

Módszer, haladás, érték

(Reflexiók Márkus György és Vajda Mihály *Haladás és reakció a filozófiában* c. cikkére)¹

Előhang és első zárójel

[Az a megtiszteltetés ért, hogy egy szerzőpár több mint 30 sűrű szedésű oldalon foglalkozik két olyan cikkemmel, amelyek részben alkalmiak, helyhez, időhöz, terjedelemhez kötöttek, részben pedig inkább csak felhívták bizonyos nyitott kérdésekre a figyelmet, hogy ösztönözzenek a megoldásukra, semmint hogy megoldják őket.

Legelőször is azt kell megjegyeznem, hogy a vitába bevont egyik, *A munka problémája Hegel műveiben* c. hat oldalas cikkemről, mely a *Valóság* 1966/12. számában jelent meg, a szerkesztőség vagy a nyomda elnézéséből lemaradt ez a megjegyzés: „Elhangzott az Internationale Hegel Gesellschaft VI. (prágai) kongresszusán 1966. szeptember 9-én.” Vagyis, hogy nemcsak egy rövid, percekben megszabott referátumról van szó, hanem az adott körülményekhez való alkalmazkodásról, a kongresszus nemzetközi társadalmi közegével (polgárok és nem-polgárok, marxisták és antimarxisták, forradalmárok és ellenforradalmárok jelenlétével) való számotvetésről is.

Második előzetes megjegyzésem, hogy az időközben napvilágot látott — illetve, midőn e sorokat írom, fog látni — *A Hegel-vita mai állása* c. cikkem² — másfél évvel ezelőtt készülvén — egész sor olyan kérdésre már akkor megadta a választ, amikor vitapartnereim azokat még fel sem tették, jeléül annak, hogy jó néhány probléma, amelyek felvetését nálam reklamálják, bennem ugyanúgy elevenen élt, mint bennük vagy bárki másban, aki Hegel-lel némiképp is foglalkozik.

Így ez alkalommal elegendő lenne csupán e cikkekre utalva rövid nyilatkozatot tenni, annál is inkább, mivel vitapartnereim alaposan divatjamúlt hangnemét nem kívánom utánozni, és túlteszem magam ama eléggé elburjánzott szokáson is, hogy olyan nézeteket tulajdonítsak másoknak, amilyenek az illetőktől sokkal távolabb esnek, mint azoktól, akik azokat felvetik.

Elöljáróban mindjárt leszögezem, hogy nem veszem sorba és nem szűrom túhegyre azokat a retorikai fogásokat, amelyek sem a szerzőkhöz, sem a *Filozófiai Szemlé*hez, de különösen egy filozófiai diszkusszióhoz nem méltóak. Csupán, hogy jelezzem, milyen természetűek ezek, idézem szerzők szövegét: „Ha Sándor Pál Hegel- és Schelling-felfogását kritikailag kívánjuk megvizsgálni, a vitát egy meglehetősen távoli-elemi ponttól kell kezdenünk: annak problémájától, mi is értendő ’klasszikus német filozófián’. Ebben a kérdésben ezidáig nem igen volt vita marxista filozófusok között. Sándor azonban egy, e cikkeivel egyidőben írt előszavában a megszokott s

¹ *Magyar Filozófiai Szemle* 1967/6. sz.

² *Uo.* 1968/1. sz.

egyszerű 'felsorolásként' valóban nem sokat mondó névsort (Kant, Fichte, Schelling, Hegel és 'alkonyként' Feuerbach) ezek 'követői és népszerűsítőiként' olyan nevekkal egészíti ki, mint Humboldt és Schleiermacher."³

Nos, amire szerzők utalnak, az *Európai Antológia* sorozat *A klasszikus német filozófia* c. szöveggyűjteményéhez írt *Előszó*, amely a következőképp kezdődik: „*Klasszikus német polgári filozófia néven Kant, Fichte, Schelling, Hegel, Feuerbach bölceletét tartja számon a filozófiatörténet, követőiket, híveiket, népszerűsítőiket nem is számítva, bár olyanok vannak közöttük, mint Goethe, Schiller, Humboldt, Schleiermacher.*”⁴

Már ebből a szövegből is kitűnik, hogy *nem az én* felsorolásomról, hanem a filozófiatörténetekben általában található csoportosításról van szó, amelyet a későbbiekben — hogy tőle distanciáljam magamat — mint „hagyományos filozófiatörténetet” aposztrofálok, és e gyűjteményben azután, mely az *én* válogatásom, *nem is foglal helyet más, mint Kant, Fichte, Schelling, Hegel és Feuerbach.*

Társszerzőink azonban a „kiegészítésből” kihagyták Goethe és Schiller nevét — nyilvánvalóan azért, mert filozófiájuk keletkezése nem csupán időbelileg és helyileg tart kapcsolatot a kanti bölcelettel.

A filozófiatörténeti irodalom általános gyakorlata, mint már említettem, hogy személyeiben is még szélesebb körűen tárgyalja ezt a bonyolult korszakot. Nem csupán arra a nálunk közkezen forgó, hegelianus felfogású Schweigler-féle filozófiatörténetre gondolok, amelyben a Fichte és Schelling filozófiáját ismertető két rész között átmenetként a *Schelling; iskolája és rokon bölcelők. A romantikusok, Baader, Krause, Schleiermacher*⁵ című fejezet foglal helyet, hanem pl. a szovjet munkaközösség által összeállított hat kötetes *Filozófiatörténetre* is, amely 2. kötetének *első fejezete* a következő címet viseli: *A filozófiai gondolkodás fejlődése Németországban a feudális viszonyok bomlása és a kapitalizmusba való átmenet időszakában (XVIII. század vége — XIX. század eleje). A klasszikus német filozófia.* És ebben a fejezetben természetesen helyet foglalnak a XVIII. századi német felvilágosodás képviselői: Herder, Lessing, Schiller, Goethe (mellesleg Georg Forster és mások is). Továbbá — csak azért, hogy jelezzem: a kérdést nem lehet kézlegyintéssel elintézni — felvetem: egyáltalán indokolt-e Schiller és Goethe *előzményként* való tárgyalása, hiszen mindketten inkább Kant-követők voltak, és maga az idézett munka is részletesen beszámol Goethének Hegellel való polémiajáról. Aztán következik Kant, Fichte és Schelling egy pontban, majd — súlyának megfelelően — Hegel külön pontban. Viszont nem én tekintem „alkonyként” Feuerbachot, hanem Engels, és a szovjet filozófiatörténet is ebben a szellemben, az előzőektől külön, határozottan elválasztva, a *második fejezetben* tárgyalja (*A filozófiai gondolkodás fejlődése Németországban az 1848-évi forradalom idején. A klasszikus német filozófia. Feuerbach*), mégpedig az ifjú hegelianusokkal együtt (akik pedig már nem is tartoznak a „klasszikus német filozófiához”).⁶

Am ezért a szóban forgó szerzőpáron kívül senkinek sem jut eszébe, hogy mindebből olyasféle következtetéseket vonjon le, amilyenel a fenti

³ Uo. 1967/6. sz. 1077. o.

⁴ *A klasszikus német filozófia.* Gondolat, 1966. 5. o.

⁵ Schweigler Albert: *A bölcelet története.* Franklin, Bp. 1912.

⁶ *A filozófia története.* II. köt. Gondolat, 1960.

idézetben találkozunk; és maga az egész szöveggyűjtemény is félreérthetetlenül demonstrálja, kit és mit értek én klasszikus német filozófián.

Úgy vélem, nem szükséges bővebben reflektálnom szerzőinknek arra a reklamációjára sem, hogy miért maradtak névtelenek azok a „marxológusok”, akikre kongresszusi előadásomban utalás történt. Gondolom, már az is kellő magyarázat lenne, hogy csak sommás összefoglalásra volt mód, márpedig ha neveket említek és idézek (kiváltképp olyanokat és olyanoktól, akik a kongresszuson személyesen is jelen voltak), akkor ki kellett volna térni azokra a finom megkülönböztetésekre is, amelyek őket Hegelnek Marxhoz való közelítésében egymástól elválasztják. Az adott lehetőségek között tehát meg kellett elégednem egy általános tendencia felmutatásával, azzal, hogy demonstráljam azt a lényegbevágó ellentétet, amely Hegel és Marx között fennáll — hogy kimutassam azt a fordulatot, amelyet Marx az egyetemes filozófiatörténetben jelent. A hangsúlyt tehát arra kellett tennem, ami Marxnál Hegelnek nem folytatása, továbbfejlesztése, hanem teljesen, világra szólóan új. Hogy ez az igyekezetem mennyire sikerült, más kérdés, az viszont kétségtelen tény, hogy a referátumot követő vitában az álláspontok világosabbá váltak, és a konklúzió semmiképpen sem az lett — ami többeknél a kiindulópont volt —, hogy Marx Hegelnek „egyik tehetséges tanítványa és követője”.

Különbös is a „nevek”, ill. az „egyesek” vonatkozásában, úgy gondolom, bőséges anyag áll immár rendelkezésükre *A Hegel-vita mai állása* c. írásomban. A felsorolás persze itt sem lehetett teljes, de az intenciókra, remélem, sikerült rávilágítanom, arra ti., hogy egyik oldalról Hegelben felfedezék Marxot, másik oldalról pedig Marxban Hegelt.

Ami pedig az e törekvéseken belüli rendkívül nagy változatosságot, sokféle fokozatot s minőségi bonyolultságot illeti, ez talán megmutatkozik a *Valóság*-beli „vázlatból”, de, úgy gondolom, az is, hogy az „egyiknek a másikban való újra megtalálása” korántsem szorítkozik sem a munka problémájára, sem a közgazdaságtanra, hanem kiterjed a marxista filozófia majd minden területére. S hogy ebben az áramlatban akadnak „primitív” és kevésbé primitív, sőt nagyon is „mély” és „magas” megnyilvánulások, arra is akad egy-két példa, és ennek arra kellene ösztönöznie a marxista filozófusokat, hogy ne intézzék el a kérdést azzal a fölényes gesztussal, hogy mindez csupán a fantázia terméke. (Hogy a szerzőpár más, koncepciójába nem illő jelenségeket is nemlétezőknek nyilvánít, arra még lesz alkalmunk visszatérni.)

S e ponthoz végül még egy megjegyzés: Már a kongresszusi előadásomban hangsúlyoztam, hogy Lukács György a Hegel és az angol klasszikus gazdaságtan s ezen keresztül a marxi politikai gazdaságtan közötti viszonyról általa felvetetteket kifejezetten csupán hipotézisnek tekinti, minthogy nincs elegendő történelmi anyag a kérdés egyértelmű eldöntéséhez. Ebből is eléggé világos, hogy Lukácsot nem soroltam ama „egyesek” közé. *A Hegel vita mai állása* c. cikk azután ezt explicite is kimondja.⁷ Lukács kezdeményezését — hogy kiemelje Hegel filozófiai fejlődésének korábban elhanyagolt mozzanatait, a közgazdasági problémák iránt való érdeklődését stb. — a pozitív értékelés mellett miért kellene felelőssé tenni azokért a tendenciózus túlzásokért, amelyekkel azután egy sor polgári szerzőnél találkozunk?

⁷ *Magyar Filozófiai Szemle* 1968/1. sz.

Mellesleg e kezdeményezés jelentőségét én nem is csupán abban látom, hogy új csapást vágott a Hegel filozófiai fejlődésére vonatkozó kutatások számára, hanem abban is, hogy módot nyújtott egy addig begyökeresedett téveszme felszámolására: hogy ti. az ifjú Hegel érdeklődésének középpontjában a teológia állott, amit nemcsak H. Nohl igyekszik velünk elhíttetni a *Hegels theologische Jugendschriften* c. könyve (Tübingen, 1907) kiadásával, hanem W. Dilthey is a híres *Die Jugendgeschichte Hegels* (Berlin 1905) c. munkájában, amelyet nem egyszer állítottam szembe — a szellemtörténeti és a történelmi materialista módszer különbségének bemutatására — Lukács *Der junge Hegel* c. művével.

Ami pedig az úr és szolga viszonyt illeti, nem kétséges, hogy Hegelnél — és nemcsak itt, hanem egész életművében — kimutathatók hellenista reminiscenciák. Ám a nürnbergi iratokban nemcsak így vagy úgy értelmezi, hanem expressis verbis is kimondja, hogy ő az úr és szolga viszonyban „Robinson és Péntek történetét” ábrázolta⁸ — márpedig ez a történet nem görög—római rabszolgatartók és rabszolgák osztályviszonyát, hanem a feudalizmusra, a felbomlóban levő céhrendszerre következő helyzetet példázza, hozzávetőlegesen a kézműipar és manufaktúra közötti átmeneti állapotot, Defoe-nál valószínűleg a társadalmi valóság öntudatlan lecsapódásaként, később, a polgári közgazdaságtanban viszont, pontos illusztráció gyanánt.

A felvilágosodásnak Robinsonból áradó szelleme tehát korántsem a szofisták antik, hanem a XVII—XVIII. századforduló uralkodó áramlatáé, amely az emberi ész és akarat felülkerekedését hirdeti minden természeti és társadalmi nehézség felett. Tegyük hozzá Marx értékelését, amely szerint viszont a Defoe-regény az eredeti felhalmozás és a kezdeti gyarmatosítás eszményített képét nyújtja.

Meg kell azonban mondanom, hogy az úr és szolga Hegel ábrázolta viszonyában a feudalizmus—kapitalizmus párhuzamának kettős oka, illetve kétféle motivációja is megjelent.

Az egyik, mint kifejezetten is utaltam rá, az úr—szolga viszony alakulása a munkával járó ismeretszerzés következtében: a nem-dolgozás, a csak élvezés az „urat” szolgasorba juttatja, míg a dolgozók munkájuk, azaz ismereteik révén urakká válnak. Ez ugyanaz a gondolat, amelyet pár évvel később (1817) Saint-Simon már pontosabban és konkrétan fejezett ki és mindkettőjük tendenciája alapján véve közös: a feudalizmus-ellenesség és a polgári társadalom igénylése.

Még ennél is fontosabbnak tartottam azonban a másik motívumot, annak elutasítását, hogy az úr-szolga kapcsolat a burzsoázia és a proletariátus viszonyára vonatkozzék. Ebben a kérdésben a *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*-ban 1955—56-ban vita játszódott le. E. Albrecht képviselte azt az álláspontot, hogy az úr-szolga dialektikánál „a burzsoázia és proletariátus ellentmondásos kapcsolatainak felfedéséről” van szó.⁹ Ezzel szemben Höppner azt állítja, hogy Hegel e viszonyban a mindennemű világnézeti vagy osztály-szerű korlátozás nélküli emberi fejlődés egy reális mozzanatát ragadja meg; a burzsoázia és proletariátus viszonyának dialektikájáról nem lehet Hegelnél beszélni, az egész koncepció abban áll, hogy a munka az ember önmegette-remtése, az emberi fejlődés egy fontos mozzanata, amennyiben azt állítja,

⁸ Hegel: *Nürnberger Schriften*. Leipzig 1938. 209. o.

⁹ *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 1955/2. sz. 228. o.

hogy a dolgozó előbbre viszi az emberi társadalmat, míg a nem-dolgozó egyre inkább fölösleges jelenséggé válik.¹⁰

Ezekkel a — szintén az „egyesek” kategóriájába tartozó — interpretációkkal szemben, amelyeknek egyfelől a helytelen történelmi beállítottsága, másfelől a történelmietlensége, pusztá fogalmisága nem tetszett, utaltam a saint-simoni rokonságra; és hogy mennyire nekem van igazam, amikor azt írtam, hogy ebben nincs semmi új, nem pedig a szerzőtársaknak, akik azt állítják, hogy „ez az interpretáció igazán új, sőt meg mernénk kockáztatni azt is, hogy az egész nemzetközi Hegel-irodalomban egyedülálló”¹¹ — álljon itt egy idézet a marxista Gottfried Stiehler könyvéből: „A tudat két alakja áll Hegel ábrázolásában egymással szemben: az úr és a szolga. Az ’úr’ reprezentálja a feudális társadalom két felső rendjét, a nemességet és a klérust, a szolga ezzel szemben a harmadik rendet, a népet.”¹²

Van azonban a kérdésnek még egy vonása, amely szintén az „egyeseket” érinti: a „Pöbel” szó értelmezése Hegelnél. Aligha járnánk el helyesen, ha ezzel kapcsolatban is Hegel antik reminiscenciáira gondolnánk — bár e szó etimológiai megfelelője populus —, hiszen a rómaiaknál ezen azt a polgárságot kell érteni, mely eleinte csupán a patríciusokból, Servius Tullius óta pedig a patríciusokból és a plebejusokból állott, tehát anyagi helyzetétől, műveltségük fokától, a társadalmi életben betöltött szerepétől függetlenül — mindezekben belül rendkívüli változatosságot és különbségeket mutatva — a rab-szolgákkal szemben mégis egységes, és pedig uralkodó osztályt alkotott.

Ha viszont Hegelnek, a kapitalista társadalom egyes mozzanatainak megérzésén és anticipációin jóval túlmenően, e társadalom alapvető törvényszerűségeinek a felismerését tulajdonítjuk, ahogyan ezt a polgári marxológusok éppen Hegel marxizálása céljából teszik, akkor csak következetességet láthatunk abban, ha a Pöbelt a modern ipari proletariátussal azonosítják. Ezt az álláspontot képviselik vitapartnereim is, amikor azt írják, hogy „gazdagság és nyomor ellentéte a polgári társadalom sajátos körülményei között a „csőcselék” (lényegében a munkanélküliek állandó seregének) létrejöttéhez vezet”¹³ — vagyis a „csőcselék” náluk pontosan annak a fogalomnak felel meg, amely a marxi közgazdaságtanban ipari tartaléksereg néven szerepel. A polgári társadalom ama jelenségéről van tehát szó, amely nélkül — Lenin szavaival szólva — se fenn nem állhatna, se nem fejlődhetne a tőkés gazdaság. Lenin azután *A gazdasági romanticizmus jellemzéséhez* c. cikkében¹⁴ részletesen taglalja e fölös népességnek mint a kapitalizmus gépezetének szükségszerű alkatrészét, a túlnépesedés különböző formáit, és a jelek szerint ma sem felesleges ismételni, hogy Lenin felhívja a figyelmet: már Engels foglalkozik e kérdéssel *A munkásosztály helyzete Angliában* c. munkájában, de mindenekelőtt Marx a *Tőkében*, amelyben a viszonylagos túlnépesség jelenségeiről, okairól és funkciójáról bőséges — történelmi-logikai — taglalást kapunk. Ezt az ipari tartaléksereget a tőkések a termelés bővítésére, a kizsákmányolás fokozására, a bérek csökkentésére stb., stb. használják fel, és így nem bolondok

¹⁰ Uo. 1956/3. sz. 290. o.

¹¹ *Magyar Filozófiai Szemle* 1967/6. sz. 1092. o.

¹² Gottfried Stiehler: *Die Dialektik in Hegels „Phaenomenologie des Geistes”*. Berlin 1964. 208. o.

¹³ *Magyar Filozófiai Szemle* 1967/6. sz. 1087. o.

¹⁴ Lenin *Művei*. 2. köt. Szikra, 1951. 121–267. o.

követni VIII. Henrik angol király példáját, akinek uralkodása idején (XVI. sz.) 72 000 embert végeztek ki „csavargásért”.

S itt mutatkozik az ellentét a klasszikus kapitalizmusbeli, illetve az „eredeti tőkefelhalmozás” korabeli ipari tartaléksereg, munkanélküliség között. Az utóbbi ugyanis annak a történelmi fejlődésnek a terméke, amelynek során a parasztokat erőszakkal megfosztották legfőbb termelési eszközüktől, a földtől. Ennek közvetlen indítéka a posztómanufaktúrák fokozódó gyapjú-szükséglete volt; ezt a fázist — amikor is „a juhok megeszik az embert” — ábrázolja oly plasztikusan Morus *Utópiája*, és illusztrálja vérlázító tények tömegével Marx 'a Tőkének A tőke felhalmozási folyamata c. szakaszában. Ám minél inkább kiszélesedett a tőkés termelés, annál inkább szüksége volt nemcsak nyersanyagra, hanem munkaerőre is, s így a nincstelenné vált parasztokat, akik földönfutók, „csavargók” és „bűnözők” lettek, most már nem végezték ki, hanem „dologházakba” zárták, és más módszerekkel is igyekeztek a manufaktúra-munkára alkalmassá, fegyelmezetté, röviden szólva bér-munkássá tenni őket.

Az átmeneti szakasz tehát az, amely Hegelt a *Jogbölcselet*ben a csőcsélék-problémához eljuttatja: olyan réteg ez, amelynek helyzete sem az antik, sem a modern proletárhoz nem hasonlítható. Egyfelől kiesett a termelési eszközök birtoklásából és általában minden munkalehetőségből, másfelől a városi ipar még nem szívta fel — ezért lesz egyelőre tárgya vagy a szegényügynek, vagy a rendőri eljárásnak. Ez a réteg tehát korántsem a tőkés társadalom kereteit feszíti, és Hegel sem azt látja, hogy ezeken a kereteken túl lehet lépni, hogy a kérdés megoldódjék. És nem az a „hibája” Hegelnek, hogy a kérdés megoldását nem a gazdasági szféra átalakításában keresi, ahogyan szerzőink állítják, hanem abban, hogy állami adminisztratív eszközök alkalmazását látta célravezetőnek. Az egész kérdés azzal függ össze, hogy a németországi tőkés viszonyok még nem eléggé alakultak ki ahhoz, hogy az eredeti akkumuláció áldozatait felhasználhassák, azaz nem jutottak el az angliai XVIII. századi állapotok színvonalára, hanem valahol ezek és a henriki XVI. század között imbolyognak, amikor már nem kell kivégezni, de még nem lehet bér munkássá változtatni a „csőcséléket”.

Noé, ha ilyen gyenge lábakon állnak szerzőink cáfolatai, lássuk, milyen álláspontot foglalnak el az egyes kérdésekre adott „pozitív” válaszaikban.

