

A Hegel-vita mai állása

SÁNDOR PÁL

Történelmi előzmények

A hagyományos filozófiatörténetek a hegeli filozófiai rendszer ismertetése során sztereotip módon regisztrálják, hogy Hegel halála után iskolája kettészakadt óhegeliánusokra és ifjúhegeliánusokra. Vannak, akik ebben az irányzat feloszlását, bukását látják, vannak, akik, éppen ellenkezőleg, a legnagyobb diadalát, hiszen önmagán bizonyult be, hogy az általa felállított törvényszerűség, a dialektika, igaz:¹ a hegeli rendszer a tézis, a kettéválás az antitézis, és ezzel új szintézisre nyílt lehetőség, amelyet egyesek valóban a marxizmusban vélnek felfedezni.

A vita már Hegel életében elkezdődött. Hiszen elég, ha a Schellinggel közösen kiadott *Kritisches Journal der Philosophie*ban közzétett cikkeire gondolunk, amelyekben többek között ízekre szedi W. T. Krugnak — a későbbi Kant-utódnak a königsbergi egyetemen — három tanulmányát, aki azt követelte tőle, hogy a dialektikus módszerrel „vezesse le az ő író tollát”; támadja a Kant-ellenes Schulze-Aenesidemust szkepticizmusa miatt, és polemizál Kant, Jacobi és Fichte szubjektívizmusával stb.

Joggal állapítja meg R. Hay a *Journal*ról, hogy ez volt az a „színpad, amelyen filozófusunkat úgy láthatjuk, amint a Kant óta jelentkezett egész szellemi mozgalommal szemben minden oldalról és a legnagyobb élességgel, biztonsággal és határozottsággal szabad és világos álláspontot alakít ki”.² De nem kevésbé élesek Hegelnek azok a bírálatai, amelyek a *Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik*ben jelentek meg. W. v. Humboldt, Solger, Hamann, Görres, sőt Göschel műveiről, bár — vagy talán éppen mert — ez utóbbi azon igyekezett, hogy saját keresztény jámborságát összeegyeztesse Hegel filozófiájával.

Hegellel persze sokan vitatkoztak. Schubarth és Carganico közös munkája (*Über Philosophie überhaupt und Hegels Enzyklopädie insbesondere*, Berlin 1829), a névtelenül megjelent *Über die Hegelsche Lehre oder absolutes Wissen und moderner Pantheismus* (Leipzig 1829) c. írás még szolidabb hangú, akárcsak a „félhegeliánus” Weisse első nagyobb könyve (*Über den gegenwärtigen Standpunkt der philosophischen Wissenschaft. In besonderer Beziehung auf das System Hegels*. Leipzig 1829), amelynek érdekessége, hogy egyfelől azt állítja: nem lehet a lét pusztá logikai kategóriáitól vagy üres formáitól az ezekben a formákban létező valósághoz eljutni, ehhez szükség van a tapasztalatra is — másfelől pedig végső konklúziója az, hogy a rendszernek a spekulatív teológiában kell kicsúcsosodnia, illetve végződnie. Hasonló hangokat

¹ Lásd Kollár Ferenc: *Hegel*. Bp. 1937. 80. o.

² R. Haym: *Hegel und seine Zeit*. Berlin 1857. 183. o.

hallat Fichte fia, I. H. Fichte is a *Beiträge zur Charakteristik der neueren Philosophie* (Sulzbach 1829) c. munkájában, amelyben a dialektikus módszert, amelynek jelentőségét csak a formalizálásban látta, kiegészítendőnek tartotta az „isteni kinyilatkoztatású empiriával”, a mű második kiadásában pedig már Hegel egész logikáját, „valamennyi alakzatában, egész tervében és összefüggésében, kezdettől végig hibásnak” jelentette ki.³

Mindezekon alaposan túltesz Schopenhauer, aki Hegelt sarlatánnak, szellemi Kalibánnak, Schelling pojácának titulálja, és abszolút filozófiáját „abszolút értelmetlenségnek” bélyegzi, amelyből „háromnegyedrész csupa ostobaság és egy negyedrész eszelős ötlet”.⁴ Inszinuációi — azt hitte ugyanis, hogy egyetemi pályafutását Hegel berlini előadásainak nagy vonzóereje törte derékba — ugyan aligha segíthették elő a Hegel által felvetett filozófiai problémák tisztázását, viszont jelezték azt a színvonsüllyedést, amely Hegel halálát követően Németország filozófiai életében bekövetkezett.

Amikor Hermann Glockner, Hegel összes munkái jubileumi kiadásának sajtó alá rendezője és egy kétkötetes nagy Hegel-monográfia szerzője, Schopenhauer éles hangját elutasítja ugyan, és azzal mentegeti, hogy úgy sem volt hatása, de minden Hegel-hűségre mellett éppen „csak” Hegel panlogizmusát és dialektikáját utasítja el, hiszen az „soha nem volt és soha nem is lesz történelmi hatalom”⁵ — ezzel ez a mai szerző pontosan ugyanazt a szellemet képviseli, amely Hegel halála után az óhegeliánusok törekvéseit jellemezte. Ezek a rövidség kedvéért az ifjú Fichte „spekulatív teológiájával” foglalhatók össze. Ennek az irányzatnak a propagálására alapította az ifjabb Fichte Ch. H. Weissével és a katolikus újkartézianus Anton Güntherrel együtt a *Zeitschrift für Philosophie und spekulative Theologie-t*, amely ugyancsak „a rendszer panlogizmusának és a dialektikus folyamat szükségszerűségének” üzent hadat.

Nem sok újat tettek hozzá mindehhez a többi óhegeliánusok sem. A változó időket náluk csupán az jelezte, hogy H. Ulrici az ifjabb Fichte folyóiratának szerkesztését átvéve (1847) ennek címét *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*re változtatta, „spekulatív teizmusa” azonban csak annyiban módosult, hogy kénytelen volt a természettudományok legújabb eredményeit is beépíteni filozófiájába: az atomokból — amelyekből azonban a világ nemcsak törvényszerűen, hanem célirányosan is épül — hatásközpontok lettek. Ez a céltadó ősi hatóerő azonban továbbra is egyenlő istennel, aki azonban se nem elvont eszme, az „első lökés” eredete, mint a deistáknál, de nem is a világgal azonosuló szellem, mint a panteistáknál, hanem olyasvalami szellemi és tudatos erőcentrum, amely által és egyben amelyben a világ van.

Ugyancsak „jobbról” „hegelkedik” Hinrichs, akinek a *Religion im innern Verhältnis zur Wissenschaft* (1822) c. munkájához maga Hegel írt előszót — határozottan szembefordulva ebben Schleiermachersnak az „abszolút függőség” érzéséből származó vallásos felfogásával —, ami azonban korántsem jelentette azt, mintha mindenkor aláírta volna hívének még az övénel is nehezkesebb stílusban megformált gondolatmenetét, amelyről Hinrichs egy másik

³ 2. kiad. 1841. 926. o.

⁴ Vö. *Parerga und Paralipomena*. Berlin 1851., különösen az *Über die Universitätsphilosophie* c. cikk.

⁵ Vö. H. Glockner: *Die europäische Philosophie*. Stuttgart 1960. 867. o.

könyvével kapcsolatban⁶ Goethe is úgy nyilatkozott, hogy vannak benne részek, „amelyeknél az értelmünk teljesen megáll, és nem tudjuk, mit olvasunk”.⁷

S mit szóljunk Andreas Gablerhez, aki a Hegel halálával megüresedett katedrát négy évi huzavona után nyerte el, és Hegel védelmében a legfontosabbnak azt tekintette, hogy megvédje Hegelt az ateizmus vádjától. Hogy mily mértékben sikerült a hegeli katedrát nimbuszától rövid idő alatt megfosztania, arra jellemző, hogy nevéből a berlini értő közönség szöviccet csinálva gúnyolódott a divatjamúlt-berozsdásodott „végzetes villa” felett („verhangnisvolle Gabel”).

Míg az óhegeliánusok Hegel filozófiájából — ilyen vagy olyan — teológiát akartak csinálni, az ifjúhegeliánusoknak legalább megvolt az az érdemük, hogy megmaradtak a filozófiánál, sőt egyesek még a teológiából is a filozófiai problémákat ragadták ki. Ez az iskola — élén D. Fr. Strauss-szal, akinek hírhedtté vált könyve, *Das Leben Jesu* (Tübingen 1835—36), választóvízként hatott a Hegel-követők között, továbbá Max Stirnerrel, a *Das Einzige und sein Eigentum* c. könyvében kifejtett gyakorlati-szolipszizmusával, de mindenekelőtt Ludwig Feuerbachhal, antropológiai materializmusa révén, mivel ebből nőttek ki Marx és Engels és az ő kritikai műveik — sokkal ismertebb, semhogy a mai Hegel-viták történelmi előzményeként képviselőit és tanításaikat részletesebben ismertetni kellene.

De hogy ez az iskola talán még kevésbé mutatott egységes arculatot, mint az óhegeliánusoké, ahhoz elég utalni arra, hogy míg Strauss csupán a történelmiséget hangsúlyozza a vallással kapcsolatban, addig Feuerbach eljutott a nyílt ateizmus hirdetéséig, Bruno Bauer pedig előbb Strauss könyve ellen óhegeliánus álláspontból lép fel, hogy később mint az ifjúhegeliánusok hangadója nemcsak vallásellenes, hanem államellenes is legyen. S hogy a helyzet méginkább bonyolódjék, Lassalle „marxistának” vallja magát, ugyanakkor filozófiájában óhegeliánus eszmék vezetik, a radikalizmusban eleinte még fivéréen is túltevő Edgar Bauer pedig később a *Kirchliche Blätter* szerkesztője lesz.

De minthogy filozófiai közéletünkben beivódott az a kép, amely a hegeli iskolát a maga merev polarizáltságában mutatja, talán nem árt utalni arra, hogy a hegelizmusnak volt egy centralisztikus irányzata is, amely nem annyira kompromisszumra törekedett a két szélsőséges irányzat között, mint inkább a hegeli filozófia elterjesztésén és egyes területeinek még szélesebb körű kidolgozásán fáradozott. Így H. G. Hotho különösen Hegel esztétikai előadásainak sajtó alá rendezésével, tehát Hegel filozófiája olyan ágazatának az utókor számára hozzáférhetővé tételével szerzett érdemeket, amelyet Hegel maga végleges írásos formába nem öntött; K. Rosenkranz pedig mint Hegel első életrajzírója sok ismeretlen anyagot közvetített mind a szélesebb közönség, mind a későbbi Hegel-kutatás számára.

Hasonló — de még szélesebb — hatást keltett Kuno Fischer, különösen *Geschichte der neueren Philosophie* (Stuttgart—Mannheim—Heidelberg, 1854—77) c. többkötetes munkájával; Fischer egyben példa arra is, hogy a Hegel-iskola egyes tagjai maguk sincsenek tisztában vele, hogy tulajdonképpen hová tartoznak; ő pl. azt hirdette, hogy a logikában és a metafizikában saját

⁶ Hinrichs *Aesthetische Vorlesungen über Goethes Faust* (1825) c. művével kapcsolatban.

⁷ Goethe: *Gespräche mit Eckermann*, 1827. márc. 28.

útját járja, a pontosabb elemzés azonban könnyen kimutathatja, hogy mindkét területen hű maradt Hegelhez. Filozófiatörténetileg abban lehet látni jelentőségét, hogy Hegel rendszerének történeti-logikai előzményeül, Kant bölceületét dolgozza fel.

Hasonló problémával találkozunk J. E. Erdmannál, aki mindig a Hegel-iskola jobbszárnyához tartozónak hirdette magát, mivel azonban a pszichológiát és a természettudományokat előtérbe állította (Darwinnal is foglalkozott), kifejezetten centristának kell tekintenünk.

Mindezek csupán példák, hiszen a Hegel körüli vitákban abban az időben még sokan játszottak nagy szerepet — egyik-másikuk közszereplése még a felsoroltak némelyikénél is ismertebb volt —, a filozófiatörténetből azonban, mivel saját filozófiájuk révén nem jelentősek, az idők folyamán kiestek.

De annak az elevenségnek a jellemzéséből, amelyet Hegel és a Hegel-iskola keltett a német filozófiai közéletben, nem maradhatnak ki azok a folyóiratok, illetve évkönyvek sem, amelyek hasábjain ezek a diszkussziók nagyrészt lejátszódtak. Már említettük — Hegel saját vitacikkei miatt — a *Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik*t, amelyet L. v. Henning, Hegel berlini egyetemi kollégája szerkesztett (1827—1847), és amely főleg Hegel filozófiájának propagandisztikus ismertetésével és e filozófiát ért támadások visszaverésével foglalkozott. Ez Hegel halála után egyre inkább az óhegeliánusok orgánumává vált. Ennek ellensúlyozására indult 1838-ban A. Ruge és Th. Echtenmeyer szerkesztésében a *Hallsche Jahrbücher für deutsche Wissenschaft und Kunst*, amely ugyan eredetileg centrista szellemet tükrözött, de később egyre inkább balra tolódott. A cenzúra kellemetlenkedései miatt 1841-ben a folyóiratot *Deutsche Jahrbücher* néven Leipzigben folytatták, de itt elérte a végét: 1843-ban a hatóságok betiltották.

Azután indult az ismert hegeliánus filozófiatörténész, A. Schweigler szerkesztésében Tübingenben a *Jahrbücher der Gegenwart*, 1846-ban pedig Berlinben L. Noack szerkesztésében a *Jahrbücher für spekulative Philosophie*, az 1848-as forradalom viharos esztendejében azonban mindkettő megszűnt.

Ez csak külső jele volt annak, amit M. F. Ovszjanyikov a Hegel-monográfiájában helyesen állapít meg: „Az 1848-as forradalom féltolta a filozófiai vitákat.” Következő mondata — „A forradalom veresége után hosszú időre feledésbe merült a hegeli filozófia”⁸ — azonban csak korlátozottan, fenntartásokkal érvényes. Hiszen a marxizmusban ez a filozófia új életre kelt. A polgári filozófia volt az, amely azért, hogy a marxizmust diszkreditálja, részben pedig a mechanisztikus jellegű természettudományok előtérbe kerülése folytán Hegelt „döglött kutyának” tekintette, főleg dialektikus természetbölcelete miatt gúnyolódott rajta, de mindennek ellenére, mégpedig nem csupán Németországban, hanem a kapitalizmus legfejlettebb országaiban is, egyre intenzívebben kényszerült vele foglalkozni.

Majdnem törvénytörő, hogy a pozitivisták irányzatok, amelyek a XIX. század közepe táján szinte egész Nyugat-Európában uralkodtak, abból az alapállásukból, hogy a filozófia feladata a tények leírása, fokozatosan orientálódni kezdve a nagyobb összefüggések és a filozófia mint világnézet felé, igénylő vagy tagadó módon óhatatlanul beleütköztek a hegeli filozófiába.

⁸Vö. M. F. Ovszjanyikov: *Hegel*. Gondolat, 1963. 352. o.

Arra pl., hogy Eduard von Hartmann Schopenhauer hatása alatt kezdett-e el foglalkozni Hegellel, vagy pedig mint porosz tiszt fia és maga is porosz tiszt — akinek katonai karrierjét betegsége törte ketté — a német munkásmozgalom és a marxi elmélet előretörése felett érzett aggodalmában fordította-e figyelmét a hegeli filozófiára, csak hosszas és kétes eredményű elemzés alapján lehetne válaszolni. A tény az, hogy rendszere — főmunkájának a 11. kiadásához írt saját *Bevezetése* szerint — „Hegel és Schopenhauer szintézise, az elsőnek határozott túlsúlya mellett...”⁹

Hasonlóképpen: a német pozitivizmus egyes képviselői a vallás — vagy, általánosabban, a transzcendencia — megmentésére irányuló fáradozásaikban szintén nem kerülhették ki a hegeli filozófiát. Így pl. a konzervatív J. H. v. Kirchman is, a *Philosophische Bibliothek* megalapítója, akit azért fosztottak meg a legfelsőbb bíróság alelnöki tisztségétől, mert 1866-ban egy munkásgyűlésen „a kommunizmus a természetben” címmel előadást tartott. Ide tartozik pl. Theobald Ziegler, aki két munkájában is foglalkozott az ifjúhegeliánus D. Fr. Strauss-szal, a *Die geistigen und sozialen Strömungen des 19. Jhs.* (Berlin 1899) c., valóságos „népkönyvvé” vált művében pedig nagy teret szentel az ifjúhegeliánus áramlatoknak.

Ugyancsak eléggé közismertek Dühringnek — Marx-ellenessége miatt jórészt negatív — kapcsolatai a hegeli filozófiához, és pedig nemcsak Engels *Anti-Dühringje*, hanem saját *Natürliche Dialektik* c. munkája által is.

A revizionizmus egyre sodrőbb áramlatának Hegel-ellenessége még inkább ismeretes. Bernstein jelszava — Vissza Kanthoz! — lényegileg annyit jelentett, hogy „El Hegeltől!” Bármennyire hangsúlyozza ugyanis Bernstein, hogy „amit Marx és Engels nagyot alkottak, azt nem a hegeli dialektika segítségével, hanem annak ellenére alkották”,¹⁰ mégis tisztában van vele, hogy revizionista elveit a hegeli eszmékkel való leszámolás nélkül nem tudja a munkásmozgalomban eredményesen érvényre juttatni, mivel ez a dialektika „az áruló a marxi doktrinában, a buktatókötél, amely a dolgok minden következetes szemléletének útjában áll”.¹¹

Az a folyamat, amely a hegeli filozófiával kapcsolatban Németországban a XIX. század közepe táján játszódott le — a hegeli iskola kettészakadása —, alig pár évtizeddel később megismétlődött Angliában. Berlint ezúttal Oxford helyettesítette. Természetesen nemcsak a színtér változott, hanem egyrészt a diszkussziók tárgyán és módszerén érződött, hogy Angliában a polgári társadalom jóval fejlettebb volt, mint Németországban, a vallás nem hatott olyan nyomasztólag a közviszonyokra, másrészt az angol filozófiai előzmények erőteljesebben árasztották magukból az empirikus szellemet, és a darwini evolucionizmus is konkrétabbá tette a fejlődéselvet, mint a német klasszikus filozófia kozmikus vagy fogalmi fejlődéskoncepciója.

Ennek az „anglohegelianizmusnak” a kezdeményezője és a Hegel-vita megindítója J. H. Stirling hírhedtté vált könyve, a *The secret of Hegel* (1865) lett. S ha itt jobboldalról is beszélünk — képviselőinek a két Caird-fivért (Edward és John) és Th. H. Greent tekintve —, szem előtt kell tartanunk, hogy itt korántsem találkozunk azzal, amivel a német óhegeliánusoknál,

⁹ E. v. Hartmann: *Philosophie des Unbewussten*. Sachsa 1904. I. köt. XIV. o.

¹⁰ E. Bernstein: *Die Voraussetzungen des Sozialismus und die Aufgaben der Sozialdemokratie*. Stuttgart 1899. 36. o.

¹¹ Uo. 53. o.

akik Hegelből alapjában véve teistát és a hegeli abszolút filozófiából teológiát akartak csinálni.

Greennél a hume-i és a kanti hagyományok küzdenek a hegeli koncepcióval, és ez a harc az „általános” és az „emberi” tudat egymáshoz való viszonyának problémájában kulminál. A győztes végül is Hegel lesz, akként, hogy Green az „emberi” tudatnak történeti jelleget tulajdonít, a történelmi fejlődés juttatja addig, hogy hordozójává lesz az általános tudatnak, mely azután lehetővé teszi, hogy a „valóságos” és az „objektív” ne csupán az egyéni tudat tartalmaként, hanem ettől független kapcsolatok rendszereként jelentkezzenek.

A Caird-fivérek bölcséletében ugyan eléggé előtérben állnak a vallás problémái, de ezeket ők is a fejlődés szempontjából tárgyalják, és a vallás történetében bizonyos szakaszokat különböztetnek meg, ami már önmagában is ellentmond az abszolút — kinyilatkoztatott — vallás eszméjének. S ha még hozzávesszük, hogy e fejlődési vonal az objektívtől a szubjektív felé halad, hogy azután a transzcendens immanenssé váljék, és hogy — különösen Johnnál — a sajátosan vallási képesség a rációban jelenjék meg, akkor, úgy véljük, eléggé megmutattuk, hogy ez a „jobbaldaliság” korántsem a pozitív vallások filozófiai igazolása, hozzájuk való simulás.

A hegeli baloldalt pedig elsősorban F. H. Bradley képviseli, aki azonban nemcsak annyiban mutatkozott Hegel-követőnek, hogy ennek filozófiáját propagálta és állította szembe Bentham és James Mill hedonista utilitarizmusával, mondván, hogy az egyesnek a nagy egészbe való bekapcsolódása szükséges ahhoz, hogy a saját mű is értelmet kapjon, hanem logikai elmélete — követőjének, J. S. Mackenzie-nek szavaival szólva — „ragyogó, mindent izzé-porrá zúzós” dialektikája által is, amellyel — *The Principles of Logic* (1883) és *Appearance and Reality* (1893) c. munkáiban — rámutat arra az áthidalhatatlan ürre, amely az ítélő gondolkodás és a valóság között van.

Anélkül, hogy gondolatmenetének részleteibe itt belemehetnénk, csupán végső konklúzióira utalunk, amelyek szerint az abszolút valóság és gondolkodás közbülső kategóriáján — a jelenségen, amely „több mint a látszat, de kevesebb mint a valóság” — keresztül a tapasztalat egészében megmutatkozik, s a tapasztalat egésze számunkra mint eredmény akkor is megmarad, ha tudatunk az alannya és tárgyá váló hasadásával szét is töri. S ehhez talán még annyit, hogy az időfeletti tudat fogalmát elveti, és ezen az alapon nem tekinti rendszerét idealizmusnak.

Az angol hegeli iskola baloldalán foglal helyet a *Phänomenologie des Geistes* fordítója, J. B. Baillie, aki a *Fenomenológia* szellemében taglalja „a tudat fejlődésfokait mint a szellem jelenségformáit”,¹² továbbá B. Bosanquet, az *Introduction to Hegel's Philosophy of Fine Arts* (2 kötet, Oxford 1888) szerzője, aki Hegel szellemében azt bizonyítja, hogy a valóság csak rendszerben ismerhető meg: továbbá J. M. Ellis McTaggart,¹³ aki a hegeli filozófiát egyfajta monadológiává dolgozta át: az abszolútum szellemi egység, és pedig személyek egysége, tehát nem egy személy, hanem személyek egysége olyképpen, ahogyan az pl. az állam is.

¹² J. B. Baillie: *The Origin and Significance of Hegel's Logic*. London 1901.

¹³ J. M. Ellis McTaggart: *Studies in Hegelian Dialectic*. Cambridge 1896., *Studies in Hegelian Cosmology*. Cambridge 1901., *A Commentary in Hegel's Logic*. Cambridge 1910.

Fejezzük be a sort — melyet azonban még bőségesen lehetne folytatni — R. B. *Haldane*-nal, az ismert államférfival, aki H. Lotze tanítványaként vált hegelianussá. A tárgyak, szerinte, a bennük rejlő és megnyilatkozó fogalmak tevékenysége által lesznek azokká, amik. E fogalmak nem az egyesekből és különösekből absztrakció által nyert általános képzetek, hanem az önmagát specifikáló konkrét általános.

Hegel mélyreható befolyását tapasztalhatjuk a francia filozófiában is. Nem szólva a Hegel halálától (1831) Párizsban élő Heine filozófiai írásairól, történelmi jelentőségűvé vált a Proudhonra tett Hegel-hatás, akiről Marx azt írja, hogy „Hosszú, gyakran éjszakákon át elhúzódó vitákban nagy kárára megfertőztem őt hegelianizmussal, amit ő, mert németül nem tudott, nem tanulmányozhatott rendesen”.¹⁴ Ám ha Proudhon — az autodidakta nosztalgiajával vonzódnva a félig értett bonyolult dialektikához — eltorzítva alkalmazta is a fétisként tisztelt tézis-antitézis-szintézis formulát, a negáció negációja törvényét stb., mégis tévedésein keresztül is egyengette az utat Hegel eszméi számára, s bármily keményen bírálja is Marx, mégis elismeri Proudhon érdemét: „tudományos tolmácsolója a francia kispolgárságnak, ez pedig valóban érdem, mert a kispolgárság lényeges alkotórésze lesz minden készülő társadalmi forradalomnak”.¹⁵

Erőteljesen hatott Hegel a francia pozitivistákra is, még ha koncepcióikat lényegében nem is érinti a hegeli filozófia. Így Taine, ha csak „kóketál” is Hegellel,¹⁶ de tény, hogy „ditirambikus stílusban” ír róla, és Hegel befolyásának kell tulajdonítani, hogy „elveti J. St. Mill radikális empirizmusát és a valóságot az ésszerűvel azonosítja. Renan is Hegel „halhatatlan érdemének” ismeri el, hogy megalapította a történelembölcseletet, amennyiben „megtanított bennünket arra, hogy a történelmet ne mint egyes események sorát fogjuk fel, hanem mint olyan szakadatlan folyamatot, amely belülről halad az ideál felé”.¹⁷

A vegyész tudósból lett, nálunk kevésbé ismert filozófus, Emile Meyerson Hegelre támaszkodva veszi fel a harcot Comte pozitívizmusa ellen, és Hegel természetbölcseletét, melyet az általános felfogás metafizikai konstrukciónak bélyegez, nemcsak megvédi, hanem mint a természet egyetemes magyarázatát méltatja, sőt Hegelnek a valóság ésszerűsége tételét kiterjeszti a természetbölcseletre is, és ezzel kapcsolatban annyiban bírálja Hegelt, hogy ennek természetbölcseletében mint a szellem másletében irracionális elemek előfordulnak.¹⁸

S ha Charles Renouvier logikájában előtérben állnak is a kanti hatások, letagadhatatlan nyomai vannak Hegelnek is, és pedig nem csupán abban a külsőlegességben, hogy Kant kategóriatáblái helyébe a hegeli tézis-antitézis-szintézisre épít egy kilenc tagú kategóriatáblát, hanem abban is, hogy — főkategóriává téve a relációt — a megismerésben döntő szerepet játszanak

¹⁴ Marx 1865. jan. 25-i levele J. B. Schweitzernek. Marx—Engels: *Válogatott levelek*. Szikra, 1950. 176. o.

