Minden az összefüggéseken múlik.*) [245]

Az egyediség – az „önmagára vonatkozó meghatározottság” – szintén bekapcsolódik ebbe a dialektikába. A különös maga is egyedi, mint minden mástól különböző, meghatározott általánosság; az egyedi pedig maga is különös, ugyanezért. „Feltűnik, hogy a fogalomról szóló eddigi fejtegetésekben minden meghatározás közvetlenül feloldódott és másába veszett. Minden megkülönböztetés összezavarodik abban a vizsgálatban, amely el akarja szigetelni, és meg akarja rögzíteni.” A határok tehát teljességgel viszonylagosak, és ha az egyedit mégis szeretnénk valamiképpen megkülönböztetni, azt kell mondanunk róla, hogy ő „a *megkülönböztetés* mint olyan”, a

„minőségi egy vagy ez”, amely sok más „egy”-et feltételez, és egyszersmind ki is zár. Az elszigetelt „egy”-ek azonban elvontak, közömbösek egymással szemben, s ha az általánost rájuk vonatkoztatjuk, akkor arra korlátozzuk, „ami több egyediben *közös*”, azaz megrekedünk az általános és az egyedi felfogásának legalacsonyabb szintjén. Nem kevésbé sekélyes az ellenkező véglet, az a felfogás, amely az egyedinek a fogalomtól való távoltartására törekszik: így csupán „szín és tartalom nélküli általánosságokhoz” lehet eljutni. Az absztrakció „magasabb és legmagasabb általánossága ... csak mind tartalmatlanabbá váló felszín”; a „lenézett egyediség” ellenben „az a mélység, ahol a fogalom megragadja önmagát” [246]. Másképpen szólva, az igazságot mindig az általánost egyediként megtestesítő konkrétum különösségében kell keresni.

A három mozzanat – az általános, a különös és az egyedi – viszonylagosságából Hegel arra következtet, hogy összefüggéseik matematikailag nem jelölhetők, mert nem mennyiségi. A mennyiségi összefüggések „sajátossága velük szemben az, hogy *külsőlegesen* egymáshoz képest, hogy meghatározásuk *szilárd*, a fogalmak viszont „élő mozgások”, „nem olyan holtak, mint a számok és a vonalak”, s ami az utóbbiakra nézve ellentmondás volna, az a fogalom természetének lényeges eleme. A logika matematikai tárgyalására – mondja Hegel – főként az általános, a különös és az egyedi állítólagos matematikai viszonya csábított, mivel a különös *tágabb* az egyedinel, az általános a különösnél. Tévednek azonban, akik „az általános *tágabb körét* úgy veszik, hogy *több*, vagyis nagyobb *kvantum*, mint a különös és az egyedi”. A fogalom ugyan valóban tágabb a korábbi meghatározásoknál, a lét és a lényeg kategóriáinál, amelyeket magába foglal; de ne feledjük, hogy átalakítva foglalja őket magába, és konkrétságával, tartalmi gazdagságával nem egyszerűen mennyiségileg több náluk, hanem minőségileg különbözik tőlük. A fogalom minden meghatározás totalitása, ezért helytelen és hiábavaló, ha „téridomokkal és algebrai jelekkel akarják a *külső szemlélet* és egy *fogalom nélküli, mechanikus tárgyalásmód*, egy *kalkulus* céljából rögzíteni”. [247]

Noha a formális logika fejlődése alaposan rácsáfolt ezekre a hegeli nézetekre, a „racionális mag” mégsem hiányzik belőlük. *Ami a formális logikában matematizálható, az szaktudomány, nem filozófia; ami ellenben filozófia benne, az nem matematizálható, mert a dialektikus logikába tartozik, amelyet tartalmi jellegénél fogva nem lehet formalizálni.* Hegel a formális logika *filozófiáját* adja elő, mégpedig a dialektikus logika – az ismeretelmélet – ontológiai vonatkozásokkal átszőtt részeként, és *ezt* a tárgykört joggal vonja ki a matematika illetékessége alól. [248]

Mivel a három mozzanat elválaszthatatlan egymástól, az absztrakció „nem *üres*, ahogy rendszerint mondják”: mindig van valamilyen meghatározottsága. Persze, nem mindegy, hogy milyen: egyoldalú-e, vagy a totalitást felölelő. Talán mondani is fölösleges, hogy Hegel nem a szemléleti konkrétum teljességét, nem az „érzéki totalitást” kéri számon a fogalomtól, hanem azt a hajlékonyságot és tartalmi elevenséget, amelyre az ész dialektikus beavatkozása nyomán tesznek szert az értelem elvont általánosságai. De azért ezek az önmagukban vajmi kevésbé tartalmas általánosságok sem haszontalanok. Jóllehet merevsége miatt az értelem újabban háttérbe szorul az ésszel szemben – fejtegeti Hegel – tulajdonképpen az erejéről tesz bizonyosságot azzal, „hogy a konkrétumot elvont meghatározottságokra bontja”. Eljárása leegyszerűsíti ugyan a bonyolult egészt, de éppen az egyszerűsítéssel szellemül át a meghatározottságokat, „és annyira kiélezi őket, hogy csak ezen a magaslaton válnak képessé önmaguk feloldására és az ellentétükbe való átmenetre. A legnagyobb érettség és a legmagasabb fok, amit bármi is elérhet, az, ahol megsemmisülése elkezdődik.” Nem szabad tehát beleegyezni az ész és az értelem szokásos különválasztásába, mert a dialektikusán még fel nem lazított, elvont fogalom az ész előfeltétele, csírája, lényeges mozzanata. [249]

Az ész és az értelem különválasztását Kant honosította meg: filozófiájában az értelem a megismerés szerveként általános fogalmak alá sorolja a szemléleti anyagot, az ész pedig, túllépve a szemlélet határain, megoldhatatlan ellentmondásokba ütközik, és nem ismer meg semmit. Hegel gyökeresen kiigazítja ezt a képet. Szerinte az ész behatol a dolgok lényegébe, mert nem riad vissza ellentmondásos természetüktől, és az ennek megfelelő módszert alkalmazza; az értelem csupán a felszín ismerheti meg, képtelen lévén az ellentétek egyesítésére. De nem is az egyesítés a dolga, hanem a szétválasztás, az elemzés, az osztályozás: ebben rejlik az egyoldalúsága, egyúttal azonban az ereje is. Azzal, hogy a konkrétumot elvont meghatározottságokra bontja, anyagot szállít a dialektikus általánosítás számára, vagyis előfeltétele az utóbbinak. Ez a sorrend összhangban van a tényekkel, amelyek arról tanúskodnak, hogy ha a dialektika ösztönös alakját nem is, a *tudományos* dialektikát mind történelmileg, mind logikailag valóban megelőzi az elszigetelés, részekre tagolás és elemzés, a tapasztalati anyag leírása és osztályozása – mindaz, amit Hegel az értelem feladatkörébe utal.

A logikai gondolkodás objektív érvényességének indoklásául Hegel, mint tudjuk, a fogalmat tárgyi léttel ruházza fel. A nem-marxista filozófiák számára ez a platóni eljárás az egyetlen módja annak, hogy az általánostól ne kényszerüljenek megtagadni az objektivitást. A platonizmus különféle formákat ölthet, aszerint, hogy a fogalom egy önálló idea-világban létezik-e, vagy Isten elméjében, vagy a dolgok belső alkotójaként. Hegel a platonizmus *immanens* változatát műveli: „a dolgokat a bennük lakozó és megnyilatkozó fogalom teszi azzá, amik”, ez a fogalom pedig nem az emberek műve, hanem „szabad, teremtő tevékenység, amelynek nincs szüksége rajta kívüli anyagra a megvalósuláshoz”. A fogalom megistenül, hogy átlényegülhessen a dolgok objektív lényegévé, *objektív általánossá*; nem kell tehát csodálkozni azon, hogy az általánost Hegel a vallási elragadtatás hangján „szabad hatalomnak”, „szabad szeretetnek”, „keresztény boldogságnak” nevezi. [250] De a mámoros ünneplés tömjénfüstje mögött mély igazság rejtőzik. Évezredekbe télt – mondja Hegel –, amíg „az általános a maga igaz és átfogó jelentésében ... az emberek tudatába lépett, s csak a kereszténységgel jutott teljes elismeréshez ... így a görögök számára abszolút szakadék tátongott köztük és a barbárok között, s az embert mint olyant még nem ismerték el végtelen értékében és jogosultságában. A különben oly nagy műveltségű görögök sem Istent nem ismerték igaz általánosságában, sem az embert.” [251] E sorokban Hegel, ha a vallás misztikus nyelvén is, élesen megkülönbözteti az objektív általánost „az emberek tudatába lépő” szubjektív általánostól, a dolgok tárgyi sajátosságait a logikai folyamat eredményeképpen kialakuló, *származékos* fogalmi másuktól, a világ folyását a megismerés történetétől. Az objektív általános megelőzi szubjektív tudati elsajátítását, s az utóbbi nem egy velünk született homályos eszme megvilágosodása, mint a hagyományos racionalizmusban, hanem az emberi megismerés történelmi fejlődésének gyümölcse. Ezzel szerencsésen megtörik a logikai és az ontológiai oldal közötti feltétlen egybeesés, amely a megismerési folyamatot világfolyamattá előléptető hegeli rendszerből a filozófus szándékai ellenére óhatatlanul következik.

b) Az ítélet

A fogalomban még kifejtetlen hármas egység – az általános, a különös és az egyedi egysége – az *ítéletben* kap kifejlett formát.

Az ítélet „a fogalom a maga különösségében”, a fogalom elkülönöződése, „saját tevékenysége által tételezett szétválása mozzanatainak különbségeire”. A szétváló mozzanatok: az egyedi – vagy különös – és az általános; ezek az ítéletben mint *alany*

és állítmány kerülnek szembe egymással. [252] Ha azt mondom például: „ez a rózsá piros”, akkor ítéletemben az alany egy egyedi tárgy, az állítmány egy közelebből meg nem határozott általános (a „piros” nem feltétlenül ennek a rózsának a tulajdonsága, lehet számtalan más tárgyé is). Az ítéletben az alany azonosul az állítmánnyal, az egyedi az általánossal (ez a rózsá az, ami piros); ha tehát minden konkrét tartalomtól eltekintünk, az ítélet így szól: „az egyedi az általános; vagy még határozottabban: az alany az állítmány.” A különbség persze nem tűnik el sem az egyedi és az általános, sem az alany és az állítmány között, de mégis tény marad, „hogya minden ítélet mint azonosat mondja ki őket”. A *kopnia* éppen abból származik, „hogya a fogalom, természeténél fogva, szétválásában is azonos magával; az egyedi és az általános mint az ő mozzanatai el nem szigetelhető meghatározottságok” [253].

Felszínességre vall, ha az ítélet létrejöttét azzal magyarázzák, hogya egy alannak állítmányt tulajdonítunk. Amikor kijelentem: „az ezüst fém”, nem én tulajdonítok valamit az ítélet alanyának, mivel az ezüst *valóban* fém, s ezt az én szubjektív ítéletem csak megállapíthatja, de nem idézheti elő. Az állítmány összetartozása az alannal *objektív tény* – amit Hegel úgy fejez ki, hogya „minden dolog ítélet, azaz olyan egyedi, amely magában általánosság vagy belső természet; vagy olyan általános, amely egyediként van.” [254] Ezt az objektív ítéletet maga a fogalom tételezi oly módon, hogya különösként határozza meg magát. „A fogalom ugyan már *magánvalósága szerint* a különös, ámde benne mint olyanban a különös még nincs *tételezve*, még átlátszó egységben van az általánossal. Így például ... már egy növény csírájában benne van a gyökér, az ágak, a levelek stb. különösége, de ez a különös még csak *magánvalósága szerint* van jelen, s csak akkor tételeződik, ha a csíra kinyílik, úgyhogya ez a növény ítéletének tekinthető. E példa azt is szemléltetheti, hogya sem a fogalom, sem az ítélet nem csupán a fejünkben van, nem csupán a mi alkotásunk.” A fogalom magukban a dolgokban van, és egy tárgyat megérteni annyit, „mint fogalmát tudatosá tenni; ha azután a tárgy megítéléséhez haladunk tovább, nem szubjektív tevékenységünk tulajdonítja a tárgynak ezt vagy azt az állítmányt, hanem a tárgyat saját fogalma által tételezett meghatározottságában tekintjük.” [255]

Hegel módszere tisztán áll itt előttünk. Az ítélet, mielőtt az alany és az állítmány összekapcsolásával szubjektív logikai formává lenne, már fennáll *tárgyi formaként*, amennyiben *magukhoz a dolgokhoz úgy tartoznak tulajdonságaik és viszonyaik, mint alanyhoz az állítmány*; a logikai alany és a logikai állítmány kapcsolata csupán *ennek a tárgyi kapcsolatnak a tudatosulása*. És mi a forrása a tárgyi kapcsolatnak? A fogalom, amely tárgyi alakban a dolgok objektív minőségeként vagy törvényeként, szintén megelőzi saját tudatosult, szubjektív alakját. *A szubjektív logikai formák a dolgok objektív általános formáinak származékos alakjai* – ennek köszönhetik tárgyi érvényüket. Hegel éppen azért vonhatja be a formális logikát a dialektika – az ismeretelmélet – kereteibe, mert *kimutatja ontológiai eredetét és alapjait*. Más kérdés, hogya milyen *elmélettel* magyarázza az objektív logikai formák elsőbbségét szubjektív másaikkal szemben. Elvben többféle magyarázat lehetséges, a materialista tükrözésemélet éppúgy, mint a szubjektum és az objektum idealista azonosítása. Amíg csak arról van szó, hogya a tárgyi és a szubjektív formák közül melyik függ a másiktól, a materializmus és az idealizmus egyaránt kimondhatja az igazságot. Önálló rendszerré fejlődve, az idealizmus feltétlenül a misztikumba torkollik, de részkérdésekben – akár nagy horderejűekben is – megegyezhet a tényekkel, különösen ha szerzője olyan szenvedélyesen hisz a világ elméleti és gyakorlati elsajátításának lehetőségében, mint Hegel.

Kövessük tovább az alany és az állítmány viszonyának elemzését.

Az állítmány tágabb körű az alannál, túlmegey rajta, „közömbös azzal szemben,

hogyan az alany van-e vagy nincs”. (A „pirosság” létezik, akár létezik ez a szál rózsát itt, akár nem). Mivel azonban „az alany általában és közvetlenül konkrét, az állítmány meghatározott tartalma csak egyike az alany sok meghatározottságának, s az alany gazdagabb és tágabb körű az állítmánynál” (a rózsát nemcsak piros, hanem számtalan egyéb tulajdonsága is van). Az alany konkrétságával szemben az állítmány „az elvont és meghatározatlan, az általános”. Am ez az általános határozza meg az alanyt különössé (a rózsát piros rózsává), így az állítmány – az általános – maga a különösség, vagy akár az egyediség (a „piros” nem egy meghatározatlan valaminek a színe, hanem a rózsáé, ezé a rózsáé itt). Az alany csak tőle kaphat meghatározottságot és tartalmat; önmagában „puszta képzet vagy üres név”, ugyanaz, mint „a jelenségben *a dolog tulajdonságok nélkül, a magánvaló dolog*”. Az állítmánynak – a meghatározott tartalomnak – tulajdonítható, hogy „ami létezik, *magában-való-létéből* az összefüggés és a viszonyok általános elemébe lép”, kölcsönhatásba, amely „az egyedinek *a folytatása* másokban”. [256]

Az alany tehát az állítmány által válik meghatározatlanból meghatározottá, és kapcsolódik be az egyetemes kölcsönhatásba, az általánosság elemébe. Ennek az elgondolásnak az alapján különbözteti meg Hegel az ítéletet a *mondattól*. A mondatnak „nyelvtani értelemben van ugyan alanya és állítmánya”, de „ha az, amit az egyedi alanyról mondunk, maga is csak valami egyedit fejez ki”, egy állapotot, egyes cselekedetet vagy hasonlót, „akkor ez puszta mondat”. [257] Az olyan kijelentések például, mint „Caesar Rómában született ekkor és ekkor, tíz évig háborút viselt Galliában, átkelt a Rubiconon stb. ..., mondatok, de nem ítéletek”. Csupán akkor volnának azok, ha meg kellene *határozni*, hogy Caesar valóban Rómában született-e, hogy Galliában viselt-e háborút tíz évig vagy másutt, hogy csakugyan a Rubicon-e a folyó, ahol átkelt. Ítélet volna, ha azt mondanám: „a hely, ahol Caesar született, Róma” – itt ugyanis „Róma” állítmányként határozza meg Caesar önmagában meghatározatlan születési helyét mint alanyt, és ítéletnek éppen azt nevezzük, ami „a *meghatározott* fogalmat tartalmazza a még *meg nem határozottal* szemben”. [258]

Az ítéletek felosztásában Hegel a Kant-féle – arisztotelészi eredetű – négyes csoportosítást veszi alapul, ahol minden egyes csoport három-három ítéletfajtát tartalmaz. Ezt a felosztást azonban egyrészt saját logikájának tagolásához, a lét, a lényeg és a fogalom hármasságához alkalmazza, másrészt arra törekszik, hogy kimutassa az ítéletcsoportok között a belső összefüggést, a gondolati tartalom fokozatos értéknövekedését. A növekedés már a köznapi tudat számára sem ismeretlen, „amennyiben annak az embernek, aki nem szokott másféle ítéleteket mondani, mint »ez a fal zöld«, »ez a kályha forró« stb., habozás nélkül csekély ítélőképességet tulajdonítunk, és csak arról az emberről mondjuk, hogy valóban tud ítélni, akinek ítéleteiben arról van szó, hogy egy bizonyos műretek szép-e, egy cselekedet jó-e, és hasonlókról”; aki tehát nem a közvetlen észlelés szintjén ítél, hanem összeveti a tárgyakat fogalmukkal, „azzal, aminek lenniök kell”. [259]

A négy ítéletcsoport közül az első a *létezési* vagy *minőségi ítélet*. Kant táblázatán ez a második helyen áll, a mennyiségi ítéletek *után*; Hegel megcseréli a sorrendet, mert logikájában a minőség megelőzi az elvontabb mennyiséget. A Hegel-féle létezési ítélet a logikai fejlődés első fokának, a létnek felel meg; állítmánya egy „közvetlen (tehát érzéki) minőség”, három változata pedig a *pozitív*, a *negatív* és a *végtelen* ítélet. Pozitív ítélet: „a rózsát piros”; negatív: „a rózsát nem piros”. Az ilyen ítélet – jegyzi meg Hegel – lehet helyes, de nem lehet igaz. A helyesség „általában csak azt jelenti, hogy képzeletünk formailag egyezik tartalmával, bármilyen is ez a tartalom; az igazság ellenben a tárgy egyezése önmagával, azaz fogalmával.” Amikor azt mondom: „a barátom beteg”, kijelentésem tartalma helyes (ha a barátom valóban beteg), de nem igaz, „mert egy

beteg test nem egyezik az élet fogalmával”. [260]

Hegel szerint tehát az igazság – a fogalom és a dolog azonossága – nemcsak az ismeret egyezése tárgyával, hanem a tárgyé is önnön fogalmával; azaz egyszerre jellemzi a tudat és a tárgy viszonyát, valamint a tárgy valóságos és „kellő” alakjának, létének és lényegének viszonyát. Az igazság mindkét viszonyban objektív, de az első esetben a szubjektív tudattartalmat minősíti, a másodikban *magát a tárgyat*, olyan tulajdonságként, amelyre a tárgy a „benne lakozó” fogalom jóvoltából tehet szert. Heidegger igazságmítoszáinak távoli forrásainál járunk – noha a hegeli igazságelmélet az irracionális *ellen* irányul, és abban is egyet kell vele érteni, hogy a fontos, törvény jellegű igazságok alapvetően különböznek „a fal zöld” típusú ítéletektől.

A minőségi vagy létezési ítélet fogyatékosága a forma és a tartalom meghasonlottságában nyilvánul meg. „A rózsza piros” ítélet formailag az alany és az állítmány azonosságát mondja ki; „ámde a rózsza, mint konkrét valami, nemcsak piros, hanem illatos is, meghatározott formája és sok másféle meghatározása van, amelyet a *piros* állítmány nem foglal magába. Másfelől ez az állítmány, mint elvont általános, nemcsak ezt az alanyt illeti meg. Vannak más virágok és egyéb tárgyak is, amelyek szintén pirosak. Az alany és az állítmány a közvetlen ítéletben úgyszólván csak egyetlen pontban érintkezik, de nem fedik egymást.” Az állítmány az alanyt vagy megilleti, vagy nem illeti meg – nem úgy, mint a később kifejtendő *fogalmi ítéletben* (például: „ez a cselekedet jó”), ahol „az állítmány az alanynak mintegy a lelke”, szükségszerű és lényegi tartozéka. [261]

„A rózsza piros” pozitív ítélet kiemeli alanyának végtelenül sok tulajdonsága közül egyet, és a többitől eltekint. Az ítélet *negatív alakja* tagadja ezt a tulajdonságot, de éppenséggel nem tekint el valamennyi többitől. „Ha azt mondjuk, a rózsza *nem* piros, ezzel csak az állítmány *meghatározottságát* tagadjuk”, az alanyról azonban „feltesszük, hogy van valamilyen más színe”, mégpedig nem színe általában, hanem meghatározott színe. A negatív ítéletben „csak a piros *egyedi* meghatározottsága szűnt meg”, de megmaradt „az általános szféra” (a szín) és a meghatározottság is, habár meghatározatlanul (egy *bizonyos* szín, *valamilyen* szín). Ez a meghatározatlan meghatározottság a *különösség* – a negatív ítélet pozitív meghatározása. Közelebbről nézve, ennek a különösségnek még további meghatározottsága is van, amennyiben „a rózsza *nem akármilyen* színű”, hanem rózsza-színű: színe feltétlenül a rózsákhoz szabott választékból való, egyike azoknak, amelyekkel a rózsák egyáltalán rendelkezhetnek. A negatív ítélet tehát megőrzi még „az alany *pozitív vonatkozását* az állítmányra”, noha „a korlátozottságtól megtisztultabb általánosságot” tartalmaz, mint a pozitív ítélet. [262]

A *végtelen ítélet* már minden pozitív vonatkozást felszámol az alany és az állítmány között, kiterjesztve a tagadást az állítmány egész körére. Negatív alakja olyan meghatározásokat kapcsol össze alannyá és állítmánnyá, „amelyek közül egyik sem tartalmazza a másikat nemcsak a meghatározottságát, hanem még az általános szféráját sem; például a szellem nem piros ..., a rózsza nem elefánt, az értelem nem asztal és hasonlók.” Ha azt mondom: „a rózsza nem piros”, tagadom a színek egyikét, de nem a színt általában, nem az állítmány „általános szféráját” – a rózsza lehet fehér, sárga, rózsaszín. Ha viszont azt mondom: „a rózsza nem elefánt”, az állítmány „egész körét” tagadom, mert a rózsza nemcsak elefánt nem lehet, hanem teve sem, egyáltalán semmilyen állat. Az ítéleteknek ezt a fajtáját a formális logika mint értelmetlen furcsaságot szokta idézni – írja Hegel –, pedig éppúgy megvannak a valóságos példái, mint az egyszerű negatív ítéletnek. Az utóbbit a polgári per példázhatja, amint meg a bűncselekmény. A polgári perben tagadjuk, hogy valami a másik fél tulajdona, „elismerjük azonban, hogy az övé volna, ha joga volna hozzá”; vagyis „az általános szférát, a jogot elismerjük és fenntartjuk”. A bűncselekmény ellenben „az a *végtelen ítélet*, amely

nemcsak a *különös* jogot tagadja, hanem az általános szféráját is”, a jogot általában. [263] Egy másik példa: a betegség egyszerű negatív ítélet, mert csupán valamelyik különös életfunkciót tagadja, de a halál végtelen negatív ítélet, amelyben „test és lélek elválik egymástól, az alany és az állítmány egészen széjjelesik”. [264]

A végtelen ítélet negatív alakjában az alany és az állítmány sehogyan sem illik össze; a pozitív alakban a fordítottja történik, az állítmány egybeolvad az alannal. „Az oroszán – oroszán”, „a szellem – szellem” – helyes, de értelmetlen ítéletek ezek, csakúgy, mint a végtelen negatív ítéletek. [265] Az egyedi alany a végtelen ítélet pozitív és negatív alakjában egyaránt elveszti kapcsolatát az általánossal: a negatívban azért, mert az állítmányban képviselt általános elszakad tőle, a pozitívban azért, mert az állítmány ugyanaz az egyediség, mint az alany. Ott az elvont különbség bomlasztja fel az ítéletet, itt az elvont azonosság; az igazi ítélet az azonosság és a különbség egysége, mert tárgya is az.

A logikai fejlődés következő állomásának, a lényeg fokának, az ítéletek két csoportja felel meg: a *reflexiós* és a *szükségszerű* ítéleteké.

A *reflexiós ítéletek* az *egyes* (szinguláris), *részleges* (partikuláris) és *egyetemes* (univerzális) ítéleteket ölelik fel, és formailag megegyeznek a hagyományos logika mennyiség vagy terjedelem szerint megkülönböztetett ítéleteivel. A minőségiaktól abban különböznek, hogy állítmányuk „nem közvetlen, elvont minőség”, hanem „reflexiós meghatározás”, amely az alanyt másra vonatkoztatja. „Ha például azt mondjuk, ez a rózsza piros, akkor az alanyt közvetlen egyediségében, másra való vonatkozás nélkül tekintjük; ha azonban ezt az ítéletet mondjuk: ez a növény gyógyító hatású, akkor az alanyt, a növényt, úgy tekintjük, mint ami állítmánya, gyógyító hatása révén vonatkozásban áll mással (az általa gyógyítandó betegséggel).” [266]

Az *egyes ítéletben* az alany egyedi, az állítmány általános – de nem egyszerűen általános, hanem valami *lényeges*. Konkrét tartalmától elvonatkoztatva, az ítélet így hangzik: „ez – lényeges általános valami”. Az „ez” nem pusztán egyediség többé, mert „ha azt mondjuk: ez a növény gyógyító hatású, ebben benne rejlik, hogy nemcsak ez az egy növény gyógyító hatású, hanem több vagy néhány”. Az egyes ítéletben tehát kifejtetlenül ott lappang a részleges ítélet. [267]

A *részleges ítélet* alanya „néhány »ez«, vagy az egyedek különös sokasága”. Sajátos vonása ennek az ítéletfajtának, hogy egyszerre tartalmazza mind a pozitív, mind a negatív ítéletet. Abban az ítéletben például, hogy „néhány ember boldog”, már benne rejlik következményként az ellenkezője: „néhány ember nem boldog”. Ez a sajátosság összefügg egy másikkal, a részleges ítélet általánossági fokának növekedésével az egyes ítélethez képest. Az egyes ítélet alanya egy szingularitás: „ez az ember”, vagy inkább „Caius”. „De a részleges ítélet alanya már nem lehet Caius.” A „néhány”-hoz általánosabb tartalmat kell fűznünk, úgymint „ember”, „állat” stb. – olyan általánosságot, amely „egyben az ember, az állat *általános természete* vagy *neme*”, és előrevetíti „a fogalmi meghatározások totalitását”, a megítélt dolognak a maga törvényszerű összefüggéseiben való megismerését. A reflexiós ítélet azonban még nem emelkedik erre a szintre, magasabb formái csupán mennyiségileg gyarapítják az alacsonyabbat. A részleges ítéletben „néhány”-nyá bővül az egyedi ítéletbeli „ez”, az egyetemes ítéletben pedig „minden”-né, „összes”-sé a „néhány”. [268]

Az *egyetemes ítélet* általánossága „külső-reflexiós” jellegű, pusztán „*összefoglalása* a magukban álló egyedeknek” („minden ember halandó”, „minden fém elektromos vezető”). „Az általános itt csak mint külső kötelék jelenik meg, amely átfogja a magukban fennálló és vele szemben közömbös egyedeket.” A szubjektív képzelet

rendszerint beéri az efféle általánossal, abban a hiszemben, hogy általános az, ami többeket illet meg. Az egyedekben kimerülő általánosság azonban az elérhetetlen túlsóval terhelt „rossz végtelenbe” vezet; a sokaság, „bármilyen nagy is, csak részlegesség marad, és nem összesség”. Egy tapasztalatilag megalapozott általános tétel „azon a hallgatólagos megegyezésen nyugszik, hogy hacsak nem hozható fel ellentétes *instancia*, az esetek *többsége* egyenlőnek tekinthető az *összességgel*, vagyis a *szubjektív* összesség, nevezetesen a *tudomásomra jutott* eseteké, *objektív* összességnek vehető”.

[269] A kétféle összesség felcserélése a „közös” és az „általános” hibás azonosításából ered. A hibát, amely nem most kerül szóba először, Hegel egy többször visszatérő példával szemlélteti. Az állatoktól eltérően, az embereknek közös vonásuk, hogy fülcimpájuk van – de ha valamelyiküknek történetesen nincsen, ez még nem érinti az illetőnek sem a létét, sem a jellemét vagy a képességeit; azt ellenben értelmetlenség volna fölteni, hogy Caius bátor és tudós lény, de mégsem ember. Valójában „az általános az egyedinek az alapja és talaja, gyökere és szubsztanciája”; nem egyvalami az elvont minőségek és reflexiók meghatározások mellett, hanem „az, ami minden különöst áthat és magába foglal” [270].

Az általános elsőségét, „szubsztancialitását” materialista részről gyakran minősítik tévedésnek, és a hegeli idealizmus terhére írják. Pedig az elsőség megállapítása *önmagában* még korántsem tévedés. Az anyagi világban az általános valóban „alapja és szubsztanciája” az egyedinek: faj nélkül nincs egyed, társadalom nélkül nincs egyén – a társadalmi fejlődés hosszú évezredeibe telik, amíg az emberi egyed egyénné alakul időtlen anyagi szubsztancia nélkül nincsenek konkrét, változó és múlékony anyagi képződmények. Semmi sem a semmiből keletkezik, minden anyagi alakulat lett valamiből, és lesz valamivé, a teremthetetlen és elpusztíthatatlan anyag egyik formájából a másikká; ami logikailag abban fejeződik ki, hogy nincs és nem is fordulhat elő egyetlen véges létező sem, amelyet ne lehetne osztályba sorolni. Hegelnek tehát igaza van abban, hogy *minden egyediség az általánosban gyökerezik*. Materialista nyelven ez egyszerűen annyit tesz, hogy minden anyagi vagy anyagi eredetű, az anyagnál semmi sem régebbi. Az anyag „mint olyan” megelőzi a Naprendszert, a kutyaólat, a vadgesztenyefát. Hegel azonban két rendkívül fontos kérdésben téved. Egyrészt abszolúttá nagyítja az általános elsőbbségét az egyedivel szemben, holott amilyen igaz ez az elsőbbség, éppoly igaz az ellenkezője is: nincs általános egyedi nélkül. Emberek nélkül nincs társadalom, egyedek nélkül nincs faj, anyagi alakulatok nélkül nincs anyag „mint olyan”. Az anyag „mint olyan” korábbi ugyan a budai vadgesztenyefáknál, de nem korábbi a konkrét anyagi képződményeknél általában; a társadalom korábbi a fonyódi lángossütőnél, de nem korábbi az embereknél általában. Amikor Hegel az általánosnak abszolút elsőbbséget tulajdonít viszonylagos elsőbbség helyett, ezzel már a második tévedést is elkövette: az egyedit teljességgel megelőző, attól teljességgel különválasztott általánost, ha akarná, akkor sem ábrázolhatná másnak, mint szelleminek, mi több, istennek, amely minden egyedit önmagából hoz létre. Annak az ellentmondásos igazságnak tehát, hogy az általánost meg is illeti, de ugyanakkor nem is illeti meg az elsőbbség az egyedivel szemben, Hegel lényegileg csupán az első felét tudja megmagyarázni, és objektív idealizmusával pontosan annyi teret nyit a dialektika számára, amennyi ebbe a féligazságba belefér; ezt a teret azután az utolsó négyzetmilliméterig kiaknázza, bár végül kénytelen meghódolni rendszerének belső logikája előtt, amely az általánost a neki tulajdonított abszolút elsőbbség miatt elválasztja el nem választható dialektikus ellentétpárjától, az egyeditől.

Mielőtt folytatnánk az ítéletek hegeli elméletének ismertetését, vessünk egy pillantást tárgyalásuk módszerére, amelynek jellegzetességei már az eddigiekből is kivilágnak.

A hagyományos logikában a minőségi ítélet ismérve az állítás vagy tagadás, a mennyiségié pedig az, hogy alanya egy osztály egésze, része vagy egyik eleme. Hegel létezési és reflexiós ítéletei szintén rendelkeznek ezekkel a formai jegyekkel, de elsősorban az a *tartalmi* ismérv különbözteti meg őket egymástól, hogy állítmányuk véletlenszerű vagy lényegi kapcsolatban van-e alanyával, és vonatkozásba hozza-e az alanyt másvalamivel vagy nem. Ugyanez a tartalmi ismérv az ítéletcsoportok egymáshoz viszonyított ismeretértékét is meghatározza: a reflexiós ítéleteké nagyobb, mint a létezési ítéleteké. A tartalmi elemzés ily módon objektív fejlődési sorba rendezi az ítéletcsoportokat, amelyek tisztán formailag nézve csupán mellérendeltjei egymásnak, belső köteléssel nem kapcsolódnak össze. A tartalmi elemzés teszi lehetővé az egyes ítéletcsoportokon *belüli* összefüggések felderítését is, valamint a leglényegesebbet, azt a felismerést, hogy a szubjektív logikai formák, a legelvontabbakat sem kivéve, megegyeznek a tárgyi valóság bizonyos sajátosságaival; helyesebben, éppen ennek a megegyezésnek a számbavétele alapozza meg a formák tartalmi elemzését, amely azt vizsgálja, hogy mennyire törvényszerű az állítmány kapcsolata az alannal, és ennek arányában rögzíti az ítéletek sorrendjét növekvő ismeretértékük szerint.

A következőkben Hegel rátér a *szükségszerű ítéletekre* (a hagyományos logikában ezek a *viszony* szerint megkülönböztetett ítéletek).

„A továbbhaladás az egyetemes reflexiós ítélettől a szükségszerű ítélethez megvan már mindennapi tudatunkban is, amennyiben azt mondjuk: ami minden egyest megillet, az a nemet illeti meg, s ezért szükségszerű. Ha azt mondjuk: *minden* növény, *minden* ember stb., ez ugyanaz, mint ha azt mondjuk: *a* növény, *az* ember stb.” Szemben a szubjektív vagy képzelt általánossággal, a nem az igazi, *objektív* általánosság, amely „a különösséget is magába foglalja”, és ha újra „ítéletté oszlik szét”, akkor *belső természet*e révén *szükségszerű* összefüggést teremt az alany és az állítmány között. [271]

A szükségszerű ítélet három fajtája a *feltétlen* (kategorikus), a *feltételes* (hipotetikus) és a *szétválasztó* (diszjunktív) ítélet.

A *feltétlen ítélet* részint a *nemet* – „az alany *szubsztanciáját* vagy *természetét*, a *konkrét* általánost” – tartalmazza, részint „a *kizáró* lényeges meghatározottságot, a *fajt*”. [272] Hegel példái: „az arany fém”, „a rózsza virág”. Ezek a példák talán segítenek eloszlatni a homályt Hegel korábbi magyarázata körül, amely nemcsak megválaszolatlanul hagyta, de fel sem vetette azt a jogosnak tetsző kérdést, hogy miért változik az ítélet reflexióból szükségszerűvé, ha „minden növény” helyett „*a* növényt”, „minden ember” helyett „*az* embert” mondom. Végére is a „minden embernek fülcimpája van” ítéletben hiába cserélem fel az alanyt az említett módon, az ítélet továbbra sem lesz szükségszerű; a „minden ember halandó” ítélet ellenben szükségszerűnek tűnik anélkül, hogy az alanyt kicserélném. Most azonban Hegel pontosabban meghatározza a szükségszerű ítélettel szemben támasztott követelményeit. A szükségszerű kategorikus ítélet alanya a faj, állítmánya a nem; ez a kettős ismérv húzza meg a határt közte és az egyetemes reflexiós ítélet között, amelynek alanya egy összesség, állítmánya tulajdonság vagy viszony.

A *feltétlen ítéletet* „határozottan meg kell különböztetni a pozitív és a negatív ítélettől”, mert nem valamilyen egyedi és véletlenszerű tartalomról ad számot, hanem az alany és az állítmány „szubsztanciális azonosságáról”; állítmánya az alany „immanens természetét” fejezi ki. A logikai képzettség hiányára vall, ha egy kalap alá vesznek olyan ítéleteket, mint „az arany drága” és „az arany fém”; a magas ár az arany „külső vonatkozását” jelenti hajlamainkhoz és szükségleteinkhez, a termelés költségeihez stb., és az arany akkor is az marad, ami, ha ez a külső vonatkozás megváltozik, vagy megszűnik. Fém-volta ellenben az arany szubsztanciális természete, amely nélkül ... nem állhat fenn.” Egyébként – teszi hozzá Hegel – „minden dolog feltétlen ítélet,

azaz megvan a szubsztanciális természete”, a szilárd alapja. [273]

A *feltételes ítélet* formulája: „ha van *A*, akkor van *B*”; vagy: „*A* léte nem a saját léte, hanem egy másnak, *B*-nek a léte.” Az azonosság tétele szerint *A* semmi más, mint *A*, *B* semmi más, mint *B*; a feltételes ítéletben viszont „a véges a saját léte, de éppúgy nem a sajátja, hanem másé”. A tartalom „mint mástól függő jelenik meg”, ez a függés pedig „az ok és az okozat viszonya”. Ahogy a feltétlen ítélet a szubsztancialitás viszonyának felel meg, a feltételes ítélet az oksághoz, az alap-következmény viszonyhoz, valamint a feltétel és a feltételtől függő közötti kapcsolathoz kötődik. [274] Így jelöli meg Hegel a feltételes ítélet ontológiai háttérét – kétségkívül helyesen, de csak részben, mert az ilyen ítélet például: „ha harangoznak, akkor dél van”, vagy „ha alacsonyan szállnak a fecskék, akkor eső lesz”, aligha oksági természetű, és az alap-következmény viszonyt is csak abban az esetben fejezi ki, ha megfordítjuk.

A *szétválasztó ítélet* („*A* – vagy *B*, vagy *C*, vagy *D*”; „a költői mű vagy epikai, vagy lírai, vagy drámai”) „először a konkrét általánosságot vagy a nemet tartalmazza egyszerű formában mint alanyt, másodsor ugyanazt, de mint megkülönböztetett meghatározásainak tartalmát”. A nem – az alany – az állítmányban fajaira oszlik, amelyek „kölcsonösen kizárják egymást”, de összességükben azonosak az alannyal: ez az ő egységük, szubsztanciális általánosságuk, és „a vagy-vagy kizár minden továbbit”, minden újabb hozzátételt. Más a helyzet azonban akkor, ha a szétválasztó ítélet empirikus. Az ilyen ítéletből hiányzik a szükségszerűség: „*A* csupán azért vagy *B*, vagy *C*, vagy *D*, mert a *B*, *C*, *D* fajt találták”; így „tulajdonképpen nem is mondható ki a vagy-vagy”, hiszen nincs bizonyítva, hogy a talált fajok teljességet alkotnak-e. Ez a fogyatékos jelzi, hogy a nemnek fajokra való szétválasztása még „nem emelkedett fel a fogalom meghatározottságára, és nem a fogalomból eredt” – vagyis a megismerés még nem hatolt el a lényegig, nem merítette ki a tárgyává tett átfogó összefüggést, a nemet. [275]

Az utolsó ítéletcsoport a *fogalmi ítéletek* (párhuzamosaik a hagyományos logikában a módozat – modalitás – szerint megkülönböztetett ítéletek). Három változatuk a *valóságot* kifejező (asszertorikus), a *lehetséges* (problematikus) és a *szükségképi* (apodiktikus) ítélet.

Létezési ítéleteket szerkeszteni nem nehéz, és nem is tanúskodik nagy ítélőerőről – mondja Hegel. – Igazi megítélést csupán a fogalmi ítélet tartalmaz; állítmányai – „jó, rossz, igaz, szép, helyes stb.” – azt közük, „hogy a dolog megméretett a maga általános fogalmán, az abszolútnak feltételezett *kellésen*”, és megegyezik vagy nem egyezik meg vele. [276]

A *valóságot kifejező ítéletben* („ez a ház rossz”, „ez a cselekedet jó”) a konkrét, egyedi alany valóságos állapotát az állítmány összeméri az alany fogalmával, azzal, amilyennek lennie *kell*. A különös itt „közömbös is lehet az általánossal szemben, és megfelelhet vagy nem felelhet meg neki”. Ez az ítéletfajta azonban még nem döntheti el tárgyi érvénnyel, hogy az alany valóban megfelel-e fogalmának vagy nem. Senki sem gondolja ugyan, hogy ami a tudatban jó vagy rossz, az „magánvalósága szerint” az ellenkezője volna; de azért az alany és az állítmány összefüggése egyelőre még külsőleges, nincs más igazolása, mint a szubjektív megítélés. Így az ellentétes ítéletnek sincs kevesebb alapja, és ha kijelentik, hogy „ez a cselekedet jó”, akkor egyforma joggal jelenthetik ki azt is, hogy „ez a cselekedet rossz”. Az ilyesfajta bizonyítatlan állítás, „ha érvényességet követel magának, a társadalomban többnyire ildomtalan-ságnak számít”, ám a filozófiában „a tanítás egyetlen és lényeges formájává lett”. Az úgynevezett filozófiai művekben százával olvashatók az észről, a tudásról, a gondolkodásról olyan kijelentések, amelyek – mivel a külső tekintélynek már nincs nagy

becsülete – „ugyanannak a dolognak a végtelen ismételtetésével igyekeznek hitelességre szert tenni”. [277]

A *lehetséges ítéletben* („lehetséges, hogy ez a ház jó”) az a problematikus, hogy az állítmányt össze kell-e kapcsolni egy bizonyos alannal vagy nem. A kérdés abból adódik, hogy az alany „általánossága vagy objektív természete, *kellése*” különbözik „létezésének különös mineműségétől”, attól, amilyen valójában. A „kellés” a dolog fogalma; a fogalom azonban tagadja saját általánosságát, „és az egyediség külsőlegességében jelenik meg”. Az általánosnak és külső megjelenésének *tárgyi* kettősségéből fakad az a lehetőség, hogy az *ítélet* alanya megegyezhet önnön fogalmával, de el is térhet tőle. [278]

A *szükségképi ítélet* megszünteti a problematikus mozzanatot, mégpedig oly módon, hogy a dolgot mineműségével együtt tételezi, és így veti össze fogalmával. Példák: „a ház, amely ilyen és ilyen – jó”; „a cselekedet, amely ilyen és ilyen – helyes”. Az alanyban egyaránt megvan a fogalom (amilyennek lennie *kell*) és a mineműség (amilyen valójában); ennek alapján objektív érvennyel dönthető el, hogy „az alany megfelel-e fogalmának vagy nem”. „Ez az ítélet ... *valóban* objektív”: „a kellés és a lét abszolút vonatkozása egymásra”, a fogalomnak és külső megjelenésének tárgyyszerű összemérése, „vagyis *az ítélet igazsága* általában”. [279]

A hegeli ítéletelmélet nem más, mint a formális logikában külsőleges eszközökkel rendszerezett ítéletek *szerves rendszerré* összefogott *ismeretelmélete*, a logikai formák megkapóan eredeti *tartalmi elemzése*, amely két irányban is feltárja e formák *objektív alapjait*: egyrészt rámutat ontológiai gyökereikre, másrészt a megismerés törvényszerűen lezajló egyéni és faji fejlődésében betöltött szerepükre. Ez a fejlődés az egyszerűtől a bonyolultabb, a részlegestől az általánosabb, a felszínitől a lényegibb ismeretek felé tart, és Hegel számára az ítéletek rendszerező elvét alkotja.