Elsőnek is nem nehéz megállapítani, hogy szerzőink a hegeli filozófia döntő fordulatait éppen azzal a „relativista szociologizálással” igyekeznek motiválni, amely ellen oly élesen kikelnek. Mi más lenne az ugyanis, amikor — arról beszélve, hogy Hegel, aki szerintük felismerte nemcsak a kapitalizmus lényegi struktúráját, hanem az e talajon szükségszerűen létrejött ellentmondásokat is — „a német félf feudális viszonyok elmaradottságával” magyarázzák Hegelnek azt a sajátos magatartását, hogy „a totalitásukban akceptált kapitalista társadalmi viszonyok megszilárdítása érdekében kívánja felhasználni a feudális társadalom egyes formális-intézményes elemeit”.¹⁵ Szerintünk ez az elmaradottság valóban megmagyarázza, miért nem ismerhette fel Hegel sem azt, hogy a szabadversenyes kapitalizmus egy bizonyos szakaszán e kapitalizmus kifejlődésének a liberális állam a leghasznosabb intézménye — nem pedig egy fél- vagy egészen feudális, autoritativ rendőri állam (mellesleg, ez sem áll és nem „vonul végig Hegel egész életművén”, hiszen

¹⁵ Magyar Filozófiai Szemle 1967/6. sz. 1088. o.

végso követelése egy *alkotmányos* monarchia, amely legalábbis lehetőségében biztosítja a tőkésék számára azt a szférát, amely jogi biztonságot ad a szabad kizsákmányolásnak) —, sem az elméleti alternatívát (amihez szintén jóval fejlettebb kapitalista viszonyok kellettek volna, mint amilyenek az akkori Németországban uralkodtak, ha pl. nem is angliai, de legalábbis franciaországi viszonyok), amelyekhez eljutottak azok a — Hegelnél kisebb — gondolkodók, akik szintén felismerték a tőkés társadalom ellentmondásait, de ezeket nem feudális intézményekkel, hanem valóban a kapitalizmuson túli, utópista szocialista koncepciókkal akarták feloldani (Saint-Simon, Fourier). Magától értetődő, hogy azután a kapitalizmusnak még nagyobb fejlettsége kellett ahhoz, hogy az utópista elképzelésekből tudományos elmélet váljék. Ez a szemlélet, amelyre a módszer kérdésénél még részletesen visszatérek, nyilván sokkal több eredménnyel biztat, mint akár olyan leírás, amely egy filozófia eszméit éppúgy csupán regisztrálja, mint egy történeti folyamat eseményeit, tehát végül is „klasszikus” pozitivistá alapállásról tanúskodik, akár pedig mint olyasféle fogalomelemzés, amely olykor a szándékolt eredmény visszajára vezet, s a neopozitívizmus egyik-másik — de inkább kevert — irányával tart rokonságot. Ismétlem, több eredmény várható, ami összefügg azzal, hogy ez az eljárás és szemlélet nem „relativista szociologizálás”, vagy „szociologizáló relativizmus”, hanem történelmi materializmus.

Másodiknak tehát arra a beszámolóra mutatnánk rá, amely igen helyes pontról indul ki, a történelmiség szempontjának a hegeli filozófiában való érvényesüléséről, és azután nagy vonásokban végigkíséri az abszolút szellem fejlődését (a logikai szféra elhanyagolásával) a más-léttől, az elidegenedett szellem mint természet küzdelmét ábrázolva, azon keresztül, hogy mint szubjektív szellem áthalad az antropológia, fenomenológia és pszichológia állomásain az objektív szellem birodalmáig, amelynek fázisait szintén elkíséri addig a pontig — a polgári társadalomig —, ahol azután a munka problémája a maga társadalmiságában jelentkezik.

Am hogy a szellem fejlődésének ebben a folyamatában egyáltalán nincs „kettősség”, sem „kétértelműség” — hanem a szellem ellentétekben való dialektikus fejlődése —, arra nemcsak azzal lehet — röviden — rámutatni, hogy ha így lenne, akkor Marxnak nem kellett volna a hegeli idealista dialektikát a feje tetejéről a talpára állítania, hanem akár a szerzők saját szavaival is — amelyek ti. egyáltalán nem a „dualizmus” *egyik* ágára, hanem az *egész* hegeli fejlődéskoncepcióra vonatkoznak, mondván, hogy ez nem egyéb, mint „az abszolút eszme ... magánvaló tartalmának az időben való kibontakozáson keresztül magáért-valóvá történő átalakítása”.¹⁶

Ha Hegel történelmiségét akarjuk felmutatni, sőt — és ebben teljesen egyetérték bírálóimmal — a hegeli bölcsélet legnagyobb történelmi vívmányának tekinteni, akkor a történelmiség elvének az érvényesítését nem elég a történelembőlcséletében, azaz „az objektív szellem állapotában” bemutatni, hanem ezt tovább kell vinni az abszolút szellem szférájában is (hiszen ugyanolyan joggal proklamálhatnánk a lezárást a pszichológiával, amikor a szellem mint szellem öntudatra jut, sőt befejezhetnénk a fejlődést a fogalom-tannal, hiszen a logikai szellem ezzel eléri tetőpontját, és bátran „megnyugodhat-nék”).

¹⁶ Uo. 1090. o.

Hegel ugyanis „mint valóban jelentős filozófus”, nemcsak hogy nem proklamálja „a történelem végét” — és ilyen végpont egyáltalán nem „szükségyszerűen” következik történelemfilozófiájának kiinduló elveiből” —, hanem mind történelemfilozófiája, mely a *még létre nem jött* alkotmányos monarchiát posztulálja, tehát a jövőbe mutat, mind egész filozófiája ellentmond ilyen lezárásnak. Ismét csak a rövidség kedvéért hadd utalok *A Hegel-vita mai állása* c. cikkben foglaltakra, természetesen nem az általam mondottakra, amelyek szerzőink szemében nem nyomnak a latban, hanem az ott közölt Hegel-passzusokra, de különösen azokra a részekre, amelyeknek „megfelelő” értelmezésével a neokatolikus és a revizionista irányzatok közösen igyekeznek a „hegeli történelem-lezárás” alapján a hegeli (és marxi) filozófiából eszkatológiát csinálni.

Harmadiknak lássuk a „fogalomelemzést”, amely ugyan nem a maga — még a neopozitivistákkal kapcsolatban is elfogadható — módján jelentkezik szerzőinknél, azaz sem a fogalmak tartalmának a „valósághoz”, pontosabban az „eseményhez”, a „tényhez” való viszonyának, sem a fogalmak tartalmi-terjedelmi sajátosságainak, szerkezetének stb. vizsgálatában, hanem inkább axiomatikus kijelentésekből való következtetéssel olyan konstrukciókban, amelyek vagy már semmiképpen sem szembesíthetők a közönséges értelemben vett valósággal, vagy pedig csak akkor, ha segítségül hívjuk ama „relativista szociologizálást”, amely persze magában foglalja nemcsak a reális társadalmi-történelmi, hanem az illető kor tudományos vonatkozásait is.

Így azt, hogy Kant miért nem volt képes etikájában a dialektika termékeny lehetőségeit kihasználni,¹⁷ filozófiájának *dualista* jellegével magyarázzák, illetve abból vezetik le — holott a probléma éppen az, hogy Kant miért állt meg a dualizmusnál, és miért tekintette a dialektikát (*A tiszta ész kritikája* idea-tanában) olyan, tudományosan használhatatlan, módszernek, amellyel mindent és ugyanakkor mindennek az ellenkezőjét is korrekt logikai eljárással be lehet bizonyítani. A dualista jelleg nem ok, hanem következmény, s megvilágítására persze mozgósítani kell mindazokat az ismereteket, amelyek világossá teszik a természettudományok egzakt matematikai módszerének az érvényre jutását, a „kopernikusi fordulat” következményeképpen a jelenség-lényeg egymással való reménytelen szembekerülését, a phaenomenon-és noumenon-ember módszertani kettéválását stb., és mindezek motiválására kifejtendő Marxnak az a „relativizáló szociologizáló” megjegyzése, hogy Kant a francia forradalom német teóriája.

Hasonló a helyzet Fichte szubjektivizmusával is,¹⁸ amely szerzőinknél szintén mint kiindulópont, mint magyarázó elv szerepel annak felmutatására, hogyan sikerült Fichtének Kant dualizmusát „bizonyos értelemben meghaladnia”, és hogyan nem sikerült mégsem megalkotnia egy objektív-idealista dialektikát. Ugyanakkor viszont épületes látvány, hogy amikor ez a logikai konstruálás felmondja a szolgálatot, s Fichte sorozatos rendszer-kísérleteivel kapcsolatban képtelenség szemet hunyni a társadalmi motívumoknak Fichte filozófiai fejlődésébe való belejátszása előtt, mint kényszerűnek szerzőink ismét csak a relativista szociologizáláshoz fordulni.

S végül negyediknek említsük meg azokat a követelményeket, amelyeket szerzőink felállítanak. Olyan követelményekről van szó, amelyeket Marx óta

¹⁷ Uo. 1080. o.

¹⁸ Uo. 1081. o.

természetesen minden követője felállít önnönmagának, de amelyeket a marxi teória lényegében mindmáig nem — más teória persze még kevésbé — tudott teljesíteni. Egyelőre ugyanis megválaszolatlan a kérdés, amelyet Marx a művészettel kapcsolatban felvetett — mások pedig ennek útmutatásai nyomán más vonatkozásokban is felvetettek —, hogy ti. „a nehézség nem annak megértésében rejlik, hogy a görög művészet és eposz bizonyos társadalmi fejlődési formákhoz van kötve. A nehézség az, hogy számunkra még ma is műélvezetet nyújtanak és bizonyos vonatkozásban mércéül és elérhetetlen példaképül számítanak.”¹⁹

Ez az a program, amelyet Marx a jövő feladataul felállított, de amelyre a válasz még késik. Minderre, ami egyaránt érinti a címül választott „módszer, haladás, érték” problémáit, reflexióim általános, elméleti részeiben külön-külön igyekszem választ adni. Itt most csupán azt a kérdést vetem fel, mit lehet kezdeni, hova „skatulyázsam be” — erre is lesz még módomban kitérni — ezt a konglomerátumot, amely szerzőink taglalásában élénk tárul. *A Hegel-vita mai állása*, bármennyire is megpróbálta feldolgozni a nálunk hozzáférhető irodalmat, csupán halvány képet nyújthatott arról a gazdag, sokoldalú és sokirányú irodalomról, mely az utolsó években Hegellel foglalkozik.

Hogy mennyire igaza van W. R. Beyernek (*Hegel—Bilder*. Berlin 1964), aki Hegel-áradról, -özönről, -inflációról beszél, azt talán legjobban jelzi az a tény, hogy a mi szűkre szabott korlátaink ellenére is több, mint egy tucat azoknak a Hegel-könyveknek a száma, amelyek csak a fenti cikkem megírása után váltak számomra hozzáférhetővé.

Nos, ha szem előtt tartom Beyer osztályozását (a forradalmár Hegel, a restauratív Hegel, a fasiszta Hegel, az evangélikus Hegel, a katolizált Hegel, az egzisztencialista Hegel), akkor éppen amorf jellegénél fogva, szerzőink elemfuttatása ezen osztályok egyikébe sem sorolható kizárólagosan. Az ő intencióiknak — abból ítélve, hogy az olvasót saját álláspontjuk kifejtése helyett Lukács *Der junge Hegel* c. könyvéhez utasítják — leginkább egy „lukácsista Hegel”-osztály felelne meg, de már a fentiekből is kitűnik — és a későbbiek még inkább indokolttá teszik sejtelmünket —, hogy Lukács maga aligha vállalná szerzőkkel ezt a szellemi rokonságot. Így hát maradjunk meg a szerzőink „ebbe is, abba is”, „ezért — és azért-osztályozhatóság, illetve skatulyázhatóság” kategóriái mellett, ami jelen esetben korántsem valami-féle dialektikus is-is-sel, hanem mindössze egy eklekticizmussal lesz egyértelmű.

Ha már most szerzők a Hegel-mű munkával foglalkozó passzusainak és lelőhelyeiknek pusztá felsorolásával kapcsolatban nálam egy egységes koncepciót hiányolnak, hadd mutatok rá röviden először is arra, hogy én a hegeli munka-felfogásban elég pontos, „skatulyázható” fejlődést látok, másodsor pedig — mint ahogy a hegeli filozófia maga is, mint „gyűpontja korának” ellentétes tendenciákkal terhes —, hogy a munka-elmélete sem egyértelműen könyvelhető el kizárólag ilyennek vagy olyanak. Persze, Hegel munka-elmélete megérne egy önálló monográfiát, a rendkívül gazdag Hegel-irodalom azonban, tudomásom szerint ilyet még nem produkált — pedig az e tárgykörben felmerült és felmerülő fontosabb problémák tulajdonképpen nem is tisztázhatók másképp —, s így inkább csak vezérszavakban és programatikusan, csupán egy vázlattal próbálkozhatom.

¹⁹ Marx: *Bevezetés a politikai gazdaságtan bírálatához*. MEM 13. köt. Bp. 1965. 176. o.

Ami tehát az első kérdést illeti: Hegel berni, de különösen frankfurti korszakában a közgazdaságtani irodalomból mindenekelőtt Steuart és Smith műveit tanulmányozta, és az ezektől kapott indítások sporadikus nyomai is elég világosan mutatják azokat a határokat, amelyeket nem Hegel személyisége, képességei, temperamentuma, beállítottsága stb., hanem pontosan a — viszonylag elmaradott — német gazdasági-társadalmi viszonyok vontak meg. A „merkantilista” Steuart már inkább a merkantilizmus Feuerbachja, azaz a merkantilizmus felbomlásának a jelzője, bár a profitot alapjában véve a cseréből magyarázza, de Marx megfogalmazása szerint már „nem osztozik abban az illúzióban, amely szerint az értéktöbblet, mely az egyes tőkés számára abból fakad, hogy az árut értéken felül adja el, új gazdagság teremtése”²⁰ és Marx arra is rámutat, hogy Steuart azzal, hogy — legalábbis a mezőgazdaságban — felismeri a termelési feltételek és a munkaképesség szétválási folyamatát, egyengeti a manufaktúraipar törvényszerűségei Adam Smith által történő felfedezésének útját.

Smith munkaértékelmélete, illetve ennek bizonytalansága — az áru értéke egyik oldalról egyenlő az áru előállításához szükséges munkával, másik oldalról azzal a munkával, amely az áruért elcserélhető — magában foglalja mindazokat az elméleti kérdéseket (a munkamegosztás eredményeként létrejött termelékenységek emelkedését, a termelőerők fejlődését, a munkaeszközök specializálódását, a részműveletek elvégzésére alkalmas munkaeszközök összekapcsolását és közös hajtóművel való ellátását, azaz gépek alkalmazását stb.), amelyek a manufaktúra talaján — tehát egészen a nagyipari üzem létesülésének a határáig — felvetődhetnek.

A németországi gazdasági fejlődés, amely kezdett bomlasztóan hatni a feudális társadalmi osztályszerkezetre, e fejlődés ellen irányuló gazdasági romantizmust eredményezett (Müller), és a polgári gazdaságtan liberális elveivel még jóval később is a protekcionista eszméket állította szembe (List). Az angol közgazdaságtan hatására Hegel meglátja és pozitívan értékeli mindazokat a mozzanatokat, amelyek a termelőerők fejlődésének útját egyengetik — a munkamegosztást, a gépek szerepét stb. —, de az elmaradott viszonyok és a feudális osztályszerkezet viszonylagos szilárdsága miatt még kevés érzéket tanúsít a társadalom osztályszerkezetét érintő Smith-féle alapkategóriák, „a munkabér, a profit és a járadék ama három eredeti forrása” iránt, „amelyből minden jövedelem és minden csereérték származik”.²¹

Így a profit forrását illetőleg — mint ahogy idéztem — megáll a Steuart-féle felfogásnál, és ennek a konstataálására kényszerülve vitapartnereim is nem egy ízben nem tudják elkerülni — és pedig a szociologizáló relativizmus szellemében — ama megállapítást, hogy mindez „a német elmaradottság viszonyai” miatt történik, és hogy „a hegeli analízis... kétségen kívül jelentősen alul marad Smith vagy Ricardo rendszerével szemben”.²²

A magam részéről ezt persze korántsem tekintem Hegel „negatív” vonásának, hiszen ez roppant előrelépést jelent a fent idézett Müller-féle uralkodó ökonomiai felfogáshoz képest, másrészt pedig hadd ismételtem a Schelling-cikk mottójával választott Hegel-idézetet, amely szerint „ostobaság azt gondolni, hogy bármilyen filozófia túllépheti saját korának határait”.

²⁰ Marx: *Értéktöbblet-elméletek*. I. köt. Bp. 1958. 9. o.

²¹ Adam Smith: *A nemzetek gazdagsága*. Kossuth Bp. 1959. 101. o.

²² *Magyar Filozófiai Szemle* 1967/6. sz. 1084. o.

Hegel második lépése a munka-elmélet terén a *System der Sittlichkeit* című, 1802-ben keletkezett befejezetlen munkája, amely, egyes kivonatoktól eltekintve, első ízben 1913-ban jelent meg a *Hegels Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie* (Leipzig) c. kötetben. Hogy azóta sem foglalkoztak méltóképp e művel, az nem csupán Hegelnek itt különösen nehézkes és bonyolult, absztrakt fogalmazására vezethető vissza, mint ahogyan ezt a *Bevezetés* írója, Georg Lasson hangsúlyozza,²³ hanem arra is, hogy a felvetett problémák későbbi műveiben érettebben és tisztábban jelentkeznek.

A munka-taglalás azonban nélkülözhetetlenné teszi ebben az írásában való elmélyülést — amit természetesen a jövő feladatának kell tekinteni —, most csupán jelezni kívánom a mű alapeszméjét: Hegel tapogatózik affelé, hogy az erkölcs alapjai a munkában kerésendők.

E felfogáshoz meglehetősen kerülő úton közeledik. Kiindul abból az alapelvől, hogy az erkölcsiség az emberi élet tetőpontja, a tulajdonképpeni totális valóság, amely, akárcsak minden más eszme, különböző — hármas tagoltságú — fejlődési fokon megy keresztül. Kezdődik a „természeti erkölcsiséggel”, amely mint ösztön jelentkezik, ennek kielégítése a „feldolgozott” tárgy elfogyasztásával megy végbe, következik a reflexiós feldolgozás, amely a birtoklásra vezet és önnönmagában szubjektív-objektív totalitást eredményez, ennek dialektikus mozzanatai: a gyermek, a szerszám és a beszéd.

Bármennyire „bűvészkedésnek” tekinti ezt Lasson, annyi bizonyos, hogy a felosztás alapja reális gondolat — a szükséglet mint tézis „az abszolút azonosság, a tudattalanság megszüntetettsége”,²⁴ ennek ellentéte „a szubjektív és objektív megsemmisítése”, a *munka*, a szintézis pedig a kettő azonosulása,” az élvezet”²⁵ —, egyszóval az a tétel, amely szerint a szükségletek kielégítése munkával történik. Anélkül, hogy a részletekbe belemennénk, csak utalunk arra a szoros, dialektikus kapcsolatra, amely a munka és a beszéd között Hegelnél konstituálódik.

Nem hagyható figyelmen kívül a műben inkább lappangó, mint kifejtett történeti folyamat sem, ahogyan eljut a birtoklásból a tulajdonig, és ahogyan fejlődésnek fogja fel a mezőgazdasági, teljesen mechanikusnak tekintett munkától a munkafolyamatban az intellektus megjelenése felé való közeledést, majd ennek mint szellemi munkának a megvalósulását. Ám amennyire a feudális eszmeiség elleni támadás a munkának és az erkölcsiségnek az összekapcsolása, annyira megállás ama „elmaradott német viszonyoknál” a munkafolyamatoknak és a szerszámok szerepének az ábrázolása, amely arról tanúskodik, hogy Hegel szeme előtt a kézművesség és a manufaktúra közötti valamiféle átmeneti állapot lebegett, és semmi esetre sem a tőkés termelési mód, amely már részben Smith, de különösen Ricardo számára az általuk felfedett gazdasági törvényszerűségek tárgyi alapjául szolgált.

Újabb előrelépéseket találunk a munka problémáját illetőleg az 1803 — 1806-os jénai előadásában, valamint az ugyanezen időben keletkezett, 1807-ben megjelent *A szellem fenomenológiája* c. művében. Hogy csak jelezzük ezeket a lépéseket: Hegel a munka-folyamatban az egyes és az általános egymáshoz való viszonyát taglalja, és ha ez természetszerűen nem is a marxi egyéni és

²³ *Hegels Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie. Leipzig 1913. Einleitung, XXXVI. o.*

²⁴ *Uo.* 422. o.

²⁵ *Uo.* 423. o.

társadalmi, valamint a konkrét-absztrakt munka elméletének a kifejtése, de erre ösztönző, probléma-felvető, a megoldás irányába terelő lehet: A kapcsolatos egyéb — történelmi és tudománytörténeti vonatkozásokat is feltáró — motívumoknak a kidolgozását sem nem helyettesítheti, sem el nem odázhatja az az elutasítás, hogy „ez a megállapítás nem tűnik világosnak”.²⁶

Ugyanitt kapunk termékeny kezdeményezéseket a „természetes ügyetlenségnek” a munkafolyamatokban a begyakorlás, az „általános eltanulása” révén való fokozatos legyőzésére vonatkozólag, aminek azután oly nagy jelentősége lesz Marxnál a munkaértékelmélet „társadalmilag szükséges” kategóriájának a kidolgozásánál.

A másik mozzanat, amely az előrelépést jelzi, a szerszámmal szemben a gépnek juttatott nagyobb szerep. A munkafolyamatok gépesítésével kapcsolatban azonban azon túlmenően, amit már a munkamegosztás következményeképp is megállapított, hogy ti. fokozza a munka termelékenységét, csupán a partikuláris, az egyes emberre vonatkozó hatást méri fel, azt ugyanis, hogy a gépi munka növeli a munka mechanikus oldalát — bár, mint láttuk, a *System der Sittlichkeit*-ben a növénytermelést és állattenyésztést is mechanikusnak jellemzi; a két „mechanikusság” közötti különbséget — az egyik a „természetihez tapadtság”, a másik a magához tért szellem újra elaléltsága stb. — ugyancsak ki kellene dolgozni.

Itt most csak annyit jegyzünk meg, hogy a gépi munka nem csupán „csökkenti a munka értékét”,²⁷ és nemcsak azzal a következménnyel jár, hogy „az egyes individuumoknak egyre többet kell dolgozniuk”,²⁸ illetve ebben nemcsak a „tőkeakkumuláció — nyomorakkumuláció” anticipációja gyökerezik, ahogyan ezt — mint szerzőink is rámutatnak — Hegel majd a *Grundlinien der Philosophie des Rechts*-ben tételezi, hanem a munka további társadalmasodása, a proletariátusnak mint osztálynak a fejlődés döntő tényezőjévé való kifejlődése, a munka könnyebbé válása, sőt az emberiségnek a nehéz fizikai munkától való fokozatos mentesülése is. Ezzel nem azt akarjuk mondani, hogy Hegel még a gépek technikai fejlődési lehetőségeit sem látta meg, hanem pusztán azt, hogy mivel Hegel a gépi munka akkori állapotának csupán az egyénre vonatkozó hatását méri fel — és azt állapítja meg, hogy ez a szellem visszaszorításához, elaltatásához vezetett —, nem előre, hanem hátra nézett, és, mint G. Stiehler megjegyzi, „úgy látszik, meggyászolja a középkor ügyes kézműveseit”.²⁹

De még ennél is fontosabb: Hegel — és ebben gondolkodása társadalmi meghatározottságának, tehát határooltságának jelét kell látnunk — a gépek által előállott helyzetnek a társadalomgazdasági oldalát — ellentétben nemcsak a néhány évvel később fellépő angol és francia utópista szocialistákkal és nemcsak Roger Bacon technikai-társadalmi álmodozásaival, hanem szemben Francis Bacon *Nova Atlantis*ával is, amely elég pontosan kidolgozza a technikai vívmányok társadalmi hatásait — nem mérte fel, csupán a negációt látta meg, és e vonatkozásban nem jutott tudatára a negáció negációja lehetőségének.

A *Szellem fenomenológiája* munkaelméletével kapcsolatban történik azután a legnagyobb mérvű marxizálás. Erre nem annyira módot, mint

²⁶ Magyar Filozófiai Szemle 1967/6. sz. 1092. o.

²⁷ Uo. 1086. o.

²⁸ Uo.

