

Az idős Schelling és a fiatal Engels

SÁNDOR PÁL

„Ostobaság azt gondolni, hogy bármilyen filozófia túllépheti saját korának határait.”¹

Közismert *Engels*nek „A szocializmus fejlődése az utópiától a tudományig” első német kiadásához írt előszavának a megállapítása: „mi, német szocialisták, büszkék vagyunk arra, hogy nemcsak Saint-Simontól, Fourier-től és Owentől származunk, de Kanttól, Fichtétől és Hegeltől is”.² Engels ugyanazt hangsúlyozza, mint amit később *Lenin* fejezett ki „A marxizmus három forrása és három alkotórésze” c. cikkében, amely szerint Marx tanítása „jogos örököse a legnagyobb értékeknek, melyeket az emberiség a XIX. század folyamán alkotott: a német filozófiának, az angol politikai gazdaságtannak, a francia szocializmusnak”.³

Nem kétséges, hogy *Lenin* a német filozófián azt a „klasszikus német filozófiát” érti, amelynek főképviselőjeként *Engels*nél Kant, Fichte és Hegel szerepel. Az első pillanatra — ismerve *Marx*nak Feuerbachhoz írott levelét, melyben kérte, hogy írjon cikket a *Deutsch—Französische Jahrbücher*be az „üres szószátyár”⁴ *Schelling* ellen, továbbá *Engels*nek *Schelling* ellen írt cikkét és röpiratait — szándékosnak látszik, hogy *Engels* felsorolásából kimaradt *Schelling* neve.

Am ha meggondoljuk — nem azt, hogy a felsorolásból a klasszikus német filozófia negyedik főképviselője, *Feuerbach* is kimaradt, márpedig az ő elődszerepe a marxi elmélet számára minden kétségen kívül áll, hanem azt, hogy *Engels* mily éles gúnnyal utasítja vissza *Dürring*nek *Schelling*et szidalmazó szavait,⁵ hogy azután arra a végső következtetésre jusson: „ez az ember (*Dürring*) merészel olyan férfiakat, mint Fichte, *Schelling* és Hegel, akik közül a legkisebb is óriási hozzá képest, sarlatánnak nevezni”,⁶ akkor természetesen felmerül e probléma elemzésének szükségessége. Főként, ha tekintetbe vesszük, hogy *Engels* maga is elengedhetetlen láncszemnek tekinti *Schelling*et abban a fejlődési folyamatban, amelynek kezdete Kant, befejezése pedig Hegel: „Franciaország politikai forradalmát Németországban filozófiai forradalom kísérte. Ezt a forradalmat Kant kezdte el, megdöntve a leibnizi metafizika régi rendszerét, amelyet a múlt század végén a kontinens valameny-

¹ Hegel: *Sämtl. Werke*. Bd. 7. Stuttgart 1952. 35. o.

² *Engels*: A szocializmus fejlődése az utópiától a tudományig. MEM 20. köt. Bp. 1963. 585. o.

³ *Lenin*: *Művei* 19. köt. Szikra, 1955. 4. o.

⁴ *Lenin*: *Materializmus és empiriokritizmus*. Összes *Művei* 18. köt. Kossuth, 1964. 316. o.

⁵ *Engels*: *Anti-Dürring*, MEM 20. köt. Id. kiad. 31 és 49. o.

⁶ Uo. 141. o.

nyi egyeteme elfogadott. Fichte és Schelling fogott hozzá az újjáépítéshez, s Hegel fejezte be az új rendszert”.⁷

Tegyük hozzá *Csernyisevskij* hasonló felfogásról tanúskodó fejtegetéseit, amelyekben a múlt század nyolcvanas éveiben divatos természettudósokat bírálja, mondván, hogy „azok a természettudósok, akik mindent átfogó elméletek építőinek képzelik magukat, a valóságban csak tanítványai, s rendszerint gyenge tanítványai olyan régi gondolkodóknak, akik metafizikai rendszereket alkottak, s akiknek rendszereit részben már Schelling, véglegesen pedig Hegel megdöntötte.”⁸

Bizonyára nem érdektelen utalni ama Moses Hess találó párhuzamára sem, „akinek írásaiért Engels és Marx egyáltalán nem vállalnak felelősséget”⁹ (ugyan) — de akinek Bruno Bauer és Max Stirner ellen folytatott polémiját Marx és Engels határozottan támogatják, és aki a marxi „Rheinische Zeitung” egyik alapítója és munkatársa volt, és csak a 40-es évek közepén lett a korábban általa is bírált „igazi szocializmus” képviselője. E párhuzam ugyanis rokon Marx és Engels felfogásával, amennyiben „Hess szintetizálja a francia szocializmus fejlődését a német filozófia fejlődésével — Saint-Simont Schellinggel, Fourier-t Hegellel, Proudhont Feuerbachhal”.¹⁰

Talán már ennyi is elég ahhoz, hogy elgondolkozzunk azon, vajon egyértelműen elfogadható-e a Marx — Engels Művei kiadás egyes kötetéhez fűzött Mutató sztereotípiája, amely szerint Schelling „kezdetben Hegel barátja és előfutára, majd reakciós”,¹¹ illetve a „romantizáló porosz reakció hivatalos filozófusa”-e, ahogyan Lukács György aposztrofálja.¹²

Vannak egyéb mozzanatok is, amelyek miatt felvetődik a gondolat; nem kellene-e tüzetesebben utánanézni, vajon nem szorul-e kiigazításra az a kép, amely a marxista filozófiatörténetben Schellingről kialakult.

Mindjárt fel is merül a kérdés, hogy Hitlerék, akik nagy erőfeszítéseket tesznek, sőt — stílszerűen — erőszakot követnek el annak érdekében, hogy ideológiájuk számára ősoket teremtsenek, s e célból egyértelműen kisajátítják Fichtét, Nietzschét, Sorelt, Spannt, Spenglert stb. — miért éppen a leginkább kéznél levő Schellingre nem hivatkoznak?

Az „őskutatás” okán, és különösen a II. világháború idején, amikor a Szovjetunió élethalálharcát vívta az országba betörő fasiszta fenevad ellen, könnyen érthető, hogy a marxista filozófusok megfélemedtek Engels szavairól, s csak a „Der geschlossene Handelsstaat” és a „Reden an die deutsche Nation” Fichtéjét látták, aki „különösen reakciós, idealista nézeteket fejt ki a jog és az állam kérdésében”, és a németek nemzeti szuverénitásának megvédését hangoztató jelszavait „soviniszta jelszavakkal kapcsolta egybe”.¹³ E felfogás szerint vált Hegel „a francia forradalom arisztokratikus reakciója” képviselőjévé,¹⁴ akinél „konzervatív és reakciós eszmék — mint a német

⁷ Engels: A társadalmi reform előrehaladása a kontinensen. MEM 1. köt. Bp. 1957. 490. o.

⁸ Idézi Lenin: Materializmus és empiriokriticizmus. Összes Művei 18. köt. Kossuth, 1964. 338. o.

⁹ Marx — Engels: A német ideológia. MEM 3. köt. Bp. 1960. 100. o.

¹⁰ Uo. 489. o.

¹¹ MEM 1. köt. Id. kiad. 646. o. stb.

¹² Lukács György: Az ész trónfosztása. Akadémiai Kiadó, 1954. 128. o.

¹³ Rozental — Jurgyiñ: Filozófiai Lexikon. Szikra, 1955. 288. o.

¹⁴ Uo. 272. o.

burzsoázia következetlenségének és gyávaságának, a reakciós junkersággal való egyezkedésének, kompromisszumra hajlásának kifejezése” érvényesülnek.¹⁵

De míg Fichtével és Hegellel kapcsolatban a szektás-dogmatikus hangok egyre inkább elhalkulnak, és — Marx útmutatása nyomán, aki szerint a kanti filozófia a francia forradalom német teóriája — az előbbiben a következetes jakobinus forradalmárt, az utóbbiban pedig a még haladó jellegű bonapartizmus vonásait és a mechanisztikus felfogás zsákutcájából kivezető dialektikus módszer kiépítőjét hangsúlyozzák, addig Schelling az „intellektuális intuíció”-jával mindmáig a romantikus iskola reakciós szárnyának képviselője és főideológusa, sőt „a mitológia és a kinyilatkoztatás” misztikus filozófusa maradt.¹⁶

Mielőtt még e filozófia tartalmi kérdéseit megvizsgálánk, ha elfogadjuk azt, hogy az egyes filozófiai rendszerekben — a marxi fenti útmutatás szerint kiterjesztett értelemben és bizonyos tér- és időbeli közvetettségeket is megengedve — koruk társadalmi valóságának legáltalánosabb visszatükröződését kell keresnünk, akkor mindenekelőtt olyan körülményre kell ráirányítanunk a figyelmet, amely az eddigi, a klasszikus német filozófiával foglalkozó irodalomban eléggé háttérbe szorult. Arra ugyanis, hogy Schelling nemcsak Napóleon konzulságát érte meg, mint Kant, nemcsak a lipcei népek csatájából eredő fordulatot, mint Fichte, és nemcsak a júliusi forradalmat, mint Hegel, hanem megérte az 1833-ban megalakult, 18 német államot magában foglaló vámszövetség létrejöttét, túlélte a sziléziai tanácsok 1844-ben kitört felkelésének, a német proletariátus első tömegmozdulásának leverését, sőt az 1848-as forradalmakat is.

Működésüknek a fentiek szerint élesen különböző történelmi körülményei az említett filozófusok közötti különbségek elégséges objektív alapjaitul szolgálnak, nagyobb súllyal esnek latba fejlődésükben, mint akár egyéni jellemvonásaik eltérései, akár pedig az életkorral járó gondolkodásbeli változások.

A klasszikus német filozófia és a francia forradalom

Ha már most ebből az aspektusból nézzük a klasszikus német filozófiát, a következőket kell meggondolnunk.

Mindenekelőtt: nem döntő, de jellemző, hogy e periódus szellemi életének hangadói a kispolgári-plebejusi Kant, egy nyergesmester fia, Fichte, egy takács gyermeke, maga is szövő és libapásztor, és a mögéjük felsorakozó, a kialakulóban levő polgárság különböző rétegeiből származó értelmiségiek, az alsó papságbeli Schelling, a közigazgatási-tisztviselőcsalád sarja Hegel — s végül a burzsoá ifjak: a cukorgyáros kereskedő fia Jacobi, de főleg Feuerbach, aki már porcelángyár-résztulajdonos, sőt a kifejlődött kapitalizmus egyik válságának áldozata is volt.

A köztudat Kantról annyit tud, hogy az isten háta mögötti kelet-porosországi Königsberg környékét hosszú életén át, soha el nem hagyta, és csodálkoznak azon, hogy munkásságában ennek ellenére mennyire tükröződnek kora eseményei. Ez a kép így valóban érthetetlen. De ha figyelembe vesszük, hogy Königsberg fontos kikötőváros volt, kereskedelmi kapcsolatokkal az egész világgal, hogy Kant angol és holland kereskedők (Joseph Green,

¹⁵ Rozental—Jugyin: Filozófiai kislexikon. Kossuth, 1964. 259. o.

¹⁶ Uo. 575—576. o.

Motherby, Hoy, a Toussaint et Lavel cég tulajdonosai stb.) közvetítésével tájékozódott a nyugat-európai tudományos életről és eredményeiről, akkor mindjárt érthetővé válik, hogy a sem közgazdász, sem szociológus, sem politikus Kant kutatásaiban felmerültek a természettudományok és technika s ezen keresztül a termelőerők közötti kapcsolatok kérdései, illetve mindazok a problémák, amelyek jelzik, hogy Németország a polgárosodás küszöbére érkezett.

Kant filozófiai pályafutásának már az első periódusát — a Kritikák előtti korszakot, amelyben a természet, az egész világegyetem *fejlődésének* gondolata bontakozik ki — és az ekkor maga elé tűzött, megoldandó feladatokat sem lehet immanens fejlődéssel, szubjektív körülményekkel magyarázni.

Külön monográfiát igényelne e természetbölcseleti életszakasz problematikájának és a társadalom termelőerői fejlődésének az összefüggését részleteiben feltárni. Itt csupán arra mutatunk még rá, hogy társadalombölcselete is lényegében *naturalista* jellegű, hiszen az embert a természet rejtett célja megvalósításának eszközévé teszi meg, és e cél érdekében, azért hogy a természet összes képességei — az emberi társadalomban — tökéletesen kifejlődjenek, a fejlődés hajtóerejéül az emberbe belopja a „társiatlan társiaság”-ot, mely antagonizmus kezdetleges megfogalmazása a későbbi marxi osztályharcnak.

Viszont az a tétele, hogy a célt az emberiség soha el nem érheti, „csupán a közeledést tette a természet kötelességünké”,¹⁷ mutatja, hogy Kant — aki 1804-ben halt meg — úgy látja: Németországban a viszonylag még erős feudalizmus alatt nem remélhető, hogy a polgári társadalom, vagy ahogy kifejezi, „egy tökéletesen igazságos polgári alkotmány”¹⁸ megvalósulhat — azaz a termelőerők fejlődése még nem érlelte meg a helyzetet annyira, hogy napirendre kerüljön a termelési viszonyok megváltozásának szükségessége. A kibontakozás tehát egy — ha szabad e paradox kifejezéssel élni — pesszimista utópizmus, amely az „Örök béke” koncepciójában jut kifejezésre.

Fichte ifjúkori filozófiája már egy fejlettebb történelmi periódusnak felel meg. Ebben már jelentkezik a termelési viszonyok átalakításának programja. Szubjektíve: Fichte politikus, jakobinus forradalmár, aki névtelen röpiratokkal lép a nagyobb nyilvánosság elé,¹⁹ nyíltan hirdeti: „Cselekedni! Cselekedni! ez az, amiért itt vagyunk!”,²⁰ és a francia forradalmat mint „az összememberiség számára fontos” eseményt üdvözli. De nemcsak a forradalmat közvetlenül tárgyaló írásai tanúsítják a forradalom igenlését, hanem a sokak által elvont, szubjektív idealista spekulációnak felfogott „*Wissenschaftslehre*” is — még ha el is fogadható az az értelmezés, hogy itt a cselekvés elsősorban szellemi művellet — a részleteket illetőleg nem hagy kétséget az iránt, hogy még a megismerés is aktív, a külvilágra ható, megváltoztató folyamat.

Nem nehéz asszociálni a jakobinizmus ész-vallását sem azokban a fejtegetéseiben, amelyeknek végső konklúziója az, hogy „az emberiség életének és minden szellemi életnek alaptörvénye az ész”²¹ amely mint világelv érvényesül a társadalomban is, és ha Kant erről mint az emberiség számára készülő, de sohasem elkészülő otthonról beszél, Fichte „dicső templomot” emleget, és

¹⁷ Kant: Egy világpolgár gondolatai az emberiség egyetemes történetéről. Bp. 1926. 23. o.

¹⁸ Uo. 24. o.

¹⁹ Zurückforderung der Denkfreiheit von den Fürsten Europas. (1793); Breiträge zur Berichtigung der Urteile des Publikums über die französische Revolution (1793)

²⁰ Fichte: Sämtliche Werke, Bd. 6. Leipzig 1844. 345. o.

²¹ Uo. Bd. 4. 402. o.

abban látja az egyes ember — a saját — feladatát, hogy amit az elődök „befejezetlenül voltak kénytelenek hagyni, közelebb hozhatom a befejezéshez”.²²

Ami aztán Fichtének a napóleoni kornak idején kifejtett elméleti tevékenységét illeti, a „Der geschlossene Handelsstaat”,²³ de különösen a „Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters” (1806) alapján nem nehéz megállapítani, hogy ha az utóbbiban a történelem hordozójának tekintett „normálnép” a napóleoni elnyomása hatása alatt lassanként nemzetté konkretizálódik, ez nem az eredeti kozmopolitizmusának feladását és német nacionalistává változását jelenti, hanem annak a történelmi fejlődésnek a visszatükrözését, amely a polgári termelési viszonyok kialakulása folyamatában napirendre tűzi a nemzet — nemzeti piac és állam — megvalósulását.

Sőt még a „Reden an die deutsche Nation”-ban, amelyben a korábbi jakobinus világszemlélet népszemléletévé és történelmi megvalósulásában német nemzetté alakul át, ennek elhivatottságaként sem a más népek feletti uralmat jelöli meg, ahogyan a hitleristák interpretálni és saját céljaikra kihasználni igyekeztek, hanem éppen ellenkezőleg, kultúrával és neveléssel a tökéletes szabadság birodalmának a megalkotására szólítja fel honfitársait, és eszközül ajánlja számukra a szabadság filozófiáját.

S végül vegyük szemügyre Hegel bonapartizmusát. Először is meggondolandó, hogy a bonapartizmus az elmaradott németországi viszonyokhoz — és nem csupán a Waterloo utáni restaurációhoz — képest haladónak tekinthető. Hegelt tehát Napóleon iránti lelkesedése nem teszi a francia forradalom eszméinek árulójává, még kevésbé a fennálló Németország uralmi rendszerének apologetikusává. Különbözik is: senki sem állítja, hogy Hegel jakobinus lett volna, de hogy nemcsak mint diák a tübingeni kolostorban, hanem mint a berlini egyetem nagytekintélyű professzora egyaránt „dicső napfelkelteként” üdvözli a francia forradalmat, arról tanúskodnak állítólagos reakciós korában tartott történetfilozófiai előadásai,²⁴ a Napóleon utáni — 1815–30 között eltelt — restaurációs korszakot viszont „tizenöt éves bohózatként” értékeli. Hasonló a magatartása a németországi viszonyokat illetőleg is. Fiatalkori politikai broszúrájában (Über die neuesten inneren Verhältnisse Württembergs, besonders über die Magistratsverfassung) azt reklamálja, hogy e viszonyokban „az emberi jogok elismerése és tisztelete számára semmi garancia nincs”, és kijelenti, hogy „az egész württembergi képviselői rendszer önmagában véve téves és teljes átalakítása szükséges”,²⁵ idős korában pedig — ellentétben a legkülönbözőbb irányú Hegel-interpretációkkal — nem a fennálló német abszolút monarchiában látja az objektív szellem megtestesülésének legmagasabb formáját, hanem az *alkotmányos* monarchiában, tehát nem létezőben, hanem követelményben.

Vannak persze, akik jobban felismerik a valóságot. Hadd idézzük a porosz főiskolák miniszteri tanácsosa, Johannes *Schulze* szavait, aki így ír Rudolf *Haym*nak, a „Hegel und seine Zeit” c. mű (1858) szerzőjének: „A tények alapján nem lenne nehéz meggyőzőn Önt, hogy Hegel itt sohasem élvezett különleges jóindulatot a kormány részéről, hogy távolállt tőle a már az Aacheni Kongresszuson megkezdődött reakciónak a szolgálata, nem lehet szemére

²² Uo. Bd. 6. 322. o.

²³ Magyarul: A tökéletes állam. Phönix, 1943.

²⁴ Hegel: Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte. Leipzig é. n. 552. o.