¹⁵ Marx 1846. dec. 28-i levele P. V. Annyenkovnak. Marx—Engels *Vál. Műv.* 2. köt. Kossuth, 1963. 416. o.

¹⁶ Vö. J. Benrubi: *Philosophische Strömungen der Gegenwart in Frankreich*. Leipzig 1928. 18. o.

¹⁷ Vö. E. Renan: *L'avenir de la science*. Párizs 1848. 172. o.

¹⁸ Vö. E. Meyerson: *De l'explication dans les sciences*. Párizs 1921. II. köt. 119. és 68. o.

nála a hegeli „közvetítések”. Sok hegeli gondolatot találunk Renouvier történelembölcseletében is: a haladásban csak annyiban hisz, amennyiben az a szabadság előfeltételezésével összefér, és a történelem az erkölcsi eszmékből azáltal magyarázható, hogy maguk az eszmék is változáson mennek át a történelem folyamán.

Méginkább hegelizálja Renouvier „kritikai idealizmusát” O. Hamelin. Renouvier-től átveszi a relációt mint a dolgok legegyszerűbb törvényét, amelyben a tézis-antitézis-szintézis három stádiumot jelent, de nem áll meg e kategorizálásnál, hanem a tudás kritériumának a teljes rendszerig való jutást tekinti, „a dolgok közötti szükségszerű kapcsolatok rendszerét”.¹⁹ E „szintetikus módszer mestereként” értékeli Hegelt, és „csupán” annyiban véli szükségesnek Hegel elméletét korrigálni, hogy az ellentmondás helyébe a „korrelációt” teszi.²⁰ S ha még hozzávesszük, hogy a programatikusan eklektikus Victor Cousin, aki a legkülönbözőbb hatásoknak engedett — kezdve a skót Th. Reiden és végezve Schelling miszticizmusán —, a filozófia történetét teljesen hegeli szellemben adta elő — Hegellel egyébként éveken át élénk levelezésben állott —, akkor körülbelül fogalmat alkothatunk magunknak arról, hogy mit jelentett Hegel még abban a Franciaországban is, ahol a nyugateurópai országok közül a legkevésbé talált visszhangra filozófiája.

Olaszországban például lényegesen mélyebb hatást gyakorolt. Itt nemcsak egyes filozófusok kerültek többé-kevésbé a befolyása alá, hanem — Nápolyban — egész iskola alakult, amely (Rómában, Pisában, Torinóban stb. neves egyetemi tanárok között egy-egy bázist alkotva) kiterjesztette hatókörét csaknem egész Itáliára.

Elöljáróban azonban meg kell jegyeznünk, hogy a hegeli filozófia Olaszországban nemcsak egy bölcseleti irány, hanem politikai program és mozgalom is volt. Nápoly Bourbon-uralom alatti korszakában a hegeli filozófiával (G. B. Ajello köré csoportosulva) olyasféle illegális tanulókörökben foglalkoztak, mint amilyenekben a cárizmus idején Lenin vezetésével a marxizmusmal. A Bourbonok bukása után a hegelianizmus meghódította az egyetemet, s a legalitás lehetővé tette széles körű elterjedését. Augusto Vera és Bertrando Spaventa köré írók, történészek, jogászok, orvosok sereglettek. Munkájuk azonban nem merült ki Hegel filozófiájának terjesztésében — olaszra fordításában —, hanem arra törekedtek, hogy a természettudományok — főleg Darwin és Spencer — legújabb eredményeit is beépítsék az alapjaiban (különösen Vera által) szinte dogmatizmusig tisztelt hegeli rendszerbe.

Fr. de Sanctis, aki mint irodalomkritikus volt hangadó, a hegeli esztétika szellemében írt munkáival a századforduló — ugyancsak hegelianus — legnagyobb polgári olasz filozófusának, B. Crocénak lett előfutára. Croce egyébként nemcsak de Sanctis hatására kezdett Hegellel mélyebben foglalkozni, hanem főként A. Labriola befolyására, aki, éppúgy, mint Marx és Engels, Hegelből kiindulva jutott el a történelmi materialista felfogáshoz és vált Olaszország egyik jelentős és következetesen marxista filozófusává.

Croce hegelianizmusa igen gazdag fordulatokban. Alighogy hívévé válik, mindjárt szabadulni is igyekszik mindent elnyomó hatása alól, kritizálja,²¹ és nemcsak a hegeli lezárt „rendszert” veti el, hanem a „módszert” is

¹⁹ Lásd O. Hamelin: *Essai sur les éléments principaux de la représentation*. Párizs 1907. 7. o.

²⁰ Uo. 32. o.

²¹ Vö. B. Croce: *Ce qui est vivant et ce qui est mort dans la philosophie de Hegel*.

elégtelennek, illetve a hegeli „ellentétek” dialektikáját a „különbségek” dialektikájával kiegészítendőnek tartja, és ezt, az előbbi hármas tagoltsággal szemben, négyes üteműnek tekinti.

Minél inkább előrehalad azonban az egyes területek kidolgozásában, annál inkább visszatér Hegel rendszeréhez, és értékefilozófiája lassan a szellem metafizikájává válik. Becsületére legyen mondva, hogy bár ezzel lényegesen eltávolodott mesterétől, Labriolától, a fasiszmusnak nem hódolt be, nyomása elől valami arisztokratikus területenkívüliségbe húzódott vissza.

Ezzel szemben a hegelianizmus másik XX. század eleji képviselője, G. Gentile, aki fiatal korában Crocéhoz hasonlóan Marxszal is foglalkozott,²² majd mint Hegel híve kiadta Spaventa posztumusz munkáit, Hegel dialektikáját bírálva²³ fokozatosan eljutott a hegeli objektív idealizmustól Fichte szubjektív idealizmusáig, hogy azután még a szolipszizmuson is túllépjen „aktualizmus”-nak nevezett filozófiája felé. A szellemi aktivitás felfogása különösebb nehézség nélkül tette lehetővé számára, hogy a fasiszta diktatúra voluntarizmusának és szubjektívizmusának ideológiai támasza, e rendszer hivatalos filozófusa legyen.

Az európai nagy államok közül hátra van még Oroszország, amelyet a külföldi Hegel-hatások számbavételénél nemcsak hogy elhallgatni nem lehet, de még az eddigieknél is nagyobb nyomatékot kell neki adni. Az orosz forradalmi demokraták radikalizmusban meghaladták a német ifjúhegelianusokat. A különbség a forradalmi demokraták között tulajdonképpen csak abban van, hogy ki melyik területre alkalmazta és fejlesztette tovább a hegeli filozófiát. Így Belinszkij elsősorban az esztétikában és irodalomkritikában, Herzen a történelembölcseletben és a filozófia történetében, valamint az ismeretelméletben és módszertanban, és az idealizmustól fokozatosan eltávolodva a materializmus oldalára állt. A dialektikát a „forradalom algebrajának” nevezte, és bár a materializmust és a dialektikát nem tudta olyan szerves egységbe foglalni, mint Marx és Engels, egy lépéssel továbbhaladt Feuerbachnál is, és helyes Lenin megállapítása, hogy „Herzen egészen közel jutott a dialektikus materializmushoz, és megtorpant — a történelmi materializmus előtt”.²⁴

Csernisevszkijnél a materialista felfogás tovább konkretizálódik „a dolgozók politikai gazdaságtana” alapeszméjében, és abban, hogy védelmébe veszi a filozófiai materializmust, cáfolva „az újkantiánusok, a pozitivisták, a machisták és egyéb zavaros fejűek száználmas badarságait”.²⁵ Hegel jelentőségét Plehanov és Lenin munkásságában, majd a Lenint követő szovjet filozófiában, úgy véljük, felesleges e helyt kiemelni.

De eljutottak Hegel eszméi a kisebb európai államokba is, így Spanyolországba (Sanz del Rio, Salmerón y Alanso), Svédországba (Höijer, Borelius, Ljunggren). Norvégiában a hivatalos egyetemi filozófia több mint egy fél századon keresztül a (jobboldali) hegelianizmus volt, Finnországban éles harc tört ki a hegelianusok (Th. Rein) és az antihegelianusok (W. Bolin) között, Hollandiában a Descartes—Spinoza tradíció nagy nyomása ellenére is utat tört a hegelizmus (Bolland). És ha mind ezek a nemzetközi filozófiai

²² G. Gentile: *La filosofia di Marx*. Pisa 1899.

²³ G. Gentile: *La riforma della dialettica Hegeliana*. Messina 1913.

²⁴ Lenin: *Herzen emlékére. Művei* 18. köt. Szikra, 1955. 10. o.

²⁵ Lenin: *Materializmus és empiriokritizmus. Összes Művei* 18. köt. Kossuth, 1964. 339. o.

életben nem is tettek szert nagy jelentőségre, annál inkább ki kell emelni a dán Kierkegaard-t, akinek filozófiájára — sajátos aktualitása miatt — a későbbiekben még részletesen visszatérünk.

E korántsem teljes felsorolásból, úgy véljük, nem hiányozhat a magyar filozófia sem. Nekünk is megvoltak a múltban a magunk „bal-“ és „jobb-“, sőt „félhegeliánusaink” is, a két világháború közötti korszakban pedig a marxizmus hirdetésére szolgált jó fedezékül Hegel. A magyar marxista Hegel-irodalom olyan jeles, bizonyos tekintetben úttörő munkát is produkált, mint Lukács György *Der junge Hegel* c. műve, amelyre még lesz alkalmunk visszatérni.²⁶ A felszabadulás utáni korszakban pedig marxista filozófusaink vezérelvüknek tekintették Lenin azon intelmét, hogy tanulmányozzuk és alkotó módon alkalmazzuk „a materialista módon értelmezett hegeli dialektikát”.²⁷

Régi viták új formában

A hegeli filozófia közel százéves történetének fenti rövid vázlata nem lehet több pusztá felsorolásnál. Bár itt-ott történtek utalások a hegeli iskola kettészakadásának, a nézetek polarizálódásának általános motívumaira, egyes vitapontok sajátos kiváltóira és meghatározó körülményeire, mindezek azonban csupán felületi hatásjelenségek egymáshoz való viszonyait érintették, de nem juthattak el a végső fokon determináló társadalmi alapokig. Ez természetes is, hiszen minden egyes vitapont, állásfoglalás, új nézet, az interpretációk egyes irányba külön-külön részletes elemzést, számos közbülső kategória tisztázását, kapcsolatuk, egymásbamenésük, kölcsönhatásaik feltárását igényelné, azaz lényegesen túlhaladná egy történelmi visszapillantás keretét és terjedelmét.

Amit e történelmi visszapillantással el akartunk érni, nem több, mint demonstrálni, hogy egyrészt a hegeli filozófia sohasem került le teljesen a napirendről, másrészt, hogy vitatkozni kellett vele, nem lehetett vele kapcsolatban semleges álláspontot elfoglalni. Abban az időben, amikor Hegel élete és művei számos mozzanata még feltáratlan volt, nem esett senkinek nehezére, hogy saját nézeteit „olvassa bele” Hegel filozófiájába. R. Haym például, Hegelt Németország filozófiai diktátorának jellemezve,²⁸ nemcsak arra hivatkozhatott, hogy a „porosz kultusz- és oktatásügyi főhatóságok szemében csaknem bűncselekménynek számított, ha valaki nem volt hegeliánus”,²⁹ hanem életrajzi adatokra is, ti. arra, hogy mily vehemensen reagált, hogyan szorgalmazott adminisztratív intézkedéseket az ellenfelei támadásával kapcsolatban (így pl. a *Hallische Literaturzeitung* kritikusanak a fejét követelve, amiért ez bíráltni merészelt a *Jogbölcseletét*), és helyeselte a wartburgi énekesek és szónokok üldözését, egyetemi hallgatók és tornászok bebörtönzését és Friesnek katedrájától való megfosztását. S ha Haym, Hegelnek *Grundlinien der Philosophie des Rechts*hez írt *Előszavát* akként értékeli, hogy az „semmi más mint a karlsbadi rendőri rendszernek és a demagógok üldözésének tudó-

²⁶ Vö. Paul Sándor: *Der Einfluss Hegels auf die ungarische Philosophie. Hegel—Jahrbuch* 1961. II. Halbbd., Sándor P.: *Hegel és a magyar filozófia. Az MTA Társadalmi történelmi Tudományok Osztályának Közleményei* 1962/1—2. sz.

²⁷ Lenin: *A harcok materializmus jelentőségéről. Művei* 33. köt. Szikra, 1953. 226. o.

²⁸ R. Haym: *Id. mű* 357. o.

²⁹ Uo. 4. o.

mányosan formulázott igazolása”,³⁰ az egész hegeli rendszer pedig „a porosz restauráció szellemének tudományos mezbe öltöztetése”,³¹ mely „a rendőrséggel közös munkát végez, és a támadástól és vádaskodástól a személyes denunciacióig és a közhatalmak felhecceléséig halad”³² — akkor ezzel az évtizedeken át ható könyvnek az állításaival szemben erőtlen és aligha ellensúlyozó a porosz főiskolák minisztériuma tanácsosa, Johannes Schulze privátlevélben meglevő tanúságtétele, amely azt igyekszik alátámasztani, hogy Altenstein miniszternek az a törekvése, hogy a német egyetemeken a filozófiát Hegel szellemében oktassák, minden hegelkedése ellenére sem aratott mindenütt tetszést, sőt sok ellenállásba ütközött. Schulze ezt írta R. Haymnak: „A tények alapján nem lenne nehéz meggyőzőn Önt, hogy Hegel itt sohasem élvezett különleges jóindulatot a kormány részéről, hogy távol állt tőle annak a reakciónak a szolgálata, amely már az Aacheni Kongresszuson megkezdődött; nem lehet szemére vetni, hogy rendszerét az úgynevezett porosz restauráció szellemének tudományos oltalmazójává tette.”³³

Más oldalról viszont nem nehéz rámutatni arra, hogy Hegel — ugyanabban az időben, amikor állítólag reakciós *Jogbölcselete* készült — történelembölcseleti előadásában a francia forradalmat mint „nagyyszerű napfelkeltét” üdvözli,³⁴ Napóleont „a legnagyobb győzelmek” és „a legzseniálisabb hadjáratok” győztesének tartja,³⁵ ezzel szemben az 1815—30 közötti restaurációs korszakot „tizenöt éves bohózatnak”³⁶ tekinti, és a feudális-nemesi Németország fejfájára e szavakat rója: „Teljesen eltűnt a birodalomról szóló hazugság”³⁷. Ily körülmények között aligha lehet indokolatlan túlzásnak tekinteni Engelsnek a Hegel történelembölcseleti előadásairól szóló kommentárjában feltett gúnyos kérdését: „Nem legfőbb ideje-e, hogy a néhai Hegel professzor ily közveszélyes felforgató tanai ellen mozgásba hozzák a szocialista törvényt?”³⁸

Épen a *Történelembölcseleti előadások* szelleme miatt nem sikerülhetett a másik kísérlet sem: az ti., hogy úgy állítsák be Hegel fejlődését, mintha csak a fiatal Hegel lett volna forradalmár, aki a tübingeni kolostori internátusban tiltott könyveket és röpiratokat olvas, tagja az illegális politikai klubnak, verekszik az odamenekült francia emigránsokkal, amiért azok gyalázzák a francia forradalmat, de ez a forradalmi hevület, ahogyan a félszeg helyzetű házitanítóból, majd bizonytalan jövedelmű jénai magántanárból, vidéki lapszerkesztőből, gimnáziumi rektorból végre heidelbergi, majd berlini professzorrá, nagytekintélyű filozófussá emelkedett, fokozatosan kihűlt, hogy helyet adjon a méltóságteljes konzervativizmusnak.

Bárhogyan ítéljük meg a pozitivizmust, amely lemond a lényeg megismeréséről és elvész az adatok halmazában, annyi bizonyos, hogy minél több tényt kutatott ki Hegel életéből és munkásságából, minél inkább ismertté tette azt a hatalmas kéziratanyagot, amelyről Haym úgy nyilatkozik, hogy „alig kibetűzhető”,³⁹ annál világosabb, hogy ez a „fejlődési koncepció”

³⁰ Uo. 364. o.

³¹ Uo. 359. o.

³² Uo. 364. o.

³³ Lásd Ovszjannyikov: *Id. mű* 22. o.

³⁴ Hegel: *Előadások a világtörténet filozófiájáról*. Akadémiai Kiadó, 1966. 736. o.

³⁵ Uo. 740. o.

³⁶ Uo. 741. o.

³⁷ Uo. 745. o.

³⁸ Engels: *Anti-Dühring*. MEM 20. köt. Bp. 1963. 18. o.

³⁹ *Id. mű* IV. o.

nem tartható fenn. S így adódik egy harmadik elképzelés, amely Georg Lassonak, Hegel összes művei kiadójának és magyarázójának a *Phänomenologie des Geistes*re vonatkozó, de Hegel egész oeuvre-jére érvényesnek tartott megállapításában kulminál: „ebben a könyvben mint valami gyúponiban egyesülnek korának összes szellemi törekvései”.⁴⁰ Azaz Hegel gyermekkori környezetének két jellegzetességéből — sváb származásából és protestáns vallásából — következtetni puritanizmusára. Diákkora elhatározó élményéből, a hellenizmus iránti előszeretetéséből magyarázni jogbölcseletének, államelméletének, etikájának alapelemeit. A francia forradalom eszméiből meríteni szabadság-fogalmát, a jakobinizmus terrorisztikus „borzalmaival” alátámasztani „pálfordulását” és reakciós despotizmusát. S ha valami olyan mozzanat is előfordul Hegel bölcseletében, amelyre nincs kor-analógia, vagyis nem jöhetett korhatásra létre, ott a megoldás: az egyszerűen Hegel egyéniségében rejlő, zseniáltságából eredő alkotás. Vagyis, ha nemcsak olyan ellentmondásokat észlelünk, amelyekre a fentiekben a forradalmár és reakciós attribútumokat számbavéve utaltunk, hanem olyanokba is beleütközünk, hogy miért fordult éppen puritanizmusával a kanti kötelesség-elv ellen az élet teljességének és a hajlamok (szükségletek) érvényesülésének dicséretében: vagy hogy protestáns liberalizmusa ellenére miért látja az állami szervezet keménységének és kérlelhetetlenségének ideáljában a katolikus egyházi szervezet példamutatását — minderre megvan a kézenfekvő válasz: a kor tükre ez, márpedig ez a kor tele van ellentmondásokkal, a régi és új közötti kielezett küzdelmekkel, megoldhatatlan feszültségekkel. Hogyan lehetne éppen attól a Hegeltől követelni minderre feloldást, harmóniát, egybevágóságot, aki programatikusan kijelenti: „Ami az individuumot illeti, mindenki korának gyermeke; így a filozófia is kora gondolatokba foglalva. Éppoly ostobaság azt gondolni, hogy bármilyen filozófia túlhaladhatja saját korának határait, mint az, hogy az egyén átugorhatja saját korát.”⁴¹

Egyszóval: Hegel egyszerre forradalmár és reakciós, egyszerre hellenisztikus-hedonista és sváb protestáns puritán, egyszerre evolucionista és fejlődéstagadó, egyszerre idealista és realista, istenhívő és vallásellenes, történelmi és időtlenséget valló, relativista és abszolutista. Igaza van tehát W. R. Beyernek, amikor D. Fr. Strauss megállapítását, hogy „Hegel filozófiája kétértelmű”, kijavítja arra, hogy „többértelmű”,⁴² és a Hegel-irodalmat áttekintve a Hegel interpretációkat a következő csoportosításban ismerteti: a forradalmár Hegel, a restauratív Hegel, a fasiszta Hegel, az evangélikus Hegel, a katolizált Hegel, az egzisztencialista Hegel — és ha a szinte napról-napra gyarapodó Hegel-irodalmat számontartjuk, akkor további csoportokat és a fentiekben belül is újabb alcsoportokat, irányzatokat és magyarázatokat lehetne alkotni és találni. Így nem csoda, hogy Martin Heidegger, aki elég távol esik a hegeli filozófiától, e kijelentésre ragadtatja magát: „Hegel halála óta minden csak ellenmozgalom, és nemcsak Németországban, hanem egész Európában”,⁴³ és az sem, hogy Franco Lombardi római professzor a Frankfurt a/M.-i egyetemen tartott előadásának (1958. jan. 9.) ezt a címet adta: „Lehetséges-e Hegel után még filozófia?”

⁴⁰ Hegel: *Phänomenologie des Geistes. Sämtliche Werke* Bd. II. Leipzig 1907. *Einleitung*, XVII. o.

⁴¹ Hegel: *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Berlin 1956. 16. o.

⁴² W. R. Beyer: *Hegel-Bilder*. Berlin 1964. 98. o.

⁴³ M. Heidegger: *Vorträge und Aufsätze*. Pfullingen 1954. 76. o.

Persze azzal, hogy Hegellel mindent igazolni lehet, sem Hegel helyes értelmezéséhez nem jutottunk közelebb, sem pedig az illetők nem érték el céljukat: saját álláspontjuk megerősítését. A filozófiatörténet bőségesen ismer eseteket, amikor egy-egy filozófust a legellentétesebb nézetek alátámasztására akarnak felhasználni.

A következőkben nem ezt kívánjuk illusztrálni, hanem csupán azt a kettős feladatot kíséreljük megoldani, hogy először olyan alapvető vitakérdéseket, amelyek már korábban is felmerültek, abból a szempontból nézzünk át, hogy mintegy az utóbbi évtized során milyen új formákat öltöttek, másodszor pedig, hogy megvizsgáljuk, ugyanezen időben produkált-e a Hegel-vita új problémákat.

Ami az első feladatot illeti: annak eldöntésében, hogy Hegel forradalmár-e vagy reakciós, szinte kezdettől fogva szerepet játszott a hegeli filozófia módszere és rendszere szembeállításának kísérlete — a „baloldal” magáévá tette a módszert, és elvetette, vagy legalábbis bírálta a rendszert, a „jobboldal” pedig, ellenkezőleg, elismeréssel adózott a rendszernek, de eltévelyedésnek, értelmetlenségnek, legjobb esetben egy sajátos konstrukciós kedv elvetemültségének minősítette a módszert.

Volt abban nem kis tendencia, hogy ezt a szembeállítást Engelsnek akarták tulajdonítani, mégpedig, ahogy ez szokás, egyes kiszakított részek, önkényesen abbahagyott idézetek alapján. Mert valóban, Engels azt írta, hogy Hegel „kénytelen volt rendszert csinálni, egy filozófiai rendszernek pedig a hagyományos követelmények szerint valamiféle abszolút igazsággal kell záródnia”,⁴⁴ és: „a rendszer belső szükségzerűségei tehát egymagukban elegendők ahhoz, hogy megmagyarázzuk, miképp lehet egy minden ízében forradalmi gondolkodási módszer révén fölöttébb jámbor politikai következtetésre jutni”⁴⁵ — ugyanakkor azonban azt is írta, hogy „a hegeli rendszer hasonlíthatatlanul nagyobb területet fogott át, mint bármely megelőző rendszer, és e területen olyan gondolati gazdagságot tárt fel, amely még ma is bámulatba ejt”.⁴⁶ És nem „a minden ízében forradalmi módszerre”, hanem az ilyen módszerrel tárgyalt rendszerre vonatkoznak Engels szavai, hogy „e filozófia számára nincsen végleges, semmi abszolút, semmi szent; mindenről kimutatja és mindenben megmutatja a múltkonyságot, s nem ismer el mást, csak a keletkezés és elmúlás, a vég nélkül az alacsonyabbtól a magasabb felé emelkedés szakadatlan folyamatát, melynek maga is csak visszatükröződése a gondolkodó agyban”.⁴⁷ S vegyük még hozzá Engelsnek az *Anti-Dühring* előmunkálataiból származó feljegyzését, amely szerint „*Rendszerezés* Hegel után lehetetlen. Hogy a világ egy egységes rendszert, azaz egy összefüggő egészet alkot, az világos, e rendszer megismerése azonban az *egész* természet és történelem megismerését előfeltételezi, amit az emberek *soha* el nem érnek.”⁴⁸ Vagy tartsuk szem előtt az *Anti-Dühring*nek magának ugyanerre a gondolatra vonatkozó részletes fejtegetéseit, amelyek szerint „Az a belátás, hogy a természeti folyamatok összessége rendszeres összefüggésben áll, arra ösztönzi a tudományt, hogy e rendszeres összefüggést mindenütt, a részletben is, az

⁴⁴ Engels: *Ludwig Feuerbach és a klasszikus német filozófia felbomlása*. Marx—Engels *Vál. Műv.* 2. köt. Kossuth, 1963. 328. o.

⁴⁵ Uo. 329. o.

⁴⁶ Uo.

⁴⁷ Uo. 327—328. o.

⁴⁸ Engels: *Anti-Dühring*. Id. kiad. 666. o.

egészben is kimutassa. De az összefüggést megfelelően, kimerítően, tudományosan ábrázolni, a világrendszernek, amelyben élünk, pontos gondolati képmását megfogalmazni számunkra és minden idők számára is lehetetlenség marad. Ha az emberiség fejlődésének valamely időpontjában a világ fizikai, valamint szellemi és történelmi összefüggéseinek ily végérvényesen lezáró rendszerét tető alá hoznák, ezzel az emberi megismerés birodalma lezárulna, és a jövőbeni történelmi továbbfejlődés megszakadna attól a pillanattól fogva, hogy a társadalom ama rendszerrel összhangban lenne berendezve — ami abszurditás, tiszta képtelenség lenne. Az emberek tehát ezzel az ellentmondással találják magukat szemben: egyfelől az a feladatuk, hogy a világrendszert kimerítően megismerjék a maga egyetemes összefüggésében, másfelől pedig, mind a sajátmaguk, mind a világrendszer természeténél fogva ezt a feladatot soha teljesen megoldani nem tudják. Ez az ellentmondás azonban nemcsak benne rejlik mindkét tényező: a világ és az emberek természetében, hanem egyben ez az egész intellektuális haladás fő emelője, s napról napra és folytonosan megoldódik az emberiség végtelen progresszív fejlődésében . . .”⁴⁹

E hosszú idézetet nemcsak azért tartottuk szükségesnek itt közölni, mert ebből világosan kitűnik, hogy Engels csak olyan rendszert nem fogadott el, amely az abszolút befejezettség igényével lép fel — és hogy a Hegelt így magyarázókkal szemben Engelsnek nem ez volt a nézete, arra is visszatérünk —, sőt hogy Engels maga is törekedett rendszeralkotásra, amikor a dialektikát úgy határozta meg „mint a természet, az emberi társadalom és a gondolkodás általános mozgási és fejlődési törvényeinek tudománya”,⁵⁰ — lévén ez nyilvánvalóan teljes rendszer, hiszen ami kimarad belőle, a transcendencia, az nem a tudomány, hanem a teológia tárgya.