²⁹ Gottfried Stiehler: *id. mű* 185. o.

inkább alkalmat adnak Marxnak a fiatalkori írásai — mindenekelőtt a *Gazdasági-filozófiai kéziratok* —, amelyek még erősen magukon hordják a hegeli tojáshéjakat, és bár nagyjában megtörtént bennük a hegeli idealizmusnak „a materialista megfordítása”,³⁰ mégis, a döntő kérdésben fejlődésének e szakaszában Marx — önmagával szemben éppúgy, mint a kiépült marxizmus vulgarizáló torzító ellenében — még nem vallaná magát „marxistának”.

Marx ugyanis azt vallja, hogy „ne helyezkedjünk... valamilyen költött ősállapotba”, hanem induljunk ki „jelenvaló tényből”,³¹ és ezt a programot a munkás különféle elidegenülési formáinak felmutatásában meg is valósítja. Ám amikor a magántulajdon, a kizsákmányolás, a társadalom osztályokra bomlása eredetét keresi, ezt a „külsővé-idegenné vált munkában”³² véli felfedezni, nem pedig a munkamegosztásban, és nem a magántulajdont és kizsákmányolást tekinti az elidegenedés forrásának.

A hegeli elidegenedés — a szellem más-léte, a természet — tehát csak annyiban van megfordítva, hogy a fiatal Marx szerint „az elidegenült munka az embertől... elidegeníti a természetet”,³³ míg Marx későbbi munkáiban — amikor az elidegenedés eldologiasodássá módosul, majd alkalmazást nyer és konkretizálódik az ökonómia területén a fetisizmus jelenségében — az elidegenedésnek maga az alapfolyamata társadalmi-történeti, tehát nem általában a munkavégzésben keletkezik, hanem adott társadalmi formációkhoz, a kizsákmányoláshoz kötötté válik.

Anélkül azonban, hogy az elidegenedés problémáját itt központi kérdéssé tennénk, csupán arra kívántunk rámutatni: amiért és amikor Marx még nem győzött le magában minden hegeleskedést, még nem jelenti azt, hogy egyes — később pláne túlhaladott — mozzanatok hasonlósága miatt azonossági jelet lehetne tenni Hegel és Marx közé. Márpedig ez történik akkor, amikor Hegelnek *A szellem fenomenológiája* munkaelméletében ugyanazt a gondolatot tulajdonítják, amelyet Marx a *Tőké*ben akként formuláz, hogy az ember, „miközben e mozgása (munkatevékenysége — S. P.) által hat a rajta kívül álló természetre és megváltoztatja azt, egyúttal megváltoztatja saját természetét.”³⁴

A szellem fenomenológiájában viszont — ha a „misztikus burokból” kifejtjük a lényeges mondanivalót — a tudatnak az öntudathoz való fejlődéséről van szó, és pedig a szakaszos hármastagoltság szerint: „először mint tiszta tudat, másodszor mint egyedi lény, amely mint vágy és munka viszonylik a valósághoz; s harmadszor mint magáért-való-létének tudata”.³⁵ A munka mint negáció megszüntetve marad csak meg, és e tekintetben Hegel kétséget nem hagyó módon mint múltból beszél. Ebben az átmeneti fázisban ugyanis „a tudat látszólag lemond ugyan magáérzésének kielégítéséről, de eléri valóságos kielégítést; mert vágy, munka és élvezet volt; mint tudat akart, cselekedett és élvezett”.³⁶ De miután „e valóság tudatos sajátosságát legyőzi”,... „ez a legyőzés... valójában a tudat visszatérése önmagába, mégpedig magába mint igazi valóságába”.³⁷ A tudat ebben a folyamatban tehát „lemond, miként

³⁰ Marx: *Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből*. Bp. 1962. *A kiadó előszava*, VII. o.

³¹ *Uo.* 45. o.

³² *Uo.* 53. o.

³³ *Uo.* 49. o.

³⁴ Marx: *A tőke*. I. köt. MEM 23. köt. Bp. 1967. 168. o.

³⁵ Hegel: *A szellem fenomenológiája*. Akadémiai Kiadó, 1961. 116. o.

³⁶ *Uo.* 119. o.

³⁷ *Uo.* 120. o.

akaratáról, úgy a munkában és az élvezetben kapott *valóságáról*”,³⁸ és ezen a módon nyílik tér egy — szintén csak átmeneti — szintézis számára, amikor is az „egyéni tudat a magánvalósága szerint abszolút lényeg” lesz, visszatér önmagába, és mint öntudat, mint ész mostmár nem a világ, hanem „saját új valóságos világában” áll fenn, és folytatja útját újabb hármastagoltságok felé.

Ebben a folyamatban, „a boldogtalan tudat” fázisában, tehát a munka mint szükségszerű mozzanat azt a feladatot teljesíti, hogy a tudat önállóságát elnyerje, vagyis, hogy az ember önmagát mint embert kifejelessze. Így a más-lét terében folytatott cselekvés önmagát megszüntető cselekvés, a döntő tehát nem az anyagi — termelői — tevékenység, hanem a megismerési aktivitás, a tudat tevőleges funkciója. Így kell érteni — legalábbis *A szellem fenomenológiája* keretei között — a hegeli „elvont szellemi munkát”, nem pedig úgy, ahogyan szerzőink interpretálják, de különösen nem úgy, ahogyan az értelmezést — nem tudni, milyen alapon — nekem tulajdonítják. S bár a lét-tudat-viszonyban a tudat aktív szerepét nem Hegel fedezte fel — Fichténél ez legalább ugyanannyira kifejezésre jut —, de azzal a ténnyel, hogy e szellemi folyamatban helyet ad a más-létnek, tehát anyagi tevékenységnek is, nagyot lép előre Fichtéhez képest is.

Az viszont, hogy Hegelnél ennek a munkának elvi-logikai-absztrakt jellege van, megint összefügg azzal, hogy a munka lényegében egyformán attribútuma minden embernek — a „Pöbel” nála ugyanaz, mint akiről Marx a *Gazdasági-filozófiai kéziratokban* beszélt „a nemzetgazdaság . . . nem ismeri a nem-foglalkoztatott munka-embert, amennyiben e munkaviszonyon kívül van”,³⁹ legfeljebb a marxi „csirkefogó, zsivány, koldus, foglalkozás nélküli, éhenhaló, nyomorult és bűnöző munkaemberekhez” még hozzágondolja a nemeseket és a klérus tagjait is. Így áll elő az ő szemében a homogén — dolgozó — megismerő társadalom.

Hogy e történelmi vonatkozás azonban ebben a képletben kimerül és, hogy Hegel a dolgozó-megismerő emberiség kizsákmányolt és kizsákmányoló rétegeződésére egyáltalán nem gondol, mutatja, hogy nem történeti taglalásaiban (mint pl. *Előadások a történelem filozófiájáról*) tér vissza a munka problémájára, hanem a *Vallásbölcseletében*, amelyben *A szellem fenomenológiája* azon tételét, hogy a tudat munka által jut önmagába — ahol tehát az ember öntermeléséről van szó —, általános emberi sorssá teszi, mondván: „az embernek magából azt kell csinálnia, ami, hogy arca verejtékében eszi kenyerét, hogy létre kell hoznia, ami, az az emberi lényegi, kiválasztotti mivoltához tartozik, és szükségszerűen összefügg a jó és a rossz megismerésével”.⁴⁰

Ez azonban nem jelenti azt, mintha Hegel fiatalkori, közgazdasági elemekkel átszőtt munka-elmélete fokozatosan levetkőzte volna a társadalmi vonatkozásokat, és a tudat-szférájába húzódva, tiszta szellemiséggé átalakítva, az általánosság igényében a transzcendenciába emelkedve, ott megrekedne.

Amikor e teóriát illetőleg szintézisről szóltunk, akkor előttünk lebegett a *Grundlinien der Philosophie des Rechts* munka-elmélete, melyben a kiindulópont magasabb síkon, elméletileg és tapasztalatilag gazdagodva ismét vissza-

³⁸ *Uo.* 121. o.

³⁹ Marx: *Gazdasági-filozófiai kéziratok*. Id. kiad. 56. o.

⁴⁰ Hegels *Werke*, XVII. köt. Berlin 1834—35. 267. o.

tér. A *Die Art der Arbeit* három paragrafusa (196–198) ennek a szintézisnek rövid foglatát nyújtja, viszont bármily tisztán látja is a Napóleon bukását követő években lendületbe jött németországi, immár nemzeti keretét kibontakoztató tőkés fejlődés ellentmondásait, ezek az ellentmondások nem voltak olyan élesek, hogy az új társadalmi formáció alapvető törvényszerűsége megnyilvánulásainak értékelhette volna őket. A tőkés-polgári viszonyok alapján történő igenlése mellett ezekben az ellentmondásokban csupán kinövéseket, hibákat észlel, amelyeket tehát csak ki kell küszöbölni, ki kell javítani, nem pedig mint mélyen fekvő okokat, összefüggéseket feltárni, és mint negációkat új, magasabb szintézis felé vezetni, ahogyan ezt az angol és a francia utópista szocialisták — utópikusan, tehát csak a végső célt kitűzve maguk elé, és az átmeneti szakaszt, a hogyanát átugorva — képzelték.

Hegel szeme előtt analógiaként a fejlettebb tőkés országok történelme lebegett — ezért fordította figyelmét a tenger és a gyarmatosítás jelentősége felé⁴¹ —, tehát a tőkés társadalmak „klasszikus” útját mutatta fel követendő példaképnek, a belső „bajok” orvoslásául pedig a „polizeiliche Vorsorge” és a „Korporation” hathatós működtetését ajánlja.⁴²

Nagy hibát követnénk el, ha ebben a német imperializmus és fasizmus anticipációit akarnánk látni, ahogyan Hitlerék meg is próbálkoztak vele. Nem lenne nehéz arra sem vállalkozni, hogy bebizonyítsuk: a hegeli jogbölcselet sem „reakciós”, és híres mottója — „ami értelmes, az valóságos, és ami valóságos, az értelmes”⁴³ — sem a fennálló igazolása, hanem az adottak számbavétele, annak a programatikus alapelvnek megfelelően, hogy Minerva baglya csak a szürkület beálltával kezdi meg repülését.

Ám, hogy a valóságnak — pláne objektív tendenciáinak — pusztá feltárása már magában véve is lehet a jövő útjának egyengetése, a haladás előkészítése — és a *Jogbölcselet* ennél jóval több —, az már olyan általános elméleti kérdéseket érint, amelyek kidolgozása előfeltételeként tisztázandó maga a haladás mibenléte is, amire — ha Hegel munkaelmélete kapcsán csupán közvetve is — a későbbiekben kerül majd sor.]

A „szociologizálás” mint módszer

(Első etap)

Vitapartnereim azt állítják, hogy szerintem „a filozófiatörténet feladata nem más, mint visszavezetni a filozófia nagy, történelmileg számottevő rendszereit arra a reális történelmi-társadalmi helyzetre és életanyagra, amelynek a kifejezői, avagy — az én szavaimat idézve — „legáltalánosabb visszatükröződései”, „ideológiai visszfényei””.⁴⁴

Ám amikor ezt az álláspontot nem győzik pellengérre állítani, ugyanakkor elismerik: „az kétségtelenül elemi igazság, hogy minden jelentős filozófiai rendszer egy adott kor — helyes vagy „hamis” tudattal felfogott — problémáira keres és ad egy társadalmilag releváns álláspontból választ s

⁴¹ Hegel: *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Berlin 1956. 247–248 §.

⁴² *Uo.* 249 §.

⁴³ *Uo.* 14. o.

⁴⁴ *Magyar Filozófiai Szemle* 1967/6. sz. 1074–1075 o.

ebben — a később még konkretizálandó értelemben — valóban „tükre” korának, sajátos ideológiai „megtestesítője” egy történelmi osztályálláspontnak”.⁴⁵

Ha mármost a különböző „finomítás”, illetve inkább torzítás számára ajtót nyitó fogalmazástól eltekintünk, s csupán a fentiek lényegét vesszük közelebből szemügyre, amely szerint egy-egy filozófiai rendszerben legáltalánosabb és legelvonatottabb módon kora eszmei tükröképét kapjuk, akkor ez a felfogás, nézetünk szerint, nem „szociológizáló relativizmus”, hanem Marx és Engels és Lenin módszere, a történelmi materializmus eljárása, s hogy tévedés ne essék, előljáróban mindjárt hozzátesszük: a kiindulópont, az első lépés, amelyet — mint később lesz alkalmunk rámutatni — még számos más lépés kell, hogy kövessen, és többé-kevésbé próbál is követni.

Módszertani kérdésekről szólván, hogy ne vádolhassanak elfogultsággal, hozzátesszem azt is: semmiféle következtetést nem vonok le abból, hogy szerzők e vonatkozásban csupán Marxot — és túlnyomóan a fiatal Marxot — idézik, és nem veszik tekintetbe Engels írásait, holott — éppen a félreértők és vulgarizálók ellenében — e módszert, amelyet Marx alkalmazott, Engelsnek kellett megvédenie és magyaráznia.

Tehát semmiféle rokonságot nem tételezek fel szerzőink és pl. Theodor Geiger felfogása között, mely utóbbi szerint „a fiatal Marx egészen a hegeli metafizika befolyása alatt áll, . . . a későbbi években azonban Marx egyre inkább az empirista pozitivizmus felé fordul, és ezt az átalakítást a halála után Engels teljességgel véghezviszi”.⁴⁶ Hasonlóképpen nem tulajdonítok kapcsolatot szerzőinknél azzal a felfogással sem, amelyet Hans Barth képvisel, mondván, hogy a marxi álláspont éppen abban különbözik Bacon idolumtanától és a francia felvilágosodás filozófiájától „ködképeitől”, hogy ez utóbbiak — a marxival ellentétben — nem estek a „szociológiai viszonyok relativizálásának” a hibájába.⁴⁷

Korántsem arról van tehát szó, hogy büszkén vállalnám a polgárok által Marxnak tulajdonított „szociológizáló relativizmus” vádját, hanem arról, hogy lehetőség szerint a marxizmus klasszikusainak saját szavaival világítsam meg e módszer lényegét, és rámutassak, mint igyekeztem élni vele.

Szerzőink intencióinak eleget kívánván tenni, először a fiatal Marx és Engels ama közös munkájának vonatkozó passzusait emelném ki, amelyben „először fejtették ki részletesen”⁴⁸ a történelmi materializmus alaptételét. A német ideológiáról van szó, amely ugyan még nem a végleges szöveggel, de értelmét tekintve éretten tételezi azt az alapvető eszmét, hogy „nem a tudat határozza meg az életet, hanem az élet határozza meg a tudatot”, és hogy „az emberek agyában levő ködképződmények is az ő anyagi, empirikusan megállapítható és anyagi előfeltételekhez kötött életfolyamatuk szükség-szerű párlatai”.⁴⁹

Hogy e köztudatba immár eléggé átment felfogás ismertetésében rövid legyek, csupán összefoglalásul említem, hogy „az erkölcs, vallás, metafizika

⁴⁵ Uo. 1075. o.

⁴⁶ Theodor Geiger: *Ideologie und Wahrheit*. Stuttgart-Wien 1953. 43. o.

⁴⁷ Hans Barth: *Wahrheit und Ideologie*. Erlenbach—Zürich—Stuttgart 1961. 293. o.

⁴⁸ Marx—Engels: *A német ideológia*. MEM 3. köt. Bp. 1960. A kiadó előszava a harmadik kötethez, VII. o.

⁴⁹ Uo. 25. o.

és egyéb ideológia és a nekik megfelelő tudatformák”⁵⁰ meghatározói végső soron a társadalom mindenkori fejlődési fokán fennálló gazdasági viszonyok. A későbbiekben aztán majd igyekszem motiválni azt az egyoldalúságot is, amely a *Német ideológiában* még megmutatkozik, amikor Marx és Engels azt írja, hogy ezeknek a tudatformáknak „nincsen történetük, nincsen fejlődésük, hanem az anyagi termelésüket és anyagi érintkezésüket kifejlesztő emberek ezzel a valóságukkal együtt gondolkodásukat és gondolkodásuk termékeit is megváltoztatják”⁵¹

Ki kell emelni e korszakból még azt is, hogy amikor Marx és Engels leszögezi, hogy „csak egyetlenegy tudományt ismerünk, a történelem tudományát”,⁵² akkor ez a történelemtudomány nyilván nem azt igényli, hogy a tudományok tudománya szerepét játssza, hogy mint alaptudomány minden más szaktudományt magában foglaljon, hanem itt is módszerről — pontosabban: szemléleti módról, a történetiség elvének az érvényesítéséről — van szó, arról, hogy a dolgokat keletkezésükben, fejlődésükben kell vizsgálni, és az e dolgok párlataiként, eszmei visszfényeként jelentkező tudati jelenségeket e dolgokkal való összefüggésükben, nem pedig önnönmagukban, saját immanens törvényszerűségükben kell felfogni.

Ezt az egyoldalú függést tételezi még a *Kommunista Párt kiáltványa* is, amely szerint „a kommunisták elméleti tételei korántsem egyik vagy másik világboldogító által kitalált vagy felfedezett eszméken, elveken nyugszanak. E tételek csupán általános kifejezései a meglevő osztályharc, a szemünk láttára végbemenő történelmi mozgalom tényleges viszonyainak”⁵³

Némi lazítás történik azonban *A politikai gazdaságtan bírálatához* híres *Előszavában*, amely végleges formába önti a történelmi materializmus alapeszméit, és az alap és felépítmény kategóriáinak tisztázása után kijelenti, hogy „a gazdasági alapszint megváltozásával lassabban vagy gyorsabban forradalmasodik az egész óriási felépítmény”,⁵⁴ azaz, ha lassabban vagy gyorsabban, akkor ez az átalakulás az alap megváltozásától függően ugyan, de nem automatikusan megy végbe, vagyis a megfogalmazásban a felépítmény bizonyos önállósulásának és aktív-visszaható szerepének az elismerése is bennefoglaltatik.

Am arra, hogy ez az önállóság mennyire viszonylagos és történelmileg determinált, idézzük a *Bevezetés a politikai gazdaságtan bírálatához* egy általános, iránymutató jellegű megállapítását: „még a legelvontabb kategóriák is, annak ellenére, hogy — éppen elvontságuk folytán — minden korszakra érvényesek, mindamellett ennek az elvontságnak a meghatározottságában maguk is ugyanúgy történelmi viszonyok termékei és csak ezekre a viszonyokra és ezeken belül teljes érvényűek”⁵⁵

De hogy ez a felfogás nem az érett Marx nézete, hanem már 1846-ban ugyanezt vallotta, hadd idézzük Marx Annenkovnak írott közismert 1846 dec. 28-i leveléből a következőket: „az emberek, akik anyagi termelőképességüknek megfelelően termelik a társadalmi viszonyokat — termelik az *eszméket*, a *kategóriákat*, vagyis ugyanezen társadalmi viszonyok elvont eszmei kifeje-

⁵⁰ *Uo.*

⁵¹ *Uo.*

⁵² *Uo.* 20. o.

⁵³ MEM 4. köt. Bp. 1959. 453. o.

⁵⁴ MEM 13. köt. Bp. 1965. 6. o.

⁵⁵ *Uo.* 170. o.

zéseit is. A kategóriák tehát éppoly kevésbé örökkévalók, mint a viszonyok, melyeknek kifejezései. A kategóriák történelmi és mulékony termékek”.⁵⁶

A hasonló szellemű fejtegetéseket tetszés szerint lehetne halmozni, és ha ma közhelyszerűen hatnak, ez csak annyit jelent, hogy a közel negyedszázad, amelyben szabadon élünk és társadalmi és állami intézmények útján terjeszthetjük Marx eszméit, nem múlt el felettünk nyomtalanul, hanem a marxizmus igazságai beivódtak gondolkodásunkba, és természetesnek, magától értetődőnek találjuk azokat az eszméket, amelyek keletkezésükkor teljesen újak, forradalminak hatottak, és a viták középpontjába kerülve egyfelől vagy képtelenségnek, vagy legalább is túlzásnak tekintették, másfelől pedig, felkapván, alaposan eltorzították, elvulgarizálták, félremagyarázták őket.

Ezeknek az eszméknek az érvényre juttatásáért, elfogadtatásáért, ugyanakkor helyes értelmezéséért azután súlyos harcokat kellett folytatni, és e harcok élén Marx halála után Engels állt. Szögezzük le tehát egyenlőre: az eddigiekből az következik, hogy a felépítmény, a szellemi alkotások társadalmi-történelmi determinánsok közepette jönnek létre, alakulnak, változnak, tehát keletkezésüket és fejlődésüket, új meg új formákat csak akkor tudjuk megmagyarázni, ha feltárjuk e determinánsok szerepét, a tőlük való függőség módját és mértékét. Szellemtörténészek vagy az abszolutista idea-tan követői ezt a függőséget és meghatározottságot relativizmusnak, hisztorizmusnak, szociológizmusnak bélyegezhetik, a mi részünkről a történelmi materializmus módszere elidegeníthetetlen attributumának tekintjük.

Mindez azonban az alapeszmének csupán az egyik oldala, ha úgy tetszik, az első fázis, amely után még továbbiak következnek. Ezt természetesen pontosan látták a történelmi materializmus megalkotói és követői is, és úgy látszik, itt szükséges az erre vonatkozó passzusokat is felsorakoztatni, hogy azután a kapcsolatos problémákat tovább fűzhessük.

Először is rámutatnánk Engelsnek a braunschweigi *Volkskalender* számára írt népszerű Marx-életrajzára, amelyben Marxnak „a világtörténelem egész eddigi felfogását felforgató” vívmányát emeli ki, mondván, hogy „a történelem egész eddigi szemlélete azon az elképzelésen alapult, hogy minden történelmi változás végső okai az emberek változó eszméiben keresendők, és hogy minden változás közül viszont a politikai változások a legfontosabbak, ezek uralkodnak az egész történelemben. De azt a kérdést, hogy honnan erednek az emberek eszméi és melyek a politikai változások hajtóerői, nem vetették fel”.⁵⁷

Engels fogalmazásában Marx azután azzal válaszolta meg ezt a kérdést, hogy „a legegyszerűbben megmagyarázható minden történelmi jelenség — ha a társadalom mindenkori gazdasági helyzetéről kielégítő ismereteink vannak, amelyek szaktörténészeinknél persze tökéletesen hiányoznak —, s éppígy fölöttébb egyszerűen magyarázhatók minden történelmi korszak képzetei és eszméi az illető korszak gazdasági életfeltételeiből s az ezek által megintcsak megszabott társadalmi és politikai viszonyokból.”⁵⁸

Nos, Engels világosan megmondja itt, hogy bár az alap a gazdasági életfeltételek, de az eszmék magyarázatához szükséges bevonni a politikai

⁵⁶ Marx — Engels *Vál. Műv.* 2. köt. Kossuth, 1963. 413. o.

⁵⁷ Engels: *Karl Marx. Uo.* 145. o.