²⁵ Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie Hegels, von G. Lasson. Leipzig 1923. XIV—XV. o.

vetni, hogy rendszerét az úgynevezett porosz reakció szellemének tudományos oltalmazójává tette.”²⁶

Nyilvánvaló tehát, hogy inkább Engelsnek van igaza, aki Hegel történetbölcseleti előadásaiival kapcsolatban gúnyosan megjegyzi: „Nem legfőbb ideje-e, hogy a néhai Hegel professor ily közveszélyes felforgató tanai ellen mozgásba hozzák a szocialista törvényt?”²⁷

Látjuk tehát, hogy Kant, Fichte és Hegel egyaránt a francia forradalom egy-egy nagy fázisának ideológiai visszfényét reprezentálják, és pedig akként vissza vetítve saját társadalmuk, szűkebb hazájuk helyzetére, hogy a francia és német viszonyok összehasonlításából s ez utóbbiakkal való elégedetlenségükből ezeknek radikálisabb vagy szelídebb formában való megváltoztatására és a francia forradalom vívmányainak — részben az otthoni sajátosságoknak megfelelő — meghonosítására követelményeket állítanak fel. Nézeteik változásai a viszonyok változásából következnek, de sohasem a fennálló igazolására, hanem — a fennállóhoz, a realitáshoz csak kapcsolódva — az előrevívó, haladást egyenlő tendenciák érvényre juttatására törekednek.

Mindez ne vonatkoznék Schellingre? Ő lenne az a kivétel, akinek filozófiai fejlődése egyszerűen a fennállóhoz való simulást, alkalmazkodást, a hatalmak kiszolgálását, a valóság igazolását jelentené?

Sokakat bizonyára megtéveszt már az, hogy lényeges különbség van az előbbieknél és Schellingnek az uralkodó hatalmakhoz való viszonyában, társadalmi megbecsülésük mértékében.

Valóban, Kant még akkor is magántanárkodni kénytelen és alkönyvtárosként robotol, amikor már országos hírvű tudós, és még akkor is, mikor már az egész tudományos világ foglalkozik bölcseleti rendszerével, a königsbergi egyetemen a Leibniz — Wolff-i iskolás filozófiát köteles tanítani, saját filozófiáját pedig soha elő nem adhatta katedráján. S vegyük mindehhez hozzá a hatósági fenyegetéseket és tilalmakat, amelyek következtében köteleznie kellett magát, hogy sem szóban, sem írásban nem terjeszti vallásbölcseleti eszméit.

Még ennél is keservesebb volt a sorsa Fichtének. Szinte szüntelenül üzött vadként élte életét, egyik városból a másikba volt kénytelen vándorolni. Jakobinus hírneve miatt bárki büntetlenül beleköthetett. Sőt még hívei, diákjai részéről is atrocitásokat kellett elszenvednie. Így Jenában az egyik titkos forradalmi szervezet tagjai, az unitisták, amikor Fichte a legalitás útjára próbálja őket terelni, árulónak tekintik, lakásának ablakait beverik, feleségét inzultálják, előadásait megzavarják, és miután a katonaság helyreállítja a rendet, és ő ismét elfoglalhatja katedráját, Fichtében nem a zavargások áldozatát, hanem azt a „kényelmetlen” professzort látják, aki a diákság ügyében való „illetéktelen beavatkozása” révén nyugtalanságot és zavart okoz. Berlinben a rendőrség mint gyanús elemet szigorú felügyelet alatt tartotta, és csak III. Frigyes Vilmos egy liberális gesztusa biztosította számára a tartózkodási engedélyt („Ha igaz — jelenti ki a porosz király —, hogy ő a jóistennel ellenségeskedésbe keveredett, azt intézze el a jóisten ővele, nekem semmi közöm hozzá.”)²⁸

Csak látszólag nyugalmasabb az élete és szerencsésebb a sorsa Hegelnek. Egykori iskolatársai — Hölderlin, Schelling — már országos hírvű emberek, amikor ő még mindig mint házitanító, nyomasztó és lealázó körülmények között,

²⁶ Idézi: M. F. Ovszjanyikov: Hegel. Gondolat. 1963. 22. o.

²⁷ Engels: Anti-Dühring. MEM. 20. köt. Id. kiad. 18. o. lábjegyzet.

²⁸ J. G. Fichtes Leben und literarischer Briefwechsel. Bd. 1. Sulzbach 1830. 324. o.

az asztalfiókjának írogat szabad óráiban és magántanárrá történt habilitációját is jórészt Schelling protekciójának köszönheti. Azután újságíróskodik, majd gimnáziumi igazgató, és éppúgy mint Kant, ő is élete derekán, 46 éves korában éri el „élete legnagyobb vágyát”, az egyetemi katedrát, Heidelbergben. De hiába élvezte később is a haladó szellemű Altenstein miniszter támogatását, és tett a berlini katedrán nagy tekintélyre szert, egy Schleiermacher is meg tudta akadályozni, hogy az Akadémia a tagjai közé válassza. És Johannes Schulze fentebb említett tanúságtétele is eléggé megmutatja, hogy Hegel iránt — minden híre és dicsősége ellenére — a hivatalos körök alapján véve mindig hűvös tartózkodást tanúsítottak.

Nem így Schellinggel szemben. Ő valóban az istenek és állami hatalmaságok kegyeltje. Még mint a *Riedesel* bárók instruktora sem úgy jár, mint Fichte, akinek mint házitánítónak rövidesen útilaput kötnek a sarkára, sem úgy mint Hegel, aki a berni rideg környezetben nem sokkal több, mint egy jobb cseléd. Tanítványai útikísérőjeként tett nagy utazásai azzal a szerencsével járnak, hogy kora vezető szellemeivel — köztük Schillerrel és Fichtével — közelebbi ismeretségbe kerül. És nem kisebb ember, mint Goethe kezdeményezésére lesz előbb Fichte mellett Jenában rendkívüli tanár, majd Fichte kényszerű távozása után az utóda — „az egyik csillag lemegy, a másik feljön”, mondta rájuk Goethe — és a romantikus irodalmi kör középpontja és hangadója. Útja továbbra is egyenes és felfelé ívelő. A müncheni Tudományos Akadémia tagja, majd titkára, később a Münchenben alapított egyetem professzora, hogy végül 1841-ben Berlinbe Hegel elárvult katedrájára kerüljön IV. Frigyes Vilmos király jóvoltából. Éspedig „nem mint egy közönséges professzor, hanem mint az istentől kiválasztott és a kor tanítójává elhivatott filozófus, akinek a bölcsességét, tapasztalatát és jellemerejét a király saját megerősítésére a közelében kívánja”.²⁹

Mindezek a szerencsés körülmények már önmagukban is elegendőeknek látszanak ahhoz, hogy Schellingben és filozófiájában az uralkodó hatalmak támaszát, ideológusát keressék, hogy fejlődésében konjunkturalizmust lássanak. Vajon igaz-e ez? Ennek eldöntéséhez vegyük szemügyre Schelling filozófiai pályafutását.

A schellingi filozófia három fázisa

Schelling életének és munkáinak számos mozzanata még^o kutatatlan. Pályáját és bölcséleti rendszerének fontosabb fordulatait illetőleg azonban ennek ellenére is elég pontosan megkülönböztethető *három fázis*. Az egyes korszakokat az különbözteti meg egymástól, hogy filozófiájának két alapvető elve, a természet és a szellem, milyen viszonyban van egymással. Így az *első* korszakban a természet — vagyis a főkérdések a *természetbölcselet* problémái körül forognak —, a *másodikban* a két területnek nemcsak egyensúlya, hanem teljes egybeolvadása, azonosulása következik be — így lényegileg *azonosságfilozófiai* korszakról beszélhetünk (ez témánk szempontjából irreleváns, így ezzel nem foglalkozunk), hogy azután fokozatosan felülkerekedjék a szellem, és ez, a *szellem- vagy transzcendentális filozófia*, alkotja a *harmadik* korszakot. E korszakokon belül is meg lehet különböztetni kisebb-nagyobb fokozatokat.

²⁹ Überweg—Oesterreich: Die deutsche Philosophie des XIX. Jahrhunderts und der Gegenwart. Berlin 1923. 40. o.

Feladatunk szempontjából azonban csak a harmadik korszak fázisai esnek majd döntő súllyal latba.

Ami a természetbölcselet elsődlegességének periódusát illeti, azzal nincs is különösebb probléma. Nyilvánvaló, hogy a francia forradalom közvetett és közvetlen hatására meginduló polgárosodási folyamatban felvetődik a termelő-erők fejlődésének kérdése, ez pedig előtérbe állítja a természettudományokat, illetve legújabb eredményeiket.

Ez természetesen nem jelenti azt, hogy a termelőerők fejlődésében érdekelt társadalom közvetlen igényeket jelent be a természettudományokkal szemben, hogy tehát a természettudósok mintegy társadalmi megbízás alapján kutatnak.

Kant a maga egzakt matematikai természettudományával (a Föld tengelyforgásából a szelek forgástörvényét levezető szélelmélete, a világegyetem kialakulására vonatkozó ködhipotézise, a lisszaboni földrengésből a Föld belsejében lejátszódó vulkanikus folyamatok elemzése, a bolygók sűrűsége és a Naptól való távolságuk közötti viszonyra vonatkozó elmélete), amelyet egyetlen lehetséges tudománynak tekintett, a természet fejlődésének gondolatával olyan mechanisztikus koncepciót tár elénk, amely a Newton-féle deizmust kiküszöböli, hiszen a fejlődés nála nem a végső isteni tökéletesség felé irányul. A szerves életet illetőleg azonban az az álláspontja, hogy a természettudomány sohasem fog vele boldogulni, mert nehéz mondani: „adatok anyagot és én megmutatom nektek, mint lehet létrehozni egy hernyót”. Schelling az, aki a mechanikus-atomista elképzeléssel szemben a kanti negáció opponenseként egy dinamikus természetfelfogást állít, aki megpróbál a fejlődés-elv vonalán egy újabb lépést előretenni, aki az életet, vagyis az elevenséget teszi meg minden dolog alapjának, s e szerves életet próbálja tudományosan megmagyarázni — még ha csak a kérdés feltevéséig és termékeny hipotézisig jut is el. Annak ellenére, hogy nála a mechanizmus és az organizmus alapelvei egy- és ugyanazok, illetve a szerves és a szerves természetet ugyanaz az alapelv köti össze, és pedig a világlélek, ez nem visszatérés a Giordano Bruno-féle metafizikához — amelyben az egy és legfőbb alkotók, amely egyaránt hat a fémekben, növényekben, állatokban, sőt az emberben is, a *causa, principium, unum*, egyszerűen az isten — hanem a mechanisztikus szemléletnek a túlhaladása, a dialektikának az érvényrejuttatása a természetfelfogásban, illetve a természet dialektikus törvényszerűségeinek a sejtelme.

Schellingnek ez a „spekulatív fizikája” lényegileg a jakobinus ész-elméletnek felel meg. „Minden természettudomány szükségszerű tendenciája — írja —, hogy a természettől az intelligenshez jusson. Ez és semmi más nem szolgál alapjául annak a törekvésnek, hogy minden természeti jelenségbe elméletet vigyünk. A természettudomány legmagasabb tökéletessége minden természeti törvénynek a legtökéletesebb átszellemítése, a szemlélet és gondolkodás törvényévé lenne. . . A természet teljes elmélete az lenne, ha az egész természet az intelligenciában oldódna fel. A természet halott és tudattalan termékei csupán a természetnek sikerületlen kísérletei, hogy önmagára reflektáljon, az úgynevezett halott természet pedig általában éretlen intelligencia — ezért a jelenségekben még tudattalanul, de már az intelligens jelleg mutatkozik. A legmagasabb célt, hogy önmaga egészen tárgy legyen, a természet csak a legmagasabb és végső reflexió által éri el, ami nem egyéb, mint az ember, vagy, általánosabban, az, amit mi észnek nevezünk”.³⁰

³⁰ Schelling: System des transcendentalen Idealismus. Tübingen 1800. 3—5. o.

Ebben az elméletben azonban nemcsak a jakobinizmus észfelfogása tükröződik, hanem olyan motívum is előtérbe kerül, amely egyrészt a francia felvilágosodás természettudományi törekvéseihez kapcsolódik, másrészt pedig — ami ezzel egyébként összefügg — a társadalom törvényszerűségeihez, s magyarázatukra — mint később még részletezzük — analógiákat keres az újonnan fellendült természettudományi ágazatokban, a kémiában, geológiában, de különösen a biológiában.

Schelling a fejlődés vonalát az elanyagtalanodás folyamatában véli felfedezni. „A jelenségeknek (az anyaginak) teljesen el kell tűnniök, és csak a törvények (a formális) maradnak meg — írja. — Az optikai jelenségek nem egyebek, mint geometria, vonalaikat a fény húzza meg, és ez a fény maga is már csak kétesen anyagi. A magnetizmus jelenségeiben már minden anyagnyom eltűnik, és a gravitáció jelenségeiből, amely gravitációról maguk a természetkutatók is azt gyanították, hogy csak mint közvetlen szellemi behatást lehet felfogni, semmi sem marad vissza, mint a törvénye.”³¹ Itt tehát a fejlődés nem az istenig jut el, hanem az emberig, aki — mint láttuk — maga az ész.

Egyes részlettaglalásaiban — amikor a tapasztalat hiányzó láncszemeit képzelettel, konstrukciókkal tölti ki — lehet, hogy — miként Überweg — Oesterreich írják — „Schelling természetbölcsélete gazdag fantasztikus, sőt értelmetlen gondolatokban”,³² az alapvető eszméje azonban nemcsak történelmileg, hanem elvileg is tartalmaz egy „racionális magot”. „Miként a természettudomány — írja — az idealizmust a realizmusból származtatja, a természet-törvényeket az értelem törvényeivé szellemíti, vagyis az anyagihoz hozzáfűzi a formálist, ugyanúgy eredetetzeti a transzcendentális filozófia a realizmust az idealizmusból azáltal, hogy az értelem törvényeit természettörvényekké materializálja, vagyis a formálishoz anyagot csatol”.³³

Figyeljük meg: a mechanisztikus metafizika zsákutcájából úgy próbál kijutni, hogy a természeti jelenségek egységes magyarázatát az organikus természet középpontba állításával kíséri meg. Organikus abban az időben egyet jelentett az élővilággal, a világegyetemet tehát eleven organizmusnak tekinti, amelynek az ösztönző ereje, motorja a szellem. Így a szerves természet sem holt, hanem benne csupán „szunnyad” a szellem, melynek legmagasabb foka az emberi ész, az én-tudat. Az én tudattalan tevékenységének produktuma a természet, tudatos cselekvése eredményeképp azonban nem erkölcsi világrend jön létre, mint Fichténél, hanem történelem.

Úgy véljük, e pár szó is eléggé megmutatja, hogy a fejlődéselméletben a preformációs teória és a Spencer-Darwin-i evolucionizmus között Schelling természetbölcsélete egy szükségszerű közvetítő kapocs, és ebben a tekintetben — a természetfilozófia történetében — jelentősebb állomás a hegelinél is. Nem kétséges az sem, hogy Schelling e periódusa egyértelműen haladó.

Feuerbach „A hegeli filozófia bírálatahoz” 1839-ből származó tanulmányában, bármily élesen fellép Schelling ellen, kénytelen elismerni: „A schellingi filozófia pozitív jelentősége azonban éppen ezért csak a természetfilozófiában van, ellentétben a fichtei idealizmus korlátoltságával, amelynek csak negatív viszonya volt a természethez”.³⁴ Ugyanakkor, bármennyire tisztelettel adózik is Hegel teljesítményének, nem hallgathatja el, hogy „Hegel félretolta a

³¹ Uo. 4. o.

³² Überweg—Österreich. Id. mű 46. o.

³³ Schelling: Id. mű 23. o.

³⁴ Feuerbach: Válogatott filozófiai művei. Akadémiai kiadó 1951. 161. o.

természetes alapokat és okokat, a genetikai-kritikai filozófia fundamentumait”³⁵

A fiatal Marx is — 1843-ban, mint a Deutsch—Französische Jahrbücher szerkesztője, Feuerbachhoz intézett levelében, amelyben felkéri, hogy írjon Schellingről tanulmányt — nem a természetbölcsele Schellingre, hanem a hegeli katedrát 1841-től betöltő, „reakcióssá” vált Schellingre haragszik, és a következőket írja: „Pierre Leroux és a hozzá hasonlók szemében ugyanis Schelling még mindig az a férfiú, aki a transzcendens idealizmus helyébe az észszerű realizmust, az elvont gondolat helyébe a hús-vér gondolatot, a szakfilozófia helyébe a világi filozófiát tette! . . . Ön nagy szolgálatot tenne tehát vállalkozásunknak, de még inkább az igazságnak, ha mindjárt az első füzethez Schelling jellemzésével járulna hozzá. Ön éppen az arravaló ember, mert Ön a megfordított Schelling. Schellingnek — ellenfelünkről elhihetjük a jót — *őszinte fiatalkori gondolata*, amelynek megvalósításához azonban nem volt más képessége, mint a képzelet, nem volt más energiája, mint a hiúság, nem volt más ösztönzője, mint az ópium, nem volt más szerve, mint egy asszonyos befogadóképesség ingerlékenysége, Schellingnek ez az őszinte fiatalkori gondolata, amely fantasztikus fiatalkori álm maradt nála, Önnél igazsággá, valósággá, férfias komolysággá lett.”³⁶ Marx tehát a schellingi helyes program megvalósítását Feuerbachtól várja.

Az olvasó ez idézet után bizonyára azt gondolja: szerző nyitott kapukat dönget. Hiszen senki sem vonta kétségbe a fiatal Schelling érdemeit és értékét — de éppen arról lenne szó, hogy később visszaélt a Feuerbach által emlegetett bizalommal és tehetségét többé nem az igazság kutatására, hanem urai — IV. Frigyes Vilmos és rendszere — szolgálatára használta fel. E harmadik korszakában ugyanis eddigi filozófiáját — a hegelivel együtt — negatív filozófiának tekinti, és programul most már a „pozitív” filozófia megalkotását tűzi ki. Ez pedig nála annyit jelent, hogy a negatív filozófia pusztán a logikailag megragadhatóval, a racionálissal foglalkozott, vagyis a „valóban létezőt” figyelmen kívül hagyta.

Schelling ezen a valóban létezőn nem a tudattól független valóságot érti, hiszen a szubjektum-objektum azonossága tételét — amely a második periódus alapgondolata — magával hozza a harmadik periódusba is. A tudat tartalmában van a megkülönböztetés, és amikor filozófiát „negatívnak”, vagyis „absztraktlogikainak” értékelve, minthogy ebben a bölcsele lényegileg eltekint a tartalomtól — hiányolja, hogy a tudat racionális elemeit összefoglaló filozófiában nincs meg a „valóság” egy döntő része —, akkor ezt a tartalmat azzal hozza vissza a tudatba, hogy ez nem lehet racionális. A pozitív filozófia fő problémája az irracionális tudatszféra vizsgálata — azaz a tudat terjedelmének lényeges kiterjesztése, a többi azután már csak behelyettesítés. (Az irracionális tudatréteg ekkor még nem tudatalattiként merült fel — mint később pl. Freudnál —, hanem csak mint tudatfeletti.) Ez tehát a transzcendencia behozatala a tudatba, és egyben benne való feloldása, ha úgy tetszik, szubjektivizálása, ha úgy, akkor immanenssé tétele.

Ilyen kísérlettel találkozunk ebben az időben „a protestáns teológia nagy reformátoránál”,³⁷ Schleiermachersnél, aki „Reden über die Religion” (1799) c.

³⁵ Uo. 169. o.

³⁶ Feuerbach: Id. mű. 308. o.

