FEUERBACH HEGEL-BÍRÁLATÁNAK KRITIKÁJÁHOZ

VAS IDA

Hegel és a marxista—leninista filozófia viszonya ma sem lezárt kérdés. E viszony *lényegét* Marx, Engels, Lenin és más marxista szerzők természetesen már tisztázták.[1] És ezzel összefüggésben Feuerbach szerepe *lényegében* ugyancsak tisztázódott. Megoldatlan probléma azonban maradt még szép számmal. Ezek közül csak néhányat vetünk fel, amelyeket az újabb kutatási eredmények birtokában feltétlenül meg kell vizsgálnunk, természetesen figyelembe véve, hogy egy rövid tanulmány keretei nemigen teszik lehetővé a felvetett problémák sokoldalú tárgyalását, valamint belső összefüggéseik részletes kidolgozását.

MARXISTA VÉLEMÉNYEK A HEGELI FILOZÓFIA ÉRTÉKELÉSÉVEL KAPCSOLATBAN

A hegeli filozófia egyik lényeges és vitatott, általános problémája a hegeli abszolút eszme tartalmának a megítélése.

A hegeli abszolút eszme az objektum és a szubjektum, a lét és a fogalom dialektikus egysége. E viszony a dialektikának megfelelően két, egymással ellentétes tétel egységeként fogalmazható meg. Ezek: 1. A fogalom elsődleges a léttel szemben (a fogalom → lét). 2. A lét elsődleges a fogalommal szemben (a lét → fogalom). *Az abszolút eszme a két tétel egyesítése, szintézise.*

Az abszolút eszmének ez a tartalmi meghatározottsága tárul fel a hegeli filozófia kifejtési módjában, az abszolút eszme mozgásában, amelynek elvont végső formája maga a dialektikus módszer. Ámde egyes marxisták szerint a „fogalom → lét" reláció a marxista filozófiában nem alkalmazható. Ez a vonása a hegeli filozófiának állítólag pusztán idealista, pusztán misztikus. Ha az érvelés helytálló, akkor ellentét van a hegeli abszolút eszme és a dialektikus módszer között. És a marxizmusban megtalálható az az állásfoglalás, amely a hegeli dialektikus módszer pozitív voltát az abszolút eszme „rovására" igyekszik magyarázni és értelmezni.

Ezzel a gondolattal kapcsolatban szeretnénk egy-két problémát felvetni, és egyben természetesen magának ennek az álláspontnak a problematikusságát is jelezni.

[1] *Ennyiben* semmiképpen sem tekintjük a „Hegel-problémát" a marxizmus fejlődésének az egésze szempontjából lényeges kérdésnek, mint pl. L. Althusser. (Vö. „Marx — az elmélet forradalma", Budapest 1968.)

Mint ismeretes, a marxizmus számára a hegeli filozófia legfőbb értéke a dialektikus módszer. Erről beszél például Lenin is „A marxizmus három forrása" című tanulmányában. „. . . Marx nem állt meg a XVIII. sz. materializmusánál — írja —, hanem továbbfejlesztette a filozófiát. Gazdagította a német klasszikus filozófia, különösen Hegel rendszerének vívmányaival, amely egyébként Feuerbach materializmusához vezetett. — E vívmányok legfőbbje a dialektika."[2] Ugyanakkor Engels a hegeli dialektikus módszer jelentőségét hangsúlyozva egyben megállapítja, hogy ellentét van a dialektikus módszer és a rendszer között. A marxista filozófia eszerint, amely filozófiatörténetileg mint az első *dialektikus* materializmus jelenik meg, fontos elméleti alapjának tekinti azt a filozófiát, amelytől módszerét származtatja.

Az idők folyamán azonban a klasszikusok e megállapításainak *értelmezése* kissé egyoldalúvá vált. A hegeli filozófiát értékelő munkák, még inkább viták gyakran azt az elméleti elképzelést tartalmazzák, hogy a dialektikus módszer a hegeli filozófia pozitív eredménye, korának csúcsteljesítménye, maga az alap azonban, amelyen megszületett, vagyis az „abszolút eszme", lényegében idealista, misztikus fogalom, s tartalmi kifejtése, a rendszer a hegeli filozófia konzervatív oldala.[3] Ebben a szellemben fogant megállapítás olvasható Sándor Pál „A filozófia is közügy" című munkájában: „Hegel dialektikus módszere . . . filozófiájának haladó oldalát alkotta, idealista, dogmatikus rendszere konzervatív volt."[4] Hasonlóképpen értékeli Hegelt a hat kötetes filozófiatörténet is: „A dialektikus módszer ellentmondásba került az idealista és metafizikus rendszerrel."[5]

Az az álláspont, amely pusztán csak az ellentétet hangoztatja a dialektikus módszer és a hegeli filozófia tartalma, az „abszolút eszme" között — véleményünk szerint több ok miatt hibás. Először is, differenciálatlanul és ezért szükségszerűen egyoldalúan értelmezi a klasszikusok megállapításait.

Mit mond Lenin az általunk idézett szövegben? Marx a filozófiát „gazdagította a német klasszikus filozófia, különösen Hegel *rendszerének* vívmányaival. E vívmányok legfőbbje a *dialektika*."[6] Lenin tehát itt, ebben a vonatkozásban a hegeli *rendszer* pozitív eredményeiről vall, és *azonos* értékítéletet mond a rendszerről és a módszerről, mert a kettőt egymástól nem elválasztva beszél a hegeli filozófiának a marxizmusban betöltött szerepéről.

A csak ellentétet hangsúlyozó állásfoglalás hibás másfelől azért is, mert magát a hegeli elméletet sem tekinti immanensen. Hegelnél ugyanis szoros kapcsolat áll fenn a dialektikus módszer és az „abszolút eszme" között: viszonyukat a tartalom és forma viszonya jellemzi, mégpedig abban az értelemben, hogy a fejlődés folyamán maga a tartalom nyilatkozik meg a forma által. Eszerint az abszolút eszmének lelke maga a dialektikus módszer: „A megismerés abszolút módszere egyszersmind magának a tartalomnak immanens lelke."[7]

*

[2] Lenin Összes Művei, **23**, Budapest 1969, 43.

[3] Ha e kijelentés ily közvetlenül nem is hangzik el, megfogalmazódik közvetve, abban a módban, ahogyan a kutatók a hegeli szubsztancia bizonyos vonásairól, pl. az objektum—szubjektum egységéről, a kezdet és vég azonosságáról, a „racionális misztikával" való azonosságáról nyilatkoznak. E jegyeket egyértelműen a hegeli szubsztancia idealista jegyeinek nyilvánítják.

[4] Sándor Pál: „A filozófia is közügy", Budapest 1968, 322.

[5] „A filozófia története", II, Gondolat, Budapest 1960, 68.

[6] Lenin Összes Művei, **23**, 43.

[7] Hegel: „A logika tudománya", I, Budapest 1957, 4.

A marxisták körében vannak olyanok is — pl. Althusser —, akik elfogadva a módszer és az eszme között a tartalmi kapcsolatot és azonosságot, vonják le azt a következtetést, hogy a hegeli „abszolút eszme" a marxista filozófia szempontjából inkább negatív, mint pozitív vonásokat tartalmaz. Ennek alapján Althusser azt javasolja, hogy korrigálni kell Hegelre vonatkozó eddigi elképzeléseinket. A korrekció irányát a következőkben látja; a dialektikus módszert eddig pozitívnek tekintettük. Ha a módszer és a tartalom között szoros kapcsolat van, és az „abszolút eszme" inkább negatív, mint pozitív meghatározottsággal bír, akkor ezeket a vonásokat meg kell találnunk a módszerben is. S így jut el ahhoz a véleményünk szerint komoly problémát rejtő megállapításhoz, hogy bírálnunk kell magának a dialektikus módszernek a struktúráját is: „... a dialektikának hegeli formájában való *szigorú* átvétele ... veszélyes kétértelműségekhez vezethet bennünket ... Elképzelhetetlen, hogy a hegeli ideológia meg ne fertőzte volna a hegeli dialektika lényegét ... Úgy vélem ... a dialektika ‚talpára állításának' metaforikus kifejezése ... nem azt a kérdést veti fel, hogy *milyen természetűek a tárgyak*, amelyekre *egy és ugyanazon módszert* alkalmaznánk (Hegelnél az Eszme világa, Marxnál pedig a Valóság világa), hanem igenis azt a kérdést: *milyen természetű a dialektika* ... azaz, milyen a dialektika *specifikus struktúrája*. A probléma tehát nem a dialektika ‚irányának' megfordítása, hanem a dialektika *struktúrájának átalakítása*."[8]

Azokkal az elképzelésekkel szemben, amelyek csupán az ellentétet hangoztatják a hegeli abszolút eszme és a módszer között, Althusser álláspontja pozitív. Valóban meg kell vizsgálni a hegeli filozófiát abból az aspektusból is, amelyben feltételezzük az abszolút eszme és a módszer kapcsolatát, mint Hegel mondja: *azonosságát*. Ennyiben egyetértünk Althusserrel, végkövetkeztetésünk eredménye mégis ellentétes az övével. A módszer és a hegeli filozófia tartalma közötti azonosságot feltételezve Althusser nemcsak a misztikus tartalom elvetésének a programját, hanem magának a *dialektikus módszernek a felülvizsgálatát* hirdeti meg.

Annak érdekében, hogy a felvázolt, különböző irányból megközelített problémát: a módszer és az abszolút eszme kapcsolatát megválaszoljuk, fel kell tennünk azt a kérdést: valóban annyira negatív-e az a tartalom — vagyis az „abszolút eszme", amelynek filozófiai kifejtése során a dialektikus módszer megszületett —, amennyire az általános filozófiai köztudatban elterjedt. És ha nem, akkor próbáljuk meg kitapintani azokat a pontokat, útvesztőket, amelyek forrásául szolgálhatnak a hegeli „abszolút eszme" negatív értékelésének.