⁵⁸ *Uo.* 146. o.

viszonyokat is, amelyek ugyan nem a végső determinánsok, de mégis meghatározók, formálók. A politika pedig már nem az alap, hanem a felépítmény kategóriája. A *Feuerbach*ban pedig továbbviszi ezt a gondolatot, amikor kijelenti, hogy „az állam az első ideológiai hatalom az ember fölött”, ám „alighogy keletkezett, máris önállósítja magát a társadalommal szemben”, hogy azután kifejtse, mint lesz az elnyomottak harca politikai harccá, függetlenül attól, hogy „az a tudat, hogy ez a politikai harc összefügg gazdasági alapjával, eltompul és egészen veszendőbe is mehet”, de a történelemtudomány akkori állásának ismeretében szükségesnek tartja, hogy hozzátegye: „S ha ez az érdekelteknél nem is áll mindig egészen így, a történetíróknál majdnem mindig bekövetkezik”.⁵⁹

A továbbiakban azután rámutat, mint fejleszti ki az önálló hatalommá vált állam a maga ideológiáját a jog formájában, majd „az anyagi, a gazdasági alaptól még jobban eltávolodó”⁶⁰ ideológiák, a vallás, a filozófia stb. kialakulását kíséri végig, hogy azután levonja a végső következtetést: maguknak az ideológiáknak is megvan a saját történelmük, vagyis folytonos változáson mennek át — „mindig magában foglal valamely hagyományos anyagot... De a változások, melyek ezen az anyagon végbemennek, az osztályviszonyokból, tehát azoknak az embereknek a gazdasági viszonyaiból fakadnak, akik ezeket a változtatásokat véghezviszik”.⁶¹

El lehetne időzni e szavaknál abban a tekintetben is, hogy az eszmei változások véghezvivői emberek, azaz sehol sincs automatikus változásról szó, de mivel később Engels a fent említett félreértőkkel szembeni fellépésében egészen nyíltan, világosan és teljesen egyértelműen szögezi le álláspontját, hogyatkozzunk továbbra is a saját szövegére.

Konrad Schmidthez intézett 1890 aug. 5-i levelében ezeket a sorokat olvashatjuk: „bár az anyagi létezési mód a *primum agens*, ez még nem zárja ki azt, hogy az eszmei terület viszont másodlagosan ne hasson vissza rá”.⁶² Josef Blochhoz, a *Sozialistische Monatshefte* szerkesztőjéhez intézett 1890 szept. 21—22-i levelében is, miután leszögezi, hogy „a történelemben *végső fokon* a való élet termelése és újratermelése a meghatározó mozzanat”, nem pedig „az *egyetlen* meghatározó elem”, nagy nyomatékkal hangsúlyozza, hogy az osztályharc politikai formái és eredményei, „hát még mindeme valóságos harcoknak a reflexei a résztvevők agyában; politikai, jogi, filozófiai elméletek, vallási nézetek és ezek továbbfejlesztése dogmák rendszerévé — mindez szintén hat a történelmi harcok menetére és sok esetben meghatározza főként azok *formáját*. Mindezeknek az elemeknek a kölcsönhatása az, amelyben a véletlenek (vagyis ama dolgok és események, melyek benső összefüggése annyira távoleső vagy kimutathatatlan, hogy nem-létezőnek tekinthető, elhanyagolható) végtelen tömegén keresztül végül is a gazdasági folyamat mint szükségszerűség érvényesül. Ha ez nem így volna, az elmélet alkalmazása bármely történelmi korszakra könnyebb volna mint valamely egyszerű elsőfokú egyenlet megoldása”.⁶³

Ugyanezeket a gondolatokat más szavakkal, más-más oldalról megvilágítva még számos helyen megtaláljuk Engels leveleiben (Schmidthez,

⁵⁹ Engels: *Feuerbach és a klasszikus német filozófia felbomlása*. Uo. 359. o.

⁶⁰ Uo. 360. o.

⁶¹ Uo. 363. o.

⁶² Uo. 475. o.

⁶³ Uo. 477. o.

Mehringhez, Blochhoz, Starkenburghoz írt levelek az 1890—94-es évekből), s a marxista filozófiatörténet jövődő feladatai közé tartozik, hogy ezekből a fogalmazásokból kielemezzük nemcsak a hasonlóságokat, hanem a különbségeket is, amelyek révén új meg új érdekes mozzanatokra bukkanhatunk, — ám ezúttal nem ez a témánk, és az eddigi idézethalmazat is csupán annak az indokolására történik, hogy a fenti zárómondatot kellő nyomatékkel hangsúlyozhassuk, hogy ti. ezek a kölcsönhatások milyen bonyolult feladatokat rónak a marxista teoretikusokra.

S ehhez még hozzá kell tennünk Engels szavait, amelyek e feladatok nehézségeinek tudatáról tanúskodnak: „Az egész történelmet újra kell tanulmányoznunk — írja a Schmidtnek szóló már idézett levelében —, a különböző társadalomalakulatok létfeltételeit meg kell vizsgálnunk részleteikben, mielőtt a nekik megfelelő politikai, magánjogi, esztétikai, filozófiai, vallási stb. szemléleti módokat megkísérelnők belőlük levezetni.”⁶⁴ S ha hozzávesz-szük még azoknak a vulgarizálóknak az interpretációit, akik a történelmi materializmus alapeszméjét félreértve valóban a gazdasági helyzetből közvetlenül akarták leolvasni a legelvontabb és legbonyolultabb eszmei jelenségeket — vagyis mindebben tényleg „egyszerű elsőfokú egyenletet” láttak —, akkor teljesen érthetővé válik Engels magyarázata: „Részben Marx és én magam voltunk nyilván okai annak — írja Blochnak az imént már idézett levelében —, hogy az ifjabb gárda néha nagyobb fontosságot tulajdonít a gazdasági oldalnak, mint aminő azt megilleti. Nekünk az ellenfelekkel szemben az általuk tagadott fő elvet kellett hangsúlyoznunk, s így nem mindig volt időnk, helyünk és alkalmunk arra, hogy a kölcsönhatásban résztvevő többi mozzanatot kellően méltassuk.”⁶⁵

Az azóta eltelt közel hét évtized marxista filozófiatörténeti eredményei arról tanúskodnak, hogy ez az idő is kevés volt ahhoz, hogy a marxi-engelsi program megvalósuljon. Hol vagyunk még attól, hogy a kölcsönhatásban résztvevő, illetve a visszaható mozzanatokat mind számba vegyük, és az összefolyamatokat a maguk rendkívüli bonyolultságában és sokszerűségében felmutassuk. A feladatok történelmi sorrendjének tudatában kell tehát eljárunk, és először az elsődleges ható tényezőket kell szemügyre vennünk, hogy tovább haladhassunk.

Erre vonatkozólag mintákat kaptunk ugyan Marxtól és Engelstől, ezek azonban — éppen mint a mivoltuknál fogva — lényegileg a szélsőséges esetekre vonatkoztak, a sok átmeneti jelenségről viszont vagy megfigyelésünk, vagy nem futott rájuk az erőnkől. A történelmi materializmust mint alkalmas módszert Marx ugyanis olyan történelmi eseményeken próbálta ki, amelyek éppen lejátshódtak, tehát mind a gazdasági, mind a politikai tényezők szerepe a közvetlen tapasztalat által ellenőrizhető volt (*Osztály-harcok Franciaországban; Louis Bonaparte brumaire tizennyolcadikája; A polgárháború Franciaországban*), Engels pedig olyan korszakkal próbálkozott, amelynek anyaga nem írott történelmi dokumentumokra épült, hanem inkább csak termékeny analógia-következtetésekre adott alkalmat (*A család, a magántulajdon és az állam eredete*).

Nyitva maradt tehát az a témakör, amelynél a felépítmény jelenségeinek a megértéséhez és az összefüggések feltárásához szükséges gazdasági-

⁶⁴ Uo. 476. o.

⁶⁵ Uo. 479. o.

társadalmi alapokról szerezhető ismereteknél — a fennmaradt egykorú történelmi tudósításoknál — számolni kell azzal, hogy szerzőik osztályhelyzete, az osztályharcban betöltött szerepe, „pártossága” révén már torzítást szenvednek, és igen bonyolult feladat a számos közbülső társadalmi prizmán át különböző eltolódásokon keresztülment anyag ebből eredő változásait-változtatásait leszámítani.

Kitűnt az is, hogy „a marxizmus három forrásán és három alkotórészen” kívül feltétlenül számításba veendő determinánsként a tudomány is, melynek eredményei ugyancsak objektív tényezőként hatnak, mint a társadalom alapjai, és az emberek éppúgy beleszületnek ebbe a „hagyományba”, mint a termelési viszonyokba. Ez a megfontolás készítette Engelst arra a felismerésre, hogy a korabeli „három nagy felfedezés” (az energia átalakulás, a szerves sejt és a darwinizmus), amellyel általában „a természet fő folyamatait magyarázták”,⁶⁶ ugyancsak elengedhetetlen az eszmei áramlatok megértéséhez, az alap és felépítmény összefüggéseinek a feltárásához.

Problémák adódtak egyes fogalmazási bizonytalanságokból is, mint pl. *A politikai gazdaságtan bírálatához Előszavának* abból a passzusából, amely szerint a „termelési viszonyok összessége alkotja a társadalom gazdasági szerkezetét, azt a reális bázist, amelyen egy jogi és politikai felépítmény emelkedik és amelynek meghatározott társadalmi tudatformák felelnek meg. Az anyagi élet termelési módja szabja meg a társadalmi, politikai és szellemi életfolyamatot egyáltalában.”⁶⁷ Hogy az ezzel kapcsolatos számos vitának csak a két szélsőséges álláspontját említsem: Buharin szerint az alap csak a termelőerők, amelyeket mellesleg még a technikával is azonosít, Sztálin szerint pedig az az alap csak a termelési viszonyok.

Az alap és felépítmény általános kategóriái sem bizonyultak elegendőnek, szükségessé vált a további kategorizálás, felbontás, s az így kapott újabb elemek rendjének és kapcsolatainak megállapítása. A kísérletek közül a legteljesebbnek a magam részéről mindmáig Plehanov öt alapkategóriáját tartom,⁶⁸ amelyek ugyan számos bírálatot váltottak ki, de elismerésük egyre általánosabbá válik. (Gondoljunk a „hírhedt” negyedik kategóriára, mely a társadalom-politikai rendszer és az ideológiák közé iktatja a „társadalmi pszichológia” számos jelenségét.)

Mindez azonban még mindig csak az egyoldalú függőség, az alaptól a felépítmény felé tartó haladás problémáit foglalja magában, és aligha túlzás, ha úgy ítéljük meg — egyes itt-ott jelentkező, nem éppen eredményes és szűk körre szorított kísérletektől eltekintve — a jelenlegi állapotot is, hogy még nem végeztük el azt a munkát, amely a „főelvet” a különböző korokra érvényesítette volna, még az alapvető társadalmi formációk szerkezetére vonatkozólag sem, s így a kölcsönhatásban résztvevő többi mozzanat kellő méltatásában is megmaradtunk a nagy általánosságok, a deklarációk, a követelmények puszta tudatosítása mellett.

Ez a belátás ösztönözte azután e sorok íróját arra, hogy megkísérelje megvizsgálni, hogyan függnek külön-külön az egyes társadalmi formák alaptól az eszmék legelvontabb és legáltalánosabb, az alaptól „legtávolabb

⁶⁶ Engels: *A természet dialektikája*. MEM 20. köt. Bp. 1963. 475. o.

⁶⁷ Id. kiad. 6. o.

⁶⁸ Plechanov: *A marxizmus tudományos alapproblémái*. Európa Könyvtár, Faust, Bp. 1933. 64. o.

eső” megnyilvánulásai, a logikai rendszerek, és vajon végig kísérhetők-e ezen az úton azok a közvetítések és közbeeső tényezők, amelyek révén igazolódik, hogy e szellemi képződmények meghatározói „végső soron” valóban a társadalmi alapok.

Hadd használom ki itt az alkalmat, hogy elmondjam: e munka annak a feltárásában állt, hogy mennyiben a rabszolgatartó görög társadalom szellemi lecsapódása, „párlata”, az arisztotelészi logika, amelyben csírájában harmonikusan együtt vannak későbbi korok logikai síkon támadt feszültségei, melyek két pólusa egyfelől a logikai formalizáltság, illetve formalizálhatóság, másfelől a tartalmi igény. E kettős tendencia végig kísérése — ismét csak a társadalmi alapoktól kezdve a Plehanov mutatta úton továbbhaladva a közbülső kategóriák bonyolult fordulatain keresztül — történt a feudalizmusban, egyik oldalról Abélard *Sic et Non*-jában, másik oldalról Raymundus Lullus *Ars generalis*-ében találva meg a két szélsőséget, majd a kapitalizmus kezdő korszakában Leibniz *Ars combinatoria*-jában a formalizálásra, Kant transzcendentális logikájában pedig a tartalmi oldalra reméltünk felvilágosítást kapni, hogy azután a kapitalizmus és szocializmus közötti periódus két példáját a „talpára állított” hegeli — tehát marxi — dialektikus logikában és a matematikai logikában találjuk meg. E nagyrészt felvázolt, kis részben pedig többé-kevésbé kidolgozott munka azután az idők viharában elveszett, és így emlékfoszlányok s itt-ott véletlenül megmaradt töredékek alapján készült el újból az első, bevezető rész: az *Aristotelés logikája*, amelynek *Bevezetése* csupán alkalmat adott a jelzett módszertani nehézségek felmutatására.

Ismétlések elkerülése végett mindössze két mozzanatra szeretném felhívni a figyelmet. Az egyik az a módszertani elv, hogy „a torzulás alapját nem a megismerés eszközében magában, hanem a megismerés társadalmi körülményeiben találjuk meg”.⁶⁹ A másik pedig: a társadalmi alapok és a tudatformák egymáshoz való kölcsönviszonyaiban „annyi a tényező, a kusza vonal és görbesség, hogy mindezeket kikutatni és feltárni teljes lehetetlenség . . . A válogatás tehát az első feladat, a legdöntőbb tényezők kidolgozása, amelyek a célhoz leginkább elvezetnek.”⁷⁰

E válogatás eredményeként aztán főleg három tényező meghatározó szerepét igyekeztem kidolgozni: az illető társadalom termelési módját, a tudomány mint hagyomány akkori állapotát, és végül a személyiséget, amelynek bizonyos vonásait „a társadalmi általánosságból levezetni nem lehet”.⁷¹ Hogy ez az eljárás adott esetben milyen eredményre vezet, annak megítélése nem a szerző feladata, itt csak a módszertani elvekről van szó. De ezek az elvek — amelyek a tudományos feldolgozás számára, mint hangsúlyoztam, csupán az első etapot segítő eszközök — inkább megfelelnek a marxi intencióknak, mint a neokantiánus szubjektív idealista Cohen tételéből való kiindulás, amely szerint „a világ nem adva van, hanem fel van adva”,⁷² vagy mint az a felfogás, hogy „a filozófia nem a valóság legáltalánosabb törvényeinek a tudománya” és hogy „minden természetfilozófiai kérdésfeltevés társadalmi kérdések derivá-

⁶⁹ Sándor Pál: *Aristoteles logikája*. Gondolat, 1958. 10. o.

⁷⁰ *Uo.* 24. o.

⁷¹ *Uo.* 25. o.

⁷² Vö. Márkus György: *Marxizmus és „antropológia”*. Akadémiai Kiadó, 1966. 30. o. („... a természet... mint emberi tárgyak csak feladva, feladatként vannak adva...” az emberi lény „számára”)

tuma''.⁷³ Tehát ellentétben Engelsszel, aki szerint „a dialektika . . . semmi más, mint a természet, az emberi társadalom és a gondolkodás általános mozgási és fejlődési törvényeinek tudománya”,⁷⁴ kritikusom tagadja a természet — embertől független — általános törvényszerűségeit, azaz a természet dialektikáját, amivel persze nem „a filozófiai materializmus’ fetisiztikus társadalomfelfogásához esünk vissza”,⁷⁵ hanem Lukács *Geschichte und Klassenbewusstsein* c. munkájának szerzője saját maga által nyíltan megtagadott álláspontjára. És minthogy mind ebben a kérdésben, mind az antropológiával kapcsolatban és egyéb kérdésekben gyakran történik a régi Lukácsra hivatkozás, engedtessek meg, hogy alább közöljem Lukácsnak 1962 szeptember 6.-án kelt — nálunk kevésbé ismert — nyilatkozatát, melyet Iring Fetscher a *Der Marxismus, seine Geschichte in Dokumenten* c. szöveggyűjteményében közzétett Lukács — szövegek elé illesztett, nyilván szerzőjük kívánságára: „A *Geschichte und Klassenbewusstsein* az 1921—22 években keletkezett, amikor szerzője Hegeltől Marxhoz való átmenetén fáradozott. A mű ezért éppen a döntő filozófiai kérdésekben egy ilyen átmenet minden jegyét magán viseli. Ez mindenekelőtt abban mutatkozik, hogy a marxi ismeretelmélet alaprincípiuma — egy, a tudattól függetlenül létező objektív valóság és ennek visszatükröződése az emberi tudatban —, bár mindig újból felmerül, de általában elhatalmasodik felette a hegeli azonos szubjektum — objektum. Ennek az ingadozásnak megvannak a különböző, messze vezető konzekvenciái; így egy dialektika tagadása a természetben stb. Befolyásolja azonban mindenekelőtt a könyv döntő problémáját, az eldologiasodás problémáját, amennyiben a kifejtés fővonalában, éppúgy mint Hegelnél, az eldologiasodás (külsővéválás, elidegenedés) a tárgyasodással azonosul. Ezzel egy társadalmi — történeti problémából egy ontológiai lesz, vagy, mint manapság hasonlóképpen oly gyakran történik, a társadalmi kategória egy antropológiaivá alakul át. Mindkét esetben e jelenséggel szemben egy történelmi fatalizmus keletkezik. — 1930-ban még megjelenése előtt tanulmányoztam a fiatal Marx Gazdasági-filozófiai kézíratait, és ezáltal helyes betekintést nyertem e probléma helyzetébe. Azóta állandóan azon fáradozom, hogy a *Geschichte und Klassenbewusstsein* olvasóit óvjam e mű elvi hibájától. Sajnos a marxi ifjúkori mű megjelentetése is keveset használt; túlnyomóan azt is hegelesen interpretálják, ahelyett, hogy Hegel e koncepciójának alapvető kritikájul szolgálja. Én magam megkísértem az ifjú Hegelről szóló könyvem (Zürich 1948) utolsó fejezetében, hogy ezt a tényt tisztázzam. Tehát itt is ismételnem kell a régi figyelmeztetést: aki a hegeli felfogást nem úgy bírálja és haladja túl kritikailag, miként Marx teszi, ugyanabba az elméleti zsákutcába kerül, amelybe annak idején a *Geschichte und Klassenbewusstsein* jutott.”⁷⁶

S mielőtt még rátérnék annak dokumentálására, hogy a filozófiának mint a valóság legáltalánosabb és legelvontabb visszatükröződésének egy-egy adott rendszerrel vagy filozófiai életművel kapcsolatban végzett kísérletek nem állnak meg a tükörkép pusztá konstataálásánál, hadd utalok vitapartnereim „szociológizáló relativizmus” — vádjának ürességére azzal, hogy saját példájukkal cáfolják meg önnönmagukat.

⁷³ Vö. Vajda Mihály: *Objektív természetkép és társadalmi praxis. Magyar Filozófiai Szemle* 1967/2. sz. 325. o.

⁷⁴ Engels: *Anti-Dühring*. MEM 20. köt. Id. kiad. 138. o.

⁷⁵ Vajda Mihály: *id. cikk* 325. o.

⁷⁶ Iring Fetscher: *Der Marxismus, seine Geschichte in Dokumenten*. München 1962. 221—222. o.

Mert amikor a szociologizáló relativizmus illusztrációjául azt hozzák fel, hogy a kantii filozófiát mint „a francia forradalom német teóriáját”, a giron-dizmus, Fichte filozófiáját a jakobinizmus, Hegel filozófiáját pedig a bonapartizmus visszfényének állítom be, akkor itt egyáltalán nem a gazdasági alapok tükörképéről, nem „a történelmi—társadalmi helyzetre való visszavezetésről” van szó, hanem politikai—eszmei áramlatok befogadásáról és a saját történelmi viszonyokhoz való alkalmazásáról. Ha tehát „pontosabbak” akarnak lenni, akkor ne szociológiai relativizmust, hanem a szellemtörténeti irányhoz való csatlakozást mondják ki. A vitacikkek egymástól való nagy időbeli távolságára való tekintettel ennek a vádnak a kevésbé figyelmes olvasó talán inkább hitelt ad.

Második zárójel

[Közismert az a változás, amely a hegeli filozófia értékeléseiben az utóbbi évtizedekben lejátészódott. Marxisták ma már nem tekintik a „porosz reakció apológiájának”, sem „hamisnak és tudományellenesnek”. Lehet mondani, hogy ebben a kérdésben is helyreálltak a lenini normák, így ismét érvényre jutott Lenin véleménye, mely szerint „Marx ‚Tőké’-jét, és különösen a ‚Tőke’ I. fejezetét nem lehet teljesen megérteni, ha nem tanulmányoztuk át és nem értettük meg Hegel *egész* Logikáját”,⁷⁷ és ismét visszhangra talált Lenin intelme, mely *A harcok materializmus jelentőségéről* c. cikkében mintegy filozófiai végrendeletként foglaltatik: a (harmadik) feladat . . . „a hegeli dialektika . . . tanulmányozása, értelmezése és propagandája”.⁷⁸

Mindez persze nem jelenti azt, hogy Hegelt egyértelműen forradalmárnak kellene beállítani, mondván, hogy mindaz, aminek alapján Marx bölcséletét új korszaknak, fordulópontnak értékeljük a filozófiatörténetben, már lényegileg megvan Hegelben. Úgy véljük, mégiscsak többé—kevésbé visszatérhetünk ahhoz a jellemzéshez, amely szerint Hegel „egyszerre haladó és retrográd, egyszerre hellenisztikus—hedonista és sváb protestáns puritán, egyszerre idealista és realista, istenhívő és vallásellenes, történelmi és időtlenséget valló, relativista és abszolutista”,⁷⁹ egyszóval benne, Lassonnak *A szellem fenomenológiájához* írt *Bevezetésében* tett találó megjegyzése szerint, „mint valami gyúponthoz egyesülnek korának összes szellemi törekvései”.⁸⁰

S a Fichtéről alkotott egyoldalú kép is az igazságnak megfelelően restaurálódott, azaz szolipszizmusa egyértelműen reakciós interpretálásától, a *Reden an die deutsche Nation*ban állítólag megnyilvánuló sovinizmusától, a német népnek minden más nép fölé helyezésével a németek világtörténelmi hivatásának imperialista anticipációul való felfogásától eljutott addig, hogy Fichte ismét elfoglalja helyét abban a felsorolásban, amely eredetileg kijelölte azt a történelmi szerepet, amelyet filozófiájának Engels tulajdonított, amikor *A szocializmus fejlődése az utópiától a tudományig* első kiadásának *Előszavában* így írt: „mi, német szocialisták, büszkék vagyunk arra, hogy nemcsak Saint-Simon-tól, Fourier-tól és Owentól származunk, de Kanttól, Fichtétől és Hegeltől is.”⁸¹

⁷⁷ Lenin: *Filozófiai Füzetek. Művei* 38. köt. Bp. 1961. 164. o.

⁷⁸ Lenin *Művei*, 33. köt. Szikra, 1953. 226. o.

⁷⁹ Kollár Ferenc [Sándor Pál]: *Hegel*. Kronos Könyvek, 6—8. sz. Bp. 1937

⁸⁰ Hegel: *Die Phaenomenologie des Geistes*. Leipzig 1911. *Einleitung*, XVII. o.

⁸¹ MEM 20. köt. Id. kiad. 585. o.