³⁷ Dilthey szavai az Allgemeine Deutsche Biographieban. Leipzig 1890. 22. o.

művében szakít a vallásosság dogmatikus formáival, mondván, hogy az igazi vallásosságnak sem a dogmatikus rendszerekhez, sem az erkölcsöz semmi köze sincs — hiszen a nem-vallásos is lehet erkölcsös —, de a vallásosság nem is tudás, hiszen „a tudás mértéke nem mértéke a jámborságnak”; egyszóval a vallásosság: érzelem, és pedig „a végtelennel való egység és a végtelentől való abszolút függőség” érzése, vagy, ahogyan más helyt kifejezi: „az istenségnek közvetlen tudata, amint magunkban és a világban találjuk”.

Valami hasonló gondolat jelentkezik Schellingnél, azzal a különbséggel, hogy nála a vallásos tudat nem érzelemmé alakul át, és nem szubjektivizálódik, hanem a szubjektum-objektum transzcendens-immanensként mutatkozik. Vagyis isten megismerése nem racionális folyamat — ami a lényege volt a feudalizmussal szembe forduló, reformációt elfogadó polgárság felfogásának, és megmutatkozott Hegelnél, aki már fiatalkori teológiai kísérleteiben a csodák teljes mellőzésével írja meg Jézus életét —, hanem a belső „tapasztalás”-ról való beszámolás.

E tapasztalás sűrített kifejeződése Schellingnél kétféleképpen jelenik meg a tudatban: a mitológia és a kinyilatkoztatás formájában; mindkettő látványosan — a hagyományos felfogás szerint — elveszíti racionális jellegét, de anélkül, hogy a Schleiermacher-féle tudatszűkítésre, privát érzelmekre vezetne. Ténylegesen azonban a racionális ebben az irracionalitásban „megszűnve megmarad”, sőt magasabb fokra emelkedik.

Ez a fejlődés — legalábbis a kereszténységen belül, de Schellinget csupán ez foglalkoztatja — dialektikus háromüteműséget mutat: a tétel a Petrus-féle, azaz a katolikus, az ellentétel a Paulus-féle, azaz a protestáns kereszténység, a szintézis pedig „a Jövő János-egyháza”.

Ez az isten-megismerés, amely minden „közönséges megismeréstől” függetlenül „a hit szabadságának meg nem értett és ezért oly sokszor vele visszaélt igazi értelmét nyújtja”³⁸ — csupán ismeretelméleti-metafizikai szférába emelése a korábbi történetbölcseleti fejlődési folyamatnak, amelyben Schelling a következő hármasütemet tételezi: 1. a nyers erő mint a sors korszaka, amely a szabadságot elnyomja, 2. a nyers erő mint természet korszaka, a maga törvényszerűségeivel, mely a szabadságot a természet ama rejtett céljának a megvalósítására kényszeríti, hogy műveltség útján a népeknek az egyetemes államban való egyesülését létrehozza, 3. a sors és a természet szintéziséből a gondviselés kibontakozása, az isteniesülés korszaka.³⁹

A vallási tudat és a történelem fejlődése e párhuzamosságát nem csupán annak demonstrálására hangsúlyozzuk, hogy mindkettőben a szabadság teljes megvalósulása a végeredmény — és hogy e szabadság a történelemben, éppúgy mint a metafizikában, nem a kereszténység túlhaladásából, vagy a tőle való elfordulásból, hanem „egy eltompult teológia helyett egy szabadon felismert és szabadon vállalt kereszténységből” áll⁴⁰ —, hanem elsősorban azért, hogy egy döntő körülményre felhívjuk a figyelmet. Ugyanis Schellingnek 1841-ben az egykori berlini Hegel-tanszéken tartott előadásaival, tehát „pozitív filozófiai” korszakával kapcsolatban Arnold *Ruge*, akkori ifjú-hegeliánus, aki később 1844-ben Marxszal együtt a párizsi *Deutsch—Französische Jahrbüchert* szerkesztette, a következőket írja: „Az ő (Schelling) legújabb előadásai Berlinben,

³⁸ Vö. Schelling: Werke 1. Abt. Bd. 10. Stuttgart-Augsburg 1856. 406. o.

³⁹ Lásd: Schelling: System des transcendentalen Idealismus. Id. kiad. 439—441. o.

⁴⁰ Vö. Schelling: Werke. Bd. 10. Id. kiad. 399—401. o.

amelyek egyébként már a régi müncheni árucikkek, csak az elrontott hegeli logikát mint a negatív filozófiát és éppúgy elrontott keresztény dogmatikát mint a pozitív filozófiát adják vissza.”⁴¹

A „pozitív filozófia” és előzményei

A „pozitív filozófia” tehát nem új, hiszen Schelling már — Münchenben, az ottani egyetemen — 1827-től kezdve hasonló szellemben tartott előadásokat. Ha pedig munkáinak időrendjében visszafelé haladunk, láthatjuk, hogy Jacobi ellen írt vitairatában (*Denkmal der Schrift Jacobis von den göttlichen Dingen und der ihm in derselben gemachten Beschuldigung eines absichtlich täuschenden Lüge redenden Atheismus. Tübingen 1812*) elég világosan kifejezésre jut a vallást illetőleg miszticizmusa és irracionalizmusa, amennyiben Jacobi vádjai — hogy filozófiája ateista-naturalista lenne — ellen védekezve azt taglalja, hogy az isten az ő szemében alfa és omega, a kezdet és a vég: az előbbi mint *Deus implicitus*, az utóbbi mint *Deus explicitus* fogható fel. Ez azonban — éppúgy mint a XVI. századi német misztikusnál, *Eckhart mesternél* az „*ungenature Natur*” és a „*genature Natur*”, vagy mint a XV. századbeli Nicolaus Cusanusnál a *complicatio* és az *explicatio* — mindhármuknál egy és ugyanaz, teljes azonosságot jelöl.

Ám ha még tovább haladunk visszafelé — pl. az 1809-ből származó „*Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände*” c. munkájához — akkor is megtaláljuk ugyanazokat az eszméket, mint a berlini előadásaiban, ezúttal a XVII. századi teozófus *Jacob Böhmé*hez és a kortárs *Franz von Baader* gondolatmenetéhez kapcsolódva. Hogy egészen pontosak legyünk, Schelling és Baader között inkább kölcsönhatásról, mint egyoldalú függésről lehet szó.

Az irracionalizmus—miszticizmus társadalmi alapjaira és funkciójára még lesz alkalmunk visszatérni, most csak a rokongondolkodást akarjuk felmutatni. *Jacob Böhménél* — amennyire a saját maga teremtette szertelen és inkább költői mint tudományos filozófiai nyelvéből kihámozható — az ellentmondás elve központi szerepet játszik (ezért számítja Hegel tőle az újabb filozófia keletkezését), és ez merőben istenre vonatkozik. Isten minden, kezdet, lényeg, vég. Hogy megnyilatkozhassek, létrehozza önmaga ellentétét, teremt a világot. Ugyanígy egyetlen dolog sem nyilvánulhat meg az ellentéte nélkül, azaz minden dolog „igen is és nem is”. A gonosz is azért van, hogy a jó megnyilvánulhasson, így a rossz — mely szintén istenben gyökerezik — nem bűn, sőt a tevékenység megindítója, minthogy a jó és rossz egymásra hatásából jön létre a fejlődés is.

Baader bölcséletének középpontjában szintén az isten-fogalom áll. Isten a fennálló, aktuális egység, az örök természet ősoka. Három fázisban nyilatkozik meg: 1. Isten még ki nem nyilatkoztatott állapot, tehát immanencia — önmagát ezoterikusan, logikai folyamat formájában bontakoztatja ki. 2. Isten hármas személyiséggé alakulása — ennek során önmagát mint önmagával azonos örök természetet is legyőzi. Ez állapot: emanencia, és mint exoterikus reális folyamat fogható fel. 3. Isten nem csak önnönmagával, hanem képmásával is azonosul — ezáltal a teremtés mint a szeretet aktusa jelentkezik. E kép-

⁴¹ Arnold Ruge: *Sämtl. Werke Bd. V. Mannheim 1847. 22. o.*

más az ember, vagyis az ember lényegének megismerése kulcsot ad isten lényege megismeréséhez. Ez az ismeret sohasem lehet teljes, befejezett, a tudás által csak megközelíthető, ami azonban nem jelent agnoszticizmust, lévén isten egzisztenciája axiomatikus jellegű — nem lehet, de nem is kell bizonyítani —, és evidenciaszerű, minthogy e létezés közvetlenül világos.

Schelling ezzel szemben azon az állásponton van, hogy a legfőbb fogalmak felfogása ésszerű jelleggel bír, és a kinyilatkoztatott igazságok átalakítása észigazságokká elengedhetetlen ahhoz, hogy az ember a teljes birtokukban lehessen. Ha tehát a későbbiekben Schellingnél a racionális elem háttérbe is szorul, ez aligha választható el attól a reális-társadalmi folyamattól, amelynek során a francia forradalom jakobinus periódusának kozmopolita ész-elve fokozatosan helyet ad a nemzeti-polgári értelemnek, amely filozófiai síkon Franciaországban *Cousin* eklekticizmusában fejeződik ki.

Hogy Schellinget a Cousin-féle befolyás ellenére a racionális motívumok hatékonyságának gyöngülése nem az empirizmus, pontosabban nem a szenzualista-szubjektív idealista pozitívizmus felé, hanem egy sajátos irracionalista-objektív idealista „pozitívizmus” irányába viszi, az ismét nem „immanens” fejlődésre, hanem a francia és német társadalmi viszonyok különbözőségére, illetve a német történelem alakulásának irányára vezethető vissza, amit még részletezni fogunk.

Viszont Baaderhez hasonlóan istenben ő is három fejlődési fokot különböztet meg; ám kettejük összehasonlítása e ponton ismét ahhoz a következtetéshez juttat, hogy Baaderhez képest Schelling közelebb áll a valósághoz, és szelleme is lényegesen haladóbb. Ez nem — vagy nem csupán — arra vezethető vissza, hogy Baader katolikus, aki a katolicizmus dogmáit, hozzájuk hű maradva, misztikus mezbe öltözteti, és nem elégszik meg azzal, hogy a schellingi protestantizmust „reformációnak” — sőt egyenesen „revolúciónak” — nevezze, hanem a következőkre.

Schellingnél az első fázis a teljes indifferencia, amelyet szellemesen nem Urgrundnak, őselvnek, hanem Ungrundnak, kaosznak nevez, ez a valóság felfoghatatlan alapja, amelyben istennek még önnön mivolta is bizonytalan, azaz még nem ölt személyiségi formát.

A második fázis az ősalapnak és az ebből eredő létezőnek a kettéválása. Ez a létező azután a véges, tapasztalati dolgokban jelenik meg, de az anyagi létezők — ellentétben Baader felfogásával — nem a gonosz következményei, vagyis büntetés, hanem — az istennel való vonatkozásában — csak „periferikus lények”. — S míg Baadernél az idő és a tér is az ember bűnbeesésének következménye, aminek folytán az igazi és örök időbeli a tökéletes életet elvesztette, vagyis eredendőségéhez képest dekadenciába sülyedt, addig Schellingnél az ember a periferikus lények szférájából felemelkedik. S míg Baadernél az ember a látszatidőben — azaz amíg a földön él — megtagadhatja a gonoszt, és ez esetben az „igazi életben”, vagyis a halála után elkerülheti az örök és végleges poklot, és örök boldogságot nyerhet Krisztus üdvösségének felfogása által, addig Schellingnél az emberben és az ember által jön létre a harmadik isteni fázis, a kettéválás megszűnése, a magasabb, újra megtalált azonosság, az ellentétek kibékülése.

Ezzel az ember a világmindenség központjává válik. Problémája az univerzális akaratnak mint őselvnek egyesítése az egyéni akarattal. Minthogy az empirikus ember alá van vetve a szükségszerűségnek, ez az egyesítés nem mindig sikerül. Ha nem sikerül, akkor az ember a gonosz martaléka lesz, ha

azonban igen, akkor győzedelmeskedik benne a jó, és ezzel a szabadság jut osztályrészéül. Így ahhoz, hogy isten a harmadik fázisba juthasson, az emberre mint nélkülözhetetlen közvetítőre szüksége van, vagyis ugyanaz az „eretnek” gondolat bujkál a fejtegetéseiben, amellyel Eckhart mester újraalkotási elméletében találkozunk, mely szerint isten minden kívülre létezőt az emberi lélek közvetítésével teremt újjá, így az istennek szüksége van a lélekre. „Isten nem nélkülözhet engem — hirdeti Eckhart — ha én nem lennék, nem lenne ő sem.” S ha még hozzátesszük, hogy Baadernél a végső cél, a megvalósulás a *szeretet*, Schellingnél pedig a *szabadság*, akkor nem nehéz belátni, hogy előbbi hátralép, utóbbi pedig előre halad.

Tekintsünk tovább visszafelé. Az 1804-ben készült „Philosophie und Religion” c. munkájában Schelling a végességet és az anyagot az abszolúttól való leszakadás eredményének állítja be. Ezt a művet K. A. *Eschenmayer* (1768—1852) provokációja elleni védekezésül írta, aki „Die Philosophie in ihrem Übergange zur Nichtphilosophie” (Erlangen 1803) munkájában a bölcséleti gondolkodásnak a vallásos hithez való „felemelkedését” követeli és kéri számon Schellingtől. Schelling műve tehát akkor készült, amikor filozófiája előterében a művészet kérdései állanak.⁴² De még így is nehéz elképzelni, hogy Schellingnél a vallásosság motívuma csak későbbi fejlődési fázis, nem pedig eredeti rendszerének tartozéka, amely csak — társadalmi változások következtében, amit már itt hangsúlyozni kívánunk, és aminek kifejtésére még vissza fogunk térni — bizonyos módosuláson ment keresztül.

Egy fiatalkori rendszervázlat

Ez állításra egy olyan Schelling-szöveg készített bennünket, amely *Hölderlin* Sämtliche Werke 4. kötetében mint függelék látott napvilágot,⁴³ és amelyhez a kiadó a következő magyarázó jegyzetet fűzi:⁴⁴

„*Tervezet* (A német idealizmus legrégebbi rendszerprogramja). A Hegel kezeírásával fennmaradt szöveget, amelynek eleje elveszett, Schelling fogalmazta, nagymértékben, különösen a szépségeszmény koncepciójában, Hölderlin által indítatva. Nem egyetlen tanulmány tervezetéről, hanem egy filozófiai életmű programjáról van szó. Az írás pontos összehasonlítása alapján Hegel másolása időpontját 1796. június—augusztusra teszik. Ha ez a dátum helyes, akkor a leírás nem Frankfurtban történt, ahova Hegel csak 1797 januárban költözött, Hegel tehát az eredetijét már korábban megkaphatta, valószínűleg Schellingtől magától. Schellinget Hölderlin 1795 nyarán (július 21 és augusztus 30 között) Tübingenben látogatta meg. Hogy Schelling az akkor folytatott beszélgetés után közvetlenül formulázta-e meg a rendszer-programot, vagy csak Hölderlinnel való (1795 december) újra találkozás után, vagy pedig Frankfurti (1796 április) tartózkodása után, arról nincs hír.”

Ez az időpont tehát Schelling ama korszakának felel meg, amikor még erősen Fichte hatása alatt állott. Erről „Über die Möglichkeit einer Form der

⁴² Vö. Über das Verhältnis der bildenden Künste zu der Natur. München 1807.

⁴³ Stuttgarter Hölderlin-Ausgabe. Im Auftrag des Württembergischen Kultusministeriums. Herausgegeben von Friedrich Beissner, Stuttgart 1962.

⁴⁴ Uo. 407. o. 309. sz. jegyzet.

Philosophie überhaupt" (Tübingen 1795) c. könyve tanúskodik, amelyben azt az egyetlen principiumot keresi, amely egy filozófiai rendszer alapjául szolgálhat, és ezt a fichtei én-ben találja meg. Hasonló gondolatkörben mozog a „Vom Ich als Prinzip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen" (Tübingen 1795), amelyben azonban már a fichtei én meglehetősen átinterpretáláson megy keresztül, amennyiben az én minden létező, minden realitás foglalata: *ἐν καὶ πᾶν*; azaz a szubjektív idealizmusból kitörve — Dilthey szavaival — „egy új pantheizmus programját" nyújtja.

Amikor tehát az alább következő Tervezet a fenti, még mesterei hatásának nyomait magán viselő írásai és az 1797-ben megjelent „Ideen zu einer Philosophie der Natur" (Landshut) és az „Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie" (Jena és Leipzig) közé esik, akkor itt korántsem arról van szó, hogy a Tervezetben a panteizmus gondolatrendszerén belül tapogatózik, és eredményül a természethez mint elsődlegeshez jut el, azaz hogy a spinozai Deus sive natura helyett a Natura sive Deus álláspontját fejtené ki. A Tervezet egész életprogram, és az egyes fejlődési fázisokban lényegileg ezt dolgozza ki konzekvensen. A Tervezetben tehát már az egész rendszer végiggondolása megvan, s hogy melyik kategóriára esik a nyomaték, az a konkrét német társadalmi fejlődéssel függ össze.

A Tervezet így hangzik: „... egy etika. Mivel az egész metafizika a jövőben az erkölcsbe olvad (amiről Kant a két posztulátumával csak példát adott, de semmit sem merített ki), így ez az etika semmi más, mint valamennyi eszme vagy, ami ugyanaz, valamennyi gyakorlati posztulátum teljes rendszere. Az első eszme természetesen az önnönmagamról mint abszolút szabad lényről alkotott képzet. A szabad, öntudattal bíró lényvel egy egész világ lép elő a semmiből — az egyetlen igaz és emlékezésre képes teremtmény a Semmiből. — Itt a fizika területére szállok majd le; a kérdés ez: milyennek kell a világnak lennie egy morális lény számára? Szeretnék a mi lassan, kísérletekkel fáradságosan előrehaladó fizikánk számára ismét szárnyakat adni.

Így — ha a filozófia az eszméket, a tapasztalatot, a tényeket nyújtja, a fizikát végre olyan nagyra tehetjük, ahogyan azt késői koroktól elvárom. Nem úgy látszik, hogy a mostani fizika egy alkotó szellemet, amilyen a mienk, vagy amilyennek lennie kellene, ki tudna elégíteni.

A természet után rátérek azután az emberi alkotásra. Először az emberiség eszméje — meg akarom mutatni, hogy nincs eszménk az államról, mert az állam valami mechanikus, márpedig egy gépről nem lehet eszme. Csak ami a szabadság tárgya, azt nevezem eszmének. Túl kell tehát haladnunk az államon. Hiszen minden állam a szabad embereket mint mechanikus gépezeteket kénytelen kezelni; és ezt ne tegye, tehát szűnjék meg. Látjátok magatoktól, hogy itt mindezek az eszmék, az örök békéről stb., csak egy magasabb eszmének alárendelt eszméi lehetnek. Azután az alapelveket akarom itt felállítani az emberiség történelme számára, és az egész nyomorult emberi alkotást, az államot, alkotmányt, kormányt, törvényhozást illetőleg, borig le akarom vetköztetni. Végül következnek az eszmék egy morális világról, istenségről, halhatatlanságról — az ész maga semmisítsen meg minden tévhitet, üldözze a papságot, amely újabban maga is észet színlel. Minden szellemnek, amely az intellektuális világot magában hordja, abszolút szabadság jár, és sem istent, sem halhatatlanságot nem szabad önmagán kívül keresnie.