Ezzel elérkeztünk a címben jelzett témához: Feuerbach Hegel-bírálatához. A hegeli abszolút eszme, a hegeli filozófia tartalmi problémájának negatív értékeléséhez kétségtelenül komoly elméleti alapot adott Feuerbach Hegel-bírálata. Az ehhez a szemlélethez való kapcsolódás, ha nem párosul kellő kritikával, tudatosan vagy öntudatlanul ma is negatívan befolyásolhatja számos marxista filozófusnak a hegeli örökségre vonatkozó értékítéletét.[9]

[8] Althusser: „Marx — az elmélet forradalma", Budapest 1968, 18.

[9] Természetesen nem állítjuk, hogy Feuerbach bírálata az egyetlen ok, amelyre a helytelen Hegel-értékelések visszavezethetők.

Feuerbach szerint a hegeli filozófiához, a hegeli abszolút eszméhez úgy kell viszonyulnunk, mint a valláshoz. Véleménye szerint a hegeli filozófia a tételes vallás, a racionális misztika utolsó nagy kísértete a filozófia történetében.[10] És: „Az ‚abszolút szellem' a teológiának ‚elhunyt szelleme', amely még mint *kísértet* jár a hegeli filozófiában."[11]

Ha e sorokat egybevetjük a már említett „Filozófia története" Hegelre vonatkozó megállapításával — „Hegel, az objektív idealista a materialista világnézet kérlelhetetlen ellenfele a vallás meggyőződéses védelmezője volt"; vagy „A hegeli abszolút eszme, amely.... a természetet és az embert hozza létre, lényegében semmiben sem különbözik attól, ami az egyház számára az Isten"[12] —, akkor nyilvánvalóvá válik a feuerbachi és egyes, napjainkban megfogalmazott Hegel-értékelések kapcsolata.

A feuerbachi megállapítás azért befolyásolhatja negatív irányban *is* a marxizmus viszonyát Hegelhez, mert a marxizmus közismerten ateista irányzatú filozófiaként jelent meg. Ebből a tényből látszólag logikusan adódik az, hogy ahogyan szembenáll a vallással, elveti azt, ugyanilyen viszonyban kell állnia a hegeli filozófia tartalmával, az abszolút eszmével is — ha ez „a teológia elhunyt szelleme", és alapmozgása annak a vallási felfogásnak a kifejezése, amely szerint Isten hozza létre a természetet.

Az abszolút eszme nem evilági, misztikus meghatározottságát látszanak igazolni Feuerbach kritikája mellett magának Hegelnek egyes kijelentései is, mint pl. az, hogy az abszolút eszme az isteni fejlődés folyamata. „A logikát ... mint a tiszta gondolat birodalmát kell felfogni. *Ez a birodalom az igazság a maga leplezetlen magán- és magáért-valóságában.* Ezért úgy is kifejezhetjük magunkat, hogy ez a tartalom Isten *kifejtése, amilyen örök lényegében, a természet és egy véges szellem megteremtése előtt.*"[13] Mármost kétségtelen tény, hogy Hegel idealista volt, s így az abszolút eszme mindazokkal a misztikus, téves meghatározásokkal, amelyekről szóltunk, rendelkezik. De éppen az abszolút eszmével kapcsolatban Lenin így ír: „Figyelemre méltó, hogy az ‚abszolút eszméről' szóló egész fejezetben jóformán egy árva szó sincs Istenről ... és azonkívül — *ezt NB* — a fejezet nem tartalmaz sajátosan *idealizmust*, hanem fő tárgya a *dialektikus módszer*... Hegelnek ebben a *legidealisztikusabb* művében *legkevesebb* az idealizmus, *legtöbb* a materializmus. ‚Ellentmondó', de tény!"[14] Lenin világosan megfogalmazza, hogy a hegeli filozófia végső mondanivalója nem egyszerűen idealizmus, „tételes vallás" stb., hanem maga a dialektikus módszer; hogy amit „abszolút eszmének" nevez, az *közelebbi* meghatározásai szerint magánál Hegelnél is a dialektikus módszerrel azonos. Ennélfogva lehetséges a hegeli filozófiának egy olyan értelmezése is, amely az abszolút eszmében nem csupán misztikumot, idealizmust lát, hanem a dialektika értékeivel szoros összefüggésben tekinti.

*

Mindenekelőtt azt a kérdést vizsgáljuk meg, hogyan kell helyesen értelmeznünk Hegel filozófiájának ún. vallásos jellegét? Milyen Hegel viszonya a vallás-

[10] Feuerbach: „Válogatott filozófiai művei", Akadémiai Kiadó, Budapest 1951, 163.
[11] Uo. 188.
[12] „A filozófia története", II, 69, 71.
[13] Hegel: „A logika tudománya", I, 26.
[14] Lenin Művei, **38**, Budapest 1961, 219.

hoz? Milyen Hegel vallása? Az első probléma ezzel kapcsolatban az ifjú Hegel viszonya a valláshoz.

A hegeli abszolút eszme negatív értékelésében szerepe van annak a ténynek is, hogy amíg Hegel ifjúkorában a vallást a despotizmussal azonosította, amelynek világi formája az állam, vallási formája az egyház, addig rendszert alkotó korszakában az abszolút eszme vallási formáját annak más formáival azonos értékűnek ismerte el. Ebből azután levonható olyasfajta megállapítás, hogy Hegel ifjúkorához képest valamiféle bölcs belátás vagy tudj'isten milyen ok következtében — a kutató vérmérséklete is közrejátszik az ok lényegének megállapításában — rendszeralkotó korában „megalkudott".

Hegel fiatalkori álláspontjának illusztrálásaként a Schellinghez írt ismert szavakat idézzük: „A vallás és a politika egyetértettek egymással — írja Hegel 1795. április 16-án barátjának —, az első azt tanította, amit a despotizmus tartott szem előtt: megvetést az emberi nem iránt, azt hogy az emberi nem képtelen bármiféle jóra, bármilyen önálló létezésre." És megszólal ugyanekkor a levélben a bizakodás hangja is: „Az Eszmék éltető ereje . . . felemeli a lelkeket, s az emberek megtanulják, hogy feláldozzák magukat érte, míg ma az állami intézmények szelleme szövetséget kötött a kapzsisággal, s ennek uralmát vezette be . . . Úgy gondolom, nincs az időknek jobb jele, mint az, hogy az emberiség oly tisztelettel ábrázolja magát; ez azt bizonyítja, hogy eltűnik az elnyomó és földi istenek fejét övező dicsfény."[15]

A levél megírásának időpontja majdnem egybeesik a tübingeni „májusi tánccal", ahol a lelkes német ifjúság — s köztük Hegel is — megünnepli a Legfőbb Lényt, amelynek törvénybe iktatását Robespierre 1795. április 7-én szavaztatja meg a Konventtel.

Ebből egyes gondolkodók már le is vonják azt a következtetést, hogy a francia forradalom hatása alatt álló ifjú Hegel vallásellenessége természetes, hiszen maga a francia forradalom is az ateizmus zászlói alatt kibontakozó mozgalom. Az ifjú és az érett Hegel eszerint a vallás megítélésében szemben állnának egymással. De valóban olyan éles szembenállásról van szó, mint egyesek vélik?

Fő vonásait tekintve a francia forradalom valóban az ateizmus szellemében fogant. Ennyiben igaza van Lukács Györgynek: „A feudális abszolutizmus és ideológusai gyakran megpróbálták a felvilágosítás bizonyos oldalait saját hasznukra fordítani. Az oppozíció, különösen a német felvilágosítás társadalmi-politikai oppozíciója ezzel szemben sokkal gyengébb volt, mint egy gazdaságilag fejlettebb országban lett volna. A német felvilágosodásnak ez a jellegzetessége a világnézetének egész területén tükröződik is. Amíg Franciaországban a fejlődés iránya mindinkább a különféle, a diderot-i, holbachi és helvétiusi materializmus irányában halad, addig a német felvilágosodást csak egy ‚észvallás' gondolata uralja. Az ateisták és a materialisták az akkori Németországban csak kivételek voltak . . ."[16]

[15] M. Ovszjannyikov: „Hegel", Gondolat, Budapest 1963, 36.

[16] „Der Feudalabsolutismus und seine Ideologie haben oft versucht, bestimmte Seite der Aufklärung für ihre eigenen Zwecke auszunützen. Die Opposition, besonders die gesellschaftlich-, ‚politische' Opposition der deutschen Aufklärer, war dagegen viel schwärer, als sie es in einen ökonomischentwickelteren Lage gewesen wäre. Und dieser Charakter der deutschen Aufklärung spiegelt sich auch auf allen weltanschaulichen Gebieten wieder. Während die Entwicklungslinie in Frankreich immer klarer in die Richtung des entschiedene Materialismus von Diderot, Holbach und Helvetius geht, wird die deutsche Aufklä-

Hegel és a francia forradalom viszonyának helyes szemléletéhez azonban véleményünk szerint, nem elegendő a francia forradalomnak csupán *ezt*, tehát a materialista tendenciáját látnunk. A francia forradalomnak az a szelleme, amelynek tiszteletére a tübingeni ifjak járták a táncot, nem nevezhető egyértelműen materialistának. S e kijelentésünket akkor tudjuk érdemlegesen alátámasztani, ha megpróbálunk választ adni arra kérdésre, ki volt az a lény, akinek szelleme lelkesítette az ifjakat? Ki volt a Legfőbb Lény?

A kérdésre nem egyszerű válaszolni. Egyes kutatók szerint a savojai vikárius istene volt. „Robespierre" c. monográfiájában Levandovszkij a Legfőbb Lény megteremtését Rousseau közvetlen hatásával magyarázta.