Az a körülmény, hogy e felsorolásból hiányzott Schelling neve, okozta, hogy a német klasszikus filozófia e negyedik nagy képviselőjének a kérdése bennem — és általában — fel sem merült. Később azonban, amikor 1954-ben megjelent Lukács György *Az ész trónfosztása* c. könyve, amelynek feladatául szerző azt tűzte ki, hogy megrajzolja, mi volt „Németország útja Hitlerig a filozófia területén”,⁸² és ezt az utat — amelyet egyenesnek, egyértelműnek ábrázol, mintha csakis irracionális lett volna, és pl. modern empirizmus, analitikus filozófia, kritikai realizmus, fizikai idealizmus, tudományfilozófia stb. nem — Schellinggel kezdi mint a fasizmus őseivel, akkor önkéntelenül is feltámadt bennem a gondolat, vajon nem ugyanaz-e a helyzet Schelling értelmezésében, miként korábban Fichte és Hegel esetében.

Hogy utána nézzek e problémának, két külső ösztönzést is kaptam. Az egyik a Schelling halálának századik évfordulóján megjelent válogatás müncheni előadásaiából (*Zur Geschichte der neueren Philosophie*. Leipzig 1965), a másik pedig egyik munkatársam felfedezése, aki felhívta a figyelmemet Schellingnek a *Hölderlin Saemtliche Werke* 4. kötetében függelékként napvilágot látott fiatalkori rendszervázlatára (amelyet, azután teljes terjedelmében közöltem is *Az idős Schelling és a fiatal Engels* c., kritikussaim által bírált tanulmányomban).⁸³

Lássuk tehát a bírálatot. Ebben — a többi között — ilyen megállapítások is vannak: „A felhozott érvek többsége helytálló”; „... tökéletesen igaza van Sándor Pálnak abban, hogy az irracionális távolról sem mindig reakciós, sőt sok esetben forradalmi ideológia is lehet”;⁸⁴ Lukács „Hölderlin vallásos jellegű irracionálisában éppen hogy a következetes polgári forradalmiság továbbélését mutatja ki”;⁸⁵ ugyanakkor Schelling is „utat tör egy immáron modern irracionalista etika irányában”;⁸⁶ „Schelling egész összkoncepciója a racionális autonómia eszméjének és ideáljának feladását, tagadását jelenti”;⁸⁷ „Persze, minderre Sándor azzal válaszol: tagadta ő ezt valahol? Nem éppen azt állította, hogy Schelling azért nem reakciós, mert nem a fennálló porosz rezsim dicsőretét zengi, hanem csupán elbúvik magányosságában?”;⁸⁸ „... kétségtelen, hogy Schellinget érték Berlinből jobbról jövő támadások”;⁸⁹ „Sándor elismeri. . . , hogy a schellingi filozófia bizonyos konzervativizmustól terhes. . . Sándor elismeri, hogy a schellingi elképzelés, társadalmi változások következtében. . . bizonyos módosuláson ment keresztül” stb., stb.⁹⁰

Mindebből persze korántsem következik, mintha kritikussaim velem való egyetértésüket akarnák az olvasó tudomására hozni. Csakhogy állandóan visszatérő módon azzal érvelnek, hogy állításaimat nem bizonyítom, vagy hogy bizonyításom „nem éppen sikeres”, vagy ha helytálló is az érveim, „nem támasztják alá”, amit igazolni kívánok stb. Minderre és arra, hogy vajon bizonyításnak fogadhatjuk-e el az ugyancsak állandóan visszatérő kijelentéseket, hogy valamit valamilyennek „tekintenek”, így vagy úgy „minősítenek”,

⁸² Lukács György: *Az ész trónfosztása*. Akadémiai Kiadó, 1965. 4. o.

⁸³ Sándor Pál: *Az idős Schelling és a fiatal Engels*. Magyar Filozófiai Szemle 1966/4. sz. 621—623. o.

⁸⁴ Magyar Filozófiai Szemle 1967/6. sz. 1094. o.

⁸⁵ Uo. 1103. o.

⁸⁶ Uo. 1101. o.

⁸⁷ Uo. 1105. o.

⁸⁸ Uo.

⁸⁹ Uo. 1094. o.

⁹⁰ Uo. 1093. o.

csupán azt válaszolhatom, illetve arra kérhetem az olvasót, olvassa el figyelmesen mindkét tanulmányt, hogy dönten tudjon, ki kit győz — nem le, hanem meg.

Persze, szerzőink írása nem minden tanulság nélkül való. Így megtudjuk azt, hogy a fiatal Schelling kifejezetten „irracionalista”, és az idős Schelling is az — de az egyik így, a másik úgy. Továbbá: igaz ugyan, hogy a fiatal Schelling „egy új mitológia” teremtését veszi filozófiája programjába, és az idős Schelling ezt a mitológiát meg is alkotja — de ez a mitológia egészen más, mint amaz a mitológia. S azután: Schelling azért reakciós, mert míg korábban panteista volt, később a hagyományos protestáns teológia isten-fogalmát teszi meg filozófiája alapelvévé, pontosabban: „Az Istenné lett abszolútummal és a teremtménnyel együtt a keresztény mitológia összes többi lényeges elemét is megtalálhatjuk a késői schellingi filozófiában.”⁹¹ Vagyis Schelling magáévá tette az uralkodó protestáns egyház hivatalos teológiáját.

Vagy talán mégse? Hiszen nem is egészen egy oldallal később a következőket olvashatjuk: „Amennyiben Schelling ezekben a vonatkozásokban eltér a hagyományos protestáns vallás teológiájától — s kétségtelenül eltér: teremtés és bűnbeesés időbeni egybeesése —, annyiban „előremutat””.⁹² Egyébként annak igazolására, hogy az idős Schelling sem tette magáévá az uralkodó protestáns egyház hivatalos teológiáját, hadd említsek egy-két kis mozzanatot: Heine azzal vádolta Schellinget, hogy „elárulta a filozófiát a katolikus vallásnak”. Münchener előadásai után széles körben elterjedt a hír, hogy Schelling katolikus lett, még pedig az ún. „Deutschkatholizismus” híve, amelyről a 48-as forradalom hőse és mártírja, Robert Blum, úgy nyilatkozott: „ez volt akkoriiban az egyetlen álarc, amely alatt nyíltan agitálni lehetett”. Hogy felmerült Schelling állítólagos ateizmusának is a vádja, arra még lesz alkalmunk visszatérni.

Bírálóim szerint azonban nemcsak az idős, hanem már a 30 éves Schelling is reakciós volt. „Ezt az érvet” — írják —, azt ti. hogy a schellingi „pozitív filozófia” 1841-ben a berlini egyetemen előadott bölcselet, amelyet Engels hallgatott és bírált, nem új, mert már 1827-től kezdve hasonló szellemben tartott előadásokat, sőt 1812-es, 1809-es, 1804-es írásaiiban is ugyanazeket az eszméket hirdette —, de egyedül csak ezt, persze kénytelenek vagyunk elfogadni. 1804 és 1841 között — ezt Sándor hitelt érdemlően bizonyítja — valóban nem következett be fordulat Schelling rendszerében. Meg szeretnénk azonban kérdezni Sándor Pált, hol talált egyetlen olyan szerzőt is, aki Schelling fordulatát nem 1804-re vagy az ezt követő 1–2 évre teszi?”⁹³

Szívesen teszek eleget bírálóim kérésének — megjegyezvén azt is, hogy én a schellingi vallásos—mítikus vonások visszakövetésében nem állok meg 1804-nél, hanem visszamegyek egészen 1796 áprilisáig vagy 1795 decemberéig (a pontos dátumot nem lehetett megállapítani), anélkül természetesen, hogy ezeket a vonásokat bármikor is reakciósaknak tekinteném Schelling filozófiájában.

Álljon tehát itt a marxista Manfred Buhr *Előszavából*, amelyet az 1965-ben megjelentetett *Zur Geschichte der neueren Philosophie* elé írt, a következő: „Schelling filozófiai alkotása a klasszikus polgári német filozófia fejlődéstörténetén belül csak mintegy 1810-ig jelentős. Míg eddig rendkívül termékeny,

⁹¹ Uo. 1100. o.

⁹² Uo. 1101. o.

⁹³ Uo. 1095. o.

eszmékben gazdag, változatosságra képes filozófiai író volt, ezután úgyszólván semmit sem publikált. . . Schelling 1810 körül kezdődő filozófiai fejlődése csak biográfiai és kortörténeti értékű, és csupán annyiban, hogy a késői polgári és imperialista filozófia éppen ezt a Schellinget szedi elő és kölcsönöz tőle. Kivételt képeznek az erlangeni és müncheni filozófiatörténeti tartalmú előadás kézíratai, mivel ezek a dolog természeténél fogva messzemenően mentesek az 1810 utáni schellingi gondolkodás misztikus lerakódásaitól, és a kor filozófiai diszkusszióinak felelevenítéséhez és a tényleges fejlődés megvilágításához lényegesen hozzájárulnak.”⁹⁴

Vagyis Buhr Schelling színeváltozását 1810 utánra teszi, sőt szerinte alapjában véve az erlangeni (1820—1826) és a müncheni (1827—1841) filozófiatörténeti előadásaiiban is még mindig a „régí” Schelling mutatkozik.

Buhr azután felsorolja mindazokat a műveket, amelyek 1810 előtt keletkeztek, és az 1809-ben megjelent *Die Philosophischen Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände* c. munkát tekinti „átmenetnek Schelling misztikus késői és öregkori filozófiájához”, amelyen Franz Baader hatása észlelhető. Viszont „ez az írás az utolsó némi jelentőséggel bíró mű, amely Schelling életében még megjelent.”⁹⁵

Am tegyük fel, hogy Schellingnek már 1804 utáni munkái (mint pl. az *Über das Verhaeltnis des Realen und Idealen in der Natur*. 1806.; *Darlegung der wahren Verhaeltnissen der Naturphilosophie zu der verbesserten fichteschen Lehre*. 1806), továbbá természetfilozófiai tárgyú kisebb cikkei a Schelling és A.F. Marcus által szerkesztett *Jahrbücher der Medizin als Wissenschaft*ban, valamint az *Über das Verhaeltnis der bildenden Künste zu der Natur* (1807) ahhoz a kategóriához tartoznak, amelyeket kritikusaim reakciósaknak minősítenek, és eltekintenek természetfilozófiai és művészetelméleti tárgyuktól, valamint attól is, hogy milyen alapon emelte Jacobi Schelling ellen „a naturalizmus, spinozizmus és atheizmus vádját”, amelyre Schelling kénytelen volt egy röpiratban válaszolni⁹⁶ — mondom, mindezeket megengedve hogyan magyarázzák Schelling pálfordulását 1804 után? A felelet teljesen egyértelmű: csak!

Buhr legalább megkísérli, hogy Schelling 1810—es fordulatát személyes motívumokkal indokolja. Schelling nagy szerelme és boldog házassága A. W. Schlegel elvált feleségével, Carolinéval, „egyike a legmagasztosabb példának arra, hogyan képes egy lelki mélységgel és szellemi erővel megáldott asszony szerelme a férfi alkotását inspirálni és fokozni” — írja Buhr. — „Amikor Caroline 1809—ben meghalt, ettől fogva érezhetővé vált Schellingnél szellemi tevékenységének a hanyatlása.”⁹⁷ „Csak a halállal elmúló örök fájdalom maradt meg” — idézi Buhr Schellingnek kevéssel felesége halála után írt leveléből, és egy másik levelében ezt olvashatjuk: „Egyre inkább rejtek után vágyom.”⁹⁸

A továbbiakban Buhr azt írja, hogy Caroline halála után Schelling súlyos kedélyválságba jutott, „melyből soha többé nem gyógyult ki. Caroline halála egy cezúra a fejlődésében, amely nélkül az ezután következő írói stagná-

⁹⁴ Schelling: *Zur Geschichte der neueren Philosophie*. Leipzig 1965. *Vorbemerkung* von Manfred Buhr. 7—8. o.

⁹⁵ *Uo.* 8—9. o.

⁹⁶ Schelling: *Denkmal der Schrift Jacobis von den göttlichen Dingen und der ihm in derselben gemachten Beschuldigung eines absichtlich taeuschenden Lüge redenden Atheismus*. 1812.

⁹⁷ Schelling: *Zur Geschichte der neueren Philosophie*. Id. kiad. 6. o.

⁹⁸ *Uo.*

lás, irodalmi hallgatása, állandóan keresett veszekedései kartársaival, végül támadásai más gondolkodók, mindenekelőtt Hegel ellen, maradéktalanul meg nem magyarázhatók.”⁹⁹

Nos, a magam részéről korántsem tartom kielégítőnek ezt a magyarázatot, bár koncedálni lehet, hogy ilyen magánjellegű élmények kétségtelen erős hatást gyakorolhatnak. A döntő motívumok Schelling világnézeti változásában mégis az objektív tényezők, és, ismét csak a rövidség kedvéért, hadd utalok e változás főbb állomásaira *A klasszikus német filozófia* c. szöveggyűjteményhez írt *Előszavamból*: „Nem következtetlenség, hitehagyás, árulás tehát az, ha egy polgár lelkesedik 1789-ért, de nem lelkesedik 1830-ért, és megretten 1848-tól. A feudalizmus elleni polgári forradalom hívének lenni, és a polgári társadalom ellen támadó proletármozgalomtól félni, azt elítélni egy polgár részéről éppen hogy a legnagyobb történelmi következetesség.”¹⁰⁰

Bíráloim egyetérteneK velem abban, hogy Schelling nem lett IV. Frigyes Vilmos reakciós rendszerének apologetája, tehát nem politikai értelemben, nem az államot illetőleg — amelyet fiatal korában teljességgel tagad, idős korában pedig miként *Einleitung in die Philosophie der Mythologie* címmel részben megtartott, részben csak kéziratban maradt, 1845—50 között keletkezett előadásai-ból idéztem, mint az „egyénnek a lehető legnagyobb szabadságot” biztosító, „magát érezhetetlenné tevő”, vagyis a kispolgár eszményképét nyújtó liberális, „éjjeliőr-államot” kívánja — reakciós.

Bíráloim szerint reakcióssága abban áll, hogy „a vallásos szükséglet kielégítését még semmiképpen nem modernizált vallási tartalom segítségével kívánja megvalósítani, hanem a hagyományos keresztény vallás tartalmának lényegében tökéletesen változatlan fenntartásával”.¹⁰¹

Nos, a „lényegében” szó elárulja, hogy ez az állítás nem is olyan határozott, és további elbizonytalanodásukat mutatja, hogy mégiscsak felfedeznek Schelling „teológiájában” — bár „epizodikus” — mozzanatokat, amelyek eltérnek az egyház teológiájától.¹⁰² Úgy vélem, ismét csak taglalásainkra kell utalnom, hogy az olvasó megállapíthassa, vajon bíráloimnak van-e — részben visszavont — igazuk, vagy nekem, aki az említett szöveggyűjtemény előszavában a következőképp fogalom össze álláspontomat — melynek kifejtésére, és egy bizonyos tétel, a fiatal Engels reflexiói megvilágítására, készült azután a bírálat tárgyát alkotó tanulmányom —: „Schelling ugyanis nem valamely pozitív vallásba menekül, hanem egy minden pozitív vallást tagadó, misztikus átélésbe. Ennek ugyan semmi köze a tudományos megismeréshez — és ennnyiben valóban retrográd (NB nem reakciós! — S. P.) —, viszont lényegileg ugyanabba a „vallásos ateizmusba”, amellyel később a modern polgári irracionáliszmusban is, a fennálló elleni tiltakozásként találkozhatunk”.¹⁰³

Ezen az alapon beszéltem azután *Az idős Schelling és a fiatal Engels* c. tanulmányomban „haladó konzervatívizmusról”, amelyre e zárójeles rész után még lesz alkalmam visszatérni. Itt csupán arra mutatok rá, hogy más kérdés az író intenciója és világnézete, és más — sőt mi több, ellentétes — e világnézet felhasználhatósága, funkciója. Naívság lenne azt gondolni, hogy pl. az egyház

⁹⁹ Uo. 7. o.

¹⁰⁰ *A klasszikus német filozófia*. Id. kiad. 24. o.

¹⁰¹ *Magyar Filozófiai Szemle* 1967/6. sz. 1096. o.

¹⁰² Uo. 1101. o.

¹⁰³ *A klasszikus német filozófia*. Id. kiad. 23. o.

nem akar felhasználni sok minden — saját teológiáján túlmenő — eszközt befolyásának, hatalmának erősítésére. Jó példa erre a zsidó Bergson filozófiájának a katolikus modernizmus ideológiai alátámasztására való igénybevétele, hogy azután, midőn az egyház rájött, hogy valami „számítási hiba” történt, indexre helyezze Bergson műveit.

Nem meglepő az sem, hogy most, amikor — a marxizmus elterjedése révén — „világszerte Hegel-reneszansznak vagyunk szemtanúi”, a *Mérleg* c. bécsi teológiai szemle a hívők lelkére köti a hegeli filozófia alapos tanulmányozását, mivel „a modern krisztológiában és háromságban lépten-nyomon Hegel eszméire bukkanunk. Hegel központi gondolata a nagypéntek és húsvét egységéről bevonult a II. Vatikáni Zsinat liturgiai konstitúciójába. A keresztény filozófia ma uralkodó iránya, a transzcendentális szemlélete Tamás és Kant mellett Hegelt tekinti tanítómesterének.”¹⁰⁴

S hogy ez nem elszigetelt jelenség, hanem áramlat, hadd idézzünk Claude Bruaire *Logique et religion chrétienne dans la philosophie de Hegel* c. könyvéből: „A hegeli konstrukció a spekulatív hittudomány számára új tavaszt jelenthet.”¹⁰⁵ Valóban, az egyházi teológiának — protestánsnak és katolikusnak egyaránt — könnyebb dolga van az átértelmezést illetően Hegellel, mint a „misztikus-irracionalista” Schellinggel. Hiszen az egyháznak ma nem a vallási intuícióba behúzódozó, a valóságtól megrettent, a vallást végső menedéknek, Marx szavai-val szólva „a szorongatott teremtmény sóhajának”¹⁰⁶ tekintő „magánkeresztényekre” van szüksége, hanem olyan filozófiára, amely „teljes mértékben mint keresztény teológia lép fel”,¹⁰⁷ olyan filozófusra, akinek „egész rendszere egyetlen ontológiai istenbizonyíték”,¹⁰⁸ olyan rendszerre, amely dialektikája révén maga a misztérium, a titok;¹⁰⁹ egyszóval — ahogyan az „ortodox” neotomisták hirdetik, Marxot hegelizálva és Hegelt marxizálva —, hogy a hegelimarxi „dialektika nem az anyagi világ megismerésének módszere, hanem teológiai módszer, amely az érzékfeletti, a természetfeletti megismerésére vonatkozik, mondván, hogy a dialektika nem a meglevővel, a létezővel, hanem a leendővel, keletkezővel foglalkozik, nem azzal, ami van, hanem azzal, ami még nincs, ezért e dialektikus módszer bizonyos elrejtettbe, titokzatosba, irracionálisba enged bepillantani”.¹¹⁰

Ehhez képest milyen keveset tud kezdeni az ortodox egyház azzal a Schellinggel, akinek vezérelve, hogy „a legszélsőségesebb eltávolodást az istentől való elszakadás az énségben (Ichheit) éri el”, és az egész igazhitűség az ő számára nem egyéb, mint „iga”, márpedig a filozófus nem mondhat le a szellemi szabadságról és minden tekintéllyel szakítania kell.¹¹¹

A figyelmes olvasó számára, úgy vélem, ez is elég, hogy világossá tegyem álláspontomat: Schelling, a kispolgári értelmiségi, aki revoltál a feudalizmus ellen, de megretten a proletár-forradalom perspektívájától, és, az új — pol-

¹⁰⁴ *Mérleg* 1967/3. sz. 267. o.

¹⁰⁵ Claude Bruaire: *Logique et religion chrétienne dans la philosophie de Hegel*. Párizs 1964. 181. o.

¹⁰⁶ Marx: *A hegeli jogfilozófia kritikájához. Bevezetés*. MEM 1. köt. Bp. 1957. 378. o.

¹⁰⁷ Henri Rondet S. J.: *Hegelianisme et Christianisme*. Párizs 1965. 62. o.

¹⁰⁸ H. Ogiermann: *Hegels Gottesbeweise*. Róma 1948.

¹⁰⁹ Jörg Splett: *Die Trinitätslehre Hegels*. Freiburg—München 1965.

¹¹⁰ Sándor Pál: *A filozófia története*. III. köt. Akadémiai Kiadó, 1965. 527. o.

¹¹¹ Schelling: *Sämtliche Werke*. I. Abt. Bd. 10. Stuttgart—Augsburg 1956. 398—399. o.

gári — társadalom két alapvető osztályának harcától visszahúzódva, saját szubjektivitásában, immanenciájában keresi lelke üdvösségét, mai szóval: a harmadik utat.

Ezt a réteget a burzsoázia és proletariátus világraszóló küzdelmében lehet elutasítani, visszakergetni a burzsoázia, az ellenforradalom, a reakció karjaiba, de, a szövetségi politikát helyesen értelmezve, aggodalmainak elosztatásával, igazi érdekeinek megvilágításával áthozhatjuk annak az osztálynak a táborába, amelyé — a *Kommunista Kiáltvány* szavaival szólva — a jövő. S mindez nem elhanyagolható szempont, hiszen „a kispolgárság lényeges alkotórésze lesz minden készülő társadalmi forradalomnak”.¹¹²

Mindez azonban már túlhaladja bírált tanulmányom intencióit. Céлом, mint kifejtettem — és ebben bírálóim is egyetértenek velem —, az volt, hogy „felvessem Schelling marxista értékelésének szükségességét”.¹¹³ Ehhez igyekeztem „az első lépést megtenni”¹¹⁴, bírálóim azonban, ahelyett, hogy a következő lépést tették volna előre, két lépést tettek hátra.]

A haladás

(Második etap)

Amikor két cikkem bírálói kritikájuk főcíméül azt tették; hogy *Haladás és reakció a filozófiában*, nyilván az az intenció vezette őket, hogy ne szavakon lovagoljanak, ne szemantikus magyarázatokat és értelmezéseket kultiváljanak, hanem a felvetett problémákat elvi síkon közelítsék meg és elméleti megvilágításba helyezték. Hogy ez az intenció nem érvényesült következetesen, és, bizonyos kérdésekben való szembenállásuk folytán előzetes koncepcióik érzékeny pontjain találva érezvén, elragadtatták magukat nem éppen rokonszenves kitörésekre, ez nem változtat azon, hogy ne kellene előtérbe helyeznem az eredeti szándékot és ne fejezzem ki a vele való egyetértésemet. Ahhoz azonban, hogy ennek kellő súlyt adjak, szükséges egy-két előzetes megjegyzés, hogy esetleges félreértések elhárítása után a dolog érdemi részére térhessek át.

Egyszóval mindenképpen jogos az igény, hogy a filozófus ne csak interpretáljon, ne csak visszatükrözze a valóságot, hanem változtasson is. Vagyis nem elégedhetünk meg azzal, hogy a filozófia csupán ideológiai visszfénye legyen az adott történelmi-társadalmi helyzetnek, amelyről szól, hanem elengedhetetlen, hogy „egy meghatározott osztály álláspontjáról”¹¹⁵ „őszintén keresse a nagy kérdéseket és megoldásait, s a maga megoldásaiért vállalja a felelősséget”,¹¹⁶ hogy „a történelmi szituációban objektív lehetséges alternatívák valamelyikét realizálja gondolatilag”,¹¹⁷ hogy bírálóim szavait idézzem, de — minthogy megfogalmazásaik, mint majd látni fogjuk, sok téveszmének is forrásaivá válhatnak — azzal a toldalékkal, hogy ezek csak körülbelül fejezik ki azt a követelményt, amelyet a visszatükröző funkció mint az első etap

¹¹² Marx 1846 dec. 28-i levele P. V. Annyenkovnak. Marx–Engels Vél. Műv. id. kiad. 416. o.