S végül az eszme, amely valamennyiönket egyesít, a szépség eszméje, a szót magasabb platóni értelemben véve. Meg vagyok róla győződve, hogy

az ész legmagasabbrendű cselekedete, az, amely minden eszmét magában foglal, esztétikai cselekedet, és hogy az igazság és a jóság csak a szépségben egyesül testvériesen. A filozófusnak ugyanannyi esztétikai erővel kell rendelkeznie, mint a költőnek. Az esztétikai érzék nélküli emberek betűragó filozófusaink. A szellem filozófiája esztétikai filozófia. Semmiben sem lehet elmés valaki, magáról a történelemtől sem lehet elmésen okoskodni, esztétikai érzék nélkül. Itt nyilvánvalóvá kell tenni, mi hiányzik tulajdonképpen az emberekből, akik nem értik az eszméket — és nyíltan be kell vallani, hogy minden egyszerre sötét lesz számunkra, mihelyt valami túlmegy a táblázatokon és lajstromokon.

A költészet ezzel magasabb méltóságot nyer, végül ismét az lesz, ami kezdetben volt — az emberiség tanítómestere; mert nem lesz többé filozófia, sem történelem — egyedül a költészet fog túlélni valamennyi más tudományt és művészetet.

Gyakran halljuk, hogy a nagy tömegnek szüksége van érzékletes vallásra. Nemcsak a nagy tömegnek, hanem a filozófusnak is szüksége van rá. Az érzés a szív monoteizmusa, a képzeleterő és a művészet politeizmusa, ez az, amire szükségünk van.

Itt először olyan eszméről fogok beszélni, amely, ha jól tudom, eddig még egyetlen embernek sem jutott eszébe — egy új mitológiát kell teremtenünk, ennek a mitológiának azonban az eszmék szolgálatában kell állnia, az ész mitológiájának kell lennie.

Mielőtt az eszméket esztetikussá, illetve mitologikussá tesszük, a nép számára nem érdekesek — és fordítva: mielőtt a mitológia ésszerű lenne, a filozófusnak szégyenkeznie kellene miatta. Végül is felvilágosodottak és nem felvilágosodottak kezdet kell hogy nyújtsanak egymásnak, a mitológiának filozófikusnak kell lennie, hogy a népet eszébe tegye, és a filozófiának mitológikusnak kell lennie, hogy a filozófusokat érzékletivé tegye. Akkor örök egység uralkodik közöttünk. Soha többé megvető pillantás, soha többé a nép vak remegése bölcsei és papjai előtt. Csak akkor vár ránk minden erőnk, az egyes és minden individuum egyenlő kiművelése. Semmi erő nem lesz többé elnyomva, akkor uralkodik majd minden szellem általános szabadsága és egyenlősége! Egy magasabb szellem az égből küldve kell hogy ezt az új vallást alapítsa közöttünk, ez lesz az emberiség végső, legnagyobb műve.”⁴⁵

Anélkül, hogy e szöveg részletesebb analizisébe bele kellene mennünk, világossá válik:

1. Schelling „három korszaka” — természetbölcselet, azonosságfilozófia, „pozitív” filozófia (vallásbölcselet) fejlődésének nem egymásnak ellentmondó állomásai, hanem egy, fiatakorában már kialakult teljes rendszer fokozatos kiépítése.

2. Összehasonlítva akár Fichtével, akár Hegellel, a jakobinus-forradalmi szellem legradikálisabb, a konzekvenciákat végsőkig levonó megnyilvánulásait találjuk nála; így pl. az állam kérdésében az állam teljes megszűnését hirdeti, amivel sokkal inkább tekinthető az ifjúhegelianus Max *Stirner* és az anarchista *Bakunyin* szellemi elődjének, mint a Tökéletes állam szerzője, Fichte, illetve a Jogbölcselet államigenlő, etatista Hegele.

3. Fel lehet tételezni az ifjú Marxra bizonyos közvetett, áttételeken keresztül gyakorolt hatásokat is, hogy csak az államnak mint mechanikus gépezetnek az elutasításával kapcsolatos gondolatát tekintsük, vagy a mitoló-

⁴⁵ Stuttgarter Hölderlin-Ausgabe. 309—311. o.

gia-nép-filozófia viszonylatának a „A hegeli jogfilozófia kritikájához” írt Előszó egyes — pl. a vallás és a nép viszonyára vonatkozó — eszméivel való rokonságát.

Ez utóbbi vonatkozásban három megjegyzést kell tennünk:

1. Marx természetesen nem olvashatta Schelling fent idézett szövegét, de a közvetlen hatás — Hegel — visszanyúlik Schellinghez, aki sokáig befolyásolta Hegelt; egyébként is jóval több a Schelling-hatás Hegelben, mint általában gondolják.

2. Vizont jól ismerte Marx Schelling „Philosophische Briefe über den Dogmatismus und Kritizismus” c. tanulmányát, mely 1796-ban Niethammer Philosophisches Journaljában jelent meg. Ebben Schelling a következőket írja: „Bennünk valamennyiünkben lakik egy titkos, csodálatos képesség, hogy az idő változásából a mi legbelsőbb, minden kívülről hozzájöttből kivetkezett magunkba visszahúzódjunk, és változhatatlan formájában az örökkévalót szemlélhessük; ez a szemlélet a legbelsőbb, legsajátabb tapasztalat, amelytől mindaz függ, amit mi egy érzékfeletti világról tudunk és amiben hiszünk”. Nos, ilyen és hasonló — a késői irracionális-misztikus „pozitív” filozófiára emlékeztető — fejtegetés ismeretében írta Marx az idős Schellingről: „Általában tanácsolni kellene Schelling úrnak, hogy emlékezzék vissza első írásaira . . . Végül emlékeztetjük Schelling urat fent idézett levelének befejező szavaira: 'Itt az ideje, hogy a jobb emberiségnek hirdessük a szellemek szabadságát, és ne tűrjük tovább, hogy sirassa bilincseinek elvesztését.' Ha már ez anno 1795-ben időszerű volt, mennyire az 1841-ben.”⁴⁶ Azaz Marx összeegyeztethetőnek tartotta a fiatal Schellingnél a misztikus-irracionális „intellektuális szemléletet”, a Nicolaus Cuxanus-féle *visio intellectualis* a szabadságért lelkesedő forradalmi szellemmel.

3. Vagyis Marx szerint sem egyértelműen jelent reakciót a misztikus irracionális beállítottság.

Schelling, Stahl és IV. Frigyes Vilmos

Mielőtt azonban ennek az eszmeiségnek történelmi szerepére és funkció-változásaira rátérnénk, meg kell vizsgálnunk az idős Schelling életpályájának és filozófiájának, bölcséleti munkásságának ama szakaszát, amelyet a hagyományos — polgári és marxista — filozófiatörténetek mint reakciósat, mint IV. Frigyes Vilmos porosz uralmi rendszerének ideológiai alátámasztását jellemznek. Ez a periódus tehát 1841-gyel kezdődik, azzal az időponttal, amikor IV. Frigyes Vilmos meghívta a berlini egyetemre, Hegel egykori katedrájára.

A király intenciója és várákozása egyértelmű volt: Schellingtől mint az akkori idők legtekintélyesebb filozófusától remélte, hogy „a hegeli panteizmus sárkányvetése” ellen felveszi a harcot. Nos, ez a kérdés sem volt olyan egyszerű, mint ahogyan a hagyományos filozófiatörténetek beállítani igyekeznek, ti. hogy IV. Frigyes Vilmos Schelling berlini szereplésétől az ifjúhegeliánusoknak a *berlini egyetemen uralkodó hatása* ellensúlyozását várta volna.

Ezzel szemben a helyzet az, hogy a 20-as és 30-as években Altenstein miniszter, Hegel híve, arra törekedett, hogy csaknem minden német egyetemen

⁴⁶ Lásd: Marx—Engels: Kritische Gesamtausgabe (MEGA) Bd. 1. Halbbd. 1. Frankfurt a/M 1927. 80—81. o.

Hegel követői tanítsák és terjesszék a hegeli „porosz állambölcseletet”. Hegel halála után az iskolája kettészakadt, óhegeliánusokra és ifjúhegeliánusokra. Igaz ugyan, hogy az óhegeliánusok hatása, akik Hegel filozófiájának lényegileg teológiai értelmezést igyekeztek adni, történelmileg elég hamar szertefoszlott, ezzel szemben az ifjúhegeliánusok Bruno Bauer, Strauss, Ruge, Feuerbach, majd a közülük kikerülő Marx és Engels révén óriási történeti jelentőségre tettek szert — ám a helyzet az volt, hogy az ifjúhegeliánusok egyáltalán nem voltak katedraképesek, és hatásuk nem az egyetemekről áradt szét. Az ifjúhegeliánus irányzat bázisa egyáltalán nem maga a berlini egyetem volt, hanem a berlini *Doktorklub*, amely később a *Berlini Szabadok Társaságává* alakult át, továbbá az A. Ruge és Th. Echtermeyer által szerkesztett *Hallische Jahrbücher für deutsche Wissenschaft und Kunst*, valamint a mérsékeltebb, a két szélsőség között centrista álláspontot elfoglaló, *Henning* által szerkesztett, említett *Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik*.

Hegel idejében a berlini egyetemen — Schopenhauer rövid és dicstelen szerepléséről nem szólva — Leopold von *Henning* tanított, aki etikatörténetet adott elő hegeli szellemben, később azonban az államtudományokra specializálta magát, kiadta a „*Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik*”-et, és ennek szerkesztésében vett részt az ugyancsak Hegel-követő tanártársa, Eduard *Gans*, aki a jogtudományi tanszéket töltötte be, és az öröklésjogra alkalmazta Hegel kategóriáit.

Hegel filozófiai katedráján 1835-től G. A. *Gabler* működött, aki szintén buzgó munkatársa volt a *Jahrbücher*-nek, és ezekben közölt cikkeiben Hegel hű követőjének vallotta magát, de a pantheizmust határozottan elutasította. Egy másik hegeliánus, Wilhelm *Vatke*, a teológia rendkívüli tanára volt a berlini egyetemen, aki éles polémiába keveredett ugyan a berlini egyetem teológiai rendes tanára, E. W. *Hengstenberg* Hegel-ellenes orthodox-dogmatikus tanaival, ugyanakkor azonban *Strauss* ellen is fordult, és elutasította ennek felfogását, hogy az istenember érzéki jelensége mitikusan értendő.

A berlini egyetemen működött még ebben az időben Philipp *Marheineke* mint a teológia professzora, aki „A keresztény dogmatika alaptanításai” c. művének első kiadását schellingi szellemben írta meg, és csak a második, átdolgozott kiadásban érződik Hegel hatása. Magántanár volt ott Fr. A. *Märcker*, aki Hegel befolyásáról tanúskodó műveit azonban már Schelling berlini tanársága idején jelentette meg.

A berlini egyetemen tanított mint rendkívüli tanár még K. L. *Michelet*, aki mesterének — több mint egy fél évszázaddal túlélve őt — mindvégig hű követője maradt, de ha felfogását nézzük, sem az óhegeliánusokhoz, sem az ifjúhegeliánusok táborába nem számíthatjuk, és működése Hegel filozófiájának népszerű ismertetésére és egyes szakterületekre való alkalmazására szorított. Viszont elutasította Hegelt Adolf *Trendelenburg*, a classica filológia és a filozófia professzora a berlini egyetemen, akinek Hegel elleni polémiája történelmileg jelentőssé vált. Említsük még meg, hogy nagy hatást gyakorolt a berlini filozófiai életre metafizika- és spekulációellenes nézeteivel O. F. *Gruppe* is — ha nem is az egyetemen tartott előadásaiival, hanem mint a berlini Művészeti Akadémia titkára.

Amikor aztán 1840-ben, ugyanazon évben meghalt Altenstein miniszter és III. Frigyes Vilmos porosz király, ennek utóda, IV. Frigyes Vilmos, a berlini egyetemet az egész országban az érdeklődés középpontjában álló hegeli filozófia elleni harc bázisává akarta tenni azzal, hogy módszeresen — részben

filozófusok mozgósításával, részben adminisztratív eszközökkel — mindenütt visszaszorítsa a hegeli hatásokat, és pedig nemcsak a „pantheizmus” területén, hanem mindenütt. Így nemcsak Schellinget hívta meg az egyetemre (1841-ben), hanem mindjárt trónralépése után (1840-ben) Fr. J. Stahl, a jogbölcselet, is, azzal, hogy ez a hegeli jogbölcselet ellen lépjen fel.

Ez nem lehetett véletlen, hiszen Hegel jogbölcseletét konzervatívnak, sőt reakciónak vélve („ami ésszerű, az valóság, és ami valóság az ésszerű”) alkalmasnak gondolták arra, hogy a fennálló porosz rendszert alátámasszák. Elsősorban ezt a hegeli művet tekintették a „porosz állambölcselet” foglalatának.

Stahl, aki később a porosz-konzervatív világnézet egyik megformálója és a porosz konzervatív párt vezetője lett, és politikája alapelvét, élesen harcolva a liberalizmus és demokrácia ellen, az „autoritás, nem majoritás” jelszavát tette, mint berlini egyetemi tanár a jog- és állambölcseletét a keresztény kinyilatkoztatásra alapozta (mellesleg zsidó volt, és 18 éves korában tért át a protestáns hitre), és Hegellel rokon az a felfogása, hogy a jog érvényességét isteni eredetével indokolja. Elveti ugyan Hegel állítólagos pantheizmusát, de ugyanakkor Hegel racionalizmusát nem éppen teista alapon utasítja el, azt állítja ugyanis, hogy megismerésre nem fogalmak, hanem tapasztalás útján jutunk. A másik érdekessége Stahl kinevezésének, hogy a hasonló megfontolásból a berlini egyetemre hozott Schellinggel egyáltalán nem ért egyet, s főmunkájára, a „Philosophie des Rechts” (1830—37) 2. kiadásához írt Előszavában (1845)⁴⁷ tiltakozik az ellen, hogy ő Schelling követője lett volna, azt állítja, hogy ő csak Schellingnek a (lényegileg hegeli) „racionalista elv” elleni polémiaját tette magáévá.

Stahl és Schelling berlini pályafutásának összehasonlítása élesen dokumentálja IV. Frigyes Vilmos elképzelését, és magyarázatot ad arra a kérdésre is, amelyet Schellinggel kapcsolatban felvetettünk. Stahl ugyanis pontosan teljesítette, sőt később túlteljesítette azokat a feladatokat, amelyek elvégzésére a berlini egyetemre való kinevezését megkapta. Kiszabadulván Hegel és Schelling lenyűgöző hatása alól, a Savigny által képviselt ún. történelmi jogi iskolához csatlakozott; Savigny ugyancsak a berlini egyetemen tanított (1810—1842), és a természetjogi felfogás ellen harcolva magáévá tette a romantikusok elképzelését, amely szerint a jog is a népszellem egyik kifejezési formája. Stahlnak ugyan ezzel az elmélettel szemben vannak bizonyos fenntartásai — lényegileg a történelmi jogfelfogást a hegeli történelemszemlélettel próbálja összhangba hozni —, s ennek eredményeként nem annyira a jog keletkezése, mint inkább a jog erkölcsi tartalma érdekli, ugyanannyira, hogy említett főmunkájában a jogbölcseletet mint „az igazság tudományát”⁴⁸ definiálja, amelynek eredete és érvényességének szankciója egyaránt istenben van. A jog tehát a nép, illetve a népek közösségi életrendje, isten világtrendjének fenntartására. Emberi rend, de az isteni rend szolgálatára, isten parancsa által erre rendelve, és isten felhatalmazására alapítva⁴⁹ Az állam pedig „egy nép szervezete egy uralkodó alatt”, „az erkölcsi világ”⁵⁰; a forradalom pedig nem csupán erőszakos láza-

⁴⁷ Fr. J. Stahl: Philosophie des Rechts. II. köt. 1845. 1. o.

⁴⁸ Uo.

⁴⁹ Stahl: Rechts- und Staatslehre auf der Grundlage christlicher Weltanschauung. Heidelberg 1854—1856. 194. o.

⁵⁰ Uo. 131. és 138. o.

dás, hanem „az egész közállapotnak az ember akaratára, nem pedig isten rendjére és elrendelésére való alapítása”⁵¹; az állam eszménye viszont ezzel szemben olyan „igazi monarchia, amelyben a király nem akaratnélküli eszköze a parlamenti többségnek, nem kell egy kormányrendszer miniszterét elfogadnia, hogy az neki előírásokat terjesszen elő, hanem a törvényes keretek között önállóan saját lelkiismerete és ítélete szerint kormányoz, azaz ő a hatalom súlypontja.”⁵²

Talán ennyi is elég annak illusztrálására, hogy lássuk, miért lett és maradt Stahl IV. Frigyes Vilmos kedvence; 1848-ban a király az akkori Első Kamara életfogytiglani tagjává nevezte ki (ez később — 1854-ben — az Urak Házává alakult át). Stahl az Erfurti Parlamentben 1850-ben már mint a reakció hangadója vezető szerepet játszott, és mint az evangélikus egyházi főtanács tagja működésével nagyban hozzájárult az ortodox papságnak a laikus világi erők feletti uralma megújításához és megerősítéséhez.

Mennyivel más az a kép, amelyet Schelling berlini működéséről kapunk! Ami a külső eseményeket illeti, Schelling előadásait nagy várakozások előzték meg. Az érdeklődés később ugyan megcsappant — erre még visszatérünk — de ugyanakkor a sajtóban jobbról és balról egyaránt heves kritikákat is kiváltott.

A balról kapott támadásoknak nem volt széles publicitásuk. A Ruge által szerkesztett, említett Hallische Jahrbücher szűk olvasóréteg kezébe került, azonkívül pl. Rugenek ingerült reagálása nem is a nyilvánosság előtt, hanem magánlevelekben csapódott le. Így pl. M. *Carrière*-nek, Hegel egyik hívének, aki főleg esztétikai írásaival vált közismertté és sokat olvasott szerzővé, közvetlenül Schelling kinevezése után, de még mielőtt megkezdte volna előadásait, 1841. febr 11-én ezt írja: „Egyre inkább szükséges az ő (Schelling) előadásait azzal az intencióval látogatni, hogy az eltitkolt bölcsességét a kritika fényébe állítsuk, és aktaszerűen bebizonyítsuk, amit már az egész világ tud, hogy ti. ő semmi újat nem tud. A blamázs siralmas, és nagyon alapos lesz, a hegelianusok az alkalmat jól kihasználják, amit nem is mulasztanak el. Nem remélem, hogy itt a kegyeletről szóló szerencsétlen fecsegés helyet kapna. Szégyenletes kísértet ő, és kiáltó lecsúszás minden filozófia területéről.”⁵³

Schelling Hegel katedróján

Schelling első előadását Berlinben 1841. nov. 15-én tartotta az egyetem zsúfolásig megtelt nagytermében. A hallgatóság között szorongott a 21 éves Engels is, aki abban az időben önkéntesi katonaévet szolgált. Engels, mint általában az ifjúhegelianusok, Schelling fellépését történelmi jelentőségűnek érezte. A „*Telegraph für Deutschland*” 1841 dec. 207. és 208. számában, „*Schelling über Hegel*” címen cikket jelentetett meg, és ebben a következőket írja: „Ha ti most itt Berlinben olyasvalakitől, akinek csak sejtelve van a szellemnek a világ felett uralkodó hatalmáról, a harctér iránt érdeklődtök, amelyen Németország közvéleményének a politikában és a vallásban való, tehát maga Németország feletti uralmáról folyik a küzdelem, akkor az illető azt fogja nektek

⁵¹ Idézi: Überweg—Oesterreich: Id. mű. 256. o.