Robespierre „miközben kutatott elméjében", s kereste, milyen legyen az új vallás istene, „leemelt a polcról egy könyvet" — idézi fel Levandovszkij az új vallás megteremtésének körülményeit, az új vallását, amely nem is a régi rendé, de nem is Voltaire-é — „és gyorsan fellapozott egy helyen, Rousseau ‚Társadalmi szerződése' az. Lám, mit ír itt a Tanító:

‚Létezik egy tisztára állampolgári vallás, amelynek tételeit az uralkodónak nem *vallási dogmák*, hanem *közösségi gondolatok* gyanánt kell felállítania . . . Az állampolgári vallás tételei legyenek egyszerűek, kevés számúak, pontos értelműek és ne szoruljanak magyarázatokra meg kommentárokra. Ilyen pozitív dogmák a következők: egy hatalmas, bölcs, jóságos, előrelátó és gondolkodó istenség létezése, a halálon túli élet, boldogság az igazaknak, büntetés a gonoszaknak, a társadalmi szerződés és a törvények szentsége.'

Ragyogó! A Tanítónak, mint mindig, most is igaza van. Mint mindig, most is megtalálta a szükséges formát . . . Nekünk egy mindeneket teremtő és egyesítő magasabb rendű lényre van szükségünk — a Természet Istenére."[17]

Mások, pl. Morley Comtes, álláspontját idézve kissé felháborodva állapítja meg: micsoda eretnekség, Robespierre szinte az emberi nemet kiáltotta ki istenné: „Robespierre ünnepe olyan volt, mintha az ember legszemélyibb tulajdonságait tennők áhitatunk tárgyává."[18]

A Legfőbb Lény értelmezési kísérleteit tovább lehetne szaporítani. De úgy gondoljuk, ennyi is elegendő annak érzékeltetéséhez, hogy a Legfőbb Lény képzete komplex és ellentmondásokat rejtő jelenség. Egyrészt isten, másrészt nem a tételes vallás istene, hanem valamiféle „gnosztikus" vonásokat hordozó személy — az ember istenné emelése. Az ifjú Hegelnek a valláshoz való viszonya tehát a francia forradalomért lelkesedő korszakában magában rejti a későbbi, Lukács által jellemzett viszonyát, a „megszüntetni megtartani" viszonyt.[19] A francia forradalomért lelkesedő ifjú Hegel nem az ateista szellemű

---

rung nur von dem Gedanken einer ‚Vernunftreligion' beherrscht. Atheisten und Materialisten gehören im damaligen Deutschland zu den Ausnahmen . . ." (G. Lukács: „Der junge Hegel und die Probleme des Kapitalistischen Gesellschaft". Berlin 1954, Aufbau V, 32.)

[17] Levandovszkij: „Robespierre", Gondolat, Budapest 1962, 351—352.

[18] J. Marley: „Tanulmányok", Budapest 1916, 147.

[19] „Hegel . . . a vallást egyszerre meg akarja szüntetni és meg akarja őrizni. (Lukács: A szellem fenomenológiája felépítésének vázlata; „Hegel Évkönyv", 113.) Mivel a vallás kérdése szorosan kapcsolódik a francia forradalom problémájához, a „megszüntetni megtartani" viszonyt ebben, tehát a forradalomhoz való viszony vonatkozásában is feltételeznünk kell. Általános felfogás szerint az idős Hegel szembekerült és szembehelyezkedett a forradalom gyakorlati és politikai törekvéseivel. Ez tény. Azonban nem meríti ki e viszony a hegeli filozófia eszmei *tanításának* lényegét és viszonyát a forradalomhoz. Gondoljunk arra, hogy az érett, rendszeralkotó Hegel szerint is a történelem fej-

forradalom tiszteletére lejti a táncot, hanem a Legfőbb Lényt ünneplő, illetve beiktató forradalom tiszteletére. S ha *ezt* az ifjú Hegel-képet vetjük egybe a későbbi, rendszeralkotó Hegel-képpel, már nem lesz olyan éles az ellentét, mint egyesek látják.

Mert Robespierre, bár elveti a régi vallást, magát mégis az új vallás papjának nevezi. S bár törekvéseinek célja nem a régi vallás visszaállítása — „Ambiciózus papok . . . ne várjátok tőlünk, hogy azon dolgozzunk, hogy helyreállítsuk birodalmatokat . . .”[20] olvashatjuk beszédében —, mégis istent alkot a francia forradalom azon korszakában, amikor úgy érzi, a hatalom megtartása érdekében az ateista vonallal *szemben* a tömegek megnyerése szükséges. Ez az isten azonban egybeesik az emberi nem istenné emelésével: „Szép nap lesz, amikor megünnepeljük az emberi nem ünnepét”[21] — mondja Robespierre. S ha ezekután újra elolvassa az ember Hegelnek Schellinghez írt szavait — „Úgy gondolom, nincs az időnek jobb jele, mint az, hogy *az emberiség oly tisztelettel ábrázolja magát*” —, egy pillanatra sem csodálkozik, hogy ott találja Hegelt a májusi táncot járó ifjak körében.

De nemcsak az ifjú, a rendszertalkotó Hegel istene sem más, mint gnosztikus vonásokat hordozó isten. „. . . az abszolutum keletkezésének ez a filozófiája (ti. a hegeli filozófia) gnózis”, mondja Maritain, a neves teológus. És be kell vallani, folytatja, „hogy tetőfokára jut benne az a megtévesztő felfuvalkodottság, amely a gnoszticizmus minden formájára jellemző. A világnak olyan megismerésével állunk szemben, amely egyben létrehozását jelenti a világnak . . . Hiszen a filozófia azt állítja, hogy utolsó és első stádiumában, a Logikában, a tiszta tudás és az isteni gondolat triadikus fejlődését tárja fel, s ez a tartalom, *‚Isten kifejtése, amilyen örök lényegében’* (Logika I. köt. 26.).”[22] Majd más helyen ugyan, de tartalmilag azonos problémák tárgyalása közben ezt a megállapítást teszi Maritain: „Hegelnél a szellem az emberi Ész, ez igaz, de a deifikált emberi Ész. A Világban-levő-ember ugyan, de *egyben* és egyidejűleg Isten . . .”[23]

Ez azért lényeges megállapítás, mert ennek szellemében tekintve az abszolút eszme ún. vallásos meghatározottságát, benne felismerhetjük a feuerbachi vallásfelfogást előkészítő mozzanatát — tehát a Feuerbach felfogásával *azonos* és nem pusztán ellentétes mozzanatát is.

Hogy a rendszertalkotó Hegel istene nem más, mint az ember istenné emelése, erről Marx is beszél. „Hegel számára az *önlétrehozás, öntárgyiasítás* eme

---

lődése nem más, mint a „szabadság” szellemének működése és érvényesülése. A szabadság eszméje pedig a francia forradalom egyik eszmei mozgatója, jelszavának egyik alkotó tagja. Azonos szellemben ír Marx a hegeli filozófiáról „Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből” c. munkájában, sőt Hegelben a kommunizmus előfutárát látja: „Az *egyenlőség* nem más, mint a német Én = Én franciára, azaz politikai formára lefordítva. Az egyenlőség mint a kommunizmus *alapja:* a kommunizmus *politikai* megalapozása, és ugyanaz, mint amikor a német azzal alapozza meg, hogy az embert *általános öntudatként* fogja fel. Magától értetődik, hogy az elidegenülés megszüntetése mindig az elidegenülésnek abból a formájából kiindulva történik, amely az *uralkodó* hatalom; Németországban az *öntudat;* Franciaországban az *egyenlőség,* mert a politika; Angliában a valóságos, anyagi, magát csak önmagán mérő *gyakorlati* szükséglet.” (Uo. 85.)

[20] 174. (28.) „Prêtres ambitieux, n'attendez donc pas que nous travaillons à rétablir votre empire . . .”

[21] 177. (33.) „Ce sera un beau jour, que celui ou nous célébrerons la fête du genre humain.”

[22] „Modern polgári etika”, III., Tankönyvkiadó. 20.

[23] Uo. 6. lábjegyzet 8.

mozgása mint *önmagát külsővé-idegenné tevés és önelidegenülés* az *abszolút* és ezért a végső . . . lényegéhez eljutott *emberi életnyilvánítás*. Ez a mozgás a maga elvont formájában mint dialektika ennélfogva az *igazán emberi életként* érvényes, és mert mégis elvonatkoztatása, elidegenülése az emberi életnek, azért *isteni folyamatként* érvényes . . ."[24]

De arról is beszél Marx, hogy az abszolút eszme nemcsak az ember istenné emelése, hanem az ember és a természet kapcsolatának a tételezése: „*Hegel* ember és természet valóságos összefüggése helyére egy abszolút szubjektum-objektumot *állít*, amely az egész természet és az egész emberiség egyszerre, az *abszolút szellemet*."[25] Vagy gondoljunk arra a fejtegetésre, amelyben a hegeli szubsztanciát két forrásból származtatja Marx, a spinozai természetközpontú és a fichtei emberközpontú filozófiából: „*Hegelben három* elem van: a *spinozai szubsztancia*, a *fichtei öntudat*, és a kettő *hegeli* szükségszerűen ellentmondásos *egysége*, az *abszolút szellem*. Az első elem a metafizikusan travesztált *természet* az embertől való *elválasztottságában*, a második a metafizikusan travesztált *szellem* a természettől való *elválasztottságában*, a harmadik a kettőnek metafizikusan travesztált *egysége*, a *valóságos ember* és a valóságos *emberi nem*."[26]

S ekkor már ismét nem tűnhet olyan nagynak az ellentét az ifjú és a rendszertalkotó Hegel között. Sőt mi több, az abszolút eszme, az ember és a természet ideális kapcsolatát kutató ifjúkori tapogatózások folytatásává és rendszerezett formában való kifejtésévé alakul át. Egyenesen azoknak a kezdeti próbálkozásoknak a folytatásaként áll előttünk, amikor Hegel és baráti körének érdeklődése nagy csodálattal fordul pl. a görög kor felé, mégpedig azért, mert ebben a korban még az embernek és környezetének a viszonya nem elidegenül, hanem adekvát. Hölderlin „Hyperion"-ja, amely a természettel eggyéforrt és az embert istenné tevő görög kort állítja szembe saját kora szellemi tunyaságával és tehetetlenségével,[27] nem ellentéte pusztán az *objektum—szubjektum egységét megalkotó* hegeli abszolút eszmének, amely *nem valamiféle bölcs belenyugvás* vagy megalkuvás szellemi szülötte csupán, *hanem az ember és természet adekvát kapcsolatának filozófiai elvvé tevése*.