¹¹³ Magyar Filozófiai Szemle 1967/6. sz. 1101. o.

¹¹⁴ Uo. 1966/4. sz. 646. o.

¹¹⁵ Uo. 1967/6. sz. 1103. o.

¹¹⁶ Uo. 1102. o.

¹¹⁷ Uo.

után mint megváltoztató, beavatkozó funkciót jelölnék meg második etap gyanánt.

Engedtessek meg nekem, hogy e tárgykörben tett kísérleteimet emlékezetbe idézzem.

1961-ben az MTA II. osztályának közleményeiben (4. szám) közzétett *A marxista filozófia-történetírás néhány módszertani kérdése* c. tanulmányom több más e tárgykörben akkoriban felmerült kérdés között különböző vonatkozásban érinti e második etap problematikáját is, melyet a cikk alapján utalásképp abban foglalhatnék össze, hogy meg kell különböztetni a haladást és a fejlődést a filozófiában. Írásomban, a részletesebb kifejtés igénye nélkül, az eredményt mintegy anticipálva, azt a konzekvenciát vontam le, hogy „a marxizmus – leninizmus szelleméhez húnek a két koncepció egységét, elválaszthatatlanságát” kell tekintenünk,¹¹⁸ és néhány példán illusztrálva bemutattam, milyen hátrányokkal jár, milyen bajokat vagy félreértéseket okoz, ha akár csak a haladás, akár pedig csak a fejlődés szempontjából ábrázolunk valamely filozófiai rendszert.

Érintettem azokat a hiányosságokat is, amelyek még akkor is érezhetők-ha a haladás – fejlődés egységét szem előtt tartjuk, de nem egészíthetjük ki a történelmi – logikai taglalás egységével. Ám ha itt csupán felvetettem a problémát, példákön illusztrálva az eljárás előnyeit és hátrányait, egy jóval korábban, 1946-ban megjelent tanulmányomban (*Filozófiai hátramaradottságunk okairól*) megkíséréltem összefüggő történelmi tárgyon, a magyar filozófia történetén demonstrálni a fenti szempontok alkalmasságát.

Arról szóltam, hogy osztálytársadalmakban még ugyanannak a filozófiának is kettős, Janus-arca lehet és gyakran van is, „különösen a kiélezett társadalmi helyzetekben, a gyors és széles mozgásban”.¹¹⁹ Utalás ez olyan jelenségekre, mint amilyen a Feuerbaché, aki kijelenti: „Visszafelé teljesen egyetértek a materialistákkal, de előre nem”.¹²⁰ Azt, hogy ugyanazon korszakokban szélsőséges áramlatok lehetségesek, a mechanikus gondolkodás szerint arra vezethető vissza, hogy „a valóság egy, így a visszatükröződésnek is egyfélének kellene lennie, tehát az, hogy sokféle, éppen a gondolkodás lényege, amely megkülönbözteti a valóságtól – mint a valóság egyes mozzanatainak a visszatükröződése, nem nehéz felmutatni. A nehézség annak az elfogadtatásában rejlik, hogy ha ezek a különböző irányzatok a valóság különböző mozzanatainak visszatükröződései, amelyek együttesen adják a valóság egészének a tükörképét, akkor mindezek az irányok szükségszerű mozzanatai a gondolkodásnak, ezek szerint értékelni közöttük nem is lehetséges.”¹²¹

Gondolom, elég ismerősnek tűnnek ezek a megállapítások bírálóim előtt, akik két évtizeddel később ugyancsak észreveszik, hogy „egy ilyen vulgárszociologizáló (vagyis csak visszatükrözést igénylő – *S.P.*) felfogásnak legfontosabb következménye az a *relativizmus*, amely egyszerűen megszünteti annak a lehetőségét, hogy a történelmileg jelentős ideológiai – filozófiai rendszeralakulatok között bármilyen objektív érvényű és jelentőségű *érték-hierarchiát* állítsunk fel.”¹²²

¹¹⁸ MTA II. oszt. Közleményei 1961/4. sz. 334. o.

¹¹⁹ Sándor Pál: *Filozófiai hátramaradottságunk okairól*, Bp. 1946. 36. o.

¹²⁰ Idézi Engels: *Feuerbach és a klasszikus német filozófia felbomlása*. Id. kiad. 337. o.

¹²¹ Sándor Pál: *Filozófiai hátramaradottságunk okairól*. Id. kiad. 36 – 37. o.

¹²² *Magyar Filozófiai Szemle* 1967/6. sz. 1075. o.

Az érték problémájára — mint harmadik etapra — külön kitérek majd, itt csupán a fentiek befejezésül és szellemeink találkozásának tanúságtételére idézem még a következőket: „Az értékelés azonban nem a ‚belső igazságtartalomra’ vonatkozik. . . hanem arra, hogy a meglevő, tehát szükségszerű mozzanatok melyike az, amely a fejlődés irányába és melyik, amely éppen ellenkezőleg mozog.”¹²³ S a továbbiakban a proletariátus szerepéről és a filozófiai pártosságról szólván, így folytatom: „Az osztályakarat mint általános emberi törekvés nyilvánul és az osztályszempont az egyetemes, abszolút formáját veszi fel. Így nem a feltörekvő osztályról, hanem a népről, az emberiségről van szó és az osztályigazság mint egyetemes igazság jelentkezik.” Ez annyiban is igaz, „hogy ez a feltörekvés, ez az igény az egyetemes fejlődés vonalába esik és amennyiben nem nyílik lehetőség a számára, az egész emberiség akadályoztatik fejlődésében. A gazdasági és politikai osztálykategória tehát szociológiai és filozófiai síkon általános emberiség-kategóriaként jelentkezik és ez az egyetemességre való igény teljes világnézet, tökéletes, minden valóságot magába foglaló rendszer formáját ölti fel. Az alsóbb osztály támadása tehát ideológiai igazolást nyer az ilyen rendszerben, amelyben megnyilatkozó magatartás azért öltheti fel a diadalmas világnézet jellegét, mert valóban diadalmas világnézetté válik. E magatartás és a mögötte felsorakozó osztályerők következtében születnek a ‚nagy’ rendszernek, az új korszakot jelölő filozófiák, melyek belső igazságtartalma valóban igazolódik a valóság mozgásával, a társadalom fejlődésével, a gyakorlattal.”¹²⁴

Olvasóinktól szíves elnézést kell kérnem e hosszú önidézet miatt. Szolgálok azonban mentségemül az a szándék, hogy megmutassam: bírálóim reklamációi mennyire alap nélkül valók, illetve azt a különbséget is, amely a fentiekben vázolt felfogásomat elválasztja bírálóim nézeteitől.

Az én ma is vallott meggyőződéseim szerint ugyanis nagy filozófia csak olyan lehet, amely saját korában tartalmában vagy hatásában a haladást — fejlődést szolgálja, nem pedig az olyan is, amely csupán, bírálóim szavai szerint, „*őszintén keresi a nagy kérdéseket és megoldásaikat*” . . . „Nem jöhet tehát létre nagy filozófia ott, ahol nem a tényleges korproblémák képezik alapját, ahol az emberi cselekvés lehetőségeinek a filozófia által vázolt játéktere ne a történelmi szituációban objektíve lehetséges alternatívák valamelyikét realizálja gondolatilag. Ez a reális alternatíva lehet a kiúttalanság alternatívája is.”¹²⁵ A nagyság kritériuma tehát szerintük nem a haladás — fejlődés szolgálata, előbbrevitele, hanem pusztán „a reális problémák keresése, feltárása”.¹²⁶

Szerintem csak olyan filozófia lehet „nagy”, amely a történelmi fejlődés fő irányába hat. Én elfogadom azokat az elveket, „amelyeket a Szovjetunió Kommunista Pártja XX. kongresszusa meghirdetett, a kommunista és munkáspártok 1957-es és 1960-as moszkvai értekezletén elfogadott dokumentumok megerősítettek, a XXII. kongresszus, a Szovjetunió Kommunista Pártja új programja tovább fejlesztett”,¹²⁷ és aláírom az SZKP XXIII. kongresszusának „azt a következtetést, hogy korunkban a történelmi fejlődés fő irányát a szocialista világrendszer, a társadalom szocialista átalakításáért az imperializ-

¹²³ Sándor Pál: *Filozófiai hátramaradottságunk okairól*. Id. kiad. 37. o.

¹²⁴ *Uo.* 44–45. o.

¹²⁵ *Magyar Filozófiai Szemle* 1967/6. sz. 1102. o.

¹²⁶ *Uo.*

¹²⁷ *Az MSZMP VIII. kongresszusának jegyzőkönyve*. Bp. 1963. 425. o.

mus ellen harcoló erők határozzák meg.”¹²⁸ Kritikusaim álláspontja viszont az, hogy „a történelmi szituációban objektíve lehetséges alternatívák valamelyike” is elegendő ehhez, tehát az imperializmus, amely szintén „nagy korkérdés”, szintén eredményezhet nagy rendszert, sőt egy ilyen rendszer még a kiúttalanság demonstrálása is lehet.

Hogy semmi kétség ne maradjon, példával is szolgáljak: Nietzsche „az imperialista burzsoáziának robusztus—reakciós osztálytartalma” is egyértelműen nagyra tehetne, hiszen a nagyság szempontjából irreleváns, hogy „a korszak problémáit” melyik „meghatározott osztály álláspontjáról” „látja meg és kívánja megoldani”.¹²⁹ Kapitalizmus vagy szocializmus, fasizmus vagy bolsevizmus — egyre megy a filozófiai rendszer értékelése szempontjából, a lényeges csak az, hogy a probléma reális és a megoldás valamilyen alternatíva legyen.

Nos, ami Nietzsche-t illeti, több ízben volt alkalmam rámutatni, hogy mennyire nem értek egyet azzal az értékeléssel, amelyet Lukács György nyomán szerzőink is képviselnek. Persze, a nagy rendszer és a haladás—fejlődés közötti összefüggés problémája nem meríthető ki egy kinyilatkoztatásban, hanem tüzetesen megvizsgálandó többek között, hogy voltaképp mit értünk „nagy” rendszereken, vajon ebbe az értékelésbe nem surran-e be eleve a mi beállítottságunk, nem beszélve arról, hogy tekintetbe kell venni azt is, amire fentebb céloztam, hogy ti. a tartalom haladó mivolta és a társadalmi hatása — ez kettő. (Erre instruktív példát nyújt a Marx által lassalleanizmusnak, néppárti vulgáris demokratizmusnak és értelmetlennek bélyegzett gothai program, amelybe a munkásság és a burzsoázia egyként „beleolvasták, ami nincs benne és kommunista programként értelmezték”).¹³⁰

Említett, 1946-ban megjelent tanulmányomban meg is kockáztattam azt a tételt, hogy „teljes világnézet, nagy gondolatrendszer mindig csak az alulról jövő társadalmi osztály osztálytartalmából keletkezhetik és pedig akkor, abban a történelmi pillanatban, amely természetesen hosszú periódus is lehet, amikor az illető osztály már elég erős és szervezett arra, hogy belenőjön a hatalomba. A „nagy forradalmak” előtti korszakokban, amikor azután úgy látszik, hogy ezek a filozófiák voltak az előkészítői, okozói, nem pedig visszatükröződései, kifejezői a valóságnak”,¹³¹ márpedig ilyen világos és tiszta „pillanatok” ritkák voltak a magyar történelemben, de különösen, mivel „a társadalomnak ez a rétege: az értelmiség, amely az ideológia termelését tekinti feladatának, vagy hozzásimult az uralkodó osztály érdekeihez, annak szükségletei kielégítését vállalván magára, vagy ha szembefordult vele, akkor — nem támaszkodhatván az alsóbb osztályok társadalmi erőire — nem fejezhette ki ez utóbbiak osztálytartalmát, tehát az uralkodó osztállyal való szembefordulásból hiányzott a pozitív álláspont. Ennek következtében nem adatott meg számára a teljes világnézetet, a feltörekvőben levő történelmileg döntő osztály valóságának tükörképét nyújtó elméleti rendszer megalkotása, ami szubjektív vonalon azzal a sorssal járt, hogy a szembefordulóknak vagy el kellett hallgatniuk, vagy elpusztulniuk vagy kivándorolniuk, illetve elmenekülniük, azaz

¹²⁸ Az SZKP XXIII. kongresszusa. Bp. 1966. 382. o.

¹²⁹ Magyar Filozófiai Szemle 1967/6. sz. 1103. o.

¹³⁰ Engels 1875. okt. 12-i levele A. Bebelhez. Marx—Engels Válogatott levelek. Szikra, 1950. 354. o.

¹³¹ Sándor Pál: Filozófiai hátramaradottságunk okairól. Id. kiad. 48. o.

kiesniök abból a társadalmi közösségből, amelynek elméleti kifejezői óhajtottak volna lenni.”¹³²

Nem nehéz a fentieket Schellingre is vonatkoztatni. Ő is az elhallgatók kategóriájába tartozik, ami persze a kérdésnek csak egyik — szubjektív — oldala. 1848 után polgári talajon nem jöhetett — nem is jött létre nagy rendszer, holott ilyen törekvésekkel unos-untalan találkozunk, kiváltképp Németországban, lévén a német filozófia hagyománya olyan, hogy a leg-provinciálisabb filozófiaprofesszor sem adja alább egy rendszernél.

A nagy rendszer immár csak a proletariátus osztálytalaján — Marxban és Engelsben — jöhetett létre. Ha azonban mindenki mást — azokat is, akik nem válnak az uralkodó osztály dicsőítővé, hanem midőn észreveszik, hogy mire akarják őket felhasználni, ezt nem vállalják, és inkább félreállnak, annál is inkább, mivel az új, feltörekvő osztályhoz, rengeteg gátló körülmény folytán, nem képesek felsorakozni — „reakciósaknak” bélyegeznénk, akkor a szövetségi politika alól huznánk ki a talajt, egyenesen lassallei álláspontot foglalnánk el, amely szerint egyetlen forradalmi erő az ipari munkásság, mindenki más „egyetlen reakciós tömeg”.

Am Schelling nem 1804-ben, nem 1841-ben, de még a forradalmi időkben és 1848 után is akadémiai előadásában nem teológiai, hanem módszertani és filozófiai-filológiai kérdéseket tárgyal¹³³ — sőt a fiókjában tartott előadásában olyan gondolatokat vet fel, amelyek nemcsak keletkezésük idején minősültek haladóknak, hanem a marxista filozófiatörténeti kutatás számára is gazdag anyagot szolgáltatnak. Nem akarok ismétlésekbe bocsátkozni, de sok tekintetben mai — a felvilágosodás eszmeköréből táplálkozó és azt nehezen és nem mindig sikeresen leküzdő — valláskritikai kutatásaink számára is irányadó szempont lehet, ahogyan Schelling a mitológiát mint történelmi folyamatot tárgyalja,¹³⁴ ahogyan az állam és egyéni szabadság viszonyát taglalja,¹³⁵ ahogyan az isten fogalmát nem ontológiailag értelmezi, hanem csupán principiumul használja fel,¹³⁶ és ahogyan az erkölcsöt kivonja a vallás fogalomköréből¹³⁷ stb.

A marxista filozófia még nem tisztázta egyértelműen a haladás, a fejlődés stb. fogalmait. Ahhoz azonban, hogy megállapíthassuk, haladó-e egy filozófiai rendszer, vagy sem, elegendő ismerettel rendelkezünk. Ha tehát első lépésnek azt tekintettük, hogy mi az a valóság, amelyet egy adott filozófia rendszer tükröz, mennyiben adekvát mint „tükörkép”, akkor a következő lépés annak elemzése kell hogy legyen: vajon hogyan hat vissza ez a tükörkép a valóságra — előremozdítja-e a haladását vagy sem.

Persze, ez a kérdés sem olyan egyszerű. Lássunk egy példát. Ismételten felmerül Descartes filozófiájával kapcsolatban a kérdés: miféle magyarázatot találhatunk arra, hogy míg Descartes az ismeretelméletet, a logikát, az egzakt természettudományokat illetően haladó, sőt forradalmár, addig a gyakorlati stúdiumokban, etikában, vallásfilozófiában stb. az egyház hivatalos álláspontját foglalja el, és alátámasztására ő maga is keres szokásokat.¹³⁸

¹³² Uo. 121. o.

¹³³ *Magyar Filozófiai Szemle* 1966/4. sz. 630. o.

¹³⁴ Uo. 636—637. o.

¹³⁵ Uo. 637. o.

¹³⁶ Uo. 638—639. o.

¹³⁷ Uo.

¹³⁸ Sándor Pál: *A filozófia története*. I. köt. Id. kiad. 322. o.

A hagyományos filozófiatörténetek álláspontjával szemben, amely szerint Descartes „opportunistá”, „gyáva” volt, mennyivel ésszerűbb az a magyarázat (amelyhez persze részletesen fel kellene tární Descartes korának társadalmi-történelmi viszonyait), hogy mindazok a tudományágak, amelyek a termelőerők fejlődését szolgálták — és ez akkor történelmileg napirenden volt —, haladók lehettek és lettek is, a termelési viszonyok megváltoztatására irányuló elméletek azonban — mivel a megfelelő társadalmi tényezők maguk is gyengék voltak — megmaradtak a hagyomány keretei között. A descartesi „ellentmondás” tehát „nem a Descartes, hanem társadalma ellentmondása, a fejlődő termelőerők és a még viszonylag stabil termelési viszonyok közötti ellentmondás”.¹³⁹ Ebből témánkat illetőleg csak azt a következtetést akarjuk levonni, hogy ugyanazon rendszernek egyszerre lehetnek haladó és visszahúzó, konzerváló vonásai, s hogy ennek magyarázatát elsősorban nem az illető személyiségében, „jellemében” kell keresni.

További bonyodalom, amelynek kibontása szintén a filozófiatörténész feladata — aki azonban ezt a feladatot csak a történelmi materializmus módszerével képes teljesíteni —, hogy ugyanannak az eszmének a hatása a konkrét történelmi körülmények szerint lehet haladó, de lehet retrográd, sőt reakciós is, és ez is az eszmének és annak a valóságnak a viszonyára vezethető vissza, amelyből az eszme létrejött.

Ilyen funkcióváltozásra is számos példát találunk a filozófiatörténetben. Itt csupán a kételkedést említénénk, amely a hellén szkepticismusban a társadalom szétbomlása jeleként a Sextus Empiricus-i ismeretelméleti (és etikai) nihilizmusba vezetett, az új társadalom, a feudalizmus küszöbén viszont Augustinusnál éppúgy haladó módszertani elvvé alakult át, mint a polgári társadalom küszöbén Descartes-nál, és ők ketten, akár tudott Descartes Augustinus módszeréről, akár nem, nem véletlenül tették magukévá és fejezték ki csaknem szó szerinti egybehangzással ugyanazt a haladó gondolatot.

A filozófiák és funkciójuk megítélésében gyakran csak igen lassan bontakozik ki az objektív kép. Csupán egy kirívó eset: a már idézett szovjet *Filozófiatörténet* szerint Püthagorasz a reakciós rabszolgatartó arisztokrácia ideológusa,¹⁴⁰ újabb kutatások alapján viszont George Thomson terjedelmes fejezetet szentel annak bizonyítására, hogy Püthagorasz demokrata és haladó volt,¹⁴¹ és Bernal sem a szám-misztika megalapítójának, hanem materialistának és haladónak tekinti, aki a számot arkhénak fogta fel.¹⁴²

S ha már most mind e nehézségek és bonyolultságok szem előtt tartása mellett szemügyre vesszük Schelling filozófiájának és társadalmi hatásának irányultságát, akkor még egy fontos körülményt nem szabad figyelmen kívül hagynunk; azt, hogy mindig az egészet tekintsük, és ne abszolutizáljunk részleteket.

Így az a körülmény, hogy az *Athenaeum* az 1799-i évfolyamában Schelling *Epikurisch Glaubensbekenntnis* Heinz Widersporstens címmel egy terjedelmes verset írt, melyben nyíltan a materializmust hirdeti, ne tévesszen meg bennünket a tekintetben, hogy egész természetbölcselete (bár nemcsak az alábbi idézetben, hanem egyéb természetbölcseleti műveiben is mutat fel

¹³⁹ Uo. 326. o.

¹⁴⁰ *A filozófia története*. I. köt. Id. kiad. 72. o.

¹⁴¹ G. P. Thomson: *The First Philosophers*. London 1961. XII. fejr.

¹⁴² J. D. Bernal: *Marx und die Wissenschaft*. Berlin 1953. 10. o.

materialista vonásokat — amire még visszatérünk —) *alapállását tekintve idealista*. A vers egy részlete egyébként így hangzik:

Seit ich gekommen bin ins klare,
Die Materie sei das einzig Wahre,
Unser aller Schutz und Rater,
Aller Dinge rechter Vater,
Alles Denkens Element,
Alles Wissens Anfang und End.

Hasonlóképpen ne tévesszen meg bennünket sem a kortársak „ítélete” Schelling természetbölcséletéről — ahogyan ezt Th. Ziegler összefoglalja —: „egy mélyértelmű és értelmetlen szellemesen skolasztizáló keverék”,¹⁴³ sem pedig Ziegler kortársainak véleménye, amely, ugyancsak Ziegler fogalmazásában, így hangzik: „A fejlődés gondolata itt első ízben alkalmaztatik egész modern felfogásban és formában a természetre; hogy ,minden organikus lény fokozatai egy és ugyanazon szervezet lassú fejlődése útján képződtek’, ez a sokat szidott természetfilozófus mégis sokkal határozottabban és világosabban mondta ki, mint Kant és Goethe, és pedig tíz évvel Lamarck előtt és hatvan évvel Darwin előtt; ez egyike a filozófia legnagyobb anticipációinak.”¹⁴⁴

Nem időzünk tovább Schelling természetbölcsületénél, amelynek haladó mivoltát még kései formájában sem — gondolom — ma már senki sem vonja kétségbe. De nem mulaszthatjuk el, hogy ne idézzük Alexander von Humboldtnak 1834-ben, tehát Schelling „reakciós” korában Bunsenhez írt levelét: „Én soha másképp, mint a csodálat kifejezésével nem beszéltem Schellingről. Egy némethez igazán nem való, hogy a nemes törekvést, hogy a szemléltet összekapcsolja, a tapasztalatot uralja az eszmékkel, megvetéssel illesse ... Erősen meg vagyok róla győződve, hogy a nagy filozófus tisztelettel kezelte volna azt, aki megfigyelés útján törekszik az emberi tudás látókörét kitágítani, minthogy ő a megfigyeltben magában felismeri az anyagot, amelyet a szellemnek kell rendeznie és uralnia.”¹⁴⁵

Hasonlóképpen nem tulajdonítunk döntő fontosságot annak, hogy a múlt század harmincas és negyvenes évek változatos német történelme során egyesek milyen „haladásának” lehetünk szemtanúi. Hogy „a rajnai agitátor és néptribun” Görres, aki Schelling befolyása alatt kezdett filozofálni, és bölcsészetét a természettudományokra, főleg a kémia legújabb eredményeire alapozta, társadalombölcsélete középpontjában pedig a politikai szabadság követelése állt, és mellesleg a porosz kormány türelmetlenségét saját bőrén érezte, 1836–42-ben már *Die christliche Mystik* címmel írta nagy négykötetes főművét, és a romantikus forradalmárból a „devotio és reactio” filozófusa, a jakobinusból ultramontán lett, és 1848-ban bekövetkezett halálának százéves évfordulója alkalmából létrehozták a katolikus reakció szellemét ápoló Görres Gesellschaftot.