Ha tehát Engelsnek nehéz a nyakába varrni a hegeli módszer-rendszer ellentétességét és főleg azt, hogy a módszert megtartandónak, a rendszert pedig elvetendőnek tekintette, annál figyelemreméltóbb, hogy a másik — polgári — oldalról olyan nézetekkel találkozunk, hogy Hegelnél a rendszer az érték és a módszer az értéktelen. Ilyen álláspontot foglal el Engels kortársa és hallgatótársa a berlini egyetemen (együtt hallgatták Schellinget, és, ha más-más okból is, de egyaránt ellene fordultak), Sören Kierkegaard, aki már 1837-ben azt írja, hogy Hegel „a logikai hármasságot a legbolondabb módon juttatta érvényre”,⁵¹ ezzel szemben: „a rendszer több, mint ami isten kezében van”.⁵²

Hogy a módszer-rendszer kérdésben nem is annyira Hegelről, mint a saját filozófia Hegel-fedezékéről volt szó, azt már Engels is világosan látta, amikor azt írta, hogy „Hegel tanainak összessége, mint láttuk, bő teret adott arra, hogy legkülönbözőbb gyakorlati pártfelfogások húzódnak meg mögötte; és Németország akkori elméleti légkörében mindenekelőtt két dolog volt gyakorlati: a vallás és a politika. Aki Hegel rendszerére vetett elsősorban súlyt, mindkét téren eléggé konzervatív lehetett; aki a dialektikus módszert tekin-

⁴⁹ Uo. 39—40. o.

⁵⁰ Uo. 146. és 138. o.

⁵¹ S. Kierkegaard: *Die Tagebücher*. Ausgew. v. Th. Haecker. I. köt. 62. o.

⁵² S. Kierkegaard: *Abschliessende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken v. Joh. Climacus*. I. Teil. 1957. 99. o.

tette a legfontosabbnak, mind a vallás, mind a politika tekintetében a legszélsőbb ellenzékhez csatlakozhatott”.⁵³

Ennek ellenére mindmáig lépten-nyomon beleütközünk abba az előítéletbe, hogy Hegelnél magánál van a módszer és rendszer között megoldhatatlan ellentmondás. Az M. Rozentál-P. Jugyin-féle *Filozófiai Lexikon* expresszis verbis kimondja, hogy „A hegeli filozófiát a dialektikus módszer és a metafizikus rendszer közötti mély ellentmondás jellemzi”,⁵⁴ és ha e mű későbbi kiadása rá is jön, hogy ebben a fogalmazásban a metafizika kettős (engelsi és hagyományos) értelmezésében elvcsúsztatás van, azt még mindig fenntartja, hogy „H. dialektikája... kibékíthetetlen ellentmondásban van idealista filozófiájával”.⁵⁵

Zsdanov is, Alexandrovnak *A nyugat-európai filozófia története* c. könyvével kapcsolatos bírálatában, Hegel rendszerét, mint a legutolsót e nemben, azok közé a filozófiai rendszerek közé sorolja, amelyek „egy halomba dobálták a legkülönbözőbb tényeket, következtetéseket, feltevéseket és az egyszerű kitalálásokat is”, mivel Hegel is eképpen „igyekezett felépíteni a filozófia épületét, maga alá teperve az összes többi tudományokat, belegyömöszölve azokat kategóriái Prokrusztesz-ágyába és arra számítva, hogy megoldja az összes ellentmondásokat, megoldhatatlan ellenmondásokba keveredett a dialektikus módszerrel, amire önmaga rájött, de nem értett meg, s ezért helytelenül alkalmazta”.⁵⁶

De míg korábban az a felfogás uralkodott, hogy „Hegel dialektikus módszere... filozófiájának h a l a d ó oldalát alkotta, idealisztikus, dogmatikus rendszerre konzervatív volt”⁵⁷ — addig újabban nem annyira a világnézeti, mint inkább a logikai ellentmondásosságot akarják e kérdésben felmutatni. Így R. O. Gropp ugyan még tételezi, hogy „ellentmondás van a dialektika és a rendszer között”,⁵⁸ ténylegesen azonban már nem a módszer és rendszer *ellentétét*, hanem Hegelt idézve „a filozófia története és a filozófiai rendszer azonosságát” emeli ki,⁵⁹ mivel Hegel azt állítja, hogy „a filozófia rendszereinek az egymásutánja a történelemben ugyanaz, mint az idea fogalom meghatározásainak logikai levezetésében levő egymásután”.⁶⁰ Vagyis Gropp — ellentétben Leninnel, aki szerint az, hogy „a logikában a gondolat történetének általában és egészében egybe *kell* esnie a gondolkodás törvényeivel”,⁶¹ megfelel a hegeli felfogásnak — Hegelnél a logikainak és a történetinek nem az „egybeesését”, hanem az „azonosságát” látja.

Am ha azonosságról van szó, akkor értelmetlenné válik Groppnak az a következtetése, hogy Hegel a logikaiba belekényszeríti a történelmit. Még következtetlenebb Gropp akkor, amikor Hegel filozófiatörténetének alapján,

⁵³ Engels: *Ludwig Feuerbach és a klasszikus német filozófia felbomlása*. Id. kiad. 330. o.

⁵⁴ M. Rozentál — P. Jugyin: *Filozófiai Lexikon*. Szikra, 1955. 274. o.

⁵⁵ M. Rozentál — P. Jugyin: *Filozófiai Kislexikon*. Kossuth, 1964. 261. o.

⁵⁶ A. A. Zsdánov: *A művészet és filozófia kérdéseiről*. Szikra, 1949. 12 — 13. o.

⁵⁷ *A filozófia története*. Szerk. M. A. Dinnyik stb. II. köt. Kossuth, 1960. 68. o.

⁵⁸ R. O. Gropp: *Zu Fragen der Geschichte der Philosophie und des dialektischen Materialismus*. Berlin 1958. 21. o., és Gropp: *Das nationale philosophische Erbe*. Berlin 1960. 79. o.

⁵⁹ R. O. Gropp: *Zu Fragen der Geschichte der Philosophie und des dialektischen Materialismus*. Id. kiad. 18. o.

⁶⁰ Lásd G. W. F. Hegel: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*. Id. kiad. 34. o.

⁶¹ Lenin: *Filozófiai Füzetek. Művei* 38. köt. Bp. 1961. 304. o.

kénytelen elismerni, hogy vannak filozófiai tanok, amelyeknek hiába keresi az egyenértékesét a logikában, és fordítva, logikai kategóriák, amelyeknek megfelelőjét nem találja a filozófia történetében — hogy végül is Hegel logikájának fogalmi felépítése és a filozófiatörténete között csupán *párhuzamos-ságot* igyekezzék megállapítani.⁶² Vagyis sem egyik, sem másik esetben nem igazolódik a logika és filozófiatörténet azonossága, annál kevésbé, mivel Hegel csupán azt állítja, hogy „ha a filozófia történetében előforduló rendszerek alapfogalmait *megtisztítjuk* attól, ami külső formájukra, a különösre való alkalmazásukra stb. vonatkozik, megkapjuk az eszme meghatározásának különböző lépcsőfokait az eszme logikai fogalmában”.⁶³

Nos, nincs szó arról, hogy Hegel rendszerének *alapjában véve* idealista jellegét megkérdőjelezzük, de azért nem hagyható figyelmen kívül, hogy Leninnek is feltűnik, „hogy Hegel néha az elvonttól kiindulva halad a konkrét-hoz (,lét' (elvont) — ,l é t e z é s' (konkrét) — ,magáért-való-lét'), — néha megfordítva (szubjektív fogalom — objektum — igazság (abszolút eszme))” és felteszi a kérdést: „Vajon nem az idealista következetlensége-e ez . . . Vagy vannak mélyebb okai ennek?”⁶⁴ — és azután, kérdőjelesen Hegelnek tulajdonítva, leírja a megismerés folyamatának marxi koncepcióját.

Minthogy egyelőre csupán a módszer-rendszer problémájáról beszélünk, ilyen messzire nem követjük Lenin gondolatmenetét, és egyelőre ne menjünk bele abba a kérdésbe se, hogyan kell a történelmi-logikai összefüggés aspektusából Hegelnek azt a döntő tételét felfognunk, amelyet a *Jogbölcslelete* mottójává tett, hogy ti. ami ésszerű, az valóságos, és ami valóságos, az ésszerű — azaz hogy mit értünk valóságon?

Mindezekután tehát ahhoz, hogy fenntartható legyen a módszer-rendszer ellentmondásossága, az lenne szükséges, hogy, Mario Rossi messinai professzor szavaival szólva, „felfedezzük a dialektikának olyan formuláját, amely a rendszertől eloldott, minden tartalmat nélkülöző, bizonytalan, és az etikai, logikai, vallási és más területekkel való minden kapcsolattól mentes dialektikát fejez ki”.⁶⁵ Nem lenne tehát az ilyen dialektika más, mint a hagyományos (arisztotelészi) formális logikának megfelelő formális-dialektikus logika, amely eltekint a tartalomtól, és a dialektikus eljárásokat műveletekre korlátozza.

Hogy Hegelnek magának mi az álláspontja ebben a kérdésben, azt ma nehéz megállapítani. A formális-logikai alapelveken nyugvó gondolkodást Hegel metafizikai gondolkodásnak tekinti, és szembeállítja a dialektikus gondolkodással.⁶⁶ Sorba véve a formális logika „alapelveit”, elsőnek tehát azonosság-elvét, Hegel rámutat arra, hogy az már tisztán önmagában véve is a különbségre és az ellentmondásra utal, és megállapítja, hogy „az igazság csak az azonosságnak a különbözőséggel való egységében teljes”.⁶⁷ Az ellentmondás elvének — amely természetszerűleg helyesen az ellentmondás lehetetlenségének az elve, tehát alapjában véve az azonosság elvének más sza-

⁶² R. O. Groppe: Zu Fragen der Geschichte der Philosophie und des dialektischen Materialismus. Id. kiad. 18—20. o.

⁶³ Hegel: Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Id. kiad. 119. o.

⁶⁴ Lenin: *Filozófiai Füzetek*. Id. kiad. 304. o.

⁶⁵ Vö. Mario Rossi: *Drei Momente der Hegelschen Dialektik: Ihre Entstehung, ihre Formulierung, ihre Auflösung. Hegel—Jahrbuch 1961. I. Halbbd. München, 19. o.*

⁶⁶ Vö. Gottfried Stiehler: *Hegel und der Marxismus über den Widerspruch*. Berlin 1960. 16. o.

⁶⁷ Hegel: A logika tudománya II. rész. Akadémiai Kiadó, 1957. 26. o.

vakkal való megformulázása — Hegel a „minden: ellentmondás” elvét állítja fel, amely az „ellentétek azonossága” tételben kulminál,⁶⁸ és végül: a kizárt harmadik elvét Hegel „triviálisnak” mondja, és gúnyosan állapítja meg, hogy van harmadik eset, ott van magában ebben a tételben, maga az A a harmadik eset, mert A lehet $+ A$ is, $- A$ is.⁶⁹

Hegel a maga dialektikus logikáját az ellentmondás elvére alapozta, és mivel a hagyományos formális logika elutasítja az ellentmondás elvét — bár nem lehet Stiehler végkövetkeztetését elfogadni, amely szerint „ezzel Hegel számára adva volt a két logika közötti viszony: a dialektikus logika helyes és a formális logika teljesen hamis”⁷⁰ —, Hegel a formális logikát a metafizikus szemlélet kifejeződésének, és így a megismerés szempontjából alacsonyabb rendűnek, nem kielégítőnek tartotta.

Ismét nyitva hagyva a kérdést, vajon Hegel az ellentmondást az objektív realitás vagy csupán a fogalmak fejlődése motorjának fogta-e fel, annyi bizonyos, hogy Hegelnél a fogalom is tartalommal bír, tehát a dialektikus logika formalizálhatóságának — a formák tetszés szerinti tartalommal való betöltése lehetősége mellett — ellene volt. Ez persze nem jelenti azt, hogy — akár Hegel intenciói szemmel tartásával is — elzárhatjuk az utat a modern formális logika kísérlete elől, hogy fejlettebb apparátusával új viszonylatoknak a kompetenciája alá helyezésével, az absztrakció magasabb fokának elérésével meg ne próbálkozzék a dialektikus logika formalizálásával; annál kevésbé, minthogy ilyen kísérletek ténylegesen vannak, hogy csak J. Zeleny⁷¹ vagy Lion Apostol⁷² tanulmányaira utaljunk.

A matematikai logika nagy eredményei láttán lehetségesnek kell tartanunk „a matematika maximális és potenciálisan növekvő ismeretelméleti alkalmazását, és pedig dialektikus jellegű folyamatok viszonylatában”,⁷³ de Zeleny ennek előfeltételül a „valóság” új interpretációját, valamint a logikai ideának az abszolút mivoltáról való lemondást, „egy nem szkeptikus és nem-szubjektivistikus, specifikus relativizmus”⁷⁴ akceptálását és a Hegelnek tulajdonított „értelmi-tudományosságtól az ész-tudományossághoz”⁷⁵ való szűkszerű továbbhaladást jelöli meg.

A mi szempontunkból azonban ennél sokkal lényegesebb, hogy Apostol a fenti tanulmányában a hegeli logikát a rendszerek egyetlen típusára redukálja, Zeleny pedig világosan kimondja, hogy a formalizálhatóság szempontjából teljesen el kell vetni a hegeli filozófiát „mint *rendszer*, ezt a kolosszális szörny-szülöttet”.⁷⁶ Vagyis igazolódik Rossi kiindulópontja, hogy a rendszertől elválasztott, tartalomtól megfosztott dialektikát hiába keresünk Hegelnél. „A dialektika — írja Rossi — szigorúan véve a rendszer formája. A tartalom elemein kívül, amelyek azt dialektizálják, és a rendszeren kívül, amely ezeket artikulálja, nincs saját élete. A dialektikának és a rendszernek az összehangolt-

⁶⁸ Vö. Lenin: *Filozófiai Füzetek*. Id. kiad. 91—92. o.

⁶⁹ Uo. 120. o.

⁷⁰ G. Stiehler: Id. mű 67. o.

⁷¹ J. Zeleny: *Hegels Logik und die Integrationstendenzen in der gegenwärtigen Grundlagenforschung. Hegel — Jahrbuch* 1961. II. Halbbd. Id. kiad. 20—33. o.

⁷² Lion Apostol: *Materialisme dialectique et methode scientifique*. Socialisme. Bruxelles 1960/40. sz. 532. o.

⁷³ Zeleny: Id. cikk 30. o.

⁷⁴ Uo. 22. o.

⁷⁵ Uo. 28. o.

⁷⁶ Uo. 22. o.

ságát Hegel összfilozófiájában soha nem is dementálták, még azokban a helyekben sem, amelyek látszólag a filozófus legreakciósabb álláspontját fejezték ki.⁷⁷

Abban azonban van következetesség, hogy azok számára, akik a módszert és a rendszert egymással szembeállítják, ennek a szembeállításnak csak akkor van értelme, ha a módszer a dialektikus fejlődés végtelenségét, a rendszer pedig a lezárulást, befejezettséget fejezi ki. S valóban, már eddig is láttuk, hogy lényegileg egy ilyen értelmű szembeállításról van szó. A tragikus azonban az, hogy ezzel a dogmatikus marxisták éppen a legreakciósabb egyházi filozófusoknak játszanak a kezükre. Ez utóbbiak ugyanis azok, akik Hegel rendszerét abszolútnak tekintik: az abszolút szellem, miután a művészetben szemlélte, a vallásban képzelte és érezte, majd a bölcslemben gondolja, felfogja önmagát, ezzel — miután fejlődését a logikai szférában üresen, tartalmatlanul, elvontan, a lét = semmi kiindulóponttól megkezdte — immár magasabb fokon, öntudattal önmagába visszatérve megnyugszik, a fejlődés véget ér.

Nem az egyházi filozófiának arra a korszakára gondolunk, amelyben a skolasztika kezdetein, amikor a keresztény dogmák még csak kialakulóban voltak és távolról sem merevedtek meg, igen heves harcok dúltak a megismerés módszereit illetően a dialektikusok (Gerbert d'Aurillac, a „peripatetikus” Anselmus, Beranger de Tours stb.), akik közül némelyek a dialektikát a teológia fölé helyezték, és a matematikai-deduktív módszer hívei között (Petrus Damiani, Lanfracus, Otloh von St. Emmeram, Manegold von Lautenbach stb.) — hanem arra az eszkatológiára, amely még a gnosztikusoktól ered (Hippolytos, Basilides stb.), és amely a kinyilatkoztatás tanának megfelelően az üdvözülés három szakaszát tételezi.

Tartalom szerint az első az általános emberi kinyilatkoztatás, amely objektíve a természet célszerűségében, szubjektíve a szellem értelmi képességében, a második Mózes törvényeiben és a próféták jóslataiban, a harmadik az üdvösség tanának Jézus által való teljes kibontakozásában mutatkozik. E szakaszoknak három történelmi periódus felel meg: Ádámtól Mózesig, Mózesről Krisztusig és Krisztustól a világ végéig.

Ezt a gondolatot a modern filozófiában is megtaláljuk. (Sőt a „paroklétozok” megjelenését — a negyedik periódust — a hegeli hármastagoltság mai négyesütemmel való kiegészítése (Croce, Jan van de Meulens) anticipációjának tekinthetjük.) Kezdhethetjük a sort Hegel kollégájával a heidelbergi, majd berlini egyetemen, az óhegelianus, „spekulatív teológus” Ph. K. Marheinekével, aki Hegel történetbölcséletét ekként interpretálta: az atya birodalma: az ókor, a fiú birodalma: a középkor, a szellem birodalma: a reformációtól a történelem befejezéséig; folytathatjuk Lassonnak a *Philosophische Bibliothek*-ben megjelent Hegel-művek elé írt *Bevezetései*vel, és — egyenlőre — végezhetjük a jezsuita Gaston Fessardnak a hegeli *Weltgeschichte ist Weltgericht* tételhez fűzött eszmemenetével.⁷⁸

Aligha tekinthető azonban másnak, mint képies kifejezésnek a *Philosophie der Geschichte* befejezése, mely szerint „a világtörténelem, a szellemnek ez a fejlődésmenete s igazi levése történelme váltakozó színjátékában — ez az

⁷⁷ M. Rossi: Id. cikk. 19. o.

⁷⁸ Vö. Gaston Fessard: *Attitude ambivalente de Hegel en face de l'histoire. Hegel — Jahrbuch* 1961. I. Halbbd. Id. kiad. 25—60. o.

igazi teodicea, isten igazolása a történelemben”,⁷⁹ hiszen ezzel csak kiélezi azt a problémát, hogyan viszonylik rendszerében az (abszolút) isten az abszolút szellemhez.

A kérdőjel ugyanis már ott kezdődik, hogy a történelem az objektív szellem szférája, és az objektív szellem mint ész működik, ez valósítja meg akaratát — még „cselt” is igénybe véve — azzal, hogy a megvalósításhoz szüksége van emberekre, olyanokra is, akik átlátják az ész szándékát — ezek a történelem hősei —, de olyanokra is, akik a „List der Vernunft” révén azt hiszik, hogy saját akaratukat hajtják végre, holott az észet szolgálják.

A mi szempontunkból a lényeges az, hogy az észnek mindig szüksége van az egyes cselekedeteire, vagyis a világszellemnek megmarad a természetihez, a földihez kötöttsége. Már emiatt sem lehet vége a történelemnek. De hogy a történelemben Hegelnél nincs befejezettség, az további mozzanatokból is kiolvasható. Először is a szellem, miután „hosszú útján”, ami ugyan teljességgel viszonylagos valami, „a szellem pedig az örökkévalóság”,⁸⁰ átküzdötte magát az emberiség gyermekkorán, az orientális birodalomban a despotizmuson, az ifjúkoron, a görögségen, a férfikoron, a római birodalomban, arisztokrácián és demokrácián, eljut az öregség korába, a keresztény-germán birodalomba, a monarchiába, amelyben nem isten, hanem éppen hogy a világiasság érvényesül teljes mértékben. „Az állam nem marad el többé az egyház mögött, és már nincs neki alárendelve, az egyháznak nincs többé kiváltsága, a szellemi már nem idegen az államtól. A szabadság megtalálta az eszközt fogalmának és igazságának megvalósítására”⁸¹ — „és ez a célja a világtörténelemnek.”^{81/a}

Ez a megállapítás és a fentebb idézett befejező szavak csak akkor nem mondanak tehát egymásnak ellent, ha Hegel istent a szabadsággal azonosítaná. De a befejezettség itt sem érvényesül, amennyiben Hegel nem a fennálló abszolút monarchiában, hanem a követelményként, elérendő ideálként tételezett *alkotmányos* monarchiában látja a megvalósulást — tehát amíg ezt el nem éri, addig a szellem nem „nyugodhatik meg”.

Ám minthogy a filozófia feladata, mint idéztük, annak a felfogása, ami van, az, hogy Hegel nem beszél arról, ami lesz, még nem egyértelmű a fejlődés megállásával. Nem bizonyítékul, csupán a jobb megértés szempontjából utalunk arra, hogy miként a legelőrelátóbb marxista sem tudja elképzelni, mi következik a teljes kommunizmus után — de tételezi, hogy a történelem itt sem fog megállni —, a *polgár* Hegel fantáziája is megállt egy olyan társadalmi formáció határán, amely az ő szemében a legtökéletesebbet valósította meg: mindenkinek a szabadságát, amelyet az alkotmány — nem pedig személy vagy személyek — biztosít. „Ha ezen túl akar haladni az ember — írja a *Jogbölcselete Előszavában* —, és olyan világot épít magának, *amilyennek lennie kellene*, akkor ez létezik ugyan, de csak az ő véleményében, egy olyan tárgy elemben, amely minden tetszés szerintit beképezhet magának.”⁸²

A további érvet, hogy még ebben a stádiumban sincs megállás, Hegel a *Wissenschaft der Logik*ban szolgáltatja: „a végtelenbe menő progresszus képe az *egyenes vonal*, amelynek két határán csak a végtelen van, és mindig

⁷⁹ Hegel: Előadások a világtörténet filozófiájáról. Id. kiad. 746. o.

⁸⁰ Uo. 204. o.

⁸¹ Uo. 203. o.

^{81/a} Hegel: Philosophie der Geschichte. Leipzig. é. n. 161. o.

⁸² Hegel: Grundlinien der Philosophie des Rechts. Id. kiad. 16. o.

csak ott van, ahol vonal — s ez létezés — nincsen, a vonal pedig kimegy e nemlétezéséhez, azaz a meghatározatlanba. A magába visszahajló, igazi végtelenség képe a *kör*, a magát elért vonal, amely zárt és egészen jelenvaló, nincs se *kezdőpontja*, se *vége*.⁸³

Később, a történetfilozófiai előadásában azonban az örök visszatérés, a körforgás elméletét leszűkíti a természetre, mondván, hogy „a természetben végbemenő változások, bár végtelenül változatosak, csak körforgást mutatnak, amely mindig ismétlődik; a természetben nem történik semmi új a nap alatt, ... csak szellemi talajon végbemenő változásokból fakad valami új”.⁸⁴ A történelem azonban „a jobbá, a tökéletesebbé való változás”.⁸⁵ Vagyis a szellemfilozófiában a körforgást felváltja a spirálvonalú fejlődés. De hogy ennek sincs vége, az megmutatkozik abban is, hogy a történelemben ugyan — ha nem is a jelenben, de a jövőben — elgondolható a cél megvalósulása, a szabadság, ám ezzel csak az objektív szellem pályafutása teljesedik be, és a szabadság realizálásának a közege az állam és a politika, hiszen a történelmi cselekedet mindig emberi cselekedet.

Vannak azonban olyan emberi cselekedetek, amelyek eredményei függetleníthetők a cselekvőtől, függetlenségükben érzékelhetetlenné válnak, de mégis léteznek, mégis valóságok. Ezek a létezők az abszolút szellem konkrét megnyilvánulásai, a művészet, vallás és filozófia, illetve, minthogy fejlődésről van szó, ezek története. E fejlődést azonban Hegel nem úgy képzei, hogy az egyes fokok egymást felváltják, vagyis a művészet, áthaladván a hármastagoltságon (a szimbólikus, a klasszikus és a romantikus szakaszon) átmegegy a vallásba, vagyis mint művészet megszűnik; hasonlóképpen nem arról van szó, hogy a vallás is, megtéve dialektikus útját, filozófia lesz, s hogy a filozófia, elérvén a legmagasabb fokát, a hegeli rendszert, egyben likvidálja önmagát.

A szellem eme objektíválódásai — alkotóiktól való elválásai — tehát egyrészt nem az egymásutániség, hanem az egymásmellettiesség képét mutatják, másrészt pedig relatíve önálló törvényszerűségekkel bírnak. Ami megszűnésüket illeti, az történelmileg nem tételezhető, még a vallásra vonatkozólag sem: ami mindmáig látható, az az, hogy legfeljebb az egyháztól szakad el és különféle pótlékai — irracionális filozófia stb. — alakulnak ki.