Természetesen nem akarjuk leollózni a „filiszter copfot" Hegel tarkójáról. De úgy gondoljuk, amilyen nagy hiba lenne ezt a copfot leollózni, legalább olyan hiba a copftól nem látni a fejet; jelen vonatkozásban: csak a negatív vonásokkal meghatározni a hegeli abszolút eszme tartalmát.

Továbbá: ha az abszolút eszmében nem misztikus, vallási tartalmat keresünk, hanem benne az ember és természet adekvát kapcsolatát látjuk, akkor már nem olvassuk csodálkozva, hanem természetesnek tartjuk Hegelnek az abszolút eszmére vonatkozó azon megállapítását: „Az emberek törekvése általában arra irányul, hogy a világot megismerjék, magukévá tegyék és maguknak

[24] Marx: „Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből", Budapest 1962, 114.

[25] Marx—Engels: A szent család vagy a kritikai kritika kritikája; MEM **2**, Budapest 1958, 166.

[26] Uo. 138.

[27] „Papnő volt a Természet, és istene az ember, s e természetben minden élet, minden alak és minden hang csupán annak a Nagyszerűnek *egyetlen* lelkes visszhangja volt, akihez tartozott . . . A földön minden tökéletlen — ez a németek régi nótája. Valaki egyszer mégis megmondhatná már ezeknek az ágrólszakadtaknak, hogy csak náluk oly tökéletlen minden, mert minden tisztát beszennyeznek, minden szentet bemocskolnak otromba kezükkel . . ."

alávessék, s *evégből kell hogy a világ realitását mintegy összenyomják, azaz eszmeivé tegyék.*"[28]

S ha mindezek után az érett Hegel munkáiban olyan megállapításokkal találkozunk, amelyekben azt vallja, hogy a filozófia feladata az e világi dolgok lényegének megértése — „az *itt*, a jelen, az evilági kell hogy lépjen az üres másvilágiság, az elvont értelem pókhálószövedékei és ködalakjai helyébe"[29] —, akkor világos: Feuerbachnak az a tétele, hogy a hegeli filozófia racionális misztika, a tételes vallás utolsó kísértete, nem értelmezhető úgy, hogy az abszolút eszme nem az evilági problémák filozófiai leírása.

MI A TARTALMA TEHÁT ANNAK A FEUERBACHI MEGÁLLAPÍTÁSNAK, AMELY SZERINT A HEGELI FILOZÓFIA TARTALMA ÉS JELLEGE A VALLÁSHOZ HASONLÓ?

A válasz kulcsa Feuerbach vallásfelfogásában található meg.

Feuerbach vallásfelfogása köztudottan a vallás ún. antropomorf és „fordított valóság" voltára hívja fel a figyelmet. Nem kívánunk részletesen foglalkozni Feuerbach vallásfelfogásával, hiszen itt csak mint eszközt tekintjük a hegeli filozófia megértéséhez. Ezért inkább azt a — véleményünk szerint feuerbachi szellemben fogant — marxi megállapítást iktatjuk ide, amely egyben Feuerbach felfogásának is mintegy a lényegét összegezi. „A vallás — írja Marx — az emberi lényeg *fantasztikus megvalósulása*, mert az *emberi lényegnek* nincs igazi valósága."[30]

Ha ezt a vallásra vonatkozó megállapítást az abszolút eszme tartalmára reflektáljuk, megfogalmazhatjuk azt a kijelentést: az abszolút eszme az emberi lényeg kifejeződése, közelebbről az ember és természet kapcsolatának „fantasztikus megvalósulása".

Az abszolút eszmének az első vonatkozását ti., hogy az „emberi lényeg" kifejeződése, már jeleztük, amikor feltártuk, hogy evilági problémákat elemez. Most vegyük röviden szemügyre „fantasztikus"vonását.

Az abszolút eszme fantasztikus jellege szoros összefüggésben áll az eszme „megfordított" meghatározottságával. E vonásából Feuerbach számára szervesen következett az a megállapítás, hogy a hegeli filozófiát meg kell fordítani. „*A spekulatív filozófia* ... kritikájának módszere *általában* nem különbözik attól, amelyet már a *vallásfilozófiában* alkalmaztunk ... meg kell *fordítani* ... s megkaptuk a leplezetlen, tiszta, merő igazságot."[31]

Eszerint — vonhatjuk le a következtetést — a hegeli filozófia a valóság összefüggéseit tartalmazza, de fordított alakban, a tényleges összefüggéseket fejtetőre állítva.

E fantasztikus formában megjelenő valóságtükrözés számunkra két szempontból figyelemre méltó:

1. Milyen objektív értékkel rendelkezik?
2. Milyen következtetéseket vont le belőle Feuerbach?

A fantasztikus formában megjelenő tükrözés objektív értékét, vagyis azt, hogy az adott korban milyen értékkel bírt, nem láthatjuk, ha nem vesszük figyelembe a fantasztikus formájú megvalósulás *okára* vonatkozó marxi megállapítást.

[28] Hegel: „Enciklopédia", I, 93. (Kiem. — *V. I.*)
[29] Uo. 86.
[30] Marx: A hegeli jogfilozófia kritikájához; MEM 1, Budapest 1957, 378.
[31] Feuerbach: „Válogatott filozófiai művei", Akadémiai Kiadó, Budapest 1962, 186.

Mindenekelőtt arra kell magyarázatot kapnunk, milyen *társadalmi* okai voltak annak, hogy a hegeli filozófiában a valóságos összefüggések visszájára fordulva jelentkeztek. Közismert tény, hogy Németország fejlődése elmaradt az európai kontinens országainak fejlődéséhez képest. Pontosabban: sajátos formában zajlott le. Németország *szellemileg* élte át azt a változást, amely más nemzeteknél az anyagi *és* szellemi változások egységeként jelentkezett. „*Filozófiai* kortársai vagyunk a jelennek anélkül, hogy *történelmi* kortársai lennénk . . . Ami a haladott népeknél *gyakorlati* meghasonlás a modern állami állapotokkal, az Németországban, ahol maguk ezek az állapotok mégcsak nem is léteznek, mindenekelőtt *kritikai* meghasonlás ezen állapotok filozófiai tükröződésével."[32]

Ennek az objektív társadalmi állapotnak egyenes következménye, a német állapotok *adekvát* tükrözése a hegeli filozófia, amelynek idealista alaphangja, mondhatnánk, szükségszerű. Már maga az a tény, hogy az anyagi is helyet kap benne — Hegel ugyanis az anyag *és* szellem valamiféle idealista *egységének* a kialakítását szorgalmazza az abszolút eszme objektum—szubjektum egysége jellegén keresztül —, olyan tendenciája a filozófiának, amely a korabeli objektív állapotokon *túlmutat*, s mintegy a fejlődés további irányát, illetve *célját* adja meg. Az objektum—szubjektum egységének programja olyan társadalmi helyzetben, amikor a német nép „való élete (az anyagi, az objektív) még csak koponyájában létezett" — saját korán túlmutató vonása a hegeli filozófiának, mert az egység megteremtésének szorgalmazása az anyagi állapotok kifejlesztésének szorgalmazását is jelenti.

Mivel azonban Hegel az objektum és a szubjektum, vagyis az anyagi és a szellemi egységének a megteremtését végső soron a tudati tevékenységen *belül* képzelte el — hiszen az abszolút eszme tudattevékenység —, filozófiája a materialista filozófia szempontjából torzítva és fordítva adja a valóság összefüggéseit, még az anyagi fejlesztésének programját is. A materializmus szerint az anyagi összefüggések az alap, és ezekre épül a tudati. Szükségszerű, hogy a materialista Feuerbach, aki szerint „a filozófia nem a végén jut csak el a realitáshoz, hanem kezdődik vele", úgy tekinti a hegeli filozófiát, mint amelyet a „talpára kell állítani", mert ahelyett, hogy a realitást tekintené alapnak, figyelme elsődlegesen a tudati tevékenységre irányul.

Feuerbach tehát a hegeli filozófia fantasztikus formáját látva, materialista filozófus lévén, jogosan vonja le azt a következtetést, hogy a hegeli filozófiát meg kell fordítani.

A hegeli filozófia megfordítása

A hegeli filozófia megfordításának kérdése mögött a realitás és fogalom *viszonyának* a problémája rejlik. A feuerbachi kritika lényege fogalmazódik meg az előző fejezetben már idézett megállapításban: „A filozófia nem a végén jut csak el a realitáshoz, hanem kezdődik" azzal. E megállapítás arra céloz, hogy Hegel *miután* kifejtette az abszolút eszme logikai, tehát fogalmi formáját, leírta ennek fejlődési folyamatát, beszél az abszolút eszme természeti formájáról. A hegeli kifejtési mód, mivel egyben az abszolút eszme objektív, tényleges, reális fejlődési folyamatának a leírása, illetve e folyamat maga, implicite azt is tartalmazza, hogy a logikai fejlődés a természeti előtt, tehát a *fogalom a természet előtt egzisztál.*

[32] Marx: A hegeli jogfilozófia kritikájához; MEM **1**, 383.