Vagy gondoljuk meg, hogy az ifjú hegelianus Bauer-testvérpár közül a kevésbé radikális Bruno, miután eretnek teológiai nézetei miatt 1842-ben a

¹⁴³ Theobald Ziegler: *Die geistigen und sozialen Strömungen Deutschlands im neunzehnten Jahrhundert*. Berlin 1911. 69. o.

¹⁴⁴ Uo. 70. o.

¹⁴⁵ Uo. 73. o.

bonni egyetem megvonta tőle a venia legendit, visszavonult rixfordi magányába gazdálkodni és szabad íróként hirdette az egyházi ortodox istenfogalom „tisztá kritikáját”, ugyanakkor a nála lényegesen „forradalmibb” Edgar négy évi fegyház után egyre inkább jobbra tolódva végül is Koopmann püspök társaságában a *Kirchliche Blaetter* szerkesztőségében kötött ki, hogy Arnold Ruge-ról az ifjú-hegelianusok baloldali vezetőjéről, Marx szerkesztőtársáról (*Deutsch-Französische Jahrbücher*), az 1848–49-es frankfurti parlament még szélsőbalon álló polgári demokratájáról, aki Bismarck híveként „nemzeti liberális” lett, ne is tegyünk említést.

Mindez, ismétlem, nem játszhatik szerepet Schelling fejlődésének megítélésénél. De igazságtalanságot követnénk el vele szemben, ha nem mutatnánk rá arra a társadalmi nyomásra, azokra a legkülönbözőbb állami és — katolikus és protestáns oldalról egyaránt érvényesülő — egyházi rendszabályokra, amelyekkel szembe kellett szállnia vagy amelyek elől legjobb esetben ki kellett térnie ahhoz, hogy szellemi integritását megőrizze, és ne vállalja azt a szerepet, amelyet felsőbbsege elvárt tőle.

Ehhez persze nem elég sem elvont fogalommagyarázat, amellyel bírálóiinnál találkozunk, sem pedig néhány odavetett megjegyzés. Marxista egyháztörténésznek kell — kellene — ahhoz lenni, hogy végigkísérhessük az egyházaknak akárcsak a szóban forgó két évtizedbeli (1835–1855) történetét, nemcsak azt, miként tudják az ellenzéki erők felhasználni az egyházat és ideológiáját, hit-elveit és kategóriáit, hogy általuk vagy mögülük saját eszméiket hirdessék — amire futólag már rámutattunk —, hanem azt a rugalmasságot, két-, sőt sokszínűséget is, ahogyan az egyházak is alkalmazkodnak a történelem, a politika fordulataihoz. Éspedig nemcsak az egész birodalmat érintő események jönnek itt tekintetbe, mint pl. a német vámszövetség megalakulásával kezdődő és egyre gyorsabb tempójú kapitalizálódás mind az iparban, mind a mezőgazdaságban, az új termelőerőknek az abszolutizmus ellenére is feltartóztathatatlan gyarapodása és térhódítása, az ennek nyomán erősödő szociális feszültség, mely itt-ott már felkelésekre is vezetett, majd az 1848–49-es „elvetélt” forradalom és a leverése után bekövetkezett reakció és terroruralom stb. Az ellentmondásos fejlődés eme szövevényében ugyanis gyakran eltakarják az ellentendenciákat, sőt ezeket zezzugos menetirányokra is kényszerítik a mellékszínterek, olyan ma már jelentéktelennek tűnő események, mint a porosz állam ellentéte és harca a Vatikánnal, a vegyes házasságok kérdésében folytatott heves polémiák, a sajtószabadság engedélyezése majd visszavonása körüli hercehurcák, a leverett forradalom utáni politikai perek és „megrendszabályozások”, az oktatásügyben történt abszolutisztikus „reform”-intézkedések.

Sőt még olyan esetek ideológiai következményeinek a felmérése is elengedhetetlen, mint az, hogy a hegelianus Altensteint a „hiperortodox és pietista befolyásoknak” engedelmesködő Eichhorn váltotta fel a miniszteri székből, s hogy legfőbb munkatársa Eilers lett, „a tökéletes dilettáns”, „aki a király egyházi ügyekben reakciós kívánságainak teljesítésében a legengedelmesebb eszköz volt”.¹⁴⁶

Beszélni kellene arról a hirhedt „bizantinikus cesaropapizmusról” is, amellyel a protestáns egyház és az állam viszonyát megoldani vélték, és amely-

¹⁴⁶ Uo. 223. o.

ről még Schleiermacher is úgy nyilatkozott a vallásról szóló beszédeiben, hogy az mindkét félre a legrombolóbb és legvégzetesebb. Nem volt ez másképp a kultuszminisztérium katolikus ügyekkel foglalkozó szekciójában sem, amely érvényre juttatta a konfesszionalizmust a közigazgatásban és az oktatásügyben, és kaput tárt az ultramontán propaganda s intrikák előtt.

S ha már ilyen körülmények között sem elégítette ki Schelling „filozófiai vallása” az egyházi ortodoxok igényeit, elképzelhető, és a kutatónak nem kerül nagy fáradságába, hogy meggyőződést szerezzen róla, miféle „filozófiai vallásra” volt szüksége a forradalom utáni reakciónak, amely nemcsak a korábban a „német-katolicizmust” álarcnak, fedezéknek felhasználó forradalmár Robert Blumot végeztette ki, nemcsak az egykori teológus-prédikátor, később művészettörténeti professzor és költő Gottfried Kinkelt ítélte életfogytiglani fegyházra, hanem — sok más között — a leipzigiegyetemről Haupt és Jahn filológusokat és Mommsen történészt is elűzte, és rendszeresítette, hogy a kinevezéseket és előléptetéseket az egyház véleményétől, az illetőknek az egyházi életben való aktív tevékenységétől tegye függővé.

Mindezzel a pár vonással csupán jelezni akartuk azokat a viszonyokat, azt a szellemiséget, amely Németországban uralkodott akkor, amikor Schelling a képmutatás és nyílt apológia helyett a visszavonulást és elhallgatást választotta.

Ezek után nem nehéz összefoglalnunk Schelling „fejlődéstörténetét”: A feltörekvő, a termelőerők fejlődésében érdekelt polgárság érdekei csapódtak le Schelling természetbölcséletében, amihez hozzá kell fűzni, hogy miként törnek át itt is, ott is a valóság megismerésére irányuló osztályigények, tehát materialista vonások annak a Schellingnek a filozófiáján, akit neveltetésénél egyéniségénél, beállítottságánál fogva minden idegszála az idealizmus felé húz.

Ám a polgárság viszonylag gyenge ahhoz, hogy napirendre tűzze az új termelőerők állapotának adekvát termelési viszonyok létrehozatalát; az így adódó társadalmi feszültségek idealista jellegű társadalomelméleti eszméket hoznak előtérbe, amelyek Schellingnél, a társadalmi harmónia utópiájából adódóan, előbb azonosságfilozófiájában jelentkeznek, hogy azután egyre inkább a felépítmény problémái — állam, majd tudatformák, művészet, valóság — felé tolódjanak el.

E feszültségek — majd a forradalmi robbanás — a gyenge polgárságnak a feudális hatalmakkal kötendő kompromisszuma jegyében zajlanak — erre készteti a polgárságot a forradalom előtt és alatt felszínre törő proletariátus jelentkezésétől való megrettenés is. A két alapvető osztály között lebegő kispolgári értelmiség — amelynek haladó eszméi jól jönnek a termelőerők fejlesztését előmozdító természetbölcsélet révén mind a feudálisoknak, mind a polgároknak, és minél elmosódottabb, ködösebb, „romantikusabb” ez a természetbölcsélet, annál inkább — a termelési viszonyok átalakításának aktualitásában immár válaszút elé kerül. Egyik része csatlakozik az uralkodó osztály oldalára, és a fennálló apologetája lesz (erre neveket Görrestől Ruge-ig az olvasó bőven talál), másik része hű marad a forradalomhoz, és síkraszáll az új termelési viszonyokért (Heine, Börne), hogy azután egy kis csoport ennél is továbbhaladva eljusson a proletariátus osztályálláspontjára, és ennek osztálytörökvéseit s társadalmi-történelmi elhivatottságát fejezze ki elméletében tudományos alapokra helyezve (Marx, Engels).

A zöm, amely megmarad kispolgári-értelmiségi állapotában, egyik utat sem képes választani: elfordul az uralkodó hatalmaktól, sőt itt-ott szembe-

fordul velük, de nem képes csatlakozni a forradalmi osztályhoz sem, hiszen ezzel társadalmi létének, osztályalapjának feladására kényszerülne.

Így adódik a fennálló tagadásának, a rajta való túllépésnek a magatartása, a haladás eszméje — de ugyanakkor a gyökeres megváltoztatásától való visszarettenés, tehát a megtartás, a konzerválás attitűdje —, pontosabban az, amit Schellinggel kapcsolatban „haladó konzervativizmusnak” neveztem, és amely Schellingnél előbb a valóság misztikus ködbe rejtése kísérletében jelentkezik, majd, midőn ez hiábavalónak bizonyul, és jobbról-balról egyaránt mint kiúttalan — lehetetlen zsákutcát leplezik le (egyik oldalról Paulus, másik oldalról Engels), akkor bekövetkezik a visszahúzódás, az elhallgatás, a magány.

Ezt a magatartást fejeztem ki már akkor, amikor még magamnak sem vettem fel a Schelling-kérdést a jelzett irányban, a következőképp: „Schelling, hogy ne értse a világot, beburkolózik a filozófiai arisztokratizmusba, és úgy véli, hogy minden felülemelkedve ura a helyzetnek. Pedig csak egyedül maradt”.¹⁴⁷

Harmadik zárójel

[Ha valami, akkor amit a fentiekben kifejtettem, azután az igazi skatulya! Hiszen a marxizmus—leninizmus fő skatulyája, amelybe a filozófia egész történetét szeretnénk mint az osztályharc visszatükröződését beszorítani, azaz a materializmus és idealizmus közötti küzdelem, csak nagyon laza fogalmazásban válik be, valahogy akként, hogy „a birtokon belül levő konzervatív osztályok többnyire hajlamosak idealista tendenciájú és metafizikus beállítottságú bölcsélet kifejtésére, míg a haladó, elnyomott vagy visszaszorított osztályok, illetve rétegek filozófiája alapján véve materialista jellegű és a dialektikus szemlélet is közelebb áll hozzájuk”.¹⁴⁸

Am, mivel — kritikusaim szerint — közismerten előszeretettel viseltem a skatulyák iránt — nem csodálható, hogy egy újabb skatulyarendszerrel próbálkozzom, amely szerint a társadalmi formációk egymásutánjában azokban a szakaszokban, amikor a termelőerők szabad fejlődését a termelési viszonyok nem gátolják, amikor tehát a társadalom előrehalad, fellendül, előtérbe kerülnek a materialista jellegű vagy ilyen vonásokkal átszőtt természetfilozófiák, hiszen az uralkodó osztálynak érdeke fűződik a valóságos termelőerők valóságos fejlődéséhez, tehát meg akarja ismerni e fejlődés általános törvényszerűségeit.

Amikor viszont a fejlődés bizonyos pontján a termelőerők és a termelési viszonyok e harmóniája felbomlik, a termelési viszonyok már akadályozzák a termelőerők fejlődését, előtérbe kerülnek az osztályoknak egymáshoz, az egyénnek a közösséghez, az állampolgárnak az államhoz való kapcsolatainak problémái, egyszóval a társadalombölcsöletek. Ezek azonban — a marxizmus kivételével, aminek okaira mindjárt rátérünk — már idealista jellegűek, esetleg agnosztikusak is, minthogy az uralkodó osztályt az osztálykorlátai akadályozzák, hogy feltárja azokat a reális társadalmi törvényszerűségeket, amelyek az illető társadalmi formáció elmúlását, túlhaladását jelzik.

S végül — hiszen nem skatulya az, amelyiknek Hegel óta nincs legalább három rekesze —, amikor a termelőerők és a termelési viszonyok közötti

¹⁴⁷ Sándor Pál: *A filozófia története*. I. köt. Id. kiad. 576. o.

¹⁴⁸ Sándor Pál: *Nicolaus Cusanus*. Gondolat, 1965. 8. o.

ellentmondások nem oldódhatnak meg, a megoldás húzódik-halasztódik, és a társadalmi formáció a stagnálás, hanyatlás, szétporladás stádiumába jut, akkor felszínre kerülnek — a valóságtól elforduló, magába zárkózó attitűdként — a szkeptikus-nominalista, szubjektív-idealista elméletek, az elvont, formális logikai rendszerek.

Hogy az egyes korszakok filozófiai hogyan illenek bele ezekbe a rekeszekbe, ahhoz a filozófia egész történetét kellene bemutatni, hozzátéve, először, hogy a hanyatlás, szétporladás folyamatában már keletkezik és egyre erősödik az új, vagyis a szintézisből ismét tézis lesz és magasabb síkon előlről kezdődik az egész folyamat. Másodszor, hogy miként a korábbi osztálytársadalmi objektív törvényszerűségek az osztály nélküli, kommunista társadalomban megváltoznak, sőt ellenkezőjükre fordulnak — a szétvált fizikai és szellemi munka, a falu-város stb. ellentétei integrálódnak, az egyenlőtlen fejlődés törvényét felváltja a tervszerű arányos fejlődés törvénye és így tovább —, ugyanúgy a fenti filozófiatörténeti hármasság tagoltsága is bizonyos átalakuláson megy keresztül: a természetbölcselet materialista marad, a társadalombölcselet is materialista lesz, mert a termelőerőket ebben a társadalomban már nem gátolják fejlődésükben a termelési viszonyok, és különben sem lesz olyan osztály — egyáltalán nem lesz osztály —, amelynek érdeke fűződne a termelési viszonyok megmerevedéséhez, és a szkepticizmusra sem lesz ok, így a logika sem lesz elvont-formális, legfeljebb csak formalizálható.

Mi azután ehhez az egyetemes skatulyarendszerhez képest az a jelenték-telen skatulya, amely egyáltalán nem a szerző, hanem Engels tiszteletreméltó nevéhez fűződik, aki „a feudalizmus elleni minden általánosan megfogalmazott támadás” megfigyeléséből arra a sémára bukkan, hogy „a feudalizmussal szembeni forradalmi ellenzékiiség . . . a *korviszonyok szerint* (kiemelések — S. P.) majd misztika, majd nyílt eretnecség, majd pedig fegyveres felkelés formájában lép fel”,¹⁴⁹ és e sorok írója merészelt örömmel felfedezni, hogy a misztika, eretnecség, felkelés három szakasza a társadalmi fejlődés más korszakaiban is szinte szabályszerűen, tehát hangsúlyozottan *nem* törvényszerűen ismétlődik, és ezzel igyekezett alátámasztani, hogy a misztika nem mindig reakciós, sőt, ellenkezőleg, nagyon gyakran, ha a gyengeség, erőtlenség jele is, de haladó jellegű is lehet.

De hát miféle skatulyáról van szó, amely annyira kihívja kritikusaim ellenszenvét? Valóban „történelmietlen, tartalomtól elvonatkoztatott skatulyázás” — ahogyan szerzőink írják?¹⁵⁰ Hiszen már a fentiekből is kitűnik, hogy éppen hogy a történelemre, a tartalomra való vonatkoztatás megy végbe akkor, amikor egyik történelmi szakasz jelenségeinek egy más történelmi szakasz lejátszódásában hasonló szabályszerűséget vélek felfedezni. Az ilyen szabályszerűségekre persze csak azoknak a neopozitivistáknak nincs szükségük, akik a megismerés tárgyának egyedül a saját élményeiket mint egyetlen közvetlenül adottat — és pedig ennek teljes szingularitásában — tekintik, vagyis a „módszertani szolipszizmus” álláspontjára helyezkednek, és a megismerés szerintük nem is más, mint ezeknek a közvetlenül adottaknak a leírása, aminek eredménye a protokoll-tétel, amely azután legfeljebb nyelvi vagy logikai struktúra szempontjából elemezhető. Ez a logikai atomokból álló világ nyil-

¹⁴⁹ Engels: *A német parasztháború*. MEM 7. köt. Bp. 1962. 334. o.

¹⁵⁰ *Magyar Filozófiai Szemle* 1967/6. sz. 1104. o.

ván nem tűri az ilyen atomok összefüggéseinek, mozgásformáinak, kölcsönhatásainak, vagyis viszonyrendszerének a vizsgálatát, sőt még odáig sem megy el, ameddig ezen irányzat kezdeményezője, M. Schlick, aki lemond ugyan a jelenség-lényeg megkülönböztetéséről, aki szerint ugyan a megismerés nem is az ismeretlennek az ismertetékre való visszavezetése, hanem csupán egyik élménytartalomnak a másikban való újramegtalálása —, de ezzel legalább elismeri az analógia termékeny szerepét a megismerésben.

Am, hogy ez az ismeretelméleti nihilizmus egy bomladozó társadalom dekadenciájának a megnyilvánulása, és hogy a haladó társadalom mennyire kikényszeríti gondolkodóiból az egyesén való túllépést az általános felé, arra jó példa a „klasszikus” pozitivizmus első nagy képviselőjének, Auguste Comte-nak az esete, aki programjául a tények pusztá, magyarázatuk nélküli leírását tűzte ki — hogy azután a megismerésben mégis bizonyos szabályszerűség megállapítására kényszerüljön (a három stádium elmélete), majd e szabályszerűségeken módszertani és fejlődési szabályszerűségeket is felfedezzen, hogy azután a szabályszerűségek érvényesülését végül ne csak a megismerésben, hanem az emberiség objektív történelmében is meglássa.

A történelmi materializmus természetesen nem elégszik meg ilyen pusztá szabályszerűségek konstataálásával, hanem valóban igyekszik betölteni a comte-i programot („savoir pour prévoir”), amihez elengedhetetlen a jelenségek közötti objektív okozati összefüggések feltárása, hogy azután ezek az összefüggések hasonlóságukban és különbségeikben a megismerő számára mint általános törvényszerűségek — szerzőink pejoratívnak szánt fogalmazásában skatulyák — jelenjenek meg.

Persze, inszINUÁCIÓVAL határos annak feltételezése, hogy ezek a törvényszerűségek nem a jelenségekből leszűrt és formulázott eredmények — Engels kifejezésével élve: nem „halmazott átöröklés”¹⁵¹ —, hanem a priori, önkényes „kitalációk”, holott köztudomású, hogy a történelmi materializmus még az a prioriként megjelenő kategóriákat is történelmi termékeknek fogja fel, s igyekszik kinyomozni az a posteriori jellegüket, a tapasztalatokból való eredetüket.

Talán felesleges utalni arra, miért okozott Marxnak oly nagy örömet, amikor felfedezte, hogy az általános fogalma eredetileg a közös földet, a különös pedig a felosztott földdarabot jelentette. Am amikor a marx-i ismeretelmélet fokozatosan halad az egyes konkrétól az elvont általános felé, hogy azután eljusson a konkrét általánoshoz, egy pillanatra sem szakad el a valóságtól, sohasem lesz „történelmietlen és tartalomtól elvonatkoztatott”, hiszen állandóan, minden egyes előre tett lépése a gyakorlat ellenőrzése alatt áll.

Ezzel függ össze, hogy amikor bizonyos szabályszerűséget észlel, akkor próbálgatja, vajon e szabályszerűség más tárgyakkal, rokon folyamatokkal hasonló jelenségeknél érvényes-e és mennyiben. Mi más ez, mint a hipotézis, amelynek termékeny szerepét Marx és Engels oly nagyra becsülte — és joggal —, úgyannyira, hogy pl. Engels a kanti „két zseniális hipotézis” nélkül el sem tudta képzelni, hogy az akkori természettudomány előbbre jutott volna.¹⁵² Ugyanakkor persze, amikor megállapítja, hogy „a természettudománynak, amennyiben gondolkodik, a fejlődési formája a *hipotézis*”,¹⁵³ tiszt-

¹⁵¹ Engels: *A természet dialektikája*. Id. kiad. 534. o.

¹⁵² *Uo.* 346. o.

¹⁵³ *Uo.* 512. o.

tában van vele, hogy a hipotézis még nem kész ismeret, nem állhatunk meg nála,¹⁵⁴ hanem el kell jutni az igazolásáig vagy elvetéséig.

És vajon az analógia, amely éppen hogy folytonos skatulyázással kísérletezik, bizonyos határok között, mindaddig, amíg nem lesz „analogisztika” belőle, nem viszi-e előre a megismerést ennek mindhárom közismert területén? Sorakoztassuk fel talán, ha mást nem, hát Engels példáit, ahogyan a matematika, fizika stb. területén kimutatja, milyen hasznosaknak és termékenyeknek bizonyultak az analógiák, hogy azután általános tételként megállapítsa: „... a dialektika a mai természettudomány számára a legfontosabb gondolkodási forma, mert egyedül ő nyújtja az analógiát és ezzel a magyarázati módszert a természetben előforduló fejlődési folyamatokhoz, a nagyban és egészben való összefüggésekhez, az egyik vizsgálati területről a másakra való átmenetekhez”.¹⁵⁵

De még az olyan elvont területek skatulyái is, mint a logikai kategóriák, nemcsak hogy az általános, a lényeg, a törvény megismerésének nélkülözhetetlen eszközei, hanem új megismerési források megnyitóivá is lesznek. Tehát a skatulyák nemcsak arra jók, hogy — mint Engels írja — mivel „az empirikus természetkutatás olyan óriási tömegű pozitív ismeretanyagot halmozott fel, hogy egyszerűen elháríthatatlanná vált annak szükségessége, hogy ezt az anyagot minden egyes vizsgálati területen rendszeresen és belső összefüggése szerint rendezzék”,¹⁵⁶ hanem arra is, hogy ott, ahol „az empiria módszerei felmondják a szolgálatot”, mint „elméleti gondolkodás”¹⁵⁷ segítsen.

Elégge köztudott, hogy Arisztotelész kategória-tana mennyire nem elégitette ki Arisztotelészt magát sem, aminek külső jele, hogy különböző munkáiban — a *Metafizikán* kívül a *Topikában* is — más- és másképp adja elő a kategóriáit, sőt még a számuk is ingadozik, és az is közismert, miként Kant megállapította, nem rendszerek, felsorolásuk önkényes, hiányzik belőlük a beosztási elv, és ez is arra készítette Kantot, hogy minden idők egyik legnagyobb — és egyben legmerevebb — skatulyarendszerét, a kategóriák táblázatát felállítsa.