⁵² Uo. 256—257. o.

⁵³ A. Ruge: Briefwechsel und Tagebuchblätter Bd. I. Berlin 1886. 218—219. o.

válaszolni, hogy ez a harc tér az egyetemen van, és pedig a 6. sz. tanteremben, ahol Schelling tartja előadásait a kinyilatkoztatás filozófiájáról.”⁵⁴

Amíg tehát Ruge, anélkül hogy tudta volna, mit fog Schelling előadni, a korábbi schellingi elmélet ismeretében hangulatot csinált ellene, addig Engels a hegeli filozófia ismeretében és érte való lelkesedésében várakozással tekintett Schelling előadásai elé; de mindjárt az első előadások után úgy látta, hogy Schelling Hegel ellen fordul, és fiatalos lendülettel fogott hozzá, hogy mesterét megvédje. Auguste Cornu a „Karl Marx und Friedrich Engels, Leben und Werk I. 1818—1844.” c. művében utal Fr. Oncken „Friedrich Engels und die Anfänge des deutschen Kommunismus” c. tanulmányára,⁵⁵ mely beszámol arról, mint ejtette Engelst örömmámorba a gondolat, hogy „ő a hivatott arra, hogy aktív részt vállaljon abból a harcból, amely Németország korábbi sorsát meghatározza”.⁵⁶ Engels azonnal tollat ragadott, és közzétette a cikkét.

E cikk, melyet a szerkesztő Gutzkow még szelídített is, és emiatt Engels felháborodásában meg is szüntette a vele való kapcsolatot, alapjában véve nem tér ki Schelling filozófiai mondanivalójára, csupán Hegel védelmére kel, és Schellingnek az ellene intézett támadásait utasítja vissza felháborodott szavakkal. „Hát bizony túlságosan erős, ha Schelling a századra ráfogja, hogy negyven évi fáradozást és munkát, a gondolkodás, a legkedvesebb érdekek és legszentebb hagyományok feldolgozása negyven esztendejét mint eltékozolt időt, mint eltévesztett irányt visszaszívja, pusztán azért, mert ő nem élte át ezt a negyven esztendőt; több mint iróniaként cseng, ha ő Hegelnek . . . a nagy gondolkodók között olyan helyet jelöl ki, hogy őt (Hegelt) . . . saját teremtményének, saját szolgájának tekinti, s végül mint valami gondolatzsugori jelenik meg, ha mindent, amit Hegelnél elismer, mint saját tulajdonát, mint húst az ő húsából reklamálja . . . A mi dolgunk lesz, hogy a nagy mester sírját a szidalmaktól megvédjük. Nem riadunk vissza a harctól”.⁵⁷

Engels valójában így is viselkedett. Rövid egymásutánban névtelenül két brosrát is megjelentetett. Az egyik a „Schelling und die Offenbarung — Kritik des neusten Reaktionsversuchs gegen die freie Philosophie” (Berlin, 1842. március), a másik: „Schelling, der Philosoph in Christo” (Berlin, 1842. május). Cornu kevésre becsüli ezeket az írásokat. Azt állítja, hogy „Engels az ismereteit illetően tulajdonképpen kevéssé volt felfegyverkezve ahhoz, hogy Schelling ellen harcosan fellépjen. Mint autodidakta feldolgozta ugyan a hegeli filozófiát, de keveset tudott a schellingi filozófiáról; számára azonban elsősorban az volt a döntő, hogy Schellinget mint politikai ellenfelet támadja meg.”⁵⁸

Ez az állítás kézenfekvőnek látszik, ha meggondoljuk, hogy a brosrák írásakor Engels éppen hogy betöltötte a 21. évét, hogy apja egy évvel az érettségije előtt már kereskedelmi pályára kényszerítette, és csupán egy barmeni, majd brémai cégnél betöltött gyakornoki állásában ellopott óráiban foglalkozhatott irodalmi és filozófiai olvasmányaival, és rendszeres, intenzív tanulmányokat valójában csak Berlinben, katonai szolgálata közben folytathatott s csak ekkor kapcsolódhatott be az ifjúhegeliánusok szellemi mozgalmába.

⁵⁴ MEGA Bd. 1. Halbbd. 2. 173. o.

⁵⁵ Historische Zeitschrift, Bd. 123 (1931) 239—246. o.

⁵⁶ Auguste Cornu: Karl Marx und Friedrich Engels, Leben und Werk I. 1818—1844. Berlin 1954. 238. o.

⁵⁷ MEGA, Bd. 1. Halbbd. 2. 178—179. o.

⁵⁸ Cornu: Id. mű 239. o.

Indulatát fokozhatta az az igazságtalanság is, amely nagybecsült idősebb barátját, Bruno *Bauert* érte, aki őt bevezette a Doktorklubba, illetve a Berlini Szabadok Társaságába. Bauer ebben az időben a bonni egyetemen mint magántanár tartott előadásokat — ő volt az, aki Marxot is biztatta, hogy kövesse példáját és habilitálásához egyengette is az utat —, de egy beszéde miatt, amelyet egy berlini ünnepi összejövetelen tartott, és amelyen Hegel államtanát „bátorsága, liberalitása és határozottsága” miatt dicsérte, és szembe állította a dél-német liberalizmus államtanával⁵⁹ és amely beszéd politikai tüntetésre vezetett, megvonták tőle a venia legendit és eltávolították Bonnól.

E Hegel elleni közvetett támadást és Bauer adminisztratív megrendszabályozását az ifjúhegeliánusok a filozófia szabadsága elleni támadásnak értékelték, és mivel ez a támadás egybeesett Schelling Hegel elleni állásfoglalásával, Engels összefüggést látott a kettő között, és Schelling előadásait mintegy a rendőri rendszabályok kiegészítésének és ideológiai alátámasztásának fogta fel.

Mielőtt azonban rátérnénk Schelling berlini előadásainak a Hegel-kritikán túlmenő pozitív mondanivalójára, és bemutatnánk Engels fejtegetéseit, hogy az olvasó megítélhesse, mennyiben helytálló Cornu értékítélete — további következtetéseink alátámasztására előbb lássuk Schelling előadásainak sorsát.

Mint említettük, Schelling a balról jövő támadásokat nemigen vette szívére, nem találunk megbízható adatokat arra nézve sem, hogy egyáltalán tudott-e róluk. Annál nagyobb kavarodást okoztak azonban életében azok a támadások, amelyek berlini előadásai miatt őt jobbról érték. Itt számításba jön mindenekelőtt Julius *Frauenstädt* „Schellings Vorlesungen in Berlin” (Berlin 1842) c. munkája. Frauenstädt Berlinben teológiát, majd filozófiát hallgatott, 1841–44-ig a berlini orosz követségen mint a követ gyermekeinek instruktora állott alkalmazásban, és ebben az időben még Hegel követője volt, pontosabban az óhegeliánusokhoz tartozott, és az ő szellemükben írta első munkáját „Die Freiheit des Menschen und die Persönlichkeit Gottes” (Berlin, 1838) címmel. Annak ellenére, hogy Hegel hatása alatt éppen a teológiai racionalizmus nevében támadja Schelling „pozitív” filozófiáját, a schellingi probléma — az ész és a kinyilatkoztatás egymáshoz való viszonya — nemcsak hogy tovább foglalkoztatta, amiről 1848-ban írt munkája — *Über das wahre Verhältnis der Vernunft zur Offenbarung* (Darmstadt 1848) — tanúskodik, hanem az irracionalizmusban hamarosan tovább megy Schellingnél, és Schopenhauernál köt ki, átvéve ennek akarat-metafizikáját, azzal a különbséggel, hogy nála az akarat nemcsak a szenvedések, hanem az örömek is forrása, és a pesszimizmusnak eme optimizmusba való fordításán kívül, hasonlóképpen teológiai beállítottsága maradványaként, a schopenhaueri — állítólagos — szubjektív idealizmust „objektív-fenomenális idealizmusba” fordítja. Ez azonban már későbbi periódus, a Schelling berlini előadásainak kritikájánál még egy fellazított hegeli, konzervatív-teológiai pozícióból vitatkozik.

Frauenstädtnél sokkal kevésbé válogatott eszközökkel támadja Schellinget H. E. G. *Paulus*, heidelbergi teológiai professzor, a teológiai racionalizmus akkori főképviselője, aki különösen azáltal vált híressé, hogy az új testamentumról írt négykötetes kommentárjaiban a jelenségek megítélésénél olyanyra túlhajtja az értelmi elemek szerepét, hogy gondolatmenete már inkább jogi, mint teológiai síkban mozog. Ez a „vén gonosztevő” — ahogyan Schelling

⁵⁹ MEGA Bd. 1. Halbbd. 2. 265. o.

őt aposztrofálja — „Die endlich offenbar gewordene positive Philosophie der Offenbarung” (Darmstadt, 1843) című pamfletjében, heves támadást intézett Schelling ellen, ugyanakkor Schelling előadásainak szövegét — saját szája íze szerint „megszerkesztve” — Schelling engedélye nélkül közzétette.

Schelling a tudta és engedélye nélküli kiadás miatt pert indított Paulus ellen, aki ez ügyben egy teológushoz és professzor-kollégához méltatlan és szokatlan hangnemben röpiratot adott ki: „Vorläufige Appellation an das Publikum contra des Philosophen F. W. I. v. Schellings Versuch, sich mittels der Polizei unwiderleglich zu machen” (Darmstadt, 1843).

Schelling a pert elveszítette. A hatóságok nyilvánvaló elfogultsága annyira elkésérítette, hogy beadványt intézett a minisztériumhoz, amelyben közölte, hogy ilyen körülmények között nem folytatja előadásait, és 1845-től fogva valóban nem is tartotta meg őket.

Ehhez a magatartásához különböző félreértések és téves interpretációk tapadnak. Pl., hogy ürügynek használta volna fel e támadásokat, az igazi ok tulajdonképpen az lett volna, hogy amilyen nagy érdeklődés mutatkozott első előadásai iránt, annyira közöny fogadta a későbbieket. Ez azonban Schellinget aligha zavarta. De nyilván nem zavarta ellenfele viselkedése sem. Hiszen korábbi bonyolult polémiái — amelyekben többnyire ő volt a támadó fél — szintén arról tanúskodnak, hogy minél alantasabb eszközöket vesz igénybe az ellenfél, annál kevésbé törődik vele — Paulusról és vitatkozási módszeréről pedig alaposan meg volt a véleménye. Lemondása emlékeztet Fichte esetére, aki, midőn az ún. ateizmus-vitákból kifolyólag eljárás indult ellene, beadványt intézett a kormányhoz, amelyben bejelentette, hogy dorgálásra ítéelés vagy más ellene hozandó rendszabály esetén mind ő, mind más professzor-társai eltávolznak a jeni egyetemről; a weimari kormány ezt hivatalos lemondásként fogadta el, és Fichte távozott — de egyedül. Kollégáinak — fogadkozásaik ellenére — eszük ágában sem volt, hogy szolidárisak legyenek vele. Schelling a Paulussal kitört konfliktust csak felhasználta arra, hogy megváltják a katedrától, mert nem tudta magát azonosítani a stahli szellemiséggel. IV. Frigyes Vilmos pedig készséggel elfogadta a lemondást, mert Stahlra és a stahlokra volt szüksége, olyanokra, akik a feudális-konzervatív rendszert ideológiailag alátámasztják. Schelling pedig a „pozitív filozófiájával” nem bizonyult e rendszer apologetájának, nem is óhajtott az lenni. Ha nem hirdetheti a *saját* eszméit, akkor inkább visszavonul a közélettől, fiókjának ír, legfeljebb, ha az Akadémia ülésén szerepel egy-egy általa szabadon választott témáról szóló előadással. (Hogy „vallásos-misztikus” periódusában milyen témákat választott, említsünk meg egy pár ilyen előadását. 1847 márc. 15. és ápr. 29.: Kantnak a tiszta ész eszméjéről; 1848. július 13.: A dialektikus módszer eredeti jelentőségéről; 1849. febr. 5.: Arisztotelész *ἀλλᾶ*-járól; 1850. dec. 19.: A testi három dimenziójának elvi levezetéséről; 1952. febr. 5.: Megjegyzések a *μᾶ*-val összetett görög jelzőkről.)

Persze Schelling tanári működését még tovább kell elemeznünk. Azt kell kimutatnunk, hogy mit tükrözött vissza az idős Schelling filozófiája, milyen társadalmi funkciót teljesített, vajon azt-e, amit a hagyományos filozófiatörténetek neki tulajdonítanak.

„Schelling és a kinyilatkoztatás”

S itt érkezünk vissza a fiatal Engelshez. Lássuk előbb, hogyan fogta fel, hogyan értelmezte és értékelt a berlini katedrán „kinyilatkoztató” Schellinget. A magyar közönség számára Engelsnek ez az írása sajnos nehezen hozzáférhető; s így indokolt lenne terjedelmes idézeteket ide iktatni. Helyszűke miatt mégis kénytelenek vagyunk megelégedni gondolatmenete rövid összefoglalásával, és csak a legtalálhatóbb, legkifejezőbb részeket szó szerint közölni.

Engels a „Schelling und die Offenbarung” címet adta a brosúrájának, és hogy ez a cím mennyire tipikus és pregnáns volt, arra csupán illusztrációul hozzuk fel, hogy egy másik Schelling-ellenes hegelianus, Christian *Kapp* heidelbergi egyetemi tanár, Feuerbach barátja, Engelsszel egyidőben (1842) kiadott röpiratának címe ugyancsak „Schelling und die Offenbarung”. A teljesség kedvéért megjegyezzük, hogy Kapp, aki Hegel és Fichte filozófiájának valamiféle szintézisére törekedett, a következő évben (1843) egy még élesebb és közel 400 oldal terjedelmű könyvet adott ki Schelling ellen — „Fr. W. J. von Schelling; Ein Beitrag zur Geschichte des Tages von einem vieljährigen Beobachter” (1843) — névtelenül.

Persze, a rokonság nem szorítkozik csak a címre, hiszen Engels ez időben Kapphoz hasonlóan még csak hegeli pozícióból támadja Schellinget. Részletelesen beszámol arról a nagy várakozásról, amellyel Schelling előadásait fogadták. Természetesen fiatalos túlzás érződik szavaiból, amikor arról szól, hogy az előadások nem jártak azzal az eredménnyel, hogy nyomukban mindjárt bekövetkezett volna „a hegelianizmus összeomlása, minden ateista és nem keresztény halála”.⁶⁰ Terjedelmes taglalást találunk arról, hogy Hegel halálakor a Hegel-követők száma „még viszonylag csekély volt”.⁶¹ „A rendszer csupán abban, a bár szigorú és merev, de alapos formában volt jelen, amelyet azóta oly sokat szidtak, amely azonban szükségszerű volt.”⁶² Csak Hegel halála után kezdett filozófiája szélesebb körökben ismertté válni és híveket toborozni magának. Terjedéséhez nem kis mértékben járult hozzá az, hogy Altenstein miniszter halála után, aki a hegeli filozófiát és filozófusokat minden lehető támogatásban részesítette, a hegeli filozófia elvesztette hivatalos jellegét, és az ellenzéki erők politikai fedőszerve lett.

Engels szerint az ellenzéki erők Schelling iránti rokonszenvét az is alá támasztotta, hogy Schelling és Hegel „barátok és szobatársak voltak az egyetemen, azután Jenában is olyan meghitten éltek együtt, hogy mind a mai napig eldöntetlennek kell tekinteni, ki milyen hatást gyakorolt a másikra. Csak az bizonyos, hogy Hegel volt az, aki Schellingben tudatosította, hogy (Schelling) anélkül, hogy tudná, milyen messze túlhaladta Fichtét”.⁶³ De míg Hegel 1806-ban a *Phänomenologie des Geistes*-ben a természetfilozófiai álláspontot elhagyta, és ettől függetlennek jelentette ki magát, addig Schelling kételkedett abban, hogy ezen az úton jelentős eredményeket lehet elérni, és „már ez időben megkísérelte, hogy az abszolútát közvetlen módon, egy magasabb kinyilatkoztatás tapasztalatszerű előfeltételezésével megragadja”.⁶⁴ A kinyilatkoztatás filozófiáját 1831-től kezdve Schelling már Münchenben

⁶⁰ Engels: Schelling und die Offenbarung. Leipzig 1842. 6. o.

⁶¹ Uo. 7. o.

⁶² Uo.

⁶³ Uo. 10—11. o.

⁶⁴ Uo.

előadta, és a mitológia filozófiája még korábbi időből datálódik — állapítja meg Engels⁶⁵ Rugeval megegyező módon.

Hegel álláspontjával szemben — hogy a filozófia feladata, a világot mint ésszerűt felfogni, mivel ami ésszerű, az szükségszerű, és ami szükségszerű, az valóságos vagy legalábbis valóságosnak kell lennie — Schelling nem mondta ki ugyan a világ ésszerűtlenségét, csupán a filozófia ésszerűtlenségét tagadta. Így az ész és az ésszerűtlen közötti viszonyt keresve „az ésszerűt a priori felfoghatónak, az ésszerűtlent a posteriori felfoghatónak nevezi, és az elsőt a tiszta észtudományba vagy ‚negatív filozófiába‘, a másodikat a megalapozandó ‚pozitív filozófiába‘ utalja”.⁶⁶

Engels ebben a dualizmusban látja az első nagy szakadékot Schelling és minden más filozófia között. Schelling — mondja Engels — ezzel beismeri, hogy képtelen az univerzumot mint ésszerűt és egészet felfogni, és arra a skolasztikus álláspontra helyezkedik, hogy a dolgokban a quid és a quod, a mi és a hogy megkülönböztetendő: „Hogy a dolgok mik, azt az ész tanítja, hogy vannak, ezt a tapasztalat bizonyítja.”⁶⁷ Az ész abszolúte képtelen arra, hogy bárminek a létezését bebizonyítsa, és e tekintetben elegendőnek tartja a tapasztalat tanúbizonyosságát.

Anélkül, hogy Engelsnek e fejtegetéseiből messzebbmenő következtetéseket vonnánk le, meg kell jegyeznünk, hogy e ponton, ahol Schelling a hegeli szubjektum-objektum azonosságot hangsúlyozza, éppúgy közel kerül a marxizmushoz, mint Hegel. Schelling szerint ugyan a filozófiának feladata olyan dolgokkal is foglalkozni, amelyek — mint pl. isten — túlmennek a tapasztalaton, Engels azonban Schelling e felfogását maga sem teológikusnak értelmezi, hanem úgy, hogy ebből szükségszerűen az következik, hogy „az ész a tiszta gondolkodásban nem a valóban létező dolgokkal, hanem a dolgokkal mint lehetőségekkel foglalkozik, a *lényegükkel, nem a létükkel*”.⁶⁸ Vagyis itt tulajdonképpen — és ezt természetesen mi fűzzük hozzá — arról van szó, hogy Schelling kísérletet tesz a jelenségtől a lényeg felé haladásig, de az erre vonatkozó marxista elmélet még embrióban sem lévén, amit Schellingtől, a polgártól kívánni történelmietlen is lenne, a hagyomány nyújtotta megoldással próbálkozik; ez pedig nem más, mint az arisztotelészi potencialitás — aktualitás viszony.