A hegeli filozófia megfordítása Feuerbachnál lényeges kapcsolatot tart fenn vallásfelfogásával, ahol Feuerbach ugyancsak az abszolút eszméről mond értékítéletet. Ezek a tételek „*A hegeli filozófia a teológia utolsó menedékhelye, utolsó racionális támasza . . . Aki nem veti el a hegeli filozófiát, nem veti el a teológiát*" szorosan kapcsolódnak ahhoz a megállapításhoz, amely fogalom és realitás fent jelzett viszonyának kérdésében az elvi alapot tartalmazza: „Az a hegeli tanítás, hogy a természetet, a realitást az eszme *tételezi* — csak *racionális* kifejezése annak a teológiai tanításnak, hogy a természetet Isten, az anyagi lényt egy anyagtalan, azaz elvont lény teremtette."[33]

A hegeli álláspontttal ellentétben és saját programjának alapjait kifejezve mondja Feuerbach „A gondolkodás igaz viszonya a léthez csak ez: a *lét alany*, a *gondolkodás állítmány*",[34] vagyis a lét, a realitás *megelőzi* a fogalmat. Feuerbach álláspontja tehát a lét és gondolkodás *viszonyának* vonatkozásában első megközelítésre pusztán ellentétesnek látszik Hegel álláspontjával.

Az a megállapítás, amely szerint, „a lét alany, a gondolkodás állítmány", már *eredménye* annak a módnak, ahogyan Feuerbach a hegeli filozófiához való helyes viszonyt látja, amely módot így fogalmaz meg: „A *spekulatív filozófia* újító kritikájának módszere *általában* nem különbözik attól, amelyet már a *vallásfilozófiában* alkalmaztunk. Csak az kell mindig — folytatja —, hogy *az állítmányt alannyá* s így mint *alanyt* objektummá és *elvvé* tegyük — tehát csak meg kell *fordítani* a spekulatív filozófiát, s megkaptuk a leplezetlen, tiszta, merő igazságot."[35] Nézzük meg a megfordítás logikai útját.

A megfordítás olyan logikai művelet, amely az $S—P$-n belül felcseréli az S, illetve a P helyét, és az eredeti viszony *ellentétét* tételezi: $P—S$. S mivel a megfordítás a fogalom és realitás *viszonyára* vonatkozik, az az elképzelés rögzült a fejekben, hogy Hegelnél a fogalom az abszolút alap, vagyis az alany, és a realitás, a következmény az állítmány; Feuerbachnál viszont az alany a realitás, és az állítmány a fogalom. Hogyan kell értékelnünk mármost a hegeli filozófia szubsztanciális összefüggésének feuerbachi megfordítását? Előrebocsátva elemzésünk eredményét két megállapítást tehetünk:

1. Feuerbach a megfordításnál a hegeli filozófia szellemét követte.
2. Egyoldalúvá tette a hegeli szubsztancia tartalmát.

1. A megfordításnak az a módja, amikor az S-t, amely eddig alap volt, P-vé tesszük, és a P-t S-sé, Hegel szerint a dialektikus, pontosabban *a spekulatív módszer jellegzetessége*. Ezt fogalmazza meg Hegel az alap és következménye, pontosabban a fogalom mint alap és következmény viszonyával kapcsolatban, a fogalom fejlődését tárgyalva: „A fogalom a lét és lényeg igazságának bizonyul, s ama kettő beléje, mint *alapjába tér vissza*, de éppúgy *megfordítva*, a fogalom a *létből* mint *alapjából fejlődött*."[36] A fogalom e hegeli megállapítás szerint *alap*, a lét alapja, de ugyanakkor egyben *eredmény* is, s ekkor az *alap a lét*. De Hegel spekulatív módszerének azt a jegyét, hogy magában hordozza a megfordulást, mindennél jobban és félreérthetetlenebbül fejezi ki a spekulatív következtetésre vonatkozó megállapítása.[37] Az „Enciklopédia" I. kötetében mondja:

[33] Feuerbach: „Válogatott filozófiai művei", 197.
[34] Uo. 197.
[35] Uo. 186.
[36] Hegel: „Enciklopédia", I, 247.
[37] A konkrét tartalomtól kissé el kell vonatkoztatnunk. A spekulatív, vagyis ésszerű bizonyítás e menetét ugyanis Hegel a racionális teológiára hivatkozva fejti ki, s e tartalom a jelen összefüggésben mellőzendő.

„Isten mint következmény egyúttal abszolút alapja ama elsőnek, hogy tehát a helyzet *megfordul*, s *ami következménynek tetszik*, alapnak is *mutatkozik*, ami pedig *előbb alapként jelentkezett, következménnyé fokozódik le.*" S hogy éreztesse Hegel, hogy e mód nem pusztán a racionális teológia módja, hanem *általános*, hozzáteszi: „Ez azután az ésszerű bizonyítás menete is."[38]

S az ésszerű bizonyítás menetének *általános* volta mellett szól az a tény, hogy Hegel a *módszer* vonatkozásában, tehát az abszolút eszme legáltalánosabb menetének vonatkozásában is, megfogalmazza azt a viszonyt, amelynek lényege a megfordítás, pontosabban a megfordulás — hiszen a fogalom önmagát tételező. A módszer vonatkozásában a következőt mondja Hegel: „... a *haladás* minden lépése a továbbmeghatározásban, mivel távolodik a meghatározatlan kezdettől, *visszafelé való közeledés* is a kezdethez, tehát az, ami eleinte mint talán különböző jelenik meg, a kezdetnek, *visszafelé menő megalapozása* és *előremenő továbbmeghatározása* összeesik egymással és ugyanaz."[39] Eszerint a módszer általános menetében ugyancsak az ésszerű bizonyításról mondottak érvényesülnek, ti., hogy az alap bizonyul következménynek, és a következményből lesz az alap. S ez a jelen összefüggésben úgy jelentkezik, hogy miközben a gondolkodó azt hiszi, hogy az alap*tól* a következmény feltárása *felé* halad előre, kiderül, hogy a következmény az ok, az igazi alap, és ilyen értelemben ez a kezdet; a megismerésnek a következmények felé való haladása nem más, mint a kezdethez való visszatérés.

Eszerint, ha a hegeli szubsztancia alapmozgása a fogalom → lét összefüggésből indul ki, ahol a fogalom az alap, és a lét a következmény, akkor a fejlődés során el kell jutnia ahhoz az összefüggéshez, hogy a lét az alap és a fogalom a következmény. És ugyanígy fordítva.

Feuerbach tehát amikor a $P-S$ irányú összefüggést hangsúlyozza, szemben az $S-P$-vel, semmi mást nem tesz, *mint a hegeli filozófiára alkalmazza Hegelnek a spekulatív bizonyításról alkotott felfogását.* S mivel a spekulatív bizonyításnak ez a sajátossága magának a hegeli *módszernek* a lényege, a feuerbachi megfordítás nem más, mint *Hegel módszertani tanításainak érvényesítése. Ennyiben*, és ezért Feuerbach a hegeli filozófia megfordításában, Hegel *módszerének szellemét követte*, és ennyiben Hegel tanításaihoz viszonyítva nem ellentétes felfogást teremtett meg.

A következtetésekben azonban tovább is mehetünk. Mivel „a fejlődés menete (vagyis a módszer. — *V. I.)* maga a tartalom is",[40] a megfordítás eredménye, amelyre Feuerbach jut, nemcsak a hegeli dialektikus *módszernek*, hanem a hegeli *tartalomnak*, vagyis az abszolút eszmének a jellegzetessége is.

Eszerint, Hegelnél jelen kell lennie annak a mozgásnak is, amely szerint a realitás az alap és a fogalom a következmény. Ennek az összefüggésnek a felismerését megkönnyíti, ha arra gondolunk, hogy a „Logika tudománya" című munkában leírt fejlődési folyamat végén az abszolút eszme valóban „áttér a természetre". Az abszolút eszmének ezt a meghatározottságát Hegel úgy is jellemzi, hogy „*visszatér a kezdethez*". Mivel a logika kezdete a „szellemmel" egységben levő természet, illetve tárgy, a kezdet „szemléletnek" is nevezhető. Ezért jellemzi Hegel az „Enciklopédia" I. kötetében ugyanazt a visszatérést, amelyet a „Logiká"-ban a „természetre való áttérésnek" nevez,

[38] Hegel: „Enciklopédia", I, 83. (Kiem. — *V. I.*)
[39] Hegel: „A logika tudománya", II, 437.
[40] Hegel: „Előadások a filozófia történetéről", I, Budapest 1958, 38.

a „szemlélethez való visszatérésnek". Ekkor pedig a természet kezdet *is*, a hegeli filozófiában, vagyis alap is, a fogalom alapja. S ekkor a hegeli filozófia nem csupán a *végén* jut el a természethez, hanem *kezdődik* is vele. — S következik mindebből, hogy a *feuerbachi filozófia materialista alaphangja, tartalma benne van a hegeli filozófiában.*

Ennek következtében tarthatatlannak kell minősítenünk azt a megállapítást, amely szerint Hegel „... a materialista világnézet kérlelhetetlen ellenfele".[41] Ezzel ellentétben a hegeli filozófiá*ban* megtalálható az a materialista tartalom is, amely a Feuerbach materializmusához vezetett, ti. ahhoz az összefüggéshez, hogy a lét az alap és a fogalom a másodlagos. Ennek a folyamatosságnak a megállapítása a feuerbachi és a hegeli filozófia között lényeges, mert enélkül nem lehet megérteni a hegeli filozófia és a marxizmus olyan jellegű kapcsolatát sem, amelyről a klasszikusok sokat beszélnek, s amelyből következik, hogy a klasszikus német filozófia Németországban — Engels szerint — a kommunisztikus elképzelések *közvetlen* előfeltétele. „E párton kívül (ti. Weitling pártján kívül — *V. I.)* — írja Engels egy ifjúkori munkájában — egy másik is van Németországban, amely síkraszáll a kommunizmusért. Az előbbi lévén teljesen népi jellegű párt, kétségkívül igen hamar egyesíteni fogja Németország egész munkásosztályát; az a párt viszont, amelyre most fogok kitérni, filozófiai jellegű, keletkezését tekintve nem áll kapcsolatban sem a francia, sem az angol kommunistákkal, s abból a filozófiából származik, amely a legutóbbi ötven évben Németország büszkesége volt."[42] S hogy e filozófia a hegeli filozófia is, azt a tanulmány további része egyértelműen mutatja: „Minden üldözés és tilalom eredménytelennek bizonyult, és mindig is annak fog bizonyulni; a németek — filozófus nemzet, és nem fogja, nem tudja elvetni a kommunizmust, mihelyt az egészséges filozófiai elveken alapul; s kiváltképpen nem fogja elvetni akkor, ha *saját* filozófiájából vezetik le, mint ennek elkerülhetetlen következményét ... Pártunknak be kell bizonyítania, hogy vagy haszontalan volt a német nemzet minden filozófiai erőfeszítése Kanttól Hegelig — sőt rosszabb annál, vagy pedig ezeknek az erőfeszítéseknek a kommunizmusba kell beletorkollniok; hogy a németeknek vagy el kell vetniök nagy filozófusaikat, akiknek nevét nemzetük dicsőségeként őrzik, vagy pedig el kell fogadniok a kommunizmust."[43] E kapcsolatokat látva lehet csak megérteni a hegeli filozófiának azt a vonását, hogy filozófiatörténetileg a materializmus „országútja" is lehetett.