A *természet dialektikájának* egy gyakran idézett részletében Engels példával világítja meg, hogyan fedti az ítéletek hegeli sorrendje a természetismeret előrehaladását, a logikai formák egymásutánja a tudománytörténeti egymásutánt. Azt, hogy a súrlódás hőt hoz létre, gyakorlatilag már a történelem előtti emberek is tudták; hosszú időnek kellett azonban eltelnie, amíg az emberi agy eléggé kifejlődött ahhoz, hogy pozitív létezési ítélet formájában megfogalmazhassa: „a súrlódás hőforrás”. Újabb évezredek múlva, a 19. század közepén, a tapasztalati tudás óriási felhalmozódásának eredményeképpen, a tudomány egyetemes reflexiós ítéletté bontakoztatta ki a kezdeti létezési ítéletet: „minden mechanikai mozgás képes súrlódás révén hővé változni.” Röviddel ezután a reflexiós ítélet Mayer munkássága révén a ma is érvényes apodiktikus fogalmi ítélet szintjére emelkedett: „az esetek mindegyikére külön-külön meghatározott feltételek között a mozgás minden formája képes és kénytelen a mozgás minden formájába átcsapni.” Az első ítéletet egyedinek, a másodikat különösnek, a harmadikat általánosnak tekinthetjük; a harmadik a törvény végső kifejezése, amelyet az újabb felfedezések gazdagíthatnak, de általánosságában nem bővíthetnek. Ami tehát Hegel szemében az ítélet logikai formájának fejlődése, az itt a mozgás természetére vonatkozó tapasztalati ismeretek fejlődéseként lép elénk; vagyis „a gondolkodási törvények és a természeti törvények, ha helyesen ismertük fel őket, szükségképpen megegyeznek egymással”. [280]

c) A következtetés

A fogalomhoz és az ítélethez hasonlóan, „a következtetést is csupán szubjektív

gondolkodásunk formájának szokták tekinteni”. De valójában minden, ami ésszerű, következtetés; „minden dolog következtetés”. Ezt természetesen nem úgy kell érteni, hogy a dolgokban „először jelentkezik egy felső tétel, valamilyen különösség vonatkozása egy fennálló általánosra, azután másodszor egy egyediség elkülönült vonatkozása a különösségre, ebből pedig végül harmadszor előáll egy új tétel”. A három tételben kibontakozó következtetés „csupán szubjektív forma”; maga a dolog nem elkülönült tételekből áll, hanem egységes egész, olyan általános, „amely a különösség által az egyediséggel van összekapcsolva”, és ezért nevezhető következtetésnek. [281]

A következtetés elméletét a hagyományos logikában olyan aprólékosan dolgozták ki, „hogy úgynevezett szörszálhasogatásai végül általános bosszúságot és csömört keltettek”, s mihelyt a szellemi műveltség minden területén a természetes értelem érvényesült, az effajta tudományt nélkülözhetőnek vélték, hiszen a gondolkodási műveleteket az ész tanulás nélkül is elvégzi. „Ha az ésszerű gondolkodás a következtetési formák előzetes fáradságos tanulmányozásától függne, akkor az ember e tekintetben csakugyan éppoly rossz helyzetben volna, mint ha nem tudna járni és emészteni előzetes anatómiai és fiziológiai tanulmányok nélkül.” De ahogy ezek a tudományok nem haszontalanok, a logika sem az. [282] A következtetés különböző formái léptenyomon jelen vannak megismerésünkben. „Ha például valaki télidőben reggel ébredéskor csikorogni hallja a kocsikat az utcán, és az a gondolata támad, hogy bizonyára erősen fagyott, akkor következtetési műveletet hajt végre.” Ilyen műveleteket nap nap után végzünk a legkülönbélebb helyzetekben; érdekünk tehát, hogy mint gondolkodó emberek, tudatosítsuk magunkban ezt a ténykedésünkét, amiképpen ahhoz is érdekünk fűződik, hogy ne csupán szerves életünk funkcióiról szerezzünk tudomást, hanem természeti környezetünk folyamatairól és alakulatairól is. „Ha nem becsülik le, hogy hatvanegynéhány papagájfajtát, százharminchét veronikafajtát stb. találtak, sokkal kevésbé szabad lebecsülni az észformák kutatását; egy következtetési alakzat nem végtelenül magasabbrendű-e egy papagáj- vagy veronikafajtánál?” [283]

A következtetéseket Hegel *létezési* vagy *minőségi*, *reflexiós* és *szükségszerű* következtetésekre osztja. A *létezési következtetésben* (amelynek a hagyományos logikában a kategorikus szillogizmus felel meg) az alanyt mint *egyes* dolgot egy *különös* minőség összekapcsolja egy *általános* meghatározottsággal (*E-K-Á* – egyes-különös-általános). Példa: „ez a rózsza piros; a piros: szín; tehát ez a rózsza színes.” Igaz, hogy a létezési következtetésnek vannak egyéb alakzatai is, ahol a terminusok másképpen kapcsolódnak össze, de minden más alakzat csak annyiban érvényes, amennyiben visszavezethető erre az eredeti viszonyra, a létezési következtetés általános mintájára. A minta szerint az egyedi alá van rendelve a különösnek, a különös az általánosnak, *ennélfogva* az egyedi is alá van rendelve az általánosnak. Az *ennélfogva* azonban nem a zárótétel külsőleges meghatározása, „amelynek alapja és székhelye csak a szubjektív reflexióban van, hanem inkább olyannak kell venni, hogy maguknak a szélső fogalmaknak a természetében gyökerezik”. Az iménti példában az egyedi („ez a rózsza”) és az általános (a „szín”) a két szélső fogalom, közvetítőjük pedig a különös („piros”). A különös az általánossal szemben alany („a piros: szín” ítéletben a „piros” – alany), az egyedivel szemben állítmány („ez a rózsza piros” ítéletben a „piros” – állítmány); vagy az általánossal (a „színnel”) szemben egyedi, az egyedivel („ezzel a rózsával”) szemben általános. A két meghatározottságot (az egyedit és az általánost) magában egyesíti, s így középfogalomként kapcsolja össze a szélső fogalmakat. Ezt az összefüggést a szubjektív reflexió három ítéletben vagy tételben mondja ki (felső, alsó és zárótétel), de az *E-K-Á* összefüggés eredetileg maguknak a dolgoknak a sajátja, amelyek nem oszlanak tételekre. [284]

A létezési következtetésnek megvannak a gyengéi. *E-K-Á* típusú kapcsolatrend-

szerében „az *egyedi* valamilyen közvetlen konkrét tárgy, a *különös* ennek egyik meghatározottsága, tulajdonsága vagy viszonya, az *általános* a különösnek egy még elvontabb meghatározottsága”. Az egyedi, mivel nincs lényeges vonásai szerint meghatározva, úgy jelenik meg, mint „meghatározatlan, végtelen *különféleség*”, amelynek bármelyik tulajdonsága középfogalom lehet. Csakhogy a dolgokat minden egyes tulajdonságuk „más érintkezésbe és összefüggésbe hozza a létezéssel”, ami logikailag annyit tesz, hogy egyediségüket minden egyes középfogalom más-más általánossal kapcsolja össze (ugyanaz a tör például, különböző tulajdonságainál és viszonyainál fogva, éppúgy lehet gyilkos fegyver, mint esztétikai érték, áru, lopott holmi stb.). „A középfogalom továbbá konkrét az általánoshoz képest; maga is több állítmányt tartalmaz, és ugyanaz a középfogalom az egyedit több általánossal kapcsolhatja össze.” (A tör, amelyet drágakövek ékesítenek, lehet zálogtárgy, tét a kártyán, az örökösök pereskedésének tárgya stb.). Teljesen véletlen, hogy egy dolog tulajdonságai közül melyiket választjuk középfogalomnak, s a kiválasztott középfogalmat milyen általánoshoz, milyen állítmányhoz kapcsoljuk. És nemcsak arról van szó, „hogy egy alany számára meghatározatlan számú következtetés egyformán lehetséges”, hanem arról is, hogy az azonos alanyra vonatkozó következtetések szükségképpen ellentmondásba keverednek egymással. Ha az alanyt meghatározottságainak egyike szerint fogjuk fel, akkor a következtetés az ennek megfelelő állítmányt tulajdonítja neki; „de ha más oldalról az ellentétes meghatározottságra következtetünk, akkor az előbbi zárótétel hamisnak mutatkozik”, noha formailag hibátlanul csatlakozik premisszáihoz. Ha például „abból a középfogalomból, hogy egy falat kékre mázoltak, azt következtetik, hogy ennél fogva kék, ez a következtetés helyes; de a fal a következtetés ellenére zöld lehet, ha átvonták sárga színnel is, amely utóbbi körülményből az következne, hogy a fal sárga”. [285] Diplomáciai tárgyalásokon, ahol különböző hatalmak ugyanarra az országra tartanak igényt, középfogalomnak használják „az öröklés jogát, az ország földrajzi helyzetét, lakosainak számát és nyelvét, vagy valamilyen más alapot”. (Emlékezzünk rá, hogyan vélekedett Hegel az alapról: semmi sincs, amihez ne lehetne formailag kifogástalan alapot találni.) Minél konkrétabb egy tárgy, annál több tulajdonsága van, amely középfogalomként használható; s hogy közülük melyik lényegesebb a másiknál, azt egy újabb következtetésnek kellene kimutatnia, ez azonban ismét az általunk tetszőlegesen kiválasztott tulajdonságot tüntetné fel fontosnak és szükségszerűnek. Az ilyen formális következtetést méltán tartják elégtelennek, „mert esetlegesség vagy önkény dolga, hogy melyik középfogalmat használjuk”, és hiába hajtjuk végre a dedukciót a legszabályosabban, mindig fennáll a lehetőség, hogy „vannak más középfogalmak, amelyekből éppoly helyesen az ellenkezőjét vezethetjük le”. Erre a lehetőségre épülnek a Kant-féle antinómiák, amelyek „egy fogalomnak egyszer az egyik meghatározását veszik alapul, máskor meg éppoly szükségszerűen a másikat”. [286]

A következtetésnek ezt az elégtelenségét és esetlegességét nem szabad a tartalom rovására írni – jegyzi meg Hegel inkább a formát kell okolnunk a tartalom egyoldalúságáért. A forma ésszerű ugyan, de elvont, és azt diktálja, hogy a tartalom nem lehet más, mint a konkrét tárgy sok minőségének egyike; ez az elvont különösség kapcsolja össze az elvont – mert „meghatározhatatlanul különféle” – egyedit az ugyanolyan elvont általánossal, és felelős azért, hogy más középfogalmak is lehetségesek, „amelyekből az ellenkező következik”, s hogy ugyanabból a középfogalomból ellentétes állítmányok vezethetők le. A következtetés tehát formája miatt lesz tartalmilag esetlegessé, olyanná, hogy az alanyra vonatkoztatott meghatározásai a véletlenül múlnak. [287]

A premisszákkal (előtételekkel) szemben felállítható az a követelmény, hogy be kell

bizonyítani, zárótételként kell bemutatni őket. De gyakorlatilag nincs erre mód. A két előtételi bizonyításához két újabb következtetés szükséges négy előtéttel; a négy előtétel bizonyításához négy következtetés nyolc előtéttel, ezeknek a bizonyításához nyolc következtetés tizenhat előtéttel, „és így tovább mértani haladványban a végtelenségig”. Az előtételek bizonyítása ilyenformán mindent bizonyíthatlanul hagy, végtelen progresszusával szakadatlanul megújítva és megismételve az eredeti hiányt. [288]

Hegel a továbbiakban a létezési következtetés második és harmadik alakzatát tárgyalja, lényegileg Arisztotelész szillogisztikája nyomán, bár felcserélve a hagyományos sorrendet. Az alakzatokat aszerint különbözteti meg egymástól, hogy az *E-K-Á* hármasság melyik tagja látja el bennük a középfogalom funkcióját. Az így előálló három alakzat „objektív értelme általában az, hogy minden ésszerű háromszoros következtetésnek bizonyul, mégpedig akként, hogy tagjainak mindegyike elfoglalja egy szélső fogalom helyét is, a közvetítő középfogalomét is”. Hegel a logikai eszme, a természet és a szellem viszonyára hivatkozik példaként. A természet mint közvetítő „a logikai eszme és a szellem két szélső fogalmává fejt ki magát”; a szellem mint közvetítő felismeri a logikai eszmét a természetben; végül „maga a logikai eszme a középfogalom: abszolút szubsztanciája mind a szellemnek, mind a természetnek, az általános, mindent átható. Ezek az abszolút következtetés tagjai.” [289]

Lássunk most e misztikus példa után egy másikat, amelyből kiviláglik, hogy a hegeli tanítást hogyan alkalmazta Marx, s hogy ennek a tanításnak milyen valóságos tartalma lehet.

A közgazdászok – írja Marx – a következő leegyszerűsített módon képzelik a termelés, az elosztás, a csere és a fogyasztás kapcsolatát: „a termelés előállítja a szükségleteknek megfelelő tárgyakat; az elosztás szétosztja őket a társadalmi törvények szerint; a csere az egyéni szükséglet szerint újra elosztja a már elosztottat; végül a fogyasztásban a termék kilép ebből a társadalmi mozgásból”, és közvetlenül az egyéni szükséglet tárgyává, szolgáivá, kielégítőjévé válik. A láncolatban „a termelés jelenik meg kiindulópontként, a fogyasztás végpontként, az elosztás és a csere pedig mint közép, amely maga is kettős, amennyiben az elosztás mint a társadalomból, a csere mint az egyénekből kiinduló mozzanat van meghatározva”. „Termelés, elosztás, csere, fogyasztás így szabályszerű következtetést alkot; a termelés az általánosság, az elosztás és a csere a különösség, a fogyasztás az egyediség, mellyel az egész bezárul.” Ez az összefüggés csakugyan létezik, de lapos és egyoldalú. A termelés valójában közvetlenül fogyasztás is: egyéni képességeket és termelőeszközöket fogyaszt; a fogyasztás pedig közvetlenül termelés is: egyéneket és szükségleteket termel. „Mindegyik közvetlenül a maga ellentéte. Egyúttal azonban közvetítő mozgás megy végbe közöttük. A termelés közvetíti a fogyasztást, amelynek anyagát megalkotja, nélküle a fogyasztásnak nem volna tárgya. De a fogyasztás is közvetíti a termelést”: a termékek számára szubjektumot hoz létre (szubjektum nélkül nem termékek volnának, hanem pusztán természeti tárgyak), azonkívül újratermeli a szükségleteket. A termelés és a fogyasztás között az elosztás közvetít; ez azonban nem a termékek, hanem a termelési szerszámok elosztásával kezdődik, továbbá azzal, hogy elosztja a társadalom tagjait a termelés különböző fajtái között. Ilyen értelemben az elosztás magának a termelési folyamatnak a szerves része, és a termelést ettől a belefoglalt elosztástól függetlenül vizsgálni üres elvonatkoztatás; fordítva viszont, a termékek elosztása magától adva van ezzel a termelési mozzanatként működő elosztással. A cserét illetően hasonló a helyzet. A csere közvetít egyfelől a termelés, másfelől az elosztás és a fogyasztás között; de ahogy a fogyasztást, úgy a cserét is saját mozzanataként tartalmazza a termelés. A tevékenységek és képességek cseréje, amely magában a termelésben megy végbe,

„közvetlenül a termeléshez tartozik”; a termékek cseréje szintén. Intenzitását, terjedelmét, módját a termelés fejlődése és tagozódása szabja meg, noha másrészt a termelés fejlődése és tagozódása függ a cserétől. „Az eredmény, amelyre jutunk, nem az, hogy termelés, elosztás, csere és fogyasztás azonosak, hanem hogy valamennyien egy totalitás tagjai, különbségek egy egységen belül. A termelés az átfogó, felöleli mind önmagát, ... mind a többi mozzanatot”, és a mozzanatok kölcsönhatásban vannak egymással; minden szerves egészben így történik. [290] – Hegel szellemében összegezve a Marx által vázolt viszonyt, azt mondhatjuk, hogy a termelés, az elosztás, a csere és a fogyasztás a következtetési alakzatok olyan sora, amelyben valamennyi terminus egyidejűleg középfogalom és szélső fogalom, közvetítő és közvetített. A terminusok dialektikus viszonya végeredményben nem más, mint *egy szerves rendszer elemeinek kölcsönhatása*; ez jelenik meg a logika síkján a Hegel által említett „háromszoros következtetésként”, az egyedi, a különös és az általános hármas kombinációjaként. A rendszer elemeit egységbe fogja és meghatározza egy döntő, átfogó elem, jelen esetben a termelés; meg kell azonban említeni, hogy a logikailag mindig más funkciót betöltő – hol közvetítő, hol közvetített – elemek fontosság szerinti megkülönböztetése nem a formális logikára tartozik.

A létezési következtetések három alakzatához Hegel egy negyediket is csatol: nem a kategorikus szillogizmusok Galenusnak tulajdonított „fölösleges, sőt ízetlen” változatát, hanem az úgynevezett matematikai vagy mennyiségi következtetést (bár eléggé rejtélyes, hogy miért éppen a *minőségi* következtetésekhez sorolja ezt az alakzatot). Az *Á-Á-Á* képletű alakzat a hagyományos logikában nem szerepelt; inkább a dedukciónak azzal a sajátos fajtájával azonosítható, amellyel Descartes kívánta a terméketlen skolasztikus szillogisztikát felváltani. A matematikai következtetés általános formája így szól: „ha két dolog vagy meghatározás egyenlő egy harmadikkal, akkor egymással is egyenlő”. A matematikában ezt axiómának veszik, azaz önmagában világos első tételnek, amely nem szorul bizonyításra, és másból le nem vezethető. Az axióma azonban csak annak köszönheti világosságát, hogy minden minőségtől elvonatkoztat, a mennyiségi egyenlőségen vagy egyenlőtlenségen kívül semmire nincs tekintettel. De éppen ezért nem is közvetlen és előfeltevés nélküli: meghatározottságát az absztrakció közvetíti, amely a formát teljességgel mentesíti tartalmaitól. A matematikai következtetés „meggyőző volta tehát csak azon alapul, hogy gondolati meghatározásában oly szegényes és elvont”. [291]

A formális következtetés nem nyújt sokat – vonja le a tanulságot az alakzatok vizsgálatából Hegel –, és „a sok szabály, amelyet kitaláltak, már csak azért is terhes”, mert ellenkezik mind a szemügyre vett gondolkodási műveletek egyszerűségével, mind a sovány eredménnyel. A szillogisztika kegyvesztettségének legfőbb oka azonban az, hogy fogalom nélkül, gépiesen bánik egy olyan tárggyal – a gondolkodással –, „amelynek egyetlen tartalma a fogalom”. Ennek a gépies bánásmódnak aligha van végletesebb példája annál, „hogy Leibniz a következtetést alávetette a kombinatorikus kalkulusnak”, ugyanannak az eljárásnak, „amellyel kiszámítják, hány betűkapcsolatot enged meg egy alfabétum, hányféle dobás lehetséges egy kockajátékban” stb. Az ilyen eljárás úgy kezeli az ésszerűt, mintha holt és fogalom nélküli volna. [292]

A következtetés matematizálása elleni kirohanás után Hegel megkezdte a *reflexiós következtetések* tárgyalását. Ezek abban különböznek a létezésiektől, hogy közép-fogalmuk nem valamilyen elvont különösség, amely csak külsőleg közvetíti a szélső fogalmakat (mint a „piros” a létezési következtetések első alakzatának példájában), hanem a meghatározások totalitásaként, nemként tételeződik. A reflexiós típus fajtái az *egyetemes*, az *indukciós* és az *analógiás* következtetések. [293]

Az *egyetemes következtetés* megegyezik a kategorikus szillogizmusok hagyományos első alakzatával és *dictum de omni et nullo* néven ismert axiómájukkal: „ami áll a nemre, az a nem összes fajaira is áll, ami pedig nem áll a nemre, az a fajokra sem áll”. A klasszikus példa: „minden ember halandó; Caius ember; tehát Caius halandó. „ A következtetésnek ezt a fajtáját Hegel a középfogalom sajátosságai alapján különbözteti meg a létezési következtetés első alakzatától. Az utóbbiban, mint láttuk, a lehetséges középfogalmak meghatározatlan sokasága miatt „az alany meghatározatlanul más és ellentétes állítmányokkal lehet összekapcsolva”. (Ha például a középfogalom a „zöld”, ebből azt következtethetjük, hogy egy zöld tónusú festmény kellemes, mert a zöld kellemes a szemnek; holott a festmény rút is lehet, egyéb tulajdonságai miatt.) Az egyetemes következtetésben viszont a középfogalom egy összesség, egy adott osztály tagjainak hiánytalan együttese, ezért az alanyt *minden tulajdonságával együtt* hozzákapcsolja az állítmányhoz, kiküszöbölve a létezési következtetés első alakzatának gyenge pontját, a véletlenszerűséget. Caius halandó, akármilyen más tulajdonságai vannak is. Tüstént jelentkezik azonban egy másik, talán még súlyosabb fogyatékoság: a következtetés pusztán szemfényvesztéssé lesz, mivel a felső tétel már feltételezi a zárótételt. A „minden ember halandó ...” szillogizmusban „a felső tétel csak azért és annyiban helyes, mert a zárótétel helyes; ha Caius történetesen nem volna halandó, a felső tétel nem volna helyes.” A felső tételt tehát addig nem fogadhatjuk el, amíg meg nem vizsgáltuk, hogy a zárótétel nem szól-e ellene. Az egyetemes következtetés látszatkövetkeztetésnek bizonyul, középfogalma „csak külsőleg viseli magán az általánosságot”. [294]

Ahhoz, hogy a középfogalom valóban általános legyen, a nem összes egyedeit vagy fajait fel kell ölelnie. Ez a követelmény az *indukciós következtetésre* utal, „amelyben az egyedek alkotják az összekapcsoló középfogalmat”. A tapasztalat megállapítja például, hogy az arany, az ezüst, a réz, az ólom stb. fémek, és vezetnek az elektromosságot; az így kapott előtételekből következhet a zárótétel: minden fém elektromos vezető. A zárótételben szereplő két szélső fogalom közül az állítmány az egyedek közös tulajdonsága, az alany pedig a nem, „az egyediség totalitása”, amely a középfogalom összes egyedeit vagy fajait átfogja. De vajon maga a középfogalom teljes számban tartalmazza-e az egyedeket vagy fajokat? Akkor igen, és csak akkor, ha a megfigyelés, a tapasztalat egy bizonyos területen minden tárgyat kimerített, és végérvényesen lezárult. Az indukció azonban „sohasem merítheti ki az egyediségeket. Ha azt mondjuk: valamennyi fém, valamennyi növény stb., ez csak annyi, mint: valamennyi fém, valamennyi növény, amelyet eddig megismertünk.” Az indukció teljessége rendszerint feladat marad, „állandó *kellés*”, végtelen progresszus: az *a, b, c, d, e* tapasztalatoknak a végtelenségig kellene folytatódniuk ahhoz, hogy befejeződjenek, és összességükből kikerekedjék a nem általánossága. Az indukció zárótétele ennél fogva *problematicus*, igazsága pusztán feltevés. Ez a fogyatékoság vezet át az *analógiához*. [295]

Az *analógiás következtetésben* „abból, hogy egy bizonyos nemhez tartozó dolgokat bizonyos tulajdonság illet meg, arra következtetünk, hogy más dolgokat, amelyek ugyanahhoz a nemhez tartoznak, szintén megillet ugyanaz a tulajdonság”. Eddig például azt találták, hogy minden bolygó ugyanazokat a mozgástörvényeket követi; valószínű tehát, hogy ha egy új bolygót fedeznek fel, arra is az ismert mozgástörvények lesznek érvényesek. „Az analógia egyébként lehet felszínesebb vagy alaposabb.” Rossz analógia, ha így következtetünk: „a Föld égitest és lakói vannak; a Hold is égitest; tehát bizonyára neki is vannak lakói.” Az élet megjelenéséhez ugyanis légkör, víz és egyéb feltételek szükségesek, amelyek a Holdon nincsenek meg. „Amit újabban természetfilozófiának neveznek – mondja Hegel, Schellingre célozva –, nagyrészt hiú

játék az üres, külsőlegesen analógiákkal.”

Az utolsó következtetés-csoport a *szükségszerű következtetéseké*. Ebben a csoportban „a terminusok ugyanannak a *szükségszerű* létezésnek a mozzanatai”, s amiben különböznek, az csupán „*külsőleges és lényegtelen* forma”. [297] A csoport a *feltétlen* (kategorikus), a *feltételes* (hipotetikus) és a *szétválasztó* (diszjunktív) következtetést foglalja magába.

A *feltétlen következtetés* egyik vagy mindkét előtétele feltétlen ítélet, amelyben az állítmányul szolgáló általánosság „az alany *immanens* természete”. Feltétlen ítélet például: „a rózsza növény”, vagy „a növény élőlény”. Ha ez a két ítélet egy következtetés felső és alsó tétele, akkor a zárótétel így hangzik: „a rózsza élőlény”. Az egyedi alanyt az általános állítmánnyal „*szubsztanciája* kapcsolja össze”: „a középfogalom az egyedinek *lényeges természete*”, nem egyszerűen „meghatározottságainak vagy tulajdonságainak *valamelyike*” (a rózsza feltétlenül, természeténél fogva növény, de nem feltétlenül piros); a zárótétel állítmányának általánossága pedig ugyanilyen lényegi viszonyban van a középfogalommal (az „*élőlény*” a „*növény*”-nyel). A három terminusnak azonos a lényege; „az egyediség, a különösség és az általánosság csak *formai* mozzanatok”, formakülönbségek a tartalmi azonosságban. Eltűnik tehát „az az esetlegesség, hogy az alanyt *valamilyen* középfogalom kapcsolja össze *valamilyen minőséggel*” (vagyis megszűnik az a lehetőség, hogy egy másik középfogalomból az elsővel ellentétes zárótételt vezessünk le, mint a létezési következtetésben); továbbá, a felső tétel igazsága nem függ többé a zárótétel igazságától, mint az egyetemes reflexiók következtetésben. [298]

A *feltételes következtetés* különböző módozatai közül Hegel csupán az állító módozatot (*modus ponens*) taglalja. A felső tétel egy feltételes ítélet: „Ha *A* van, akkor *B* is van”. Ez az ítélet még nem mondja ki sem *A*, sem *B* létezését. Az alsó tétel már „hozzáfüzi ehhez a lét *közvetlenségét*: *A* van. Tehát van *B*.” A felső tétel egyik oldala a feltételek teljessége, a másik a valóság. A két oldal között egyaránt lehetséges az okozat és az alap-következmény összefüggés. Hogy mikor melyikről van szó, az közömbös; de a feltétel viszonya jobban megfelel „a feltételes ítéletben és következtetésben meglévő vonatkozásnak”, átfogóbb lévén az említett összefüggéseknél, amennyiben az okozat és a következmény éppen annyira feltétele az oknak, illetve az alapnak, mint ez a kettő amazoknak. – Ami a zárótételt illeti, formailag egy közvetlen létezésről mond ki, akár csak az első tétel; mégis különbözik az utóbbtól, mert a létezésről mint *szükségszerűt* mondja ki. Alanya, *B*, ellentmondásos természetű: közvetlenül létezik, és egyszersmind „*más által van, vagyis közvetített*”; ahogy *A*-nak a léte sem csupán a sajátja, hanem egyben *B*-nek a léte is. [299]

A *szétválasztó következtetés* formulája: „*A* vagy *B* vagy *C* vagy *D*; *A* azonban *B*, tehát se nem *C*, se nem *D*” (állítva tagadó módozat); vagy pedig: „*A* vagy *B* vagy *C* vagy *D*; *A* azonban se nem *C*, se nem *D*; tehát *B*” (tagadva állító módozat). „Ahogyan a feltételes következtetés általában a második alakzat *A-E-K* sémáját követi, úgy követi a szétválasztó a formális következtetés harmadik alakzatának *E-Á-K* sémáját.” De a középfogalom most a „*kifejtett* objektív általánosság”, a „*fajaira szétbontott nem*”, amely totalitásként tételeződik, és „teljes meghatározottságában tartalmazza a két szélső fogalmat”; ezeket pedig „már nem illeti meg semmiféle sajátos meghatározottság a középfogalommal szemben”. Megszűnik tehát a közvetítő és a közvetített – a középfogalom és a két szélső fogalom – különbsége, azaz maga a szubjektív következtetés, amely a valóságos dolgok – az objektív következtetések – egységét három tételre bontotta; röviden, megszűnik a formai különbség a következtetés és a dolgok között. [300]

A hagyományos logikában „a következtetés tanával le szokták zárni az első részt, az úgynevezett elemtant” – mondja befejezésül Hegel –, és második részként „az úgynevezett módszertant” tárgyalják, ahol azt feszegetik, hogy miképpen kell alkalmazni az elemtanban vizsgált gondolkodási formákat a létező tárgyakra. Arról azonban, hogy ezek a tárgyak honnan vannak, „és általában hogyan állunk az objektivitás gondolatával”, az értelmi logika nem világosít fel: a gondolkodást pusztán szubjektív, formális tevékenységként kezeli, dualizmust tételezve közte és a tárgyi valóság között. Persze, a fogalom „csakugyan maga a szubjektivitás”, hasonlóan az ítélethez és a következtetéshez; ám „ezt a szubjektivitást ... nem szabad üres váznak tekinteni”, mert „az általános és önmagát meghatározó gondolkodásban” gyökerezik, és „a következtetés révén objektivitássá táruul”. [301]

A hagyományos logikai formák hegeli elmélete, minden mesterkéltsége és szűkössége ellenére, módszerét tekintve részleg a figyelmes tanulmányozásra. Ennek a módszernek – ahogy az ítéletekkel kapcsolatban már jeleztük – két fő sajátossága van: a logikai formák ontológiai eredetének megállapítása, valamint belső összefüggéseik felkutatása a megismerés történeti fejlődése alapján. A kétirányú elemzésre támaszkodva, Hegel megkísérli a logikai formákat olyan önmozgó rendszerbe szervezni, amely saját ellentmondásain keresztül halad az alacsonyabb szintektől a magasabbak felé. Ontológiai vonatkozásai folytán e formák objektívek, és *tartalmitag* osztályozhatók aszerint, hogy milyen mértékben teszik lehetővé a szükségszerű, konkrét, általános érvényű ismereteket. Ezzel a tartalmi mércével Hegel olyan formákat is megkülönböztet, amelyek „szemre” nem különböznek, és a hagyományos logikában nincsenek is elhatárolva egymástól. Másfelől éppen az ellenkezőjét cselekszi: bizonyítja a hagyományosan rögzített határok viszonylagosságát, az ellentétek kölcsönös átcsapását és összefonódását. A keret mindehhez a szubjektív logikai formák és az objektív dolgok azonosítása. Amikor Hegel a dolgokat fogalmaknak, ítéleteknek és következtetéseknek mondja, korántsem feledkezik meg a szubjektív és az objektív logika különbségéről, csupán tartalmi egységüket, a szubjektív logika tárgyi meghatározottságát akarja hangsúlyozni. Minthogy azonban a logika tárgyi természetét a tárgyak logikai természetével magyarázza, a dolgok következtetésként való felfogása nem marad pusztán metafora: mítosszá fajul, amelyben a logikai eszmét dologgá változtatja a következtetés fogalmi dialektikája.

2. Az objektivitás

Hegel önérzetesen hangoztatja logikai mítoszának vallási természetét: a fogalom átmenete az objektivitásba ugyanaz, mint a metafizikában az ontológiai istenbizonyítás, amely Isten fogalmából következtet Isten léte. Descartes-nak ezt a „legfennköltebb gondolatát” legyőzte később az ész kritikája, az a kanti tanítás, hogy a létezés nem vezethető le a fogalomból. Ám a fogalomban, vagy Isten fogalmában a létet csak akkor lehetetlen megtalálnunk, ha olyannak képzeljük, amilyenek a külső tapasztalat, az érzéki észlelés mutatja; olyannak, ami csupán kézzel fogható és a külső szemnek látható, mint erszényemben a száz tallér, de nem tárgya a szellemnek és a belső szemnek; ha tehát azt nevezzük létnek, realitásnak, igazságnak, ami az érzéki, időbeli, múlandó dolgok sajátja. A mindennapi élet valóban ilyen felfogást sugall, mert csak képzeteket ismer, fogalmakat nem; a filozófiának azonban az a feladata, hogy „felismerje a fogalmát annak, ami egyébként pusztán képzet”. [302]

Határozatlanabb értelemben az objektivitás az alany valamilyen érdekének és tevékenységének tárgya, „a sokrétű világ a maga közvetlen létezésében, amellyel az én vagy a fogalom csupán azért bocsátkozik végtelen harcba, hogy e *magánvalósága szerint semmis* másnak a tagadásával” megszerezze „a magával való azonosság *valódi igazságát*”, a tárgy elsajátításával igazolja képességeit, önmagát. De jelenti az objektivitás a korlátozás és ellentét nélküli „magán- és magáértvalót” is. Az igazság objektív, mert „az objektumot úgy ismerjük meg, ahogyan mint objektum mentes a szubjektív reflexió hozzátoldásaitól”; a helyes cselekvés pedig abban áll, hogy „olyan törvényeket követünk, amelyek nem szubjektív eredetűek”, nem kezelhetők önkényesen, szükségszerűségükön nem változtathatunk. [303] Ezzel a megkülönböztetéssel Hegel a tárgynak az alanytól való *egyidejű függőségét és függetlenségét* emeli ki: alany nélkül nincs tárgy, de a két ellentét korrelációja mégsem a szubjektív idealizmust támasztja alá, mivel a tárgy *önmagában* az, ami, bármint jelenik is meg a szubjektív tudatban.

Az objektivitás három formája a *mechanizmus*, a *kemizmus* és a *teleológia*.

a) *Mechanizmus*

A mechanizmus az objektivitás első formája, és „egyben az a kategória, amely a tárgyi világ szemléletében elsőként kínálkozik a reflexiónak”. Az általa meghatározott objektum „közvetlen, indifferens tárgy. Tartalmazza ugyan a különbséget, de a különbözők közönyösen viselkednek egymással szemben”: kapcsolatuk külsőleges, idegen, „nem érinti a természetüket”, s ha létrehozza is az egység látszatát, „ez csak *összetétel, keverék, halmaz* marad”. [304]

A természetben csupán az anyag „egészen elvont viszonyai vannak a mechanizmusnak alávetve; a szó szűkebb értelmében vett úgynevezett fizikai terület jelenségei és folyamatai (mint a fény, a hő, a mágnesesség, az elektromosság jelensége) már nem magyarázhatók pusztán mechanikai módon (vagyis nyomással, lökéssel, a részek elmozdulásával és hasonlókkal)”. Még kevésbé alkalmazható ez a kategória a szerves természetre. Az újabb természetkutatás legfőbb hibája, hogy makacsul ragaszkodik a mechanizmus kategóriáihoz ott is, ahol egészen más, magasabbrendű kategóriák működnek, s ezzel elzárja maga előtt az adekvát természetmegismerés útját. Nincs okunk kifogásolni, ha a figyelem a tulajdonképpeni mechanizmus területén kívül is – így a fizikában és a fiziológiában – mechanikus hatásokra irányul, szem előtt kell azonban tartani, hogy ezeken a területeken a mechanizmus törvényei nem döntők többé, hanem alárendeltek. [305]

Ám amilyen egyértelműen elutasítandó a mechanikus szemléletnek az az igénye, hogy a tudományos megismerés egyedüli módjává nyilvánítsák, éppoly határozottan meg kell követelni a mechanizmus számára „egy általános logikai kategória jogát és jelentőségét”, amely nem abszolút ugyan, de nem is korlátozható a természet egyetlen területére. A mechanizmus a legáltalánosabb, mindenütt megtalálható jelenségcsoport: mint a természetté külsőlegesült eszme legegyszerűbb alakja, a legelső helyet foglalja el a fizikai és vegyi jelenségeken át az organizmusokig emelkedő sorban, ahol „minden következő magába foglalja az alacsonyabbat”. Ha az anyag tagadja magát mint elégtelent, és ennek következtében „magasabb egzisztencia keletkezik, akkor egyfelől evolúció révén megszűnik az előző fok, másfelől azonban megmarad a háttérben, és emanáció útján újból létrejön. Az evolúció így involúció is.” [306]

A mechanikai mozgás egyszerűségéből és általánosságából adódik, hogy Hegel neki szenteli az *Enciklopédia* természetfilozófiai részének első szakaszát; itt tárgyal mindjárt

az első fejezetben olyan egyetemes kategóriákat, mint a *tér*, az *idő*, az *anyag*, a *mozgás*. Ezek a kategóriák, bár a nagy *Logikában* és az *Enciklopédia* első, logikai részében szerkezeti okokból vagy egyáltalán nem, vagy csak töredékesen szerepelnek, a hegeli logika szerves tartozékai.

„Az anyag az első realitás, a létező magáértvaló lét.” Attribútuma a mozgás: „ahogyan nincs mozgás anyag nélkül, úgy anyag sincs mozgás nélkül.” A mechanika az anyagot tehetetlen tömegnek fogja fel, amely csak külső ok hatására megy át nyugalomból mozgásba, vagy mozgásból nyugalomba; a tehetetlenség meghatározásai azonban, a lökés, nyomás, vonzás, esés stb., nem terjeszthetők ki magyarázó elvként az anyag magasabb formájára, a „szabad anyagra”, amely nem kívülről kapja a mozgást, mint a „tehetetlen anyag”, hanem „maga mozgatja magát”. [307] E korlátozottság ellenére a mechanikai fogalmak kifejezik az anyag bizonyos egyetemes dialektikus tulajdonságait. A vonzás és taszítás egységeként az anyag azonos önmagával, „tehát folytonos”, és „elkülöníti elemeit egymástól”, tehát megszakított; egyszerre mind a kettő, elválaszthatatlanul. Mint megszakított, a végtelenségig osztható; de valójában nincs felosztva, a végtelen osztás „csak szubjektív elképzelés”. [308]

A mozgáshoz tér és idő szükséges. „A tér az egészen eszmei *egymásmellettiség*”, az önmagán kívüli lét, amely azonban „teljességgel *folytonos*, mert ez az *egymásonkívüliség* még egészen *elvont*, és nem tartalmaz megkülönböztetettséget”. Térpontokról nem beszélhetünk olyan értelemben, „mintha a tér pozitív elemét alkotnák”: a tér ugyanis, különbségek nélküli lévén, „csak a lehetősége, nem pedig a tételezettsége az egymáson kívüli létnek”. A pont tagadja, megszakítja a teret, de ez mégis megszakítatlan marad, és nincs semmiféle „itt”, amely végső lehetne. „Ha a csillagot mégoly messzire helyezem is, túlmehetek rajta; a világ sehol sincs deszkával beszegezve.” „A pont, a határ: a tér másléte;” ám „a tér a határán mint másletén túl még önmagánál van, s ez az egység az egymásonkívüliségben a folytonosság. E két mozzanatnak, a különvalóságnak és a folytonosságnak az egysége a tér objektív meghatározottságú fogalma.” [309]

„A metafizikának egyik fő kérdése volt, hogy a tér magában reális-e, vagy csak a dolgok tulajdonsága.” Nos, ha valami magáértvaló és szubsztanciális, „akkor olyannak kell lennie, mint egy szekrénynek, amely, ha nincs is benne semmi, mégis magáértvaló különösnek tartja magát. A tér azonban abszolút puha, egyáltalán nem fejt ki ellenállást; holott a reálistól azt követeljük, hogy összeférhetetlen legyen mással.” Sehol sem tudunk olyan teret felmutatni, amely magáértvaló volna: a tér mindig be van töltve, „és sohasem különbözik betöltésétől. Így nem-érzéki érzékiség és érzéki nem-érzékiesség; a természeti dolgok a térben vannak, s a tér marad az alap, mert a természet a külsőség kötelékeiben van.” [310]

A térhez hasonlóan, az idő is „nem-érzéki érzéki”, a szemlélet tiszta, „teljességgel elvont” eszmei formája. Úgy határozhatjuk meg, mint a létesülés absztrakcióját, a létet, „amely *van*, de ugyanakkor *nincs*, és *nincs*, de ugyanakkor *van*”. A közfelfogás téved, amikor azt hiszi, hogy minden az időben keletkezik és múlik el, mintha az idő közömbös tartálya volna annak, ami kitölti, és akár üresen is létezhetne. Valójában „az idő maga ez a *létesülés*, a keletkezés és elmúlás, ... a mindent szülő és gyermekeit elpusztító Kronosz”. A dolgok „nem azért pusztulnak el, mert az időben vannak”, hanem azért vannak az időben, mert végesek, keletkeznek és elpusztulnak. „Maguknak a valóságos dolgoknak a folyamata alkotja tehát az időt”, s ha minden megállna, még a képzeletünk is, „idő nem létezhetne”. [311]

Az idő hármasság dimenziója, a jelen, a jövő és a múlt, nem egyéb, mint a létesülés és ennek feloldódása „a lét és a semmi különbségeivé”: a lét átmenet a semmibe, a semmi

pedig átmenet a létbe. A jelen, a *most* „kizár minden más mozzanatot”, és „roppant nagy joga van ...; de ez a gögös lény ... eltűnik, szétfolyik, szétporlik, mihelyt kimondom”, „*folytonosan* átmegegy a többi mozzanatba, ő maga csupán létének ez az eltűnése a semmibe, és a semmi eltűnése létébe”. „A jelen csak azáltal *van*, hogy a múlt nincs. Megfordítva, a »most« létének az a meghatározása, hogy nincs léte, és létének nemléte a jövő; a jelen ez a negatív egység. A lét nemléte, amelynek helyébe a »most« lépett, a múlt; a nemléte léte, amely a jelenben foglaltatik, a jövő. Az idő pozitív értelmében ennél fogva azt lehet mondani: csak a jelen van, az előbb és utóbb nincs; de a konkrét jelen a múlt eredménye, és a jövővel terhes. Az igazi jelen tehát az örökkévalóság.” [312]

Az örökkévalóság nem kezdődik, és nem végződik, nem előzi meg, és nem követi az időt. Kezdet csupán a végesnek van, de nem abszolút: ami előtte volt, annak is volt kezdet, és így tovább a végtelenségig. Ha mármost elvetjük az abszolút kezdetet, „akkor fellép az ellenkező képzet, a végtelen időé”. A végtelen idő „egy másik idő, majd újra egy másik, és mindig egy másik”. De ahogy az anyag végtelen osztása csak szubjektív elképzelés, „éppúgy a végtelen idő is csak képzet, túlhaladás, amely megmarad a negatívban”, a befejezetlenségben. Ettől a rossz végtelentől lehetetlen szabadulni mindaddig, amíg a világot a végelességek gyűjteményének képzeljük; „ha azonban általánosságnak, teljességnek fogjuk fel, rögtön elesik a kezdet kérdése”, és a végtelen idő soha le nem zárható progresszusát meg tudjuk már különböztetni az örökkévalóságtól, amely „sem nem lesz, sem nem volt, hanem *van*”, mint abszolút *most*, „előtt és után nélkül”. [313]

Az örökkévalóság végtelen tartam; a véges dolgok tartama – „most”-jaik általános köteléke – viszonylagos, múlékony. Aminek huzamosabb tartama van, azt rendszerint többre becsülik, mint a hamar elmúltót. „De minden virágzás, minden szép elevenség korán meghal.” „Akhilleusz, a görög élet virága, Nagy Sándor, ez a végtelenül erőteljes egyéniség, nem tart ki; csak tetteik, hatásaik maradnak meg, vagyis az általuk létrehozott világ. A középszerű kitart, s végül is uralkodik a világ felett; gondolatai is vannak ennek a középszerűnek, laposra veri velük a létező világot, megöli és pusztá meg szokássá teszi a szellemi elevenséget, s így kitart.” [314]

Az időnek és a térnek „csak a mozgásban van valósága”: ez az ő közvetlen egységük, amelyben mindegyikük a másikba vált át. A mozgás kvantuma – a sebesség – a lefolyt időhöz viszonyított tér; az idő a tér által realizálódik, a tér az idő által válik megkülönböztetetté. Elválaszthatatlanságukat a visszajáról bizonyítják Zénón apóriái. A „nyíl” apóriájában három különböző hely szerepel: „az, amelyik most van, az ezután elfoglalandó, és a már elhagyott hely; az idő dimenzióinak eltűnése paralizálva van. De egyúttal csak egy hely van, egy általános mozzanata ezeknek a helyeknek, egy változatlan minden változásban; ez a tartam, ... s a tartam így a mozgás.” Az apória megoldható, mihelyt tudomásul vesszük, hogy „az időpont a múlt és a jövő egysége: kettő van egyben, s amikor egyben vannak, ugyanakkor nincsenek is egyben. A mozgást éppen az jellemzi, hogy egy test *egy* helyen van, s ugyanakkor más helyen is, és éppúgy nincs más helyen, hanem csakis ezen a helyen.” [315]

Hegel talán sehol sem jut közelebb a materializmushoz és a természet dialektikájához, mint itt. Az anyag és a mozgás felbonthatatlan egysége és ellentmondáossága, az önmagát mozgó „szabad anyag” fogalma, a tér és az idő egymásba való átcsapása és függése a mozgó anyagtól – mindez messze túlmutat a newtoni mechanikán és a materializmus metafizikus változatain, az idealista természetfelfogásokról nem is beszélve. Persze, szó sincs arról, mintha Hegel akár egyetlen pillanatra is átpártolt volna a materializmushoz. Fejtegetéseiben az anyag „az első

realitás” ugyan, de csak a konkrét dolgokhoz képest, amelyekkel szemben az általános-ságot képviseli; egyébként megmarad az eszme „másletének”, másodlagos és véges alakjának. Tér és idő nem létezik ugyan mozgás nélkül, tehát anyag nélkül sem, Hegel mégis velük kezdi el a mechanikáról szóló szakaszt, nem az anyaggal: részint azért, mert logikai rendszerében a kevésbé tartalmas kategóriáknak meg kell előzniük a tartalmasabbakat, de főleg azért, mert a teret és az időt eszmeinek, az eszmét pedig az anyag megalapozójának tünteti fel.