Hegel maga csak ennyit tételezhetett, a marxizmus kellett hozzá, hogy e problémákban világosabban láthassunk, de még ennek segítségével — a társadalmi gyökerek meglazulása, elsorvadása alapján — is csupán a szocialista-kommunista állam és a vallás elhatárolására következtethetünk, a művészet és filozófia további sorsa — elhalása, átalakulása, új szellemi objektívációs formák kialakulása — egyelőre ismeretlen előttünk.

Ezzel némileg közelebb jutottunk a fent feltett kérdés megválaszolásához is, hogy ti. mi a viszony isten és az abszolút szellem között. A történelem, Hegel szavai szerint, maga, a teodicea, a vallás mint vallástörténelem ennek az általános történelemnek egy része, átmeneti mozzanata. Ha tehát a vallás Isten tudatának a kifejeződése, akkor már isten nem lehet abszolút, hanem csak átmeneti mozzanata az abszolút szellemnek — ez viszont ellentmond isten hagyományos fogalmának.

Ebből persze még nem lehet következtetni Hegel ateista mivoltára, ahogyan egyesek teszik, de ugyanúgy nem lehet egyenlőség jelet sem tenni

⁸³ Hegel: A logika tudománya. Id. kiad. I. rész. 122. o.

⁸⁴ Hegel: Előadások a világtörténet filozófiájáról. Id. kiad. 112. o.

⁸⁵ Uo.

isten és az abszolút szellem közé, hiszen akkor Hegel megduplázza a világot: két történelem futna egymás mellett, ami értelmetlenség, de isten hagyományos fogalmának elfogadásával értelmét veszítené maga a történelem is, amely ellentétekben való fejlődést, küzdelmet ábrázol. Isten mint mindenható egyszerre is megjelenhet legtökéletesebb alakjában — nem kell előbb természetű, majd szubjektív-objektív-abszolút szellemmé válnia, mint a hegeli szellemnek —, a teológia szerint ezt meg is teszi kinyilatkoztatás formájában. Csakhogy akár elfogadjuk a kinyilatkoztatást — amely az ember, illetve a kinyilatkoztatást felfogó lény szükségszerűségét igazolja csupán, minden más tehát csak arra szolgál, hogy az ember létét biztosítsa, aki előtt lehessen kinyilatkozni —, akár pedig az abszolút szellemet tekintjük — megnyilvánulásainak, objektívációnak megfelelően — a társadalmi ember szellemének, mindenképp antropomorfizmushoz jutunk. (Ennyiben következetes is Feuerbach, ha meg is reked a naturalisznál és nem jut el a szociálisig.)

Ez végső fokon meg is felel Hegel eszméjének a szubjektum-objektum azonosságát illetőleg, mert ez az azonosság nem a panteizmusban, hanem az emberben — hominizmusként — valósul meg igazán. (Nem a formális logika, hanem a dialektikus logika azonossága gyanánt.) Az eszkatológia tehát nem egyeztethető össze a hegeli rendszerrel, ha a teológusok politikai tendenciájától eltekintünk — a jóhiszeműek számára —, legjobb esetben „ábránd”, „filozófiai chiliasmus”,⁸⁶ ahogyan Kant is nevezi.

Am ha Hegel nem óhajt „ábrándozni”, csak azt akarja tudni, hogy mi van, nem pedig azt, hogy mi lesz vagy, pláne, hogy mi legyen — akkor szembe kell néznie azzal, hogy mit nevez valóságnak. Ez a kérdés is nagy szerepet játszik a mai Hegel-vitákban, és a legszélsőségesebb álláspontokkal találkozunk. NB nem arról van szó, hogy most felsoroljuk Lenin *Filozófiai Füzet*eiből azokat a helyeket, amelyek ilyen megállapításokat tartalmaznak, mint pl. hogy „egészen közel jut a materializmushoz”,⁸⁷ sőt „**ezzel csaknem egészen közel jut a dialektikus materializmushoz**”,⁸⁸ vagy hogy rámutatva arra, hogy miként törekszik Hegel az ember célirányos tevékenységét a logika kategóriáiba sorolni, megjegyzi: „**ebben igen mély, tisztán materialisztikus tartalom van**”,⁸⁹ vagy ahogyan illusztrálja: ez „közeledés a történelmi materializmushoz”⁹⁰ stb.

Mindezek a mozzanatok természetesen hozzájárultak ahhoz, hogy a marxizmus a hegeli filozófiát egyik eszmei forrásának tekintse, de természetesen az, hogy egyes kijelentések vagy akár tételek is alkalmasnak bizonyulnak materialista értelmezésre, nem döntik el egy filozófia egészének a jellegét.

Még arra sem hivatkozunk, hogy Lenin számos helyen rámutat, mint igyekszik Hegel „kibűjni” a materializmus elől, mint takargatja az idealizmus gyengéit (hogy ezen felbátorodva azután R. O. Gropp határozottan tételezze: Hegel arra törekszik, hogy a materializmus és idealizmus ellentétnek kérdését „minden áron megkerülje”⁹¹ — Hegelt mintegy „szégyellős idealistának” állítva be).

⁸⁶ Kant: *Egy világgölgár gondolatai az emberiség egyetemes történetéről*. Bp. 1926. 29. o.

⁸⁷ Lenin: *Filozófiai Füzetek*. Id. kiad. 273. o.

⁸⁸ Uo. 281. o.

⁸⁹ Uo. 174. o.

⁹⁰ Uo. 294. o.

⁹¹ Gropp: *Zu Fragen der Geschichte der Philosophie und des dialektischen Materialismus*. Id. kiad. 30. o.

Nem élünk azzal az érveléssel sem, hogy Hegelnek — gondolatköre immanenciájából — erre a „megkerülésre” egyáltalán nincs szüksége, minthogy a szubjektum-objektum azonosságának tétele eleve értelmetlenné teszi az elsődlegesség kérdését. Sőt tovább is lehetne menni ezen a vonalon, és idézni Hegelt, aki szerint „Az anyag valami teljességgel elvont. (— Az anyagot nem lehet látni, tapintani s. i. t. — amit látunk, tapintunk, meghatározott anyag, azaz az anyag és a forma egysége.)”⁹² és ezzel párhuzamba állítani Engels fejtegetéseit az anyagról, amelyek szinte szó szerint megegyeznek Hegel állításaival: „... az anyagot mint olyant és a mozgást mint olyant még senki sem látta vagy másféleképpen nem tapasztalta, hanem csak a különböző, valóban létező anyagokat és mozgási formákat. Az anyag, a matéria nem egyéb, mint az anyagok összessége, amelyből ezt a fogalmat elvonatkoztatatták ... az olyan szavak, mint anyag és mozgás nem egyebek, mint rövidítések, amelyekbe sok különböző érzékileg észlelhető dolgot összefoglalunk” stb.⁹³

Folytathatnánk Hegelnek a *Die Wissenschaft der Logik* 2. kiadásához írt *Előszavával*, amelyben azt írja, hogy „ha a dolgokról akarunk beszélni, akkor természetüket vagy lényegüket fogalmuknak nevezzük, ez pedig csak a gondolkodás számára van; a dolgok fogalmairól azonban még sokkal kevésbé fogjuk azt mondani, hogy mi uralkodunk felettük, vagy hogy azok a gondolati meghatározások, amelyeknek komplexumát alkotják, nekünk szolgálnak; ellenkezőleg gondolkodásunknak hozzájuk kell alkalmazkodnia ...”⁹⁴ és talán fejezzük be az idézést Schellingnek a hegeli filozófiáról tett megállapításával: a szubjektum és objektum indifferenciájáról (az identitás szinonimájaként) szólva azt írja, hogy a kettő viszonyának „folyamatában a primum egzisztens a szubjektív egy minimumát és az objektív egy maximumát” tartalmazza.⁹⁵

Mindennek a transzcendens (a marxizmus álláspontjáról való) kritikája ugyanis a fogalmak történelmi elemzése alapján végül mégis azzal az eredménnyel zárulna, hogy Hegel filozófiájának idealista jellegét egy pillanatra sem lehet kérdésessé tenni. Hogy mégis Hegelnek az anyaghoz, vagy, még általánosabban, a valóság fogalmához való viszonyát illetőleg viták vannak, az végeredményben a hegeli dialektika problémájába torkollik, és ennek már igen messzemenő konzekvenciái vannak.

Ehhez előljáróban szögezzük le: Gottfried Stiehler szerint Hegel egyszerre két anyagfogalommal dolgozik. „Az egyik a ‚rossz anyagfogalom’, ahogyan azt a mechanisztikus materialisták használják, a másik az ‚igaz anyagfogalom’, amely az anyagot mint dialektikusan kibontakozó általánosat s ezzel mint objektív szellemiséget, mint a világész kifejezését definiálja. Hegel dialektikájának idealista jellege ezzel ismeretelméletileg a mechanikus-materialista és a dialektikus-idealista anyagfogalom hamis ellentétességén alapszik.”⁹⁶

Nos, az idealizmusnak ezzel a kritériumával aligha lehet egyetérteni, amint hogy maga Stiehler is, könyve egy másik helyén — megfélekedve róla, hogyan jellemezte Hegel „igazi anyagfogalmát” — határozottan leszögezi: „Hegel dialektikája a ‚világzsellem’, az ‚absztrakt idea’ dialektikája, nem

⁹² Idézi Lenin: *Filozófiai Füzetek*. Id. kiad. 127. o.

⁹³ Engels: *A természet dialektikája*. MEM 20. köt. Id. kiad. 508. o.

⁹⁴ Hegel: *Wissenschaft der Logik*. I. Teil. Id. kiad. 14. o.

⁹⁵ Fr. W. J. Schelling: *Zur Geschichte der neueren Philosophie*. Münchener Vorlesungen. Leipzig 1956. 150–151. o.

⁹⁶ G. Stiehler: *Die Dialektik in Hegels „Phaenomenologie des Geistes”*. Berlin 1964. 72. o.

pedig a valóságos természet, a valóságos történelem dialektikája.”⁹⁷ Csakhogy Stiehler, mintha csak önnönmagával is vitatkoznék és a fentiek közül egyik megoldást sem találná kielégítőnek, idézi Hegelnek Kant elleni álláspontját megfogalmazó szavait, amelyek szerint nem lehet szétválasztani a megismerésben, vajon a természetnek mint a jelenségvilágnak vagy a megismerésnek a törvényét kutassuk-e, minthogy „mindkét mozzanat, fogalom és tárgy, a másértvaló lét és az önmagában való lét egyaránt a tudáshoz tartozik”.⁹⁸ Vitába száll R. O. Gropp-pal — aki pedig lényegileg ugyanazt állítja, amit Stiehler a fenti idézetben: „Hegel nem a természetből és a társadalomból vezeti le dialektikus törvényeit, hanem a természetre és a társadalomra mesterséges összefüggéseket kényszerít rá, amelyek az ő idealista rendszerfelépítéséből, illetve dialektikus sémájából adódnak”⁹⁹ —, mondván, hogy Groppnál megválaszolatlan marad a kérdés, honnan veszi Hegel az ő dialektikus sémáját. „Abszurdum lenne feltenni, hogy Hegel tisztán spekulatív úton tett volna szert intuitív dialektikus megismerésekre amelyeket a dialektikus materializmus később mint tudományos téziseket formulázott” — állítja,¹⁰⁰ és szembeszegezi vele J. Höppnernek¹⁰¹ azt a tételét, hogy „a külvilág tárgyias szemlélete nélkül nincs ember, aki megismeréshez jutna”.¹⁰²

Persze, nem Stiehler az egyetlen, aki ebben a kérdésben ingadozik. Az érdekes a vitában az, hogy marxisták és polgári gondolkodók részéről egyaránt megnyilvánul a tendencia, hogy Hegelben a materialista vonásokat kiemeljék. Így a nyugatnémet Robert Heiss azt írja, hogy „Hegel a történelem tapasztalatából indult ki, ott találta a dialektikus módszert. Utána a logikára alkalmazta, most pedig az a feladat áll előtte, hogy a történelmi és fogalmi fajtájú ezen rendszerbe a tényeknek ama világát beépítse, amelyet mi mint, 'természetet' jelölünk”.¹⁰³ Ez megtörténnék szerinte az *Encyklopédiában*, hogy azután a Jogbölcsletről úgy beszél, hogy az „a társadalmi valóság világánál az emberi szellem dialektikáját írja le”,¹⁰⁴ azt ezekután természetesnek kell találnunk, pláne amikor kiemeli Hegelnek az emberi szükségletekről és e szükségleteknek a munkával történő kielégítéséről szóló fejtegetéseit,¹⁰⁵ ebben látva a „polgári társadalom” fő ismérvét.

De talán már túlzás, amikor a marxista Georg Klaus és Rainer Thiel közös munkájukban¹⁰⁶ úgy találják, hogy Hegelnél a „materializmus alapprincipiuma” „felülmúlhatatlan világossággal” jut kifejezésre, minthogy — mint Hegel a *Wissenschaft der Logikban*¹⁰⁷ írja — „az igazi természetkutatás... a természet tulajdonságait nem mint idegenszerű, hanem mint *immanens*

⁹⁷ Uo. 22. o.

⁹⁸ Uo. 59–60. o.

⁹⁹ Gropp: A marxista dialektikus módszer és ellentéte az idealista dialektikával. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 1954/1. sz. 83. o.

¹⁰⁰ G. Stiehler: *Die Dialektik in Hegels „Phaenomenologie des Geistes”*. Id. kiad. 70. o.

¹⁰¹ J. Höppner: A marxizmus viszonya Hegel filozófiájához. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*. 1956/3. sz. 308. o.

¹⁰² G. Stiehler: *Die Dialektik in Hegels „Phaenomenologie des Geistes”*. Id. kiad. 70. o.

¹⁰³ R. Heiss: *Die grossen Dialektiker des 19. Jahrhunderts*. Köln — Berlin 1963. 128. o.

¹⁰⁴ Uo. 160. o.

¹⁰⁵ Uo. 186–187. o.

¹⁰⁶ G. Klaus — R. Thiel: *Über die Existenz kybernetischer Systeme in der Gesellschaft* *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*. 1962/1. 22–57. o.

¹⁰⁷ Hegel: *A logika tudománya*. Id. kiad. II. rész. 335. o.

meghatározottságokat akarja megismerni és csak az ilyen megismerést tekint *megértésnek*”.

Az ugyancsak marxista W. R. Beyer pedig — Ernst Blochhal vitázva ugyan, de mintegy Stiehler fenti kérdésére (honnan veszi Hegel a dialektikus sémáját?) válaszolva — kifejti, hogy Hegel „minden természetes és szellemi életet a fejlődésből, fejlődésük ellentmondásából, mint mozgásból vezet le. Ez az út önnönmagát konstruálja — de a dolgokból. A fogalmakban találja meg adekvát tükörképét”.¹⁰⁸ Vajon nincs-e igaza a nyugat-német polgári gondolkodó Jakob Barionnak, aki a Hegelnek ilyen messzemenően materialista gondolatmenetet tulajdonító vélekedéseket az illetők alapvetően „materialista előfeltételezéseire” vezeti vissza?¹⁰⁹

Nos e ponton tűnik ki a dialektikának oldó szerepe. Hegel a *Jogbölcselete Előszavában* központi kérdéssé teszi a filozófiának a valósághoz való viszonyát, és arra a konklúzióra jut, hogy „a filozófia, mivel az az észszerűnek a megalapozása, ezzel a jelenleginek és a valóságosnak a megragadása, nem pedig egy túlviláginak a felállítása, amelynek isten tudja hol kellene lennie”.¹¹⁰ A filozófia, amikor „mind a *szellemi*, mind a *természeti* univerzumot kutatja”, mindezekben az ideát tárja fel, az időbeli és mulékony látszatában a szubsztanciát, amely immansens és szinonimája az ésszerűnek. Ez az idea tehát végül is nem egyéb, mint az általános, amely „a maga valóságában a külső egzisztenciában jelenik meg és pedig formák, jelenségek és alakzatok végtelen gazdagságában”.¹¹¹ „Ezek a végtelenül változatos viszonylatok azonban, amelyek ebben a külsőlegességben, a lényeg látszatán keresztül alakulnak, ez a végtelen anyag és annak szabályai nem a filozófia tárgya.”¹¹²

Hegel ebben a megállapításában, ha kifejtetlenül is, de a filozófiát két oldalról is elhatárolja; egyrészt a szaktudományoktól, amelyek a külső egzisztenciák fent felsorolt változatosságait tárgyalják, amelyek azonban ebben az empirikus állapotukban nem érik el az általánosságoknak és szükségszerűségnek azt a mértékét, amelynek révén mint egzakt tudomány, mint a lényeg, a törvény megismerése jelentkezhetnének. Másrészt pedig a köznapiságtól, a mindennapi élet, az egyes ember tapasztalaitól, amelyek ugyancsak nem érik el a tudományosság szintjét.

Ez utóbbi kérdést eléggé részletesen taglalja az *Enciklopédiájában*, amelyben szintén leszögezi, hogy „a filozófia tisztában legyen azzal, hogy tartalma nem más, mint az élő szellem területén eredetileg létrehozott és magát létrehozó, a *világgá*, a tudat külső és belső világává tett tartalom — hogy tartalma a *valóság*. Ennek a tartalomnak legközelebbi tudatát *tapasztalatnak* nevezzük. A világ értelmes szemlélete máris különböztet a között, ami a külső és belső létezés tág birodalmából csak *jelenség*, múltó és jelentéktelen, s a között, ami magában igazán a *valóság* nevét érdemli. Mivel a filozófia ennek az egyazon tartalomnak más tudatosodásától csak formájában különbözik, azért egyezése a valósággal és tapasztalattal szükségszerű. Sőt ez az egyezés legalábbis külső próbakövéül tekinthető egy filozófia igazságának, s a tudomány legfőbb végecéljául is azt kell tekinteni, hogy ez egye-

¹⁰⁸ W. R. Beyer: *Hegel—Bilder*. Id. kiad. 209. o.

¹⁰⁹ Lásd J. Barion: *Hegel und die marxistische Staatslehre*.

¹¹⁰ Hegel: *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Id. kiad. 14. o.

¹¹¹ Uo. 15. o.

¹¹² Uo.

zés ismeretével kibékítse az öntudatos ész a *léttel bíró* ésszel, a valósággal.”¹¹³

A mindennapi életben azonban nem csupán ezt a valóságot tekintik valóságnak, hanem „minden ötletet, a tévedést, a gonoszt, . . . valamint minden, még annyira elsatnyult és mulandó egzisztenciát is”,¹¹⁴ Hegel szerint tehát — az egzakt, igazi tudományos, azaz filozófiai megismerés tárgyának nem tekinthető sem az „olyan egzisztencia, amelynek nincs nagyobb értéke, mint a *lehetségesnek*”,¹¹⁵ sem az esetleges véletlen, de az az egzisztencia sem, amely a dolgok tényleges jelenléte és külső létezése, minthogy „általában a létezés részben *jelenség*, s csak részben valóság”.¹¹⁶

Ez az objektív világ tehát csak akkor valóság, ha az idea megvalósítása. Így az a valóság, amely a filozófia tárgya, olyan idea, amely az ésszerű valósága, minthogy csak az ilyen valóság rendelkezik az általánosság és szükségszerűség attribútumaival. Ez azonban korántsem jelenti azt, mintha Hegel — a tudományos ismeretek konkrét területeinek vizsgálódása eredményeképpen — ahhoz a zárótételhez jutna el, hogy „az egyetlen szféra, amellyel kapcsolatban kezeskedhetik törvényei tartósságáért és szilárdságáért — ez a tiszta gondolkodás szférája”, ahogyan ezt L. N. Pázsitnov állítja.¹¹⁷ Nem következetes Pázsitnov akkor sem, amikor arról beszél, hogy az objektum fejlődése dialektikájának és az ismert dialektikus fejlődésének Hegel által végbement azonosítása szükségképpen vezet el oda, hogy Hegel a tárgy saját dialektikáját ignorálja, és „a logikai gondolkodó folyamat dialektikájával cseréli ki”,¹¹⁸ hiszen Hegel határozottan leszögezi, hogy „a reális az általánosnak és a különösnek abszolút azonossága”,¹¹⁹ és ebben az összefüggésben az általános az idea, a különös pedig a tapasztalati, az esetleges, a lehetséges stb., amiről Hegel az *Encyklopédiában* beszél.

A csak különös lenne a szaktudományok tárgya, amelyekre vonatkozólag Hegel valóban lemond az általuk megállapított törvények tartósságáért és szilárdságáért adandó „kezességéről” — de e szféra túlhaladásával a filozófia felé az elért eredményeknek csupán az „Aufhebungja” következik el, vagyis nem „megszüntetetés”, hanem „eltevés” és „felemelés” is — egyszóval a különös és általános dialektikus azonossága.

Így kapjuk meg az „ésszerű reális” fogalmat, és ha tekintetbe vesszük, hogy Hegel az értelemről akkor beszél, ha az az elvontra vonatkozik, észről pedig akkor, ha az konkrétira irányul,¹²⁰ az ésszerű reális mostmár az általánosság és szükségszerűség jegyei mellett kiegészül a „konkrét” attribútumával is. Így e kérdésben végső konklúzióul — Spinoza deus sive natura mintájára — hadd állítsuk fel Hegel „valóságelméletének” megformulálására a tételt: ratio sive materia, melynél jellege — a prioritás — eldöntéséhez éppoly kevésbé játszik szerepet a sorrend, miként Spinoza tételére sem lehet azt mondani, hogy ott objektív idealizmusról van szó, amiért első helyen nem a natura, hanem a deus áll.

¹¹³ Hegel: *A filozófiai tudományok enciklopédiájának alapvonalai*. Akadémiai Kiadó, 1950. I. köt. 35. o.

¹¹⁴ Uo. 36. o.

¹¹⁵ Uo.

¹¹⁶ Uo.

¹¹⁷ Lásd: L. N. Pázsitnov: *A szubjektum-objektum hegeli koncepciójának marxi bírálata*. Nyersfordítás-kézirat 14. o.

¹¹⁸ Uo. 15. o.

¹¹⁹ Vö. H. Glockner: *Hegel—Lexikon*. Stuttgart 1957. II. köt. 1971. o.

¹²⁰ H. Glockner: *Hegel*. Stuttgart 1954. I. köt. 86. o.

Új viták régi formában

Az eddigiekből láthattuk, hogy azok a problémák kerültek újból és újból szőnyegre, amelyek már Hegel életében vagy nem sokkal halála után, iskolája kettészakadásával az óhegeliánusok és ifjúhegeliánusok vitáiban felmerültek, így Hegel forradalmár vagy reakciós mivolta, a módszer és rendszer közötti állítólagos ellentmondás, zárt vagy nyitott rendszer-e filozófiája stb. Ezek a vitatémák természetesen nem zárultak le véglegesen, minduntalan beléjük botlunk a legújabb Hegel-irodalomban is, újabb és újabb érvekkel találkozunk pro és kontra, és egy-egy eddig ismeretlen Hegel-kézirat előkerülése vagy élete és működése feltáratlan mozzanatainak megismerése ismételten ösztönzést ad a régi diszkussziók felelevenítésére. Az új az a forma volt, ahogyan a kérdések előtérbe kerültek, az a mód, ahogyan szemlélték őket, általában az a megváltozott szemlélet, amely korunkat jellemzi: egyfelől a pozitivistá beállítottság vagy a szellemtörténeti módszer, másfelől pedig a kiépült marxizmus, a történelmi materializmus segítségével való felmérés és értékelés.

Amikor azonban most az új viták megbeszélésére térünk rá, ez nem jelenti azt, hogy kizárólag olyan témákat tűzünk napirendre, amelyekről eddig nem volt szó. Az új aspektus, amely az eddigiekben nem vagy csak nagyon is a háttérben, szinte a kulisszák mögött játszott szerepet, az, hogy bármennyire is Hegelt idézik, reá hivatkoznak, őt dicsérik vagy támadják igazat adnak neki vagy cáfolják, e viták középpontjában — kimondva vagy kimondatlanul — nem Hegel, hanem Marx és a marxizmus áll.

Hegel és Marx egymáshoz való viszonya téma volt már akkor is, amikor Marx fiatalkori művei, amelyek még erősen a Hegel hatását mutatták, még nem voltak ismereteseek. Hadd emelünk ki ebből a korszakból néhány művet, amelyek a hatalmas Hegel-irodalomból e témakörben többé-kevésbé marandónak vagy bizonyos szempontból figyelemreméltónak bizonyultak. Így álljanak itt például Johanna Plenge *Marx und Hegel* (Tübingen 1911), Siegfried Marck *Hegelismus und Marxismus* (Kant-Studien, 1922), Paul Vogel *Hegels Gesellschaftsbegriff und seine geschichtliche Fortbildung durch Lorenz von Stein, Marx, Engels und Lassalle* (Kant-Studien, 1925), Sven Helander *Marx und Hegel* (Jena, 1922) c. munkái. Ezek a tanulmányok beillettek még abba a sorba, amely Hegelnek más filozófusokhoz, vagy egyéb nevezetes emberekhez való személyes és szellemi kapcsolatait kutatták (Kanthoz, Hölderlinhez, Schellinghez, Goethehez, Schopenhauerhez, Heinéhez, Stirnerhez, Arisztotelészhez, Plotinoszhoz, Rankéhoz, Taine-hez, Feuerbachhoz, majd később Nietzschehez, Heideggerhez, Diltheyhez, Crocehoz stb.). Ezek a hatáskutatások hozzátartoznak a szellemtörténeti irány feladatköréhez, valamint hálás disszertáció-témák, és ha bizonyos tendenciákat ezektől sem lehet megtagadni — joggal állapította meg Kollár Ferenc: „Ahány törekvés, annyi Hegel, ahány osztály, annyi Hegel, ahány párt, annyi Hegel”,¹²¹ —, amennyit elfogultságaikkal, apologetikus szándékaikkal ártottak, ugyanannyit használtak is azzal, hogy Hegelnek új meg új vonásait mutatták fel, és ha torzították is, ugyanakkor gazdagították, sokoldalúbbá tették a Hegel-képet.

Természetesnek lehet találni azt is, hogy amikor az 1930-as évek elején napvilágra kerültek a *Gazdasági-filozófiai kéziratok* és más korai Marx-művek,

¹²¹ Kollár Ferenc: *Id. mű* 81. o.