E tételből kiindulva azután — szerintünk — a hegeli abszolút szellem és isten egymáshoz való viszonya bizonytalansága, tisztázatlansága helyett sokkal indokoltabb lenne ateizmussal vádolni Schellinget, mint Hegelt. Schelling Engels megfogalmazása szerint is arra az eredményre jut, hogy a filozófia tárgya „isten lényege, nem pedig létezése”,⁶⁹ hiszen ez végeredményben a törvény, vagyis a jelenségek lényegi összefüggése kutatásához vezet, nem pedig egy ontológiai isten tételezéséhez. Amíg tehát Hegel azt állítja, hogy „ami ésszerű, az valóság, Schelling azt mondja, ami ésszerű, az lehetőség”.⁷⁰ Abból a tényből azután, hogy „az ész a megismerés végtelen potenciája”, következik, hogy az ész „nem tudja, vajon egzisztál-e a világ, csak annyit tud, hogy ha egzisztál, ilyennek és ilyennek kell lennie”.⁷¹

⁶⁵ Uo. 12. o.

⁶⁶ Uo. 13. o.

⁶⁷ Uo.

⁶⁸ Uo. 14. o. (Kiemelés S. P.)

⁶⁹ Uo.

⁷⁰ Uo.

⁷¹ Uo. 15. o.

A potencia-tan azután alapul szolgál a dialektikus fejlődés számára. A lét potenciája magában foglalja a lehetőséget, hogy átmenjen a létbe. Ez a fogalom nélküli lét, mihelyt viszont természetté válik, már nem fogalom nélküli, hiszen formált lét; a potencia azonban szabad és végtelen — és ennyiben „vak, korlátozatlan”, ennyiben „anyag”⁷² —, s ezért a létbe át is mehet meg nem is. Így benne a két kontradiktórikus ellentét — a lét és a nem-lét — nem zárják ki egymást. Csak ha a közvetlen létlehetőség valóban átmegey a létbe, akkor lesz a másik ettől kizárva; de nem zárják ki egymást a lét és nemlét között szabadon lebegők sem. Így három potenciánk van: 1. a lét felé hajló, 2. a nemlét felé hajló, 3. a lét és nemlét között lebegő.

Az első és a második potencia között egész sor levezetett lehetőség és közbülső potencia van — ezek adják a konkrét világot. A harmadik potencia viszont „sem tiszta létlehetőség (Seinkönnen), sem tiszta létező-lét (Seinsein), hanem csak az, ami a létben létlehetőség és a létlehetőségben lét, a lehetőség és lét ellentmondása mint azonosság van tételezve, a kettő között szabadon lebegő, a *szellem*, a lét kimeríthetetlen forrása, amely egészen szabad, és nem szűnik meg a létben lehetőségnek maradni”⁷³. „Ebben az önmagát bíró lehetőségben, a szellemben, véget ér a természet. Ez utóbbi aztán egy új, tudattal hatékony mozgásnak adhatja át magát, s így a természet felett egy új, intellektuális világ képződhetik. Ezt a lehetőséget is ki kell a tudománynak mérítenie, amely csak természet- és szellemfilozófia lesz”⁷⁴.

Engels előtt „az első pillanatra világos”, hogy „e három potencia, ha a meztelen gondolat tartalomra redukáljuk, semmi más, mint a hegeli, negáció által megindított fejlődési menet három mozzanata, csak egymástól elválasztva, elválasztottságában rögzítve, és a saját céljának tudatában levő filozófia által ehhez a célhoz igazítva”⁷⁵. Engels szerint ezek az úgynevezett potenciák többé nem gondolatok, hanem „ködös, fantasztikus alakzatok”⁷⁶ és úgy érzi, hogy „a gondolatnak ez a különös megérzékítése” valójában a hegeli logika félreértéséből származik, és a „hatalmas dialektikát” nem „képviselő kifejezésmóddal” ruházta fel, hanem „gnosztikus-keleti álomgondolkodássá” alakította át, amely „ama gondolati meghatározást vagy mint személyiséget vagy mint anyagot fogja fel”⁷⁷.

Schelling szerint — folytatja Engels a továbbiakban — Hegelnél a logika szubjektív tudomány, „amelyben a gondolkodás önmagában és önmagával egyedül van, minden valóság előtt és kívül. És mégis a valóságos, reális ideát akarja megtenni végpontjául. Mialatt az azonosságfilozófia első lépésével a természetben van, Hegel a természetet kidobja a logikából, és ezért azt logikátlannak nyilvánítja. A hegeli logika absztrakt fogalmai nem tartoznak tehát a filozófia kezdetéhez, hanem csak akkor lépnek be, ha a tudat az egész természetet már felvette magába, mivel ezek a fogalmak a természetből vett absztrakciók. Így Hegelnél nem lehet szó objektív logikáról, hiszen a logika éppen ott szűnik meg, ahol a természet, az objektum kezdődik. Így a logikában az idea keletkezésében (Werden) van, de csak a filozófus gondolatában, objektív élete csak akkor kezdődik, amikor bekerült a tudatba. Mint valóságosan egzisztáló

⁷² Uo.

⁷³ Uo. 17. o.

⁷⁴ Uo. 18. o.

⁷⁵ Uo.

⁷⁶ Uo. 19. o.

⁷⁷ Uo.

csak a logika végén van – tehát nem lehet vele tovább haladni. Hiszen az idea mint abszolút szubjektum-objektum, mint ideális-reális önmagában befejezett, és nem képes előrehaladásra; hogyan tudna tehát a másba, a természetbe át-menni. Itt mutatkozik meg már, hogy a tiszta észtudományban egy valóban létező természetről nem lehet szó. Ami a valóságban létezőt illeti, azt fenn kell tartani a pozitív filozófia számára”.⁷⁸

Schellingnek ez az interpretációja Engels szerint „azon a naiv hiten alapszik, hogy Hegel nem jutott túl a schellingi állásponton, és ezt még hozzá félre is értette”,⁷⁹ s a továbbiakban Engels azt bizonyítja, hogy „Hegel nem emelt igényt az absztrakt idealításra”,⁸⁰ viszont Schelling álláspontja magában foglalja a tételt, hogy „amennyiben a logikai világból következik a logikai abszolútum, akkor a létező világból következik a létező abszolútum” – végeredményben tehát Schelling az eszme-ideát „mint világonkívüli lényt, mint személyes istent képzei el, ami Hegelnek soha eszébe se jutott”, hiszen Hegelnél „az idea realitása semmi más, mint természet és szellem”.⁸¹

A továbbiakban ezután azon az alapon, hogy Schelling szerint, „ha isten létezik, akkor szükségszerűen létezik”,⁸² azt elemzi, hogy itt – Schelling „pozitív filozófiájában” – lényegileg isten létének ontológiai bizonyítékáról van szó. Szembeállítja a „szükségszerű létezőt” (istent) a „vakonlétezővel” (amely „Hylé” a korábbi filozófiákban mint örök anyag szerepel) – és ezt az istennel ellentétes, dualisztikus princípiumot Schellingnél új vonásnak, istenhez fejlődésnek tekinti.

Ezzel kapcsolatban vezet be azután Schelling egy új fogalmat, az „*unvordenkliches Sein*”-t, mely „gondolkodáselőttiség”-et úgy azonosítja a „vakonlétezővel”, hogy ebből a létező *actus purusa*, vagyis a lét és lényeg azonossága fejlődik ki, azaz olyan „aseitas”, melyet abban az időben isten szinonimájaként használt a filozófia.

Ez az „*unvordenkliches Sein*” azonban – állapítja meg Engels – „csak materializmushoz, legfeljebb panteizmushoz vezethet, de sohasem a monoteizmushoz”,⁸³ és az eredmény, hogy Schelling „nem az isteni létezését, hanem csak a létező istenségét akarja bizonyítani”, és – teszi hozzá Engels – „éppen ugyanezt teszi az ifjúhegeliánus filozófia”.⁸⁴ Engels konzekvenciája azután az, hogy – ha logikusan következtetünk – „az önmagától létező aktusa csak az anyag örökkévalóságába vezethet; logikátlan következtetések pedig akkor sem érvényesek, ha rájuk a kinyilatkoztatás igent mond”.⁸⁵

Ami azután a további gondolatmenetet illeti – a szentháromság filozófiai dialektikus interpretációjáról van szó –, arról Engels összefoglalólag azt állapítja meg, hogy Schelling itt a Strauss-szal kezdődő „legújabb kritikáról” mond ítéletet; ez az állásfoglalás azonban témánk szempontjából azért nem bír jelentőséggel, mert Schelling „ezeket az előadásokat” Engels megállapítása szerint is „1831 óta mindig ugyanazon a módon, hozzátétel nélkül tartotta”. sőt „a mitológia filozófiája még korábról datálódik”⁸⁶ – vagyis a berlini periód-

⁷⁸ Uo. 28–29. o.

⁷⁹ Uo. 29. o.

⁸⁰ Uo.

⁸¹ Uo.

⁸² Uo. 33. o.

⁸³ Uo. 35. o.

⁸⁴ Uo. 36. o.

⁸⁵ Uo.

⁸⁶ Uo. 49. o.

dus, amikor tehát a fennálló rendszer apológiájáról lett volna állítólag szó, e tekintetben változást a korábbiakhoz képest nem hozott.

A továbbiakban azután Hegel jelentőségét emeli ki, azét a férfiét, „aki a tudat új korszakát nyitotta meg”, és nem érdektelen, hogy a Hegelt két oldalról, „az elődjétől, Schellingtől és a legfiatalabb utódjától, Feurbachtól” ért támadásokat egyaránt visszautasítja.⁸⁷ „Ha ez utóbbi Hegelnek szemrehányást tesz — írja Engels —, hogy (Hegel) mélyen benneragadt a régiben, meg kell gondolnia, hogy a régiről alkotott tudat éppen már az új, hogy egy régi éppen azáltal válik történelmivé, hogy tökéletesen a tudatba emelkedik. Így Hegelnél az új mint a régi, és a régi mint az új”.⁸⁸ Hosszas keresés és tévelygés után Hegel feltette a fejlődésre a koronát, és „ez a menyasszony, ez a szentség az emberiség öntudata, az új Grál, amelynek trónja körül a népek ujjongva gyülekeznek”. „A mi hivatásunk — fejezi be Engels a vitairatát — az, hogy mi e Grál számára kard legyünk, és életünket bátran kockára tegyük a végső, szent háborúban, amely után a szabadság ezeréves birodalma következik.”⁸⁹

Úgy véljük, hogy nemcsak Schellingre, hanem az ifjú Engelsre is találóak Cuvier-nek Engels által idézett szavai: „Schelling bizonyítékok helyett metaforákat alkalmaz, és fogalmak helyett képeket és allegóriákat alkot”.⁹⁰ Ennek ellenére az adott vázlatból is megállapítható: Cornunak nincs igaza, amikor azt állítja, hogy Engels keveset tudott a schellingi filozófiáról. De a fentiekből kiviláglik az is, hogy Schellinget nemcsak balról, hanem jobbról is támadták, és a jobbról jövő támadások Schelling előadásai során egyre inkább szaporodtak, míg az ifjúhegelianusok, később pedig különösen Engels és Marx, ha itt-ott utaltak is rájuk, már korántsem azzal a vehemenciával, ahogyan Engels tette a röpirataiban, később pedig — mint láttuk, Dühringgel szemben — még pozitív értékelésük is elkövetkezett. Összegezve: Az engelsi polémia Schellingnek csupán néhány előadására vonatkoztak, hiszen Engels Telegraph-cikke az első előadás után egy hónappal, könyvei pedig négy, illetve hat hónappal később már megjelentek.

Schelling és az ifjúhegelianusok

Schelling további előadásai főleg a jobboldaliak, a racionalista teológusok kritikáját hívták ki maguk ellen, és ha röviden számba vesszük Schellingnek nem is az 1843—44 telén tartott előadásait (amelyek a „természeti folyamat ábrázolása” címet viselik, és főleg Kant tér- és időtanával, a mágnesség és elektromosság jelenségeivel, a vonzás-taszítás törvényeivel, az organizmus, a technika, az anyag, a természeti mechanizmus mint egész és az ember mint a természet csúcspontja kérdéseivel foglalkoznak, és ahhoz a végső konklúzióhoz jutnak, hogy „az emberrel, mint a természet határával egy új kezdet gyanánt szükségszerűen egy új világhoz jutunk; ez az új világ a szellemi, a szellem világa vagy az univerzum idealista oldala”⁹¹ — amelyek tehát az ifjú Schelling természetbölcséleti korszaka gondolatköréhez térnek vissza), hanem a később-

⁸⁷ Uo. 52. o.

⁸⁸ Uo.

⁸⁹ Uo: 54. o.

⁹⁰ Uo. 35—36. o.

⁹¹ Schellings Werke. Bd. 5. München 1928. 430. o.

bieket,⁹² akkor nem nehéz megállapítanunk, hogy miért került Schelling a jobboldali, reakciós teológusok támadásának középpontjába.

Ez előadások rövid, vázlatos átnézete arról tanúskodik, hogy Schelling és az ifjúhegelianusok problematikája közös. *Strauss a Das Leben Jesu* (1835) c. művében Hegel ama felfogása ellen lép fel, hogy a keresztény vallás tanulmányozásánál a történelmi valóságot, valamint a bibliai és evangéliumi történeteket figyelmen kívül lehet hagyni, és csupán a szimbolikus tartalmat kell szem előtt tartani. Hangsúlyozza, hogy éppen ezek a történetek alkotják a keresztény vallás lényegét, ezek nem szimbólumok, hanem mítoszok, akárcsak a pogány mondák. Ezek a mítoszok költemények, de nem egyes egyének művei, hanem vallási közösségek vagy népek szellemi alkotásai. A közösségi szellem mélyéből tudattalanul jönnek létre, de bennük is hat a történelmi ész: a mítoszok az eszmék történelmi megnyilvánulásai.

Ezzel szemben Bruno *Bauer* Hegel abszolút szelleméből a szubsztanciát vezette le, és ezt a fogalmat tette az evangéliumnak „alkotó” alapelvévé. Ugyanakkor azt igyekszik bizonyítani, hogy az evangéliumi történeteket nem a szentlélek diktálta, ahogyan a teológusok állítják, de nem is a keresztény közösségek öntudatlan alkotásai, ahogyan Strauss magyarázza, hanem egyes írók személyes költői kitalálásai. Ez a vita aztán arra a végső problémára vezetett, vajon a világtörténelemben a szubsztancia vagy az öntudat-e a döntő hatóerő. E vitát a résztvevői közös — idealista — platformján nem lehetett megnyugtató módon befejezni s konkrét, reális megoldást csak a Marx és Engels által megalapított történelmi materialista módszer hozott.

Jelentős motívumokat találunk e problémára vonatkozólag Schelling említett előadássorozatában is. Sorra veszi a mitológiával kapcsolatos addigi felfogásokat. Először a mitológiát mint költészetet tárgyalja, mégpedig azzal az aspektussal, hogy a mitológia nem tartalmaz igazságot; majd a kérdést visszajára fordítja, és azt vizsgálja, milyen — negatív — eredmény jön ki abból, ha a mitológiát allegorikus jelentésében fogjuk fel, s végül megkísérli a költői és filozófiai nézetek szintézisét, és ezzel nemcsak a mítosz és a nyelv kialakulásának azonos eredetéig jut el, hanem a mitológia létrejöttének *történelmi* előfeltételeit kutatva azt a következtetést vonja le, hogy a mitológia nem kitalálás.

A következő lépés a népek keletkezése, szétválása, differenciálása és a politeizmus kialakulása közös gyökerének a felfedezése, és az, amit Strauss csak élete végén, a „*Der alte und der neue Glaube*” (1872) c. utolsó művében sejt, hogy a probléma természettudományi alapjainak feltárása is segítséget nyújt a megoldáshoz. Schelling már ebben az előadássorozatában felállítja a népek keletkezésének természettudományi hipotéziseit, és ezeket összefüggésbe hozza a faji különbségek kérdésével (V. előadás). Lehet, hogy ebben az időben (bár közvetlen hatásnak nyomát nem találtuk) nem maradt rá hatás nélkül Feuerbach „*Das Wesen des Christentums*” (1841) c. művének Hegel „racionális misztikájával” és „spekulációival” szembeállított naturalizmusa. Am amikor Feuerbach a hegeli szellem abszolút mivoltával a természet abszolút mivoltát állítja szembe, egyben lemond a történelmiségről, míg Schelling (a VI. elő-

⁹² A két előadássorozatból álló *Einleitung in die Philosophie der Mythologie*. Az első 10 előadást 1845-ig még megtartotta, a második részt alkotó 14 előadás — amelyeket 1850-ig írt — csupán kéziratban maradt fenn. Egyes töredékeket azonban a berlini Tudományos Akadémia ülésén felolvasott belőlük. E második résznek Schelling a következő címet adta: „*Philosophische Einleitung in die Philosophie der Mythologie oder Darstellung der reinrationalen Philosophie.*”

adásában) a mitológiát mint folyamatot mutatja fel, amelyben a „népek és nyelvek törvényszerű rendben keletkeznek”.⁹³

Ez a történelmiség — mégpedig dialektikus törvényszerűség formájában — uralkodik az ún. „végső filozófiai kérdések” taglalásában is, amikor a „három okot”, az anyagot, a mennyiség-minőséget és a dolgokat, a negyedik okra vezeti vissza. Ezt azonban nem mint végső okot állítja be: „ez az ok nem lehet isten”,⁹⁴ hanem a „természet vége”, az ember, aki azonban egyben „egy teljesen más és új, a természet fölé és azon túlmenő világ, a tudás, a történelem és az emberi nem kezdete”.⁹⁵ Mindezt összefoglalóan és nem köznapi értelemben léleknek nevezi⁹⁶, amely lényegileg közbülső tag „a konkrét és isten között”.⁹⁷

Hogy isten itt nem ontológiailag értendő, hanem mint princípium, amely egyben azonosul a szellem kategóriájával, az kitűnik abból a fejtegetésből, amelynek során a lelket és a szellemet hasonlítja össze, mondván, hogy a szellem „minden anyagtól szabad, nem az, amit Descartes egy „chose qui pense”-nek nevez, amelyben inkább semmi sincs a *Miből*, hanem a tiszta *Hogy*, minden potencia nélkül, s ezzel valóban annyi mint isten,” „egy teljesen új, ami azelőtt abszolút nem volt, egy tisztán keletkező, amely mégis örök eredetű, mivel nincs kezdete, hanem ő maga a kezdet, saját tette, önmagának oka, egy egész más értelemben, mint azt Spinoza az abszolút szubsztanciáról mondotta, ama tisztán önmagát tételező, amellyel Fichte egykor egy nagyobb fogást csinált, mint azt ő maga is tudta.”⁹⁸

Hogy minden teológiai frazeológiája ellenére „a teizmus tanítását az isteni akarati aktus által végbemenő világteremtésről éppen olyan energikusan elutasítja, mint a világnak istenben való minden feloldódását”,⁹⁹ az nem csupán a szellemnek az arisztotelészi nousszal való azonosításából¹⁰⁰ és az észtudomány ama magatartásából állapítható meg, amellyel elutasítja a kérdést, „vajon, az ember cselekvését isten akarta-e, hogy azzal a világot az ideából tételezze”,¹⁰¹ hanem abból a következetességből is, amellyel a történelmiség szempontját érvényesíti akár az ismeretelméletben, amely szerint „a lélek tárgya nem isten, hanem a létező”,¹⁰² akár a gyakorlati filozófiában, ahogyan levezeti az erkölcsi törvényt, amely „független istentől”, és ahogyan az államot nem szerződés által létrejönnek, hanem történetileg kialakult szervezetnek tekinti.