Ha nincsen anyag mozgás nélkül, mi az oka annak, hogy az anyag a mechanikában tehetetlennek mutatkozik, és „élete, a mozgás, külsőleges számára”? Mit értsünk a tehetetlen anyag fogalmán? A tehetetlen anyag absztrakció – mondja Hegel –; fogalma úgy keletkezik, hogy a képzelet előtt „csak olyan földi testek lebegnek, amelyeknek *saját erejük nincsen*”. [316] Ezek a testek a tér és az idő közömbös tartalmaiként jelennek meg; a két nem-érzéki érzéki forma „kifejtett, nyugtalan egysége, a mozgás”, nem belső meghatározottságuk. Rájuk és csak rájuk vonatkozik a mechanika axiómája, amely kimondja, hogy külső hatás nélkül minden test megtartja nyugalmi állapotát vagy egyenes vonalú egyenletes mozgását. [317]

A mechanikai absztrakció a tudományos természet-megismerés legalsó foka. Ezen a fokon „az objektumnak nincsenek sem tulajdonságai, sem akcenciái”; minden objektum „csak általánosságára reflektáltan”, mint a többiekkel egynemű van meghatározva, és minden meghatározás vagy különbség mennyiségi, az egyneműségben belüli. A pusztán mennyiségileg megkülönböztetett objektum valamilyen összetétel, aggregátum, keverék; a forma, amely megkülönbözteti és egységbe kapcsolja, „külsőleges, közömbös”, nem az ő aktivitásának, belső erejének megnyilvánulása. A mechanika szintjén önmeghatározás nincsen, s így meghatározottságait illetően az objektum „túlmutat önmagán más objektumokra”. Determinációs lánc keletkezik, amelyben a tárgy minden meghatározottsága egy másik tárgyból származik, de ez a másik tárgy szintén közömbös a saját meghatározottságával szemben, tulajdonságainak forrása nem ő maga. A tárgyak bármely magyarázata tehát üres szó, mivel a magyarázatnak szánt objektum önmeghatározás híján maga is magyarázatra szorul. A determinizmus ezért „a végtelenségig továbbhalad”, noha „tetszése szerint mindenütt megállhat és kielégülhet, mert az objektum, amelybe átment,... közömbös azzal szemben, hogy egy másik határozza meg”. A végtelen regresszusban a meghatározottság „egyszer az egyik objektumon van, azután a másikon”, és végeredményben mindig egyforma, tartalmilag mindig ugyanaz; „a magyarázat vagy megértés ennyiben *tautologikus*” [318] (mint amikor Newton az „erő” fogalmával magyarázza a mozgásokat). A mechanikus determinizmus tautologikus jellegét Hegel egy más összefüggésben, a formális alapról szólva már kipellengérezte; most, a mechanika elemzésekor, természetszerűen vissza kellett térnie a témára. Ugyanígy vissza kell térnie az ellenkező véglet, a monadológia bírálatára is. Ellentétben a determinációs sor tagjaival, amelyek mindig az előző tag függvényei, a monászok független, egymásra nem ható, „magukba zárt totalitások”. „De a monász fogalma éppen emiatt fogyatékos reflexió.” Leibniz abszolút önállóságot és eredetiséget akar szubsztanciái számára, csak hogy ehhez nem szabad a szubsztanciát „olyan totalitásnak képzelni, amely, mivel *magában teljes*, semmit sem kaphat kívülről”. A fogalom nélküli, képzetekben kimerülő önmagára-vonatkozás a legtökéletesebb „passzivitás mással szemben”: a szubsztanciák áthárítják kölcsönhatásukat az előre megállapított harmóniára, és állítólagos önállóságuk külső meghatározottságnak, szabadságuk alávetettségnek bizonyul. Egy objektum valójában csak annyiban lehet „önálló és aktív”, amennyiben egy másik befogadja a hatását; csak ennek a másíknak a révén működhet hatóokként. Az ok tehát „lényegileg éppúgy okozat is, tételezettség” – nem eredeti, hanem közvetítve van. [319]

A hegeli elemzésekből kitűnik, hogy a monász abszolút öntevékenysége egyenértékű a mechanikusan értelmezett anyag tehetetlenségével, ez pedig egyoldalú elvonatkoztatás, amely csupán szűk területre érvényes. Hegel szerint az anyag fogalmának nem a tehetetlenség felel meg, hanem a „szabad mozgás”, az anyagi képződmények belső eredetű mozgása. Részben ilyen – „viszonylag szabad” – az esés: átmenet a tehetetlen és a szabad mozgás között, amennyiben egyfelől véletlenszerű külső feltételektől függ, másfelől olyan mozgás, amely „*immanens* a testben”. Alapja, a gravitáció, „ellentmond a tehetetlenség törvényének, mert általa az anyag *önmagából* törekszik a másik anyag felé”. A mozgás végül az égitestek mechanikájában válik egyértelműen az anyag belső jellemzőjévé. Az égitestek „nem magukon kívül bírják a nyugalom vagy a mozgás elvét”; mozgásuk „nem ide-odahúzás”, hanem *önmozgás*, a „teljesen szabad anyag” „feltétlenül szabad mozgása”. [320]

Kanttól eltérően, Hegel korántsem tanúsít etikai és esztétikai áhítatot az éj „pörsenéses melle”, a csillagos ég iránt. „Ez a fénykiütés oly kevésbé csodálatra méltó, mint az emberen mutatkozó kiütés, vagy a legyek tömege.” Annál nagyobb tisztelettel és elragadtatással szól Hegel „az ég nagy mechanikájának”, az „abszolút szabad mozgásnak” a *törvényeiről*, amelyek a csillagos ég érzéki jelenségformája mögött a belsőt, a tartalmat alkotják, és Keplerről, aki felfedezte őket. Kepler úgy gondolta, hogy „a Naprendszer elrendezését a zenei harmónia törvényei szerint kell felfogni”; ebben többnyire „csak egy álmodozó képzelőerő eltévelyedését látják”, s nem a rendszer ésszerűségébe vetett mélységes hitet, „amely egyetlen alapja e nagy férfiú felfedezéseinek”. [321]

A Naprendszer *önmozgásának* törvényeiből Hegel következtetéseket von le a törvényre általában. A törvény kidomborítja a különbséget „az objektivitás *eszmei realitása* és a *külsőleges* realitás”, a lényeg és a jelenség között; ő „az *önmozgás* elve”, „a külső objektivitást az eszmeiségbe abszolút módon visszavezető, önmeghatározó egység”, „önmagában kiapadhatatlan forrása az önmagát lánggra gyújtó mozgásnak”. [322] Ezek az inkább lelkesült, mint világos szavak kétségkívül utalnak a „külső objektivitás” – az érzéki felszín – függőségére az „eszmeiségnek” vagy „eszmei realitásnak” mondott törvénytől, amely az *önmozgás* törvényeként, a dolgok mozgásának *belső* szabályozójaként működik, de alig egészítik ki valamivel – ha egyáltalán kiegészítik – azt, amit Hegel a törvényről már korábban kifejtett. [323]

A mechanika lezárása után a *Logika* a „kemizmussal” folytatódik, a *Természetfilozófia* viszont előbb a fizika kérdéseit veszi sorra, felölelve egyebek között a fény, a hang, a hő, a mágnesség, az elektromosság, a színek elméletét. Hegel ezúttal is – mint a természetre vonatkozó elgondolásaiban mindenütt – tarka egyvelegét produkálja az éleselméjű meglátásoknak (például: „az úgynevezett hang- és hőanyag az értelmi metafizika pusztá fikciója a fizikában”) és a kor színvonalától messze elmaradó, többnyire az idealista előítéletek számlájára írandó kinyilatkoztatásoknak („a newtoni elmélet, amely szerint a fény egyenes vonalban terjed, vagy a hullámelmélet, amely szerint hullámszerűen terjed, mint az euleri éter vagy a hangrezgés, anyagi elképzelések, amelyek a fény megismerését nem viszik előbbre”). [324] Nem volna nehéz hosszú oldalakon át sorolni Hegel tévedéseit. Érdemesebb azonban arra figyelni, hogy hol húzza meg a határvonalat a mechanikai és a fizikai jelenségek között. A fizikában a lökés az anyag számára „már nem külsőleges, hanem ... az ő *immanens* belső lökése; ő maga különbözteti és határozza meg magát – magára irányuló reflexió.” Meghatározásaiban ő maga – az anyag – nyilvánul meg, mert nem egyéb, mint meghatározásainak összessége. „Anyagi minőségek ezek, az anyag csak minőségei révén az, ami.” [325]

Röviden: a fizikában az anyag olyan *önmozgó szubsztancia*, amely *minőségi meghatározottságában* mutatkozik meg, nem pusztán mennyiségi viszonyok hordozójaként, mint a mechanikában.

Felvetődik egy szerkezeti kérdés: ha a logika kezdetén a minőség előzi meg a mennyiséget, most miért fordul meg a sorrend? Miért a mennyiségi természetű mechanika az első, a minőségi természetű fizika a második? Az ok bizonyára az, hogy a logika kezdete többé-kevésbé egybeesik a megismerés kezdetével, a megismerés pedig a közvetlen szemlélettel kezdődik, amely az érzetminőségeket ragadja meg; a mennyiséghez a tudat csak az érzéki tulajdonságoktól elvonatkoztatva, magasabb fejlettségi fokon férhet hozzá. Így van ez a *lét* szintjén, *Ám a fogalom* szintjén, ahol Hegel a mechanika és a fizika világát elhelyezi, nem a köznapi, hanem a *tudományos* megismerésről van szó, és a tudományok történetében a mechanika a maga viszonylag egyszerű mennyiségi összefüggéseivel szükségképpen megelőzi a minőségi jellegénél fogva jóval bonyolultabb fizikát.

b) Kemizmus

„A kemizmus az objektivitás olyan kategóriája, amelyet rendszerint nem szoktak külön kiemelni, hanem egybefoglalják a mechanizmussal, és ebben az összefoglalásban, a mechanikus viszony közös elnevezése alatt, a *célszerűség* viszonyával állítják szembe.” A mechanizmus és a kemizmus azonban határozottan különbözik egymástól: a mechanikai objektum „közömbös a meghatározottsággal szemben, a kémiaiak ellenben természetéhez tartozik a *meghatározottság*, tehát a *másra való vonatkozás* és e vonatkozás mikéntje”. [326] Igaz, hogy a másra való vonatkozás már a mechanizmus fejlettebb formáiban is megjelenik, de itt „még csak külsőleges”: a naprendszer alkotó égitestek például, bár mozgásuk révén egymásra vonatkoznak, feltehetően enélkül is azok volnának, amik. A kémiai objektum viszont önálló totalitás létrehozására is önállóan, „nem érthető meg önmagából, és az egyiknek a léte a másiknak a léte”. Rokonság van az objektumok között, s a rokon objektumok, amelyeket csak külső erő tart külön egymástól, arra „vágynak” és „törekszenek”, hogy kölcsönös kiegyenlítéssel és kapcsolattal megszüntessék egyoldalúságukat. Ha kapcsolatuk létrejön, és megindul a kémiai folyamat, akkor a résztvevő anyagok átváltoznak, „egymással szemben mutatkozó sajátosságuk eltűnik”. [327]

A kémiai objektumokat tehát Hegel mint minőségileg meghatározottakat különbözteti meg a mechanikaiaktól; minőségük az egymásra-vonatkozásban, a kölcsönös tükröződésben határozódik meg, ahogy az már a reflexiók lényegi szint objektumaihoz illik. Persze, a minőségi jelleg csak a mechanikai objektumoktól határolja el őket, a fizikaiaktól nem, de Hegelnek nincs is erre különösebb szüksége: a *Logikában* azért nincs, mert a fizikát nem tárgyalja, a *Természetfilozófiában* pedig azért, mert a kémiát is a fizika részeként tárgyalja. A kémiai folyamat – írja – „a mágnesség és az elektromosság egysége ... Minden kémiai folyamat mágnességet és elektromosságot foglal magába.” [328]

Hegel ismerte és fel is használta a fizika és a kémia összefüggéseire vonatkozó korabeli felfedezéseket (például Berzeliusét, aki 1817-ben fogalmazta meg azt az elvet, hogy minden vegyület két elektromosan ellentétes csoportból tevődik össze). Mivel azonban többre becsülte a filozófiai spekulációt a tapasztalatnál és a kísérletnél,

rendkívüli tárgyismerete és olykor lenyűgöző tisztánlátása sem óvta meg a hajmeresztő baklövésektől. A kísérleti bizonyítékok ellenére szemrebbenés nélkül kétségbe vonta az általa fizikai elemnek tekintett víz oxigénből és hidrogénből való összetételét, Dalton törvényét a meghatározott súlyviszonyokról, egyáltalán az atomok létezését; a kémiai elemek számát négyben jelölte meg, és megfellebbezhetetlenül kijelentette róluk – miután rokonságot állapított meg közöttük –, hogy „nem állíthatók semmiféle sorrendbe”, mert „egészen heterogének egymással szemben”. [329]

A kémiai folyamatok lényege Hegel szerint az anyagok egyesülése és szétválása. Mindkét mozgás azért lehetséges, mert a kölcsönhatásba lépő – rokoni, de különálló – anyagokat „valami harmadik, egy tőlük különböző közvetíti”. Ez a harmadik a víz, illetve a levegő – az egyik az egyesítés, a közlés eleme, a másik a differenciálás és szétválasztásé. A közlés elemének közvetítésével az objektumok „külsőleges közöséget létesítenek egymással” (szellemi síkon ennek a közvetítő elemnek az analogonja „a *jel* általában, és közelebbről a *nyelv*”). Az egyesített objektumok elvesztik önállóságukat, „ellentétük és feszültségük eltompul, s a törekvés ebben a kölcsönös kielégülésben eléri nyugodt *semlegességét*”. A semlegesség elérésével megszűnik a kémiai folyamat, és „csak a külsőleg hozzájáruló differenciálás” nyomán éledhet fel újra, vagyis akkor, ha külső feltételek hatására megkezdődik az ellentétes irányú mozgás, az objektum szétválása elemeire. Az egyesülést és a szétválást Hegel következtetéseknek ábrázolja, megemlíti továbbá, hogy a kémiai viszony nem marad meg a tulajdonképpeni kemizmus kereteiben: jelen van a túlnyomóan még fizikai természetű meteorológiai viszonyokban is, valamint az élő világ területén a nemi viszonyban, és „formális szubsztrátumát” alkotja olyan szellemi viszonyoknak, mint a szeretet vagy a barátság. [330]

„A kémiai folyamat a legmagasabb, amelyhez a szerves természet eljuthat.” Azért az, mert tagadja az objektumok külsőlegességét, feloldja közömbösségüket egymással szemben. De teljesen még nem tudja feloldani. A kémiai objektum külső gerjesztésre szorul ahhoz, hogy külsőlegességét levesse, „még nem az önmeghatározásnak az a totalitása, amely belőle fakad”, s amelyben ő maga „inkább megszűnik”. [331] Ez a kemizmusból fakadó, de azt meghaladó, magasabbrendű totalitás az élővilág. A növények és állatok már egy „egészen más rendhez tartoznak”, mint a kémiai objektumok, természetük nem érthető meg a kémiai folyamatokból. A szerves életnek ugyanis „az a sajátossága, hogy mindig újra helyreállítja magát pusztulása folyamatában. A szerves életnek, amely nem állja ezt a harcot, el kell rothadnia; aminek nagyobb a szilárdsága, fenntartja ugyan magát, de mindig a levegő támadása alatt áll. [332]

c) *Teleológia*

Azt várhatnánk, hogy a kemizmussal lezáruló szerves természetéről Hegel az élővilágra tér át. Természetfilozófiájában csakugyan így jár el, a *Logikát* azonban a *teleológiával*, közelebbről, a cél és az eszköz dialektikájával folytatja, és csak később, az eszméről szóló befejező szakaszba iktat egy fejezetet az életről. A *Logikában* tehát a célszerűség, amelyet a teleológiával foglalkozó fejezetben egyértelműen az *emberi munkáról* mintáz, a szerves és a szerves természet közé ékelődve, megelőzi az életet, az emberi lét és minden célszerűség előfeltételét.

Ezt a sajátos szerkezeti besorolást legalábbis részben indokolni látszik az, amit a *Fenomenológiának* „A megfigyelő ész” című fejezetében az életről és a teleológiáról

olvashatunk. Az élet *öncélú* folyamat: az élő szervezet önmagát tartja fenn, tevékenységével önmagát hozza létre. A „megfigyelő ész” azonban – vagyis a 17. és 18. század tudománya – nem ismeri fel a célfogalomban az élet lényegét, s az önfenntartást és a céltevékenységet kettéválasztva, az utóbbit az élő szervezeten kívüli, külsőleges teleologikus vonatkozásnak véli, amely „valahol másutt, egy értelemben létezik”. Ezt a téves kettéválasztást Hegel azzal magyarázza, hogy az élő szervezet belső mozgása „csak mint fogalom fogható fel” – csak a *dialektikus módszer* számára válik érthetővé –, a „megfigyelő ész” ellenben megmarad a szilárd, rögzített formákat kereső értelem szintjén, és tárgyát is ehhez a szinthez igazítja. [333]

Valóban: a 17-18. század tudománya általában mechanikus volt, a mechanizmus pedig kizárja, vagy egy természetfölötti lény hatáskörébe utalja a célszerűséget. Maga Kant is, az élővilág teleológiájának úttörő filozófusa, azon a véleményen volt, hogy a természetet úgy kell szemlélünk, *mintha* belső célszerűség mozgatná, de tudományos értelmezésében nem szabad túllépünk a mechanikai kereteken. Tehát *a szerves világ objektív belső célszerűségének felismerése későbbi a teleológiánál, illetve a mechanikai és a célokság egymást kizáró ellentéténel*. A teleológia kimunkálása Arisztotelész nevéhez fűződik, az élet belső célszerűségének filozófiai elvként való alkalmazása Schellingéhez. A hegeli logika, amely nagyjából a megismerésnek, elsősorban a filozófiának a történetét követi, ehhez az időrendhez tartja magát. De a logikai sorrend nemcsak az időbeli egymásutánt tükrözi, hanem a *szintkülönbséget* is az „értelem” és az „ész”, a hagyományos és a dialektikus gondolkodás között. A teleológia történetileg az „értelem” szintjén alakult ki; az élet belső célszerűségére csak az „ész”, a dialektika szintjén derül fény. Ennek megfelelően, Hegel a teleológiát az *objektivitásról*, az életet az *eszméről* szóló szakaszban adja elő: az objektivitás ugyanis az „értelmi” szinthez tartozik, amelyet a szubjektum és az objektum feloldhatatlan ellentéte jellemez, az eszme ezzel szemben a megismerés fejlődésének legmagasabb, dialektikus szintje, ahol az ellentétek azonossággá oldódnak.

A teleológia rendszerbeli helyének megválasztásában bizonyára az is közrejátszott, hogy a hegeli logika nem egyszerűen megismétli, hanem olyan egymásutánban reprodukálja a filozófia történetét, amelyben az ellentétes egyoldalúságokat végül mindig egy szintetikus álláspont békíti össze amazok „igazságaként”. A filozófia történetében a teleológia – a cél-okság elmélete – végigkíséri a mechanikusan értelmezett hatóokok elméletét, és a két ellentétes véglet kibékíthetetlennek mutatkozik. Ezt fejezi ki Kant a szükségszerűség és a szabadság antinómiájában, arra a következtetésre jutva, hogy sem a „természeti”, sem a „szabad” okságról nem lehetnek objektív ismereteink. Hegel az ellenkezőjét vallja: az okság mindkét típusa objektív, megismerhető, és egyáltalán nem idegenek egymástól. Mivel az első típus mind a mechanizmust, mind a kemizmust átfogja, úgyszólván önként adódik, hogy a mechanikai és a kémiai mozgásról szóló fejezetek után a természeti szükségszerűség kategoriális ellenpárja, a teleológia következzen – annál is inkább, mert a hegeli teleológia, Kanttól eltérően, *egyesíti a „természeti” és a „szabad” okságot mindkettőjük „igazságaként”*.

Történetileg a teleológiát az idealizmus dolgozta ki, az emberi céltevékenység, a *munka* megfigyelése alapján. A célkitűzést és az akaratot meghatározást az idealizmus elvonatkoztatta valódi alanyától, és „egy értelemre”, istenre ruházta. Hegel nagy érdeme, hogy a teleológiát megfoszta teológiai dicsfénytől, és visszahelyezi földi környezetébe, mint *a természet célszerű elsajátítását*, a szükségletek kielégítésére irányuló *érzéki-tárgyi tevékenységet*. E tevékenység véges és különös céljainak egyike sem önmagáért van: mindegyikük egy általánosabb célnak, az *életnek* van alárendelve. Az élet öncél, amelyet az érzéki-tárgyi tevékenység a maga különös céljaival, a „közvetlen élvezetek” megszerzésével eszközként szolgál. Az eszköz lehet magasabb

rendű a *különös* céloknál, de az *öncélnél* nem; következésképpen, az életet előkelőbb hely illeti meg az értékek rangsorában, mint eszközét, a teleológiát. Mivel a hegeli világképben az értékrend egybevág a logikai renddel, a logikai sor ily módon homlokegyenest ellentétes lesz a *természettörténeti* sorral. Történetileg az élet alapozza meg a teleológiát; a hegeli logikában a teleológia alapozza meg a maga természetes előfeltételeit, benyomulva a szervetlen és a szerves természet közé.

Bármennyire megokolható is azonban ez a sorrend Hegel szemszögéből, a következménye mégiscsak az, hogy *az élet különvállik a fenntartását célzó tevékenységtől* – ami nyilvánvaló képtelenség. Hegel ugyanolyan hibába esik, mint amelyet ő rótt fel a „megfigyelő észnek”: beszámolójában a teleológia az élethez képest külsőlegesen mozzanatként szerepel, nem tartozik sem az önmagában cél nélküli szervetlen természethez, sem az élethez, amelynek célszerűségét „*belsőként* kell felfogni” [334]. Valahol a kettő között lebeg; s ha így van, akkor az élet csakugyan rangosabb nála, mert a szabadság felé tartó világfolyamatban az önmagát meghatározó belső célszerűség nagyobb szabadságfokot képvisel a külsőnél. De van-e jogunk a teleológiát a külső célszerűségekre korlátozni? Állíthatjuk-e, hogy legfejlettebb formája, a természetátalakító emberi munka, csupán külső célokat érvényesít? Az átalakítandó tárgyakhoz képest a célok valóban külsők; a tevékenység *szubjektuma* azonban maga tüzi ki ezeket a célokat, és *az ő szempontjából* nem külső, hanem belső célszerűségről van szó. Ha az élet célszerűségét „*belsőként* kell felfogni”, az emberi munkáét még inkább így kellene, és igazság szerint a teleológiának járna a magasabb rang. Azt, hogy mégsem kapja meg, csak egyféleképpen magyarázhatjuk: Hegel eleve eldöntötte, hogy rendszerének logikáját az eszmék történetéhez, az eszmetörténet értelmezését a rendszer logikájához igazítja.

A felcserélt sorrend miatt *az élet ösztönös biológiai célszerűsége* (például a legkezdetlegesebb véglények anyagcseréje) feljebb kerül az emelkedő logikai és értékrendben, mint *a teleológia általában*, amely az emberi munkát is magába foglalja, ha ugyan nem teljesen azonos vele. A bonyodalmat tovább fokozza, hogy a *Logika* később ismét visszakanyarodik a teleológiához, és pedig a szerves természet – az élet – megtárgyalása *után*, „A megismerés eszméje” című fejezet második részében. E fejezet első része az „igaznak”, a második a „jónak” az eszméjével, más néven a „gyakorlati eszmével” foglalkozik. A „gyakorlati eszmének” szentelt részben többek között az ismeretelmélet egyik legfontosabb problémaköre kerül napirendre: *az elmélet és a gyakorlat viszonya*, azaz egyfelől a gyakorlati tevékenység tudati irányítása, másfelől *a gyakorlat szerepe a dolgok objektív lényegének megismerésében és ismereteink igazságtartalmának ellenőrzésében*. A gyakorlat ebben az összefüggésben azonosnak mutatkozik a célszerű tárgyi tevékenységgel, amelynek filozófiai elméletét Hegel hagyományos kifejezéssel teleológiának nevezi. De hát miért nem a ideológiáról szóló fejezetben tárgyal meg Hegel mindent, ami a témához tartozik? Miért szeli ketté az egységes tartalmat oly módon, hogy a két rész a logikai fejlődés különböző lépcsőfokain, illetve a *Logika* különböző – egymással még csak nem is szomszédos – fejezeteiben kap helyet?

Az okot keresve, észrevevessük, hogy nem egészen ugyanarról a tartalomról, vagy legalábbis kétféle megközelítésről van szó. Az első alkalommal (a teleológiáról szólva) Hegel a cél és az eszköz általános dialektikája szempontjából vizsgálja a céltevékenységet, a második alkalommal viszont (a „gyakorlati eszméről” szólva) részint *ismeretelméleti*, részint pedig *etikai* vonatkozásban, mint *erkölcsi cselekvést* veszi szemügyre. *Bár Hegel felfogásában az erkölcsi cselekvés éppúgy tárgyi tevékenység, mint a természet mesterséges eszközökkel való átalakítása – tárgyasulás híján értelmét veszti – , mégis magasabb rendű az utóbbinál, mert nem a „közvetlen élvezetek” meg-*

szerezésének, a fizikai szükségletek kielégítésének utilitárius célját követi, hanem a jó megvalósítását tűzi maga elé, és tisztábban nyilvánítja meg az istenség szellemi lényegét, mint a szántás vagy a kenyérsütés. Ez az értékbeli sorrend egyszersmind logikai és történeti is, pontosabban, *filozófiatörténeti*. A filozófia történetében hosszú korszakokon át zajlott a teleológia és a mechanikus okság konfliktusa, míg Kant ki nem mutatta, hogy a vizsály az *elmélet síkján nem szüntethető meg*; Kant ezután a „gyakorlati ész” keretében *visszatért* a kérdésre, és úgy találta, hogy az erkölcsi cselekvés támpontokat ad az antinómia feloldásához. Hegel *megismételteti a logikai fejlődéssel a filozófia történeti útját*; a teleológiát előbb a mechanikus okság kategóriapárjaként elemzi, majd új oldalról, az erkölcs „magasabb” szemszögéből közelíti meg, csatlakozva ahhoz a kanti állásponthoz, hogy a „gyakorlatnak” mint erkölcsi cselekvésnek elsőbbsége van a pusztá elmélettel szemben. Így válik ketté és kerül két különböző helyre a célszerű tárgyi tevékenység témája – egyébként teljes összhangban a hegeli logika csavarvonalú haladásával, amelyben a magasabb szinteken újra meg újra feltűnnek az alacsonyabbak, megőrzött, bár megváltozott tartalommal.

Miután Hegel teleológiai alapgondolatait a legfontosabb oldalról, a munkaelmélet vonatkozásában, másutt már áttekintettem (lásd *Forradalom és megbékélés*, 238-248. o.), most csupán a mechanikus okság és a cél-okság viszonyával kapcsolatban térek vissza hozzájuk.

A teleológia központi fogalma, a *cél*, a vele szembenálló „közvetlen objektivitás” szubjektív tagadása. Külső feltétele egy készen található objektum, amelyben tevékenység útján megvalósulhat. [335] A tevékenység az objektumot a céllal azonossá, a szubjektivitás másává formálja, megszüntetve a két oldal ellentétét. A tárgyiasuló cél az objektumban önmagával kapcsolódik össze; ebben különbözik a hatóoktól, vagy egyszerűbben szólva, az októl. „Az okság ... átmegy másába”, az okozatba, „és benne elveszti eredetiségét”; a cél ellenben magába foglalja az okozatot, így hatásának kifejtésekor „nem megy át, hanem *fenntartja* magát, azaz csak önmagát hozza létre”, és a folyamat végén „ugyanaz, ami kezdetben, eredetileg volt”. A szubjektív és az objektív oldal ellentétének teleologikus megszüntetését a szükséglet és az ösztön példázza a legszembetűnőbben. Az általuk vezérelt tevékenység „tagadja a pusztá szubjektivitást, és a kielégülés helyreállítja a békét az alany és a tárgy között”: az objektív tényező, amely a szükséglethez képest „*odaát* van”, egyesül a szubjektívvel, és mind a kettő megszűnik a maga egyoldalúságában. „Az ösztön úgyszólván az a *bizonyosság*, hogy a szubjektív oldal csak egyoldalú és igazság nélkül való, éppúgy, mint az objektív.” [336]

A hatóokok és végokok ellentéte összefügg azzal az ismert kérdéssel, hogy „a világ abszolút lényegét vak természeti mechanizmusnak kell-e felfogni, vagy célok szerint meghatározódó értelemnek” (ahol célszerűséget észlelünk, ott feltételezzük valamilyen értelem működését – mondja Hegel). A régi metafizika megalkotott egy világgépzetet, „s igyekezett kimutatni, hogy vagy az egyik, vagy a másik fogalom ráillik, az ellenkező pedig fogyatékos, mert a világgépzet nem magyarázható meg belőle”. Ahogy azonban a szubjektív értelem tévedhet, úgy mutatkozhatnak meg az objektív világban is az igazságnak olyan oldalai és fokai, „amelyek magukban még egyoldalúak, nem teljeseek, jelenségviszonyok csupán”. A mechanizmus és a célszerűség ellentéte sem kivétel: joggal táplálhatja azt a gondolatot, hogy igazságuk talán egy harmadikban van, vagy esetleg az egyik a másiknak az igazsága. [337]

A „mechanizmus” fogalmát Hegel részint a szorosan vett mechanikai jelenségekre vonatkoztatja, részint a fizika és a kémia világát egyaránt felölelő természeti szükség-szerűségnek, illetve a mechanikus determinizmus filozófiai tanításának szinonimájaként használja. Mint filozófiai tan, a mechanizmus tagad minden önmeghatározást, mégis

immanensebb nézetnek tartják a teleológiánál – fejtegeti Hegel –, mert a cél a dolgoktól idegen, heterogén elemnek tűnik. A mechanizmus maga is igyekszik a természetet olyan totalitásnak felfogni, „amelynek saját fogalmához nincs szüksége másra”. Effajta totalitás a célban és a vele összefüggő, világon kívüli értelemben nem található. „Minél inkább összekapcsolták a teleológiai elvet egy *világon kívüli* értelem fogalmával,... annál inkább úgy látszott, hogy eltávolodik az igazi természetkutatástól, amely a természet tulajdonságait nem idegenszerű, hanem *immanens meghatározottságokként* akarja megismerni, és csak az ilyen megismerést tekinti *megértésnek*.” [338]

A mechanizmusban az objektumok tartalma közömbös (a helyváltoztatás és a mechanikai egyensúly törvényei minőségileg meg nem határozott testekre vagy anyagi pontokra vonatkoznak), a teleológiában viszont a tartalom fontossá válik: nem hanyagolható el, hogy a cél micsoda. Ez a tartalom éppúgy lehet lényeges, mint lényegtelen. A teleológiát azért minősítették oly sokszor gyermetegnek, mert az általa megjelölt célok hol jelentősebbek, hol jelentéktelenebbek, néha egészen hitványak, s az objektumok célra vonatkoztatása gyakran véletlenszerű, komolytalan. Különösen akkor tévedhet a teleológia „szegényes reflexiókba”, ha „a természetben megnyilvánuló isteni bölcsesség felmutatására irányul”: ha például nemcsak a szőlőtövet nézi „annak a közismert haszonnak a szempontjából, amelyet az embernek hoz”, hanem a parafa létezését is azzal okolja meg, „hogy héjából dugót faragnak a borosüvegek bedugaszolására”. Általában ott, ahol célról van szó, „csak a külsőleges célszerűséget szokták szem előtt tartani. A dolgokat ebben a szemlélésmódban nem úgy vesszük, hogy magukban hordják meghatározásukat, hanem mint puszta eszközöket, amelyeket egy rajtuk kívüli cél megvalósítására használnak fel, és használnak el.” Ez a hasznossági megítélés azonban elégtelen a dolgok természetének igazi megismeréséhez. A véges dolgok valóban nem végsők, és túlmutatnak önmagukon; de *saját dialektikájukkal* tagadják magukat, amely csak saját pozitív tartalmukból ismerhető meg. [339]

A teleológia és a mechanizmus közötti ellentét „elsősorban a *szabadság* és a *szükségyszerűség* általánosabb ellentéte”. Ezt mutatja be Kant a harmadik antinómiában. Tétel: a világ jelenségeinek magyarázatára a természeti törvények szerinti okság mellé fel kell venni a szabadság által való okságot is. Ellentétel: szabadság nincs, minden a természeti törvények szerint történik. A tétel bizonyítására Kant felteszi, hogy nincs más okság, mint a természeti törvények szerinti; ez a feltevés azonban ellentmond annak a természeti törvénynek, hogy abszolút spontaneitás (önmozgás) nélkül semmi sem történik. Az ellentétel bizonyítására Kant felteszi, hogy van szabadság mint különös faja az okságnak; ez az elgondolás azonban „feltételez egy állapotot (tudniillik a szabadság állapotát), amely nincs semmiféle oksági összefüggésben a szabadságot megelőző állapottal, s így ellentmond az okság törvényének”. Hegel rámutat, hogy mindkét bizonyítás körben forog: „a tétellel ellentétes feltevés azért ellentmondó, mert ellentmond a tételnek”, a szabadság feltevése pedig, „amely ellentmond az ellentételnek, azért nem lehetséges, mert ellentmond az ellentételnek”. Lényegileg ugyanez az antinómia tér vissza a teleológiai ítélőerő bírálatában, ahol Kant kifejti, „hogy a materiális dolgok minden előállítására pusztán mechanikai törvények szerint történik, s hogy némelyiküknek ilyen törvények szerinti előállítása nem lehetséges”. Az antinómiát Kant a szokásos módon oldja fel: kijelenti, hogy „az ész nem tudja bizonyítani sem az egyik, sem a másik tételt”, ezért mind a kettőt objektív érvennyel nem rendelkező, szubjektív maximának kell tekinteni, szabálynak, amely azt kívánja, hogy az én a természeti jelenségekről egyrészt a természeti mechanizmus elvei szerint gondolkodjon, másrészt bizonyos természeti formákat alkalomadtán a végcél szerint

vizsgáljon. Ennek az álláspontnak a jegyében éppen azt nem kutatják, hogy a két elv közül melyik igaz; mintha közömbös volna, hogy igazak-e, vagy csupán a szubjektív vélekedéshez tartoznak, amely „hol az egyik, hol a másik maximát alkalmazza, aszerint hogy melyiket tartja a tárgyhoz illőnek”. [340]

A cél – magyarázza Hegel – valójában nem zárja ki a mechanizmust és a kemizmust. Mivel még belül van az objektivitás körén, hat rá a külsőlegesség, a vele szembenálló tárgyi világ, amelyre vonatkozik (magyarán, az objektív szükségszerűség figyelembe vétele nélkül lehetetlen reális célokat kitűzni); a külső szükségszerűség azonban – a kemizmust is magába foglaló mechanikai okság – a hozzá képest külsőleges célra vonatkoztatva úgy jelenik meg, mint „megszűnten-megmaradó”, ennek a célnak az alárendeltje. A mechanikai objektum közömbös külső meghatározottsága önmeghatározottsággá alakul (a szubjektív meghatározottságú céltevékenység elemévé lesz), a céltevékenység pedig azért folyamodhat mechanikai és kémiai technikákhoz, mert ezek külső-tárgyi meghatározottságúak, a természeti törvényeknek engedelmeskednek. [341]

A cél előtt ott áll „az *objektív*, mechanikai és kémiai világ, amelyre tevékenysége mint *meglévőre* vonatkozik ... Ennyiben a célnak még valóban *világon kívüli* egzisztenciája van”, az objektivitást egyelőre nem határozza meg, nem járja át. Lényegi tulajdonsága azonban „a törekvés és vágy, hogy külsőleg tételeződjék”. Mozgása egyszerre irányul kifelé, a tárgy közvetlenségének megszüntetésére, és befelé, saját szubjektivitásának megszüntetésére; vagyis arra, hogy *a tárgy szubjektív meghatározottságot kapjon a céltől, a cél pedig objektív alakot öltjön a tárgyban*. Ezt a kettős mozgást, amelynek eredményeképpen „a szubjektivitás meghatározza önmagát” és „tartalmat ad magának”, Hegel *következtetésnek* mondja, mert a szubjektív célt a tárggyal középfogalomként kapcsolja össze a tevékenység és az eszköz. [342]

3. Az eszme

A teleológia után a *Logika* befejező szakasza következik, tárgya az eszme. Lenin felfigyel a sorrendre: „az »eszméhez« mint a fogalomnak az objektummal való egybeeséséhez, az eszméhez mint *igazsághoz* Hegel az ember gyakorlati, célszerű tevékenységén *keresztül* közeledik. Egészen közel jut ahhoz, hogy az ember a *gyakorlatával* bizonyítja eszméinek, fogalmainak, ismereteinek, tudományának objektív helyességét.” A szakasz bevezetőjéről és az *Enciklopédia* megfelelő paragrafusairól (213-215. §§) Lenin megjegyzi: „*Alighanem a dialektika legjobb kifejtése*”; Hegel zseniálisan kimutatja, „hogy a logika és az ismeretelmélet úgyszólván egybeesik”. [343]

Az eszme – mondja Hegel – „a fogalom és az objektivitás egysége, az igaz”. Igazságon „mindenekelőtt azt értik, hogy *tudom*, mi van”; ez azonban csupán a tudatra vonatkoztatott igazság, „a puszta helyesség”. Mélyebb értelemben az igazság azt jelenti, „hogy az objektivitás azonos a fogalommal. Az igazságnak erről a mélyebb értelméről van szó, ha például *igaz* államról, vagy *igaz* műrelekről beszélünk. Ezek a tárgyak *igazak*, ha olyanok, amilyeneknek lenniük kell, azaz realitásuk megfelel fogalmuknak. Így felfogva, a nem-igaz ugyanaz, mint amit egyébként rossznak is neveznek.” A „teljességgel rossz vagy fogalomellenes” szétesik; semmi sem állhat fenn, ha nincs meg benne legalább a minimuma a fogalom és az objektivitás azonosságának. „A rossz és a nem-igaz is csak annyiban van, hogy realitása még valamiképpen a fogal-

mának megfelelően viselkedik.” A dolgok tehát fogalmuk révén állnak fenn, vagy a vallás nyelvén szólva, „egyedül a bennük lakozó isteni és teremtő gondolat által azok, amik”. [344]

Mivel „az *eszme* kifejezést az objektív vagy reális fogalom számára tartjuk fenn, s megkülönböztetjük magától a fogalomtól, de még inkább a pusztá képzettől”, el kell vetnünk azt a nézetet, hogy az eszme „valami nem valóságos”. Persze, ha gondolataink csupán szubjektívek és esetlegesek, akkor csakugyan nincs valóságértékük, „de ebben nem állnak az időbeli és esetleges *valóságok* mögött”, amelyek semmivel sem valóságosabbak, mint ők. Ha viszont az eszmének azért nem tulajdonítunk igazságot, „mert a jelenségekre vonatkozóan *transzcendens*, mert nem mutatható fel vele egybevágó tárgy az érzéki világban, akkor ez különös félreértés”: hiszen az eszme éppen azért valóságos és igaz, mert túlvan az érzéki esetlegességen. Túlvan rajta, noha nem transzcendens, mint Kant vélte; nem öskép, amely túlvilági célként vonzza maga felé a valóságot anélkül, hogy bármikor is elérhető volna. Az objektív és a szubjektív világnak ugyanis nemcsak egybe *kell* vágnia az eszmével, hanem egybe is vág vele; „minden valóságos csak annyiban *van*, amennyiben magába foglalja és kifejezi az eszmét”, az a realitás pedig, „amely nem felel meg a fogalomnak, csak *jelenség*, szubjektív, esetleges, önkényes”, nem igaz. „Ha azt mondják, nincs a tapasztalatban olyan tárgy, amely tökéletesen egybevágna az *eszmével*, akkor ez mint szubjektív mérték állna szemben a valósággal; de hogy valójában mi *lehet* valóságos, ... ha objektivitása nem felel meg fogalmának”, azt képtelenség megmondani. [345]

Hegel láthatólag új változatban adja itt elő a „valóságos” és az „ésszerű” azonosságáról szóló nevezetes tételét. Minden csak annyiban valóságos, amennyiben „kifejezi az eszmét”, megegyezik saját fogalmával, olyan, amilyenek „lennie kell”. Próbáljak ezt egy történelmi példán szemléltetni. A hitleri Harmadik Birodalom a lehető legjobban megfelelt a fasiszta állam fogalmának, pontosan az volt, aminek egy ilyen jellegű államnak „lennie kell”; a hadjárat pedig, amelyet szövetségesei élén a Szovjetunió ellen viselt, tömeges banditizmusával kimerítette a rablóháború fogalmát, pontosan az volt, aminek egy ilyen jellegű háborúnak „lennie kell”. A náci állam is, a szövetséget fasiszta rendszerek rablóháborúja is fölöttébb valóságosnak bizonyult: romhalmazzá és temetővé változtatta Európát, a pusztító energiák hatékonyságának azzal a fokával, amely elérhetetlen lett volna, ha Németország következetesen ki nem fejleszti magában a fasiszta állam ismérveit, és nem úgy folytatja csatlósaival együtt a keleti hadjáratot, ahogy a rablóháborúk törvényei előírják. A fasiszmus gyakorlatának és fogalmának egyezése meghatározta ennek a gyakorlatnak a virulenciáját, határfokát, vagy ha úgy tetszik, valóságának mértékét. A háborút a fasiszta tömb mégis elvesztette, mert egy világméretű rabszolgatársadalom megszervezésére törekedve, szembeszegült az adott korszak fejlődéstörvényeivel: ehhez a lényegi „ésszerűséghez” képest „ésszerűtlen” volt, következésképpen valótlan is. A dolgok annyiban valóságosak és *igazak*, amennyiben „megfelelnek a fogalmuknak”; kérdés azonban, hogy fogalmuk megfelel-e a világfolyamat mélyebb ésszerűségének. *A „valóságos” és az „ésszerű” hegeli azonossága – a dolgok „igazsága” – ennek a mélyebb ésszerűségnek a szempontjából értendő.*

Az „objektív és reális fogalom” tehát, vagy más néven „eszme”, különbözik Hegel logikájában az emberi tudat fogalmaitól, és nem szubjektív mérceként áll szemben a tárggyal, hanem ennek lényegét, minőségét, törvényét alkotja. Az emberi tudattól független fogalomra Hegelnek azért van szüksége, hogy a tárgyi lényeg ne kényszerüljön visszavezetni se a szubjektív tudatműködésre, se az anyag önmozgására, szerkezetének önálló belső megszerveződésére. Jóllehet „az eszme realitása egy anyagiságban van”, ez az anyagiság „múlandó és nem-igaz”, mert „közömbös külső-

legesség” lévén, „ki van szolgáltatva a mechanizmusnak”; maga az eszme „teljességgel egyszerű és anyagtalan”. (Vagyis realitását egyfelől az irreális anyagnak, másfelől saját valótlanságának köszönheti: a testetlen eszme a legvalóságosabb, az egyedüli valóság.) Az eszméből valamilyen mértékben minden létező részesül, és részesülése arányában képviseli az ésszerűséget, az igazságot. Az igazság ebben az értelemben a *dolgok valóságának mértéke*, és megfordítva: *minden annyiban igaz, amennyiben valóságos*.