2. De ha megnézzük a *hogyant* is, milyen módszert követett Feuerbach, miközben megfordította a hegeli filozófiát, akkor választ kapunk arra is, milyen vonatkozásban kell Hegel és Feuerbach *ellentétét* erősen hangsúlyozni.

Az $S—P$-vel szemben a $P—S$ összefüggést tételezve, Feuerbach az eredeti összefüggés fordítottját, mondhatnánk, antitézisét tételezte. Ennek során azonban elvonatkoztatott az eredeti összefüggéstől, amely ezt az antitézist is magában foglalta. Feuerbach úgy fordította meg a hegeli filozófiát, hogy elvetette a fogalom → realitás viszonyt, s ehelyett, ezzel szemben tételezte és kiemelte a realitás → fogalom összefüggést. „Az átmenet a tapasztalatról a filozófiára *szükségszerűség;* az átmenet a filozófiáról a tapasztalatra *fényűző önkény*" — mondja. Ez a megállapítás az alábbi sorok után következik: „A

[41] „A filozófia története", II, 69.
[42] Engels: A társadalmi reform előrehaladása a kontinensen; MEM **1**, 490.
[43] Uo. 493.

filozófia nem a végén jut csak el a realitáshoz, hanem ellenkezőleg, kezdődik a realitással . . . A szellem követi az érzéket, nem az érzék a szellemet; a szellem a dolgok *vége*, nem pedig kezdete."[44] Feuerbach a lét → fogalom összefüggést kiemelve tehát elkövette azt a „hibát", hogy a hegeli abszolút eszme egyik meghatározottságát — a fogalom megelőzi a létet — olyan meghatározottságként fogta fel, amelynek nincs helye a *valóságos* összefüggésben: az átmenet a filozófiáról, a fogalomról a tapasztalatra szerinte „fényűző önkény". Feuerbach tehát — bár a filozófiai alapját illetően helyes álláspontra helyezkedett — a fogalom és realitás *viszonyát* Hegelhez képest egyoldalúan szemlélte. Hegelnél a fogalom lét, és a lét fogalom, ami azt is jelenti, hogy az áttérés a fogalom*ról* a lét*re* éppúgy lehetséges, mint az áttérés a lét*ről* a fogalom*ra*. Hegel ennek alapján differenciáltabb viszonyt tud megállapítani a fogalom és a lét között, mint Feuerbach. Ha a hegeli abszolút eszme a valóság leírása, akkor Hegel ezt a valóságot egy jeggyel gazdagabbnak látja, mint Feuerbach.

Hogy miért látott egyoldalúan Feuerbach, ennek *módszertani* okát elemzi a következő fejezet.

— Azt a kérdést, hogy milyen oldala volt a valóságnak az, amelytől Feuerbach elvonatkoztatott — tehát egyoldalúságának *tartalmi* alapját, munkánknak a „lét és semmi" egységét elemző, valamint az utána következő fejezetében válaszoljuk meg.

Feuerbachnak a hegeli kifejtési módra vonatkozó bírálata

Hogy az eredeti fogalom → realitás összefüggést megtartva állítsuk fel az újat, a realitás → fogalom összefüggést, ehhez módszertanilag az antitézist a tézissel egységben kell tekinteni. Ami másszóval azt jelenti: ezek *szintézisét* kell megalkotni. Ennek a módszernek az alkalmazása pedig nem más, mint a hegeli *dialektikus módszernek* az érvényesítése a fogalom és realitás viszonyára.

Feuerbach azonban szemben állt a tézis, antitézis, szintézis módszerrel, mert ez véleménye szerint hibás alapokra épült, s ennek követése éppen a hegeli filozófia hibájának további alkalmazásával lett volna egyenlő.

Feuerbach kétségbevonja a hegeli *bizonyítás* menetének helyességét. A bizonyítás Hegelnél az abszolút eszme logikai menetének legfejlettebb formája. Mivel az abszolút eszme kifejtési módja Hegelnél a dialektikus módszer, Feuerbachnak a bizonyítás menetére vonatkozó kritikája lényegében a dialektikus módszer kritikája.

Hogyan fogalmazza meg konkréten e kritikáját, ezt nézzük meg a következőkben.

Feuerbach kétségbevonja a hegeli bizonyítás, vagyis levezetés (tézis, antitézis, szintézis) menetének jogosságát. Azt állítja, hogy a hegeli levezetés bár az „írás és gondolkodás" (úgyis fogalmazhatnánk: a létnek és gondolkodásnak) egységes kezdete kíván lenni, ténylegesen azonban nem az írásnak *és* gondolkodásnak, hanem pusztán az írásnak bizonyítása. Vagyis Feuerbach szerint egyoldalú a hegeli kezdet. Az a kezdet, amelyet Hegel felvesz „csak a kifejtés számára az első . . . A hegeli kezdet nem előfeltétel-nélküli, hanem az eszmét mint igazat feltételezi."[45] Hegel miután *tudta*, ismerte az abszolút eszme tartalmát, vagyis gondolkodásában eljutott az eszme tartalmának feltárásáig,

[44] Feuerbach: „Válogatott filozófiai művei", 173.
[45] Uo. 148.

azután leült íróasztala mellé, *leírta* mindazt, amit tudott, levezette tudását, közölte, tehát elmondta másoknak. A levezetés során azonban felhasználta azt az előfeltevést, hogy ő a végeredményt már ismerte, s ennek tudatában konstruálta meg a kezdetet. A hegeli kezdet ennek következtében, mondja Feuerbach, az *olvasó számára* ugyan kezdet, de nem az a *gondolkodó számára.* Ennek következtében a hegeli kiindulópont *ellentmondásos:* A gondolkodás és az írás, a gondolkodás és kifejtés ellentmondásosságát rejti; s ennek következtében a Hegel által alkalmazott módszer formális jelentőségűvé válik: ti. csak a kifejtésnek, a közlésnek és nem a tényleges gondolkodásnak a menetét adja. „A kezdet a kifejtésben csak a kifejtés számára az első, de *nem a gondolkodás számára* . . . Hegelnél az abszolútum *bizonyítása* — noha menetében tudományos szigorúsággal jár el — lényege, *elve* szerint csak *formális* jelentőségű . . . Mindjárt kezdő- és kiindulópontjában ellentmondást mutat, mégpedig ellentmondást igazság és tudományosság, lényegesség és formaiság, *gondolkodás* és *írás* között." Elmefuttatását így összegezi Feuerbach: „Éppen azért, ismétlem, az abszolút eszme bizonyítása, közvetítése csak formális."[46]

A hegeli kifejtési mód kritikájának mélyén az ún. történeti és logikai viszonyának kérdése rejlik. Ugyanis a „gondolkodás" tekinthető bizonyos vonatkozásban a történetinek és az „írás" a logikainak. Feuerbach szerint a hegeli kezdet logikailag kezdet — tehát az írás szempontjából —, de nem kezdet a történeti (a gondolkodásnak) szempontjából. Szerinte különben is csak a történetinek van létjogosultsága. „Csak a térben és időben való létezés — *létezés.*" Ezzel szemben „A spekulatív filozófia *az időtől különválasztott fejlődést* az abszolútum formájává, attribútumává tette. A fejlődésnek ez a különválasztása az időtől azonban a *spekulatív önkénynek* valóságos mesterműve, és döntő bizonyítéka annak, hogy a spekulatív filozófusok éppúgy jártak el abszolútumukkal, mint a teológusok istenükkel, akikben megvannak az ember összes indulatai *indulat nélkül,* szeret *szeretet nélkül,* haragszik *harag nélkül.*" „Ez a tétel — vonja le a végső következtetést Feuerbach — az abszolút lény önmagából fejlődik — egyébként csak *megfordítva* igaz, ésszerű tétel. Tehát így kell szólnia: csak egy fejlődő, időben kibontakozó lény *abszolút,* azaz *igaz, valóságos* lény."[47]

Feuerbach tehát a történetinek és a logikainak az egységét tagadja, ellentétüket feltételezi, pontosabban ezt az egységet feltételező hegeli módszert tekinti formális jelentőségűnek, és hangsúlyozza vele szemben a történelmi menet követésének fontosságát.