Ez a fejlődés abban foglalható össze, hogy míg korábban — a keleti despotizmusban — az állam a társadalom hordozója, a társadalom fejlődését gátolhatja vagy meg is szüntetheti, addig — a görög demokráciában — a társadalom az állam hordozója, alapja. A további előrelépés — a görög társadalomtól a rómaiig —, amikor az államból mint célból eszköz lesz, hogy azután a rómaiak a monarchiában világalmat hozzanak létre. Ezzel azonban túlmentek magán az államon, minthogy a világalmat világi uralomként elérni lehetetlenség, így az igazi világalom csak a kereszténység által jöhet létre, ami a politeizmust legyőző monoteizmusban is visszatükröződik. Mert „miként a világ egy biroda-

⁹³ Vö. Schellings Werke. Bd. 5. Id. kiad. 434. o.

⁹⁴ Uo. 581. o.

⁹⁵ Uo. 582. o.

⁹⁶ Uo. 435. o.

⁹⁷ Uo.

⁹⁸ Uo. 602. o.

⁹⁹ Lásd: Überweg—Oesterreich: Id. mű. 55. o.

¹⁰⁰ Lásd XX. Előadás. Schellings Werke Bd. 5. Id. kiad. 639—671. o.

¹⁰¹ Uo. 436. o.

¹⁰² Uo.

lommá vált, kellett az uralkodónak is Egynek lennie, és ez csak egy isten, egy princípium lehetett, ami nem erről, azaz a római világról való”.¹⁰³

Ez az új állam, ahelyett, hogy az egyéni szabadságot elnyomná, ellenkezőleg, éppen lehetségessé teszi, mivel az individuumot személyé emeli. Ez nem jelenti azt, hogy az én nem érzi az államot ránehezedő nyomásnak, de éppen ezért jogos és szükségszerűnek elismert az ember törekvése, hogy az állam nyomását leküzdje. Ezt a legyőzést azonban bensőleg kell érteni, azaz belsőleg kell túlhaladni, vagyis minden egyes embernek például kell szolgálnia a független meggyőződés számára, hiszen ez, „ha az egész nép meggyőződésévé vált, jobban megvéd minden elnyomás ellen, mint akármilyen alkotmány dicsőített ködképe”.¹⁰⁴

Az állam így nem tárgya, hanem előfeltétele minden haladásnak, ennyiben pedig ereje és tartása az empirikusban van, s ha ezt kiküszöbölnénk, az államnak is meg kellene szűnnie. A korábbi — az eredeti, az ifjúkori tervezetben szereplő — anarchisztikus tagadással szemben itt most már nem követeli az állam megszüntetését, hanem csupán azt, hogy az „érezhetetlenné tegye magát”,¹⁰⁵ az egyénnek nyugalmat és gondtalanságot biztosítson, magasabb célok elérésének eszköze és ösztönzője legyen.

A feladata tehát: „hogy az egyénnek a lehető legnagyobb szabadságot (autarkíát) nyújtsa — szabadságot, és pedig túl az államon, nem pedig az államra visszahatólag vagy az államban”.¹⁰⁶ Ezzel éppen az ellenkezője kell hogy történjék, mint amit az alkotmányos intézményeink mutatnak, hogy ti. az állam mindent magába szív, és ahelyett, hogy az egyénnek gondtalanságot adna, mindenkit a maga számára igénybe vesz, minden terhét az egyénre hárítja. „Mint csupán külső, a tényleges világgal szembeni tényleges közösség az állam nem lehet cél, ahogyan éppen ezért a *legtökéletesebb* állam sem célja a történelemnek. . . A *legtökéletesebb* államnak megvan ugyan a maga helye a történelem filozófiájában, de csupán a negatív oldalon.”¹⁰⁷

Volt idő — fejtegeti a továbbiakban — amikor természetes és megbocsátható volt, hogy a történelem célját egy eszményben keresték, és úgy vélték, hogy ez a *legtökéletesebb* államban valósul meg. De ez az eszmény hamis, hiszen az eszménynek tartósnak, öröknek kellene lennie, ugyanakkor azt látjuk, hogy ez a világ mint egy állapot nem lehet tartós. „A jelenlegi rend nem cél, az a sorsa, hogy megszűnjék; a cél tehát nem ő maga, hanem az a rend, amely arra hivatott, hogy a helyére lépjen.”¹⁰⁸

Egy magasabb fejlődés perspektívájából tehát az állam csak alap, hipotézis, átmeneti állapot; a haladás túlmegy az államon — ez a túlhaladó pedig nem más, mint az individuum. Az állam, akármilyen hatalmas is, csupán külső igazságot szolgáltatathat, ezért, ha létezésébe bele is nyugszunk, vele szemben csak egészen passzív magatartást tanúsíthatunk, ellentétben az erkölcsi törvénnyel. Az erkölcsi törvény nem képzelhető el mint isteni, még kevésbé az, hogy isten a természetjogba beleavatkozhatik. „Ha mindent alá akarunk rendelni a vallásnak, akkor nincs többé racionális morál. . . Nem szabad arra következtetnünk, hogy az erkölcsi törvény csak mint isteni törvény bír szá-

¹⁰³ Uo. 726. o.

¹⁰⁴ Uo. 731. o.

¹⁰⁵ Uo. 733. o.

¹⁰⁶ Uo.

¹⁰⁷ Uo. 733—734. o.

¹⁰⁸ Uo. 734. o.

munkra jelentőséggel, vagy hogy az erkölcs egészen a teológiára vezethető vissza.”¹⁰⁹

Ám mivel az erkölcsi törvény személytelen, egyben tökéletlen is. A személytelenség és általánosság miatt csupán a közösséget érinti, de az individuumnak semmit sem nyújt, hiszen 1. „Bár az individuumhoz szól, de a törvény szándéka nem az egyesre, hanem a nemre irányul”, 2. „nem mondja meg, mi a teendő, tehát csupán negatív”, 3. „ennyiben az erkölcsnek nincs célja, így ha mindent betöltök, akkor sem érek el semmit”.¹¹⁰

A törvény célja tehát az én negációja, amennyiben tehát az erkölcsi törvény szankciója istenben van, ez még csak negatív, külsőlegesség. Az igazi erkölcsiség nem a nemből, hanem az individuumban van — ezen az alapon nevezi Schelling a lelkiismeretet potenciális istennek,¹¹¹ az „aktuális” istent pedig „ideának”.¹¹² Az eredmény ismét csak az, hogy ontológiai istenfogalom-ról nem lehet szó, hiszen minden „egzisztenciális tétel” — Kant szellemében — csupán szintetikus lehet, már pedig a tiszta, absztrakt *Hogy* nem szintetikus tétel. Ahhoz viszont, hogy isten ne pusztán idea legyen, túl kell haladni minden racionálison — s ebben gyökerezik „az észtudomány végső válsága”¹¹³ —, és miután a „negatív filozófia” — amely a Kant—Fichte—Hegel-vonalat jelzi, beleértve Schelling korábbi saját filozófiáját is — elvégezte az idea szétrombolását, mint pozitív filozófia az *akaratot* teszi meg kiindulópontnak, ez pedig nem egyéb, mint az olyan én, amely feladta a kontemplatív, szemlélődő, tehát passzív magatartást.

A negatív filozófia megmondja, hogy a boldogság miben áll, de nem segít hozzá bennünket. Ez azonban nem jelenti azt, hogy a pozitív filozófia eljuttat a boldogsághoz; megszabadulunk ugyan a racionálistól, úgy hogy az ész fölé emelkedünk, de nem szabadulhatunk meg az „ittlét hiúságától,” s ennek folytán hatalmába kerít bennünket a „végső kétségbeesés”.¹¹⁴

Amikor tehát Schelling tételezi, hogy nem az emberben levő általános, hanem az individuum törekszik a boldogságra, ebből következik, hogy a pozitív filozófia, amely ezt a kétségbeeséstől kísért, de annak ellenére érvényrejutó törekvést teszi tárgyává, nem lehet lezárt, egyszóval „a pozitív filozófia történeti filozófia”.¹¹⁵ Ennek hordozója az én („nem az ész” — hangsúlyozza), amely mint személyiség jelenik meg, ez a személyiség pedig személyiséget kíván, a *személyt követel*, amely „a világon kívül és az általános felett van, szív, amely hozzá hasonló”.¹¹⁶

A személy személyt követelése mögött kettős tendencia húzódik meg: az egyik, az első, az ember, akinek szüksége van a másodokra, istenre, de ezt — ha nem üres idea — nem tudja — transzcendensen — elképzelni, csak mint személyt, azaz *antropomorfikusan* — ez a *Feuerbach*-féle vonal. A másik, az immanenssé tétel, azaz az isten *szubjektívizálása*, pszichológiai igényné változtatása — ez a *Schleiermacher*-féle vonal.

Ezen összefüggések taglalása még további, ezután elvégzendő feladatokra ró a marxista filozófiatörténészekre, itt csak utalunk arra a rokonságra,

¹⁰⁹ Uo. 736. o. lábjegyzet.

¹¹⁰ Uo. 737. o. lábjegyzet

¹¹¹ Uo. 738. o.

¹¹² Uo. 739. o.

¹¹³ Uo. 747. o.

¹¹⁴ Uo. 748. o.

¹¹⁵ Uo. 753. o.

¹¹⁶ Uo. 751. o.

elé pontos párhuzamra, amely az *idős Schelling* és az *idős Feuerbach* között fennáll. Mert nem csak a vallási antropomorfizmusban állnak közös talajon, hanem abban is, hogy — *polgári* intellektueller lévén — egyre idegenebbül nézik az erősödő munkásmozgalmat és a proletariátusnak mint önálló osztálynak a burzsoázia fennálló rendje ellen irányuló törekvését. A 48-as forradalmat már egyikük sem érti meg, és mivel — polgári *intellektueller* lévén — nem találják helyüket a kapitalista viszonyok között sem — kiváltképp Feuerbach, aki saját bőrén tapasztalta a tőkés válságot —, fokozatosan visszahúzódnak a közélettől, és nem marad más hátra számukra, mint a keserű *magány*.

A társadalomból való kiszakadás mindkettőjükre nézve egyaránt fájdalmas, és egyaránt a vallással való foglalkozásban keresnek menedéket és vigaszt. A befeléfordulásnak is ugyanaz a gesztusa, hiszen a „materialista” Feuerbach — mint B. *Bolin*hoz írt leveléből kitűnik (1860 okt. 20.) — maga is kijelenti, hogy „én a filozófiát a vallás által reformáltam”. Ugyanakkor felhívja a figyelmet a Teogoniájára, amelyet „legegyszerűbb, legbefejezettebb, legérettebb” művének tekint, s ebben, ellentétben korábbi írásaival, amelyekben „fárasztó filozófiai bizonyítások formájában” fejtegette álláspontját, „itt a közvetlen, önmagában boldog bizonyosság formájában” mondja ki.¹¹⁷ Nem más ez, mint az a romantikus — antikapitalista — magatartás, amely a fennállóval szemben valamiféle elégtelenséget fejez ki, és a külső valóságtól elfordulva képzelgésekbe merül, illetve a valóságot szubjektív életeréssel, felfokozott individualizálással itatja át. Ezen a plattformon találkoznak azután Schleiermachersal is, aki — mint láttuk — szintén szakít a vallásosság dogmatikus formáival.

Az irracionális kettős funkciója

Hátra van még — ahhoz, hogy az idős Schellingről teljes képet kapjunk — annak vizsgálata, mit jelent, milyen valóságot tükröz és milyen társadalmi funkciót teljesít ez a közvetlen belső bizonyosság, ez a misztikus szubjektív átélés, amely mindhármuknál és a korszak más jelentős filozófusainál is — akikre még visszatérünk — egyaránt kifejezésre jut.

De mielőtt erre a kérdésre a feleletet megadnánk, szükséges arra rámutatni, hogy ez az irracionális, ez a miszticizmus nem egyértelműen és nem minden körülmények között retrográd. Sőt, ellenkezőleg, vannak korok, amikor az ellenzékiesség, sőt forradalmiság — az ezt képviselő tényezők viszonylagos fejletlensége, erőtlensége folytán — éppen a miszticizmus ideológiájában jelentkezik. Hadd idézzük erre — illusztrációul — Engels szavait, aki a feudalizmus bomlásának időszakáról szólva azt írja, hogy az akkori átmeneti, alakulóban levő viszonyok között, „az érdekek, nézetek és törekvések akkori kuszáltságában... a feudalizmus elleni minden általánosan megfogalmazott támadásnak, mindenekelőtt az egyház elleni támadásnak, s minden forradalmi társadalmi és politikai tannak egyszersmind és túlnyomórészt teológiai eretnokségnek kellett lennie... A forradalmi ellenzékiesség... a korviszonyok szerint majd

¹¹⁷ Lásd Feuerbach: Válogatott filozófiai művei, Id. kiad. 315. o. A Schelling és Feuerbach közötti párhuzam kísérteties. Feuerbach nem önmagáról, hanem Schellingről írja, a következőket Marxhoz intézett levelében (1843-ban): „A régi teológia a mindenhatóság önkényét mégis mint objektumot Istenen kívül helyezte... Schelling a mindenhatóság önkényét *alannyá* teszi... Schelling *megcsinálja* istenét, *nincs* istene, ő a kor *istennélkülisége*, holott ez a kor istenesnek véli magát” (Uo. 312. o.)

misztika, majd nyílt eretnecség, majd pedig fegyveres felkelés formájában lép fel.”¹¹⁸

Misztika, eretnecség, felkelés — a társadalmi fejlődésnek, a feltörekvő új erők jelentkezésének és előretörésének, ha nem is törvényszerű, de szinte szabályszerű szakaszai. Abban a korban, amelyről Engels beszél, a kezdetet, a miszticizmust *Eckhardt* mester és hívei, *Tauler* és *Seuse* képviselik, akiknél — ismét nem véletlenül — a miszticizmus sajátos szubjektívizmussal párosul, s így az isteni transzcendencia immanenciává alakul át.

A következő lépés *Luther*, akire *Eckhart* főleg a „*Die deutsche Theologie*”-n, ezen az eckharti szellemben írt, népszerű névtelen művön keresztül hatott. Ez költötte fel ugyanis Luthert „dogmatikus szendergéséből”, s ehhez írta azt az Előszót,¹¹⁹ amellyel önmagát, Engels kifejezésével élve, eretnökké avatja.

A harmadik szakaszt, a fegyveres felkelést azután *Münzer* Tamás képviseli, ugyanis, mint *Szmirin* megállapítja: „a tauleri misztika kifejezései és kategóriái *Münzer* forradalmi társadalmi tanításának külső kifejezésévé váltak”¹²⁰

Hasonló vonalat láthatunk a kapitalizmus ellen meginduló népi mozgalmak kialakulásában is. Nem is szólva *Saint Simon* „*Nouveau Christianisme*” (1825) c. munkájáról, vagy *Fourier* „*Le nouveau monde industriel et sociétaire*” (1829) c. falanszter-álmódosásairól, mindenekelőtt „a német kommunizmus megalapítója”,¹²¹ *Wilhelm Weitling* misztikus „keresztény kommunizmusa” az, amelynek eszméit *Weitling* bibliai frazeológiával a *Garantien der Harmonie und Freiheit* (1842) és a *Das Evangelium eines armen Sünders* (1845) c. munkáiban fejti ki, és amely mint a kezdődő, bizonytalanul tapogatózó mozgalom ideológiai lecsapódása, Marx szavaival szólva „a német proletariátus első önálló elméleti megmozdulása”,¹²² „szertelen és ragyogó irodalmi bemutatkozása”¹²³ jelentkezik. Az eretnecség klasszikus periódusát *Marx—Engels* képviselhetik, hogy azután a harmadik szakasz, a „fegyveres felkelés” *Lenin* nevéhez fűződjék.

A feltörekvő, majd győzelemre jutó és uralkodóvá váló osztály pályájának e váltakozó szakaszaiban azonban maga a misztika is változáson megy keresztül, mind megnyilvánulási formáiban, mind funkcióiban, mind pedig hatásában. A fentiekből világos, hogy a misztikus-irracionális elmélet a feltörekvés szakaszában, az erőtlenséget, bizonytalanságot, a tudati elmosódottságot jelzi, ennek ellenére azonban *haladó* jellegű, kifejezésre juttatja a fennállóval szembeni elégedetlenséget, de célképzetlenségében a fantáziára bízta magát, a valóságon felül akar emelkedni, tehetetlenségében azonban tőle független magasabb hatalmaktól vagy a mélyben rejtőző, ismeretlen erőktől várja a megváltoztatást.

A megerősödött, győzelemre számító, jövőjében biztos osztály azután levetkőzi a misztikus-irracionális formákat, tapasztalati, racionális, pozitivistabobjektív törvényszerűséget elismerő elemek keveredéséből adódó, formáiban

¹¹⁸ Engels: A német parasztháború. MEM 7. köt. Bp. 1962. 332—334. o.

¹¹⁹ *Luthers Werke* I. köt. Weimar 1883. 379. o.

¹²⁰ M. M. *Szmirin*: *Münzer* Tamás népi reformációja, Bp. 1954. 205. o.

¹²¹ Engels: A társadalmi reform előrehaladása a kontinensen. MEM. 1. köt. Id. kiad. 488. o.

¹²² Engels: A „Kommunizmus Szövetsége” történetéhez. *Marx—Engels Vél. Műv.* II. köt. Kossuth, 1963. 308. o.

¹²³ Kritikai széljegyzetek „Egy porosz” cikkéhez. MEM 1. köt. Id. kiad. 404. o.

változatos, de alaptendenciáiban egyértelmű ideológiát fejleszt ki magának, amely saját létét és győzelmét reálisan hivatott igazolni.

Már a biztos győzelem tudatában, főképpen azonban a hatalom birtokában bizonyos differenciálódás jön létre, amelynek van objektív-társadalmi menete, de ideológiai elágazása is. A kispolgárság, amely a közös harcban a burzsoáziával egységfrontot alkotott, a győzelem után csalódik törekvéseiben. Az *értelmiségiek* egy része az uralkodó osztály „diplomás lakájaivá” válik.¹²⁴ Akik ezt nem hajlandók vállalni, azok tehetetlenségükben — a két alapvető osztály közt botladozva — igyekeznek elfordulni a valóságtól, megereszti képzeletüket, és különféle attitude-öket felvéve, változatos formákban, de ismét csak egyértelműen a miszticizmusba-irracionalizmusba *menekülnek*. Van azután ennek a miszticizmus-irracionalizmusnak egy olyan „utóélete”, hogy az uralkodó osztály ezeket az objektíve elavulttá vált eszméket — rendszerint megfelelően „továbbfejlesztve” — felhasználja a valóság objektív törvényeinek elködösítésére a vele szemben álló erők szétzilálására.