1939-ben pedig Moszkvában előszörre kiadták a *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie* — a *Tőke* un. nyersfogalmazványa teljes szövegét német nyelven — amelyek egy sor új filozófiai problémát vetettek fel és új megvilágításba helyezték Marxnak a fejlődését az idealista hegelianustól és a polgári demokrata forradalmártól a materialista „marxistáig” és a proletárforradalmárig —, akkor újból megindult a Hegel-Marx művek áradata. (Hogy ismét csak néhány jelentősebb könyvet említsünk; a korábbiak közül: E. A. Buggenhagen: *Die Stellung zur Wirklichkeit bei Hegel und Marx* (Marburg 1933), Sidney Hook: *From Hegel to Marx* (London 1936), Konrad Bekker: *Marx philosophische Entwicklung, in Verhältnis zu Hegel* (Zürich-New York 1940); az újabbak körül pedig Robert Heiss: *Hegel und Marx* (Jahrbuch für Philosophie, 1948), K. R. Popper: *Hegel, Marx and the aftermath* (London 1949), Popitz: *Der entfremdete Mensch* (Basel 1953), Ludwig Landgrabe: *Hegel und Marx* (Marxismus-Studien, Tübingen 1954), Hans Leisegang: *Hegel, Marx und Kierkegaard* (Berlin 1948), Jean Hyppolite: *Études sur Marx et Hegel* (Párizs 1955) stb.)

De ezekben már kezdett egy — az általuk már korábban idézett írásokban is tulajdonképpen meglévő — sajátos tendencia kibontakozni, amelyet legtalálótban W. R. Beyer formulázott meg, amikor az *Evangelische Studien-gemeinschaft* által kiadott *Marxismus-Studien* sorozat alapvető törekvését ezzel a mottóval jellemezte: „Az út Hegelhez Marxon keresztül vezet”¹²² — amivel kifejezte a lényegét, azt ti., hogy „a kommunizmus elleni harc Hegel-probléma lesz”, és hogy Hegelt lényegileg Marx és a marxizmus miatt állítják az előtérbe, hogy mintegy az „ötödik ideológiai hadoszlop” szerepét játszassák vele.¹²³

Ilyen élesen persze kevesen fogalmazznak, de nagyjában és egészében állítható, hogy az egész diszkuszióra vonatkozik, amit J. Barion állít: „Hegel-és Marx-studium összetartoznak. A hegeli filozófia marxi értelmezése és átértelmezése tekintetbe vétele nélkül a hegelianizmust nem lehet teljes mértékben értékelni, és Hegel filozófiáját mint a marxizmus egyik gyökerét nem látni, annyit jelent, hogy félreismerjük a történelmi fejlődését”.¹²⁴

Mind a marxista, mind az antimarxista irodalomban ritkák az olyan hangok, mint Groppé, aki egyes marxistáknak Hegel jelentőségét illető túlértékelése ellen fellépve odáig megy, hogy kijelenti: „A marxizmusnak nincs gyökere a hegelianizmusban.”¹²⁵ Már gyakrabban találkozunk olyan véleménnyel — amely egyébként hosszú történelmi múltra tekinthet vissza, — hogy Marx csupán fiatal korában hódolt a „hegelkedésnek”, és a *Tőke* első szakaszaiban már csak ennek maradványai s pusztán formalisztikus játékként mutatkoznak meg, hogy azután teljesen letérjen erről az útról.¹²⁶ Ennek a véleménynek ad hangot újabban a közgazdász J. Schumpeter, aki szerint Marxnak „öröme telt bizonyos formális analógiákban, ahogyan azokat az ő és Hegel érveiben meg lehet találni. Szeretett hegelianizmusáról tanusá-

¹²² W. R. Beyer: *Hegel-Bilder*. Id. Kiad. 126. o.

¹²³ Uo.

¹²⁴ J. Barion: *Id. mű* 174. o.

¹²⁵ R. O. Gropp: *Die marxistische dialektische Methode und ihr Gegensatz zur idealistischen Dialektik Hegels*. Deutsche Zeitschrift für Philosophie 1954. 110. o.

¹²⁶ Vö. M. Rosental: *Die Dialektik in Marx „Kapital”*. Berlin 1959. különösen a Bevezetés: *Die philosophische Bedeutung des Kapitals von Karl Marx*.

got tenni és szerette a hegeli kifejezésmódot használni. De ennyi az egész.”¹²⁷ Nem volt azonban nehéz dolga Jean Hyppolite-nak, hogy Marx és Engels levelezésére és Lenin ismert kijelentéseire hivatkozva rámutathasson: Hegel filozófiája Marxnak nem csupán a kiindulópontja volt, hanem Hegel hatása egész életen át végigkísérhető; „nem érthetjük meg Marx munkájának, a *Tőkének* a lényegét, ha nem ismerjük Hegel fő munkáit, amelyek hozzájárultak Marx eszméinek kifermálásához és kibontakozásához.”¹²⁸

Ezekben a vitákban természetesen nem az volt a fontos, hogy Marxot ne csak mint „közgazdász-szakembert”, hanem mint filozófust is nagyra értékeljük, hanem az, hogy Hegel és Marxot közelebbiek egymáshoz. Ennek a közelítésnek is vannak finomabb és durvább formái. Az elsőre említhetjük Morton White-t, aki szerint a marxizmustól áthatott „európai kontinens lényegében hegeloid, azaz hegelszerű vagy méginkább a hegeli filozófia hazája marad”,¹²⁹ vagy Theodor Litt udvarias kérdését, amelyet Hegel *Történetbölcseletének* új kiadásához írt *Előszavában* tett fel: „vajon a marxista szellem szülte irányító víziók átütő ereje nem a legellentmondásnélkülőbb tanubizonyosság-e a hegeli filozófia mellett?”¹³⁰

Kevésbé finom, de még elviselhetőnek hangzik Robert Heiss kijelentése, hogy „Marx Hegel nélkül nem gondolható el”,¹³¹ vagy — ugyanő egy másik munkájában — hogy „nem Marx, hanem már Hegel felismerte a polgári társadalom dialektikáját.”¹³² Egy fokkal erősebb H. Popitz állítása — még ha csak egy-egy kategóriára, az elidegenedésre vonatkoztatva is, amiről még lesz szó —, hogy Marx ezt az eszmét Hegeltől egyszerűen átvette, és csupán utólag, modernebb tények által igyekezett megerősíteni.¹³³ De talán már nem túlzás inszINUÁCIÓNAK értékelni Karl Raimund Poppernek,¹³⁴ Jakob Hommesnek¹³⁵ és másoknak a felfogását, akik a népi demokratikus államokban semmi mást nem akarnak látni, mint a — éspedig többnyire „hamisan értelmezett” — hegeli gondolkodás „torzszüleményét”. Hajo Holbornnak azt a nézetét pedig, hogy a második világháború (ti. a hitleri Németország támadása a Szovjetunió ellen) tulajdonképpen a Hegel-iskola jobb- és balszárnya közötti küzdelem egyik megnyilvánulása,¹³⁶ úgy véljük, helyesebb, ha nem minősítjük. Olyan megjegyzések mellett, mint Bochenkié,¹³⁷ aki szerint a dialektikus materializmus forrásaként való funkciója miatt Hegel nemcsak „tévedés”, hanem „bűn”, vagy amellet, hogy Alfred von Martin ilyen című könyvet ad ki: *Geistige Wegbereiter des deutschen Zusammenbruchs: Hegel, Nietzsche, Spengler* (Rechlinghausen 1948.) — legjobb egyszerűen hallgatás-

¹²⁷ J. Schumpeter: *Kapitalismus, Sozialismus und Demokratie*. Bern 1950. 25. o.

¹²⁸ J. Hyppolite: *Études sur Marx et Hegel*. Párizs 1955. 144. o.

¹²⁹ Morton White: *The age of analysis*. New York 1955.

¹³⁰ Hegel: *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. Stuttgart 1961. Vorrede.

33. o.

¹³¹ R. Heiss: Id. mű 324. o.

¹³² R. Heiss: *Hegel und Marx*. Symposium. 1949. I. köt. 190. o.

¹³³ Lásd Heinrich Popitz: *Der entfremdete Mensch. Zeitkritik und Geschichtsphilosophie des jungen Marx*. Basel 1953. 131. o.

¹³⁴ K. R. Popper: *The open society and its enemies*. Princeton 1956.

¹³⁵ J. Hommes: *Zwiespältiges Denken. Die existentielle Ontologie von Hegel bis Heidegger*. Freiburg 1953.

¹³⁶ Hajo Holborn: *The Interpretation of History*. Princeton 1943.

¹³⁷ J. M. Bochenki: *Der sowjetrussische dialektische Materialismus*. Bern 1950. 166. o.

sal elmenni, minthogy ezek nyilvánvalóan túllőnek a célon. Az igazi cél ugyanis az, amit Georg Klaus a jezsuita Gustav A. Wetternek *Der dialektische Materialismus* (Wien 1952) c. könyvére írt válaszában így foglal össze: Wetter „a marxizmust lényegében Hegel filozófiájára akarja redukálni”.¹³⁸

Egész sor olyan könyvvel találkozunk, amely azon munkálkodik, hogy kimutassa: Hegelben már mindaz megtalálható, amit a marxisták Marxban mint újat, mint korszakalkotót, mint a filozófia történetének fordulatát oly nagyra értékelnek. Alig van olyan fontosabb marxi tétel, amelyet fel ne akarnának fedezni Hegelben. Hogy csak egy-két példát említsünk: a marxi tőke- és nyomorakkumuláció tendenciájával kapcsolatban idézik Hegel *Jogbölcseletéből*, hogy egyik oldalról „rendkívüli vagyonok koncentrálnának néhány kézben”,¹³⁹ másik oldalról pedig bekövetkezik „egy nagy tömeg elsüllyedése egy bizonyos létmód mértéke alá”.¹⁴⁰ Nemcsak a *Phänomenologie des Geistes* híres úr- és szolga-viszonyát interpretálják osztályharcnak, hanem a *Jogbölcselet* 245. és 246. §-ában foglaltakban az osztályharc kiéleződésének („a gazdagság túlzott mértéke mellett a polgári társadalom nem elég gazdag, azaz az ő sajátos vagyonából nem rendelkezik elegendővel ahhoz, hogy a szegénység és a csőcselék keletkezésének túlzott mértékét irányítsa”¹⁴¹) és a polgári társadalom meghaladásának („ez által a dialektika által a polgári társadalom önnönmágán túlhajtatik”¹⁴²) marxi törvényszerűségeit látják, sőt a lenini imperializmus-elmélet egyes attributumait is felfedezni vélik Hegelben (248. §): „a kolonizációra — sporadikusan vagy rendszeresen — a kiépült polgári társadalom rákényszerül”¹⁴³ stb. Azt pedig, hogy a fiatal Marx elidegenedési elmélete, az embernek mint a saját maga munkája által kialakított lénynek a felfogása, a tevékenység primátusa, mindenekfelett pedig maga a dialektikus módszer mind csupán „egyszerű átvétel” Hegelből¹⁴⁴ — azt megfelelő idézetek egybevetésével nem is olyan nehéz kimutatni.

Ám még ha mindenben nem is lenne semmi torzítás, semmi csak külsőlegesség, ami a lényeket nem érinti — és Marx pl. nem alkotta volna meg az értéktöbbletelméletet, az abszolút földjáradékelméletet, ha nem lenne világos, hogy „az én dialektikus módszerem nemcsak alapjában különbözik a Hegelétől, hanem ennek egyenes ellentéte”,¹⁴⁵ ha semmit se számítana, hogy Marx „a hegeli misztikus burokból az ésszerű magot” kibontotta, stb. stb., ha tegyük fel, Marx semmi újat nem hozott volna, akkor is találó mindezzel kapcsolatban a kérdés, amelyet E. R. Curtius Bergson filozófiájával kapcsolatban tesz fel: „Bergson tanai közül az eltérő nézetek elkeseredett harcba csaptak össze. De mind, mind, akik Bergsont cáfolják, ugyanabba a hibába esnek, melyet ő maga fedezett fel újra meg újra a mechanisztikus gondolkodásban: az alkotó módon újat igyekeznek valami már megvoltra visszavezetni. . . Nincs olyan mozzanata Bergson gondolatának, melyet ne találunk fel valamelyik korábbi filozófusnál. Nincs olyan képes kifejezése, mellyel egyet meg tudnak magyarázni: hogyan lehet az, hogy ez a tan, melyen nincsen semmi, de semmi eredeti, magával ragadott egy egész szellemi generációt eredeti, az egész való-

¹³⁸ G. Klaus: *Jesuiten, Gott, Materie*. Berlin 1957. 32. o.

¹³⁹ Hegel: *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Id. kiad. 244. 201. 1.

¹⁴⁰ Uo.

¹⁴¹ Uo.

¹⁴² Uo. 202. o.

¹⁴³ Uo. 203. o.

¹⁴⁴ Lásd R. Garaudy bíráló cikkeit a *Cahiers du communisme* 1962/7. és 8. számában.

¹⁴⁵ Marx: *A Tőke. Utószó a 2. kiadáshoz*. I. k. Bp. 1948. 22. o.

ságot átformáló víziója erejével és varázsával?”¹⁴⁶ Sőt mennyivel jogosultabb e kérdést feltenni azokkal szemben, akik szerint „Marx Hegel nélkül semmi”, arra a Marxra vonatkozóan, akinek eszméi nem egy szellemi generációt, hanem száz- és százmilliókat ragadtak meg és formáltak át, egész birodalmakat és földrészeket.

Mégsem e kérdés megválaszolását kell feladatunknak tekintenünk, hanem arra kell rámutatnunk, hogy mi van amögött a tendencia mögött, hogy Marxot Hegelre „visszavezessék”. Hiszen ez a törekvés nem új, már Marxnak magának szembe kellett néznie vele — és nagyon is tisztában volt azzal, mi újat hozott nemcsak Hegelhez képest, hanem általában: „Ami mármost engem illet, nem az én érdemem sem a modern társadalomban levő osztályok létezésének, sem ezek egymás közötti harcának a felfedezése. Polgári történetírók már jóval előttem ábrázolták az osztályok e harcának történelmi fejlődését, polgári közgazdászok pedig az osztályok gazdasági anatómiáját. Ami újat én tettem, az az volt, hogy kimutassam: 1. hogy az *osztályok létezése* csak a *termelés fejlődésének meghatározott történelmi szakaszaihoz* van kötve; 2. hogy az osztályharc szükségszerűen a *proletariátus diktatúrájához* vezet; 3. hogy maga ez a diktatúra csak átmenet az *összes osztályok megszüntetéséhez és az osztály nélküli társadalomhoz*.”¹⁴⁷ Éppen ez az a pont, amely szükségessé teszi, hogy Marxot Hegelhez közelítsék: hogy kimutassák, az elméletből nem ilyen konzekvenciák adódnak, ezeket Marx csak „politikai megfontolásokból, practicista módra” igyekezett levonni.

Mindenekelőtt nem — vagy nemcsak — Marx, hanem Hegel is forradalmár. Ez az egyoldalú értékelés sem új, hiszen már IV. Frigyes Vilmos azért hívta meg Hegel egykori katedrájára Schellinget, hogy ez felvegye a harcot „a hegeli panteizmus sárkányvetése” ellen, és Fr. J. Stahl, a jogbölcselet, ugyancsak a hegelizmus elleni harcra, a berlini egyetemre, aki — ellentétben Schellinggel — valóban a denunciació határát érintően deklarálta: „Hegel elmélete már eleve ugyanazon a talajon áll, mint a forradalom”.¹⁴⁸ Herzen is abban látja a hegeli filozófia jelentőségét, hogy „rendkívüli felszabadító hatást gyakorol az emberekre, és kő kövön nem marad általa a keresztény világból, a túlhaladott hagyományok világából”.¹⁴⁹

Nos, miután a későbbi irodalom igyekezett helyrehozni ezeket a túlzásokat s felmutatta Hegel forradalmi vonásai mellett a konzervatív elemeket is, és kialakította azt a felfogást, hogy a hegeli filozófiai „többértelműségben” korának objektív ellentmondásossága tükröződik — miért volt szükség arra, hogy polgári részről éppen most újból felfedezzék Hegel következetes forradalmiságát, sőt hogy ezt a felfedezést azután széles körök uniszónó lelkesedéssel fogadják.

E „forradalmiságban” ugyanis többé nemcsak arról van szó, amit Ernst Cassirer formuláz, hogy „Hegel nemcsak mély belátást nyert a francia forradalom igazi jellegébe és a felvilágosodás eszméibe, hanem mély tiszteletet is tanúsított irányukba”,¹⁵⁰ hanem arról, hogy maga Hegel, a hegeli filozófia volt

¹⁴⁶ E. R. Curtius: *Az új Franciaország irodalmi úttörői*. Bp. 1925. 33. o.

¹⁴⁷ *Marx 1852. márc. 5-i levele J. Weydemeyernek*. Marx–Engels Vél. Műv. II. köt. id. kiad. 418. o.

¹⁴⁸ Fr. J. Stahl: *Die Philosophie des Rechts*. 4. kiad. Heidelberg 1854. I. k. 473. o.

¹⁴⁹ A. Herzen: *Ausgewählte philosophische Schriften*. 543. o.

¹⁵⁰ E. Cassirer: *Vom Mythos des Staates*. Zürich 1949. 354. o.

forradalmi. Ez az alapeszméje Joachim Ritter feltűnést keltett könyvének, amely szerint „Hegel filozófiája pontos értelemben a forradalom filozófiája marad, a forradalomból indul ki és véges-végig abból táplálkozik”.¹⁵¹ Ritter szemében nincs még egy filozófia, „amely oly nagyon és a legbelsőbb indítékáig a forradalom filozófiája lenne mint a Hegelé”,¹⁵² hiszen ez hozzásegít, hogy „a forradalom politikai szabadságát lényegében megértsük”,¹⁵³ mégpedig Ritter éppen azon a művön, amelyet az ellenfelek Haymtól kezdve a „*Filozófia története*” a már idézett hat kötetes szovjet kiadásáig a porosz reakció apológiájának tartottak, a *Jogbölcseleten* keresztül igyekszik kimutatni, hogy Hegel államelmélete a szabadságon, azon az eszmén épül, amelyet „a forradalom a jog principiumává emelt”, és amely a „jogállamrend tartalma”, minthogy az állam „a konkrét szabadság valósága”. Hegel államtanában a forradalom szabadságelve „minden jogi és politikai rend előfeltétele”.¹⁵⁴ S ha még hozzátesszük, hogy Hegel a *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*-ben a szabadságról még azt is kijelenti, hogy ez „az, ami által az ember ember lesz” — akkor nem nehéz belátni, hogy Hegel nemcsak a francia forradalom világtörténelmi jellegét akarja kiemelni, hanem a forradalmak szerepét az emberiség történetében általánosítani és törvényszerűségeit egyetemes érvényűvé emelni, vagyis a forradalom tudományos elméletét próbálja nyújtani. Ezt pedig a filozófiatörténet során tudvalevőleg a marxizmus nyújtotta.¹⁵⁵ — Ritternek és követőinek tehát, legalábbis úgy vélik, sikerült annak a nagy szakadéknak, amely Hegelt Marxtól elválasztja, egy részét betömni.

A szakadék további betömésének feladatát aztán azok vállalták, akik Lukács György kezdeményezését felkapták, és Lukács eredeti intencióját eltorzítva egy határozott irányban kifejlesztették. Lukács ugyanis ráirányítja a figyelmet arra, hogy „Hegel az egyetlen filozófusa korának, aki komolyan megkísérelte a kapitalista társadalom gazdasági struktúrájának az elemzését”,¹⁵⁶ és azon igyekszik, hogy bebizonyítsa, mennyire igaza van Hegel személyes tanítványának, Rosenkranz-nak, aki *Hegels Leben* c. könyvében megemlíti, hogy Hegel szorgalmasan tanulmányozta Stuart *Államgazdaságtan* c. könyvét, ehhez kommentárokat fűzött, melyek tartalmazzák „Hegel valamenyi gondolatát a pölgári társadalom lényegéről, a szükségletekről és a munkáról, a munkamegosztásról és a rendek vagyonáról, a szegényügyről és a rendőrségről, az adókról” stb.”¹⁵⁷

Bár Lukácsnál is érezhető tendencia, hogy Hegel filozófiájában felfedezzen olyan közgazdaságtudományi elemeket, amelyek azt támasztanák alá, hogy Hegel az akkori közgazdaságtudomány élén állt és úttörő munkát végzett a marxi politikai gazdaságtan számára is — mégis ő maga e tekintetben óvatosságot és mérsékletet tanusít, és elismeri, hogy alapjában véve hipotézisről van szó, minthogy „éppen itt, a fiatal Hegel filozófiai életrajzában döntő pontján, amikor dialektikájának és gazdaságtudományi

¹⁵¹ J. Ritter: *Hegel und die französische Revolution*. Köln-Opladen 1957. 28. o.

¹⁵² Uo. 15. o.

¹⁵³ Uo. 19. o.

¹⁵⁴ Uo. 28. o.

¹⁵⁵ G. Stiehler: *Die Dialektik in Hegels „Phaenomenologie des Geistes”*. Id. kiad.

275. o.

¹⁵⁶ G. Lukács: *Der junge Hegel*. Zürich 1948. 715. o.

¹⁵⁷ J. K. Fr. Rosenkranz: *Hegels Leben*. Berlin 1844. 86. o.

tanulmányainak konkrét viszonyairól kellene felvilágosítást kapnunk, hagnak bennünket forrásaink tökéletesen cserben”.¹⁵⁸

Amilyen helyes volt azonban kiemelni Hegel filozófiai fejlődésének korábban elhanyagolt mozzanatait — a közgazdasági problémák iránt való érdeklődését, amelynek nyomai később megtalálhatók a *System der Sittlichkeiten* c. munkájában (a számszámokra és ezeknek az emberhez és munkájához való viszonyára vonatkozó fejtegetései), és a *Jogbölcseletben* (a munka, a szükségletek rendszere stb.) —, annyira túlzottak azok a következtetések, amelyeket Lukács nyomán egyes polgári filozófusok levontak. Így pl. Robert Heiss szerint Hegel gazdasági nézeteiben megtalálható „Marx elméletének valamennyi kiindulópontja”,¹⁵⁹ Jakob Barion pedig ezt megtoldja azzal, hogy Hegel „felmutatta a gazdasági életnek az emberi társadalom alapja számára való jelentőségét”.¹⁶⁰ Szerinte Hegel felismerte a „gazdasági élet és a társadalmi struktúra összefüggését”, „a gazdasági élet sajátos törvényszerűségeit”, és ezeket mint „az ember társadalmi tevékenységének közvetlen megjelenési módját” jellemezte. „Az embernek *társadalmi életté* való fejlődésében” Hegel felmutatta „a gazdasági élet részét”, és mindenekelőtt „a munkának e folyamat számára való nélkülözhetetlenségét” kutatta. Barion végső következtetése, hogy „Hegel a gazdaság és az emberi társadalom alapvető összefüggéseit azok dialektikus fejlődésében” látja.¹⁶¹

Ezek az elméletek arra támaszkodnak, hogy Hegel — a jeni kéziratok egyes célzásaiból kitetszően — Stuart művén kívül Adam Smith *A nemzetek jólétének természetéről és okáról* sző könyvét is olvasta, és Stiehler e kérdés taglalásánál rámutat arra is, hogy egyesek — főleg Lukács és követői — azon az alapon, hogy „Hegel ösztönzéseket fogadott el az angol közgazdaságtanból”¹⁶² nemcsak a tőkés társadalom antagonisztikus törvényszerűségeit, a kapitalista munkamegosztás „romboló hatásait” ismerte fel, hanem „gondolatilag túlhaladta a polgári társadalmat is”.¹⁶³

Nos, hogy Hegel nemcsak Marx, hanem még Smith, Ricardo, Franklin stb. elméleteit sem közelítette meg, és hogy mennyire nem tette magáévá a klasszikus angol közgazdaságtan alapeszméjét, az objektív értékelméletet, arra csupán egyetlen példa: Hegel szerint „az érték az én véleményem a dologról”.¹⁶⁴ Ez a szubjektív értékfelfogás nemcsak a marxí, de még a ricardói értékelmélettől is messze van. Azt, hogy Hegel a törvényszerűségeket nem a termelésben keresi, mint Marx, de már Ricardo is, hanem az elosztásban, Lukács is elismeri, mondván, hogy Hegelnél „a kapitalista társadalom gazdasági felépítése a kereskedelemben kulminál”.¹⁶⁵ Ezzel Hegel nemcsak hogy Ricardóig, de még Smithig sem jut el, hanem megáll Stuartnál, akinél Marx szerint a profit „az áru árának a valóságos értéke feletti többletből, *értéken felüli* eladásából van levezetve. Ha tehát minden árut *értéken* adnának el, nem léteznék profit”,¹⁶⁶

¹⁵⁸ G. Lukács: *Id. mű* 225. o.

¹⁵⁹ R. Heiss: *Hegel und Marx. Symposium*. I. köt. Id. kiad. 175. o.

¹⁶⁰ J. Barion: *Hegel und die marxistische Staatslehre*. 47–48. o.

¹⁶¹ Uo. 48. o.

¹⁶² G. Stiehler: *Die Dialektik in Hegels „Phaenomenologie des Geistes“*. Id. kiad. 229. o.

¹⁶³ Uo. 231. o.

¹⁶⁴ Hegel: *Jenenser Realphilosophie*. Leipzig 1931. II. köt. 217. o.

¹⁶⁵ G. Lukács: *Id. mű*. 429. o.

¹⁶⁶ Marx: *Értéktöbblet-elméletek*. Bp. 1958. I. köt. 11. o.