A hegeli kezdetnek ilyen jellegű bírálata a marxizmus történeti és logikai egységét valló elve alapján, úgy gondoljuk tarthatatlan. Mivel azonban ez az elv a marxizmuson belül is vitatott, és problémákat rejt, nem árt, ha keletkezési szálait követjük egy kissé. És erre megvan a mód, ha figyelembe vesszük Marx fiatalkori munkájának, a „Gazdasági-filozófiai kéziratok" „A hegeli dialektika . . . kritikája" című részében tett megállapításait. Marx tehát — a hegeli filozófiától nem függetlenül — beszél a logikai összefüggés jellegzetességéről, funkciójáról s ezt az összegező megállapítást teszi: „*A logika* — a szellem *pénze.*"[48]

[46] Uo. 148, 152, 153, 154.
[47] Uo. 192—193.
[48] Marx: „Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből", 102. A marxi megállapításnak csak azokat a vonásait bontjuk ki a következőkben, amelyek munkánk szempontjából célszerűek. E vonások a logika ún. pozitív voltáról vallanak. A marxi álláspontban a logika negatívumára utaló jegyek is fellelhetők. Ezektől *most* elvonatkoztatunk.

A pénzről elmélkedve Marx Shakespeare „Athéni Timón" című munkájában található gondolatokat idézi. Majd a költői szavak lényegét így összegezi: „A pénz a látható isten, minden emberi és természetes tulajdonság átváltozása ellenkezőjévé, a dolgok általános felcserélése és visszájára fordítása; lehetetlent testvérít . . . A pénz az ember és a népek általános, közös rimája, általános, közös kerítője."[49]

Ezekkel az ismérvekkel — mondhatná valaki — nem sokkal jutottunk előbbre a logika funkciójának megértésében. S valóban, annak érdekében, hogy nyilvánvalóbban álljon az összefüggés előttünk, tovább kell követnünk Marxot. Figyelembe kell venni azokat a szavakat is, amelyekben arra adja meg a választ: *miért* töltheti be a pénz a fent leírt szerepét.

„Minden emberi és természetes minőség visszájára fordítása és felcserélése, a lehetetlen testvérítése — olvashatjuk Marxot tovább —, a pénznek ez az *isteni* ereje a pénznek a *lényegében* mint az emberek elidegenült, külsővé-idegenné tevő és külsővé-idegenné váló *nembeli lényegében* rejlik." S megállapítását így összegezi: *„A pénz az emberiség külsővé-idegenné vált képessége."*[50] Ezek a megállapítások már kezünkbe adják „A logika — a szellem pénze" aforizma megértéséhez a kulcsot. Arra utalnak ugyanis, hogy ahogyan a pénz közös általánosa lehet az emberek konkrét képességeinek, igényeinek, mert önmaga nem más, mint e képességek külső megjelenési formája — ezek általánosa; úgy a logikai összefüggés sem más, mint olyan általános, amely éppen azért állhat a konkrét helyén, éppen azért lehet ennek „csereeszköze", mert önmaga nem idegen ettől, nem ellentétes ezzel, hanem éppen *ennek* belső lényege. A logikai, az általános tehát a történeti lényege, lelke, és nem pusztán csak az ellentéte. A logikai formában jelentkező történeti eszerint analóg az emberi képességeknek a pénzben való jelentkezésével.

Az általános, a logikai igaz, hogy nem pusztán csak azonos az egyessel, a történetivel, de azonos is vele; pusztán ellentétüket feltételezni — mint teszi ezt Feuerbach, amikor az írás és gondolkodás egységét tételező hegeli kezdetet ellentmondásosnak és hibásnak minősíti, és a történeti létjogosultságát hangoztatja — a marxi felfogás szintjéről egyoldalú; pusztán az összefüggések egyik vonatkozását — az ellentétet — figyelembevevő megállapítás. *Végső soron az általános és egyes elszakítását alapszik.* Ezzel szemben a marxizmus szerint a logikai, az általános a történetinek, az egyesnek egy pontba sűrített, mintegy kicsapódott formája; és a logikai kifejtési mód ennek következtében nem idegen a történetitől.[51]

Feuerbachnak a megfordításnál alkalmazott módszertani hibája tehát így foglalható össze: Feuerbach nem tételezi a két egymásnak ellentétes meghatározottság (az írás és gondolkodás) *egységét*, hanem egység helyett az egyiket helyezi előtérbe —, s elveti azt a hegeli törekvést, hogy a kifejtés az egység megnyilatkozása legyen, mert az egységet formálisnak tartja. Mivel azonban a kifejtés mögött a dialektikus módszer nyilatkozik meg, a feuerbachi bírálat a dialektikus módszert nyilvánítja formálisnak. Feuerbach így előfutára azoknak a filozófiai felfogásoknak, amelyek Hegelt, a hegeli filozófiát módszere miatt bírálják.[52]

[49] Uo. 96—97.

[50] Uo. 97. (Kiemelés — *V. I.*)

[51] Annak tudományos leírását, hogyan válik a történeti logikaivá lásd Erdei László „Az ítélet dialektikus logikai elmélete" c. munkáját.

[52] Kroner pl. hivatkozik is Feuerbachra, miközben a hegeli dialektika és az irracionalizmus azonosságát „bizonyítja". Lásd Kroner: „Von Kant bis Hegel", II.

A hegeli kifejtési módra, a dialektikára vonatkozó feuerbachi bírálat tartalmi alapját, s egyben a hegeli filozófia egyoldalú megfordításának *okát* közelebbről látjuk, ha elemezzük Feuerbachnak a hegeli „lét és semmi egységére" vonatkozó megállapításait. Feuerbach a hegeli kifejtési módot bírálva azt a *tartalmat* is egyoldalúan szemlélte, amelynek kifejtése, megnyilatkozása, realizálódása a kifejtési mód; pontosabban e tartalom bizonyos elemeit nem tudta a misztikától elválasztani.

A „lét" és „semmi" közismerten a hegeli abszolút eszme logikai fejlődési folyamatának a kezdete; egységük alkotja a fejlődési folyamat első szintézisét, a „levést". Feuerbach fel akarja tárni ennek meghatározottságait, tartalmát s egyben kritikus pontjait. Bírálatának középpontjában a „semmi" áll. Megállapítja, hogy ez nem más, mint a nem-létező, szemben a léttel. Mivel azonban a „lét" a gondolkodásnak a formája — hiszen az abszolút eszme logikai, tehát a gondolkodási tevékenységet kifejtő formájának első kategóriája —, a „semmi" szükségszerűen a „gondolattalanság". Ebből levonja azt a következtetést, hogy a „semmi", mivel a nem-létező, és egyben a gondolkodás nem-létezője, tehát „nem a gondolkodás tárgya". Ebből szervesen következik az a megállapítás: „A semmi gondolása *önmagát cáfoló* gondolkodás."[53]

S bár szövegszerűen itt, ebben az összefüggésben nem bírálja a hegeli kezdet ellentmondásos jellegét — ti., hogy a gondolkodás és nem-gondolkodás egysége —, a gondolkodás és írás ellentétét azonosítani kívánó abszolút eszmére vonatkozó idézett megjegyzéseiből következtethetünk arra, hogyan vélekedik „az önmagát cáfoló gondolkodásról". Az elmarasztalás szövegszerűen is jelentkezik, amikor Feuerbach *értelmezi* a hegeli „semmit".

Azt szoktuk mondani, hogy minden ember korának szülötte, általa meghatározott. Ezt az összefüggést Hegel a következőképpen fogalmazza meg: „. . . senki sem haladhatja meg igazán a maga korát, mint ahogy nem ugorhatik ki a maga bőréből".[54]

Ez a megállapítás Feuerbachra is érvényes: ő sem tudta Hegelt a „semmi" értelmezésekor másként, mint korának szemszögéből vizsgálni. A vizsgálat eredménye azonban negatívnak tekinthető. Amiért megmaradt a kor által kínált receptnél, kritikusan ment el a hegeli filozófia éppen egy pozitív — bár vitatható formában jelentkező — törekvése mellett. Sőt a filozófiának, pontosabban a logikának olyan vonását kérte számon Hegeltől, amely megtalálható felfogásában, s tette mindezt úgy, hogy saját megállapításaihoz sem maradt mindig konzekvens.

A „semmiről" szólva Feuerbach Wolffot idézi: „semminek nevezzük azt, aminek nem felel meg fogalom". S maga Feuerbach is ezen az úton közelít a hegeli „semmi" értelmezéséhez: a Wolff által említett jellegzetességet azonosítja a „misztikus" jelleggel. Végső következtetése: „a semmi . . . . spekulatív képzelet kísértete . . . gondolat, amely *nem gondolat*."[55] „Az augustinusi semmi, amely csak azért imponál oly nagyon a spekulatív gondolkodóknak s csak

[53] Feuerbach: „Válogatott filozófiai művei", 165.
[54] Hegel: „Előadások a filozófia történetéről", I, 60.
[55] Feuerbach: „Válogatott filozófiai művei", 167.

azért tűnik fel nekik oly mélynek, mert semmi sem lappang mögötte, csupán az abszolút *önkény* és *gondolattalanság* kifejezése."[56]

A „lét" és „semmi" egységeként értelmezett hegeli kezdetre vonatkozó kritikát azonban az ember nem olvashatja anélkül, hogy eszébe ne jutna a sors iróniája. Feuerbach a hegeli kezdetre vonatkozó végső megállapításában kimondja: „a lét *ellentéte* — általánosságban, ahogyan a Logika nézi — *nem a semmi*, hanem az *érzéki, konkrét lét*."[57]

S hogy Hegel a „semmi" kategóriájában az érzékinek próbál formát adni, Feuerbach azért nem tudta észrevenni — s ebben van a sors iróniája —, mert Hegelt nemcsak a kor kínálta recept szerint értelmezi, hanem *a hegeli filozófiára vonatkozó saját megállapításaihoz sem konzekvens.*

Hegel a negációval kapcsolatban nagyon hangsúlyosan kiemeli, hogy ha helyesen akarjuk értelmezni, akkor mindig *meghatározottan*, adott összefüggés negációjaként és nem általában kell szemlélni. Ezt az útmutatást Feuerbach csak részben követi. Látszólag követi. Hiszen a „semmi" a „*lét*" negációja. Mivel a „lét" *a gondolkodás*, így lesz a „semmiből" *a gondolkodás negációja*, vagyis a *nem-gondolkodás*. Ezt azonban ő, amint láttuk érveléséből, azonosítja a misztikával. Hogy ezt a következtetést levonta, abban feltétlenül befolyásolta őt az a tényező, hogy a hegeli filozófiában a „teológia utolsó menedékhelyét, utolsó racionális támaszát" látta.[58] A „semminek" a hegeli kezdetbe való felvétele ezért analóg szerinte a világ semmiből való teremtésének gondolatával. „A spekulatív filozófia *abszolútuma* vagy *végtelenje*, lélektanilag tekintve, nem egyéb, mint a nem determinált, meghatározatlan — a minden meghatározottól való absztrakció, ettől az absztrakciótól különböző, de egyúttal vele újra azonosított lényként tételezve; történetileg tekintve azonban nem egyéb, mint a régi teológiai-metafizikai, *nem* véges, *nem* emberi, *nem* anyagi, *nem* meghatározott, *nem* valamilyen milyenségű Lény vagy Nem-Lény — a világelőtti Semmi, *aktusként* tételezve."[59]

A kérdés az: valóban csak ez-e a hegeli „semmi" értelmezésének egyetlen lehetősége?