A hegeli fogalom-misztika a régi, megkövesedett racionalista előítélet szellemében azonosítja az anyagot az érzékivel és az egyedivel, a törvényszerűt az eszmeivel, ám egyúttal azt a mély, szintén racionalista eredetű belátást is tartalmazza, hogy a valóság és az igazság nem az érzéki szint tünékeny egyedi jelenségeit illeti meg, hanem a lényegi szintet, a dolgok törvényeit. A valóság lényege, az igazság forrása az *eszme*.

Hegeli értelmezésben az eszme *objektív általánosként* különbözik az egyedi dolgoktól, noha rajtuk kívül nem létezik. „Az egyedi lét az eszmének valamilyen oldala, a lét szempontjából tehát még egyéb valóságokra van szükség, amelyek szintén mint külön magukban fennállóak jelennek meg; csak együttesen és összefüggésükben valósul meg a fogalom. Az egyedi magában nem felel meg a fogalomnak; létezésének korlátozottsága az ő *végessége* és pusztulása.” Egyszerűbben szólva, sem az egyedi nem lehet közvetlenül azonos az általánossal, sem az általános nem foghatja át minden vonásában az egyedit. De vajon az általános, az „eszme” nem szintén valami véges és korlátozott? Nem – állítja Hegel mert mindenekelőtt nem ennek vagy annak a dolognak a fogalmát jelenti, hanem az *abszolútumot*, „az egy, általános *szubsztanciát*”, amely „a meghatározott eszmék *rendszerévé* különbözik el”.^[347] A meghatározott eszmék a szubsztancia különös formái, és annál igazabbak, ésszerűbbek, valóságosabbak, minél inkább megjelenítik a „szubsztanciát”, a legmélyebb, legátfogóbb fejlődéstörvényeket.

„Az eszmének azonban nemcsak az az általánosabb jelentése van, hogy *igazi lét*, a *fogalom* és a *realitás* egysége, hanem az a meghatározottabb jelentése is, hogy *szubjektív fogalom* és *objektivitás* „közvetlenségéből, amelybe az objektivitásban belemerült, ismét felszabadul”, és szubjektívvé, *az emberi tudat fogalmává* lesz. „Ez a fogalom különbözik objektivitásától”, bár azonos is vele (másképp nem volna tárgyi érvénye); „éppúgy szubjektív vagy formális fogalom, mint objektum”, és „joggal határozták meg *szubjektum-objektumként*”.^[348] Ha pedig a fogalom két alakja, az „objektív” és a „szubjektív” alak ugyanaz, akkor világos, hogy megközelíthetetlen magánvaló dolgok nem létezhetnek, és nincs a világon semmi, ami ne volna megismerhető.

Hogyan értsük a két alak azonosságát? Először is „szubsztanciális” azonosság van közöttük, mivel a tárgyi valóság az emberi tudathoz és fogalmaihoz hasonlóan szellemi természetű. (Materialista fordításban: az emberi tudat a tárgyi világ bármely más területéhez hasonlóan az anyag mozgásformája, és azért képes objektív érvényű megismerésre, mert működésének logikai törvényei anyagi eredetűek.) Másodsor, az azonosságot a *szubjektív tevékenység hozza létre az objektum gyakorlati és elméleti elsajátítása útján*. Ahogy Hegel mondja, a „magáértvaló szubjektivitás” az alany és a tárgy szétválasztottságának megszüntetésére törekszik, mégpedig úgy, hogy „megszabadítja a valóságot a céltalan változás látszatától, és *eszmévé* szellemül át”, visszahozva a természetet „a szubjektum uralma alá” (felismeri a véletlenszerűen váltakozó egyedi jelenségekben az állandót, a törvényt, és emberi céloknak rendeli alá a természeti dolgokat). Az eszmének ez az önmagával való azonosulása (a tárgy elsajátítása) *folyamat*, amelynek során „a meghatározott eszmék ... visszatérnek az egy eszmébe, igazságukba” (a „szubsztancia” különös alakjait, a különös törvényeket a megismerés beilleszti az egyetemes összefüggések rendszerébe, s ezzel lezárja a progresszust, amelyet Kant, empirista hajlamai miatt, még végtelennek hitt).^[349]

Ha a megismerés folyamat, akkor eredménye, az igazság sem lehet más. Nem szabad tehát „holt nyugalomnak, pusztá képnak, erőtlennek, vágy és mozgás nélkülinek, géniusznak vagy számnak, vagy elvont gondolatnak” (a valóságtól különálló, változatlan valaminek) képzelni. Létrejött Hegel szemében egyszersmind a valóság létrejött is: mind a kettő az eszme önteremtésének ugyanaz a folyamata. A kettős folyamatban „a lét és a lényeg s éppúgy a fogalom és az objektivitás eddig szemügyre vett lépcsőfokai ebben a különbségükben nem szilárdak és önmagukon nyugvók, hanem dialektikusak, s igazságuk csak az, hogy az eszme lépcsőfokai”. [350] Az eszme „a *legélesebb ellentétet* is magába foglalja; nyugalma abban a biztonságban és bizonyosságban van, amellyel azt örökké létrehozza és örökké legyőzi, s benne önmagával egyesül”. Az értelem kimutatja ugyan, „hogy az eszme ellentmond önmagának, mert például a szubjektum csak szubjektum, az objektum pedig éppen az ellenkezője; hogy a lét valami egészen más, mint a fogalom, ennél fogva nem fejthető ki belőle; hogy a véges szintén csak véges, és éppen az ellenkezője a végtelennek”; a logika azonban pontosan a fordítottját mutatja ki, „hogy tudniillik a szubjektum, amely csak szubjektum, a véges, amely csak véges, a végtelen, amely csak végtelen stb., igazság nélkül való, ellentmond önmagának, és ellentétébe megy át, igazságának pedig ez az átmenet és egység bizonyul, amelyben a végletek megszünten-megmaradnak, s látszatként vagy mozzanatként léteznek”. [351]

Hegelt elsősorban azért nehéz követni, mert szándékosan elmosza a határt a gondolkodás, a tárgyi tevékenység és a tárgyi világ között – az „eszme” fogalma egyenesen erre szolgál –, és hol olyan állítmányt vonatkoztat valamennyiükre, amely valójában csak az egyiket illeti meg, hol az egyiknek tulajdonít olyan állítmányt, amely csak a másokra érvényes. Eljárása egyidejűleg nyitja meg és zárja le a dialektika távlatait, s így mindenütt két Hegellel van dolgunk: a dialektikussal és a teológussal. Ha szét akarjuk őket választani, először azt kell megállapítanunk – az eszméről szóló szakaszban különösen –, hogy a vizsgált szöveg tulajdonképpen mire is vonatkozatható.

Az igazság folyamatjellege nyilvánvalóan az ismeretelmélet körébe tartozik. A megismerés eredményei nem véglegesek, hanem az „eszme”, az abszolút igazság lépcsőfokai. Vajon elérhető-e az abszolút igazság? Kant tagadóan válaszolt, és hitelt érdemlően bebizonyította, hogy abszolút igazság nélkül nincs tudás, nincsenek objektív érvényű ismeretek. De elképzelhető-e, hogy ne legyenek ilyen ismereteink? A természet rendszeres átalakítása, az emberiség fennállása lehetetlen nélkülük. Ha pedig van tudás, akkor az abszolút igazság sem maradhat számunkra örök „túlso”. A teológus Hegel saját filozófiáját árulja abszolút igazság gyanánt, mint az istenséggel való elméleti egyesülés megvalósulását, a dialektikus Hegel azonban sejtetni engedi, hogy a kérdés másképp is eldönthető. Az abszolút igazság minden tudásban jelen van, méghozzá kétszeresen: a tudás ugyanis, a pusztá vélekedéssel vagy a véletlen egyedi tények jelenség szintű rögzítésével ellentétben, egyrészt valamilyen *konkrét törvényszerűséget* fejez ki – és a törvény az esetek végtelen halmazára érvényes, azaz ilyen értelemben abszolút –, másrészt azt az *egyetemes összefüggést* is megtestesíti, hogy a dolgok a tudattól függetlenül léteznek, meghatározott törvények szerint rendeződnek, és megismerhetők (különböző tudásról, objektív ismeretről nem beszélhetünk). Az abszolút igazság tehát a maga végtelen érvényével *minden tudás előfeltétele és szükségszerű tartalma*. Ám a tudás egyúttal véges is, nem ölelheti fel *mennyiségileg* a teljes valóságot, sem kiterjedésében, sem mélységében. Egyszerre végtelen és véges, abszolút és viszonylagos: abszolút, mert tartalmát illetően objektív; és viszonylagos, mert formájára nézve szubjektív, azaz tartalmilag is szükségképpen töredékes, hiányos. A szubjektív forma korlátozza a tartalom objektivitását. Ez az

ellentmondás hajtja előre a megismerést, hogy újabb tudást szerezzen. De az új ismeret sem lesz teljességgel abszolút és objektív, hanem csupán az abszolút igazság ellentmondásos egysége a viszonylagossal, a végtelené a végessel, az objektív tartalomé a szubjektív formával – mint ismeret, nem is lehet más. A megoldott ellentmondás kiújl, pontosabban, megoldása és magasabb fokon való újratermelése egy és ugyanaz: a tárgyi világ elméleti elsajátításában minden előrelépés visszaszorítja a szubjektivitást, de fenn is tartja ennek ellentétét a tárggyal, kiváltva az újabb előrelépés szükségletét. Ezért mondja Hegel, hogy az eszme örökké elválasztja és megkülönbözteti „a magával azonost a különbözőtől, a szubjektívet az objektívótól, a végest a végtelentől”, s a különbözőt egyúttal felvilágosítja végességéről, és „visszavezeti az egységbe”; kettős mozgása pedig sem időbelileg, sem másképp „nincs különválasztva és megkülönböztetve”. [352]

Az ellentmondásokban mozgó eszme „maga a dialektika”. Annyiban elvontnak mondható, hogy bármi, ami nem igaz (véletlen, látszólagos, jelenségszerű), „fölemész-tődik benne; de magánvalósága szerint lényegileg *konkrét*”, mert realitássá határozza meg önmagát (a valóságos dolgok törvényeként léteznek), és tagadással tér vissza önmagába (megszüntette-megőrzi saját előző, önmagukban egyoldalú mozzanatait, amelyek csak a dialektikus összefüggések rendszerében igazak). [353] Az „eszme” dialektikájának három fokozata van: az első az *élet*, amelyben a fogalom „még nem *lélekkel teljes*”, és az eszme létezési formája az egyediség (a növényi és állati életről van szó, az élet természeti formájáról, ahol az általánosság szintjére felemelkedni képes tudat még nem létezik); a második „*az igaz és a jó eszméje*”, az elméleti és a gyakorlati eszme kettős alakjában jelentkező megismerés; végül a harmadik az *abszolút eszme*, „amely *önmagának abszolút tudása*” (a megismerés csúcsa, a hegeli filozófia). A fokozatok „ésszerű magja” Lenin értelmezésében: az élet létrehozza az agyat, ebben visszatükröződik a természet, s az ember a gyakorlat segítségével jut el az objektív igazsághoz. [354]

a) Az élet

Miért tárgyalja Hegel az életet logikai kategóriaként? Mert a logika tárgya az igazság, az eszme; ezt „először közvetlenségében kell szemlélni”, közvetlensége pedig az élet. [355]

Magyarázatnak ennyi alighanem kevés, de a hegeli szövegek eligazítóbb támpontokkal is szolgálnak. „Az élő egy szervesen természetel áll szemben”: ez az ő „eszköze és szubjektív realitása”, amelyet megszüntet és magához hasonlít, „megbizonyosodva a vele szemben álló *máslét*” semmisségéről. [356] Ennek a folyamatnak az eredményeképpen nem az történik – mint a kémiai folyamat során –, hogy a kölcsönhatásba lépő két oldal önállósága eltűnik egy semleges harmadikban, hanem az, hogy az élő aláveti magának a szervesen természetet. „Az objektum hatalomba kerítésével ... a mechanikai folyamat átmegy a belső folyamatba, amely által az egyed úgy *teszi magáévá* az objektumot, hogy megfosztja sajátos mineműségétől, eszközévé teszi, és szubjektivitását adja szubsztanciájául.” [357] A szervesen természet nem képes ellenállni neki, mert „*magánvalósága szerint*” (potenciálisan) „ugyanaz, ami az élet *magáértvalósága szerint*. Az élő így a másban önmagával olvad össze”, és önmaga elvesztésében folytonosan megújul, fejlődik, tárgyiasul. [358] Éppen ebben – magyarárn, az *anyagcserében* – rejlik a döntő különbség az élő és az élettelen között. Egy sav vagy bázis közvetlen létezése „az ellentétére való vonatkozásban veszendőbe megy”; a

szerves ezzel szemben fenntartja magát az ellentétével folytatott kölcsönhatásban, és tevékenysége révén „csakis az jön létre, ami már volt” – vagyis ő maga. Amikor környezetének tárgyait hatalmába kerítve, „erőszakot gyakorol az objektumon”, a szervetlen természet mechanikai és kémiai folyamatai megszakadnak, a külső belsővé válik. [359] Az élő test bármikor visszaeshet ugyan a kémiai szintre, de csak akkor, ha megbetegszik, vagy meghal; amíg él, addig „önmagában hordja a mást”, és el is viseli ezt az ellentmondást, amire „a szervetlen nem képes”. [360]

Az összehasonlítás és a nagyobb világosság kedvéért egészítsük ki Hegel fejtegetéseit Engels ugyanilyen tárgyú soraival. „... környezetéből a fehérjetest más alkalmas anyagokat vesz fel magába és asszimilál, miközben a test egyéb, régebbi részei szétbomlanak és kiválasztódnak. A nem-élő testek is változnak, szétbomlanak vagy kombinálódnak a természeti dolgok folyásában; ennek során azonban nem maradnak többé azok, amik voltak. A szétmálló szikla már nem szikla; az oxidálódó fém rozsdává lesz. De ami halott testek esetében a pusztulás oka, az a fehérjék számára a *létezés alapfeltétele*. Mihelyt véget ér a fehérjetestekben az alkotórészeknek ez a szakadatlan átalakulása, a táplálkozásnak és a kiválasztásnak ez a huzamos váltakozása, attól a pillanattól fogva véget ér maga a fehérjetest, szétbomlik, azaz *meghal*. Az élet... tehát mindenekelőtt abban áll, hogy a fehérjetest minden pillanatban sajátmaga és egyszersmind más; mégpedig nem egy olyan folyamat következtében, amelynek kívülről van alávetve”, mert anyagcseréje vele született, nélküle a test nem maradhat fenn. [361]

Térjünk most vissza Hegelhez, aki láthatólag arra törekszik, hogy az „élet” ismérveiben már kirajzolódjanak a következő fejlődési fok, a *társadalom* sajátosságai. Hegel felfogásában az élet *elsajátító tevékenység, a szubjektum és az objektum elkülönülésének és azonosulásának kezdeti formája* (sőt, a *tárgyasulásé* is!); eszköz, de „nem valami más számára”, mivel „célja önmagában van”, lényege a *belső célszerűség*. [362] A szervetlen természet dolgai *nem* célszerűek, amíg egy külső tevékenység hatására át nem alakulnak tőlük idegen célok eszközeivé, az élet viszont egyszerre cél és eszköz, ok és okozat, szubjektivitás és objektivitás. Ellentmondásos szerkezetének „igazi rendeltetése az, hogy a fogalom és a realitás egységében ez a realitás ne legyen többé közvetett módon, az önállóság módján egzisztáló, egymáson kívüli tulajdonságok sokaságaként, hanem a fogalom legyen teljességgel a közömbös fennállás eszmeisége”, a részek minden önállóságát megszüntető szerves egész. [363] „A test egyes tagjai csak egységük által és reá való vonatkozásukban azok, amik”: a levágott kéz „már csak névleg kéz”, a levágott ujj „a kémiai folyamatban a felbomlás felé halad”. A részek élete és funkciója az egésztől függ, amely a belső célszerűség „eszköze és szerszáma”. [364] És hogyan viszonyulnak a részek egymáshoz? Az *Enciklopédia* második kötetében Michelet, az 1841-43-as kiadás szerkesztője, lábjegyzetben közli Goethének egy gondolatát, amellyel Hegel minden bizonnyal mélységesen egyetértett: „Minél tökéletlenebb a teremtmény, annál hasonlóbba a részek egymáshoz ... minél tökéletesebb a teremtmény, annál kevésbé hasonlítanak a részek egymáshoz. Az előbbi esetben az egész többé vagy kevésbé hasonlít a részekhez; az utóbbiban az egész nem hasonlít a részekhez. Minél jobban hasonlítanak a részek egymáshoz, annál kevésbé vannak alárendelve egymásnak. A részek alárendeltsége tökéletesebb teremtményre vall.” [365]

Mindezt szem előtt tartva, a következőképpen vázolhatjuk, hogy miért vette fel Hegel az életet a logikai kategóriák közé.

Az élet közvetítő láncszem a szervetlen természet és a szellemi világ között: az előbbitől szubsztanciálisan nem különbözik, de mégis minőségileg új, vele jelenik meg

a világban a célszerű elsajátító tevékenység, amely az alanyt és a tárgyat kettéválasztja és újraegyesíti. Az újraegyesítés nem a kezdeti állapotot hozza vissza: a kezdet a szervetlen természet osztatlan egysége volt, az elsajátítással ellenben az egység kettéhasad, és a szervetlen természet alárendelődik a szervesnek, objektivitása semmisnek bizonyul a magasabb rendű, „szellemibb” fejlődési fok hatalmával szemben. Ennek a folyamatnak az alanya egyszersmind saját tevékenységének tárgya is, önmaga oka és okozata, eszköze és célja, mivel a „másnak” a megszüntetésével önmagát újítja meg és tartja fenn. Különleges tulajdonságai az *öntevékeny szubjektumot* előlegzik, amelyet a *belső célszerűségen alapuló szervezettség* határol el a külsőlegességtől, a közömbös egymásmellettség birodalmától, a szervetlen természettől. [366] Az élőlény szervezettségének jellemzésére Hegel Cuvier-t idézi: „Minden szerves lény egészt alkot, egységes és zárt rendszert, amelynek összes részei megfelelnek egymásnak, és egymásra gyakorolt kölcsönhatásukkal hozzájárulnak ugyanahhoz a céltevékenységhez. E részek egyike sem változhat meg anélkül, hogy a többi is meg ne változna; következésképpen minden rész magában véve jelzi majd és határozza meg valamennyi többit.” A szervezettségnek ez a típusa már felmutatja az öntevékeny szubjektum emelkedő sorban rendeződő kibontakozott formáinak jegyeit: az *egyénnek* azt a sajátosságát, hogy különböző pszichikai és szellemi adottságokat egyetlen jellemben egyesít; az *államnak* azt a sajátosságát, hogy a legkülönfélébb érdekű és hajlamú magánegyéneket az „általános ügy” közös szekerébe fogja; és végül az isteni *szubsztanciának* azt a sajátosságát, hogy a valóság legkülönözőbb területeit, a szervetlen dolgok, az élő természet és a szellem – az ember – világát egyetlen kozmikus egységbe fűzi, mint az alany és a tárgy teljes azonosulásával záruló saját fejlődésének fokozatait. Ha az élet kimaradna ebből a láncolatból, akkor megszakadna az összeköttetés a természet és a „szellem”, a tárgy és a tudat, az objektum és a szubjektum között, vagyis megoldhatatlan maradna az ontológiai funkciókat betöltő, de közvetlenül társadalmi fogantatású hegeli logika fő problémája, az elidegenülés megszüntetése.

Az élet részletes tárgyalására Hegel a természetfilozófiában vállalkozik. Valószínűleg nem követünk el mulasztást, ha beérjük egy-két jellegzetes gondolatának ismertetésével.

Az élet előfeltétele a Föld. „Hogy a Földnek *története* volt, azaz hogy alkata egymásutáni változások eredménye, azt közvetlenül maga ez az alkat mutatja. Egy sor roppant forradalomra utal, amelyek a távolabbi múltban zajlottak le.” A történelmileg létrejött mai alakzatot Hegel egy alkalommal „holttetemnek” nevezi („mindent nem lehet megérteni ebben a holttetemben, mert az esetlegességnek is megvan benne a szerepe”), máskor ellenben – a reneszánsz kori természetfilozófusok módjára – élő szervezetnek ábrázolja: a források a tüdejét és kiválasztó edényeit, a vulkánok a máját alkotják. A mai alakzat ó- és újvilágra, az óvilág pedig három részre oszlik: „egyikük Afrika, a szintiszta fém, a holdszerű, merev a hőségtől, ahol az ember eltompul magában – néma szellem, amely nem lép a tudatba. A másik Ázsia, a bacchánsszerűen üstökösi kicsapongás, a vadul csak önmagából szülő közép, a formátlan nemzés, anélkül, hogy úrrá tudna lenni maga fölött. A harmadik azonban, Európa, a Föld tudata, eszes része, folyamok, völgyek és hegységek egyensúlya – közepe Németország.” [367]

A Földön valósul meg az átmenet a szervetlenről a szervesre, „a természet prózájáról a természet költészetére”. „A kémiai folyamat a legmagasabb, ameddig a szervetlen természet eljuthat”; az élet hozzá képest új minőség, amelyet a kémia nem magyaráz meg. Ennek az új minőségnek „kibontakozott fogalma” az állati természet – „csak itt van igazi elevenség”. [368] Az állati szervezet mikrokozmosz, „a természet magáért valóvá lett centruma, amelyben az egész szervetlen természet összefoglalódott és idealizálódott”; benne „a mágnesesség és az elektromosság csak alárendelt valami”. A

fejlődés alsóbb fokozatait betetőző és összefoglaló állatvilág maga is fejlődési fokokra tagolódik, s az állattanban „természetesnek tartják, hogy a fejletlen szervezettől a fejlettebbekhez haladunk tovább”. Ebben az emelkedő sorban a természeti képződmények aszerint helyezkednek el, hogy mennyire képesek az öntevékenységre, azaz a szellem megjelenítésére, „...a konkrétat többre becsülöm az elvontnál, az állatiságot, még ha csupán a kocsonyaformát érte is el, többre a csillagok seregénél.”

[369] A fejlettségbeli különbségek elismerése ellenére azonban Hegel tagadja Lamarck elméletét az állatfajok változásáról, tagadja, hogy a fejlettebb szervezetek az alacsonyabbakból származnának, és általában elutasítja a természet önfejlődését (lásd az első rész 1/1. pontját).

A fejlődési sor csúcán az ember áll. Az állatok egyben-másban fejlettebbek lehetnek nála, de tökéletességben semmiképpen sem múlhatják felül, mert „a tökéletesség a szervezet harmóniájában van”. [370] Ehhez mérten rangsorolja Hegel a természetet, arra törekedve, hogy a fejletlenebb szervezeteket a fejlettebbek alapján világítsa meg. Rangsorának egyik rendező elve a *fájdalom*, amely „a magasabb rendű természetek kiváltsága ... minél magasabb rendű a természet, annál több boldogtalanságot érez.” (lásd az első rész 1/1. pontját.) A fájdalom: hiány, szükséglet; illetve vágy a hiány megszüntetésére, a szükséglet kielégítésére. Ebben a negatívumban az állat egyúttal pozitívan magánál van; s az is a magasabb rendű természetek kiváltsága, hogy mint ez az ellentmondás egzisztáljanak, az állat azonban ismét helyreállítja a békét, s megbékél magában. Az állati vágy a tárgyi világ idealizmusa, amely szerint e tárgyi világ nem idegen valami. [371]

Nem idegen? Annyiban valóban nem, hogy elsajátítható, alárendelhető az élő szervezetnek. Csakhogy Hegel szemében ennyi még kevés a tárgy idegenségének teljes feloldásához. Az érzéki tárgyelsajátítás megszünteti ugyan a külső szerves természet önálló anyagi fennállását, „de mégis szabadság nélküli folyamat, mert a szervezet az állati vágyban kifelé fordul. Az emberek úgy vélik, hogy csak az akaratban szabadok. De éppen itt viszonyban vannak egy reálissal, külsővel”; szabadság ezért nem lehetséges másutt, mint az „elméleti akaratban”, „az érzékek elméleti folyamatában”.

[372] Az emberi tevékenység ily módon, *ha érzéki-tárgyi jellegű*, Hegel rangsorolásában azonos szintre kerül az állati életműködéssel, az ösztön „tudattalanul ható cél-szerűségével”. [373]

„Az élőlényben a természet elérte tökéletességét, és megkötötte békéjét”, eljutott arra a pontra, ahol saját ellentétébe váltva, szellemmé változik. „A szellem így a természetből fakadt. A természet célja, hogy megölje önmagát, s áttörve a közvetlennek, az érzékinek a kéréget, főnixként elégjen, majd megifjodva, mint szellem lépjen ki e külsőségből.” [374]

b) A megismerés eszméje

Amikor Kant az úgynevezett racionális lélektant, a korabeli metafizikának a lélekre vonatkozó nézeteit bírálja – mondja Hegel –, arra hivatkozik, hogy az énről, „a gondolkodás transzcendentális alanyáról” csupán állítmányai, a gondolatok révén szerzünk tudomást, s ha ezeket elhagyjuk, „nem marad meg más, mint az a jelenség, hogy *én gondolom*” – minden képzet kísérőjelensége, „amelyről *a legcsekélyebb fogalmunk sincsen*”. A gondolkodó én tehát „magánvalóságában” nem ismerhető meg, és semmit sem tudhatunk róla azon kívül, hogy összes képzeteinkben alanyként van jelen. Ennek a „barbár felfogásnak”, Hume és Kant közös szubjektivizmusának a megvilágításában az

ént lehetetlen objektumként szemügyre venni, mert nem választható el önmagától, a gondolkodó alanytól; ami pedig „csak alanyként létezhet”, azzal „nem jár együtt semmiféle objektív realitás”. Ne feledjük azonban – teszi hozzá Hegel –, hogy nemcsak az elgondolt tárgy feltételezi a gondolkodó ént, hanem az én is az elgondolt tárgyat, legyen ez akár ő maga, akár valami más. *Tárgy nélkül nincs én.* A racionális lélektan bírálatában Kant ki akarja küszöbölni a két forma elválaszthatatlanságát, hogy csak a fogalom nélküli én-képzetet rögzítse, s ezzel az egyoldalúsággal maga is a régi metafizika szintjére, sőt mélyebbre süllyed. A metafizika ugyanis „abból a szempontból vizsgálta tárgyait, hogy *igazak-e* vagy nem, szubsztanciák-e vagy jelenségek”, a kanti kritika viszont egyszerűen „félretolja a vizsgálódást, amelynek célja az *igaz*, s magát ezt a célt is; fel sem veti az egyedül érdekes kérdést, hogy tudniillik egy meghatározott alany, itt *a képzet elvont énje*, önmagában igaz-e. Ámde a fogalomról és a filozófiáról mond le az, aki megáll a jelenségnél, a mindennapi tudat képzeteinél.”

[375] Röviden: a Hume nyomdokaiba lépő Kant megelégszik a jelenségszintű üres énnel, s abból, hogy ez az én örökösen alanyként kíséri képzeteinket és gondolatainkat, az objektív érvényű megismerés lehetetlenségére következtet; holott az én – a forma – *a tárgyi tartalomtól függ*, és Kant még csak meg sem kísérli bebizonyítani, hogy önmagában, ettől a tartalomtól elvonatkoztatva, egyáltalán létezhet-e.

Hegel másképp közelíti meg a kérdést. Az alany és a tárgy az eszme két ellentétes alakja; tartalmukat illetően azonosak, de azonosságuk „még nincs tételezve”, s a szubjektív eszme számára (az alany számára) „az objektív világ a *készen talált* közvetlen világ”. A tartalmi azonosság és formai ellentéteesség következtében az eszme egyidejűleg „ő maga és *az ő mása*”, ezért bizonyos abban, hogy ismét egyesülhet saját „önmagától eltaszított” alakjával, az objektív világgal. „Az ész azzal az abszolút hittel fordul a világ felé, hogy az azonosságot tételezheti, és bizonyosságát *igazsággá* emelheti, s azzal a vággyal, hogy a *számára magánvalósága szerint semmis* ellentétet semmisnek is tételezze.” „Ez a folyamat általában a *megismerés*”, amely a szubjektív és az objektív oldal egyesítésével megszünteti mindkettőjük egyoldalúságát. [376]

a) Az igaz eszméje

A megismerés *egységes folyamat, de két ellentétes irányú mozgásra oszlik.* „Az egyik arra irányul, hogy megszüntesse az eszme *szubjektivitásának* egyoldalúságát olyképpen, hogy a létező világot befogadjuk magunkba, szubjektív képzetalkotásunkba és gondolkodásunkba, s a magunk elvont bizonyosságát megtöltjük ezzel az igaznak tekintett objektivitással mint *tartalommal*. A másik megfordítva arra irányul, hogy megszüntessük az objektív világ egyoldalúságát – a világét, amelyet itt ellenkezőleg csak *látzatnak*, esetlegességnek és magukban semmis alakzatok gyűjteményének tekintünk, hogy a világot a szubjektívnek a *bensősége* által, amelyet itt az igazán létező objektívnek tartunk, meghatározzuk, és ezt beleépítsük. Amaz a *tudás* vágya az igazságra, *a megismerés mint olyan* – az eszme *elméleti* tevékenysége.” [377] Hegel tehát *úgy kezeli az elméleti és a gyakorlati tevékenységet, mint ugyanannak az elsajátító tevékenységnek két elválaszthatatlan, egymást kiegészítő mozzanatát*; bár arra is fel kell figyelni, hogy az elsajátítást „*a megismerés eszméjeként*”, a gyakorlatot pedig „*a megismerés eszméjének*” *elemeként* tárgyalja, és végső fokon nem anyagi tevékenységet ért rajta, hanem erkölcsi cselekvést, a „jó” megvalósítását.

A megismerés célja az igazság, amely ebben az összefüggésben egyjelentésű a *tudással*. A tudáshoz lépcsőfokok vezetnek. A megismerés először valami adottat ragad meg, fogalmi meghatározásokba rendezi a készen talált anyagot. Ez a tevékenység az

értelem műve. Az értelmi megismerés „még nem jutott el az *igazsághoz*. Mert ha az eredményben a tartalom megőrzi egy *adottnak* a meghatározását, akkor a feltételezett *magánvaló-lét* nem szűnt meg a fogalommal szemben; a fogalom és a realitás egysége tehát, az igazság, nem foglaltatik benne.” [378] (Marxista értelmezésben: a dolgok objektív lényegéről csak akkor szerezhethetünk hiteles ismereteket, ha feltevéseinket a gyakorlat próbájának vetjük alá, és mi magunk „tétélezzük” azt, ami előzőleg csupán „adott” volt számunkra. Amíg passzívan, mint pusztán „felvevők” vagy befogadók állunk szemben a tárggyal, addig nem lehetünk bizonyosak afelől, hogy a tárgy számunkra megjelenő, „adott” alakja mögött nem rejtőzik-e egy ismeretlen „magánvaló” tartalom.)

Hegel szóhasználatában az „adott” kétségkívül a tárgynak az érzéki szemléletben megjelenő alakja, amely Kant szerint minden tárgyi-tartalmi ismeret előfeltétele. Mivel a szemléletben mindig csak véges tárgyak jelenhetnek meg, az értelmi megismerés szintjén a végtelen, az abszolútum megközelíthetetlen. Nélküle azonban objektív igazság nem lehetséges. Így az értelem álláspontján – vagyis Kantén – „az objektumnak ismeretlen *magánvaló-dologiságot* tulajdonítanak a megismerés *mögött*, s azt és vele az igazságot is abszolút *túlsónak* tekintik a megismerés számára”. Az újabb időkben általánossá lett ez a vélekedés. „De a megismerésnek saját menete által fel kell oldania végeességét és ellentmondását.” A készen talált anyag tapasztalati felvétele csupán az első lépés az objektív igazság irányában. E lépés során „a fogalom tevékenysége inkább csak abban van, hogy ... tartózkodó és passzív a meglévővel szemben, hogy ez ne az alany által meghatározottnak mutakozzék, hanem olyannak, amilyen önmagában”. A megismerés egyelőre *analitikusan* bánik az anyaggal, látszólag arra szorítkozva, hogy „eltávolítson egy külső héjat a tárgyról”. [379]

Az analitikus és a szintetikus megismerés különbségét „néhánykor úgy határozzák meg, hogy az egyik az ismerttől az ismeretlenhez, a másik az ismerentől az ismerthez halad tovább”. De az ilyen megkülönböztetés értelmetlen. A megismerés rendszerint az ismeretlennel kezdődik, „mert olyasmivel, amit már ismerünk, nem kell megismerkednünk”; egyúttal azonban „az ismeretessel is kezdődik”, mert amire a megismerés irányul, az nem lehet *teljesen* ismeretlen – valamit eleve tudni kell róla, különben nem lehetne a megismerés tárgyává. „Ennyiben azt kell mondani, hogy a megismerés, ha egyszer elkezdődött, az ismerttől az ismeretlen felé halad.” [380]

A véges megismerés a formális azonossághoz igazodik (ahhoz, ami több konkrét egyedi dologban közös, és osztályozásukat lehetővé teszi). „Ez a tevékenység abból áll, hogy az adott konkrétumot felbontjuk, különbségeit elszigeteljük, és az *elvonat általánosság* formáját adjuk nekik” (például a víz alkotóelemeit mint hidrogént és oxigént különítjük el egymástól); „vagy pedig meghagyjuk a konkrétumot *alapnak*, és elvonatkoztatva a lényegtelennek látszó különösségektől, kiemelünk egy konkrét általánost, a *nemet* vagy az erőt és a törvényt” (kiválasztjuk a víz tulajdonságai közül a lényegeseket: színtelen, szagtalan, íztelen, átlátszó folyadék, olvadáspontja 0 °C. stb.). „Ez az *analitikus módszer*.” „A gondolkodás itt csak az elvonatkoztatást vagy a formális azonosságot jelenti. Ezen az állásponton áll Locke és valamennyi empirista.” [381]

Az analitikus megismerés kifejti azt, ami az objektumban már megvan. Mégis, „éppoly helytelen az analízist úgy képzelni, mintha a tárgyban csak az volna meg, amit *beleteszünk*, mint amilyen egyoldalú azt hinni, hogy az adódó meghatározásokat csak *kivesszük* belőle. Az előbbi felfogás, mint ismeretes, a szubjektív idealizmusé: eszerint az analízisben a megismerő tevékenység csupán egyoldalú *tétélezés*, amelyen túl a *magánvaló dolog* rejtve marad; a másik felfogás az úgynevezett realizmusé: eszerint a szubjektív fogalom üres azonosság, amely a gondolati meghatározásokat *kívülről*

fogadja magába.” De valójában az a helyzet, hogy „az analitikus megismerés, az adott anyag átváltoztatása logikai meghatározással, egyszerre mind a kettő”, mivel a logikai egyrészt „csak a megismerésben van meg”, másrészt „nemcsak *tételezett*, hanem *magánvaló* is”. [382] (Hamis és egyoldalú tehát mind a szubjektív idealizmus – értsd: a kanti filozófia –, amely saját logikai meghatározásait kényszeríti a tárgyra, mind a naturalizmus, amely a tudatot mozdulatlan formának, üres azonosságnak, a tárgyi lenyomatok passzív befogadjának tartja. A logikai formák szubjektívek ugyan – a *tudat* formái –, de egyúttal objektívek is, magának a tárgyi világnak a viszonyai; éppúgy jelen vannak a tudatban, mint a tárgyban. Ebből részint az következik, hogy a tudat nem önkényesen vonatkoztatja őket a tárgyra, részint pedig az, hogy a tárgyi meghatározottságokat nem egyszerűen kívülről, Locke-féle üres táblaként fogadja magába, hiszen a tárgy nem idegen a tudattól, nem teljességgel „külső” a szubjektív logikai formákhoz képest.)

Az aritmetikát és a diszkrét mennyiség általánosabb tudományait analízisnek nevezik; a mód, ahogyan e tudományok tárgyukat megismerik, „valóban a legimmanensebben analitikus”. Az analitikus azonosság „a különbözön mint *egyenlőség* jelenik meg”. Kant úgy okoskodik, hogy „ $5+7=12$ ” – szintetikus tétel, „mert ugyanaz az egyik oldalon egy többség, $5+7$ formájában, a másikon pedig egynek, 12-nek a formájában szerepel”; ha azonban azt akarjuk, hogy az analitikus jelleg ne az elvont azonosság tautológiája legyen ($12=12$), hanem haladást foglaljon magába, „akkor lennie kell valamilyen különbségnek”, s ez önmagában még egyáltalán nem cáfolja a tétel analitikus mivoltát. „ $5+7$ ” és „12” tökéletesen ugyanaz a tartalom; a 12 egy „egészen külsőleges, gondolat nélküli”, géppel is elvégezhető művelet eredménye. „Itt a legcsekélyebb mértékben sincs átmenet egy *másra*” –, a feladatban megadott feltételek és a megoldásban kapott eredmény között csak annyi a különbség, hogy az utóbbiban kifejtve van jelen az egyenlőség másik oldalának burkolt tartalma. A felsőbb analízis ellenben már szintetikus meghatározásokkal dolgozik: a differenciál- és integrálszámítás alapja „egy kvalitatív mennyiségi meghatározás”. Az átmenet, amely a mennyiségtől ehhez a meghatározáshoz vezet, nem analitikus; a rajta alapuló műveleteket a matematika mind a mai napig nem is tudta „önmaguk által, azaz matematikailag igazolni, mert az átmenet nem matematikai természetű”. [383]

„Sokan azt mondják, hogy a gondolkodás semmi többet nem tehet, mint hogy az adott konkrét tárgyakat elemeikre bontja, s ezeket azután elszigeteltségükben vizsgálja.” Kiderül azonban, hogy ha a dolgokat olyanoknak akarjuk megismerni, amilyenek, akkor az analitikus módszer ellentmond szándékunknak. A vegyész például „egy darab húst vizsgál retortájában, gyötri sokféle módon, majd kijelenti: úgy találta, hogy a hús vízből, szénből, hidrogénből stb. áll. Ám ezek az elvont anyagok nem azonosak többé a hússal ... Az analitikusan kezelt tárgyat mintegy hagymának nézik, amelynek rétegeit sorra lefejtik.” [384]

Az egyeditől az általános fele haladó analitikus megismerés csak rögzíti azt, ami van, de a meghatározások különféleségét nem tudja egységükben, szükségszerűségükben felfogni. A szükségszerűséget a *szintetikus megismerés* célozza meg, amely az analitikus módszer fordítottjaként „az *elvont azonosságról* a *viszonyra*, a *létről* a *reflexióra* tér át”. [385] A két módszerről „úgy szoktak beszélni, mintha teljesen a tetszésünkön múlna, hogy az egyiket vagy a másikat használjuk-e. De a dolog korántsem így áll: magának a megismerendő tárgynak a formájától függ, hogy melyiket alkalmazzuk a kettő közül... A megismerés először is analitikus: az objektum az elszigetelődés alakját ölti számára, s az analitikus megismerés tevékenysége arra irányul, hogy az előtte fekvő egyedit egy általánosra vezesse vissza.” [386] Ez a hegeli

megállapítás egyezik mind a tudományos megismerés logikájával, mind a tudományok történeti fejlődésével, amelyben a természet részekre bontása, folyamatainak és tárgyainak osztályozása, a szerves testek anatómiai vizsgálata érthető okokból megelőzte és megalapozta az átfogóbb természeti összefüggések felfedezését.