Ezek az eszmék tehát azzal, hogy elégedetlenek a fennállóval, hogy negatíven viszonyulnak hozzá, nem retrográdok, nem igazolják a fennállót, sőt destruálnak, s ezzel bizonyos mértékig objektíve a haladást is szolgálják — egyben azonban konzerváló erőként is hatnak. A miszticizmus-irracionalizmus tehát egészében se nem forradalmi, se nem reakciós, hanem a kettő között lebegve „*haladó konzervatív*”, és legfeljebb az a probléma, hogy mikor melyik jellege jut túlsúlyra.

Tipikus példa erre *Nietzsche* filozófiája, amely a maga ellentmondásosságában hosszú ideig alkalmat adott a marxista *Mehring*nek, hogy a szocializmus felé közeledőt lásson benne, a dekadens intellektuelleknek, hogy a maguk sznobizmusát és nihilizmusát igazolják vele, de *Hitler* és *Rosenberg* is ki tudtak belőle indulni népiért politikájuk kiépítésében. Mégis úgy gondoljuk, hogy a nietzschei filozófia a burzsoázia minden apologetikus törekvése ellenére nem a monopolista-imperialista nagyburzsoázia osztálylétének és törekvéseinek alátámasztója, nem „a fasizmus egyik legfontosabb ideológiai őse”¹²⁵, hanem csupán „a kapitalizmus és a szocializmus küzdelmében vergődő, talajt- és reménytvesztett kispolgári intellektuell” osztályhelyzetét tükrözi vissza, „aki a valóság egyetlen darabjába sem tud már szilárdan megkapaszkodni, ezért tagadja az egész valóságot és a távoli jövőbe néző tekintettel önmagát álmodja a világ közepének és az új valóság megteremtőjének”.¹²⁶

Am ha filozófiájának ellentmondásossága *Nietzschénél* erre alkalmas, ez inkább érthető, mintha ugyanez történik *Schellinggel* kapcsolatban. *Schelling* filozófiája — ha visszagondolunk akár a *Stahl*lal való szembeállításra, akár pedig késői filozófiájának ismertetett gondolatmenetére — egész világosan a valóság elől magányba, irracionálisba, misztikába menekülés, nem pedig a valóságot mások elől eltakaró elmélet, ahogyan *Lukács* „Az ész trónfosztása” c. művében beállítani igyekszik, egyenes fejlődési vonalat húzva *Schellingtől* *Rosenbergig* és *Hitlerig*.

¹²⁴Vö. Lenin: A harcok materializmus jelentőségéről. Művei 33. köt. Szikra 1953. 220. o.

¹²⁵Lukács György: Adalékok az esztétika történetéhez. Akadémiai kiadó. 1953. 371. o.

¹²⁶Vö. Mai nyugati filozófia (Egzisztencializmus) Szöveggyűjtemény. Bevezetés. Tankönyvkiadó. 1963. 9—10. o.

Ebbe a vonalba esik Lukácsnál *Schopenhauer* és *Kierkegaard* is, holott ők mindketten csupán a „menekülő polgár” kategóriájába tartoznak, világnézetük pedig azon misztikus-irracionalista filozófiák közé, amelyeket még továbbfejlesztett formájukban sem lehet a burzsoázia apológiájára felhasználni. Hogy a Schellinggel való belső rokonságuk nem véletlenül, temperamentumon vagy szellemi hasonlóságon alapszik, hanem ezen az objektív, társadalmi motívumokon épül, az — külön részletes kifejtést érdemlő téma! — *kitűnik abból is*, hogy Schellingnél, Schopenhauernél egyaránt központi szerepet játszik az egyénen túlhaladó, transzcendens jellegű *akarat*, és hogy a művészetben, majd később a vallásban — *nem a pozitív vallásokban*, hanem egy konstruált, Schellingnél Schleiermacherhez, Schopenhauernél egy képzeletbeli buddhizmushoz kapcsolódó vallásban — keresik a megoldást.

A fentieket támasztja alá az is, hogy Schopenhauer főműve (*Die Welt als Wille und Vorstellung*, 1819) a megjelenésekor észrevétlen marad. A 30-as években és még a 40-es évek elején is előtérben van a feltörekvő német polgárságnak a fejlődés-haladás okozta optimizmusa: ezt fejezte ki a hegeli racionális, pánlogista dialektikus fejlődésfilozófia. A 48-as forradalomig a polgárság útja viszonylag zavartalan és felfelé vezető út volt. A forradalom azonban ráeszméltette, hogy a társadalom mélyében fenyegető erők növekszenek, és ez nemcsak a feudális elleni harcában okozott megtorpanást és lohasztotta le a lelkesedését, hanem — a reakció felülkerekedésével — annak az érzésének kialakulásához is hozzájárult, hogy két tűz közé került, helyzete reménytelen, és a kínzó valóság előtt legjobban, ha nirvánába menekül.

Még világosabban fejezi ki a polgári intellektuális kiűttalanságának, az ellentmondásokkal teli valóságtól való megrettenésének belső világát Schopenhauer követőjének, Eduard von *Hartmann*nak a filozófiája, aki a „*Philosophie des Unbewussten*”-ben (1869) a „tudattalan” metafizikai elvében — Schelling azonosságfilozófiájának motívumaival megtoldva — a hegeli logikai eszmét képzeté alakítja át, és egyesíti az alogikus schopenhaueri akarattal. Így jön létre pontosan az a magatartás, amelyet „haladó konzervatívnak” jellemeztünk, és amelyet Hartmann az „evolucionista optimizmus” és az „eudemonológiai pesszimizmus” egyesítésének nevez.

De világosan ugyanez a kép *Kierkegaard*nál is, aki melleleg a fiatal Engelsszel együtt hallgatta Schellinget a berlini egyetemen. *Kierkegaard* annak a Dániának a szülőtte, amely 1849-ben abszolút monarchiából alkotmányos monarchiává alakult át — de ennek az államformai, politikai átalakulásnak a mélyén gazdasági-társadalmi struktúraváltozás ment végbe, a polgárság hatalomra kerülése, a kapitalista rendszer uralkodó társadalmi formációvá válása, a patriarchális viszonyok felbomlása, aminek következményeképp eldologiasodtak, atomizálódtak az emberek egymás közötti kapcsolatai. A tőkés- és a munkásosztály között őrlődő kispolgárság, elsősorban az értelmiségi rétege itt is talaját vesztetté válik, főleg pedig azok az értelmiségi rétegek, amelyek a polgári társadalom új jelenségeitől idegenkedve, sőt megrettenve hiába kerestek támaszt a társadalom külső életében, beleértve magát az egyházat és teológiát is.

Kierkegaard is teológus volt, de midőn rájött, hogy az egyháztól hiába vár segítséget, előbb csendes rezignációval, majd tőle telhető harciassággal, sőt az egyházból való tüntető kilépéssel vonta le a pozitív vallásból a konzekvenciákat: befelé fordul, és vallása szubtilis, szubjektív, élményszerű, kétségbeesésként jelentkező hit formáját ölti fel; más szóval vallásos ateista lesz

belőle. Ennek a befelé fordulásnak, ennek a menekülésszerű magánynak az optimizmusa — a „Csak az erős, aki egyedül áll” — azonban önbecsapás, amiként ezt Stirnernél vagy Ibsen Brandjában tapasztalhattuk — csak ideig-óráig megoldás. Végül is azonban Brand „mindent vagy semmit”-jében a semmi győz, és Stirner is kénytelen bevallani: „Az én dolgomat a semmire helyeztem.”¹²⁷ Vagyis a magány a Semmivel néz szembe, s ezzel a szorongás, a kétségbeesés, a bánat, a gond, a semmi, a „magánkereszténnyé lett” Kierkegaard filozófiájának alapvető kategóriái által jellemzett életérzés fejeződik ki abban a bölcséletben, amely a két világháború közötti, sőt a második világháború utáni polgári értelmiség különböző irányzatokban jelentkező irracionálisnak vált forrásává.

A különbség tehát egészen világos. Egészen más irracionális és miszticizmus ölt testet durvább formában a szociáldarwinizmusban, a fajelméletben, a hitlerizmusban, finomabban a Smuts-féle holizmusban, a Klages-féle biocentrizmusban, a Driesch-féle neovitalizmusban, a Gentile-féle aktualizmusban, és egészen más a bergsoni intuicionizmusban, a crocei különbségek dialektikájában, az S. Alexander-féle emergens-evolucionizmusban.

Az első csoportba az irracionálisnak azok a mai formái tartoznak, amelyek a monopolkapitalizmus tudatos törekvésének megnyilvánulásai, hogy a feltörekvő erőket szétzilálja, az objektív törvényszerűségeket ködbe burkolja, mert ezek túlmutatnak saját társadalmi létén.

A második csoport viszont a talajtvesztett, „kiüresedett”, polgári értelmiség valláspótlékot kereső filozófiája, még akkor is, ha az uralkodó osztályok kísérletet tesznek arra, hogy az ebben a filozófiában rejlő pesszimizmust és antikapitalista tendenciákat a maguk céljaira felhasználják. Ez történt pl. Bergsonnal, akinek a metafizikájával megpróbálták a modernizmust aláátmasztani — hogy aztán hamarosan takarodót fújjanak.

De hogy az irracionális fenti áramlatai — funkciójukat illetőleg — milyen gondos elemzést igényelnek, mutatja az egzisztencializmus példája, az, hogy a *Heideggeri* szorongás, aggodalom, Semmi, a fasiszmusba torkollhat, ugyanakkor a *Sartre-i* szorongás, aggodalom, Semmi úgy nyújt a polgári értelmiség egyes rétegeinek valláspótlékot, új tartamat, sőt tartást, hogy nem akadály, ellenkezőleg közelítés a forradalmi osztály ideológiájához, a marxizmushoz. És vajon hova lehetne sorolni annak a „Hiány”-nak az irracionálisát, amelyet Ernst Bloch a *Prinzip der Hoffnung*-ban akkor képviselt, amikor önmagát — és mások is őt — marxistának vallották?

Úgy véljük, ezek után nem kétséges, hogy az idős Schelling filozófiája az irracionálisnak nem az első, hanem a második csoportjába tartozik, ugyannyira, hogy a fasiszták meg sem kísérelték, hogy — a klasszikus német filozófia többi képviselőivel ellentétben — ideológiájuk számára ősként felhasználják.

De miért fordult akkor oly vehemensen a fiatal Engels az idős Schelling ellen? A magyarázat most már eléggé kézenfekvő, — amihez segítséget nyújt Kierkegaard is, aki szintén „kiábrándult” Schellingből. És ha Kierkegaard — ellentétben Engelsszel — ugyanakkor Hegel ellen is fordult, szemére vetvén,

¹²⁷ Egyébként Feuerbach Schelling filozófiáját is hasonlóképpen jellemzi a Marxhoz intézett, korábban idézett levelében: „Az alap ez: Minden semmi és hiábavaló. Nincs Isten és nincs ördög, nincs igazság és nincs hazugság, nincs ész és nincs esztelenség, nincs erény és nincs léhaság, nincs összhangzás és nincs ellentmondás” (Lásd: Feuerbach: Válogatott filozófiai művei. Id. kiad. 312—313. o.)

hogy mennyiségi dialektikát csinál, míg saját maga ezzel szemben a minőségek dialektikáját kívánja megteremteni, ez nem annyit jelent, hogy Engels „balról”, Kierkegaard pedig „jobbról” bírálja Schellinget.

A társadalmi talaj, amelyről mind Engels, mind Kierkegaard részéről a bíráló elhangzik, közös: a *polgári forradalmi demokratizmus* szociális alapja, akárcsak a többi ifjúhegeliánusnál. A forradalmi demokraták határozottan a feudalizmus ellen fordultak, és lényegileg a kapitalizmus számára akartak szabad utat. Kritikai beállítottságuk még erősen a felvilágosodás eszméiből táplálkozott, azaz a történelmiség szempontja, a jelenségek objektív törvényszerűségeinek, mozgásának, fejlődésének feltárása még kevésbé állt az előtérben — nem látták meg a kialakulóban levő polgári társadalom visszasságait, a népet fenyegető veszedelmeket, az értelmiséget érintő világnézeti konfliktuslehetőségeket.

A polgári társadalom negatív tendenciái felerősödésével és fokozatos valósággá válásával a kritikusok útja elvált: az ifjúhegeliánusok — megmaradván a polgári talajon — lassanként levetkeztek radikalizmusukat, és a fennálló társadalom igényeihez simulva vagy *liberálisak* lettek, vagy önmagukba húzódva lemondtak a közéleti tevékenységről. Mások — túlhaladva az ifjúhegeliánus törekvéseken és célkitűzéseken — a polgári társadalom bírálataán keresztül eljutottak a *proletariátus osztályállásponyjáig*, és erről a talajról, új eszmékkel, új módszerekkel gazdagodva, pozitív célkitűzésekkel vették fel a küzdelmet a társadalom ellen. Ez utóbbiak közé tartozott mindenekelőtt Marx és Engels, akik azután teljes fordulatot adtak a filozófia fejlődésének, megalakítván a történelmi, majd a dialektikus materializmust.

Nos, a forradalmi demokrata ifjúhegeliánus Engels az idős Schelling filozófiájában csak a Hegel-ellenességet látta — csak emiatt szállt vele szembe —, de még nem vette észre, hogy a schellingi „pozitív” filozófia már az új, a fejlődőben levő, a termelőerők és termelési viszonyok antagonisztikus ellentmondásával küszködő — és a 48-as forradalmak mint ez ellentmondás megoldására hivatott események előszelében élő — társadalom valóságát tükrözi vissza, bár úgy hogy alkotója e társadalom két alapvető osztálya közül egyiknek az osztálytörekvéseit sem képes vállalni.

A későbbi Engels, miután Marxszal együtt megalkotta a *történelmi materializmust*, ennek az elméletnek az alapján és e módszer alkalmazásával a történelem mozgásának felfedezése és a bonyolult osztályviszonylatok elemzése útján már *felismerte az idős Schelling* filozófiájának értelmét — és nem bírálta többé, hanem beillesztve e filozófiát a társadalom és a filozófia általános történetébe, mint láttuk, még az elismerés szavait is megtalálta a számára.

Ez az elismerés persze nem annyit jelentett, hogy akceptálta volna, de a valóság egy fontos szegmentumának, a visszahúzó, két osztály között lebegő értelmiség létének hű tükörképét megkapván lényeges tapasztalati anyagot szerzett a marxizmus szövetségi politikája számára. S miként *Lenin* szerint „Marx, Tőkéjét és különösen a ‚Tőke’ I. fejezetét nem lehet teljesen megérteni, ha nem tanulmányoztuk át és nem értettük meg Hegel *egész* Logikáját”,¹²⁸ ugyanúgy csak a még idealista, polgári forradalmi demokrata Engels bírálata alapján, tehát a kifejtett marxizmus elmélete és módszere *nélkül* nem érthetjük meg az egész Schellinget.

E felismerés birtokában kell tanulmányoznunk Schelling filozófiáját, hogy történelmi igazságot szolgáltatassunk neki, és a valóságnak megfelelően ismerjük

¹²⁸ Lenin: Filozófiai füzetek. Művei 38. köt. 1961. 164. o.

meg azt a szerepet, amelyet a klasszikus német filozófiájában betöltött. Ennek a feladatnak a megoldásához igyekeztünk jelen tanulmányunkkal az első lépést megtenni.

ПОЖИЛОЙ ШЕЛЛИНГ И МОЛОДОЙ ЭНГЕЛЬС

Пал Шандор

Автор ставит своей целью раскрытие общественно-исторических основ тех различий, которые имеются в марксистских оценках представителей классической немецкой философии. Легко мотивируются жирондизм Канта, якобинизм Фихте и бонапартизм Гегеля, но трудно, однако, показать, что отражает философия Шеллинга. Эта трудность объясняется тем, что Шеллинг дождался не только до консульства Наполеона, подобно Канту, не только до того поворота, который произошел в результате лейпцигской битвы народов, подобно тому, как это довелось Фихте, и не только до июльской революции, подобно Гегелю, но пережил и возникновение немецкого таможенного союза, и поражение первых массовых выступлений немецкого рабочего класса, и даже революции 1848 года. Это означает, что Шеллинг, как ни противостоял бы он разлагающемуся феодализму, устранившись от собственных классовых стремлений пролетариата, «призрака коммунизма», будучи буржуазным интеллигентом, пытается отвернуться от действительности и бежать в одиночество, колеблясь между двумя основными классами. Религиозно-мистическая форма этого бегства, однако, не представляет собой уступки реакции, а является синтезированием двойственной тенденции в некое высшее единство. Бога Шеллинг понимает не онтологически, а — с одной стороны — как некую личность, т. е. антропоморфично, подобно Фейербаху, — с другой стороны — не трансцендентным, а имманентным, т. е. субъективированно, психологически, как Шлейермахер. Шеллинг становится «частным христианином», как и его ученик Киркегард, «религиозный атеист», отец экзистенциализма, а не гитлеровско-розенберговского иррационализма, как об этом свидетельствуют позднейшие, составившиеся в рукописях и никогда не прочтенные его лекции.

Автор подробно излагает содержание антишеллинговских памфлетов молодого Энгельса, и приходит к выводу, что Энгельс в этот период — в возрасте 21 года —, точно так же, как и его товарищ по берлинскому университету Киркегард, критикует «положительную» философию Шеллинга еще не с позиции исторического материализма, а с точки зрения буржуазного революционного демократизма. В философии же пожилого Шеллинга, как это видно из его подготовленного в молодости очерка системы, проявляется не отступление от ранних прогрессивных идей и становление их реакционными; «три фазиса» его философии содержат построение первоначальной системы, постепенное осуществление его концепции.

THE AGED SCHELLING AND THE YOUNG ENGELS

by P. Sándor

The author attempts to reveal the sociohistorical bases of the differences in the Marxian evaluation of the representatives of classical German philosophy. We can easily find the motives of Kant's Girondism, Fichte's Jacobeanism and Hegel's Bonapartism. It is rather difficult to trace, however, what Schelling's philosophy wants to reflect. This difficulty may be traced to the fact that Schelling not only lived to see Napoleon become consul as did Kant, not only to see the changes following the struggle of the people of Leipzig as did Fichte and not only to witness the July revolution as did Hegel but he lived on to see the rise of the German Customs Union, the overthrow of the first mass movements of the German proletariat and even the revolutions of 1848. In other words Schelling — no matter how much he opposed the disintegrating feudalism — as a bourgeois-intellectual shocked by the „ghost of communism”, the attempts of the proletariat, heasting between the two fundamental classes tries to turn away from reality and escape into solitude. The religious mystic form of this escapism is however not a concession to the reaction, but the formulation of the higher unity of the two tendencies. That is to say, he does not ontologically conceive God but on one hand he visualizes God as a person,

i. e., anthropomorphically (as Feuerbach) and on the other he does not transcendently but imminently, i. e., subjectively, psychologically, interprets God as did Schleiermacher. He establishes his private Christianity similarly to his pupil, Kierkegaard, who—as we learn from his undelivered lectures surviving in manuscript form — was a religious atheist, the forerunner of existentialism and not of the irrationalism of Hitler—Rosenberg.

The author treats in detail the content of Engel's pamphlet against Schelling and he concludes that Engels at those times (at the age of 21) criticizes Schelling's „positive” philosophy just as Kirkegaard, his fellow student at the University of Berlin, did not from the viewpoint of historical materialism but bourgeois revolutionary democratism. The philosophy of the aged Schelling, as it may be seen from one of the schemes of his system written at an early age, does not mean the relinquishing and the reactionary development of his earlier progressive views; the „three phases” of his philosophy contain the gradual realization of his conception and the completion of the original system.