¶ Hegelnek ez a Marxhoz közelítése — és az ebben rejlő tendencia — még világosabban kitűnik a dialektika körüli vitában. A korábbiakban kiemeltük Hegel dialektikájának alapvetően idealista jellege mellett a misztikus mez mögötti „racionális magot”, amelynek lényege, hogy Hegelnél kísérlet történik az egyetemes fejlődés törvényszerűségeinek a megfogalmazására, és ennek során — miként Marx megállapította — „a *spekulatív* ábrázoláson belül nagyon gyakran *valóságos*, magát a *dolgot* megragadó ábrázolást nyújt”.¹⁶⁷ A *Jogbölcsélet* alapján pedig kiemeltük, hogy Hegel a *jelen* és a *valóság* oly módon való megismerését tűzi ki feladatául, mint ahogy „Minerva baglya is csak a beálló alkonyatkor kezdi meg repülését”.¹⁶⁸

Nos, Hegelnek az a felfogása, hogy a filozófia csak azt képes megismerni, ami már lezajlott, és a jövőbeli csupán „üres eszmény” lehet,¹⁶⁹ különböző interpretációkra és heves vitákra adott alkalmat. A polarizáció a szovjet filozófusok és a neotomisták között következett be. A *filozófia története* c. munka szerint „a hegeli dialektikának lényeges hibája . . . hogy kizárólag a múlt felé fordult”.¹⁷⁰ Ezzel szemben egyes „marxológus”, „szovjetológus” „ortodox” neotomisták — akiknek feladatukká vált, hogy „párbeszédet” folytassanak a marxistákkal, és bizonyítsák, hogy a marxizmus és tomizmus nem állanak egymással szemben vagy egymástól olyan távol, mint általában gondolják —, azt állítják, hogy a dialektika nem az anyagi világ megismerésének a módszere, hanem teológiai módszer, amely az érzékfeletti, a természetfeletti megismerésére vonatkozik.¹⁷¹ A dialektika ugyanis szerintük nem a meglévővel, a létezővel, hanem a leendővel, keletkezővel foglalkozik, nem azzal, ami van, hanem azzal, ami még nincs, ezért a dialektikus módszer bizonyos elrejtettbe, titokzatosba, „irracionalisba torkollik”.¹⁷² Amikor tehát Hegelt és Marxt egymáshoz közelítik, sőt sok tekintetben azonosítják, akkor ezzel a marxizmust idealista attributumokkal látva el, akarják egyengetni az utat.

Ez a közelítés fordított előjelű is lehet — Jacques Maritain például „virtuális materializmusnak”¹⁷³ nevezi Hegel idealizmusát — vagy pl. arról írnak, hogy a marxizmusban megtalálható „axiomatizmus” — az anyag örökkévalóságáról és végtelenségéről való tézis, a külvilág előfeltételezése stb. — nem egyéb, mint kinyilatkoztatás, a marxizmus „nem annyira tudományos tan, mint inkább pseudovallásos hit, sőt ateista megváltástan”.¹⁷⁴ Ennek alátámasztására — ugyan az abszolút szellemnek az önmagába visszatéréseivel kapcsolatos „megnyugvását”, vagyis a történelem befejeződését most már a marxi osztályharc-megszűnési elmélettel rokonítva — egy másik jezsuita, Jean-Yves Calvez, még szemrehányást is tesz Marxnak, illetve ki akarja igazítani, mivel az osztályharc szerinte a történelem „konstitutív tényezője”, tehát nem szűnhet meg, mert akkor megszűnik a történelem is, véget ér a fejlődés, és a társadalom megmerevedik. Marx tehát Calvez szerint letér a

¹⁶⁷ Marx—Engels: *A szent család*. MEM 2. köt. Bp. 1958. 60. o.

¹⁶⁸ Hegel: *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Id. kiad. 17. o.

¹⁶⁹ Uo. 14. o.

¹⁷⁰ *A filozófia története* II. köt. Id. kiad. 77. o.

¹⁷¹ Vö. Sándor Pál: *A filozófia története*. III. köt. Akadémiai Kiadó, 1965. 527. o.

¹⁷² G. A. Wetter: *Der dialektische Materialismus und das Problem der Entstehung des Lebens*. Wien 1958. 55. o.

¹⁷³ Vö. Maritain: *Humanisme integral*. Párizs 1936.

¹⁷⁴ G. A. Wetter: *Id. mű.* 577. o.

tudomány útjáról — és logikátlan is —, amikor a szükségszerűség birodalmából a szabadság birodalmába való átlépést tételezi, minthogy ez nem objektív törvényszerűségek következetes menete, nem tapasztalatokon alapuló konzekvencia, hanem utópista elképzelés, „a történelem dialektikus feltételeihez képest idealista posztulátum”.¹⁷⁵

Mármost függetlenül attól a következetlenségtől, amely a dialektikát egyrészt a jövő módszerének tekinti, s ezzel a marxizmust vallássá akarja nyilvánítani — *A kommunizmus filozófiája* c. neotomista cikkgyűjtemény nyíltan deklarálja: „a kommunizmus ereje és hatalma abban van, hogy vallássá vált”,¹⁷⁶ a leninizmus néven ismert „váfaja” pedig egyenesen „pravoszláv teológia” —, másrészt pedig azt állítja, hogy Marx Hegelhez hasonlóan „lezárja” a történelmet, a tendencia eléggé egyértelmű: elmosni az idealizmus és materializmus közötti ellentétet, hogy ezzel két ütemű érvelésnek nyithasson szabad utat: a materialista Marx és az objektív (abszolút) idealista Hegel között nincs lényeges különbség — tehát nincs lényeges különbség az ő objektív (abszolút) idealizmusuk és a tomizmus objektív (abszolút) idealizmusa között sem.

Ezt a közelítést azután Josef de Vries német jezsuita páter azzal, hogy materializmuson ontológiai tézist, idealizmuson pedig ismeretelméleti tézist kell érteni,¹⁷⁷ ki is nyilvánítja: „ontológiai materializmus és ismeretelméleti realizmus egyik oldalról, minden létező ősojának felvétele, és ismeretelméleti idealizmus másik oldaláról logikai értelemben egyenértékűek”.¹⁷⁸

A világ végességével-végtelenségével, a történelem lezárulásával vagy nyitottságával kapcsolatban egyébként az ún. protestáns dialektikus teológiában is elég sok zavarral találkozunk. Így D. Bonhoeffer „a végesség tudatosan atheista filozófiájáról” beszél,¹⁷⁹ Karl Barth pedig *Der Römerbrief* c. könyvében (München 1918) azt állítja, hogy örökkévalóság és idő nemcsak kölcsönösen kizárják egymást, hanem ugyanakkor egymást feltételezik és meghatározzák is („Minden korlátolt lét egy nem korlátozott létre vonatkozó utalást hordoz magában, minden véges a végtelenre; minden, ami tárgyias, a nemtárgyiasra; minden, ami feltételezett, a feltétlenre utal. Az idő nem azonos az örökkévalósággal, ebbe soha át nem mehet, de utal rá, mert az örökkévalóság mindennek, ami idői, egyszerre eredete és válsága is.”), ami azután egyik kritikusa, Fr. K. Schumann kifogását joggal kihívja, mondván, hogy az idő és örökkévalóság ilyen dialektikus értelmezése folytán az idő fogalma és az örökkévalóság fogalma egymás által konstituálódnak; így isten és ember is a kölcsönös feltételezettség viszonyába kerül, „funkcionálisan függenek egymástól, mint egy fogalompár tagjai”.¹⁸⁰ Ez viszont arra készíti Barthot, hogy ilyen funkcionális összefüggést konstituáljon az idealizmus és materializmus (az ő fogalmazásában „realizmus”) között: „Amikor a hit szintézisből,

¹⁷⁵ Jean-Yves Calvez: *La pensée de Karl Marx*. Párizs 1957. 627. o.

¹⁷⁶ Vö. Sándor Pál: *A vallásos apologetika jellemző vonásai napjainkban, a neotomizmus. Előadások a vallás és az ateizmus történetéről*. V. köt. Tankönyvkiadó, 1961. 16. o.

¹⁷⁷ Vö. J. de Vries: *Die Erkenntnistheorie des dialektischen Materialismus*. München — Salzburg — Köln 1958. 94. o.

¹⁷⁸ Uo. 94 — 95. o.

¹⁷⁹ D. Bonhoeffer: *Akt und Sein. Transzendentalphilosophie und Ontologie in der systematischen Theologie*. Gütersloh 1931. 55. o.

¹⁸⁰ Fr. K. Schumann: *Der Gottesgedanke und der Zerfall der Moderne*. Tübingen 1929. 233. o., és Nagy Barna: *A teológiai módszer problémája az úgynevezett dialektika teológiában*. Bp. 1936. 100. o.

sten igéjének önmagában érvényes valóságából és igazságából kiindulva végzi munkáját, akkor, bár fordított irányban, de szükségképpen ugyanazon az úton kell haladnia, amelyen az általános emberi (filozófikus) gondolkodás is halad: a realizmus és idealizmus útján”,¹⁸¹ hiszen „a filozófia realizmus és idealizmus végső intenciója: a valóság és igazság szintézise.”¹⁸²

Anélkül, hogy a hegeli dialektika teológiai értelmezése körüli régi vitát fel akarnánk melegíteni, szükségesnek látszott a problémát néhány vonással jellemezni, hogy világossá váljanak azok a kísérletek, amelyek a fentemlített két poláris ellentét (a szovjet filozófia és a neotomizmus) között napjainkban mint közbülső, közvetítő diszkussziók felmerültek. Segítségét nyújtanak ehhez azok a megjegyzések is, amelyeket Marx a hegeli dialektika „misztifikáló oldaláról”, „misztifikációjáról”, „misztikus burkáról” tett.¹⁸³

Nos a feladat az, hogy a hegeli dialektikának a misztikus vonásait kiemeljük, túlhangsúlyozzuk, ugyanakkor közelítsük a marxi dialektikához — ime, előállt a platform, amelynek alapján a marxi filozófiából üdvtant lehet csinálni.

Ez is — ha átnézzük az erre vonatkozó irodalmat — lépcsőzetesen megy végbe. Történelmileg ösztönzést ebben az irányban Lukács György 1923-ban megjelent *Geschichte und Klassenbewusstsein* c. könyve adott. És bármennyire is visszavonta később Lukács e művének egyes tételeit, még ha e visszavonásokat regisztrálják is — mint ahogy pl. Iring Fetscher teszi¹⁸⁴ —, akkor is negligálják a nyilatkozatát, s a szóban forgó kitételekre „scripta manent” alapon hivatkoznak, sőt „tovább is fejlesztik” őket. Így különösen kiemelik Lukácsnak a természet dialektikáját tagadó szavait,¹⁸⁵ továbbá azt a tételét, hogy „a gondolkodás és a lét hegeli — dialektikus — eggyététele, egységük egy folyamat egységéül és totalitásául való felfogása alkotja a történelmi materializmus történetfilozófiájának lényegét is”,¹⁸⁶ és ezen az alapon a dialektikát a szubjektum-objektum viszonyra redukálják, nem törődve azzal, hogy a dialektikának éppoly alapvető kategóriái az egyes-különös-általános, a mennyiség-minőség, a lényeg-jelenség, a szükségszerűség-véletlen, tartalom-forma, lehetőség-valóság, tagadás tagadása, absztrakt-konkrét stb., stb.

Így Ludwig Landgrebe a régi-Lukács pozícióból kiindulva azt állítja, hogy a marxi dialektika „annyiban *nem-materialista*, hogy nem egy önmagában fennálló természetanyag mozgástörvénye, hanem az emberi nem önterelésének a törvénye”¹⁸⁷ — minthogy a dialektika a „tudatossá válás és terelés kölcsönhatásán mint egy testileg tevékeny cselekvésen nyugszik”,¹⁸⁸ a „materialista” dialektika szerinte nem más mint a „dialektika degenerálódása”

¹⁸¹ K. Barth: *Schicksal und Idee in der Theologie. Zwischen den Zeiten*. Jena 1929. 344. o.

¹⁸² Nagy Barna: Id. mű 142. o.

¹⁸³ Vö. Marx — Engels: *Vál. Műv.* II. köt. Kossuth, 1963. 367. o. Marx: *A tőke* I. k. Utószó a 2. kiadáshoz. MEM, 23. k. Bp. 1967. 20 o., Marx — Engels művei, I. k. Bp. 1957. 206. o. stb.

¹⁸⁴ Iring Fetscher: *Der Marxismus. Seine Geschichte in Dokumenten*. I. köt. *Philosophie-Ideologie*. München 1962. 221. o.

¹⁸⁵ G. Lukács: *Geschichte und Klassenbewusstsein*. Berlin 1923. 17. o.

¹⁸⁶ Uo. 46. o.

¹⁸⁷ L. Landgrebe: *Das Problem der Dialektik. Marxismus-Studien*. III. Tübingen 1960. 52. o.

¹⁸⁸ Uo. 59. o.

és a visszatükrözési elmélettel „igazi dialektika minden lehetősége alól kihúzzuk a talajt”.¹⁸⁹

A következő lépést Iring Fetscher teszi meg, aki szerint a marxizmus nem a proletár osztályharc tapasztalatainak és az eddigi emberi tudásnak az általánosítása, hanem „egy tisztára spekulatív tan”, mivel Marx a „proletariátust” — amelyet a tapasztalatból még nem is ismerhetett — a hegeli jogbölcselet bírálatának a *Bevezetésében* logikailag „vezette le”.¹⁹⁰

Egy további lépés a jobboldali szociáldemokrata „Tézisek a marxizmus-kritikához” c. írásban található, amely leszögezi, hogy „Marx és Engels nem tudták magukat eléggé elvonatkoztatni a hegeli spekulációktól, és ennek tulajdonítható a munkájukban található chiliasztikus alapvonás”¹⁹¹ — s ezzel eljutottunk a gondolat betetőzőjéhez, Ernst Blochhoz, aki a dialektikában ugyancsak szubjektum-objektum kapcsolatot lát, és ebből olyan sajátos következtetésekre jut, amelyek a „chiliasztikus alapvonásokat” egy teljes „esztakológiává” teszik. *Subjekt-Objekt* c. munkájában ugyanis ezt írja: „Maga a dialektika az emberek által alkotott világban szubjektum-objektum kapcsolat, semmi más; a kidolgozandó szubjektivitás, amely a benne kialakult objektivitást egyre túlhaladja és felrobbantani igyekszik. Végül is a mindig szűkölködő szubjektum az, amely — amennyiben magát és munkáját nem találja kielégítően objektíválva — a történelmileg fellépő ellentmondások hajtóereje.”¹⁹²

Ez a folyamat halad a „fátum” felé, tehát minden létező még „a nem köré” épült, és az „ügyünk még nem sikerült” — ezért olyan ellentmondásos ez a fejlődés. A fejlődés törvényszerűségei azonban nem ismerhetők fel, és a végeél el nem érhető. A történelemben csupán „latens tendencia-folyamat” és „reális lehetőség” van — de akkor mi lehet a történelmi materializmusnak mint a társadalom legáltalánosabb fejlődéstörvényeiről szóló tudománynak a feladata, a funkciója? Nem a megismerés — és átalakítás —, hanem a remény, az anticipáció, az álmodás előre: „A még nem tudott, a még nem lett.”¹⁹³ Ehhez pedig úgy jut el, hogy kiindul az emberből mint ösztönlényből, ennek legfontosabb hajtóereje az éhség, a hiány; az ösztön a hiányból indul ki, és ennek megszüntetésére törekszik. Ezt a képzetet ráteríti azután az egész világegyetemre: a világ maga is ilyen hiány, „nem-bírás” vagy „nemlét”, azaz a „nem”.

A világegyetem fejlődési vonala: a nem a kezdet, a minden a vég, és a folyamat a „még-nem”. Az embernél a nem az éhség, a minden a beteljesültség, a folyamat a remény. A végső beteljesedés, a „fátum”, a „totális vég”, amelyet Bloch „az azonosság hazájának” nevez,¹⁹⁴ azonban „sötét”. „A jövő — valamennyi előtér és láthatár — az objektivitásával az átélt pillanat sötétségében oly módon vesz részt, amely a jövő leglényegesebb tulajdonságát alkotja: el van zárva a szemlélet számára, de még a tendenciakutatás számára is viszonylag ismeretlen”.¹⁹⁵ Annál is inkább, mivel „a jövőbeli semmi mást sem

¹⁸⁹ Uo.

¹⁹⁰ Iring Fetscher: *Von der Philosophie des Proletariats zur proletarischen Weltanschauung. Marxismus-Studien*. II. Tübingen 1957. 56. o.

¹⁹¹ Die Neue Gesellschaft 1959/3. sz. 228. o.

¹⁹² E. Bloch: *Subjekt-Objekt*. Berlin 1952. 469. o.

¹⁹³ E. Bloch: *Das Prinzip der Hoffnung*. I. köt. Berlin 1954. 15. o.

¹⁹⁴ Uo. 228. o.

¹⁹⁵ Uo. 323. o.

jelent, mint a mi megnagyobbodott sötétségünket, mint sötétségünket az ölének a szüleményében, további történelmének megnagyobbításában”.¹⁹⁶

Vagyis Bloch számára a történelem nem az osztályharc színtere, és az emberiség nem objektív törvényszerűség alapján jut el az osztálynélküli társadalomba, hanem a remény az, „amely a világot mozgásba hozza és mozgásban tartja”,¹⁹⁷ amely azonban nem valósul meg, hanem áthatolhatatlan sötétségbe torkoll. Így értelmezi Bloch a történelem lezárulását Hegelnél, és Marx annyiban áll Hegel felett, hogy a „remény”-filozófusává avatja.

Ezzel Bloch teljesítette azt a kettős feladatot, amelyet a polgárság remélhetett attól, hogy új problémákat régi formában vetett fel. Először is „sikerült” a „remény”-filozófiával eszkatológikus vonásokat bevinni a marxizmusba, amit azután Iring Fetscher örömmel nyugtázott;¹⁹⁸ másodsor pedig azzal, hogy a marxi dialektikát — irracionálisnak, misztikusnak állítva be — a hegelire redukálta, alkalmat adott arra, hogy a dialektikát tudománytalan megismerési módszernek tekinthessék. E két motívum összeadásából azután Johannes Flügge jogosultnak érzi magát arra, hogy ezt a módszert „kultikus áldozati szertartásnak” minősíthesse.¹⁹⁹

Új viták új formában

Hegel és Marx egymáshoz közelítése, vagy ahogyan az újabb marxista irodalomban megformulázódott, „Hegel marxizálása és Marx hegelizálása”, lényegileg azt a tendenciát rejti magában, hogy kimutassák: Marx csupán tanítványa, követője, esetleg egyes vonatkozásokban továbbfejlesztője Hegel tanításainak, filozófiájának egy bizonyos — még jó, ha nem helytelen — irányban való folytatója.²⁰⁰

Ennek a törekvésnek újabban egyik sajátos megnyilvánulása Marx és Kierkegaard egymással szembeállítása. Kierkegaard „felfedezése” az egyetemes filozófiatörténet számára az egzisztencialista Heideggernek köszönhető. Amilyen sok furcsaság fűződik Kierkegaard életéhez, műveihez — kezdve ezek szokatlan címével, folytatva inkább költői, mint tudományos, aforisztikus előadásmódjával, nyakatekert mondatfűzéseivel, magacsinálta szavaival —, ugyanolyan kuriózum a Heidegger által történt népszerűsítése is. Mert Kierkegaard-t aligha tartaná számon a filozófia világtörténete, ha nem szerepeltetné az egzisztencializmus előfutáraként.

Ez az előzményként való jelentkezés azonban fordított, mint a filozófiában általában. Heideggernél, bár tudatosan felhasználja — kifejlesztve és átalakítva — Kierkegaard főfogalmait, szó sincs arról, mintha Kierkegaard filozófiáját folytatná és kiterjesztené. Nem a szokványos mester-tanítvány viszony van kettőjük között, hogy ti. Heidegger megismerkedett Kierkegaard filozófiájával, ez meggyőzte őt, hívévé szegődött, és tovább építette, tökéletesítette, az új viszonyokra alkalmazta — esetleg a tanítvány végül is felülmúlja

¹⁹⁶ E. Bloch: *Geist der Utopie*. München—Leipzig 1918. 372. o.

¹⁹⁷ E. Bloch: *Das Prinzip der Hoffnung*. I. köt. Id. kiad. 334. o.

¹⁹⁸ Iring Fetscher: *Id. mű.* 58. o.

¹⁹⁹ Johannes Flügge: *Die sittlichen Grundlagen des Denkens. Hegels existentielle Erkenntnisgesinnung*. Hamburg 1953. 16. o.

²⁰⁰ Lásd: Sándor Pál: *A munka problémája Hegel műveiben*. Valóság 1966/12. sz.

mesterét. Hanem Heidegger, saját koncepciója számára keresve-kutatva az adekvát kifejezőmódot, ebben sok segítséget talált Kierkegaard filozófiájában, ezért felfedezte és megtette ősvé. Hogy azután ez a felfedezés olyan sikeresnek bizonyult, az összefügg a kierkegaard-i filozófiának azokkal a vonásaival, amelyek az egzisztencializmust is divatfilozófiává tették.

Ez a széles körű hatás azután azokat, akik a marxizmus elleni harc részesei voltak, szintén arra ösztönözte, hogy felfedezzék Kierkegaard Hegel-ellenességét. S így alakult ki napjainkban az az irodalom, amelynek célkitűzése, hogy elterjessze: a hegeli iskola igazi kettészakadása nem az óhegeliánusokra és az ifjúhegeliánusokra való bomlásban történt meg, hanem Marx kontra Kierkegaard-ban. E gondolatmenet alaptendenciája nem csupán annak felmutatása, hogy Hegelben megtalálható a két alapvető ellentétes irányzatnak a marxi objektív materializmusnak és kierkegaard-i szélsőségesen szubjektív idealizmusnak a gyökere, hanem főképp az, hogy Marxszal mint egyenrangú ellenfelet állítsák szembe Kierkegaardot, hogy ezzel leszállítsák Marxt is arra az efemer divatfilozófiai szintre, amelyen Kierkegaard áll, és ezzel megkérdőjelezzék a marxi filozófia világtörténelmi jelentőségét.

Ebből a perspektívából nézve aztán eltörpül Kierkegaard pozitív filozófiája, sajátos mondanivalója a Hegellel szemben gyakorolt kritikája mellett. Így hát ebben az összefüggésben bennünket sem annyira a félelem, kétségbeesés, bánat, gond, magány stb. alapvető kierkegaard-i fogalmai, szerzőjük szubjektív idegállapotában gyökerező eredetük, ugyanakkor nagyon is szociális jellegük, az akkori — és mai — talajvesztett kispolgári értelmiség életérzését kifejező mivoltuk érdekelnek, mint inkább a módszer kérdése, amellyel Kierkegaard — akárcsak az ifjúhegeliánusok, — Hegellel szembekerült. De míg az ifjúhegeliánusok a hegeli dialektika forradalmi oldalát hangsúlyozzák — nem is szólván arról, hogy Marx azt a feje tetejéről egészen a talpára állítja —, addig Kierkegaard éppen ettől — a még idealista formájában is — forradalmi jellegétől akarja megfosztani, éspedig úgy, hogy a hegeli objektivizmust szubjektivizmussá igyekszik átalakítani.

Ez persze nem könnyű feladat, és Kierkegaard ezt a feladatot meglehetősen kanyarodóval próbálja megoldani. Hegel szemére veti, hogy a dialektika legfontosabb alapelvét, az ellentmondás elvét tulajdonképpen meghamisítja, amikor az ellentéteket feloldja a szintézisben. Gúnyosan írja: „A hegeli újramegrágási folyamat 3 gyomorral: először a közvetlen, aztán azt ismét felbőfögi, majd megint lenyeli. Talán egy következő mester ezt megpróbálhatná négy gyomorral és így tovább, megint le és ismét fel.”²⁰¹ Szerinte ugyanis az ember logikai rendbe szedheti gondolatait és kidolgozhat egy spekulatív rendszert, de véges elméje nem alkothat befejezettet,²⁰² márpedig Hegelnél, amikor a szellem mint véges jelenik meg, ez az abszolút szellemnek csak külső és átmeneti formája, mert lényegileg kezdettől fogva az abszolút szellemről, ennek különböző megjelenési formáiról van szó — tehát a hegeli dialektikus logika metafizikával azonosul.

Kierkegaard ezt a dialektikát „kvantitatív” nevezi, és ezzel állítja szembe a saját „kvalitatív” dialektikáját. Ebben is alapos torzítás van,

²⁰¹ S. Kierkegaard: *Die Tagebücher*. Hrsg. Th. Haecker. Jena 1923. I. köt. 51. o.

²⁰² S. Kierkegaard: *Abschliessende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken von Joh. Climacus*. (Kierkegaard álneve, amelyen a Philos. Brocken megjelent, Kopenhaga 1846.)

hiszen nem kell különösebb kifejtése annak, mily nagy szerepet játszik Hegel-nél a minőség, valamint a mennyiségi változásokba való átcsapása. De Kierkegaard²⁰³ programatikusan tételezi a vagy-vagy dialektikáját, azaz megáll a szintézis előtt, sőt a kéttagúságot szeretné feloldani egytagúságba, vagyis a létet és gondolkodást nem elhatárolni egymástól, legjobb esetben párhuzamba állítani, hanem a létet a létező gondolkodó konkrét egzisztenciájának értelmezni, mondván, hogy „a valóban egzisztáló szubjektív gondolkodó gondolkodásában állandóan utánaképi a maga egzisztenciáját, és egész gondolkodását átteszi a valóságba”.

Ez a folyamat lenne a „kvalitatív dialektika”, amelynek során az egyén a maga szabad választása útján az egzisztencia egyik stádiumából egy másik stádiumába kerül. Ezek a stádiumok — három fő szakaszt különböztet meg: az esztétikait, az etikait és a vallásost — nem fejlődési mozzanatok, hanem egymással össze nem függő, önmagukban zárt, minőségileg különböző állapotok, vagyis a dialektika csupa minőségi változásból, ugrásokból áll, de egyik nem készíti elő a másikat, nem egyik megy át a másikba, hanem mindegyik külön az én szabad választásának, döntésének eredményeképpen jön létre. Ez a választás azonban „az ismeretlenbe való ugrás”, és ez „az ember akaratától és tudatától függetlenül, az emberi természetben működő sötét erők hatására megy végbe”,²⁰⁴ — vagyis teljesen irracionális és misztikus módon.