És még ez a merev és egyesek — egyre kevesebbek — szerint formális táblázat is mindmáig ösztönzést ad a logikai rendszerek olyan továbbépítése számára, amely nélkül a modern tudomány egész sor ága aligha boldogulna. Elég, ha csupán a négy fő kategóriának mint egy-egy logikai diszciplína alapjának a jelentőségére gondolunk (mennyiség: „formális” logika, beleértve a matematikai logikát is; minőség: dialektikus logika; reláció: relációs logika; modalitás: modális logika), de a lehetőségek még koránt sincsenek kimerítve, a kategória-táblázat alfajainak (amelyek gondozása csak itt-ott mutatkozik meg) tudománykonkretizáló szerepéről nem is beszélve. Egyszerűen csak a fenti értelemben — nem tekintjük sértőnek a skatulyázás vádját, mert e módszer alkalmazása nélkül nem marxisták, hanem neopozitivisták lennénk, közülük is abból a legrosszabb fajtából valók, amely azt hirdeti, hogy a filozófiának semmi köze a világnézethez.]

¹⁵⁴ Uo. 505. o.

¹⁵⁵ Uo. 343. o.

¹⁵⁶ Uo.

¹⁵⁷ Uo.

Az érték

(Harmadik etap)

S végül: nemcsak egyetértésemet fejezem ki kritikusaim ama követelésével, hogy „ideológiai-filozófiai rendszeralakulatok között. . . objektív érvényű és jelentőségű *értékhierarchiát*”¹⁵⁸ kell felállítani, hanem már magam is felállítottam e követelményt, és talán egy lépéssel tovább is jutottam — bírálómnál is — azzal, hogy ezt írtam (NB. 1946-ban — sajnos, kénytelen vagyok ismét magamat idézni): „. . . ha ezek a különböző irányzatok a valóság különböző mozzanatainak visszatükröződései, amelyek együttesen adják a valóság egészének a tükörképét, akkor mindezek az irányok szükségszerű mozzanatai a gondolkodásnak, ezek szerint értékelni közöttük nem is lehetséges”¹⁵⁹ S már akkor hozzátettem: „Az értékelés azonban nem a belső, igazságtartalomra vonatkozik, . . . hanem arra, hogy a meglevő, tehát szükségszerű mozzanatok melyike az, amely a fejlődés irányában és melyik, amely éppen ellenkezőleg mozog.”¹⁶⁰

Ebben az összefüggésben nem az a fontos, hogy annak idején úgy véltem, értékes az a mű, amely a fejlődést szolgálja, hanem csupán az, hogy két évtizeddel ezelőtt is világosan láttam, amire most bírálóm — olyan problémával kapcsolatban, amelynél nem erről volt szó — szívesek voltak a figyelmeimet felhívni. Az sem fontos, hogy milyen — objektív és szubjektív — okokra vezethető vissza (bírálóm bizonyára szintén jól tudja), hogy miért nem került sor a két évtizeddel ezelőtt felállított program — egy marxista értékelmélet — megalkotásának — megvalósításának kísérletére. E program a marxista filozófiában évtizedek óta hol lappangva, hol felszínre törve elevenen él, anélkül, hogy döntő eredményeket fel tudott volna mutatni; hiánya eléggé érzékenyen érezhető mind a marxista etikában, mint a művészeti és irodalmi kritikai életben.

E válasz keretei természetesen nem alkalmasak arra, hogy a marxista-értékelmélet kálváriautját vázoljam, csupán utalok arra a rengeteg félreértésre, amellyel e problémakörben éppen marxista teoretikusok részéről találkozhatunk a múltban. Hasonló volt a helyzet, mint a matematikai logikával, a kibernetikával, a szociálpszichológiával és egy sor más diszciplinával. Mivel a kezdeményezők, a kérdéseket felvetők polgárok voltak — és természetesen ők a konkrét tudományos eredményekből igyekeztek saját osztályérdekeiknek megfelelő világnézeti konzekvenciákat levonni, ami szintén megtévesztően hatott —, kialakult nemcsak a szerzőkkel, hanem elméleteikkel szemben is az az előítélet, hogy ezek semmi egyebek, mint polgári-idealista ideológiák, amelyeket mindenestől — tehát a kérdésfelvetéssel együtt — mint ellenséges eszmék gyűjteményét egyszerűen vissza kell utasítani.

Hosszú évek történelmi és tudományos tapasztalatainak felhalmozódása kellett ahhoz, hogy ne tévesszen meg többé bennünket az, hogy az értékelmélet első képviselői Kantból kiindulva egy „etikai szocializmust” hirdettek, és hogy az újkantiánusok és a jobboldali szociáldemokraták egy platformon találkozva egy formális, tértől-időtől független, elvont axiológia megalkotásán fáradoztak.

¹⁵⁸ Magyar Filozófiai Szemle 1967/6. sz. 1075. o.

¹⁵⁹ Sándor Pál: *Filozófiai hátramaradottságunk okairól*. Id. kiad. 37. o.

¹⁶⁰ Uo.

Tetézte a probléma igazi felismerésének útjában álló akadályokat egyfelől az a számtalan kísérlet, amely a legkülönbözőbb — de egyértelműen idealista — filozófiai irányzatok képviselői részéről tapasztalható volt, hogy bölcséletükre egy értékrendszerrel tegyék fel a koronát, másfelől pedig az, hogy a polgári filozófiában egyre inkább tért hódított a neopozitivisták álláspontja, amely minden objektív érték létét és lehetőségét mint tapasztalatilag nem verifikálhatót elutasította, illetve teljesen a szubjektivitás, sőt az egyéni ízlés szférájába utalta.

Eltekintve itt-ott felbukkanó, de éppoly hamar eltűnő kezdeményezésektől, amelyeknek a század első évtizedeiben tanúi lehettünk, a frontáttörés a marxista filozófiában mintegy 1960 óta számítható, amikor is egyelőre követelményként, majd erőtlen kísérletekként jelentkezni kezdtek marxista értékelméletek. A polgári értékelméletek alapvető kritikája, a „racionális magok” hasznosítása, a rájuk rakódott polgári apologetikus rétegek lehántása egyfelől, és a marxista próbálkozások számbavétele, mérlegre tévése, és kritikai továbbfejlesztése másfelől külön-külön is egyre sürgetőbb feladat.

Ezúttal, csupán előjáróban, két megjegyzésre szorítkozom. Az egyik az, hogy a fentiekben filozófiatörténeti taglalások vezető szempontjául felvetett két etaphoz harmadikként az értékprobléma csatlakozik, éspedig mindhárom egymást kiegészítve és egymástól elválaszthatatlanul, úgyannyira, hogy akceptálni lehet V. P. Tugarinovnak — nem egész értékelméletét, hanem csupán — kiindulópontját, amely szerint: „a marxizmus csak azokat a jelenségeket sorolja az értékekhez, amelyek a haladáshoz vezetnek vagy a haladást fejezik ki. Ezért az értékek „nomenklatúrájából” kizárja azokat a jelenségeket, amelyeket reakciós teoretikusok értékeknek deklarálnak.”¹⁶¹

A másik megjegyzésem a következő: a három kutatási etap együttes érvényére egyéb munkáimban elszórtan már utaltam, továbbá arra gondoltam, hogy a bécsi XIV. nemzetközi filozófiai kongresszuson egy rövid összefoglaló referátumban nemzetközi fórum elé terjesztem, vitára ösztönözve, ennek az értékfilozófiának az alapjait.

Miniszteriális devizatakarékosság folytán erre nem lévén alkalmam, itt bocsátom nyilvánosság elé, a hazai filozófiai képviselőit híva fel diszkusszióra, újabb félreértések elkerülése végett megjegyezve, hogy — éppúgy, mint *A munka problémája Hegel műveiben*, ez a szöveg is komprimált, a kongresszus által megszabott időre korlátozott méretű, és a bírálói által reklamált „egyesek” és „néhányak” mögött ezúttal is konkrét személyek és tényleges elméletek állnak.

Hiszem, hogy a várt vita nemcsak arra lesz jó, hogy kidolgozásához, jobbá tételéhez, filozófiai közéletünkben is szerephez jut és mások részéről is gondozásra lel a marxista értékfilozófia, nemcsak ahhoz, hogy a koncepcióim ellen felhozandó ellenvetések hozzájáruljanak az elmélet kidolgozásához, hanem ahhoz is, hogy vitáink kevésbé személyeskedők és mindenféle konzekvenciáktól mentesek legyenek. Íme tehát a szöveg:

„Az a körülmény, hogy az idő rövideje miatt in medias res egy definíció előrebocsátásával kezdem fejtegetéseimet, nem jelenti azt, mintha ennek a definíciónak axiomatikus jelleget tulajdonítanék, vagy hogy bizonyított igazságnak tekinteném, amelyből szilárd következtetések vonhatók le. Egyszerűen csupán egy teljesen elvont formális kiindulópontról van szó, amelyet

¹⁶¹ W. P. Tugarinov: *Über die Werte des Lebens und der Kultur*. Berlin 1962. 13. o.

a későbbiek során próbálok konkretizálni és tartalommal felruházni. E kiindulópont az immanenz-filozófus Wilhelm Schuppe meghatározása, mely szerint érték = öröm, ami már tartalmazza azt az értelmezést, hogy az érték sem nem szubsztancia, sem pedig valamely ontológiai lényegiség attribútuma, hanem, ahogyan megformulázza: „Lust am Bewusstsein” — vagyis az érték nem a lét, hanem a tudat szférájában van. Ez az előfeltételezés termékeny vitaalapnak bizonyulhat, ha úgy tesszük fel a kérdést: öröm, de miféle tudat — pontosabban: kinek a tudata — számára, minthogy a válasz egyben a különböző értékfilozófiák, irányok felosztási elvéül is szolgálhat.

Nem olyan magától értetődő és egyértelmű ugyanis az a válasz, hogy ez a tudat emberi tudat, az egészséges, felnőtt, szellemi képességeinek teljes birtokában levő személyiség tudata. Ez is, de ebben az esetben csupán az etika két főiránya érték kategóriáját támasztottuk alá. Ha ugyanis az érték az egyéni tudat számára pillanatnyi fizikai örömet jelent, akkor a hedonizmus képletét kapjuk, ha viszont az örömet tartós, szellemi örömnek fogjuk fel, akkor nagyjában és egészében az eudemonizmus nézetét tesszük magunkévá.

Már nyilvánódik a helyzet, ha az öröm — még mindig az egyéni öröm — tartalmát elemezzük, ha például azzal a „boldogsággal” azonosul, amely annak jut osztályrészül, aki szükségleteit harmonikusan kielégítheti. Ez az utilitarizmus ugyanis, mihelyt egy lépést előretesz, és kénytelen feltételezni, hogy a boldogság biztosításának ez a módja mindenkor csak mások rovására történhetik, ellentmondásba kerül önmagával, el kell ugyanis jutnia a szociális utilitarizmus Bentham-féle princípiumáig, amely minél több ember minél nagyobb boldogságát tételezi. Vagy — egy modernebb szerző, Sartre szavaival szólva, aki azt állítja, hogy az ember a választás szabadsága alapján önmagát választja, de, teszi hozzá, ezzel szubjektivizmusát és egoizmusát túllépi — odáig, hogy „önmagával együtt választja együtt az összes többi embert is”. És hogy semmi kétség ne legyen a tekintetben, hogy itt etikai szféráról van szó, Sartre kijelenti: választásunknak értéke van, mert a rosszat nem választjuk soha; mi mindig csak a jót választjuk, „és semmi sem lehet számunkra jó, anélkül, hogy ne volna mindenkinek az”. Ez a mindenki azután Sartre szerint kiszélesedik „az egész emberiséggé”, vagyis „önmagamát választva az embert választom”. És mind a szociális utilitarizmus, mind a Sartre-féle egzisztencializmus számára itt kezdődik a probléma: vajon „az” ember, „az egész emberiség” azonos-e az emberek összességével? Vagyis, történetileg visszavetítve, a kérdés az, hogy a Rousseau-féle volonté de tous azonosnak vehető-e a volonté générale-lal. Ez azonban már Rousseau szerint sem tehető meg, és azóta is állandó probléma, hogy a volonté générale számára megfelelő hordozót, valamiféle általános tudatot konstruáljanak.

Kant megoldási kísérlete, amely ismeretelméleti követelmény gyanánt megformulázott „tudat általában” (Bewusstsein überhaupt), sok irányból talált követőkre, és logikai magyarázat-félét adott az egyéni tudatot meghaladó mindennemű korábbi és későbbi tudat-konstrukció számára. A kanti „tudat általában” teszi ugyanis lehetővé, hogy bizonyos tudattartalmak, mint pl. a tapasztalati ítéletek, általános érvényűek és szükségszerűek legyenek, vagyis elnyerjék az egzakt tudományosság attribútumait.

A „tudat általában”-nak tekintélyes irodalma van — és pedig ismeretelméleti és etikai oldalról egyaránt —; számunkra ebből két aspektus a lényeges. Az egyik, hogy hallgatólagosan benne rejlik a tudat lépcsőfokairól szóló elmélet, amely szerint a tudat terjedelme mind intenzív, mind extenzív irány-

ban kiterjeszkedni igyekezik, immanenciájában a tudatelemek különböző tanaiban, transzcendenciájában pedig a tudatalattiság (Freud) és a tudatelőt-tiség (Husserl) szférájában, a második aspektus pedig az abszolút felé való terjeszkedés, amelynek végeredményeként — Berkeley vagy, újabban, Lotze szerint —, mint a legáltalánosabb, az egyetemes tudat végül is azonosul az isteni tudattal.

Ez utóbbival azután megkaptuk az abszolút érték szankcióját: az ilyen érték, amely az isteni tudat számára öröm — az abszolút érték hordozójául tehát konstituálok az abszolút tudatot. Hogy ezt az abszolút tudatot ontológiai fogom-e fel vagy emberi konstrukciónak, sőt mint Vaihinger teszi, termékeny fikciónak, az attól függ, hogy ki milyen világnézeti pozícióból tekinti az érték kategóriáját. A katolikus filozófia is „az istennek tetsző cselekedetnek” tekinti etikai cselekedetnek (népszerűbb formájában: „a Jézuska öröme tenni valamit”).

S ha a tudat-felfogás lépcsőfokain immár felülről lefelé haladunk, akkor közbülső állomásként megállhatunk a nemzeti öntudat kategóriájánál is, mely szerint — immár nem az összemberiség, hanem a nemzeti közösség szempontjából — értékes cselekedetnek az minősül, ami a nemzeti öntudat számára öröm.

Hogy ugyanennek a további szűkítése lehetséges, mutatják azok az értékrendszerek, amelyek az érték = öröm tételt különböző kis csoport-öntudatok vagy a faji öntudat stb. vonatkozásaiban juttatják érvényre.

Más irányban próbálkoznak a neokantiánusok, amikor a Windelband-féle idiografikus tudományok tárgyról, az egyszeri, egyes eseményekről — különösen azokról, amelyek szellemi alkotásokként a maguk egyediségében és ismételhetetlenségében objektívalódnak — állapítják meg, hogy egyben érték-hordozók is, és ennek szankcionálására szükségszerűen konstituálják a normatív tudatot, amelynek rokonsága a kanti „tudat általában”-nal nyilván való, és — a fogalmazás segítségével — csupán az aktív jellegét emelik ki.

Bárhogyan is közelítjük meg tehát az érték fogalmát, nem kerülhetjük el a tudat mint az érték hordozója és egyben szentesítője ilyen vagy olyan fel-tételezését.

Ismét csak a rendelkezésre álló idő rövidségére tekintettel állítjuk, — nem pedig bizonyítjuk —, hogy a felsorolt tudatok közül konkrét-reálisnak csupán az egyéni tudatot tekintjük mint amely fiziológiai-pszichológiai alappal bír, és minden más tudatot, ha nem is fikciónak, de hiposztázisnak fogunk fel, olyan konstrukciónak, amelynek funkciója, hogy lehetővé tegye az érték ilyen vagy olyan fokú és mértékű általánosítását, objektíválását vagy esetleg abszolutizálását.

Ebből viszont az következik, hogy egyetlen tudományosan alátámasztható etikai felfogás lehetséges, a hedonizmus, illetve eudemonizmus, mert hiszen az egyéni boldogságnak van csupán valóságos talaja. Ezzel összefüggésben meg kell említenünk a kötelesség-etika kanti értelmezésének a problémáját. Kant ugyanis mint egymást kizáró princípiumokat, szembeállítja egymással a hajlamot és a kötelességérzetet — és ha el is fogadjuk, hogy a kötelességérzet pszichológiailag nem egy sajátos fajtája a hajlamnak, hanem egyenes ellentéte, akkor is felmerül a kérdés, hogy az ember képes-e egyáltalán hajlamai ellen cselekedni. Továbbá: Kant lényegében nem a cselekvőben találja meg a szankciót, hiszen az etikai cselekvés a törvény iránti tiszteletből történik, hanem a törvényt (nem a jogi, hanem az erkölcsi törvényt) teszi

meg ama magasabb, általánosabb princípiummá, amelyre vonatkozás révén válik az egyes cselekedet etikussá. Hasonló esettel állunk tehát szemben Kantnál is, mint a Schopenhauer-féle száanalom-etikánál, amellyel kapcsolatban könnyen kimutatható: miként egoizmus az altruizmusba öltözött, mások szenvedései iránt érzett részvét. A kötelesség a kötelességet való cselekvés így ugyanúgy a cselekvőben magában kapja meg a szankcióját, mint a hedonista-eudemonista cselekvés eseteiben.

Ha tehát eljutunk addig az eredményig, hogy mivel az egyéni tudaton kívül felvett minden más általunk felsorolt tudat az egyéni tudat koncepciója (isteni tudat, nemzeti tudat, normatív tudat, tudat általában stb. stb.) — mégis-csak felmerül a kérdés: nincs-e vagy legalábbis nem képzelhető-e el valamiféle olyan általános tudat, amely éppoly reális-konkrét, mint az egyéni tudat.

A válaszuk az, hogy van ilyen tudat, éspedig az osztályöntudat, amely nem egyéb, mint annak az objektív, tehát az egyéni tudattól független valószínűságnak a tudata, amely az egyes embernek a termelési eszközökhöz való viszonyát fejezi ki. Nem szükséges talán részletesebben kifejteni, hogy mennyire más, materiális jellegű és önkényesen meg nem változtatható ez a viszony, mint pl. az embernek a transzcendenciához való viszonya, amely teljesen hit kérdése, vagy pl. mint a nemzethez való viszonya — függetlenül attól, hogy a nemzet mivolta maga is tisztázatlan, hevesen vitatott.

Az osztályöntudat mindezzel szemben annak a ténynek a tudata, hogy milyen tulajdonviszony áll fenn a termelőeszközök és az emberek között. Ez a viszony — s megváltoztatása — az egyes ember akaratától, hitétől, meggyőződésétől természetszerűleg független. Az osztályöntudatnak persze egészen más jellege van, mint az egyéni tudatnak, ha mindkettő objektív is. Az egyéni tudat — mint az egészséges, felnőtt ember tudata — ugyanis, bár szintén a kifejlődés eredménye, de mint értékhordozó csupán mint ez az eredmény jön számításba, tehát lét (Sein) jellegű. Ugyanakkor a történelmi fejlődés hosszú folyamatát átfogó, tehát levés (Werden) jellegű osztályöntudat e fejlődése valamennyi fokozatán (hogy csak a munkásmozgalomnak a spontaneitástól a tudatosságig, vagyis a trade unionizmustól a marxista—leninista párttól vezetett következetes, forradalmi osztályharcig terjedő széles skáláját említsük), más-más színvonalon ugyan, de mindegyiken rendelkezik etikai megnyilvánulással.

Ha tehát megmaradunk a kiindulópont definíciójánál, megkapjuk az újabb eredményt: érték az, „ami az osztályöntudat számára öröm”. Ez a burzsoáziára is áll, csakhogy az ő osztályöntudata csupán alapvető céljának, a profitszerzés „örömeinek” eszköze. Az egyes tőkések megszorítása vagy áldozatvállalása (New Deal, kiterjedt szociálpolitika stb.) csupán a tőkés rendszer fennmaradását, tehát a profitszerzés további biztosítását szolgálja.

Ezzel szemben a proletár osztályöntudat, bár eszköz jellegű is, alapvetően cél jellegű: minél jobban kifejlődik, annál inkább kiteljesül „öncélúsága”: az osztály, tehát az osztályöntudat megsemmisülése. A proletariátus sajátos történelmi szerepe abban áll, hogy miközben egyedei saját egyéni érdekeiket szolgáló cselekedeteket hajtanak végre, egyben a társadalom fejlődését abba az irányba terelik, amely az egyesnek a létformáját is gyökeresen megváltoztatja.

Az „érték = osztályöntudat számára öröm” tétel tehát csak a szocialista etika alapelve lehet. Konkrétabban — mint Lenin fogalmazta meg a Kom-szomol III. kongresszusán mondott beszédében —: „Mi a mi erkölcsünket a

proletariátus osztályharcának érdekeiből vezetjük le... Mi azt mondjuk: erkölcs az, ami elősegíti a régi kizsákmányoló társadalom elpusztulását és valamennyi dolgozó egyesülését a kommunisták új társadalmát megteremtő proletariátus körül”.¹⁶² S ha ez propagandaszerűen hat, nem elég filozófikusan, állítsuk szembe a két fogalmazást, a kanti és a lenini maximát. Kant szerint „cselekedj úgy, hogy akaratom maximája mindenkor egyben általános törvényt szabás alapelve gyanánt szolgálhasson”, vagy egy másik maxima szerint: „cselekedj úgy, hogy te az emberiséget mind saját személyedben, mind pedig minden egyes más személyben mindenkor egyszersmind célnak és sohasem csupán eszköznek tekinthesd”.

Ezzel szemben Lenin maximája „kanti megfogalmazásban” így hangzik: cselekedj úgy, hogy cselekedetenednek a kapitalizmus lerombolásában és a kommunizmus felépítésében szerepe legyen. Most már eltekintve attól, hogy Kant a történelemből cseleketében az embert éppen hogy nem célnak, hanem a Természet eszközének nyilvánítja, amelynek útján a Természet a maga célját megvalósítja — a két felfogás közötti különbség nyilvánvaló. Kant általános tértől—időtől független, tehát teljesen formális maximát állít fel, Lenin pedig, híven ama felfogásához, hogy „tagadunk minden olyan erkölcsöt, amelyet emberekön kívül álló, osztályokon kívül álló fogalomból vezetnek le”,¹⁶³ maximálisan történelmileg meghatározott, időbelileg korlátozott érvényűnek állítja be.

Ez a maxima bizonyára nem abszolút, de ugyanakkor nem is formális, és a cselekvés konkrét vezérfonalául és az etikai értékelés alapjául szolgálhat. Objektív és tartalommal bíró, tehát — ha szabad e paradox kifejezést használni — relatíve abszolút, történelmiségében konkrét princípiumról van szó, érvényes mindaddig, amíg meg nem valósul. Hogy ez a princípium nemcsak a politikában, a közéleti közegben, az osztályharcban bír érvénnyel, hanem az élet valamennyi szférájában — még a köznapiságban is, sőt mint általános értéknek esztétikai aspektusa is van —, annak részletes kifejtése itt és most nyilván nem lehetséges, hanem a marxista filozófia jövődő feladata. A kiindulópont azonban megvan, szilárd, és nem idegen test abban a nagy gondolatrendszerben, amelyet az emberiség mint az etika tudományát — és ezen belül mint értékelméleteket — évszázadok folyamán létrehozott, hanem ennek integráns része és fejlődésének új fázisa.”

Sándor Pál

¹⁶² Lenin *Vál. Műv.* III. köt. Kossuth, 1967. 288. és 290. o.

¹⁶³ *Uo.* 288. o.