Ami a *szintetikus módszert* illeti, a megismerés itt „az általánosból (mint *definícióból*) indul ki, s a különösségen (a *felosztáson*) át az egyedihez (a *tantételhez*) halad”. [387]

A *definíció* analitikus úton jön létre, „anyagáról és megokolásáról az analitikus módszer gondoskodik”. Három elemet foglal magába: „az általánost mint legközelebbi nemfogalmat (*genus proximum*), a különöst mint a nem meghatározottságát (*qualitas specifica*) és az egyedit mint magát a definiált tárgyat.” Eltérően a leírástól, amely a tárgy különös és egyedi vonásaira is kiterjed, a definíció a tárgyat „*fogalmára* vezeti vissza”, elhagyva belőle „az egzisztenciához szükséges” külsőségeket, és a legegyszerűbb mozzanatokra csökkentve „a szemlélt létezés különféle meghatározásainak gazdagságát”. [388] Ez „mindjárt alkalom, hogy arról vitatkozzunk, helyes-e a felállított definíció, mert a dolog azon múlik, hogy milyen észleletekből indultunk ki, és milyen nézőpontokat tartottunk szem előtt; minél gazdagabb a definiálandó tárgy, azaz minél több különböző oldalt nyújt a vizsgálódásnak, annál különbözőbbek rendszerint a róla szóló definíciók is. Egész sor definíció van például az életről, az államról stb.” De hogyan különböztethetjük meg a tárgy „fogalmi meghatározásához” tartozó tulajdonságokat azoktól, amelyek csupán e tárgy „külső realitásához” tartoznak? A tulajdonságok közül melyeket kell kiválasztanunk a definíció számára? [389]

Ha mesterségesen előállított tárgyakról, „az öntudatos célszerűség termékeiről” van szó, akkor a kiválasztást a tárgyak célja szabja meg; anyaguk természete vagy más külső tulajdonságaik, „amennyiben megfelelnek a célnak, benne foglaltatnak a meghatározásban, a többi ebből a szempontból lényegtelen”. Nem okoz nehézséget a geometriai tárgyak meghatározása sem, mert „lényegileg csak azok, aminek lenniük *kell*”, és „ennyiben ugyanolyanok, mint a külső célszerűség termékei”. Másként állunk azonban a természet és a szellem konkrét objektumaival. Ezeknek sok tulajdonságuk van; „meg kell tehát határozni, hogy a sok közül melyik illeti meg a tárgyat mint nemet, és melyik mint fajt, továbbá, hogy e tulajdonságok közül melyik a lényeges.” A tulajdonság akkor lényeges, ha általános; de a létezésben, az egzisztencia és az észlelés szintjén az általánosság „pusztán empirikus”, azaz vagy időbeli tartósságot jelent, vagy „más konkrét egészekkel való összehasonlításból ered”, nem több a közös vonások kiemelésénél. A definíció ezért lemond a tulajdonképpeni meghatározásról, és beéri olyan jegyekkel, amelyeknek nem a lényeg összefoglalása a céljuk, hanem inkább az, „hogy *ismertetőjelek* legyenek a külső reflexió számára”. Blumenbach szerint például a fülcimpa olyasmi, amivel más állatok nem rendelkeznek, így megkülönböztető jegyként szerepelhetne „a fizikai ember meghatározásában”. Egyszóval, teljesen véletlen, „hogy a definícióba felvett jegyek csak kisegítő eszközök-e, vagy jobban megközelítik egy elvnek a természetét”; meglátszik rajtuk, hogy nem szülőhelyei a fogalmi megismerésnek, s a nemek felfedezését „inkább egy homályos érzés, egy meghatározatlan, de mélyebb érzék, a lényegesnek a megsejtése (a *gyakorlati tevékenység* sugallatára többé-kevésbé ösztönösen kialakuló hipotézis – *R. E.*) előzte meg”. [390]

A definíció további nehézsége, hogy a fogalom különbözik megvalósulásától: bár az utóbbi „magán mutatja azt, aminek lennie *kell*”, de „mutathatja azt is, hogy csak tökéletlenül felel meg fogalmának, hogy *rossz*”. Ha mármost a definíció a rosszat is felveszi magába, akkor elmosza a különbséget a lényeges és a lényegtelen tulajdon-

ságok között; ha viszont elsiklik az „instancia” (a konkrét egyedi jelenség) fölött, akkor „már nem találja igazolását a jelenségben”, ő maga tehát nem lehet a mércéje annak, hogy tartalma „igazság-e vagy esetlegesség”; „a formális igazság pedig, a definícióban szubjektíven tételezett fogalom és egy rajta kívüli valóságos tárgy egyezése nem állapítható meg, mert az egyes tárgy rossz is lehet.” „A definíciónak ennél fogva nincs igazolása és szükségszerűsége” [391] (a belőle kiinduló szintetikus-deduktív módszer már csak ezért sem alkalmasabb a filozófia számára, mint az analitikus-tapasztalati módszer, jóllehet Spinoza, majd Schelling is megpróbálkozott vele [392]), és „csak az ellentétes meghatározás által ragadhatja meg a tárgyat”. Így „át kell mennie a felosztáshoz”. [393]

A megismerés tehát a definíciótól a felosztás, az általánostól a különös felé tart. Habár első pillantásra úgy tűnik, mintha természetesebb volna a tudományt a konkrét valósággal kezdeni, be kell látnunk, hogy könnyebb megragadni „az elvont, egyszerű gondolati meghatározást”, mint a bonyolult összefüggésekkel átszőtt konkrétumot. Az általános azért első, mert egyszerű, és megfordítva, „az egyszerű az általánosabb, s a konkrét, mint magában megkülönböztetett, tehát közvetített, már feltételezi az átmenetet egy elsőtől”. Ez vonatkozik a megismerés rendjére általában: az olvasást például nem egészen szavak vagy szótagok elolvasásával kezdjük tanulni, hanem „a szavak és a szótagok *elemeivel* s az *elvont* hangok jeleivel”. A geometriát sem lehet konkrét térformákkal kezdeni, hanem ponttal és vonallal, azután következnek a síkidomok, közülük is először a háromszögek. Persze, minden általános egy magasabb általános alá tartozik, s azt a tárgyat, „amelynek látszólag elemi általánossága van”, csak annyiban kezelhetjük abszolút kezdetként, „hogy *feltételezzük* a *képzelet* vele való ismeretséget”, és úgy tekintjük, mint ami „nem szorul levezetésre”. [394]

Hegel megkülönbözteti a tudományos megismerést a köznapitól; tulajdonképpen csak az előbbit nevezi megismerésnek, az utóbbit a szemlélet körébe sorolja. De van-e ilyen éles határ a kettő között? Végso fokon a tudományos megismerés is a szemléletből nőtt ki, s a konkrét dolgok zavaros, közvetlen képzeteitől emelkedett arra a szintre, ahol – Marxszal szólva – „elvont, egyszerű gondolati meghatározásokból” fejtheti ki egész tartalmát; ahol tehát a szétszórt, bizonytalan kezdetek után egységes rendszerré, valódi tudománnyá fejlődik. A politikai gazdaságtan esetében Marx a következőképpen vázolja ezt a fejlődést: „Úgy tűnik, helyénvaló a reálissal és konkrétal, a valóságos előfeltételekkel kezdeni”, így a gazdaságtanban a népességgel, amely a társadalmi termelés szubjektuma. Ez az út azonban téves. A népesség üres elvonatkoztatás, ha elhagyjuk alkotóelemeit, az osztályokat. Az osztály szintén pusztaszó, amíg alapjai – például a bér munka és a tőke – tisztázatlanok. A népességről eleinte csupán kaotikus elképzelésem lehet, s a közelebbi meghatározások és elemzések révén egyre egyszerűbb fogalmakhoz jutnék, végül pedig „elérkeznék a legegyszerűbb meghatározásokhoz”. Innen azután végig kellene járnom az utat visszafelé, míg el nem jutok ismét a népességhez, „ezúttal azonban nem mint egy egésznek a kaotikus elképzeléséhez, hanem mint sok meghatározás és vonatkozás gazdag totalitásához”. Keletkezése során a gazdaságtan az első úton járt: „a 18. század közgazdászai például mindig az eleven egésszel, a népességgel, a nemzettel, állammal, több állammal stb. kezdik; de mindig azzal végzik, hogy elemzés útján föllelnek néhány meghatározó jellegű elvont, általános vonatkozást, mint a munka megosztása, a pénz, az érték stb. Mihelyt ezeket az egyes mozzanatok már többé-kevésbé rögzítették és elvonatkoztatták, megkezdődtek azok a gazdasági rendszerek, amelyek az egyszerűtől – mint a munka, a munkamegosztás, a szükséglet, a cseréérték – emelkednek fel az államhoz, a nemzetek közti cseréhez és a világpiachoz. Nyilván az utóbbi a tudományosan helyes módszer.” [395]

Nem mindegy természetesen, hogy az egyszerű és általános meghatározások közül melyik legyen a kezdet. A politikai gazdaságtant illetően például mi sem látszik nyilvánvalóbbnak, mint hogy a földjáradékkal kezdjük, „a földtulajdonnal, mivel ez a földhöz, minden termelés és minden létezés forrásához fűződik”, s minden valamennyire megszilárdult társadalom első termelési formájával, a mezőgazdasággal kapcsolatos. „De mi sem lenne tévesebb.” A társadalmi formákban mindig egy meghatározott termelés szabja meg valamennyi többinek a súlyát és a jellegét; „általános megvilágítás ez”, amely az összes egyéb színeket módosítja. „A földjáradék nem érhető meg a tőke nélkül. A tőke viszont a földjáradék nélkül igen. A tőke a polgári társadalom mindeneken uralkodó gazdasági hatalma”, neki kell „a kiindulópontot és a végpontot alkotnia”.^[396] Mint ismeretes, a tőkés társadalom elméleti rekonstrukcióját Marx végül is az áru elemzésével kezdte, ez lévén a legegyszerűbb és legáltalánosabb kategória, amelyből a kapitalizmus egész szerkezete és fejlődési tendenciája kifejthető.

Elvont tudomány léteire hasonló pályát futott be a geometria is. Történeti kiindulópontjául a gyakorlati számolásokból és mérésekből leszűrt tapasztalati ismeretek szolgáltak, ezek azonban még nem álltak össze tudományos rendszerré; a geometria rendszeres felépítésére csak akkor kerülhetett sor, amikor Euklidész, alkalmasint az elődök próbálkozásait is hasznosítva, összeállította azokat a bizonyítás nélküli alapelveket – definíciókat, posztulátumokat és axiómákat –, amelyekből azután a tételek levezethetők voltak. A tudomány kifejtése itt is az általánostól és viszonylag egyszerűtől az egyre bonyolultabb különösök felé halad, noha maga a tudomány a gyakorlati tapasztalatokból származik.

Utolsónak egy filozófiai tárgyú példát említünk. A materialista filozófia legáltalánosabb és egyúttal legegyszerűbb – meghatározásokban a legszegényebb – kategóriája az anyag: ennek kell a kategóriarendszer élén állnia, a materializmus konkrét tartalmát megalapoznia. Történetileg az anyagfogalom eleinte valamilyen szemléleti konkrétumhoz kötődött, a víz, a tűz, a levegő fogalmával azonosult; később szerencsésen elszakadt a szemlélettől, de még jó ideig csupán egyetlen mozgásforma tudományának, a mechanikának az adatait általánosította; végül a 20. század fordulója körüli tudományos forradalom eredményeinek lenini feldolgozása nyomán érte el az általánosságnak és egyszerűségnek azt a fokát, ahol minden mozgásformát és anyagi képződményt felölel, és a *tudományos* filozófia alapjává lehet. A *történeti sorrend analitikus*: a szemléleti konkrétum zavaros észlelésétől halad a legáltalánosabb és legegyszerűbb fogalmak felé; a *logikai kifejtés rendje szintetikus*: a legáltalánosabb és legegyszerűbb fogalmaktól halad a meghatározások teljességét megtestesítő konkrétum felé.

Az elmondottak nem azt jelentik, mintha a tapasztalati anyag megmunkálása a tudományok előtörténetére korlátozódna. Nincs az az elvont tudomány, amely pusztán fogalmainak belső erejéből fejlődhetne: végeredményben még a matematika és a logika sem nélkülözheti a gyakorlati szükségletektől kapott ösztönzést és a tapasztalatból merített általánosítási anyagot. Hegel, aki egész filozófiáját a fogalom deduktív önmozgására építi, nem tagadja ugyan a tapasztalati elemek szerepét a tudományos fejlődésben, de a köznapi megismeréshez sorolja őket, és sajátosan értelmezi az elméleti fejlődésre kifejtett hatásukat. A tapasztalati ismeretek nem *pozitívumként*, az általánosítható anyag felhalmozásával és a hipotézisek ellenőrzésével viszik előre a tudományt, hanem *negatívumként*, azzal a *fogyatékoságukkal*, hogy egyediek és esetlegesek, s ha a tudomány rájuk hagyatkozik, ellentmondásba kerül önmagával, a szükségeszerű összefüggések megállapítására irányuló saját lényegi törekvéseivel. A tapasztalati ismeretek tehát Hegel szerint is hajtóerői a tudománynak, de csak mint annak az ellentmondásnak a gerjesztői, amely arra készíti a „fogalmat”, hogy a

tapasztalati szennyeződéstől megtisztulva, *a maga erejéből* haladjon tovább.

A tapasztalat negatív megítélésének szemszögéből ábrázolja Hegel a definícióról a felosztásra való átmenetet is.

A *felosztás* az általánost különösként határozza meg. Teljességet követelünk tőle, ehhez pedig olyan elvre van szükség, amelynek alapján a felosztás „a definíció részéről általánosságban megjelölt terület egész körét átfogja. Közelebről azután arról van szó, hogy a felosztás elvét magának a felosztandó tárgynak a természetéből vegyük, úgyhogy a felosztás természetes és ne csupán mesterkéltnél, azaz önkényes legyen. Az állattanban például az emlősök felosztásához főleg a fogakat és a karmokat veszik alapul, s ez helyes is, amennyiben maguk az emlősállatok testüknek ezekben a részeiben különböznek egymástól, és a különböző osztályok általános típusa erre vezethető vissza. – Általában az igazi felosztást a fogalomtól meghatározottnak kell tekinteni.” [397]

De lehetséges-e egyáltalán a „fogalomtól meghatározott” felosztás? Ha tapasztalati ismereteink bővülése ellentmond a nem elfogadott meghatározásának – írja Hegel akkor vagy a nemet kell megváltoztatni, vagy az új anyagot kell kizárni belőle. Ez a „fogalom nélküli eljárás”, amely hol a nem lényeges mozzanatának tekint egy meghatározottságot, és a különöst ennek rendeli alá, hol pedig a különösből indul ki, és ennek alapján ismét más meghatározottságoktól vezeteti magát, az önkénnytől függőnek mutatja, „hogy a konkrétak melyik részét akarja megtartani vagy elrendezni”. A természet annyira változatos – korcsokat, átmeneti formákat stb. hoz létre –, hogy lehetetlenné teszi a ragaszkodást egyetlen felosztási alaphoz. A felosztásnak sokféle alapja lehet, mert „nincs saját alapja”. Törvényei ennél fogva „csak formális, üres szabályokban állhatnak, amelyek nem vezetnek semmihez”; ilyen szabály például, „hogy a felosztásnak ki kell *merítenie* a fogalmat. De valójában a felosztás minden egyes tagjának kell a *fogalmat* kimerítenie” (tartalmaznia kell a definícióba foglalt összes jegyeket, egyeznie kell a fogalommal, amelynek terjedelmébe besorolták). A fajok „empirikus, magában meghatározás nélküli különfélesége mellett nem érinti a fogalom kimerítését az, hogy több vagy kevesebb fajt találunk-e magunk előtt; ha például a 67 papagájfajhoz még egy további tucatot fedeznek fel, ez közömbös a nem kimerítése szempontjából.” [398]

A „fogalmi meghatározások szerint haladó megismerés” következő, harmadik fokozata „a különösség átmenete az egyediségbe”, a *tantétel* (teoréma). „A definíció megáll az általános fogalomnál; a tantételben viszont realitásban, reális létezésének feltételeiben és formáiban ismerjük meg a tárgyat.” Nem könnyű megkülönböztetni, hogy a tárgy meghatározásai közül melyek tartoznak a definícióba, és melyek a tantételbe; erre vonatkozóan semmilyen elvet nem állapíthatunk meg. Az elv látszólag az lehetne, „hogy ami közvetlenül illet meg egy tárgyat, az a definícióhoz tartozik, de a többire mint közvetítetre nézve fel kell mutatni a közvetítést”; a tantétel bizonyítást kíván, a definíció nem. A definíció tartalma azonban „lényegileg maga is közvetítve van; közvetlensége csak *szubjektív*, vagyis az alany egy önkényes kezdetet választ, s egy tárgyat előfeltevésnek tekint.” Euklidész, akit ősidők óta joggal ismernek el a szintetikus módszer mesterének, a párhuzamos vonalakról axióma gyanánt maga is egy előfeltevést közölt. De nem is a geometria dolga, hogy saját definícióit és axiómáit levezesse: számára ezek „szükségszerűen *előfeltevések*, viszonylagos elsők”. Az axiómákat éppen a viszonylagos elsőség, az előfeltevés-jelleg különbözteti meg a tantételektől. „Rendszerint jogtalanul szokták őket abszolút elsőknek venni, mintha ... nem szorulódnának bizonyításra. Ha csakugyan így állna a dolog, pusztán tautológiák volnának, hiszen csak az elvont azonosságban nincs különbözőség, tehát nincs szükség közvetítésre sem. Ha ellenben az axiómák nem pusztán tautológiák, akkor valamilyen

más tudományból átvett *tételek* ... Azaz voltaképpen *tantételek*, amelyek a logikából valók. [399]

A geometriai módszer a szintetikus megismerés mintája. Más tudományokra is alkalmazták, többek között a filozófiára, ahol Spinoza hatására hosszú ideig megingathatatlan volt a tekintélye. Pedig világosan látható, hogy a saját területén oly sikeres módszer a filozófiában terméketlen, mert előfeltevésekre épül, és szembetűnő jellegzetessége a formalizmus. A geometria a mennyiség tudománya, minden egyéb meghatározástól eltekint. Tárgyának elvontsága miatt „az a fennkölt vonása van, hogy üres, csendes tereiben megfakul a szín, eltűnik a többi érzéki tulajdonság, elhallgat minden más érdek, amely közelebből szól az élő egyéniséghez, másrészt az elvont tárgy még a tér, valami *nem-érzéki érzéki*; a *szemlélet* absztrakciójába van emelve.” Ennek az absztrakciónak, s nem az érzéki szemléletességnek köszönheti a geometria, hogy képes a magasabb tudományosságra; az anyag érzékisége, amelyet sajnálatosan a geometria előnyének vélték, „inkább álláspontjának alacsonyosságát jelzi”, hiszen tudományt csak a gondolkodás hozhat létre, a szemlélet nem. [400]

Mivel a geometriának „a tér érzéki, de elvont szemléletével van dolga”, akadálytalanul rögzíthet egyszerű értelmi meghatározásokat, és „csak benne van meg a véges megismerés szintetikus módszere a maga tökéletességében”. De igen figyelemre méltó – teszi hozzá Hegel hogy előrehaladása során a geometria „*összemérhetetlenségekbe és irracionálisokba* ütközik”, s ha tovább akar menni, túl kell lépnie az „értelemszerű elven”. Itt is azzal a gyakori terminológiai visszássággal találkozunk, hogy amit racionálisnak neveznek, az csupán értelemszerű, amit pedig irracionálisnak, „az az *ésszerűnek* a kezdete és nyoma”. [401]

A geometriai tér „az egymáson-kívüli-lét absztrakciója”. Ezért rajzolhatók olyan alakzatok „e tér meghatározatlanságába, hogy meghatározásaik szilárd nyugalomban maradnak egymáson kívül, s nem tartalmazznak átmenetet az ellentétesbe”; összehasonlításuk alapja a külsőleges egység, az egyenlőség. Ahol azonban a szintézis szükségszerűsége „már nemcsak a *pozitív azonosságban* gyökerezik, hanem a *negatívban* is” (ahol a mennyiségi különbségeken túl különböző *minőségek* kapcsolatáról és kölcsönhatásáról van szó), ott a geometria tehetetlen. Módszerének használhatatlansága főleg a tapasztalati tudományokban szembeötlő. A szintetikus-deduktív módszer alkalmazásakor itt az történik, hogy a kiindulópontul választott általános alapelveket – a fizikában például az erőket vagy más lényegi formákat – az egyes esetekre vonatkoztatják, ezeket amazokból vezetik le; ám a levezetett következményeken észrevehető, hogy az állítólagos alapelvek voltaképpen rajtuk alapulnak. Kiderül, hogy a megismerés csak azért állíthat fel egyszerű definíciókat és alapelveket, mert önkényesen válogatta össze az általánosítás anyagát; s ha az újabb tapasztalatok rácáfolnak az alapelvekre, az elmélet azzal hárítja el a cáfolatot, hogy a tapasztalatokat nem konkrét totalitásukban, hanem pusztá illusztrációkként mutatja be, és mindig arról az oldalukról, amely az ő számára előnyös. Az így megszerkesztett tudományokban az ember elfogad és emlékezetébe vés bizonyos előfeltevéseket, de ha szükségszerűségük után próbál nyomozni, „nem jut messzebbre a kezdeteknél”. A mértéktelen dedukció példaként Hegel néhány jellegzetes gondolatficamot idéz Wolfftól, aki a szintetikus módszert az ismeretek minden fajtájára kiterjesztette, és az építészet alapelemeiről szóló munkájában a következőképpen „bizonyította”, miért kell egy ablaknak olyan szélesnek lennie, hogy két személy kihajolhasson rajta: „mert az ember gyakran szokott másvalakivel kihajolni az ablakon és nézelődni”, s az építőmester köteles eleget tenni az építető minden szándékának. [402]

A geometriai módszer filozófiai alkalmazását Kant és Jacobi döntötték meg. Kant

kimutatta, hogy a deduktív metafizika antinómiákba torkollik, Jacobi pedig azzal érvelt, „hogy a bizonyítás effajta módja teljességgel a véges dolgok rideg szükség-szerűségének köréhez van kötve”, és „nem jut tovább a szabadsággal szembenálló szükségyszerűségnél”, megreked a mechanikus determinizmusban. Hegel egyetért ebben Jacobival. A szintetikus megismerést fogyatékosnak tartja, úgy véli, hogy a szubjektív fogalom ezen a fokon még elmarad az igazságtól, nincs feltétlen összhangban a tárggyal. Ezért a szükségyszerűség szférájának (a szintetikus-deduktív megismerésnek), amely „a lét és a reflexió legmagasabb csúcsa”, át kell mennie „a fogalom szabadságába”. [403]

Az átmenetet Hegel a szükségyszerűség és a szubjektivitás viszonyából vezeti le. A tantételben kimondott összefüggés csak a bizonyítás szubjektív tevékenysége révén jelenik meg szükségszerűként, jóllehet maga az összefüggés nem ennek a tevékenységnek a terméke. „A szükségyszerűség, amelyhez a megismerés a bizonyítás által jut, ellentéte annak, ami a megismerés számára kiindulópont volt. Kiindulópontjában a megismerés adott és esetleges tartalommal bírt, most azonban, mozgása végén, a tartalmat szükségszerűnek tudja, és ezt a szükségszerűséget a szubjektív tevékenység közvetíti.” A tartalommal együtt a szubjektivitás is megváltozik: „eleinte puszta *tabula rasa* volt, most ellenben meghatározónak bizonyul. De éppen ebben rejlik az átmenet a megismerés eszméjétől az akarás eszméjéhez. Ez az átmenet közelebbről abban van, hogy az általánost a maga igazságában mint szubjektivitást, mint mozgó, tevékeny és meghatározásokat tételező fogalmat kell felfogni.” Az eszme itt már „a gyakorlati eszme, a *cselekvés*” alakját ölti. [404]

Próbáljuk Hegel gondolatmenetét egy példával megvilágítani.

Bár a geometria tapasztalati eredetű, tételeit nem bizonyíthatja tapasztalati úton. Ha a tapasztalat milliószor és százmilliószor azt mutatja is, hogy a négyzet oldala és átlója összemérhetetlen mennyiségek, ebből még nem következik, hogy összemérhetlenségük minden esetben fennáll. A lehetséges esetek száma végtelen, és a végtelent a tapasztalat nem foghatja át. Az emberi elme, amely a négyzet oldala és átlója közötti viszonyt illetően eleinte *tabula rasa* volt, a mérési tapasztalatok alapján megismerkedik ezzel a viszonyal, egyelőre azonban csak annyit tud róla, hogy a két összehasonlított mennyiség *eddig* mindig összemérhetetlennek bizonyult. Ismeret ez is, de „adott és esetleges”, újra meg újra kipróbálandó, nélkülözi a szükségszerűséget. Egészen addig nélkülözi, amíg Euklidész *minden esetre vonatkozóan* be nem bizonyítja a két mennyiség összemérhetetlenségét. A viszony most már *szükségyszerűként* jelenik meg a tudat számára. Világos, hogy szükségszerűségét nem a bizonyítás szubjektív műveletének köszönheti; a bizonyítás csupán napfényre hozza, „közvetíti” azt, ami a viszonyt tárgyilag jellemzi. Ám éppoly világos az is, hogy a szubjektumnak az észlelést, az adottságok tapasztalati befogadását meghaladó *aktív magatartása* nélkül az objektív szükségszerűség megközelíthetetlen maradt volna.

Hogyan bizonyítja Euklidész az összemérhetetlenséget? A visszajáról: kimutatja, hogy az ellenkezője lehetetlen, mert *logikai ellentmondáshoz* vezet. Euklidésznek ennyi elég is – *előfeltevésként fogadja el, hogy ami logikailag önellentmondó, az képtelenség*, és az érvelést nem folytatja tovább. Bizonyítása egyrészt egy *logikai axiómára*, az ellentmondás törvényére támaszkodik, másrészt *a logika következtetési szabályaira*, amelyeket szintén *előzetes vizsgálat nélkül fogad el* a premisszától a zárótételig megtett lépések vezérfonalául. Persze, nem is a geometria dolga, hogy a logika törvényeit és eljárásait ellenőrizze, érvényességüket bebizonyítsa. Hanem kié? A logikáé? Ha a logika maga akarná bizonyítani saját axiómáit és szabályait, a bizonyítás során kénytelen lenne azokra az axiómákra támaszkodni, és azokat a szabályokat használni, amelyeket bizonyítani kell. Ha viszont a logika nem képes önmagát megalapozni,

akkor *elméleti eszközökkel egyetlen tudomány sem alapozható meg*, hiszen minden tudomány a logika törvényei és szabályai szerint építkezik.

Az elméleti megismerés vizsgálatából kitűnik, hogy a jelenségek passzív tudati rögzítése, az elme *tabula rasájának* tényekkel való teleírása semmilyen *szükségszerű* összefüggésre nem derít fényt; a szükségszerűség csak a szubjektum *tevékeny magatartásával* ragadható meg. Ilyen *tevékeny magatartás* a bizonyítás. Ez azonban belül marad az elmélet határain, s így végső fokon mindig a logika elméletileg bizonyíthatatlan előfeltevésein nyugszik. *Az elméleti tevékenység szükséges, de nem elegendő a tények mögött rejlő szerkezeti összefüggések megismeréséhez*; ehhez fel kell emelkedni a tevékenység magasabb, *gyakorlati szintjére*, ahol maga a logika is szert tehet azokra a szilárd alapokra, amelyekkel saját erejéből nem képes ellátni magát. Az elméleti eszme igazsága a gyakorlati eszme – vallja Hegel, folytatva a gyakorlati ész elsőbbségének nagy távlatokat nyitó kanti gondolatát. (Marx „közvetlenül Hegelből indul ki, amikor a gyakorlat kritériumát bevezeti az ismeretelméletbe”. [405])

A sorrend újabb fejtöresre adhat okot: az analízis és a szintézis, valamint az utóbbinak a fokozatai – a definíció, a felosztás és a tantétel – valamennyien a hagyományos logika témái, Hegel mégsem ott tárgyalja őket, ahol a fogalmat, az ítéletet és a következtetést, hanem közbeiktatja *Az objektivitás* című szakaszt a mechanizmusról, a kemizmusról és a teleológiáról szóló fejezetekkel, majd „*Az abszolút eszme*” című szakasznak az étellel foglalkozó fejezetét, és csak e hosszú kitérő után, „a megismerés eszméjének” előadásakor veszi sorra a formális logikából ismert két ellentétes eljárást, az analízist és a szintézist. A furcsa sorrend, ha egész pontosan nem is, részben talán azzal indokolható, hogy a természet – a „mechanizmus” és a „kemizmus” – tapasztalati megismerése már *feltételezi* a logikai formákat, rájuk épül, általuk emelkedik az érzéki szemlélet egyedi és szubjektív szintjéről az általánosság, az objektivitás szintjére. Ezek a formák, ha egyszer kialakultak, a társadalmi tudat tartalmaiként valóban megelőzik a konkrét anyagot, amelyre alkalmazzuk őket (hasonlóan az aritmetikai viszonyokhoz). Az analízis és a szintézis azonban nem egyszerűen logikai formák, hanem *tudományos módszerek*, a következtetések bonyolult láncolatai, amelyek történelmileg csak bizonyos mennyiségű tapasztalati anyag felhalmozódása *után* alakulhatnak ki. A logikai formák tudománya már az ókorban, Arisztotelésszel létrejött, a természet – az „objektivitás” – tudományai viszont újkori vívmányok, és a filozófiában éppen az ő hatásukra, a természettudományos fellendülésből fakadó szükségletként kerül előtérbe a módszer problémája, fejlődnek az analízis és a szintézis régóta ismert műveletei empirikus-induktív és racionalista-deduktív módszerré. A két ellentétes módszer egyoldalúságát Hegel *a gyakorlat bekapcsolásával* kívánja feloldani.

β) A „jó” eszméje

Ellentétben a megismeréssel, amelynek „csak az a fontos, hogy a világot olyannak vegye, amilyen”, a gyakorlati tevékenység „arra irányul, hogy a világot azzá tegye, aminek lennie *kell*” –, nem a készen talált, adott meghatározások befogadására törekszik, „hanem ellenkezőleg, saját meghatározását akarja tételni, s a külső világ meghatározásainak megszüntetésével magának akar realitást adni a külső valóság formájában”. A szubjektív fogalom, amely az „elméleti eszmében” még a tárgyi valóságból meríti tartalmait, a „gyakorlati eszmében” már bizonyossá lesz afelől, hogy ő maga a valóságos, a világ pedig valótlan. [406] (Lenin értelmezése: „a világ nem elégíti ki az embert, és az ember elhatározza, hogy cselekvésével megváltoztatja”; „az ember tudata nemcsak tükrözi az objektív világot, hanem teremt is.” [407])

A „megismerés eszméjének” két eleme közül a „gyakorlati eszme” magasabb rendű az „elméleti eszménél”, mert az általánosság rangján kívül a közvetlen valóságé is megilleti. „Az *objektivitást* az alany itt önmagának követeli; magában való meghatározottsága az objektív, mert ez az az általánosság, amely épp így teljességgel meghatározott; az előbb még objektív világ ellenben már csak valami tételezett, *közvetlenül* többféleképpen meghatározott, mivel azonban csak közvetlenül van meghatározva, nélkülözi a magábanvaló fogalom egységét, s magáértvalósága szerint semmis. – Ez a fogalomban tartalmazott, vele azonos, és az egyedi külső valóság követelményét magába foglaló meghatározottság a jó.” [408]

Hegel gondolata nagyjából a következő: az önmagában véve sokféle tulajdonsággal rendelkező tárgyi világot a cselekvő alany maga akarja meghatározni saját célja szerint, átalakítani a „jó”-nak a hordozójává. Bár a „jó” eleinte csak követelmény, „meg nem valósult eszme” [409], mégis több joga van az objektivitásra, mint a vele szemben álló tárgyi világnak, amely objektív ugyan, de a „jó”-hoz képest semmis: az a rendeltetése, hogy „tétélezetté”, a szubjektív cél tárgyiasult alakjává legyen. Ez a cél – a „jó” – „nem a megvalósítással kapja majd meg igazságát, hanem már magáértvalósága szerint igaz”, s ha megvalósul, csupán annyi történik, hogy „magáértvalósága” mellé elnyeri kiegészítésül „a magánvaló-lét” formáját, a „külső létezését”. [410] így lesz „a külsőleg objektív oldal” a fogalom által meghatározott világgá, az akarat pedig ebben a világban „önmagával zárul össze”. [411]

A moralitás szintjén – Kant és Fichte etikájában – a „jó” fogalma és megvalósulása még problematikus. „A megvalósított jó azáltal jó, ami már szubjektív céljában, eszméjében; a megvalósítás külső létezését ad neki; de mivel ez a létezés csak mint magán- és magáértvalósága szerint semmis külsőlegesség van meghatározva, azért a jó csak esetleges, elpusztítható létezés, nem eszméjének megfelelő megvalósulást ért el benne. – Továbbá, mivel tartalma szerint korlátozott valami, azért többféle jó van”, így a jót nemcsak „a külső esetlegesség és a gonosz veti alá a pusztulásnak”, hanem saját ellentmondása is. [412]

„Ez az ellentmondás a jó megvalósulásának *végtelen progresszusában* mutatkozik meg”, abban, hogy minden véges cél eszközzé válik, mihelyt megvalósul. A jó ennél fogva „*kellés* marad”: az objektív világban, amely a maga útját járja, megvalósulása akadályokba ütközik, sőt, lehetetlennek bizonyulhat; a lét az ő számára semmis, nemlétként határozódik meg. „A tökéletes jó eszméje *abszolút posztulátum* ugyan, de nem több posztulátumnál ... A két világ még ellentétben van egymással, az egyik a szubjektív birodalma az átlátszó gondolat tiszta térségeiben, a másik az objektív birodalma egy külsőleg változatos valóság elemében, amely a sötétség feltáratlan birodalma.” A két ellentétet – teszi hozzá Hegel – *A szellem fenomenológiájában* vizsgáltuk közelebbről. [413]

A bevezető fejtegetések után meglepőnek látszhat a „semmisség” fogalmának jelentésváltozása. Hegel mindvégig a külső dolgokra vonatkoztatja ezt a fogalmat, de hol abban az értelemben, hogy nem képesek ellenállni az átalakításukra irányuló célszerű emberi tevékenységnek, és *hozzá képest* semmisek, hol viszont azzal a fordított jelentéssel, hogy *önmagukban*, végességüknél fogva semmisek, a jó tehát, mihelyt megvalósul, maga is semmissé, valótlanná lesz.

Mintha két valótlán világ nézne farkasszemet egymással: a véges dolgoké és a „kellésé”, amely vagy azért hatalom nélküli, mert nem valósul meg, vagy pedig azért, mert megvalósul. Ne feledjük azonban, hogy a „semmisség” második jelentése csupán a jelenségvilág és a moralitás kanti megkettőződése esetén, „a végesség álláspontján” érvényes, amelyet Hegel megkülönböztet „az ésszerűség álláspontjától”: az utóbbi az

alany és a tárgy lényegi azonosságához kötődik, az előbbi ahhoz a feltevéshez, hogy az alany „egy létező világot talál maga előtt”, s ez az adott, készen talált külvilág „más”, mint ő maga. [414] Minthogy a szubjektumtól idegen „mást” lehetetlen olyannak megismerni, amilyen, az akaratnak önmagából, saját szubjektivitásából kell merítenie céljait, és a szükséges tárgyi támpontok hiányában a jó örökös „kellés” marad. „Az akarát tehát csak maga áll célja elérésének útjában azzal, hogy elválik a megismeréstől ...; a jó eszméje tehát csakis az igaz eszméjében találja kiegészítését.” [415]

Az ismeretelméleti és az etikai dualizmust ily módon a jó eszméjének az igazzal, az akaratnak a megismeréssel való egyesítése, *a gyakorlat és az elmélet egysége* haladja meg. Külön-külön sem az elmélet, sem a gyakorlat nem képes kitörni a szubjektivizmusból, mind a kettő ésszerűtlen és valótlan, együtt azonban kölcsönösen kiküszöbölik egymás egyoldalúságát, megteremtik az azonosságot a valóságos és az ésszerű között. Az „objektív fogalom” által vezetett tevékenység „megváltoztatja a külső valóságot” – írja Hegel ezzel megszünteti annak „semmisségét”, „pusztán megjelenő realitását”, és a tárgyat „mint magán- és magáértvalót tételezi” (rávilágít a tárgy jelenszerű külső alakja mögött a lényegre, egyúttal pedig a szubjektív cél megvalósítása során ellenőrzi a cselekvést vezérlő ismeret vagy feltevés objektivitását, igazságát). [416] A készen talált valóság most már nem úgy van meghatározva, „mint a kereső megismerésben, nem pusztán mint objektív világ a fogalom szubjektivitása nélkül, hanem mint olyan objektív világ, amelynek belső alapja és valóságos fennállása a fogalom”, a megvalósult „abszolút cél”. [417] Ez a szubjektum által célszerűen megformált objektivitás az *abszolút eszme*.

Hegel soha ki nem ejti Vico nevét, de ahogy a „tisztá léttel” kapcsolatban már említettük, felfogása mégis nagyon hasonlít az olasz gondolkodóéra: biztos tudásunk végső fokon csak arról lehet, amit mi magunk „tételezünk”, amit tevékenységünkkel mi határozunk meg. Amíg erre sor nem kerül, addig a tárgyról csupán többé vagy kevésbé valószínű feltevéseink lehetnek; szubjektív fogalmaink tárgyúságát nem igazolhatja más, mint a tárgy szubjektív meghatározottsága, a célnak a tevékenység közvetítésével való tárgyiasulása. Ezáltal lesz a feltevés tudássá, az elméleti és gyakorlati továbbhaladás szilárd kiindulópontjává. Az elmélet és a gyakorlat egymás eszközei: bár a *Logikában* a gyakorlat szerepel a megismerés mozzanataként – és nem is joggatlanul, amennyiben az igazság kritériuma lévén, az ismeretelmélet alkotóeleme –, értelemszerűen az elmélet van alárendelve a gyakorlatnak, hiszen éppen az a hivatása, hogy lehetővé tegye a „jó” gyakorlati megvalósulását.

A dualizmussal együtt elhárul a „kellés”-etika következő belső ellentmondása is: „A jót meg kell valósítani, munkálkodni kell a létrehozásán, s az akarát semmi más, mint a tevékeny jó. Ha azonban a világ olyanná lenne, amilyennek lennie kell, vége szakadna az akarát tevékenységének. Az akarát tehát maga is azt követeli, hogy célja ne valósuljon meg.” Ez a nézet az akarát végességét fejezi ki – mondja Hegel. – De a végességet és a benne rejlő ellentmondást maga az akarát folyamata szünteti meg, mégpedig úgy, hogy az elméletet a gyakorlattal egyesítve, „eredményeiben visszatér a megismerés előfeltevéséhez”, az objektivitáshoz. Nem a szubjektumtól idegen objektivitás ez, hanem „maga az eszme”, a szubjektív célokat befogadó, velük azonosuló tárgyi világ, amelynek „csak a felszínét, nem az igazi lényegét alkotja” mindaz, ami semmis és tűnékeny. „A ki nem elégtűl törekvés szertefoszlik, ha felismerjük, hogy a világ végcélja éppűgy teljesűl, mint ahogyan örökké teljesűl. Ez általában a férfű álláspontja; az ifjűságg viszont azt hiszi, a világ rosszul van berendezve, és belőle valami egészen mást kell csinálni.” A vallásos tudat szerint a világ olyan, amilyennek lennie kell, mert az isteni gondviselés kormányozza. „Létnek és kellésnek ez az egyezése azonban nincs megmerevedve, és nem folyamat nélküli; mert a jó, a világ végcélja,

csak annyiban van, amennyiben állandóan létrehozza magát.” Az elméleti és a gyakorlati eszme egysége éppen abban nyilvánul meg, „hogya a jót magán- és magáértvalósága szerint már elértük; hogy az objektív világ így magán- és magáértvalósága szerint az eszme, amint egyúttal örökké *célként* tételezi magát, és tevékenységével saját valóságát hozza létre.” [418]

Gondoljuk át Hegel okfejtését. A végesség álláspontján, ahol az alany és a tárgy idegenek egymástól, a megvalósult jó azt jelentené, hogy a világ teljes egészében a szubjektum meghatározása alá kerül, azaz minden objektivitás megszűnik; s ezzel megszűnik a szubjektivitás is, mivel tárgy híján nincs többé lehetősége a tevékenységre, a létezésre. Az ésszerűségnek – az elméletet a gyakorlattal egyesítő hegeli dialektikának – az álláspontján ellenben az akarat örökösén visszatér a tárgyi világhoz, abból meríti céljait és eszközeit, benne és általa valósítja meg önmagát. A végesség álláspontján a tárgyi világnak csak a felszíne, semmis és tűnékeny jelenség-szintje ismerhető meg, „igazi lényege” nem; az ésszerűség álláspontján az objektív lényeg megismerhető, és a gyakorlati tevékenység hozzá igazítható. A végesség álláspontján a célok, eszközök és eljárások önkényesek, beleütköznek az ellenséges tárgyi világba, és felmorzsolódnak rajta; az ésszerűség álláspontján módunk van lényeges célokat kitűzni, és hozzáértően kiválogatni a megvalósításukhoz szükséges eszközöket. A kanti-fichtei szubjektivitás csak a tárgyi világ felszámolásával érvényesülhet, ami képtelenség; a hegeli csak a tárgyiség objektív törvényeinek célszerű alkalmazásával, aminek egyáltalán nincs elvi akadály. Ezért használja Hegel a „semmisség” fogalmát két ellentétes jelentéssel. Ha a tárgyi világ teljességgel idegen, ha nem ismerhetünk meg belőle mást, mint a jelenségszerű felszínt, akkor a legjobb szándék, a legnemesebb akarat is ki van szolgáltatva a véges világ semmisségének, a véletlenek játéknak; ha azonban a gyakorlat és az elmélet egyesítésével megismerjük a dolgok lényegét, akkor képesek leszünk az ésszerű tevékenységre, és a tárgyi világ semmisnek, hatalom nélkülinek bizonyul az igazán objektív valósághoz, a „jóhoz” képest. A „semmisség” fogalma mindkét esetben a tárgyi világra vonatkozik, de a végesség álláspontján a „jó” tehetetlenségét, az ésszerűség álláspontján a „jó” ellenállhatatlan erejét fejezi ki.

A kulcskérdés *az elmélet és a gyakorlat egysége*. Kant szétválasztja a kettőt, így az elmélet a jelenségvilágba szorul, a gyakorlat pedig hatalom nélkülivé válik; pontosabban szólva, azért választja szét őket, mert a „gyakorlatnak” – a citoyen-törekvéseket magába sűrítő erkölcsi törvénynek – nem tulajdonít olyan hatalmat, amely képes volna a valóságos viszonyok átformálására. Az elmélet és a gyakorlat hegeli egysége arra a *világnézeti előfeltevésre* épül, és egyúttal annak a *logikai következtetésnek* a támasztékául szolgál, hogy a „jó” igenis megvalósítható, mi több, már meg is valósult.

De hát tulajdonképpen mi is az a „jó”? Miután a *Logika* nem szorgalmazza a kérdés tisztázását, a *Jogfilozófiához* fordulunk válaszáért. „A jó az eszme, mint az akarat *fogalmának* és a *különös akaratnak* az egysége – amelyben az elvont jog, a jólét, a tudás szubjektivitása és a külső létezés esetlegessége mint *magáértvalóan önálló* megszűntek, de ugyanakkor lényegük szerint benne *foglaltatnak* és *megmaradtak*.” [419] Jólétben itt „nem az egyes különös akarat létezése” (az egyes ember, a család vagy egy szűk csoport boldogulása) értendő, hanem az „*általános jólét*”, amely „nem jó a jog nélkül”, amint hogy a jog sem jó a jólét nélkül. A jónak „*abszolút joga* van a tulajdon elvont jogával és a jólét különös céljaival szemben. E mozzanatok mindegyike ... csak annyiban érvényes, amennyiben megfelel a jónak, és alá van neki rendelve.” [420] A jó tehát Hegel felfogásában *mindenkinek a jóléte*, a *közjó*, amelyet a jogrend biztosít; ez „*a világ abszolút végcélja*”. [421]

Vajon a végcél megvalósulásával befejeződik az akarat munkája? Nem, korántsem. A „jó” – az egyetemes jólét és szabadság – nem olyasvalami, ami egyetlen cselekvéssel egyszer s mindenkorra megvalósítható volna, hanem társadalmi viszony, amely csak addig állhat fenn, amíg a tevékenység fenntartja. Hegel mintha óvatos vitába bocsátkozna a vallási nézetekkel: a vallásnak természetesen igaza van abban, hogy a világ az isteni gondviselés kormányzása alatt olyan, amilyennek lennie kell, ám ez a megvalósult állapot egyben örökös cél is, a létesülés állandó folyamata; van is, nincs is, illetve annyiban van, amennyiben szakadatlanul létrehozzák.