Nem csoda, ha ez a választás, amelyet Kierkegaard az ember belső, meghatározatlan és megismerhetetlen szabadsága lényegének tekint, át- meg átszövődik a szorongás, az aggodalom érzésével, hiszen a szabadság Hegel szerint a szükségszerűség felismerése, azaz a választás tudatos döntés, az objektív valóság s a mozgása, összefüggése, törvényszerűsége belátásán alapszik — és ha még hozzátesszük, hogy ez a választás nem a magányra, elkülönülésre, hanem a felismert szükségszerűség után igazodó, racionális és célirányos társadalmi tevékenységre vezet, akkor ez már nem is Hegel, hanem Marx.

Van-e e divergáló fejlődési vonalak ábrázolásának egyéb értelme, mint az, hogy Hegelből induló két ellentétes út felmutatásával értékegyenlőséget teremtsen a két lehetőség között? A kierkegaard-i filozófia előtérbe kerülése és az egzisztencializmus bizonyos irányzatainak a jelentkezése azt mutatja, hogy igen. Mert nemcsak a különbségek szerepelnek ezekben a művekben, hanem a marxizmus egyes „hiányosságainak” a Kierkegaard-éival rokon eszmékkel való eltüntetésére, kiegészítésére, tökéletesítésére vonatkozó kísérletek is.

Nem véletlen, hogy Robert Heiss a *Die grossen Dialektiker des 19. Jahrhunderts* c. művében három filozófust, illetve egymással való összefüggésüket tárgyalja: Hegelt, Kierkegaard-t és Marxot. Karl Löwith egész munkássága arra irányul, hogy rokonítsa Hegelt, Kierkegaard-t, Marxot, Max Webert és Nietzschét.²⁰⁵ A francia jezsuita páter, a Hegel-kutató Gaston Fessard az *Attitude ambivalente de Hegel en face de l'histoire* c. tanulmányában világosan tételezi, hogy azokat a problémákat, amelyeket Hegel nem oldott meg és

²⁰³ S. Kierkegaard: *Entweder — Oder, ein Lebensfragment*. Hrsg. von Viktor Eremita (szintén K. Alneve), 1843.

²⁰⁴ S. Kierkegaard: *Entweder — Oder*. Dresden 1909. 514. o.

²⁰⁵ K. Löwith: *Max Weber und Karl Marx*. Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik 1932. *Kierkegaard und Nietzsche*. 1933., de különösen: *Von Hegel bis Nietzsche*. Zürich 1941.

amelyek előtt a marxizmus „véglegesen” stagnál, „Kierkegaard pozíciójából kell megkísérelni megoldani”.²⁰⁶

A neotomista racionalizmus ebben az esetben még háttérbe is szorítható, ha a végeredmény a vallásos stádium, amelyben az ember megtalálja saját üdvét és az igazságot. A neotomizmus — ennek a még az egyház ellen forduló „magánkereszténységnek” a szociális funkciója kedvéért — bár mint misztikus átélést, de átmenti a vallásosságot a pozitív vallásokban, kinyilatkoztatásban, a transzcendensben már nem hívők számára, elnéző lesz nemcsak az ilyen eretnokség iránt, hanem eltekint a logikai következetességtől is, amikor nem kutatja, hogyan fér össze annak a kérdésnek a megkerülése: miként történik az egyik stádiumból a másikba való átlépés, ha tagadjuk a fejlődést? Mert mindez — tehát az, hogy vajon nevezhető-e ez még dialektikának — vagy ahogyan Adolf Sannwald már jóval korábban kimondta: „nem egyéb, mint kétértelműség”²⁰⁷ — eltörpül a kierkegaardi filozófia — nem annyira korabeli, mint az egzisztencializmuson belül érvényesülő más társadalmi szerepe mellett. És éppen e miatt a szerep miatt sikerül oly kevéssé a logikán alapuló kritika Kierkegaard-t illetően, ahogyan ezzel pl. Jirina Popelova kísérletezik. *Die Suspension der moralischen Persönlichkeit in Hegels Philosophie des Rechts und die von ihr hervorgerufenen Dialoge* c. tanulmányában.²⁰⁸ Hiszen valóban napjainkban azért van olyan nagy visszhangja a kierkegaard-i filozófiának, mert „az emberi Egyes és a sajátos Emberi miatti egzisztenciális aggodalom az intellektuális tudatalattiban elérte azt az intenzitásfokot, amellyel a dán gondolkodó átélte”.²⁰⁹

E találó megállapítás egyben elvezet bennünket két olyan új problémához is, amelyek a jelenlegi Hegel-vitákban az előtérben állnak. Az egyik az egyén, a másik, amely ezzel egyébként összefügg, a humánus kérdése. Itt is megfelelő különbségtételre van szükség. Abból, hogy Hegelnél az egyén, a személyiség milyen szerepet játszik, a Hegel-kritikusok egy része — a perszonalisták — azt a következtetést vonják le, hogy Hegel igazi utódai azok, akik e szerepet az általánossal, a társadalmival szemben hangsúlyozzák, másik részük — az egzisztencialisták — pedig a marxizmusban mint Hegel legitim folytatásában az egyén háttérbe szorítását látják, s ezért az egzisztencializmus kívánják kiegészíteni, hogy teljes, „igazi” marxizmus legyen.

Persze, olyan szélsőséges álláspontot nehéz képviselni, ahogyan ezt korábban Hugo Fischer tette, amikor azt állította, hogy „Hegel alapvetően individualista. Elhanyagolja minden személyes hatás társadalmi meghatározottságát”,²¹⁰ vagy mint újabban Hermann Schmitz tételezi, hogy „Hegel az individualitás gondolkodója”.²¹¹ Nehéz még akkor is, ha a szellem fenomenológiáját úgy fogjuk fel, mint az egyéni tudat fejlődését, és bár a tudat törvényei szubjektív és objektív jellegűek, de ezt az objektívet is lehet nagyobb

²⁰⁶ Hegel Jahrbuch 1961. I. Halbbd. Id. kiad. 51. o.

²⁰⁷ Adolf Sannwald: *Der Begriff der Dialektik und die Anthropologie*. München 1931. 244. o.

²⁰⁸ *Filosoficky Casopis*. Praha 1966/4. sz.

²⁰⁹ Uo. 447. o.

²¹⁰ Hugo Fischer: *Hegels Methode in ihrer ideengeschichtlichen Notwendigkeit*. München 1928. 253. o.

²¹¹ Hermann Schmitz: *Hegel als Denker der Individualität*. Meisenheim am Glan 1957.

erőszakoltság nélkül észnek tekinteni, minthogy Hegel az ész mint az öntudat bizonyosságát definiálja.²¹²

Am ha az objektív szellem szférájában keressük a választ, akkor legfeljebb csak az egyén elsődlegességét állapíthatjuk meg; hiszen Hegel szerint „Az egyének *tisztán egyedi* tevése-vevése azokra a szükségletekre vonatkozik, amelyek neki mint természeti lénynek, azaz mint *léttel bíró egyediségnek* szükségletei.”²¹³ — Csakhogy „az egyén a maga szükségleteiért végzett *munkájával* éppannyira kielégíti a többiek szükségleteit, mint a magáéit, s a maga szükségleteinek kielégítését csak a többiek munkája révén éri el.”²¹⁴ Itt tehát a mások munkája feltétel, „a végső cél azonban az egyes érdeke mint ilyen”.²¹⁵

Anélkül hogy a munka problémájába belemennénk, amely egyébként szintén alkalmat ad Hegel „marxizálására”, mint ezt e kérdés körüli vita tanúsítja,²¹⁶ úgy véljük, világos, hogy ebből Hegelnek az az álláspontja következik, amit egyébként a *Jogbölcseletben* meg is formuláz, hogy „a polgári társadalom a tagok mint önálló egyesek kapcsolata”.²¹⁷ Igaz tehát, hogy az egyénekből tevődik össze a társadalom, de nemcsak hogy *van* társadalom mint „külsőleges rend” az egyének „saját és közös érdekei számára”,²¹⁸ hanem az egyének és társadalom közötti feloldhatatlan kölcsönhatás formájában is, amennyiben „Az öntudat csak egy más öntudatában találja meg kielégülését”.²¹⁹ Ez a viszony jelentkezik az objektív szférában is, hiszen az egyes ember tevékenysége nem pusztán dologiságban realizálódik, hanem a műben is, ebben pedig nemcsak saját lényegét ismeri fel, a maga által létesített reflektálással, hanem mások reflexióit is felidézi, vagyis kölcsönös, kettős reflexióról van szó, amelynek során az eredmény: „*Elismerik* önmagukat, egymást kölcsönösen elismerve.”²²⁰

Egyén és társadalom viszonylatában tehát lényegében ugyanaz a különbség Hegel és Marx között, mint ami a filozófia alapkérdésében, hogy ti. Hegelnél a szellem az elsődleges és az anyag a másodlagos, Marxnál pedig fordítva. Az egyén elsődlegességében azután Hegelnek nemcsak az idealizmusa, hanem polgári mivolta is tükröződik, ellentétben Marxszal, akinek a társadalom elsődlegességében proletároosztályálláspontja, kommunista világnézete is megmutatkozik. De míg Hegelnél a társadalom szükségszerű, korrelatív az egyénhez, addig nem lehet azt állítani, hogy Marxnál az egyén semmi.

Aligha szükséges arra a marxista irodalomra rámutatni, amely „a személyiség szerepe a történelemben” címszó alatt található; megelégszünk csupán annak regisztrálásával, amit Engels pontosan megmond — hogy ti. „Az emberek csinálják történelmüket, bárhogy alakuljon is az, amennyiben mindegyikük a saját, tudatosan akart céljait követi, s a történelem éppen ezeknek a különböző irányokban működő akaratoknak és a külvilágra gyakorolt sokrétű behatásuknak az eredője. Tehát az is fontos, hogy mit akar a sok egyes ember.”²²¹ —, és ehhez Blochhoz írott levelében hozzát teszi: „abból,

²¹² Hegel: *A szellem fenomenológiája*. Akadémiai kiadó, 1961. 124. o.

²¹³ Uo. 183. o.

²¹⁴ Uo.

²¹⁵ Hegel: *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Id kiad. 208. o.

²¹⁶ Sándor Pál: Id. cikk.

²¹⁷ Hegel: *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Id. kiad. 149. o.

²¹⁸ Uo.

²¹⁹ Hegel: *A szellem fenomenológiája*. Id. kiad. 100. o.

²²⁰ Uo. 102. o.

²²¹ Engels: *Ludwig Feuerbach és a klasszikus német filozófia felbomlása*.

hogy az egyes akaratok . . . nem azt érik el, amit akarnak, hanem összesítő átlagban, közös eredőben olvadnak egybe, ebből még nem szabad arra következtetni, hogy értékük nullával egyenlő. Ellenkezőleg, mindegyikük hozzájárul az eredőhöz, és ennyiben benn foglaltatik az eredőben”.²²²

Amikor azután Engels — Hegelnek a görög történelemmel foglalkozó fejtegetéseivel kapcsolatban, aki abban csupán „a szép egyéniség alakzatainak” megvalósulását látja — a csak egyénekből magyarázó a történelmet úgy értékeli, hogy az „puszta szólam”²²³, akkor ezt az értékítéletet bátran vonatkoztathatjuk azokra a törekvésekre is, amelyeket általában az egzisztencialistáknál, különösen pregnánsan kifejezve pedig Sartre-nál találunk meg, aki kijelenti: „Ha nem akarjuk, hogy a dialektika isteni törvénnyé, metafizikus végzetszerűséggé változzék vissza, az egyénekből kell fakadnia, nem pedig nem tudom milyen egyén feletti összességből.”²²⁴

Nyilvánvaló tehát, hogy Sartre szerint is a társadalom egyének összege, ahogy ő kifejezi, „az egyéni sorsok nyüzsgése”,²²⁵ és így „a dialektika, ha létezik, nem lehet más, mint a totalizáló egyediségek sokasága által elért konkrét totalitások totalizálása”.²²⁶ Hogy ez Sartre-nál éppoly kevéssé megoldás, mint ahogy a neokantiánus badeni iskola a történelmi egyediségek, a szingularitás leküzdésére és az egyed történelmi cselekvései, alkotásai számára az általánosság és szükségszerűség attribútumainak a megszerzésére — azon az alapon, hogy minden cselekvés értékhordozó — az értékmelettel való próbálkozással sem arra ad választ, amit önnönmaguktól kérdeztek, az kiténik Sartre következő lépéséből. Az ember „par excellence dialektikus lény”, amikor tehát felállítja követelményét az egyed filozófiájának a megalkotására, akkor ez abban konkludál, hogy „meg kell alapozni a dialektikát mint az antropológia általános módszerét és egyetemes törvényét”,²²⁷ mégpedig a priori kell megalapozni.

Amikor tehát Sartre úgy véli, hogy a „marxizmus” általánosságából a kivezető út egy „marxista antropológia” létrehozatala, akkor ebben nemcsak az a téveszme van, hogy a marxizmus elhanyagolja az egyént, hanem az is, hogy a marxizmus pusztán induktív, absztraháló, analógiai eljárással vonja le a dialektika törvényeit a természetből és alkalmazza a társadalomra; Sartre szerint ez még nem bizonyítás — persze, ha így lenne, akkor Sartrenak igazat lehetne adni —, csakhogy a marxizmus tudvalevőleg nem pusztán empirizmus és nem csupán induktív eljárást alkalmaz, a dedukció-indukció elválaszt-hatatlanságáról, a megismerés két — szemléleti és fogalmi — fokáról nem is beszélve, csakhogy Sartre a döntő kérdéstről, a gyakorlatnak a megismerésben betöltött hármass szerepéről is megfeledeznek. Kettőt azonban a marxizmus határozottan elutasít, először azt, hogy a megismerés nem egyéb, mint a posteriori regisztrálás, másodsor pedig azt, hogy a megismeréshez a priori megalapozás szükséges, legyen az akár kanti transzcendentális, akár Sartre-féle „fenomenológiai” apriorizmus.

²²² Engels 1890. szept 21–22-i levele Blochnak. Marx Engels Vél. Műv. II. köt. Id. kiad. 489. o.

²²³ Engels: Ludwig Feuerbach és a klasszikus német filozófia felbomlása. Id. kiad. 355. o.

²²⁴ J.—P. Sartre: Critique de la raison dialectique. I. Théorie des ensembles pratiques. Párizs 1960. 131. o.

²²⁵ Uo. 165. o.

²²⁶ Uo. 132. o.

²²⁷ Uo. 117. o.

Ami pedig a „marxista” antropológiát illeti — amely a mai Hegelvitában szintén nagy szerepet játszik —, jogosan feltehetjük, hogy sem Sartre, sem mások — legalábbis azok, akik a marxizmust antropológiával akarják „kiegészíteni” — nem gondolnak a történelmileg kialakult szakantropológiára vagy ennek különböző ágazataira, mint pl. antropobiológiára, antropomorfológiára, antropogeográfiára stb., sőt elutasítják a pszichológiai, teológiai, etikai, kultúrantropológiát is, hanem kifejezetten „filozófiai” antropológiáról van náluk szó, vagyis arról, hogy a megismerés nem lehet más, mint az embernek a megismerése, hogy az a világkép, amelyet az ember magának alkot, szükségképpen antropocentrikus; vagyis, más oldalról nézve, az ember, amikor megismer, azaz amikor viszonyul a világhoz, szükségképpen nem bújhat ki a bőréből, tehát a megismerés mindig antropomorf jellegű. A pragmatista Schiller e „humanizmusnak” nevezett felfogását helyesen igazítja ki ezért Windelband „hominizmusra”,²²⁸

A kérdés mármost az, vajon a marxizmus mint tudomány felléphet-e azzal az igénnyel, hogy a tudattól független valóság — mind a természet, mind a társadalom — objektív törvényszerűségeit felfedezze, vagy pedig megismerésének tárgya csupán e valóságnak a tudatban visszatükröződő képe lehet. Ez utóbbi rejlik ugyanis minden „filozófiai” antropológia mögött, egyszóval a marxi objektív, materialista ismeretelméletet át akarják alakítani szubjektív-idealista ismeretelméletté.

Nem állítjuk, hogy a filozófiának az alapkérdése, illetve az, hogy tételezhető-e vagy bizonyításra szorul-e a tudattól független valóság mint a materialista filozófia kiindulópontja, már véglegesen elintézettnek tekinthető. De találónak érezzük Lukács Györgynek a tudomány és művészet közötti különbségére vonatkozó azt a meghatározását, hogy az előbbi dezantropomorfizál, az utóbbi pedig antropomorfizál,²²⁹ vagyis azt, hogy a tudománynak, tehát a tudományosságra igényt tartó filozófiának is törekednie kell a dezantropomorf megismerésre. Amikor tehát az egzisztencialisták és nem kis mértékben a hatásuk alá kerülő egyes marxisták is „marxista filozófiai antropológiát” követelnek, akkor lényegileg a fenti tendenciát, még mielőtt teljesen érvényesülhetett vagy pláne kibontakozhatott volna, vissza akarják fordítani, és ezzel — az antropomorfizálással — a filozófiától nem a valóság tudományos megismerését várják, hanem a valóságnak a filozófusok belső eszmei tartalmával való átítatását végzik, végső fokon fogalomköltészetet csinálnak.

A filozófiai antropológia általános problémája ebben az összefüggésben természetesen nem érdekelhet bennünket közelebbről, illetve részleteiben, hanem csupán hegeli vonatkozásaiban. Nos, ami a hegeli antropológiát illeti, annak Hegel rendszerében egészen pontos helye van: a szubjektív szellem fejlődésének első fázisa, amikor az emberi lélek az állati lét fölé emelkedik, de még teljesen testhez kötött, a más-létben él, nem szabad, de már küzd a szabadságért.²³⁰ Ez azonban csak a kezdet, és az antropológia ezzel véget is ér, mert a küzdelem folyamatát már a fenomenológia írja le, hogy azután ez beletorkolljon az anyagszerűségéből kiszabadult szubsztanciális egyéni lélekről szóló tudományba, a pszichológiába.

²²⁸ W. Windelband: *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*. Tübingen 1924. 555. o.

²²⁹ Lukács György: *Az esztétikum sajátossága*. I. köt. Akadémiai kiadó, 1965. 127. o.

²³⁰ Vö. részletesebben Sándor Pál: *Történelmi adalékok az antropológia-vitához*. Valóság 1966/4. sz. 59. o.

Nos nemcsak az idős, hanem a fiatal Marxnál sem találjuk nyomát egy ilyesfajta antropológiának. Marx és Engels már a *Német Ideológiában* világosan kifejtik, hogy az embernek az állatvilágtól való önmegkülönböztetése nem a tudat, a vallás vagy egyéb által történik, hanem azzal a móddal, „ahogyan . . . létfenntartási eszközeit termelik”, „Hogy tehát az egyének mik, az termelésük anyagi feltételeitől függ”.²³¹ A *Német Ideológiánál* korábbi *Feuerbach-tézisek* még pontosabban megformulazzák azt az alapelvet, amely minden antropológiát elutasít: „az emberi lényeg nem valami az egyes egyénben benne lakozó elvontság. Az emberi lényeg a maga valóságában a társadalmi viszonyok összessége.”²³² A 7. tézis pedig megállapítja: „az elvont egyén . . . egy meghatározott társadalmi formához tartozik”.²³³ Az olyan „antropológia”, amely tárgyának akár biológiailag, akár fiziológiailag, akár pszichológiailag vagy metafizikusan-transzcendensen felfogva az egyes ember vagy „az” ember helyett a társadalmi viszonyokat, az egyénnek a társadalmi formához kötöttségét, a társadalmi meghatározottságban tevékeny konkrét emberi közösségeket tekinti, nem tekinthető antropológiának.

De hogy mindez nem jelenti azt, mintha Marxnál a személyiség, az „emberi lényeg” felolvadna a „társadalmi viszonyok összességében”, azaz az általánosságban, nem árt rámutatni egy olyan mozzanatra, amelyet az eddigi viták egyáltalán nem méltattak figyelemre. A fenti definíció a magyarban — de nemcsak a magyarban — megtévesztő. A társadalmi viszonyok „összessége” szó szerint véve valóban azt jelentené, hogy mivel adott társadalmi viszonyokban ez az összesség mindenkiben egyformán jelentkezik, a személyiség sajátos vonásai, egyedi jellegzetességei nem juthatnak érvényre, elmosódnak. Csakhogy a marxi szöveg nem Summéről vagy Gesamtheitről szól, hanem ensemble-ről.

Igaz, hogy Marx előszeretettel használt idegen szavakat, itt ennek a szónak az alkalmazása mégsem vezethető vissza erre a szokásra. Az ensemble ugyanis elsősorban nem összességet jelent, hanem meghatározott sajátosságok „együttesét”, amely ezért különbözik egy másik, harmadik stb. együttestől. Így az együttes fogalma pontosan magában foglalja éppen azt, amit Marxnál a helytelen szóértelmezés következtében hiányolnak: az egyik együttes lényeges különbségeit a másiktól, vagyis az általánossal szemben a sajátosnak, az egyedinek az előtérbe kerülését.

Persze, ezeknek az egymástól eltérő együtteseknek az elemei is társadalmiak — csak éppen nem azonosak. Itt tehát alapvetően megfordul a helyzet az antropológiát követelőkkel: az egyes emberekben a természeti motívumok nagyjában és egészében — tehát lényegileg — azonosak: az antropológia hívei tagadják az egyénit, éppen azt, amit Marxnál reklamálnak.

Mármost eltekintve ettől a fordítási-értelmezési figyelmetlenségtől, milyen alapot találnak az antropológia hívei mégis a fiatal Marxnál, amire hivatkoznak? Mindenekelőtt a *Gazdasági-filozófiai kéziratokat*, amely a Kölnben 1950-ben *Nationalökonomie und Philosophie* címmel megjelent kiadásának Erich Thier tollából való bevezető tanulmánya szerint, „a fiatal Marx antropológiája”. Thier ezzel megnyitotta az utat újtomisták, egzisztencialisták és revizionisták számára egyaránt — akik ebben a kérdésben sajátos módon

²³¹ MEM 3. köt. Bp. 1960. 23. o.

²³² Uo. 9. o.

²³³ Uo.

¹³⁴ Sándor Pál: *Történelmi adalékok az antropológia-vitához*. Id. hely.

egy platformra kerülnek²³⁴ —, és álláspontjának végső — politikai — konzekvenciáit — egy torz szillogizmusra építve (Hegelnek van antropológiája — A fiatal Marx hegelianus — Tehát a fiatal Marx filozófiája antropológia) — legélesebben Iring Fetscher vonja le: „Marx Károly mindenekelőtt az összelméletét illetően volt két központi területen Hegel tanítványa és egyben bíráló folytatója: A történelembölcselet és az antropológia területén.”²³⁵

E fejtegetésekben aztán nem az az érdekes, hogy Fetscher párhuzamba állítja a hegeli világszellemet a marxi emberi társadalommal, a népszellemeket az osztályokkal, a keresztény-germán népszellemet a proletariátussal, mondván, hogy Marx tudományos tevékenysége csupán a hegeli terminusok puszta behelyettesítéséből áll, hanem az az inszINUÁCIÓ, amely szerint az „ortodox” marxisták tulajdonképpen nem is Hegel, hanem a fiatal Marx ellen harcolnak, minthogy „a fiatal Marx és az ő humanista ethosza állandó szemrehányás a szovjetvilág embertelen és szabadságellenes uralmi rendje miatt”²³⁶

Ezzel az antropológia-vita, amely eddig elsősorban ismeretelméleti kérdés körül forgott — ennek pregnáns kifejezője a lengyel Leszek Kolakowski, aki azt a tételt állítja fel, hogy „az egész általunk kapott világkép egy „társadalmi szubjektív” mű . . . az egész emberen kívüli világ . . . emberi termék” stb.²³⁷ —, áttevődik az etika területére, és az emberi mivolt problémája a humán-antihumán alternatívájává válik. S ezzel eljutottunk a Hegel—Marx viszony egy újabb kardinális kérdéséhez, az elidegenedéshez.

Minthogy ennek a kategóriának manapság óriási irodalma van, és lassanként mint a társadalmi élet bázis-fogalma egész közéletünkre — a kapitalizmus és szocializmus közötti küzdelem elméleti vetületére — szétterebélyesedik, ismét csak a Hegel-vita körére szorítkozunk, és csupán jelezzük azt a polarizációt, amely ebben a kérdésben kialakult: a „jobboldali” álláspont szerint az elidegenedés örök emberi jelenség, amely független a társadalmi formációtól, de legalábbis a tulajdonviszonyoktól, azaz fennmarad a szocializmusban is, sőt a „szocializmust építő” társadalmakban újabb forrásai nyílnak az állam hatalmának erősödése, a bürokrácia elburjánzása stb. révén. A „baloldali” álláspont szerint pedig az elidegenedés a kizsákmányolásból jön létre — márpedig a kizsákmányolás megszűnt a szocialista államokban, tehát az elidegenedés jelenségei is megszűntek vagy legalább is eltűnedezőben vannak. A két szélsőség — mint ez elő szokott fordulni — végül is egy platformon találkozik, hiszen mindkét álláspont azt a konzekvenciát hordja magában, hogy az elidegenedés jelenségei ellen nem kell — első szerint nem is lehet, második szerint felesleges — felvenni a küzdelmet.²³⁸

Ami viszont a hegeli-marxi vonatkozásokat illeti, a probléma szintén a *Gazdasági-filozófiai kéziratok* hozzáférhető tétele útján (1931—32) merült fel, társadalmi súlyra azonban csak az egzisztencialisták és neotomisták révén tett szert, akik a Hegel—Marx-viszony központi kategóriájává avatták. Jellemző, hogy mennyire ez a viszony tette aktuálissá e fogalmat, hogy a több mint 2700 oldalas, tulajdonképpen kantianus-óhegelianus Glockner-féle *Hegel-Lexikon*, amelynek második kiadása pedig 1957-ben jelent meg, még

²³⁵ Iring Fetscher: *Das Verhältnis des Marxismus zu Hegel. Marxismus-Studien*, III. Tübingen 1960. 72. o.

²³⁶ *Uo.* 167. o.

²³⁷ Leszek Kolakowski: *Der Mensch ohne Alternative. Von der Möglichkeit und Unmöglichkeit des Marxismus zu sein*. München 1960. 15. o.

²³⁸ Vö. *Ankét az elidegenedés kérdéseiről*. Filozófiai Közlemények 1965/1. sz.

nem tartalmazza sem az Entfremdung, sem a Hegelnél szinonimaként használt Entäusserung fogalmát.

Hegel rendszerében e fogalomnak világos és pontos helye van: a szellem, miután keresztülhaladt a logikai szférán, és eljutott a fogalom tanában annak legmagasabb fokáig és egyben határáig, „elhatározza”, hogy a logikai szférából kilépve a más létben, a matériában megjelenik, hogy „magát, mint *természetet* szabadon önmagából elengedi”.²³⁹ Vagyis — a *Fenomenologia* szavaival szólva — ez a természet „a magától elidegenedett szellem világa”,²⁴⁰ de Fichtere utalva úgy is formulázhatnánk, hogy a szellemnek, hogy önmagát megismerje, szembe kell néznie önmagával, tehát meg kell teremtenie a más létet, hogy ebben önmagát majdan újból felfedezze.

Hogy a fiatal, tehát a *Kéziratok* Marxa is világosan látta, hogy Hegelnél az elidegenülés a szellem tárgyiasodása és mint ilyen átmeneti mozzanata, arról tanúskodik a *Kéziratoknak A hegeli dialektika kritikája* c. egész fejezete, de Hegel *Fenomenológiájának* utolsó fejezetéből készült kivonata is. Talán elég, ha itt csupán egy mondatát idézzük, hogy azután szembeállíthassuk ezzel Marxnak — NB a fiatal Marxnak — az elidegenülésre vonatkozó felfogását. „Az emberi lényeg — írja Marx —, az ember Hegel számára egyenlő öntudattal. Az emberi lényeg minden elidegenülése ennél fogva *nem más*, mint az *öntudat elidegenülése*.”²⁴¹ Marx ugyan azt is írja, hogy „Hegel a modern gazdaságtan álláspontján áll. A munkát úgy ragadja meg, mint az ember *lényegét*... A munka az ember *magáért-levése a külső idegenné váláson* belül, vagyis *külső-idegenné vált emberként*”²⁴² — csak hogy ehhez mindjárt hozzá is teszi, hogy „Az a munka, amelyet Hegel egyedül ismer és elismer, az *elvont szellemi munka*.”²⁴³ Ez pedig annyit jelent, hogy a fiatal Marx felfogása szerint Hegel számára az ember nem saját munkájának a terméke, hanem az önnönmagát megismerő idea produktuma, az ember is lényegileg csak színtere vagy munkatársa ennek az eszmének.

Amikor tehát Marx a *Kéziratok Az elidegenült munka* c. fejezetében közelebről szemügyre veszi „a *tárgyiasulást*, a munkás termelését és benne az *elidegenülést*, a tárgynak, az ő termékének *elvesztését*”²⁴⁴ és az elidegenülés különböző formáit, akkor ez már nem Hegel, hanem Marx, aki ezekben az elemzésekben megtette az első döntő lépéseket a feje tetején álló hegeli koncepciónak a talpára állítására; vagyis lényeges különbség van Hegel és már a fiatal Marx között is az elidegenülés kérdésében, és ennek a különbségnek az elmosása, kisebbitése nem sikerül akkor sem, azoknak sem, akik a munka hegeli fogalmát — különösen a *Jogbölcsélet* egyes kitételei alapján — nem értelmezik teljesen úgy, ahogyan azt a fiatal Marx tette, vagyis nem fogják fel pusztán mint absztrakt szellemi munkát.

Mert a munka csupán egyik mozzanata az elidegenülésnek, nagy szerepet játszik még a munkatermék további sorsa is. Hogy ez a motívum éppen Párizsban merült fel Marxnál, az bizonyára összefügg azzal a felismerésével, hogy az Entfremdung-Entäusserung-nak a franciában az „aliénation” ki-

²³⁹ Hegel: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundriss*. Philosophische Bibliothek. Leipzig. 505. o.

²⁴⁰ Hegel: *A szellem fenomenológiája*. Id. kiad. 252. o.

²⁴¹ Marx: *Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből*. Bp. 1962. 106. o.

²⁴² Uo. 105. o.

²⁴³ Uo.

²⁴⁴ Uo. 46. o.

fejezés felel meg, ennek első közvetlen jelentése pedig nem egyéb, mint „eladás”. (Éppen ezért helytelen Ojzermann-nak a szó tovább etimologizálásával elért eredménye, amellyel az elidegenedés-vitát igyekezett kompromittálni, mondván, hogy az „aliénation de l'esprit” viszont örültséget, eszeveszettséget, a „szellem távollétét” jelenti).

A hegeli „külsővéválás” és Marxnak a gazdasági élethez, s elméleti és gyakorlati jelenségeihez való közelebb kerülése — a párizsi élmények és a fiatal Engels egyes írásai alapján — mintegy szintézishez jutnak a *Kéziratok* fejtegetéseiben, és egyengetik az utat a felé az elmélet felé, amelynek egyes állomásai: amikor a helyzet megfordul, és Marx már nem az elidegenedésből eredezteti a munkamegosztást, az osztályok kialakulását és a kizsákmányolást, hanem éppen ellenkezőleg, hogy azután az elidegenedés konkretizálódjék „eldologiasodássá”, ez pedig kifejtésre kerüljön kifejezetten a közgazdaság területén mint áru- és tőkefetisizmus.

A valóságban, illetve a vitában természetesen a helyzet és a fogalom fejlődése nem ilyen világos és áttekinthető. Hiszen Marxtól függetlenül Hegelt magát illetőleg is diszkusszió folyik az elidegenedés értelmezése és terjedelme, a hegeli műben való érvényessége határai tekintetében. Hogy ismét csak két szélsőséget említsünk: Mario Rossi csak Hegel berni korszakából eredő elidegenedési fogalma és a marxi elidegenedés fogalom közötti rokonságot hajlandó akceptálni,²⁴⁵ — ezzel szemben Antonio Negri az elidegenedést Hegel egész rendszere és egész életpályája szempontjából döntő fontosságú kategóriának tekinti.²⁴⁶

Mint egyéb kérdésekkel kapcsolatban is láttuk, az elidegenedésnél is megnyilvánul az a törekvés, hogy egyrészt Marxtól hegelizálják, másrészt Hegelt marxizálják. Így Heinrich Popitz a fiatal Marx elidegenedés-fogalmát igyekszik megfosztani minden gazdasági tartalomtól és az élet általános-metafizikai lényegének értelmezni, hogy azután ezt az értelmezést kiterjessze a jelenlegi emberi világra mint az antihumanum eklatáns megnyilvánulására.²⁴⁷

Hasonló álláspontot képvisel Ludwig Landgrebe, aki szerint Marx az ember elidegenedését a kapitalizmusban nem a tapasztalatból merítette, hanem az emberi lényeg megismerése ösztönözte az elidegenedés problémájának a vizsgálatára, értve az emberi lényeg a priori fogalmát, és ezt a megállapítását általánosítva felállítja tételét: „Az elidegenedés fogalmát nem is lehet az empirikus kutatásból és a fennálló társadalmi helyzet analiziséből nyerni.”²⁴⁸

E felfogás képviselője a már idézett Robert Heiss, aki szerint Marx éppoly absztrakt módon vizsgálja az elidegenedés jelenségét, mint Hegel²⁴⁹ és Jan van der Meulen, aki az elidegenedést mint általános, nem-osztálytartalmú emberi viszonyt taglalja, és állást foglal azok ellen, akik az emberi lényeg megvalósulását az elidegenedés megszűnésétől várják.²⁵⁰ Az ellenkező oldalról pedig utaljunk ismét Lukács *Der junge Hegel* c. könyvére, amely szerint Hegel tudatos bírálója volt a tőkés társadalomnak, s mint ilyen az

²⁴⁵ Mario Rossi: *Marx e la dialettica hegeliana*. Róma 1960. 124. o.

²⁴⁶ Antonio Negri: *Stato e diritto nel giovane Hegel*. Padua 1958.

²⁴⁷ Heinrich Popitz: *Der entfremdete Mensch*. Basel 1953.

²⁴⁸ Ludwig Landgrebe: *Id. mű* 8. o.

²⁴⁹ R. Heiss: *Id. mű*, továbbá *Hegel and Marx. Jahrbuch für Philosophie*. I. köt. Freiburg 1949. *Wesen und Formen der Dialektik*. Köln-Berlin 1959.

²⁵⁰ Jan van der Meulen: *Hegel. Die gebrochene Mitte*. Hamburg 1958.

elidegenedést a kapitalizmus jelenségeként elemezte volna. S végül mintegy a két véglet közötti közvetítő kísérletet említsük meg Gottfried Stiehler fejtegetéseit, aki Alfred Kurella *Der Mensch als Schöpfer seiner selbst* (Berlin 1958) c. munkájával polemizálva azt a megoldást ajánlja, hogy a marxi analízisben különbséget kell tenni a hegeli Entäußerung és Entfremdung között. A kettő Hegelnél szinonima, és Stiehler azt veti az azonosítást elfogadó Kurella szemére, hogy az csak idealista alapon lehetséges, amikor is az nem egyéb, mint a szellem objektivációja.

Stiehler elgondolása az, hogy az eldologiasodás, eltárgyasodás, külsővéválás (Entäußerung) az emberi tevékenységnek általános jellemzője, míg az elidegenedés lényegében a tőke és munka ellentétének az alapján keletkezik. „Marx — írja — az elidegenedést mint olyan viszonyt definiálja, amelyben a munka saját egzisztenciájának a feltételeit mint idegen, őt uralma alá hajtó hatalmat produkálja. Nyilvánvaló, hogy a kommunista társadalomban erről szó sem lehet többé. A dolgozó ember a kommunizmusban is külsőlegessé válik tevékenységének a produktumaiban, ezek azonban már nem mint tőle idegenek, tőle függetlenek jelennek meg, hanem az ő uralma és ellenőrzése alá kerülnek. Az ember anyagi tevékenysége külsővéválásának pozitív jelentősége abban áll, hogy ezáltal létrejön az emberi társadalom létének és fejlődésének objektív alapja.”²⁵¹

A vita szervezeti formái

Miként az eddigi diszkusziókról való beszámolóban nem törekedhetünk teljességre, hasonlóképpen nem tételezzük fel, hogy a vita lezárult vagy hogy egyáltalán lezárható. Jogosnak érezzük W. R. Beyer megállapításait, aki valósággal Hegel-Flutról és Hegel-inflációról beszél,²⁵² hiszen alig van hét, hogy újabb és újabb Hegel-publikációval ne találkoznánk.²⁵³ E Hegel-reneszánsz azonban nem maradt meg könyvek, folyóiratok keretei között: eszméinek intenzívebb propagálására szervezetek is létrejöttek, amelyek között éppúgy folyik a vita, mint a Hegel-irodalomban.

A Hegelért való síkraszállás szervezeti formája nem új találmány. 1930 április 24-én Hágában megalakult az „Internationaler Hegel-Bund”, amelynek célja az alapszabályok 1. §-a szerint „a filozófia tanulmányozásának előmozdítása Hegel szellemében”. A Bund három kongresszust tartott, 1930-ban Hágában, 1931-ben Berlinben és 1933-ban Rómában. E kongresszusok jegyzőkönyve Baldus Wigersma, a Bund szervezeti vezetője kiadásában Tübingen-

²⁵¹ G. Stiehler: *Die Dialektik in Hegels „Phaenomenologie des Geistes”*. Id. kiad. 280—281. o.

²⁵² W. R. Beyer: Id. mű. 25. és 229. o.

²⁵³ Hogy folyóirataikról, tanulmányokról és Hegelt csak érintő művekről ne is szóljunk, csupán néhány újabb hozzánk is eljutott könyvről teszünk említést. Oskar Negt: *Strukturbeziehungen zwischen den Gesellschaftslehren Comtes und Hegels*. Frankfurt a/M. 1964., Reinhard Klemens Maurer: *Hegel und das Ende der Geschichte*. Stuttgart 1965., G. R. G. Mure: *The Philosophy of Hegel*. London 1965., Jörg Splett: *Die Trinitätslehre G. W. F. Hegels*. Freiburg 1965., Franz Wiedmann: *Hegel — in Selbstzeugnissen und Dokumenten*. Hamburg 1965., Werner Schneider: *Hegels Lehre vom Handeln*. Göttingen 1966., N. N. Benner: *Theorie und Praxis. Systematische Betrachtungen zu Hegel und Marx*. München-Wien 1966.

ben és Haarlemban megjelent. Mint ebből kitűnik, a diszkusziók középpontjában Hegel jogbölcselete állt.

1934 óta a Bund sorsáról közelebbit nem lehet tudni. Annyi megállapítható, hogy bár hivatalosan a székhelye Hágában volt, tevékenységét elsősorban Németországban fejtette ki, és tagjainak túlnyomó része német filozófusokból állott, akik zömmel rokonszenveztek a fasizmussal, és Hitler hatalomrajutása után aktívan résztvettek a „nemzeti szocialista kultúrfeladatok” végrehajtásában.²⁵⁴ Nem valószínű tehát, hogy a Bund működésének adminisztratív intézkedés vetett volna véget. Inkább azt kell feltételeznünk, hogy Hitler—Rosenberg—Göbbels célravezetőbbnek tartották Fichte filozófiájának a nemzeti szocializmus számára való kisajátítását, és ezért inkább a Fichte-Bund működését forszírozták, úgy hogy a Hegel-Bund csendesen kimúlt.

1956-ban Nürnbergben baloldali intellektueller kis csoportja életre hívta a Hegelianumot, amelynek célja Hegel műveinek tanulmányozása és egy Hegel-Archiv létesítése volt, hogy az időközben előkerült, Hegeltől származó és Hegelre vonatkozó dokumentumokat összegyűjtse, és az újonnan keletkezett Hegel-irodalomnak is gyűjtőhelye legyen. Ebből a szervezetből jött azután létre a szélesebb köröket megmozgató Internationale Hegel-Gesellschaft, mely feladatául tűzte ki „Hegel szellemi örökségét ápolni, Hegel filozófiáját a maga történelmi fejlődésében és az előtte járó és utána jövő elméletekben való bonyolult kapcsolataiban kritikailag kutatni és ábrázolni, Hegel és a hegeli gondolkodás aktuális jelentőségét kidolgozni, valamint különösképpen a Hegel névvel szorosan összefüggő dialektikus módszert a maga jelentkezési formáiban és alkalmazásában tudományosan vizsgálni és továbbfejleszteni”. Az egyesület a továbbiakban azt a célt is kitűzte maga elé, hogy „a Hegel filozófiájához kapcsolódó vagy azzal összefüggő újabb filozófiai irányokat művelje és fejlődésüket elősegítse”.²⁵⁵

E programnak megfelelően a Hegel-Gesellschaft nem zárkózott el szocialista országok képviselői elől sem, s így az 1958-as kongresszuson Frankfurt a/M.-ben a nyugat-német és kelet-német filozófusok között az előbbieket provokatív magatartása miatt kínos szituáció keletkezett. Ennek következményeképp az 1960-ra Heidelbergben meghirdetett következő kongresszust olyan heves jobboldali sajtókampány előzte meg, hogy megtartása Nyugat-Németországban lehetetlenné vált, sőt bizonyos körök befolyására a Bernben tervezett kongresszus is olyan adminisztratív nehézségekbe ütközött — a sajtóban utcai tüntetésekkel és zavarkeltéssel fenyegetőztek —, hogy végül is 1960-ban Bécsben zajlott le a kongresszus, és pedig olyan sikeresen, hogy még a nyugat-német jobboldali sajtó is kénytelen volt bizonyos mértékig retirálni.

Így 1962-ben Genfben, majd 1964-ben Salzburgban valóban nemzetközi méretekben és az egész európai sajtóban visszhangot keltve tartotta meg a Hegel-Gesellschaft a kongresszusait, és ezeken most már elvi-elméleti magasságban, tudományos kongresszusokhoz méltó hangnemben folyt a párbeszéd Kelet és Nyugat között. Az 1966-os prágai kongresszus pedig immár szinte az egyetlen nemzetközi fórumnak bizonyult, ahol a nyugat-német és kelet-német filozófusok zavarkeltés nélkül, színvonalasan és egymást megérteni igyekezve — olyan nemzetközi filozófiai nyilvánosság előtt, amely egyaránt

²⁵⁴ Lásd Otto Finger és Manfred Buhr.: *Deutsche Philosophie 1917—1945*. Berlin 1961. 21. o.

²⁵⁵ W. R. Beyer: *Id. mű* 248—249. o.

magában foglalta a francia jezsuita Hegel-kutatókat és a francia kommunista párt filozófusait, de a Szovjetunió népes küldöttségét és dél-amerikai, sőt ázsiai filozófusokat is — folytatták le diszkusszióikat. A sajtóvisszhangból ítélve az 1968-ra tervezett párizsi kongresszus jelentősége még inkább növekedni fog. Előnyére szolgál e kongresszusoknak, hogy mindegyik Hegel egy-egy alapvető művéhez, illetve filozófiája egy-egy ágazatához kapcsolódva állítja össze programját. Így napirendre került az esztétika, a filozófiatörténet, a jogbölcselet, a logika, a legközelebbi központi téma a hegeli történelembölcselet lesz.

A nyugat-németországi jobboldali körök természetesen nem nézhették jó szemmel, hogy a Hegel-Gesellschaft egyre szélesebb körökre terjeszti ki baloldali befolyását. Röviddel az Internationale Hegel-Gesellschaft megalakulása után Bonnban létrehoztak egy ellen-„Hegel-Archiv”-ot, Tübingenben pedig egy „Hegel-Kommission”-t alapítottak. Ezek azonban nem feleltek meg várakozásaiknak, és mivel a Hegel-Gesellschafton belül nem sikerült szakadást előidézniök, 1962-ben „Heidelberger Hegel-Tage”-t rendeztek, és ezen megalapították a „Internationale Vereinigung zur Förderung des Studiums der Hegelschen Philosophie”-t.

Az alapítók között azonban olyan politikailag kompromittált személyek is szerepeltek, hogy még a legjobboldalibb francia, olasz és más tőkés országbeli filozófusok is megtagadták a részvételüket. Az első kongresszusuk Heidelbergben olyan szűk körben zajlott le, és annyira nem volt min vitázniök, hogy e kongresszus jellegét részben száraz, élettelen filologizálás, részben pedig egy sörívő asztaltársaság baráti összejövetele adta meg. Ennek következtében azután a „legprominensebb” kompromittáltakat kihagyták a vezetésből, és jelenleg a Vereinigung Hans Georg Gadamer vezetése alatt — a kormány nagyvonalú anyagi támogatása mellett — főleg lexikográfiai, bibliográfiai, történelmi anyagok gyűjtésével és kiadásával foglalkozik.

Ennek ellenére a két szervezet pontosan megfelel a kettőszakadt hegeli iskola jobb- és baloldali szárnyainak, és a filozófiai közvélemény a két Németországban érdeklődéssel figyeli a további fejleményeket, annál is inkább mivel a nyugat-németek a jelek szerint nem mondtak le arról, hogy a Hegel-Gesellschaftnak a továbbiakban ne kellemetlenkedjenek, — másrészt pedig, mivel a Hegel-Gesellschaft 1970-re, Hegel születésének 200. évfordulójára nagyarányú kongresszust és ünnepeket szándékozik rendezni, mégpedig — Berlinben. A kérdés, amely lényegesen meghaladja a filozófiai közvélemény köreit, az, hogy vajon, ez az ünnepség Kelet- vagy Nyugat-Berlinben lesz-megrendezhető.

СОВРЕМЕННОЕ СОСТОЯНИЕ ДИСКУССИИ О ГЕГЕЛЕ

Пал Шандор

В статье после изложения истории вопроса критически анализируются последовательные дискуссии о Гегеле за последнее десятилетие. Сначала она показывает те, которые, оставаясь в рамках проблематики гегелевской системы, занимались противоречием или соответствием между гегелевской системой и методом, реакционностью и консервативностью или прогрессивностью и революционностью Гегеля, далее тем, что можно ли гегелевскую содержательную диалектическую логику формализовать подобно традицион

ной формальной логике, «завершает» ли Гегель историю и создает ли он эсхатологию, кроме этого тем, в какой мере заключает в себе гегелевский идеализм материалистические черты, или в какой мере правомерна претензия марксизма на то, чтобы считать гегелевскую философию своим предшественником, важным источником.

После этого статья стремится доказать, что в какой бы мере эти дискуссии не ссылались доказать, что в какой бы мере эти дискуссии не ссылались на Гегеля, на самом деле в центре их внимания стоит марксизм, т. е. тенденция «гегелизировать» Маркса и «марксизировать» Гегеля. С одной стороны, они стараются показать, что у Гегеля можно найти уже все то, что в марксизме является новым, эпохальным «поворотом» в истории философии, в связи с этим Гегель представляется как последовательный революционер, учение которого является «до самых внутренних своих мотивов философией революции».

А с другой стороны они стараются доказать, что не только Гегель создает эсхатологию, не только он был иррациональным и мистичным, но и Маркс тоже, ведь диалектика никогда не занимается тем, что есть, а тем, чего еще нет, то есть она является не методом познания материального мира, а «телеологическим методом»; что аксиоматизм, относящийся к независимой от сознания действительности к вечности и бесконечности материи является откровением; марксизм, таким образом, не наука, а псевдорелигиозная вера, «атеистическое учение о спасении», а теория бесклассового общества — хилиазм.

В дальнейшем статья занимается той концепцией, согласно которой гегелевская школа разветвилась, собственно говоря, на две ветви, представляемые Марксом и Кьеркегором. В соответствии с этим марксистская материалистическая диалектика и кваликативная диалектика Кьеркегора являются равноценными экспериментами, но так как в тех проблемах, которые Гегель не разрешил, марксизм сегодня тоже «стоит на месте», их надо решить в настоящее время с позиций Кьеркегора: то есть марксизм, который — вопреки Гегелю — пренебрегает индивидуумом, надо «дополнить» экзистенциализмом, его необходимо сделать «полным, настоящим» марксизмом. С этим тесно связана концепция «философской антропологии», стоящая в центре современных дискуссий, согласно которой марксизм как гуманистическая теория в сущности является антропологией и поэтому в таком именно направлении надо преобразовать и «дополнить» марксистскую философию, что в конечном счёте ведет к тому, что «вся полученная нами картина мира является общественным субъективным продуктом». В заключенной работа занимается двумя крайними позициями в дискуссии, развернувшейся вокруг проблемы отчуждения, играющей существенную роль в сближении Гегеля и Маркса. Согласно одной позиции отчуждение представляет из себя вечное человеческое явление, значит, оно остается и при социализме и более того — имеет новые источники; согласно же другой — т. е. отчуждение порождается эксплуатацией, в социалистических государствах, где отсутствует эксплуатация, не существует и отчуждение. Однако, вывод, следующий из крайних позиций, в сущности одинаков: с отчуждением невозможно или излишне бороться.

В конце работы говорится о тех организационных формах, учреждениях, обществах, конгрессах, конференциях, в рамках которых протекает борьба за духовное наследие Гегеля. Их опыт также показывает, что в большинстве случаев Гегель является аолько шитом, из-за которого ведется нападение против последовательного марксизма

HEGEL—DISCUSSIONS TO—DAY

by *Pál Sándor*

After surveying the historical precedents, the study analyses the discussions about Hegel in the last decade. First it presents the debates which dealt with Hegel as a reactionary or a conservative, a revolutionist or a progressive philosopher remaining within the scope of the problems of Hegelian philosophy. The discussions examined the Hegelian method and system as a contradictory one. They raised the problem whether it could be possible to formalize the dialectical logics of Hegel in a similar way to the formalization of traditional formal logics, does Hegel close up history, does he make an eschatology, which kind of materialistic features can be found in the Hegelian idealism, and finally is the claim of Marxism to consider the Hegelianism to be its predecessor, an important source, rightful or is it not?

After that the article proves that although the discussions refer to Hegel, in their centre there is Marxism, and a tendency to „Hegelize” Marx and „Marxize” Hegel

They want to show that the novelties of Marxism can be found already in the Hegelian philosophy, in this way they consider Hegel a consequent revolutionist the theory of whom is the philosophy of revolution. Besides they want to prove that not only Hegel makes eschatology, he was not the only irrationalist and mysticist, but Marx was as well. As the dialectics never deal with existing things but always with non-existing ones it is not the method of knowing the material world, but it is a theological method, an axiomatism referring to the reality independent from the mind, to the immortality of materia. Marxism is not a science but it is a religious belief, an atheist redemption — the theory of the society without classes is chiliasm. Next the study writes about the conception by which the Hegelian school has fallen apart by Marx and Kierkegaard. The Marxist materialistic dialectics and the qualitative dialectics of Kierkegaard are attempts to be valued equally. These views suggest that — as Marxism is today still unable to solve Hegel's problems — the attempt of Kierkegaard would be our guide: i. e. Marxism should be made complete with the help of existentialism, only in such a way can it become a „real“ Marxism.

Closely related to this problem is that conception of „philosophical anthropology“ which considers Marxism, as a humanist theory, to be essentially anthropology and consequently suggests a relevant alteration. But this would lead to a socially subjective world-view. Finally the paper deals with the two extremist standpoints raised in the course of discussions about estrangement having importance from the point of view of the Hegel—Marx debates.

In the opinion of one of the conceptions the estrangement is an eternal human phenomenon therefore it is everlasting, moreover it has new sources in the socialism as well. In the other opinion estrangement can be traced back to the exploitation, and in the socialist countries where exploitation came to an end there is no estrangement already. The consequence of the extremist standpoints is essentially the same: It is impossible or superfluous to fight against estrangement.

In conclusion the study writes about the organizations, institutes, companies and congresses in the framework of which the fighting for the mental legacy of Hegel is carried out.

It turns out that in most cases Hegel is only an entrenchment, the real attack is started against the consequent Marxism.