A hegeli „jó” elvontsága ellenére is konkrétabb, mint bármely citoyen-eszme: lényegileg a fennálló porosz államot jelképezi, viszonyaival és intézményeivel, bürokratikus, rendőri és vallási kelléktárával egyetemben. Csak a forrófejű ifjúság hiszi, hogy ezt a rendet fel kellene forgatni; az érett férfiú nemcsak megbékél és megalkuszik vele, hanem egyenesen ennek a rendnek a fenntartásában jelöli meg az erényes cselekvés tartalmát. Az erényes embernek „csak azt kell tennie, ami neki körülményei között határozottan elő van írva, és előtte ismeretes”.^[422] A Kant-féle etikai dualizmus meghaladásának tehát egy egyszerű *álláspontváltoztatás*, illetve egy még egyszerűbb *felismerés* a feltétele: az ifjúkorból a férfikorba lépve, immár érett elmével felismerem az addig rossznak hitt világban a testet öltött jót, s ezzel áttérek a „moralitás” álláspontjáról az „ésszerűség”, a pusztába kiáltott „kellés” álláspontjáról a tárgyi világ törvényévé lett „kellés” álláspontjára. *Nem az objektív viszonyok változtak meg, hanem az én szubjektív álláspontom* – ennyi elegendő ahhoz, hogy a korábban megvalósíthatatlannak vélt erkölcsi törvény, a citoyen-törekvések filozófiai kivonata megvalósuljon. (Bármennyire meghaladja is Hegel Kantot, a politikai „férfikor” vonatkozásában önkéntelenül is felvetődik a kérdés: vajon ki a szubjektivista, Kant vagy Hegel?)

c) Az *abszolút eszme*

A logikai folyamat betetőzéseképpen az „igaz” és a „jó”, az elmélet és a gyakorlat *abszolút eszmévé* olvad össze. Egymás nélkül az eszmét mindegyikük „csak mint keresett túlsót és elérhetetlen célt foglalja magába”, de szintézisük „ésszerű fogalmat” alkot, amely „realitásában csak önmagával egyesül”, és szubjektivitásként saját objektív alakját teszi tárgyává.^[423] Vagy más szövegezésben: az abszolút eszme „a fogalom tiszta *formája*, amely *tartalmát* mint önmagát szemléli”. Tartalmon itt az eszme *logikai rendszerré* kibomló „eleven fejlődését” kell értenünk, formán pedig ugyanezt az eszmét, amint megkülönböztetve magát önmagától, visszatekint saját fejlődésének lépcsőfokaira, az abszolútum megannyi „korlátolt képére”.^[424]

Hegel gondolatát a következőképpen értelmezhetjük. Az „igaz”: objektív érvényű tudás, a realitással egyező ismeret, amely a tevékenység célját a tárgyhoz méri, hogy a cél ne önkényes, hanem megvalósítható legyen. A cél ennél fogva egyszerre szubjektív és objektív meghatározottságú, s ha eszmei alakja tárgyi alakot ölt, akkor „realitásában csak önmagával egyesül”: magához hasonlóvá teszi a tárgyat, miután korábban már maga alkalmazkodott hozzá. – Tekintsünk most el a különös céloktól és ismeretektől, nézzük a célszerű tevékenységet általában. Ahhoz, hogy eredményes legyen, figyelemmel kell lennie a valóságos összefüggésekre, ezek pedig a legáltalánosabb szinten *dialektikus rendszert* alkotnak. A dolgok objektív dialektikáját a dialektika *tudománya* fedi fel és foglalja össze, amely történelmileg fejlődik ki a tudás előző, korlátozott és egyoldalú alakjaiból. A dialektika tudománya formaként – szubjektív módszerként – vizsgálja önmagát mint tartalmat, azaz egyaránt tárgyává teszi 1. saját

előképét, a dolgok dialektikáját, 2. közvetlenül önmagát, a dialektikus módszert, 3. saját keletkezésének, a módszer létrejöttének történelmi folyamatát. Ennek a folyamatnak az eredménye az *abszolút eszme*, amely nem más, mint a „jóval” *egybekapcsolt „igaz”* (a gyakorlati tevékenységgel összefonódó, saját fogalmának és a dolgok természetének megfelelő logika), a célszerű tevékenység szubjektív módszerévé tudatosult objektív dialektika.

Értelmezésünk persze nem egészen hiteles, szándékosan kiszűrte a szubjektum-objektum viszony hegeli ábrázolásának kétértelműségeit. Az első ezek közül a szubjektív módszer összemosódása a dolgok objektív összefüggéseivel. A módszer – mondja Hegel – „minden objektivitás lelke”, az objektumok „abszolút szubsztanciája és végső igazsága”; nemcsak a *megismerés* módja, hanem a *dolgok* „szubsztancialitása” is, az észnek az a vágya és ereje, „hogyan önmaga által találja meg és ismerje fel önmagát mindenben”. [425] – A második kétértelműség az abszolút eszme viszonya a módszerhez. Hegel az abszolút eszmét lényegileg mint *módszert* fejt ki, mint olyan *logikát*, amely magába sűríti és beteljesíti az egész eszmei fejlődést. „A logikai eszme ő maga”, az abszolút eszme. [426] Pár sorral előbb azonban Hegel még arról beszélt, hogy a „logikai mozzanat” csupán az *egyik* „módja” (megnyilvánulása) az abszolút eszmének, mert vannak ezenkívül más alakzatai is: létezésének módja a természet és a szellem, önmaga megragadásának módja a művészet, a vallás, majd a legfelsőbb fokon a filozófia. [427] Ebből úgy tűnik, hogy az abszolút eszme tágabb jelentésű a dialektikus módszernél, és magával az abszolút szellemmel azonos.

Valóban, sok átfedés mutatkozik az „eszme” és a „szellem”, illetve az „abszolút eszme” és az „abszolút szellem” fogalmai között. A természetet hol az eszme bocsátja ki magából [428], hol a szellem [429]; ennek megfelelően a természet éppúgy az eszme másolata [430], mint a szellemé [431]. Hasonlóképpen, a művészet, a vallás és a filozófia egyszer az abszolút *szellem* alakzatai, máskor az abszolút *eszme* önmegragadásának módjai. A „logikai mozzanat” fokán az abszolút *eszme* „tekint vissza” módszerként, „abszolút formaként” a „tartalomra”; a filozófia fokán az abszolút szellem cselekszik ugyanígy, miután megszabadult a művészet és a vallás egyoldalúságától, és felemelve mindkettőt a tartalomra meghatározódó „abszolút formába”, „megragadja saját fogalmát, azaz csak visszanez tudására”. [432] Minerva baglyát, a napszállta után felröppenőt, váltakozva hívják „abszolút eszmének” és „abszolút szellemnek”; az eszme módszer-alakban, a szellem a hegeli filozófia alakjában tekint vissza saját útjára, zárja le a fejlődés történetét. De a hegeli filozófiának a módszer a foglalatja, a módszernek pedig ez a filozófia a kibontott alakja. Lényeges különbség nincs tehát közöttük: „az örök magán- és magáértvaló eszme örökké mint abszolút szellem tevékenykedik, létrehozza és élvezzi magát.” [433] Minek akkor két név, kétszeri visszatekintés, kettős napszállta?

Két okból: az egyik reális, a másik ideológiai. A reális ok az, hogy a logika – a dialektikus logika is – formaként vonatkoztat el a „történelmi külsőlegességtől”, a folyamatok konkrét kibontakozásától, és „tisztán a gondolkodás elemében” maradva, csak a legáltalánosabb összefüggéseket, a járulékos vonatkozásoktól különválasztott „magánvaló” lényegre tárgyalja. A logikai kifejtésnek ezért úgyszólván a történelmi kifejtés „háta mögött” kell végbemennie. [434] (Ahogy Engels írja, a logikai tárgyalás-mód a „történelmi lefolyást” tükrözi, de helyesbítve, „elvonat és következetes formában”, mert „minden mozzanat azon a fejlődési fokon vehető szemügyre, ahol elérte teljes érettségét”. [435]) Emiatt különbözik a *Fenomenológia* gondolatmenete az *Enciklopédia* első, logikai részének gondolatmenetétől [436], valamint a teljes történelmi

anyagot átfogó abszolút szellem az anyagot logikai kivonattá sűrítő abszolút eszmétől.

A megkettőződés ideológiai oka abban rejlik, hogy az eszme előbb fejlődik dialektikus módszerré, azaz logikává, semhogy természetté idegenülne el önmagától – vagy Hegel szavaival, a logika az abszolút eszme önmozgása „abban a *tiszta gondolatban* ..., amelyben a különbség még nem *máslét*, hanem magának teljesen átlátszó, és az is marad” [437]. Mivel a módszer szükségképpen az előző fejlődés összegezése, az eszmének vissza kell tekintenie önmagára, mielőtt még a természetben megjelent volna. De azután megjelenik: az idealizmus által ráruházott teremtőerő jóvoltából „a logika természetté lesz, a természet szellemmé” (emberi tudattá). Most már egyfelől a természet kapcsolja össze a szellemet a logika rendszerével (a módszer egyetemes dialektikus összefüggései az anyagi világban tárulnak fel az emberi tudat számára), másfelől – a tudományban – a szellem kapcsolja össze saját előfeltételét, a természetet, a logikai rendszerrel (a logikát a természetre alkalmazva, az ember megismeri az anyagi világot). Ebben a kettős mozgásban, amelynek az az alapja, hogy az eszme maga oszlik ketté természetre és szellemre, a természet „a *magánvaló*, objektív léttel bíró eszme folyamata”, a szellem pedig „az eszme *szubjektív* tevékenységének folyamata”. A tudomány – a szabadság létrehozásának eszköze – a szellem műve, a logikai rendszer a tudomány eredménye. A filozófia a logikai rendszerrel azonos, amennyiben ez „a konkrét tartalomban mint valóságában” igazolja általánosságát (azt, hogy egybeesik az objektív logikával, nem a valóságtói elszigetelt, elvont általánosság). „A tudomány ily módon visszatért kezdetéhez”, illetve a logika (a módszer) tért vissza önmagához – másodízben immár, de pályáját ezúttal nem a „tiszta gondolatban”, hanem a természet és a társadalom valóságos („magáértvaló”) világában járta végig. [438]

A második visszatérés (a filozófiáé, az abszolút *szellem* fokán) különbözik az elsőtől (a módszer visszahajlásától önmagára az abszolút *eszme* fokán). A második alkalommal a szellem úgy tér vissza kezdetéhez, hogy „visszaveszi” magába (megismeri, eszmeivé tárgyatlanítja, a tudomány törvényeiben fejezi ki) a tárgyi világot, amire az első alkalommal nem volt módja, mert akkor még csak a „tiszta gondolat” létezett, tárgyi világ nem. Minerva baglyának felröppenése tehát kettős jelentésű. Első jelentése azt a reális tényt jelképezi, hogy a módszer vagy a tudományos filozófia mindenképpen a hozzá vezető folyamat lezárása, történelmi eredményeinek számbavétele és szintézise; a második – kétségesebb – jelentés úgy tünteti fel ezt a szintézist, mint a tárgyiság „visszavételét”, az alany és a tárgy abszolút azonosulását, amellyel az egész politikai és eszmei történelem lezárul (eljut a legmagasabb pontra, ahonnan nincs többé hová mennie). *A hegeli és a marxi dialektika ellentéte éppen abban gyökerezik, hogy ami Marx számára a történelem kezdete, az Hegel számára a történelem vége; ami Marxnak előtörténet, az Hegelnek maga a történelem.* (Lásd: Első rész. 1/2.)

Az eszme és a szellem átfedései lehetővé, sőt szükségessé teszik, hogy ha röviden is, szóljunk a *művészetről* és a *vallásról*, a rendszer csúcspontjához vezető fejlődésnek arról a két fokáról, amelyet Hegel az abszolút szellemmel kapcsolatban fejt ki, az abszolút eszme vonatkozásában csak futólag említ. Ez a két fok a rendszer lényegi eleme, nélkülük nem érthető, hogyan lesz az eszme vagy szellem a legfelsőbb fokon „abszolúttá”.

A *művészet* a *Fenomenológiában* még a vallás mozzanataként szerepel; később, az *Enciklopédia* harmadik részében, már önálló fejlődési fokozatként, de itt is belső összefüggésben a vallással.

A *művészet* – írja az *Enciklopédia* – az abszolút szellem alakja, amely műre és közönségre, alkotó és szemlélő szubjektumra válik ketté. Ebben a szubjektív

szellemből született konkrét alakban (a műalkotás érzéki alakjában) „a természetes közvetlenség csak *jеле* az eszmének”: ezt jeleníti meg a „beleformáló szellem” jóvoltából, „egyébként semmi mást nem mutat magán”. A műalkotás a természet és a szellem közvetlen egysége, a szemlélhető eszmény, a testet öltött szépség. Szüksége van a külsőleg adott anyagra, valamint olyan természeti formákra, amelyek alkalmasak az eszmei tartalom megnyilvánulására. E formák között „az emberi a legmagasabb rendű és igaz, mert csak benne lehet a szellemnek testisége és szemlélhető kifejezése”. Vajon a természetiség, a testiség szükségességéből az következik-e, hogy a művészet utánozza a természetet? Ebben a kérdésben – mondja Hegel – nem lehet megegyezés „mindaddig, amíg a természetet csak külsőségében, nem mint a szellemet jelentő, jellegzetes, értelemmel teljes természeti formát veszik”. Az ilyen forma lesz művé, Isten ábrázolatává – feltéve, hogy a mű a szubjektív különösség (mesterkélttség, modorosság) „hozzákeveredése nélkül, ennek esetlegességétől meg nem szeplősítve foganhatott, és születhetett a világra”. – De akármilyen átszellemült is a művészet, akármennyire is az eszmeit sugározzák „szemléletei vagy képei”, természeti kötöttsége miatt „csak lépcsőfok a felszabaduláshoz, nem maga a legfőbb felszabadulás. Az igazi objektivitás ... csak a *gondolat* elemében van”, ott, ahol „a természeti csak eszmeiként, megszüntettként” van tételezve. [439]

A „gondolat eleméhez” tartó lépcsősor következő foka a *vallás*. Ez a fok szellemibb, anyagtalanabb az előzőnél, amennyiben megszünteti az érzéki közvetlenséget, és a képzethez kapcsolódik. [440] Nem arról van szó, mintha a vallás későbbi volna a művészetnél: Hegel hangsúlyozza, hogy a szellem fokozati egymásutánját „nem szabad az időben elképzelnünk”. [441] A művészet egyrészt későbbi a vallás kezdetleges, „érzéki külsőségekhez kötött” formáinál – feltűnése e formák „alkonyát jelzi” [442] –, másrészt nem tűnik el akkor sem, amikor a vallás „igazivá” lesz, felveszi a „fogalmában lényegileg benne rejlő”, kinyilatkoztatott formát. [443] Inkább úgy kell értenünk a sorrendet, hogy a művészet tetőpontja, a *klasszikus* forma, alacsonyabb fejlettségi foka az abszolút szellemnek, mint a vallás tetőpontja, a *kinyilatkoztatott* forma.

A kinyilatkoztatott vallás képzetalakban állítja elének a szellem háromfokozatú fejlődését a „tisztá gondolkodástól” a természeti objektivitáson át a szintézisig, a kezdethez való visszatérésig. A fokozatokat ezen a szinten az Atya, a Fiú és a Szentlélek hármassága képviseli. Az Atya az általánosság „a tiszta gondolat szférájában vagy a lényeg elvont elemében”; ő teremti meg „önmagát mint Fiát”, a különösség mozzanatát, s végül „egyes öntudattá valósulva”, szubjektivitássá lesz, és visszatér önmagához. Ez a kezdetéhez visszakanyarodó mozgás „a szellem önmagával való abszolút közvetítése”, kinyilatkoztatás, amely „konkrét alakok körforgásában” fejt ki a szellem életét „a képzelet számára”. A körforgásból nem rekeszthető ki önkényesen a középső fok, a szellem „objektív kibontakozása” a tárgyi világban: ha nem veszünk róla tudomást, a „végtelen szubjektivitás” csak irónia lesz, amely azzal, hogy magát a vallás és a filozófia legmagasabb csúcsára képzelve, minden objektív tartalmat semmisnek és hívságosnak tüntet fel, maga válik tartalmatlanná és hívságossá. A gondolkodás nem lehet szabad, amíg meg nem szabadul ettől az egyoldalúságtól, a szubjektivitás üres önkinyilatkoztatásától. [444]

A „vallásba zárt valóság” azonban csupán „alakja és ruhája” a szellemnek, amely „ebben a képzetben nem jut teljes jogához”, ahhoz, hogy „olyan legyen valóban, amilyen lényegében”: „önálló szabad létezés, ne csak ruha”. [445] Mivel a kinyilatkoztatott vallás emberré vált Istenét „közvetlenül mint személyes ént, mint valóságos egyes embert, érzékileg szemlélik”, a szellem „a tudat számára ... egy *érzéki másnak*

még fel nem oldott formájával bír”, és „ez a forma még nem a szellem öntudata”, még „egy evilág és egy másvilág kibékíthetetlen kettéválásával” terhes. (Hegel Krisztusa feltűnően hasonlít Kantra, a „kinyilatkoztatott vallás” a kanti filozófiára!) Amikor „a vallásközösség ... a fogalom formája helyett az Atya és a Fiú természetes viszonyait viszi bele a tiszta tudat birodalmába”, akkor külsőleges módon viszonyul tárgyához, mintha azt „valami idegen” nyilatkoztatta volna ki. „Ez a vallásközösség annak sincs tudatában, hogy ő maga micsoda.” [446] Az „egyszerű örök lényt” szellemként kell megismerni, hogy ne pusztá szólam, elvont üresség legyen, a szellemnek pedig a képzetből a fogalomba kell átmennie, „hogy egészen feloldja magában a tárgyiség formáját”, levesse „természeti létezését”. [447] Az istenember meghal. De halála nem valóságos halál, ahogyan többnyire vélik, hanem a különösnek a halála az általánosban, ahol a képzelet eleme (a vallás) megszüntén-megmarad; az örök szellem tehát nincs többé túl „a képzelő tudaton és a személyes énen”, hanem „valamennyi mozzanatot magába foglalja”. [448]

A vallásban az igazság „még nem azonos a bizonyosságával” (még csak hit kérdése, bizonyítva nincsen). „Ez az azonosság abban van, hogy a tartalom a személyes én alakját kapta. Ezáltal az lett a létezés elemévé vagy a *tárgyiség formájává* a tudat számára, ami maga a lényeg; tudniillik a *fogalom*. Az a szellem, amely ebben az elemben *jelenik meg* a tudatnak, vagy – ami itt ugyanaz – amelyet ebben az elemben hoz létre a tudat, a tudomány.” (Bizonyítható tudássá az igazság akkor lesz, ha a „személyes ének”, az önmozgó, önmaga által fejlődő fogalomnak az alakját kapja. Ezt az alakot, azaz a dolgokban működő *törvényszerűséget* teszi tárgyává a tudomány. A „fogalom elemében megjelenő szellem” Hegel számára egyszerre a dolgok objektív lényege és a lényegyet mint tárgyat elsajátító tudomány: a szubjektív és az objektív oldal egybeesik.) „E tudás természete ... olyan én, amely ez és nem más én, s amely *közvetett*, vagyis megszüntén-megmaradt *általános* én. Van *tartalma*, amelyet *megkülönböztet* magától, mert tiszta negativitás ... Ez a tartalom az ő különbségében maga az én, mert önmaga megszüntetve-megőrzésének mozgása”, és „egyedül azáltal van *fogalmilag felfogva*, hogy az én a maga más létében önmagánál van. Pontosabban meghatározva, ... a tartalom az a szellem, amely átfutja önmagát, ... tárgyiségében a fogalom alakjával bír.” (A tudomány tárgya és tartalma a *konkrét általános*; maga a szubsztancia, amely énként, szubjektumként tevékenykedve, tiszta általánosságból, a lét megkülönböztetés nélküli egységéből a tagadás segítségével a konkrétumok sokaságává határozódik meg. Konkrét megjelenéseinek mindegyike különbözik a többitől, „ez és nem más én”; de valamennyi „maga az én”, a „más létében” is „önmagánál lévő” szubsztancia, amely tárgyi világgá idegenülve, majd az elidegenültet – önnön mását – újra elsajátítva, megteremti önmagát.) [449]

Hegel másképp is megfogalmazza a tárgy és a tudat, a világfolyamat és a megismerési folyamat azonosságát. A szellem – írja – magán valósága szerint a megismerés mozgása: „ennek a *magánvalónak* az átváltozása magáértvalóvá, a *szubsztanciáé szubjektummá*, a *tudat* tárgyáé az *öntudat* tárgyává, ... *fogalommá*. Ez a mozgás magába visszatérő kör, amely feltételezi kezdetét, de csak a végén éri el.” [450] (A szellem „magánvalóan”, lehetőség szerint már tárgyi állapotban is megismerés, de csak fokról fokra bontja ki a benne rejlő lehetőséget valósággá, „magáértvalóvá”: a természetből kiemelkedő emberi szubjektum a dolgokat tudata tárgyává teszi, végül ráébred arra, hogy a tudat és a tárgy ugyanannak a szubsztanciának a két különböző formája, vagyis a megismerés tulajdonképpen önmegismerés, a tudat pedig öntudat. Ez a belátás alapozza meg a bizonyított igazságot, a tudományt.)

A szellem külsővé-vált, tárgyiasult mása a térben a természet, az időben a [451]

történelem. Nincs tehát a világon semmi, ami ne az egyetlen szubsztanciának, az istenségnek a megnyilvánulása volna. Mi ez, ha nem panteizmus? Hegel mégis méltatlankodva és meglehetősen agresszivitással bizonygatja, hogy mennyire távol áll a panteizmustól. Az *Enciklopédia* harmadik részében egy terjedelmes „egzoterikus elmélkedést” szán erre a célra. [452] Az „elmélkedés” azonban nemhogy a beavatatlanok nyelvének közérthetőségét nélkülözi, de zavarosságban Hegel legkuszább szövegeivel vetekszik. Mondanivalójának veleje körülbelül annyi, hogy a panteista rendszerek az abszolútumot „nem mint szubjektumot és szellemet” fogják fel, hanem „csak mint szubsztanciát”, mint „teljességgel általánost”, amely „úgy lakozik a fajokban, az egzisztenciákban, hogy ezeket nem illeti meg igazi realitás”. Az ilyen rendszereket – Spinozáét is –, mivel a világot pusztá jelenségnek, azaz lényegileg valótlanoknak tekintik, helyesebb volna akozmizmusnak nevezni. [453] Azok a panteisták viszont, akik kitarthatnának az érzéki dolgok realitása mellett, nehézségekbe bonyolódhatnak. Bizonyára nem a dolgok térközeiben akarnák megjelölni Isten lakhelyét, minthogy azonban Istennek térbeli hatást tulajdonítanak, az isteni valóságot „végtelen materialitássá” forgácsolnák szét. A panteizmus mindenképpen „rossz felfogás”. [454]

Ezek a védekező támadások egyszerűen elsiklanak afölött, hogy a panteizmus megkülönböztető jegye *Isten immanenciája*, nem pedig az abszolútum „csak szubsztanciaként” való meghatározása, és afölött is, hogy az önmagát tárgyi világgá elidegenítő, majd újra elsajátító szubsztancia-szubjektum, éppen immanenciája miatt, magán viseli a panteizmus legsajátságosabb ismérvét. A panteizmus vádjának elhárítása céljából Hegel meghamisítja a panteizmus fogalmát. Ráadásul nem ártallja „egzoterikus elmélkedését” egy olyan kijelentéssel zárni, amely hangjában veszedelmesen emlékeztet a Fries-ügyben használt denunciáló modorra (lásd *Forradalom és megbékélés* c. könyvem. Második rész. 1/4.): „meg nem kérdőjelezhető előítéletté lett, hogy a filozófia panteizmus, azonosság-filozófia, minden-egy-tan.” [455] (Az azonosság-filozófiát, *azt* tessék ütni, *az* a panteizmus! Schelling a panteista; én, Hegel, még a gondolatától is őrizkedem!)

A panteizmus vádja közel járt az ateizmus, a vallástalanság vádjához, és kétségkívül ajánlatos volt védekezni ellene. Hegel persze nem volt ateista, de a valláshoz való viszonyában is jelen van az egész rendszerét beárnyékoló kétértelműség. „... a filozófia és a vallás tartalma ugyanaz ... Mi sem könnyebb az értelemnek, mint hogy ellentmondásokat mutasson fel a hit kifejtésében, s így diadalra juttassa elvét, a formális *azonosságot*.” „Ha a szellem enged ennek a véges reflexiónak, amely észnek és filozófiának (racionalizmusnak) nevezte magát, akkor végesíti és valóban megsemmisíti a vallási tartalmat.” Az effajta filozófia ellen a vallás joggal tiltakozik. „Más dolog azonban, ha ... az olyan filozófiával is szembehelyezkedik, amelynek tartalma spekulatív, s ezzel vallásos.” [456] Hegel itt a saját filozófiai áruját dicséri, méltán hivatkozva annak nyilvánvaló teológiai tartalmára. Mégis lejjebb helyezi a vallást az értékrangsorban a filozófiánál. Másrészt belefoglalja a filozófiába, mint megszüntetve-megőrzött formát.

A művészet és a vallás mellett a filozófia is az abszolút eszme alakzata. Hogyan viszonyul az utóbbihoz?

A filozófiának „egyetlen tárgya és tartalma” az abszolút eszme a maga különböző megnyilvánulásaival, egyetlen feladata pedig az, hogy e megnyilvánulásokban (tehát a művészetben és a valláson kívül magában a filozófiában is) felismerje a közös lényegét, az abszolút eszmét. [457] Az abszolút eszme, mint tudjuk, eredendően *logikai* eszme. A logika minden más létezőt megelőz, anyagit és eszmeit egyaránt, „nem lépett még be

egy formameghatározottságban való *látszásba*” [458]; általánossága „magánvalóként”, az összes lehetőségek foglalataként határozódik meg a továbbiakban természeté és társadalommá, a különösök összességévé, híven a racionalista hagyományhoz, amely a deduktív következtetésre ontológiai funkciót ruház. (A művészet és a vallás éppúgy a logika megnyilvánulásai, az eszme kezdeti általánosságának konkrét meghatározódásai, mint a természet, azzal a gyökeres különbséggel, hogy az eszme nem elidegenül általuk, hanem visszafordul önmagához.) A dedukció világfolyamattá való fantasztikus átminősítése folytán a dolgok objektív logikája azonosul a „kereső megismerés” szubjektív logikájával. Az azonosság azonban még nem teljes, mert a „kereső” és a „keresett” csak tartalmában esik egybe, formájában nem. A filozófia szintjén *az azonosság új jelentést kap*: a szubjektív és az objektív oldal között megszűnik a formai különbség is, amennyiben a filozófia önmagát vizsgálja azzal a módszerrel, amely ő maga. A „kereső” és a „keresett”, a forma és a tartalom, a szubjektum és az objektum ezen a szinten egy és ugyanaz, illetve az önmagára visszahajló tevékenység mint szubjektum csupán önmagától különbözik mint tárgytól. [459] Az ellentétes oldalak lehető legteljesebb azonosságát ily módon a filozófia valósítja meg, amely nem egyéb, mint a természeti és társadalmi meghatározódásai után önmagához visszatérő abszolút logikai eszme, az önmagát konkrét-általánosként tudatosító és egyetemes tudományos elméletté szervező dialektikus módszer. (Az alany és a tárgy azonosságának két szintjét Hegel két következtetési formaként, a szélső fogalmak összekapcsolásának kétféle módjaként írja le. „A kereső megismerésben a módszer ... a szubjektív oldalon álló eszköz ... Az alany ebben a következtetésben az egyik, az objektum a másik szélső fogalom, s amazt módszere kapcsolja össze emezzel”, de nem mint vele „magáértvalóan” azonossal. Az „igazi megismerésben” viszont az alany, a módszer és az objektum „egyazonos fogalomként” tételeződik. [460]

Mivel a hegeli világfolyamatban az objektív összemosódik a szubjektívvel, az ontológia a logikával, materialista „talpraállítás” esetén szét kell választani a különmemű elemeket, megkeresve a misztifikációkban mind az ontológia, mind az ismeretelmélet „racionális magjait”. A „tisza lét” meghatározódása a természetén át a társadalomig és a fejlődést betetőző abszolút szellemig többé-kevésbé párhuzamba hozható azzal a valóságos folyamattal, amelynek során az anyag a viszonylag legegyszerűbb formától az egyre bonyolultabbakon át társadalommá fejlődik, és kibontakoztatja legmagasabb rendű mozgását, a gondolkodást. Ismeretelméleti síkon a meghatározódás úgy fogható fel, hogy a módszer – az egyetemes dialektikus összefüggések szubjektív foglalata – megelőzi általánosságával a konkrét vizsgálódásokat (mondhatni, *a priori* hozzájuk képest), de önmagában csak elvont-általános lévén, ezeket semmiképpen sem pótolhatja, ahogy a konkrét vizsgálódások sem nélkülözhetik a módszer általánosságát mint vezérfonalat és a tények rendező elvét. (Lásd: Második rész. III/3.) A módszer körülbelül olyan viszonyban van a különös tárgyakra irányuló kutatásokkal, mint a kanti kategóriák a szemléletekkel (a kategóriák szemléletek nélkül üresek, a szemléletek kategóriák nélkül vakok [461]). Ezért írja Hegel, hogy az „abszolútum” kezdetben még fogyatékos, elvont, egyoldalú, továbbhaladása tehát „nem egyfajta fölösleg”, hanem az általánosnak a meghatározódása. Ebben a konkrétum felé tartó mozgásban „az abszolút módszer ... magából a tárgyból veszi a meghatározottat”, és a mellékkörülményekkel nem törődve, csak azt tartja szem előtt, ami a dolgokban immanens. „Az abszolút megismerés módszere ennyiben analitikus. ... De éppen annyira szintetikus is”, mert tárgyának „belső valója”, saját meghatározottsága az, hogy „*másnak* mutatkozik”. A kettős – analitikus és szintetikus – mozzanatot, „amely által a kezdeti általános önmagából *a maga másaként* határozódik meg, *dialektikus* mozzanatként kell nevezni”. [462]

A „dialektikus mozzanatról” mondtak megértéséhez figyelembe kell vennünk a *Logika* szövegének folytatását, valamint az *Enciklopédia* paragrafusait a gondolkodás „elvonat vagy értelmi”, „dialektikus vagy negatívan ésszerű” és „spekulatív vagy pozitívan ésszerű” oldaláról.

A pusztán értelmi gondolkodás – írja Hegel – „kemény és egyoldalú”, „megáll a szilárd meghatározottságnál s ennek másokkal szemben való különbözőségénél”, de éppen ebben rejlik a jogosultsága, hiszen a megismerés a tárgyak különbségeinek rögzítésével kezdődik. A rögzítés, az elhatárolás a gyakorlatban nem nélkülözhető. „A cselekvéshez lényegileg jellem szükséges”, és a jellemes ember pontosan megjelölt, határozott célokat követ. „Aki nagyot akar, annak, mint Goethe mondja, tudnia kell korlátozni magát”, aki ellenben mindent akar, „az valójában semmit sem akar, s nem viszi semmire. Igen sok érdekes dolog van a világon: spanyol költészet, kémia, politika, zene, mindez nagyon érdekes, és senkitől nem lehet zokon venni, ha érdeklődik irántuk. Hogy azonban az ember mint egyén egy határozott helyzetben valamit létrehozson, valami határozotthoz kell magát tartania, s nem szabad erejét sokfelé szétforgácsolnia.” „A művelt ember nem elégszik meg azzal, ami ködös és határozatlan, hanem szilárd meghatározottságukban ragadja meg a tárgyakat”, ellentétben a műveletlennel, aki „bizonytalanul ingadozik ide-oda”, úgyhogy „gyakran fáradságos megértetni vele magunkat”. Az értelemnek azokról a területekről sem szabad hiányoznia, amelyek a közfelfogás szerint a legtávolabb esnek tőle. A drámai költészet szépségéhez például hozzátartozik a jellemek „tisztá és határozott rajza”; a vallás területén a görög mitológia többek közt azért van előnyben az északival szemben, mert istenalakjai „plasztikusan határozottak”; a filozófiában elsőrendű követelmény, hogy „minden gondolatot teljes szabadságában fogjunk fel”. Az „értelmszerű” azonban, a véges meghatározások „elvonat vagylagossága”, kiélezett alakban „ellentétébe csap át”. ^[463] Ez az átmenet „a dialektikus mozzanat”.

„A dialektikát gyakran művészetnek tekintették, mintha szubjektív tehetségen alapulna, s nem a fogalom objektivitásához tartoznék.” Rendszerint „valami esetlegest” látnak benne, vagy egymást kioltó tulajdonságok feltárásának eszközét. Kimutatják például „a világról, hogy véges a térben vagy az időben, a mozgóról, hogy ezen a helyen van, a pontról, hogy a tér abszolút tagadása, de azután kimutatják, hogy éppoly szükségszerű az ellenkezője is, például, hogy a világ végtelen a térben és az időben, a mozgó nem ezen a helyen van, a pont vonatkozik a térre, tehát térbeliség. A régebbi eleai iskola főleg a mozgás ellen alkalmazta dialektikáját, Platón gyakran korának, különösen a szofistáknak képzetei és fogalmai ellen, de a tiszta kategóriák és reflexiók meghatározások ellen is; a későbbi művelt szkepticizmus nemcsak a tudat úgynevezett közvetlen tényeire és a mindennapi élet maximáira alkalmazta, hanem minden tudományos fogalomra is. A következtetés mármint, amelyet az ilyen dialektikából levonnak, többnyire az állított tételek *ellentmondása* és *semmisége*. Ez két értelemben történhet: vagy abban az objektív értelemben, hogy a *tárgy*, amely így ellentmond önmagának, megszünteti önmagát és semmis – ez volt például az eleiaiak következtetése, amely megtagadta a világtól, a mozgástól, a ponttól az igazságot –, vagy abban a szubjektív értelemben, hogy a *megismerés* fogyatékos.” Az utóbbit úgy értik, hogy a dialektika bűvészkedik és hamis látszatot kelt: ezen a nézetten van az érzéki evidenciához szokott közönséges értelem, ilyen durva módon, fel-alá járkálással cáfolta Diogenész az eleiaiakat, az érzéki tudatot állítva szembe az értelemmel. Az is lehetséges, hogy a dialektika nyomán – a szkepticizmus és a kanti filozófia módjára – az egész megismerést semmisnek vélik. „Az alapvető előítélet itt az, hogy a dialektikának *csak negatív eredménye van*”, és a tárgy vagy a megismerés semmis, ha ellentmondások mutatkoznak benne. De csupán „a fogalom nélküli szemlélet” áll meg az ellentétek elszigeteltségénél, külsőleges viszonyánál; a fogalom, amely „mint lelkük

mozgatja őket”, megmutatja, hogy minden szilárdnak látszó ellentét, „például a véges és a végtelen, az egyedi és az általános nem valamilyen külső összekapcsolás folytán áll ellentmondásban”, hanem természeténél fogva. Ezt jelenti az az „előbb megjelölt álláspont”, hogy az általános „önmaga másának mutatkozik”. [464]

Az ellentétes meghatározásnak a dolog „saját másaként” való felfogása különbözteti meg a dialektikát az értelmi reflexiótól és a szofisztikától. A reflexió anélkül hozza összefüggésbe az egyik meghatározottságot a másikkal, hogy megszüntetné elszigeteltségüket; ugyanígy cselekszik a szofisztika is, „az egyének és különös helyzetének mindenkor érdeke szerint”. A dialektika viszont „*immanens* túlhaladás”, amelyben a „más” (a tagadás, a második vagy közvetített mozzanat) magának az általa tagadottnak (az első vagy közvetlen, kiinduló mozzanatnak) a lényegéhez tartozik, abból következik, nem valami külső hozzá képest. (A halált például rendszerint külső körülmények számlájára írják, holott „az élet eleve magában hordja a halál csíráját, és általában a véges ellentmond magának, s ezzel megszünteti magát”.) Szókratész a dialektikával hozta zavarba köznapi gondolkodású vagy szofista beszélgetőtársait: „azt szokta színlelni, mintha közelebről akarna tájékozódni a szóban forgó dologra nézve, mindenféle kérdést tett fel”, és az illetőket „annak ellenkezőjére vezette, amit előbb helyesnek tartottak”. Ez a dialektika „még túlnyomórészt szubjektív alakot öltött, az *ironia* alakját”. De ha teljes értelmében vesszük, a dialektika „minden mozgásnak, minden életnek és minden tevékenységnek” egyetemes elve. [465]

A dialektikus tagadás „lényegileg nem az *üres negatívum*, a *semmi*, amit szokás szerint a dialektika eredményének tartanak, hanem az *elsőnek a mása, a közvetlennek a negatívuma*”, amely „*magába foglalja az elsőnek a meghatározását*. Az első tehát lényegileg a másban is *megőrződik és fennmarad*”, a közvetlen átmegy a közvetettbe mint saját „igazságába”. Szemben a szkepticizmussal, az ésszerű megismerésnek az a legfőbb törekvése, hogy „a pozitívát megtartsa az ő negatívumában, ... az eredményben”. A két ellentét egysége „olyan tételként fejeződhet ki, amelyben a közvetlen az alany, a közvetített pedig ennek állítmánya, például *a véges végtelen, az egy sok, az egyedi az általános*”. Az effajta tételek azonban azt a látszatot keltik, mintha az első mozzanat önálló alany volna – holott nem az, mert „állítmányában mint másában” (a második mozzanatban) megszűnt, bár egyúttal fenn is maradt benne. A második (közvetített) mozzanat *analitikus* az elsőhöz képest, amennyiben „magánvalósága szerint” (potenciálisan, kifejezés tényleg) benne rejlik az elsőben; és egyszersmind *szintetikus* is viszonyul hozzá, mert „magáértvalósága szerint” (valóságosan, kifejtve) más, mint amaz. [466] (Kanti felosztásban az ítélet analitikus, ha alanya tartalmazza az állítmányt, szintetikus, ha nem tartalmazza. A hegeli leírásban a dialektikus módszer egyszerre analitikus és szintetikus, amennyiben az „első vagy közvetlen” mozzanat tartalmazza saját mását „magánvalósága szerint”, de nem tartalmazza „magáértvalósága szerint”. – Egyébként az analízis és a szintézis egységéről lásd e fejezet előző pontjának a alpontját.)

Az analízis és szintézis módszertani egységének elve azt követeli, hogy a vizsgált jelenségben mutassuk ki az *ellentétes tendenciákat*, amelyek előidézik a jelenség fejlődését, megszabják a fejlődés irányát, és végül új minőséghez vezetnek. A dialektikus módszer tehát *történetiségükben* szemléli a dolgokat, *objektív belső ellentmondásaikban keresve folyamataik és minőségi változásaik döntő okát*. Az ellentmondások objektivitása minduntalan visszatérő témája Hegelnek. Az „egyetlen vonatkozásban” tételezett „ellentétes meghatározások” – írja – magában az anyagban „készen vannak a gondolkodás számára”, s ha „nem önmagukban tűnnek már ellentmondásnak és dialektikusnak, akkor a hiba egyedül a gondolkodásban van, amely nem hozza össze gondolatait”. Az ilyen gondolkodás pusztán formális, „az azonosságot

teszi meg törvényévé”, az „ellentmondó tartalmat” pedig „a képzet körébe, térbe és időbe ejti le, ahol az ellentmondó az egymásmellettségben és egymásutánban egymáson kívül marad, és kölcsönös érintkezés nélkül lép a tudat elé”. A formális gondolkodás „azt a határozott alapelvet vallja, hogy az ellentmondás nem gondolható” – noha ő maga is elgondolja, „csak hogy mindjárt el is fordítja tőle tekintetét”, és áttér az elvont tagadásra. [467]

„A szemügyre vett negativitás – folytatja Hegel – ... fordulópontja a fogalom mozgásának”; rajta alapul „a fogalom és a realitás közötti ellentét megszüntetése”, és egységük, az igazság. Ezt az egységet egy újabb tagadás, a tagadás tagadása valósítja meg. Az első tagadáshoz hasonlóan, a második sem valamilyen „külső reflexió ténykedése”, hanem „az élet és a szellem legobjektívebb mozzanata”, a szubjektivitás, a személyiség, a szabadság feltétele. (Nincs szabadság vagy szubjektivitás a valóság helyes, dialektikus, objektív érvényű megismerése nélkül.) A második tagadás pozitív állítást eredményez, és helyreállítja „az első közvetlenséget”. [468]

A tagadás tagadásának szintje az *Enciklopédiában* a „spekulatív vagy pozitívan ésszerű” nevet viseli. A spekulatív gondolkodás „ellentétességükben fogja fel a meghatározások egységét” mint affirmatívát, „s éppen ezzel konkrétan és totálisnak bizonyul. Spekulatív tartalom nem is fejthető ki egy egyoldalú tételben. Ha például azt mondjuk, hogy az abszolút a szubjektív és az objektív egysége”, ez a tétel „helyes ugyan, de egyoldalú annyiban, hogy csak az egységet mondja ki és hangsúlyozza, holott a szubjektív és az objektív nemcsak azonosak, hanem különbözők is”. Az ilyen tartalmat régebben a misztikumhoz sorolták. Manapság a misztikumot „rendszerint egyértelműnek gondolják a titokzatossal és felfoghatatlannal”, ami némelyek szemében a „tulajdonképpen és igaz való”, másokéban „babona és ámitás”. A spekulatív gondolkodás valóban titokzatos-jegyzi meg Hegel –, de csak az értelem számára, amely az összetartozó ellentéteket „csupán szétválasztottságukban és ellentétességükben tartja igazaknak”. [469]

A második tagadás, „ha egyáltalán számlálni akarunk, a harmadik az első közvetlenhez és a közvetítetthez”. A hármas formát „már korán felállították”, de az azonosság értelmi meghatározásához igazodva, fogalom és következmények nélkül; a következtetés hármasságát is külsőlegesként kezelték, kiejtve belőle a dialektikát, a negativitást. A divatba jött „sekélyes áltudományoskodás” végül „unalmassá és rosszhírűvé tette” a hármasságot azzal, hogy üres formaként „mindenre ráakasztja, és külsőlegesen elrendezésre használja”. A felhasználás lapossága azonban nem foszthatja meg értékétől „az ésszerűnek ezt az alakját”, és meg kell becsülni újbóli felfedezőit – így az újabb időkben a kanti filozófiát –, még ha a formulát „nem értették is meg igazán”. [470]

Önmagában a hármasság valóban „csak egészen felületes, külső oldala a megismerés módjának”. De közelebbről nézve, eredménye az igazság. Ez az eredmény egyszerre közvetlen és közvetített, „magát önmagával közvetítő mozgás és tevékenység”. Kezdeté az általános, az azonos, második mozzanata ennek tagadása, a különböző, a különös; a harmadik a „konkrét”, az „alany”. A két első mozzanat (a „következtetés” első és második előtétele) „elvont, nem-igaz”; csak a harmadik (a „zárótétel”) jut el az első kettő egyesítésével az igazsághoz, a konkrét-általánoshoz, amely már ismét közvetlen, és egy új „következtetés” (megismerési aktus) kezdeté. Az igazsághoz vezető módszer „analitikus, mert teljességgel a fogalomban marad, de éppúgy szintetikus is, mert a fogalom által dialektikussá válik, és mint más határozódik meg”. [471]

Az analitikus és a szintetikus jelleg egyidejűségének megfelelően, „az eredmény tartalmazza kezdetét”, s ennek mozgása révén válik tartalmilag egyre gazdagabbá. Az

előrehaladásban a kezdeti általános „a szubsztrátumot alkotja”, amely nem „egy mástól egy máshoz” áramlik, hanem „máslétében fenntartva magát”, „a tartalom gazdagságának része lesz”, és „közvetlenül megmarad benne”. (Az egyetemes összefüggések mindig és mindenütt jelen vannak, módszerként alkalmazott fogalmi tükröződések az állandóan bővülő ismeretek részét vagy szubsztrátumát alkotják.) A haladás tehát „nagyobb kiterjedés” (ismereteink gyarapodása), de „éppannyira magasabb intenzitás” is (a kezdeti általánosság növekvő konkrét meghatározódása). „Ily módon a haladás minden egyes lépése ..., azzal, hogy távolodik a meg nem határozott kezdetektől, egyszerismind visszafelé közeledés a kezdethez”, s két ellentétes mozgás, „a kezdet visszafelé haladó megalapozása és előrehaladó továbbmeghatározása”, bár eleinte talán különbözőnek látszott, egy és ugyanaz. [472]

Ha a megalapozás a továbbhaladással egyenlő – vagyis a módszer egyetemes kategóriáit saját alkalmazásuk igazolja és tölti fel konkrét tartalommal –, akkor a kezdetnek „csak időleges és feltételes érvényességet tulajdoníthatunk” (a kategóriák önmagukban nem bizonyítanak semmit, maguk sincsenek bizonyítva, „levezetve”). A kezdet pusztán feltevés, illetve előfeltevés. Ez azonban nem csökkenti értékét. „Amit felhozhatnánk ellene”, például azt, hogy mielőtt a megismeréshez hozzáfognánk, „a megismerés eszközét kell kritikailag megvizsgálnunk”, szintén nem több megalapozásra szoruló előfeltevésnél, formailag tehát nincs semmilyen előnye a tárgyból való kiindulással szemben. Ezért „hiú követelésnek kell tartani”, sőt tartalmát illetően hamisnak, mert „megdönthetlenné és abszolúttá” teszi a végest, a nem-igazat (a szubjektív jelenségvilágot); arról már nem is szólva, hogy képtelenség a megismerés előtt megismerni a megismerés eszközét, azaz megismerni, mielőtt megismernénk. [473] A kezdetet ugyan „az igazság módszere” is tökéletlennek tekinti, „mert kezdet”, de ezt a tökéletlent egyúttal szükségszerűnek ismeri el, „mert az igazság nem egyéb, mint önmagához-jutás a közvetlenség negativitása által” (körmozgás az elvont-általánostól ennek tagadásán, a különösön át a konkrét-általánosig). Ha a különöst, a meghatározottat – „akár kezdetnek, objektumnak vagy végesnek hívják”, akár másvalaminek – türelmetlenségünkben át akarjuk ugorni, hogy „közvetlenül az abszolútumban” legyünk, akkor „csupán az üres negatívum, az elvont végtelen”, vagy a vélt, tételzetlen, meg nem ragadott abszolútum áll előttünk. A valódi abszolútum megragadásához „a megismerés közvetítése” szükséges, végig kell járni az utat „az általánostól a különöshöz”, majd „a magán- és magáértvalósága szerint meghatározott egészhez”, amelyben mozzanatként van jelen ismét „az első általános”. [474]

Ez az „első általános” vagy „egyszerű egység”, amint tudjuk, a „tisztá lét”, a lét „tisztá közvetlensége”. De mi a „tisztá közvetlenség”? Az – mondja Hegel –, amiből minden meghatározást kitörölt az absztrakció. [475] Kicsit meglepő éppen az abszolút kezdet vonatkozásában az absztrakció említése. Igaza van Trendelenburgnak, amikor szóvá teszi, hogy az absztrakció már feltételezi azt, amitől elvonatkoztat, tehát kétségbe vonható, hogy a gondolkodás ebben az első stádiumban egyáltalán ne lépett volna ki önmagából. A „tisztá lét” tökéletes meghatározatlansága valójában nem egyéb, mint elvonatkoztatás a szemléleti sokféleségtől – mondja Trendelenburg –, az előrehaladásnak pedig az a titka, hogy az absztrakciót fokozatosan feloldják, „míg újra elő nem áll a teljes szemlélet”. A minden meghatározást kitörő gondolat, amely saját erejéből teremti fogalmait, képtelen gondolat („ist ein Ungedanke”), semmi; rejtély, hogyan lehet ebből a semmiből, illetve a „tisztá lét” önmagával azonos nyugalomból – két semmiből – mozgás, létesülés, folyamat. [476]

Hegel mindenesetre azt állítja, hogy a közvetítés eredményeképpen „a lét tisztá közvetlensége” „teljesült létként”, „konkrét, intenzív totalitásként” tér vissza. Ez a tota-

litás az abszolút eszme, benne ragadja meg a logika tudománya saját fogalmát (vagyis az abszolút eszme az *elméletté tudatosult, tudománnyá szerveződött logika*). Kezdetben a logika „szubjektív reflexió”, „külsőleges tudás” a tartalommal szemben. „Az abszolút megismerés eszméjében azonban ennek saját tartalmává lett”, és „azzal, hogy tárgyként átmegy meghatározásainak totalitásán, realitása egészévé, a tudomány rendszerévé alakul”. [477] – A szöveg, bár folytatása meglehetősen homályos, egyértelműen a dialektika tartalmi jellegére utal; ez különbözteti meg a dialektikát a formális logikától, amely az ellentmondásmentes gondolatok egymással való kapcsolatára vonatkozik, így mindig szubjektív marad. [478] Eleinte ugyan a dialektikus módszer is csupán a tartalommal szemben külsőleges, szubjektív forma, alkalmazása során azonban tartalommal, „a tartalom gazdagságának részévé” lesz, és ennek arányában szűnik meg külsőlegessége, egyoldalú szubjektivitása. Mert mit is jelent tartalommal lenni? Nagyjából azt, hogy a módszerül szolgáló kategóriák a segítségükkel szerzett ismeretek révén konkrét tárgyi meghatározottságokat kapnak, vagy – ami ugyanaz – a konkrét tudásanyagot, amelynek általános belső összefüggéseit ők maguk alkotják, integrált egészé, tudományos rendszerre szervezik. A különös tudományok saját különös összefüggéseik alapján szerveződnek, de valamennyiüket egységbe fogják egyetemes dialektikus összefüggéseik. Ez volna a Hegel által említett „magába fonódó” és „körökből álló” kör. Bár minden egyes kör magában véve totalitás, egyúttal „át is töri elemének korlátját, és egy további szférát alapoz meg”, az „egész eszme” pedig „sajátos elemeinek rendszeréből” áll, „amely éppúgy minden egyesben megjelenik”. Rendszer nélkül nem is lehetséges tudomány, mivel bármely tartalom *csak egy egésznek a mozzanataként* igazolódhat, az egésztől elvonatkoztatva nem több „megokolatlan előfeltevésnél vagy szubjektív bizonyosságnál”. [479]

Az abszolút eszmével lezárul a körmozgás, megvalósul az ellentétek szintézise. Ám „ez az eszme még logikai, még be van zárva a tiszta gondolkodásba”, a „szubjektivitásba”, és a zártság megszüntetésére vágyva úgy határoz, „hogymint külsőleges eszme határozódik meg”. [480] Az elvont léttől eljut önmagához „mint léthez; ez a léttel bíró eszme azonban a természet.” [481] Az eszme közvetítést tételez ily módon, hogy a „külsőlegességből”, ahová „szabadon bocsátja ki önmagát”, végül mint „szabad, magába tért egzisztencia” emelkedik fel „a szellem tudományáig”, és befejezze „maga által való felszabadulását”, megtalálja „önmaga legmagasabb rendű fogalmát” a „magát felfogó tiszta fogalomban”, a logika tudományában. [482]

A *Logika* zárómondatai nem könnyítik meg a különbségtételt az abszolút eszme és az abszolút szellem között, inkább azt a benyomást keltik, hogy igazából nincs is ilyen különbség. Azonkívül, a szokásos eljáráshoz híven, egybecsúsztatják az ontológia, az ismeretelmélet, a társadalomelmélet és a gyakorlati tevékenység (a tárgyasulás és újraelsajátítás) síkját, elködösítve a mondatok értelmezhető jelentését. Megpróbáljuk szétválasztani a síkokat.

A szubjektivitásba zárt eszme „vágyik rá”, hogy „külsőleges eszmeként” határozódjék meg, és ezen a közvetítésen keresztül visszatérjen önmagához – ami profánabban annyit tesz, hogy az embernek létszükséglete a valóság birtokbavétele, a tárgyasulás és újraelsajátítás; így valósítja meg szabadságát vagy szubjektivitását, a tudatos, célszerű uralmat a tárgyi világ felett. Az önmegvalósítás előfeltételezi a tárgyasajátítást. Ezért kell a hegeli „eszmének” külsővé válnia ahhoz, hogy az „elvont léttől”, ahol tulajdonképpen minősége még csak „magánvaló” (lehetőség), eljusson a „teljesült lét” állapotába (Marx kifejezésével „a szabadság birodalmába”).

Ontológiai síkon a „léttel bíró eszme” a természettel azonos, vagyis a természet a létező dolgok és általános összefüggéseik, törvényeik rendszere. Innen „emelkedik fel”

az „eszme” a „szellemhez”, az emberi társadalomhoz, ahol megtalálja végül „ön maga legmagasabb rendű fogalmát”, megszüntet mindenfajta elidegenültséget az ellentétes oldalak (természet és szellem, polgári és politikai társadalom, tudat és tárgy) között. Nem szabad elfelejteni, hogy a „fogalom” Hegel szóhasználatában kettős jelentésű: szubjektív értelemben tudattartalom, objektív értelemben „magánvaló”, a lényege valaminek. („... ha a *dolgokról* akarunk beszélni, akkor *természetüket* vagy *lényegüket fogalmuknak* nevezzük.” [483]) Ehhez illeszkedik az „igazság” kettős jelentése: ismeretelméleti értelemben a tudattartalom megegyezése a tárggyal, ontológiai értelemben a tárgyé saját lényegével. („Rendszerint egy tárgynak képzetünkkel való egyezését nevezzük igazságnak. ... Filozófiai értelemben azonban az igazság ... egy tartalom egyezése önmagával. ... így beszélünk például *igaz* barátról, s rajta olyan barátot értünk, akinek cselekvésmódja megfelel *a* barátság fogalmának.” [484]) A fejlődés legfelső fokán az „eszme” mindkét értelemben „igaz”: a tárgyi világ elsajátításával, a szubjektum és az objektum egyesítésével kiteljesíti lényegét, olyanná lesz, amilyennek lennie „kell”. Így valósul meg egyidejűleg a „gyakorlati eszme” célja, a „jó”, és „a megismerés eszméjének” célja, a módszer abszolút igazságán nyugvó tudomány. Marxista fordításban: az osztályok antagonizmusait és különbségeit, azaz mindenfajta elidegenültséget megszüntető közösségi társadalom valóban szubjektummá lesz, urává a természetnek és saját viszonyainak, képessé arra, hogy a dialektikus módszer segítségével tudományosan megismert, társadalmi tudattartalommal asszimilált objektív szükségszerűség alapján a maga szubjektív céljaihoz igazítsa, „elemberiesítse” a tárgyi világot. Ez lenne az anyag legnagyobb „teljesítménye”.

Összefoglalás helyett

A *Logika* második kiadásának előszavában Hegel, miután emlékeztet rá, hogy a hagyomány szerint Platón hétszer dolgozta át az államról szóló könyveit, szelíd önróniával megjegyzi: bár csak neki lett volna ideje hetvenhétszer átdolgozni a magáét! [485] Persze, valószínűleg a hetvenhetedik átdolgozással sem lett volna elégedett. A dialektikus kategóriák rendszerezése talán soha be nem fejezhető feladat, részint az anyag kimeríthetetlen bősége miatt, részint meg azért, mert a rendező elvek sokfélék lehetnek, és gyakran kereszteződnek vagy összefonódnak egymással. Ám az idealista dialektika számára a legfőbb nehézséget a szubjektum-objektum viszony ellentmondásossága okozza. A gondolkodás szubjektív ténykedés, formái a megismerés eszközei; ennek ellenére, mint Hegel írja, nem hihetjük, „hogy az összes képzeinken áthúzódó gondolkodási formákat ... mi birtokoljuk, nem pedig ők birtokolnak bennünket”, még kevésbé mondhatjuk a dolgok fogalmairól, „hogy mi uralkodunk felettük” – ellenkezőleg, „gondolkodásunknak kell hozzájuk alkalmazkodnia”, mert „nem tehetjük túl magunkat a dolgok természetén”. [486] Másrészt „szabadság csak ott van”, ahol semmi sincs, „ami nem magam vagyok”. [487] Az elsajátítás kettős problémája ez, amely a klasszikus német idealizmusban így jelentkezik: hogyan lesz az objektívből szubjektív, a szubjektívől objektív? Hogyan lehet a két ellentét azonos? Vagy még élesebben: hogyan lehetnek *egyszerre azonosak és ellentétesek*? (Tulajdonképpen nem is egyszerűen kettős, hanem duplán kettős problémáról van szó. Elméletileg: hogyan alakulnak a tárgyi világ tartalmi szubjektív eszmei formákká, illetve ezek a formák a tárgyi tartalmaknak egyre inkább megfelelő, objektív érvényű ismeretekké;

gyakorlatilag: hogyan alakulnak a tárgyak szubjektív eszmei tartalmak formáivá, emberi célok objektív hordozóivá, illetve hogyan alkalmazkodik egyre pontosabban a szubjektív tevékenység az objektív valóság természetéhez.)

Kant és Fichte szubjektivizmusa megkísérelte feloldani az ellentéteket a szubjektivitásban, de a szándék visszájára fordult, feloldhatatlan ellentét keletkezett a szubjektum és a „magánvalóvá” rögzült tárgy között. Hegel emiatt a szubjektivizmust a természeti ember magatartásával hozza egy szintre. Ez az ember, „akit csak vágyai határoznak meg, nincs magánál: ha mégoly önfejű is, akarásának és vélekedéseinek tartalma mégsem az ő sajátja, és szabadsága csupán formális. Ha gondolkodom, a gondolkodást érvényesíteni engedem magamban, s rosszul gondolkodom, ha a magaméból hozzáteszek valamit.” [488] Mintha a baconi „*natura non nisi...*” materializmusát hallanánk. A folytatás is érdekes. „A természeti ember: egyed mint olyan, mert a természet általában az elszigetelés bilincseiben van”, s ha az ember „saját természetiségét akarja, az egyediséget akarja”. Ki kell lépnie ebből az állapotból, hogy „szabad legyen, s önmaga által legyen az, ami”; hogy a természet csupán kiindulópont legyen számára, „amelyet át kell alakítania”. (A természet átalakítása az elszigetelt egyediség feladását követeli – a munka *társadalmi tett*, általa haladja meg az ember az állati létezését, és teremti meg önmagát.) Kilépni a természetiségből annyi, mint elhagyni az ártatlanságot, engedni a kígyó csábításának, enni a tudás almájából. Az ember, ha ember akar lenni, nem tehet egyebet. El kell tehát vetni „azt a külsőleges képzetet, hogy az eredendő bűnnek csak az első emberek véletlen ténykedésében van az alapja. Valójában a szellem fogalmában rejlik, hogy az ember természettől fogva gonosz”, és elképzelhetetlen, hogy más is lehetne. [489]

„Természeti létéből való kilépése az embert mint öntudatos lényt különbözteti meg a külsőleges világtól” – folytatja Hegel –, ez az álláspont pedig már a szellem fogalmához tartozik. Mégsem szabad hozzátapadni (szóval a gonoszság sem egyértelműen jó!), mert változatlanul az „elkülönülésnek”, a „meghasonlásnak”, „a gondolkodás és akarás egész végességének” álláspontja. „Az ember itt önmagából tűz ki magának célokat, önmagából meríti cselekvésének anyagát. Ha e célokat a végletekig viszi, ha az általánosság kizárásával csak önmagát tudja és akarja, akkor gonosz, s ez a gonoszság az ő szubjektivitása. Első pillantásra kettős gonosszal van itt dolgunk”, de a kettő ugyanaz. „Az ember, amennyiben szellem, nem természeti lény”, s még ha így viselkedik is, követve vágya céljait, akkor sem „az állatok természeti léte” jellemzi, mert tudatosan tűzi ki és akarja ezeket a célokat. „... a természetes egyediséghez tartozó, vágyakból és hajlamokból fakadó cselekvés ellen lép fel azután a törvény”, az „általános meghatározás”, valamilyen külső hatás vagy az isteni tekintély formájában. „Amíg az ember megmarad természeti magatartásában, addig rabszolgája a törvénynek.” [490]

Hegel egész történelemfelfogását magukba sűrítik ezek a sorok – bár a fogalmazás zavaros, és ellentmondani látszik mind a korábbi állításoknak, mind önmagának. Nézzük közelebbről. Ha az egyed elszigeteltsége és a vágyak teljhatalma a természeti lét ismerve, akkor miért él a természeti létéből kilépett „öntudatos lény” is vágyainak uralma alatt, az „elkülönülés” állapotában, kizárva „szubjektivitása” kedvéért az „általánosságot”? Mi végre lépett ki a természetből, ha úgy lépett ki, hogy benne maradt? Ha viszont benne maradt, hogyan tarthat „álláspontja” „a szellem fogalmához”, holott a szellemi lény „nem természeti lény”, a szellem ellentétes a természettel?

A hegeli történelemszemlélet fényében ezek az ellentmondások többé-kevésbé eloszlanak. A zoológiái önzés természeti állapota és a harmonikus görög „általánosság” után történelmileg a „jogállapot” meghasonlottsága következik, amely a felvilágosodás kori polgári társadalomban csúcsozódik ki. A polgári társadalom „a szellem

fogalmához” tartozik, de egyéneinek elkülönültsége, gonosz önzése, az „általánosságot” kizáró „szubjektivitása” társadalmi szinten reprodukálja a természeti állapotot. (Ahogy van „jó” és „rossz” szubjektivitás, ugyanúgy van a gonoszságnak is – a fényhozó Lucifernek – a tudásvággyal kapcsolatos pozitív oldala, és az elkülönültséggel, önzéssel, ösztönösséggel kapcsolatos negatív oldala.) Az elkülönült „szubjektivitás” számára törvény írja elő az „általánosság” szempontjait, hol állami kényszer (például nyaktiló) segítségével, hol vallási vagy erkölcsi parancsként, de mindig kívülről, erőszakosan, és az ember csak rabszolgamódra engedelmeskedhet neki. Ahhoz, hogy végképp átlépjünk a természetből a szellem – a szabadság – birodalmába, meg kell szüntetni az elidegenültséget a polgári és a politikai társadalom, a különös és az általános között. Két formája van tehát a természeti állapotnak: az ártatlanság kora és a polgári társadalom; kettős a természetből való kilépés is: első mozzanata a természetet szerszámokkal átalakító társadalmi szervezet létrejötte, második mozzanata az alkotmányos rendi monarchia létrejötte, illetve az abszolút eszme szintjén a dialektikus filozófia. (Marxnál a második, társadalmi szintű természeti állapot az „előtörténetnek” a kapitalizmussal tetőző korszaka, a második kilépés pedig az osztály nélküli társadalom megvalósulása, amellyel befejeződik az emberré válás, és megkezdődik a voltaképpeni történelem.)

Az elidegenültség megszüntetését Hegel filozófiai síkon a szubjektum és az objektum *logikai* azonosságára építi (szemben Schellinggel, aki alogikus szemléleti azonosságot tételez a két ellentét között). Az ontológiai folyamatok logikaiakká, a logikaiak ontológiai folyamatokká lesznek, összeolvadásuk jeleníti meg „fejtetön” a lét tudati tükröződéséből eredő reális megegyezésüket. Ezért tárgyalja Hegel az ontológiát logikaiként, elsősorban *a következtetés elméleteként*, abból kiindulva, hogy az E-K-Á viszony – a hagyományos szillogisztika alapja – *a valóság minden tárgyának egyetemes sajátossága*. „... a következtetés – írja – (nem a régi formális logika jelentésében, hanem igazsága szerint) az a meghatározás, hogy a különös a középfogalom, amely az általános és az egyedi szélső fogalmait összekapcsolja. A következtetésnek ez a formája minden dolog általános formája. Minden dolog olyan különös, amely általánosként az egyedivel kapcsolódik össze. A természet tehetetlenségével azonban együtt jár, hogy a logikai formákat nem mutatja tisztán. Ilyen tehetetlen bemutatása például a következtetésnek a mágnes: középen, indifferencia-pontjában kapcsolja össze pólusait, ezek így különbözőségükben közvetlenül egyek.” [491]

A logika és az ontológia egybeolvasztása joggal hívja ki a kritikát. Az ellenvetések többnyire azt hangsúlyozzák, hogy a logikának nincs önmozgása és teremtőereje, a valóságot – ahogy már Kant kimutatta – nem lehet fogalmakból levezetni. Sok más szerzőn kívül Trendelenburg is ilyen szemszögből bírálja Hegelt. Figyelmesen vizsgálja egyebek közt a hegeli logika központi kategóriáját, a tagadás fogalmát, aláhúzva a „tisztá” (logikai) és a reális tagadás megkülönböztetésének követelményét. A „tisztá tagadás” kontradiktórius: nem-A, amely „nem emelhető önálló reális tényezővé”, határtalan és meg nem határozható összessége lévén mindannak, ami nem-A-ként határozódik meg; a reális tagadást ellenben egy új, pozitív tartalomnak kell kifejeznie. Logikailag a tagadás csak az első formában, mint tartalmilag meghatározatlan kiegészítő osztály nyerhető, mert a reális, tartalmas tagadáshoz logikán kívüli, szemléleti (tapasztalati) hatások szükségesek. Tehát vagy logikai tagadás további tartalmi meghatározódás nélkül, vagy további tartalmi meghatározódás, de nem logikai, hanem tapasztalati eszközökkel. [492]

Trendelenburg észrevételeihez hozzáfűzhetjük, hogy a reális tagadás a dolgok *objektív* logikájához tartozik (a virág „tagadja” a bimbót, meghaladja saját korábbi

állapotát), és eredendően objektív az E-K-Á viszony is (amelyet Hegel helyesen minősít a dolgok egyetemes sajátosságának). Az objektív logikára, a logika ontológiai alapjaira Trendelenburg nem fordít különösebb gondot, e tekintetben messze elmarad Hegel mögött. De éppen elmaradása folytán tudja a gondolati és a valóságos folyamatokat sokkal élesebben megkülönböztetni egymástól, mint Hegel. A hegeli filozófiában állandóan keveredik a gondolkodás és a lét, az ismeretelmélet és az ontológia, a szubjektív és az objektív logika (példa rá a mágnes mint következtetés), emiatt azután lényeges pontokon a dialektikus logika is formálissá merevedik. Miről is van szó? A formális logika következtetési eljárásai analitikus-deduktív műveletek, amelyek nincsenek ráutalva a tapasztalatra vagy szemléletre, mert – ahogy Carnap írja – „a zárótétel mindig ugyanazt mondja (vagy kevesebbet), mint a premisszák, csak más nyelvi formában”. [493] A dialektikus logika ellenben múlhatatlanul rá van utalva a tapasztalatra, mert *nem a deduktív bizonyítás eszköze*, amely a meglévő ismeretekből elemzi ki azt, ami eleve bennük volt, hanem *új tartalmak megismerésére irányuló kutatási módszer*, vezérfonal az elsajátítandó tárgyi – többnyire tapasztalati – anyag útvesztőjében. Ha mármost Hegel a gondolkodás logikáját teszi meg a világfolyamat forrásává, akkor a logikának, a gondolkodási formának kezdettől fogva minden tárgyi tartalmat magába kell foglalnia, hogy a világfolyamat tapasztalatra nem szoruló deduktív következtetésként, a dolgok logikai levezetéseként legyen bemutatható – vagyis *a dialektika formalizálódik, jellegében a formális logikához idomul*, és egyszersmind teremtőerőre tesz szert, amit Trendelenburg joggal kifogásol.

A gondolkodás és a lét azonosításából eredő hegeli kétértelműségek azonban a legkevésbé sem igazolhatják azokat a kritikusokat, akik a dialektikától a formális logika sajátosságait kérik számon. Ilyen kritikus Eduard von Hartmann. A dialektika hívével – úgymond – semmiféle vita nem lehetséges, mert ha a kontradiktórius alternatíva következményei az abszurdumig vezetik, azzal az állítással vágja ki magát, hogy az igazság nem ragadható meg egyetlen ítéletben, hogy a dialektika nem ismer vagy- vagyot, az igazság vagy is-is, vagy sem-sem; és a kizárt harmadikat elutasítva, az ellentétek azonosságát tünteti fel harmadiknak. Ezért – vélekedik Hartmann – a dialektikust sehogyan sem lehet az abszurdumig vinni, hiszen azon a ponton, ahol mások számára az abszurdum kezdődik, nevezetesen az ellentmondásnál, csak ott kezdődik az ő számára az igazság. [494] – Hartmann nem veszi figyelembe a következőket: 1. a dialektikus ellentmondás gyökeresen különbözik a logikaitól (az egyik magukban a dolgokban van, tehát hiba mellőzni, a másik gondolati botlás, tehát hiba elkövetni); 2. a dialektika, illetve valamely gondolat dialektikus kifejtése nem teszi, nem is teheti túl magát a formális logika szabályain, másképp logikai ellentmondásba bonyolódna önmagával (ha igaz az az állítás, hogy az ellentétek meghatározott azonossága fennáll, akkor hamis ennek a tagadása); 3. a dialektika – módszer lévén, nem pedig a logikai bizonyítás eszköze – önmagában semmit sem bizonyít, bizonyítékot csak a tények és a logikai úton nyert következtetések nyújthatnak.

Még egy megjegyzés: „az ellentétek azonossága” üres és elvont fogalom lesz, ha konkrét típusát meg nem határozzuk. Úgy gondoljuk, a két lehetséges alaptípus a *közvetlen* és a *közvetített* azonosság. A közvetlenül azonos ellentétek mindig ugyanabban a vonatkozásban azonosak. Ez a típus jellemez minden mozgást: a mozgó pont egyidejűleg van és nincs ugyanazon a helyen; a pillanat – az idő vonalán mozgó pont – a keletkezés és az elmúlás, a „van” és a „nincs” azonossága. [495] – A közvetítés által azonosuló ellentétek vagy ugyanabban a vonatkozásban azonosak, vagy különböző vonatkozásokban. Az előzőkhöz tartoznak egy azonos szerkezet elemei: például a macska azonos az egérrel mint az emlősök osztályának eleme; X. Y. ugyanaz az ember

öregkorában is, mint ifjúkorában volt. A második példában az ifjú, megöregedvén, átalakul önmaga ellentétévé, tagadásává. Az ellentétek egymásba való átcsapásának, a lehetőség megvalósulásának ez az időben kettéváló, közvetített módja jellemez *minden fejlődést*. – A különböző vonatkozásokban előálló azonosságot maga a vonatkozás, az adott összefüggés közvetíti: ami például a különöshöz képest általános, az a még általánosabbhoz képest különös; ami tölem jobbra van, a szembejövőtől balra van stb. A felsoroltak természetesen nem merítik ki az ellentétek azonosságának – gyakran összemosódó – fajtáit, csupán azt kívánják jelezni, hogy maga az azonosság mindenütt, a legtriviálisabb esetekben is szükségképpen jelen van, hiszen *lényege minden mozgásnak és fejlődésnek*; továbbá, hogy félreértés a dialektikának olyan képtelenséget tulajdonítani, mintha ezt az azonosságot bárminek is a bizonyítékaul vagy cáfolatául alkalmazná.

Valójában nem az ellentétek azonosságával van baj, hanem a tényéktől elrugaszkodó azonosításukkal, elsősorban a logikára ruházott ontológiai teremterővel. Az utóbbinak a következménye az a logikai ellentmondás, amelyet Trendelenburg tesz szavá: ha az abszolút eszme eljutott a teljes konkrétság fokára, megvalósítva „a szubjektív és az objektív örök egységét”, akkor milyen indítékból fokozódik le ezek után külső természetté, és keres új, fáradságos közvetítési utat az egyszer már elért egységhez? ^[496] A kérdéssel, vagy legalábbis valami hasonlóval, foglalkoztunk már az abszolút eszme és az abszolút szellem viszonyának tárgyalásakor (lásd: Harmadik rész. III. 3/c.); most visszatérünk rá, mégpedig az egész hegeli világkép ideológiai tartalma szempontjából.

A hegeli világképnek a kérdéssel kapcsolatos ideológiai előfeltevéseit így foglalhatjuk össze: 1. az elidegenülés szükségszerű; 2. éppoly szükségszerű az elidegenülés megszüntetése is; 3. a megszüntetés szellemi aktus; 4. a szellem az egyetlen szubsztancia; 5. a szubsztancia lényegileg logikai folyamat. A 3. és 4. előfeltevésből következik, hogy az elidegenülés a szellem meghasonlása önmagával (másképp a szellemtől különböző alapja volna, és nem is lenne megszüntethető szellemi eszközökkel) – tehát a szellem megelőzi az elidegenült valóságot, ez pedig maga is egylényegű a szellemmel, bár egyszersmind ellentétes vele: anyagi, tárgyi, természeti. Az 5. előfeltevésből következik, hogy a természetet a logika előzi meg és hozza létre. A logika azonban Hegel felfogásában az egész világfolyamat sűrítménye, fogalmi kivonata. A logikának ennél fogva saját fogalmi éterében kell befutnia a világfolyamatot, mielőtt természetté lenne, és a valóságos világfolyamat megkezdődhetne. Így áll elő a Trendelenburg által méltán kifogásolt, de a hegeli előfeltevésekből logikusan adódó logikai ellentmondás.

A buktató végül is ott van, hogy az 1. és 2. pont nem fér össze a 3.-kal, az elidegenülésnek és megszüntetésének reális problémája a vélt megoldás irrealitásával. Ennek ellenére magát a problémát rendkívüli erővel jeleníti meg Hegel életműve, amely éppen azért tartozik az emberi elme legnagyobb teljesítményei közé, mert tartalmi mélysége méltó a téma világtörténelmi súlyához. Az életmű kulcsát, a *Fenomenológiát*, nem ok nélkül nevezi Ernst Bloch a Faust ellendarabjának. Faust is, a „fenomenológiai szubjektum” is a tevékenység, a munka révén emelkedik ki az elidegenültség állapotából, és teremti meg önmagát. Új, protestáns-polgári *Commedia umana* ez, amelynek eszménye a dantei *visio beatifica* helyett a *vita activa* – mondja Bloch, és megjelöli a *Fenomenológia* párhuzamait olyan régi előzményekkel, mint a 12. századbeli Ricardus de Sancto Victore „*mentis itinerarium ad Deum*”-a, vagy a Cusanus-féle szellemi út a sensustól (érzékelés) a *ration* (az ellentmondás formális-logikai elvéhez igazodó értelmén) és az *intellectuson* (az ellentéteket összebékítő éssen) keresztül a *visiohoz*, a végtelen egységben egymással azonosuló ellentétek szemléletéhez. ^[497]

A 16. században keletkezett Faust-monda sajátos híddá lett a *Sturm* korai romantikája és a felvilágosodás hol szenvedélyes, hol rideg és cinikus racionalitása között. Faust odisszeája – a felemelkedés kalandja – olyan út, amelyet a gondolat birodalmában az újplatonikusok jártak végig az Egyig, Dante a Pokoltól a Paradicsomig, Schelling az abszolút indifferenciától a szubjektum és az objektum meghasonlottságán át a művészetben helyreálló azonosságukig. Hegel a „*mentis itinerarium*”-nak ebbe a hagyományos, képlékeny keretébe foglalta az emberi önteremtés történetét és a világfolyamat legáltalánosabb eszmei összegezését, a dialektikus logikát. Ez a logika nem más, mint maga a kivonatolt természet- és társadalomtörténet, a fogalmi lényegére sűrített élő valóság; ami pedig a fogalmak nyelvén a „tagadás” nevet viseli, és az ellentmondások új, magasabb szintű megoldásának motorját jelöli, az legtisztább, legradikálisabb történelmi formájában a forradalom. Hegel a dialektikát a francia forradalom kihűlt lávájába véste; egyszer majd – ha lesz még rá idő – ez a minden avultságot kikezdő logika újabb forradalmakban fog történelmi életre lobbanni.

JEGYZETEK

Harmadik rész

[1] Vö. Log. I. 59., 60., 67., 81. o. [\[vissza\]](#)

[2] Vö. uo. 79., 80. o. [\[vissza\]](#)

[3] Vö. uo. 81. o. [\[vissza\]](#)

[4] Vö. uo. [\[vissza\]](#)

[5] Vö. uo. 86. o.; Enc. I. 90. §. F. 161. o.; 92. §. F. 163. o. [\[vissza\]](#)

[6] Vö. Log. I. 61., 63. o. [\[vissza\]](#)

[7]

Vö. uo. 92., 93., 100., 101. o. [\[vissza\]](#)

[8] Vö. uo. 102., 91., 94. o. [\[vissza\]](#)

[9] Vö. uo. 95., 96. o. [\[vissza\]](#)

[10] Vö. uo. 97, 98. o. [\[vissza\]](#)

[11] Uo. 98. o. [\[vissza\]](#)

[12] Vö. uo. 98., 99. o. [\[vissza\]](#)

[13] Uo. 103. o. [\[vissza\]](#)

[14] Vö. uo. 105., 110. o. [\[vissza\]](#)

[15] Vö. uo. 113., 112. o. [\[vissza\]](#)

[16] Vö. 115., 116., 120. o. [\[vissza\]](#)

[17] Vö. uo. 124., 126., 127-128. o. [\[vissza\]](#)

[18] Vö. uo. 118-119., 126. o. [\[vissza\]](#)

[19] Uo. 119. o. [\[vissza\]](#)

[20] Uo. 121., 122. o. [\[vissza\]](#)

[21] Uo. 128. o. [\[vissza\]](#)

[22] Uo. 123. o. [\[vissza\]](#)

[23] Uo. [\[vissza\]](#)

[24] Enc, I. 96. §. F. 168. o. [\[vissza\]](#)

[25] Vö. Log. 1.130., 132., 131. o. [\[vissza\]](#)

[26] Enc. I. 96. §. F. 168. o. [\[vissza\]](#)

[27] Log. 1.132. o. [\[vissza\]](#)

[28] Vö. uo. 134, 135-136. o. [\[vissza\]](#)

[29] Vö. uo. 137, 133., 140., 141., 142. o. [\[vissza\]](#)

[30] Vö. uo. 142. o. [\[vissza\]](#)

[31] Vö. uo. 146, 144, 145. o. [\[vissza\]](#)

[32] Vö. uo. 148, 146, 147, 149, 150. o. [\[vissza\]](#)

[33] Vö. uo. 154. o. [\[vissza\]](#)

[34] Vö. uo. 142, 135. o. [\[vissza\]](#)

[35] Uo. 139., 140. o. [\[vissza\]](#)

[36] Enc, 1.98. §. 171. o.; Log. 1.140. o. [\[vissza\]](#)

[37] Log. 1.145. o. [\[vissza\]](#)

[38] Uo. 56., 158., 159. o. [\[vissza\]](#)

[39] Vö. uo. 159., 160. o.; Enc. I, 99. §. F. 173-174. o. [\[vissza\]](#)

[40] Vö. Enc. I. 99. §. F. 174., 175. o. [\[vissza\]](#)

[41] Vö. Log. I. 161. o. [\[vissza\]](#)

[42] Enc. I. 100. §. 176. o. [\[vissza\]](#)

[43] Log, I. 162-163. o. [\[vissza\]](#)

[44] Vö. uo. 166., 167-168., 169. o. [\[vissza\]](#)

[45] Vö. uo. 169-171. o. [\[vissza\]](#)

[46] Uo. 171-172. o. [\[vissza\]](#)

[47] Vö. uo. 164., 165-166. o. [\[vissza\]](#)

[48] Vö. uo. 172., 173. o. [\[vissza\]](#)

[49] Vö. Enc. 1.101. §. és F. 177. o.; uo. 102. §. 177. o.; Log. 1.178., 177. o. [\[vissza\]](#)

[50] Log. 1.178., 179. o. [\[vissza\]](#)

[51] Vö. uo. 189., 191., 192. o. [\[vissza\]](#)

[52] Vö. uo. 193., 194., 195., 196. o.; Enc. I. 103. §. 179. o.; uo. F. 180. o. [\[vissza\]](#)

[53] Log. 1.198. o. [\[vissza\]](#)

[54] Enc. 1.103. §. F. 180. o.; Log. 1.198. o. [\[vissza\]](#)

[55] Vö. Log. I. 200., 201. o. [\[vissza\]](#)

[56] Uo. 203. o. [\[vissza\]](#)

[57]

Vö. uo. 209., 210. o. [\[vissza\]](#)

[58] Vö. uo. 210., 211. o. [\[vissza\]](#)

[59] Vö. uo. 211. o. [\[vissza\]](#)

[60] Vö. uo. 211-212, o. [\[vissza\]](#)

[61] Vö. uo. 212. o. [\[vissza\]](#)

[62] Vö. uo. 206., 204., 205-206., 207. o. [\[vissza\]](#)

[63] Vö. uo. 208. o. [\[vissza\]](#)

[64] Uo. 213-214. o. [\[vissza\]](#)

[65] Vö. uo. 216., 217. o. [\[vissza\]](#)

[66] Vö. uo. 217-218. o. [\[vissza\]](#)

[67] Uo. 218., 219. o. [\[vissza\]](#)

[68] Vö. uo. 220., 221. o. [\[vissza\]](#)

[69] Vö. uo. 222., 223. o. [\[vissza\]](#)

[70] Vö. uo. 224., 225., 226. o. [\[vissza\]](#)

[71] Uo. 228-229., 230., 231. o. [\[vissza\]](#)

[72] Vö. uo. 244. o. [\[vissza\]](#)

[73] Vö. uo. 245., 246. o. [\[vissza\]](#)

[74] Uo. 220. o. [\[vissza\]](#)

[75] Vö. uo. 248. o. [\[vissza\]](#)

[76] Vö. uo. 305-306., 308. o. [\[vissza\]](#)

[77] Uo. 305. o. [\[vissza\]](#)

[78] Enc. 1.107. §. F. 186-187. o. [\[vissza\]](#)

[79] Vö. Log. 1.333., 302., 301., 314., 315. o. [\[vissza\]](#)

[80] Vö. uo. 338., 339. o. [\[vissza\]](#)

[81] Enc. 1.111. §. F. 190. o.; Log. I. 343. o. [\[vissza\]](#)

[82] Log. I. 340., 341. o. [\[vissza\]](#)

[83] Uo. 307. o.; Enc. 1.108. §. F. 187., 188. o. [\[vissza\]](#)

[84] Log. I. 308. o. [\[vissza\]](#)

[85] Uo. 341., 307,341. o. [\[vissza\]](#)

[86] Vö. Enc. 1.109. §. és F. 188., 189. o. [\[vissza\]](#)

[87] Vö. Log. 1.345., 346., 352. o. [\[vissza\]](#)

[88] Vö. Log. II. 3.; Enc. I. 112. §. F. 192., 194. o.; Log. II. 5. o. [\[vissza\]](#)

[89] Enc. 1.112. §. F. 192. o. [\[vissza\]](#)

[90] Vö. Log. II. 6., 9. o. [\[vissza\]](#)

[91] Vö. uo. 9., 10. o. [\[vissza\]](#)

[92] Vö. uo. 10., 12. o. [\[vissza\]](#)

[93] Vö. uo. 16., 17. o. [\[vissza\]](#)

[94] Lenin: Filozófiai füzetek. Lásd LÖM 29. köt. Bp., 1972. 109. o. [\[vissza\]](#)

[95] Vö. I. Kant: A tiszta ész kritikája. Id. kiad. 205-207. o. [\[vissza\]](#)

[96] Vö. uo. 208-209. o. [\[vissza\]](#)

[97] Vö. Enc. 1.115. §. F. 197. o.; uo. 118. §. 200. o.; uo. 161. §. F. 256. o. [\[vissza\]](#)

[98] Vö. Log. II. 21., 23. o. [\[vissza\]](#)

[99] Vö. Enc. 1.115. §. 195., 197. o.; Log. II. 27. o. [\[vissza\]](#)

[100] Vö. Log. II. 22., 23. o. [\[vissza\]](#)

[101] Vö. uo. 25., 26., 28., 24., 26. o. [\[vissza\]](#)

[102] Vö. uo. 29., 30. o. [\[vissza\]](#)

[103] Vö. Enc. I. 118. §. F. 200., 201. o.; uo. 117. §. F. 200., 199. o.; uo. 118. §. F 201. o. [\[vissza\]](#)

[104] Vö. Log. II. 34. o.; Enc. 1.117 § F 200. o. [\[vissza\]](#)

[105] Log. II 34., 36. o. [\[vissza\]](#)

[106] Lenin: Filozófiai füzetek. Id. kiad. 111. o. [\[vissza\]](#)

[107] Vö. Enc. 1.117 §. 198. o.; uo. 118. §. és F. 200. o.; uo. 119. §. 1. o. [\[vissza\]](#)

[108] Vö. Log. II. 39., 41. o. [\[vissza\]](#)

[109] Uo. 39., 40. o. [\[vissza\]](#)

[110] Vö. uo. 42., 43. o. [\[vissza\]](#)

[111] Vö. uo. 49., 50. o. [\[vissza\]](#)

[112] Uo. 48., 47. o. [\[vissza\]](#)

[113] Vö. Log. II. 50. o.; Enc. 1.119. §. 202. o. [\[vissza\]](#)

[114] Vö. Log. IL 50., 51. o. [\[vissza\]](#)

[115] Enc. 1.119. §. 2. F. 204. o.; Log. 1.51. o. [\[vissza\]](#)

[116] Vö. Log. IL 51. o. [\[vissza\]](#)

[117] Uo. 51-52., 53. o. [\[vissza\]](#)

[118] Uo. 53., 54. o. [\[vissza\]](#)

[119] Engels levele C. Schmidthez, 1891. nov. 1. [\[vissza\]](#)

[120] Log. IL 57. o. [\[vissza\]](#)

[121] Vö. uo. 60., 62., 59. o. [\[vissza\]](#)

[122] Vö. uo. 62-63., 65., 66., 63. o. [\[vissza\]](#)

[123] Vö. uo. 67 o.; Enc. 1.133. §. F. 220. o.; uo. 133. §. 219., 220. o. [\[vissza\]](#)

[124] Vö. uo. 133. §. F. 220., 221. o. [\[vissza\]](#)

[125] Uo. 221. o. [\[vissza\]](#)

[126] Log. II. 70., 71. o. [\[vissza\]](#)

[127] Vö. uo. 69., 73. o. [\[vissza\]](#)

[128] Vö. uo. 75. o. [\[vissza\]](#)

[129] Vö. Enc. 1.121. §. F. 206. o.; Log. II. 58., 78., 77. o. [\[vissza\]](#)

[130] Vö. Enc. 1.121. §. F. 207. o.; Log. II. 58. o.; Enc. I. 21. §. F. 207. o. [\[vissza\]](#)

[131] Vö. uo. 207-209. o. [\[vissza\]](#)

[132] Vö. Log. IL 78. o.; Enc. 1.121. §. F. 206. o. [\[vissza\]](#)

[133] Vö. Log. IL 81., 82. o. [\[vissza\]](#)

[134] Vö. Enc. 1.121. §. F. 206. o.; Log. IL 82., 81., 83. o. [\[vissza\]](#)

[135] Vö. Log. IL 84-85., 87, 88., 91. o. [\[vissza\]](#)

[136] Enc. I. 122. §. 209-210. o. [\[vissza\]](#)

[137] Vö. Log. IL 89. o. [\[vissza\]](#)

[138] Enc. I. 123. §. F. 210. o.; Log. IL 93. o. [\[vissza\]](#)

[139] Enc. 1.123. §. F. 210-211. o. [\[vissza\]](#)

[140] Uo. 124. §. és F. 212., 211. o. [\[vissza\]](#)

[141] Log. II 98., 99. o. [\[vissza\]](#)

[142] Vö. Enc. 1.124. §. F. 212. o. [\[vissza\]](#)

[143] Vö. Log. II. 97, 98., 100. o. [\[vissza\]](#)

[144] Vö. Enc. 1.125. §. és F. 212., 213. o. [\[vissza\]](#)

[145] Vö. uo. 126. §. F. 213., 214. o. [\[vissza\]](#)

[146] Vö. Log. II 105., 106., 107. o. [\[vissza\]](#)

[147] Enc. 1.128. §. F. 215. o. [\[vissza\]](#)

[148] Vö. uo. 130. és 131. §. 216., 217. o. [\[vissza\]](#)

[149] Vö. Log. II. 109., 110. o.; Enc. I. 131. §. F. 217. o. [\[vissza\]](#)

[150] Vö. Enc. I. 131. §. F. 218., 219. o. [\[vissza\]](#)

[151] Vö. Log. II. 112. o. [\[vissza\]](#)

[152] Vö. Log. II. 111-113. o. [\[vissza\]](#)

[153] Vö. uo. 115., 113-114. o. [\[vissza\]](#)

[154] Vö. uo. 115-116. o. [\[vissza\]](#)

[155] Fen. 82. o.; Log. II. 118. o. [\[vissza\]](#)

[156] Fen. 88., 89., 90., 88. o. [\[vissza\]](#)

[157]

Vö. uo. 90-91. o. [\[vissza\]](#)

[158] Uo. 91., 92. o. [\[vissza\]](#)

[159] Vö. Log. II. 119. o.; Enc. 1.134. §. 221. o.; uo. 135. §. F. 222. o [\[vissza\]](#)

[160] Vö. Log. II. 122., 123-124. o. [\[vissza\]](#)

[161] Vö. uo. 124., 125. o. [\[vissza\]](#)

[162] Enc. 1.135. §. F. 222-223. o. [\[vissza\]](#)

[163] Vö. Log. II. 126., 127., 126. o. [\[vissza\]](#)

[164] Vö. uo. 127,131. o. [\[vissza\]](#)

[165] Vö. Enc. 1.136. §. és 1., 2. F. 224., 225. o. [\[vissza\]](#)

[166] Vö. uo. 2. F. 226-227 o. [\[vissza\]](#)

[167] Vö. uo. 137 és 138. §. 227 o.; Log. II. 133. o. [\[vissza\]](#)

[168] Enc. 1.140. §. és 139. §. 227 o. [\[vissza\]](#)

[169] Vö. uo. 140. §. és F. 228., 229. o. – Goethe több versében is állást foglalt amellet, hogy a természet nem oszlik „héjra” és „magra”. Íme egy tömör hatsorosa: „Fürkéssz a Lét műhelyében / mindig egészet a részben. / Semmi héjban, semmi magban: / mert ami kint, bent is az van. / Villám-szemed így hatol be / a nyitott-szent rejtelembe. (Epirrhema. Szabó Lőrinc törd.) [\[vissza\]](#)

[170] Vö. Enc. 1.140. §. 228. o.; Log. II. 134. o. [\[vissza\]](#)

[171] Enc. 1.140. §. F. 230. o. [\[vissza\]](#)

[172] Uo. 230., 231. o. [\[vissza\]](#)

[173] Vö. Log. II. 135. o.; Enc. 1.137 §. F. 229. o. [\[vissza\]](#)

[174] Vö. Log. II. 134., 135. o.; Enc. 1.137 §. 228. o. [\[vissza\]](#)

[175] Vö. Log. II. 136., 137. o. [\[vissza\]](#)

[176] Vö. uo. 138. o. [\[vissza\]](#)

[177] Vö. uo. 139., 140., 142., 143-144. o. [\[vissza\]](#)

[178] Vö. uo. 145-147 o. [\[vissza\]](#)

[179] Vö. uo. 148., 149. o. [\[vissza\]](#)

[180] Uo. 151. o. [\[vissza\]](#)

[181] Enc. 1.142. §. F. 232., 233. o. [\[vissza\]](#)

[182] F. Engels: L. Feuerbach... MÉM 21. köt. Bp., 1970. 255-256. o. [\[vissza\]](#)

[183] Vö. Enc. 1.142. §. F. 233. o.; uo. 6. §. 41. o. [\[vissza\]](#)

[184] Uo. 6. §. 42-43. o. [\[vissza\]](#)

[185] Vö. uo. 41., 42. o. [\[vissza\]](#)

[186] Vö. Log. II. 152. o.; Enc. 1.143. §. F. 235. o. [\[vissza\]](#)

[187] Vö. Enc. 1.143. §. F. 234. o.; Log. II. 152. o. [\[vissza\]](#)

[188] Vö. Enc. 1.143. §. F. 235., 236. o. [\[vissza\]](#)

[189]

Vö. Log. II. 153., 154. o. [\[vissza\]](#)

[190] Enc. 1.145. §. F. 236. o.; Log. II. 154. o. [\[vissza\]](#)

[191] Vö. Enc. I. 145. §. F. 236., 237 o. [\[vissza\]](#)

[192] Vö. uo. 237, 238. o. [\[vissza\]](#)

[193] Log. II. 156. o.; Enc. 1.146. §. F. 238. o. [\[vissza\]](#)

[194] Vö. Log. II. 156., 157 o.; Enc. 1.146. §. F. 239.o.; uo. 147 §. F. 240. o. [\[vissza\]](#)

[195] Vö. Log. II. 158., 155., 159. o. [\[vissza\]](#)

[196] Vö. uo. 159., 161. o.; Enc. 1.147 § 239. o. [\[vissza\]](#)

[197] Vö. Log. II. 161., 162. o. [\[vissza\]](#)

[198] Vö. uo. 161-162. o.; Enc. I. 147 §. F. 240-241. o. [\[vissza\]](#)

[199] Vö. Enc. I. 147. §. F. 241-243. o. [\[vissza\]](#)

[200] Vö. Log. 164., 165., 166. o.; Enc. I. 151. § 251. o. [\[vissza\]](#)

[201] Vö. Log. II. 167-167. o. [\[vissza\]](#)

[202] Vö. Enc. 1.151. §. F. 245. o. [\[vissza\]](#)

[203] Uo. [\[vissza\]](#)

[204] Vö. Log. II. 167 o.; Enc. I. 153. és 152. §§. 247 o. [\[vissza\]](#)

[205] A logikai irodalom szerint az osztály a fogalom terjedelme, azoknak a tárgyaknak a halmaza, amelyekre a fogalom vonatkozik; a fogalom tartalma pedig a tárgyak közös

megkülönböztető jegyeinek gondolati általánosítása. Tehát a terjedelem tárgyi jellegű, a tartalom nem az. Némelyik szerző le is vonja ebből azt a következtetést, hogy a terjedelem, mint a fogalmon kívül reálisan létező tárgyak együttese, nem alkotórésze a fogalomnak.

Ez a nézet – eltekintve attól, hogy reálisan nem létező, pusztán eszmei tárgyak (mondjuk, Andersen mesealakjai) vagy üres fogalmak („ördög”, „kísértet”) esetén nem lehet mit kezdeni vele – főleg azért problematikus, mert a terjedelmet úgy állítja szembe a tartalommal, mint objektívet a szubjektívvel, és kimondatlanul csak az egyedi tárgyakkal tulajdonít objektivitást: ha ugyanis az osztály a terjedelemre korlátozódik, akkor a tartalom – az általános – a szubjektív fogalommal azonosul, és tárgyi megfelelője nincsen. Egyszóval, az osztály leszűkítése a terjedelemre, illetve a fogalom terjedelmének a tárgyak osztályával való azonosítása nominalizmust rejt magában, elvitatja az általánostól az objektív jelleget.

A zavar kétségkívül a formális logika tárgyi – ontológiai – gyökereinek tisztázatlanságából ered, és azonnal eloszlik, mihelyt elismerjük, hogy az osztály a fogalom tárgyi alapja, saját terjedelemmel és tartalommal. Az objektív osztály terjedelmét elemei, tartalmát az elemek közös, általános megkülönböztető jegyei alkotják; az utóbbiak tükröződnek a fogalom tartalmában, amely szükségképpen elvonatkoztat az elemek egyéb jegyeitől. Minthogy ugyanannak az osztálynak az elemeit különféle általános jegyek jellemezhetik, a tárgyakkal egy adott osztálya egyszerre több különböző tartalmú fogalom terjedelmében tükröződhet: például a „tudatos lények” és a „társadalmi lények” fogalma tartalmilag különböző, de terjedelmük azonos, a két fogalom ekvivalens.

Ami mármost a fogalom terjedelmét illeti, ez nem azonos az osztállyal, még az osztály terjedelmével sem. Az osztály terjedelme objektív, a fogalomé szubjektív: magának a fogalomnak az a tulajdonsága vagy képessége, hogy tartalma révén a tárgyak bizonyos együttesére, osztályára vonatkoztatható. Másképpen szólva, a fogalom terjedelmén a fogalom érvényességi körét értjük, amelyet a tárgyává tett osztály terjedelme határoz meg. A tárgyi terjedelem természetesen nem alkotó része a fogalomnak – egyetlen valóságos kutya sem tartozik a „kutya” logikai fogalmához, ahogy megfordítva, a „kutya” fogalma sem tud ugatni: különbség van a fogalom és tárgya között; de a fogalom terjedelme igenis a fogalomhoz tartozik, nem valami külső hozzá képest.

A tartalom minőségi, a terjedelem pedig mennyiségi oldala mind az osztálynak, mind a fogalomnak. A többelemes osztályok általános fogalmakban tükröződnek, vagyis olyanokban, amelyek egynél több tárgyra vonatkoznak. E fogalmak tartalma azt fejezi ki, ami a tárgyukká tett osztály elemeiben azonos; éppen az azonosság kifejezésének köszönhető, hogy az osztály különböző elemeinek mindegyikere érvényesek. Tartalmukban az osztály egysége, azonossága fejeződik ki, terjedelmükben az osztály elemeinek többfélesége, különbözősége. Mivel nincs egység sokaság nélkül, azonosság különbözőség nélkül, a tartalomnak az egységgel és a terjedelemnek a különbözőséggel való összefonódása nem csupán a többelemes osztályokat és az általános fogalmakat jellemzi. Az „Ady Endre” fogalomnak egyetlen tárgya van: Ady Endre; de a fogalom megkülönböztetés nélkül megilleti Ady Endrét összes változásaiban, egymást folyamatosan követő, végtelen számú állapotaiban születésétől a haláláig és azon is túl, azaz egyedi fogalom (tulajdonnév) létére is általános, egy végtelen sokaságra vonatkozik. Ebben az értelemben az egyedi tárgy is olyan osztálynak tekinthető, amely különböző elemekből, még hozzá végtelenül sok elemből tevődik össze. A reális tárggyal nem rendelkező, üres fogalomról szintén elmondhatjuk ugyanezt: az „aranyhegy” fogalma például az aranyhegy összes lehetséges képzetait átfogja. (A tartalom és a terjedelem viszonyáról lásd Rozsnyai Ervin: Az igazság paradoxonjai.

Id. kiad. 189-207. o.) [\[vissza\]](#)

[206] Vö. Log. II. 167. 169. o.; Enc. 1.152. §. 247. o. [\[vissza\]](#)

[207] Log. II. 169., 170. o. [\[vissza\]](#)

[208] Vö. uo. 170. o. [\[vissza\]](#)

[209] Vö. Enc. 1.153. §. 248. o.; Log. II. 170., 171. o. [\[vissza\]](#)

[210] Log. II. 172. o. [\[vissza\]](#)

[211] Vö. uo. 174. o.; Enc. 1.153. §. és F. 248., 249. o. [\[vissza\]](#)

[212] Vö. Log. II. 174. o.; Enc. I. 153. §. F. 248. o. [\[vissza\]](#)

[213] Vö. Log. II. 176-178. o. [\[vissza\]](#)

[214] Vö. uo. 178-179. o.; Enc. 1.155. §. 256. o. [\[vissza\]](#)

[215] Vö. Log. II. 179. o.; Enc. I. 156. §. 250. o. [\[vissza\]](#)

[216] Log. II. 179. o. [\[vissza\]](#)

[217] Vö. Enc. 1.156. §. F. 251., 250. o. [\[vissza\]](#)

[218] Jogfil. Bevezetés. 1. §. 25. o. [\[vissza\]](#)

[219] Vö. Enc. 1.160. §. F. 255. o.; uo. 159. §. F. 254. o. [\[vissza\]](#)

[220] Vö. uo. 159. §. 253. o. [\[vissza\]](#)

[221] Uo. 158. §. F. 252. o. – A gonosztevő büntetéséről Hegel másutt a következőket írja: „Az Eumeniszek alszanak, de a büntett felébreszti őket, s így a bűnözők saját tette

az, ami érvényesül.” (Jogfil. 101. §. F. 123. o.) Még érdekesebb Hegel ifjúkori gondolata: „... a tett magában hordja a büntetést; amennyire megsértettem cselekedetemmel a látszólag idegen életet, éppen annyira sértettem meg saját életemet; élet és élet – mint élet – nem különbözik egymástól.” (Alapvázlat „A kereszténység szellemé”-hez. Ifj. 134. o.) Az életnek ez az önmagával folytatott kölcsönhatása emlékeztet a szubsztancia kölcsönhatására önmagával. [\[vissza\]](#)

[222] Log. II. 188. o. [\[vissza\]](#)

[223] Vö. uo. 190. o. [\[vissza\]](#)

[224] Uo. [\[vissza\]](#)

[225] Vö. uo. 191-192. o. [\[vissza\]](#)

[226] Uo. 194. o. [\[vissza\]](#)

[227] Vö. uo. 195., 196. o. [\[vissza\]](#)

[228] Uo. 198. o. [\[vissza\]](#)

[229] Enc. 1.160. §. F. 254. o.; Log. II. 193. o. [\[vissza\]](#)

[230] Vö. Enc. 1.160. §. F. 255-256. o.; Log. II. 197. o. [\[vissza\]](#)

[231] Vö. Log. II. 193. o.; Enc. 1.160. §. F. 255-256. o. [\[vissza\]](#)

[232] Log. 198. o. [\[vissza\]](#)

[233] Vö. uo. 198., 199. o. [\[vissza\]](#)

[234] Uo. 199. o. [\[vissza\]](#)

[235] Lenin: Filozófiai füzetek. Id. kiad. 139. o. [\[vissza\]](#)

- [236] Vö. Log. II. 200-202. o. [\[vissza\]](#)
- [237] Uo. 204. o.; Enc. I. 162. §. 257. o. [\[vissza\]](#)
- [238] Vö. Log. II. 203-204. o.; Enc. 1.162. § 258. o. [\[vissza\]](#)
- [239] Vö. Log. II. 184. o. [\[vissza\]](#)
- [240] Lenin: id. mű, id. kiad. 141. o. [\[vissza\]](#)
- [241] Vö. Log. II. 196. o. [\[vissza\]](#)
- [242] Enc. 1.162. §. 257. o. [\[vissza\]](#)
- [243] Uo. 163. §. 1. F. 259., 260. o. [\[vissza\]](#)
- [244] Vö. uo. 164. §. 261-262. o. [\[vissza\]](#)
- [245] Vö. Log. II. 210-213., 216. o. – Az általános és a különös közötti ellentmondásos alá- és fölérendeltségről lásd Rozsnyai E.: Az igazság paradoxonjai. Ld. kiad. 41., 208-209., 220. o. [\[vissza\]](#)
- [246] Vö. Log. II. 219., 225., 226-227, 228., 226. o. [\[vissza\]](#)
- [247] Vö. uo. 224., 225. o. [\[vissza\]](#)
- [248] Vö. Rozsnyai E.: id. mű, id. kiad. 263-266. o. [\[vissza\]](#)
- [249] Vö. Log. II. 217, 218., 219. o. [\[vissza\]](#)
- [250] Vö. Enc. 1.163. §. 1. F. 260. o.; Log. II. 211. o. [\[vissza\]](#)
- [251] Enc. 1.163. §. 1. F. 259. o. [\[vissza\]](#)

[252] Vö. uo. 166. §. és F. 263., 264. o. [\[vissza\]](#)

[253] Vö. uo. 169. §. 267 o., 166. §. 263. o. [\[vissza\]](#)

[254] Vö. uo. 166. §. F. 264. o., 167 §. 265. o. [\[vissza\]](#)

[255] Uo. 166. §. F. 264-265. o. [\[vissza\]](#)

[256] Uo. 170., 169. §§. 267,266. o.; Log. II. 240., 235. o. [\[vissza\]](#)

[257] Vö. Log. II. 233. o.; Enc. 1.167. §. 265. o. [\[vissza\]](#)

[258] Vö. Enc. 1.167. §. 265. o.; Log. II. 231. o. [\[vissza\]](#)

[259] Enc. I. 171. §. F. 268. o. [\[vissza\]](#)

[260] Vö. uo. 172. §. és F. 268., 269. o. [\[vissza\]](#)

[261] Vö. uo. 269. o. [\[vissza\]](#)

[262] Vö. Log. II. 245., 246., 247. o. [\[vissza\]](#)

[263] Vö. uo. 247. o.; Enc. 1.173. §. F. 270. o. [\[vissza\]](#)

[264] Enc. 1.173. §. F. 270. o. [\[vissza\]](#)

[265] Vö. uo. 173. §. 270. o. [\[vissza\]](#)

[266] Uo. 174. §. 271. o. [\[vissza\]](#)

[267] Vö. Log. II. 250. o.; Enc. 1.175. §. F. 271-272. o. [\[vissza\]](#)

[268] Vö. Log. II. 250., 251. o. [\[vissza\]](#)

[269] Vö. Enc. 1.175. §. F. 272. o.; Log. II. 252-253. o. [\[vissza\]](#)

[270] Vö. Enc. 1.175. §. F. 272. o. [\[vissza\]](#)

[271] Vö. uo. 176. §. F. 273. o.; Log. II. 253., 254. o. [\[vissza\]](#)

[272] Enc. 1.177. §. 273. o. [\[vissza\]](#)

[273] Vö. Log. II. 255. o.; Enc. 1.177. §. F. 273-274. o. [\[vissza\]](#)

[274] Vö. Log. II. 256. o.; Enc. 1.177. §. F. 273. o. [\[vissza\]](#)

[275] Vö. Enc. 1.177. §. F. 274. o.; Log. II. 257., 258. o. [\[vissza\]](#)

[276] Vö. Log. 261. o. [\[vissza\]](#)

[277] Vö. uo. 262-263. o.; Enc. 1.178. §. 274. o. [\[vissza\]](#)

[278] Vö. Log. II. 264. o. [\[vissza\]](#)

[279] Vö. uo. 265. o. [\[vissza\]](#)

[280] Vö. F. Engels: A természet dialektikája. MÉM 20. köt. Bp., 1963. 498-499. o. – A formális logika dialektikus szerkezetét és kifejtését néha összetévesztik magával a dialektikus logikával. Engelsre is hivatkoznak, idézve az imént összefoglalt szövegrészt és annak kezdő sorait: „A dialektikus logika, a régi, pusztán formális logikával ellentétben, nem éri be azzal, hogy – mint amaz – a gondolkodás mozgásának formáit, azaz a különböző ítélet- és következtetésformákat felsorolja és összefüggéstelenül egymás mellé állítsa. Ellenkezőleg, ezeket a formákat egymásból vezeti le, egymás alá rendeli, és nem egymás mellé rendezi, a magasabb formákat az alacsonyabbakból fejleszti ki.” (MÉM 20. köt. Id. kiad. 497. o.) Nyilvánvaló, hogy Engels itt a formális logika belső dialektikájáról, a hagyományos logikai formák dialektikus összefüggéseiről beszél, és egyáltalán nem azt állítja, hogy a dialektikus logika kimerül ezeknek az összefüggéseknek a taglalásában. (A formális és a dialektikus logika viszonyáról lásd Rozsnyai E.: Az igazság paradoxonjai. Id. kiad. 258-268. o.) [\[vissza\]](#)

[281] Vö. Enc. 1.181. §. F. 276. o.; Log. II. 267., 272. o. [\[vissza\]](#)

[297] Log. II. 298. o. [\[vissza\]](#)

[298] Vö. uo. 255., 299. o. [\[vissza\]](#)

[299] Vö. uo. 300-301., 302. o. [\[vissza\]](#)

[300] Vö. uo. 303., 304., 305. o. [\[vissza\]](#)

[301] Enc. 1.192. §. F. 286., 287. o. [\[vissza\]](#)

[302] Vö. Log. II. 307,306., 308., 309. o. [\[vissza\]](#)

[303] Vö. uo. 310., 311. o. [\[vissza\]](#)

[304] Vö. Enc. 1.195. §. F. 293. o.; uo. 194. §. 2. F. 292. o.; Log. II. 312. o. [\[vissza\]](#)

[305] Vö. Enc. 1.195. §. F. 293., 294. o. [\[vissza\]](#)

[306] Vö. uo. 294. o.; Enc. II. 252. §. és F. 4o., 42., 41. o. [\[vissza\]](#)

[307] Vö. Enc. II. 261. §. 62. o.; uo. 263. §. 66. o.; uo. 264. §. és F. 67. o. [\[vissza\]](#)

[308] Vö. uo. 262. §. 63. o.; uo. 247. §. 30. o. [\[vissza\]](#)

[309] Vö. uo. 261. §. 62. o.; uo. 245. §. és F. 45., 46., 47. o. [\[vissza\]](#)

[310] Vö. uo. 245. §. F. 47. o. [\[vissza\]](#)

[311] Vö. uo. 258. §. és F. 52., 53. o. [\[vissza\]](#)

[312] Vö. uo. 259. §. 55. o.; uo. 258. §. F. 53. o.; uo. 259. §. és F. 55., 57. o. [\[vissza\]](#)

[313]

Vö. uo. 247. §. F. 29-30. o.; uo. 258. §. F. 54. o. [\[vissza\]](#)

[314] Vö. uo. 258. §. F. 54., 53., 54. o. [\[vissza\]](#)

[315] Vö. uo. 261. §. F. 61-62. o.; uo. 265. §. F. 69. o. [\[vissza\]](#)

[316] Vö. uo. 262. §. F. 65. o.; uo. 264. §. 66. o. [\[vissza\]](#)

[317] Vö. uo. 263., 264. § F. 66. o. [\[vissza\]](#)

[318] Vö. Log. II. 313., 314., 315. o. [\[vissza\]](#)

[319] Vö. uo. 315., 316. o. [\[vissza\]](#)

[320] Vö. Enc. II. 267. §. és F. 76., 79-80. o.; uo. 268. §. F. 81. o.; uo. 267, 269. §§. 76., 83. o.; uo. 269. §. F. 86., 85. o. [\[vissza\]](#)

[321] Vö. uo. 268. §. F. 82. o.; uo. 269. §. F. 85. o.; uo. 270. §. 87. o.; uo. 280. §. 130. o. [\[vissza\]](#)

[322] Vö. Log. II. 324., 325. o. [\[vissza\]](#)

[323] Miért újítja fel Hegel a törvénynek a korábbiakban már megtárgyalt témáját, és miért éppen a mechanikáról szóló fejezetben? Azért, mert úgy véli, hogy a törvény olyan egyszerű viszonyok összekapcsoltsága, amelyek egymással szemben szabadnak, egymástól függetlennek látszanak, es ilyenek csak két területen fordulhatnak elő: alsó szinten a mechanika, felső szinten a szellem területén. (Vö. Enc. II. 270. §. F. 93. o.) A mechanikában, ahol „a testek csak mint pontok vannak mozgásban” (Enc. II. 271. §. F. 107. o.), a jelzett kapcsolatokat az objektumok külsőleges, pusztán mennyiségi viszonya teszi lehetővé, a szellemben pedig az, hogy az összefüggések önálló, önmagukat meghatározó egyedek között szövődnek. Mindkét esetben az önállóság a döntő, azzal a különbséggel, hogy az alsó szinten ez a dolgok kölcsönös közönyéből, a felsőn a szellemi alakulatok szabadságából fakad.

Az alsó szint a lété, a felső a fogalomé; a közbülső a lényeg reflexiós szintje, ahol lehetetlen az a fajta önállóság, amelyet Hegel a törvényhez szükségesnek tart. A reflexió ugyanis „visszatérés önmagához a másában, a meghatározások Játszása egymásban” (Enc. II. 274. §. F. 110. o.) – például a pozitív és a negatív pólusé, amelyeknek nincs önállóságuk, és csupán egymásra vonatkoztatva van értelmük. Mivel a rendszer általános tagolását követő természetfilozófia a fizikát és a vegyi jelenségeket a reflexió szintjéhez sorolja – ahogy a mechanikát a léttel, az élő világot a fogalommal

hozza párhuzamba –, a fizikának és a vegytannak nem lehetnek törvényei. A mágnesességben például a pozitív és a negatív pólus „elválaszthatatlansága már tételezve van, ezért nem nevezzük ezt törvénynek”. (Enc. II. 270. §. F. 93. o.) – A tulajdonképpeni mechanikai fogalmakat egyébként Hegel túlnyomórészt homályosan, mesterkélt logikai és erkölcstani párhuzamok kíséretében adja elő. Gondolatai közül csupán egyet emelünk ki, azt, amelyik a legérdekesebbnek tűnik. „A mechanizmusnak a szellemi világ területén is megvan a maga, persze, szintén csak alárendelt szerepe. Joggal beszélünk például mechanikus emlékezetéről és mindenféle mechanikus tevékenységről, például olvasásról, írásról, zenélésről stb. Ami itt közelebbről az emlékezetet illeti, a magatartás mechanikus módja egyenesen a lényegéhez tartozik; olyan körülmény ez, amelyet az ifjúság képzésének nagy kárára, az értelem szabadságáért való rosszul felfogott buzgalmában, gyakran mellőzött az újabb pedagógia. Mindamellett rossz pedagógusnak bizonyulna, aki az emlékezet természetének kipuhatolására a mechanikához folyamodna, s ennek törvényeit habozás nélkül a lélekre alkalmazná. Az emlékezet mechanikus jellege csupán annyit jelent, hogy bizonyos jeleket, hangokat stb. pusztán külsőleges kapcsolatukban fogunk fel, és azután ebben a kapcsolatban reprodukálunk, anélkül, hogy határozottan a jelentésükre és belső kapcsolatukra kellene irányítani a figyelmet.” (Enc. I. 195. §. F. 294. o.). Általánosabban szólva, szellemi téren a „mechanikus” – akárcsak a természetben – a „külsőleges” szinonimája. (Vö. Log. II. 312. o.) Tudásunk mechanikus, ha a szavak külsőlegesek az érzékelés, a képzelet, a gondolkodás számára, és értelmetlen egymásután alkotnak. „Éppúgy mechanikus a cselekvés, a jámborság stb., ha szertartási törvények vagy lelkiismereti tanácsadók határozzák meg, hogy az ember mit tegyen, saját szelleme és akarata pedig nincs benne cselekedeteiben, ezek tehát külsődlegesek neki.” (Enc. I. 195. §. 293. o.) Bár sem az elméleti, sem a gyakorlati mechanizmus nem lehet meg öntvékenység és tudat nélkül, „mégis hiányzik belőle az egyéniség szabadsága”, s „így az ilyen ténykedés mint külsőleges jelenik meg”. (Log. II. 312. o.) [\[vissza\]](#)

[324] Enc. II. 304. §. F. 188. o.; uo. 276. §. F. 129. o. [\[vissza\]](#)

[325] Uo. 274. §. F. 111. o. [\[vissza\]](#)

[326] Enc. I. 200. §. F. 297. o.; Log. II. 327. o. [\[vissza\]](#)

[327] Vö. Enc. I. 200. §. F. 297. o.; Log. II. 328-329. o.; Enc. II. 326. §. F. 290. o. [\[vissza\]](#)

[328] Enc. II. 326. §. F. 290. o. [\[vissza\]](#)

[329] Vö. Enc. II. 286. §. F. 146. o.; uo. 333. §. F. 328. o.; uo. 328. §. 296. o.; uo. 281. §. F. 135. o. [\[vissza\]](#)

[330] Vö. Enc. II. 328. §. 296. o.; Log. II. 329., 330., 328. o. [\[vissza\]](#)

[331] Vö. Enc. II. 336. §. F. 337. o.; Log. II. 331. o. [\[vissza\]](#)

[332] Vö. Enc. II. 334. §. 329. o.; uo. 282. §. F. 137. o. [\[vissza\]](#)

[333] Vö. Fen. 137,139., 140. o. [\[vissza\]](#)

[334] Log. II. 365. o. [\[vissza\]](#)

[335] Vö. Enc. I. 204. §. 298. o.; uo. 205. §. F. 300. o. [\[vissza\]](#)

[336] Vö. uo. 204. §. 299-300. o. [\[vissza\]](#)

[337] Vö. Log. II. 334., 335. o. [\[vissza\]](#)

[338] Vö. uo. 334-336. o. [\[vissza\]](#)

[339] Vö. uo. 336. o.; Enc. I. 205. §. F. 301. o. [\[vissza\]](#)

[340] Vö. Log. II. 337-339. o. [\[vissza\]](#)

[341] Vö. uo. 339-340. o. [\[vissza\]](#)

[342] Vö. uo. 341-342. o.; Enc. I. 206. §. 301. o. [\[vissza\]](#)

[343] Lenin: Filozófiai füzetek. Id. kiad. 157. o. [\[vissza\]](#)

[344] Vö. Log. II. 355. o.; Enc. I. 213. §. F. 306., 307. o. [\[vissza\]](#)

[345] Vö. Log. II. 355., 356. o. [\[vissza\]](#)

[346] Vö. Log. II. 358. o. [\[vissza\]](#)

- [347] Vö. Enc. I. 213. §. 306. o. [\[vissza\]](#)
- [348] Vö. Log. II. 357 o. [\[vissza\]](#)
- [349] Vö. uo. 358. o.; Enc. I. 213. §. 306. o. [\[vissza\]](#)
- [350] Vö. Log. II. 358. o.; Enc. 1.213. §. F. 307. o. [\[vissza\]](#)
- [351] Vö. Log. II. 358. o.; Enc. I. 214. §. 307-308. o. [\[vissza\]](#)
- [352] Vö. Enc. I. 214. §. 308. o. [\[vissza\]](#)
- [353] Vö. uo. 308. o.; uo. 213. §. 306. o.; Log. II. 358-359. o. [\[vissza\]](#)
- [354] Vö. Lenin: id. mű, id. kiad. 165. o. [\[vissza\]](#)
- [355] Vö. Log. II. 360., 361. o. [\[vissza\]](#)
- [356] Vö. uo. 368. o.; Enc. I. 219. §. F. 311. o. [\[vissza\]](#)
- [357] Log. II. 370. o. [\[vissza\]](#)
- [358] Vö. Enc. I. 219. §. és F. 311., 312. o.; Log. II. 368. o. [\[vissza\]](#)
- [359] Vö. Fen. 139., 138. o.; Log. II. 370. o.; Enc. II. 337. §. F. 339. o. [\[vissza\]](#)
- [360] Enc. II. F. 339. o. [\[vissza\]](#)
- [361] F. Engels: Anti-Dühring. MÉM 20. köt. 82-83. o. [\[vissza\]](#)
- [362] Vö. Enc. II. 337. §. F. 340. o.; Log. II. 365. o. [\[vissza\]](#)
- [363] Vö. Enc. II. 337 §. F. 340. o.; 342. §. F. 370. o. [\[vissza\]](#)

[364] Enc. I. 216. §. F. 310. o.; Enc. II. 350. §. F. 435. o.; Log. II. 365. o. [\[vissza\]](#)

[365] Lásd Enc. II. 343. §. F. 375. o. [\[vissza\]](#)

[366] Lásd uo. 370. §. F. 518. o. [\[vissza\]](#)

[367] Vö. uo. 339. §. F. 34., 350. o.; 341. §. F. 365. o.; 339. §. F. 353. o. [\[vissza\]](#)

[368] Vö. uo. 336. §. F. 335., 337. o.; 354. §. F. 455. o.; 337. §. F. 343. o. [\[vissza\]](#)

[369] Vö. uo. 352. §. F. 440. o.; 339. §. F. 345. o.; 370. §. F. 517. o.; 345. §. F. 367 o. [\[vissza\]](#)

[370] Uo. 370. §. F. 517 o. [\[vissza\]](#)

[371] Vö. uo. 359. §. F. 478. o. [\[vissza\]](#)

[372] Vö. uo. 359. §. F. 478. o. [\[vissza\]](#)

[373] Vö. uo. 360. §. F. 480. o. [\[vissza\]](#)

[374] Vö. uo. 376. §. F. 548. o. [\[vissza\]](#)

[375] Vö. Log. II. 375-379. o. [\[vissza\]](#)

[376] Vö. Enc. I. 223., 224., 225. §§. 313., 314. o. [\[vissza\]](#)

[377] Uo. 225. §. F. 314. o. [\[vissza\]](#)

[378] Vö. Enc. 1.226. §. 315. o.; Log. II. 383. o. [\[vissza\]](#)

[379] Log. II. 383., 384., 385. o. [\[vissza\]](#)

- [380] Vö. Log. II. 385. o. [\[vissza\]](#)
- [381] Enc. I. 227. §. és F. 315. o. [\[vissza\]](#)
- [382] Log. II. 386., 387. o. [\[vissza\]](#)
- [383] Vö. uo. 389-391. o. [\[vissza\]](#)
- [384] Enc. I. 227. §. F. 315. o. [\[vissza\]](#)
- [385] Vö. uo. 228. §. F. 316. o.; Log. II. 393. o. [\[vissza\]](#)
- [386] Enc. I. 227. §. F. 315. o. [\[vissza\]](#)
- [387] Vö. uo. 228. §. F. 316. o. [\[vissza\]](#)
- [388] Enc. I. 229. §. F. 316. o.; Log. II. 393. o. [\[vissza\]](#)
- [389] Enc. I. 229. §. 316. o.; Log. II. 394. o. [\[vissza\]](#)
- [390] Vö. Log. II. 394., 395., 396. o. [\[vissza\]](#)
- [391] Vö. uo. 397,398. o. [\[vissza\]](#)
- [392] Vö. Enc. I. 229. §. F. 316. o. [\[vissza\]](#)
- [393] Log. II. 398. o. [\[vissza\]](#)
- [394] Vö. uo. 399., 400., 401. o. [\[vissza\]](#)
- [395] Vö. K. Marx: Bevezetés a politikai gazdaságtan bírálatához. Id. kiad. 166-167 o. [\[vissza\]](#)
- [396] Vö. uo. 172. o. [\[vissza\]](#)

[397] Enc. I. 230. §. és F. 317 o. [\[vissza\]](#)

[398] Vö. Log. II. 401-402. o. [\[vissza\]](#)

[399] Vö, uo. 403-406. o. [\[vissza\]](#)

[400] Vö. Enc. I. 231. §. 319. o.; Log. II. 410. o. [\[vissza\]](#)

[401] Vö. Enc. I. 231. §. 318. o. [\[vissza\]](#)

[402] Vö. Log. II. 411., 412. o. [\[vissza\]](#)

[403] Vö. uo. 413., 414. o. [\[vissza\]](#)

[404] Enc. I. 232. §. F. 319. o.; Log. II. 414. o. [\[vissza\]](#)

[405] Lenin: Filozófiai füzetek. Id. kiad. 175. o. [\[vissza\]](#)

[406] Vö. Enc. I. 234. §. F. 320. o.; Log. II. 415. o. [\[vissza\]](#)

[407] Lenin: id. mű, id. kiad. 176. o. [\[vissza\]](#)

[408] Log. II. 415. o. [\[vissza\]](#)

[409] Uo. 416. o. [\[vissza\]](#)

[410] Uo. [\[vissza\]](#)

[411] Vö. Enc. III. 484. §. 293. o. [\[vissza\]](#)

[412] Log. II. 416., 417. o. [\[vissza\]](#)

[413] Vö. Enc. I. 234. §. 320. o.; Log. II. 417. o. – Hegel utalása a Fenomenológia VI/3./a. pontjára vonatkozik („A morális világnézet”). [\[vissza\]](#)

[414] Vö. Jogfii. 117. §. F. 135. o. [\[vissza\]](#)

[415] Log. II. 417-418. o. [\[vissza\]](#)

[416] Vö. uo. 419. o. – Lásd Rozsnyai E.: „Forradalom és megbékélés”, 317-319. o. [\[vissza\]](#)

[417] Uo. 420. o. [\[vissza\]](#)

[418] Enc. I. 234. §. F. 320. o.; 235. §. 321. o. – A „jó” megvalósulásáról és „a férfiú álláspontjáról” lásd „Forradalom és megbékélés”, 110-112., ill. 213-218. o. [\[vissza\]](#)

[419] Jogfil. 129. §. 146. o. [\[vissza\]](#)

[420] Uo. 130. §. 146. o. [\[vissza\]](#)

[421] Uo. 129. §. 146. o. [\[vissza\]](#)

[422] Uo. 150. §. 181. o. – Lásd „Forradalom és megbékélés”, 355. o. [\[vissza\]](#)

[423] Vö. Log. II. 421. o. [\[vissza\]](#)

[424] Vö. Enc. 1.237. §. és F. 322., 323. o. [\[vissza\]](#)

[425] Log. II. 423. o. [\[vissza\]](#)

[426] Uo. 422. o. [\[vissza\]](#)

[427] Vö. uo. 421-422. o. [\[vissza\]](#)

[428] Vö. uo. 439. o.; Enc. I. 244. §. 326. o. [\[vissza\]](#)

[429] Vö. Enc. I. 239. §. F. 324. o.; Enc. II. 376. §. 549. o. [\[vissza\]](#)

[430] Enc. II. 247. §. 27. o. [\[vissza\]](#)

[431] Vö. uo. 246. §. F. 26. o., 376. §. F. 550. o. [\[vissza\]](#)

[432] Enc. III. 573. §. 356-357. o. [\[vissza\]](#)

[433] Uo. 577. §. 369. o. [\[vissza\]](#)

[434] Vö. Enc. 1.14. §. 50. o., 25. §. 77. o. [\[vissza\]](#)

[435] F. Engels: Kari Marx: „A politikai gazdaságtan bírálatahoz”. MÉM 13. köt. Id. kiad. 466. o. [\[vissza\]](#)

[436] Vö. Enc. I. 25. §. 76. o. [\[vissza\]](#)

[437] Log. II. 422. o. [\[vissza\]](#)

[438] Vö. Enc. III. 574-577. §§. 368-369. o. [\[vissza\]](#)

[439] Vö. uo. 556-562. §§. 347-351. o. [\[vissza\]](#)

[440] Vö. uo. 563., 565 §§. 351., 353. o. [\[vissza\]](#)

[441] Fen. 347. o. [\[vissza\]](#)

[442] Vö. Enc. 562. §. 351. o. [\[vissza\]](#)

[443] Vö. uo. 564. §. 351. o. [\[vissza\]](#)

[444] Vö. uo. 565-571. §§. 353-356. o. [\[vissza\]](#)

[445]

Fen. 347. o. [\[vissza\]](#)

[446] Uo. 385., 387,388., 391., 400. o. [\[vissza\]](#)

[447] Vö. uo. 390., 350., 400. o. [\[vissza\]](#)

[448] Vö. uo. 398., 399. o. [\[vissza\]](#)

[449] Vö. uo. 408-409. o. [\[vissza\]](#)

[450] Uo. 410. o. [\[vissza\]](#)

[451] Vö. uo. 414. o. [\[vissza\]](#)

[452] Vö. Enc. III. 573. §. 360. o. [\[vissza\]](#)

[453] Vö. uo. 364., 365. o. [\[vissza\]](#)

[454] Vö. uo. 367. o. [\[vissza\]](#)

[455] Uo. 368. o. [\[vissza\]](#)

[456] Uo. 357. o. [\[vissza\]](#)

[457] Vö. Log. II. 421. o. [\[vissza\]](#)

[458] Uo. 422. o. [\[vissza\]](#)

[459] Vö. uo. 423. o. [\[vissza\]](#)

[460] Uo. 424. o. [\[vissza\]](#)

[461] I. Kant: A tiszta ész kritikája. I. Transzcendentális elemtan. Második rész. Bevezetés. Id. kiad. 71. o. [\[vissza\]](#)

[462] Log. II. 426., 427. o. [\[vissza\]](#)

[463] Enc. I. 80., 81. §§. 139., 140., 141., 142. o. [\[vissza\]](#)

[464] Log. II. 428., 429., 430. o. [\[vissza\]](#)

[465] Vö. Enc. I. 81. §. és F. 142., 143. o. [\[vissza\]](#)

[466] Vö. Log. II. 430., 431. o. [\[vissza\]](#)

[467] Uo. 431., 432. o. [\[vissza\]](#)

[468] Vö. uo. 432. o. [\[vissza\]](#)

[469] Vö. Enc. 1.82. §. és F. 146-148. o. [\[vissza\]](#)

[470] Vö. Log. II. 432., 433. o. [\[vissza\]](#)

[471] Vö. uo. 433-434. o. [\[vissza\]](#)

[472] Vö. uo. 437 o. [\[vissza\]](#)

[473] Vö. uo.; Enc. I. 10. §. 46. o. [\[vissza\]](#)

[474] Vö. Log. II. 438. o. [\[vissza\]](#)

[475] Vö. uo. [\[vissza\]](#)

[476] Vö. Friedrich Adolf Trendelenburg: Logische Untersuchungen. I. köt. Lipcse, 1870. 37., 94., 38-39. o. – Hegel egyébként régebben maga írta: „... az absztrakció csak azáltal közvetlen, hogy kapcsolatban van azzal, amitől elvonatkoztat.” (Glauben und Wissen... Lásd G. W. F. Hegel: Aufsätze aus dem Kritischen Journal der Philosophie und andere Schriften an der Jenenser Zeit. Szerk. H. Glöckner. Sämtliche Werke in zwanzig Bänden. I. köt. 3. kiad. Stuttgart, 1958. 402. o.) Az „Enciklopédia”

163. §.-ának 2. függelékében viszont, amelyet már idéztünk (lásd: Második rész, III/1.J, az ellenkezőjét írja: „Visszás volna feltételezni, hogy előbb vannak a dolgok, amelyek képzeteink tartalmát alkotják, s azután jön a mi szubjektív tevékenységünk, amely ... a tárgyak közös vonásainak elvonatkoztatásával és összefoglalásával megalkotja fogalmainkat. A valóban első a fogalom ...” [\[vissza\]](#)

[477] Log. II. 439. o. [\[vissza\]](#)

[478] A két logika viszonyáról lásd Rozsnyai E.: Az igazság paradoxonjai. Id. kiad. 258-268. o. [\[vissza\]](#)

[479] Vö. Log. II. 438. o.; Enc. 1.15., 14. §§. 51. o. [\[vissza\]](#)

[480] Log. II. 439. o. [\[vissza\]](#)

[481] Enc. I. 244. §. F. 326. o. [\[vissza\]](#)

[482] Vö. Log. II. 439., 440. o. [\[vissza\]](#)

[483] Log. 1.11. o. [\[vissza\]](#)

[484] Enc.II. 24. §. 2. F. 71. o. [\[vissza\]](#)

[485] Vö. Log. 1.17. o. [\[vissza\]](#)

[486] Uo. 11. o. [\[vissza\]](#)

[487] Enc. I. 24. §. 2. F. 69-70. o. [\[vissza\]](#)

[488] Uo. 70. o. [\[vissza\]](#)

[489] Vö. uo. 24. §. 3. F. 74-76. o. [\[vissza\]](#)

[490] Uo. 75., 76. o. [\[vissza\]](#)

[491] Uo. 24. §. 2. F. 70. o. [\[vissza\]](#)

[492] F. A. Trendelenburg: id. mű, II. köt. Id. kiad. 167-168. o. [\[vissza\]](#)

[493] Rudolf Carnap: A régi és az új logika. 9. Lásd „A Bécsi Kör filozófiája”. Bp., 1979. 215. o. [\[vissza\]](#)

[494] Vö. Eduard von Hartmann: Über die dialektische Methode. Berlin, 1868. 39., 43. o. [\[vissza\]](#)

[495] Vö. Rozsnyai E.: Az igazság paradoxonjai. Id. kiad. 51-55. o. [\[vissza\]](#)

[496] F. A. Trendelenburg: id. mű, I. köt. Id. kiad. 75. o. [\[vissza\]](#)

[497] Vö. Ernst Bloch: Das Faustmotiv der Phänomenologie des Geistes. Lásd: Hegel-Studien. 1. köt. Bonn, 1961. 155-164. o. [\[vissza\]](#)

ISBN 978-963-88582-2-1

Felelős kiadó a szerző

Felelős szerkesztő Tabák András

2010 Vasas-Köz Kft. nyomda

Felelős vezető Badó Géza

Terjeszti a Könyvtárellátó Közhasznú Társaság