A „semmi" nemcsak az abszolút eszme logikai fejlődési folyamatának, hanem a hegeli filozófia szubsztanciájának is alkotó tagja. Ha a „semmit" *ebben* a vonatkozásban meghatározottként értelmezzük, akkor nemcsak a világnak a semmiből való teremtésére kell figyelnünk. S erre a feltételezésre magának Feuerbachnak Hegelre vonatkozó gondolatai is alapot adnak.

Az abszolút eszme természetfilozófiai vonatkozásait elemezve Feuerbach arról beszél, hogy az abszolútum nem más, mint az előtte uralkodó két egymásnak ellentmondó filozófiai érvelésnek, az idealizmusnak és a természetfilozófiának egy „és" által való egyesítése. Az idealista érvelés szerint az S (a szubjektum) a szellem. Mivel a szellem e szerint a filozófiai felfogás szerint abszolút, a predikátum (P) helyét az „abszolút" meghatározottság tölti be. Így adódik az a tétel: Szellem—Abszolút (S—P). A másik, a természetfilozófiai érvelés szerint az S a természet. Mivel ez abszolút, a Természet—Abszolút (S—P)

[56] Uo. 165. Hasonló gondolatmenetet követ Kroner is, „Von Kant bis Hegel" c. munkájában, amikor Hegelt irracionalistának — a filozófiatörténet eddig ismert legnagyobbjának — nevezi amiatt, mert a hegeli szubsztancia a gondolat és nem-gondolat egysége kíván lenni.

[57] Uo. 151—152.

[58] Uo. 197. „*A hegeli filozófia a teológia utolsó menedékhelye, utolsó racionális támasza.*"

[59] Uo. 186—187.

összefüggés adódik.[60] Hegelnél — folytatja érvelését Feuerbach — úgy alakul az *S* és *P* közötti viszony, hogy az előző filozófiai állásfoglalások alanya állítmánnyá, az állítmány pedig alannyá válik. Ezenkívül a két szélső tételt egy „és" kapcsolja egymáshoz. Így adódik az alábbi összefüggés: Abszolútum= Szellem és Természet. „Szellem és Természet csupán egy azonosnak, az abszolútumnak állítmányai, meghatározásai, formái."

Milyen következtetések vonhatók le a „semmi" kategóriájának értelmezésével kapcsolatban, a hegeli abszolút eszmének e fenti magyarázási módját figyelembe véve?

A hegeli abszolút eszme, mint tudjuk, szintézis: a tézis és antitézis egysége.

Keressük meg a „semmi" helyét ebben a képletben: Abszolútum=Szellem és Természet.

Az abszolútum maga az egész abszolút eszme, a „lét" és „semmi" fejlődési szintjén tehát maga a „levés".

Annyit tudunk, hogy a „semmi" az antitézis, és azt is, hogy a gondolkodás negációja.

Az alapul vett képletben a gondolkodás a Szellem helyét foglalja el, következik ez tézis voltából, de tartalmi meghatározottságából is, ti. abból, hogy a gondolkodás *szellemi* tevékenység. A „semmi" számára egyetlen hely marad a képletben: A Természet. Ez a hely megegyezik antitézis meghatározottságával. De vajon megegyezik-e a „semmi" természetével, vagyis tartalmával is? Mielőtt erre a kérdésre választ adnánk, értelmeznünk kell: mit jelent a természetként jellemezhető „semmi" a gondolkodás jellegű „lét" mellett?

Mivel a „semmi", ha meghatározottként értelmezzük, akkor a *gondolkodás* semmije, következik ebből, hogy nem jelenthet mást, mint a gondolkodásnak azt a formáját, amely a természetet, vagyis a tárgyat közvetíti — tehát *az érzékelést*. A „semmi" tehát felfogható természetként, mégpedig a gondolkodás természeti formájaként: szemléletként, illetve érzékelésként.

S amikor „A logika tudománya" című munkájának végén Hegel leírja az abszolút eszme fejlődési folyamatának csúcsát, azt mondja, hogy fejlődésének csúcsára érve az eszme „áttér a természetre", ami egyenlő azzal, hogy „visszatér" a kezdethez, akkor az „Enciklopédia" I. kötetében azt a kifejezést is használja, hogy „visszatér a szemlélethez".

Ezek a megállapítások arra engednek következtetni, hogy *Hegeltől nem volt idegen az a gondolat, hogy a „lét" és „semmi" egysége mögött a gondolkodás és érzékelés egységét tételezze.*[61] Természetesen maga a forma — az érzékinek a „semmi" kategóriájával való kifejezése — félreérthető és vitatható. És nyilván nem is véletlen. Talán a „teológia szelleme" is valóban kísért benne. — Bár, ha arra gondolunk, hogy általa Hegel a dialektikus fejlődés keletkező és egyben eltűnő, megsemmisülő mozzanatát is megragadni kívánja,[62] akkor a semmi kifejezést nagyon is plasztikusnak kell mondanunk. A kifejezés körüli problémák, ezek esetleg vitatható volta sem menti fel azonban Feuerbachot. Nem változtat ezen a tényen, hogy a „semmi" *tartalmi* összefüggéseinek *pozitívumai*

[60] Csak mellékesen jegyzem meg, hogy az abszolút eszmének ez az értelmezése szoros kapcsolatban van Marxnak azzal a már idézett megállapításával, amely szerint a hegeli abszolút eszme nem más, mint a természet és az ember kapcsolata. Marxnál természetesen az ember a szellem helyét foglalja el.

[61] Emellett szól Erdei László „A megismerés kezdete" c. munkája is, amelyben a hegeli kezdetet hasonló értelemben magyarázza.

[62] Lásd Erdei László idézett munkáját.

mellett észrevétlenül elment, és pusztán negatív vonásait vette figyelembe. Lényegét feltárni nem tudta, formájának „bizarr" volta miatt misztikának minősítette.

Mivel mindezt úgy tette, hogy közben a hegeli abszolút eszmét olyanként is értelmezte, amely összefüggéseket felhasználva, megláthatta volna a „semmi"-ben az érzékelést, ezt azonban nem tette; — azt kell mondani: Feuerbach saját, Hegelre vonatkozó megállapítása sem nevezhető mindig konzekvensnek. Ezt azért fontos hangsúlyozni, mert azt jelzi, hogy Feuerbachnál a hegeli filozófia *alapjának* megértése körül van baj.

A hegeli filozófia bírálatának általános elvi alapja

A hegeli kifejtési módra vonatkozó feuerbachi megállapítások elemzése megmutatta, hogy Feuerbach nem tudja differenciáltan szemlélni a hegeli abszolút eszmét, ez akár mint a történeti és a logikai egysége jelenik meg, akár mint a lét és semmi egysége. A hegeli filozófia megfordításával kapcsolatos problémák elemzése megmutatta, hogy Feuerbach a hegeli abszolút eszme tevékenységéből — amely Hegel szerint kétoldalú tevékenység — csak az egyiket tartja a filozófiában használhatónak: a realitás átlépését a fogalomba. Az ellentétes tevékenységet elveti. Mi volt ennek a végső, általános oka?

A hegeli abszolút eszme a hegeli filozófia szubsztanciája. Ez — hogy Marxra utaljunk — olyan tevékenység, amelyben a természet és az ember egysége valósul meg. Ennek megfelelően a hegeli abszolút eszme kifejtési módja, az eszme fejlődési folyamata olyan tevékenység fejlődési folyamata, amely az embernek és természetnek az egységét realizálja.

Az eszme, amint Hegel „Megismerés eszméje" címmel jelzett fejlődési fokon kifejti, két tevékenységet tartalmaz: az Igaz eszméjét és a Jó eszméjét. Az egyik azt a mozgást testesíti meg, amellyel megismerjük a világot, befogadjuk meghatározottságait (elméleti tevékenység). A másik azt a tevékenységet, amellyel akaratunkat rákényszerítjük a külvilágra (akarati vagy gyakorlati tevékenység). Ez utóbbi hegeli tevékenységforma annak a tevékenységnek a megfelelője, amelyet már Kant bevezetett „A tiszta ész kritikájában" (a tárgy alakuljon tudatunkhoz és ne a tudat a tárgyhoz), de Fichte dolgozott ki a maga teljességében: amely által az Én teremti a világot.

Feuerbach észrevette, hogy „Hegel *abszolút szelleme* semmi egyéb, mint az *elvont*, önmagától elkülönített ún. *véges szellem* . . ."[63] tehát az ember. Felfedezése és kritikai megállapítása: az abszolút szellemet „nem lehet elkülöníteni . . . az ember szubjektív szellemétől",[64] nagyon fontos meglátás volt, mert a filozófiai vizsgálódás figyelmét a realitásra, a konkrét emberre terelte. Ennyiben valóban megfordította a hegeli filozófiát, s annak idealista alaphangjával, misztikus vonásával szemben — amely általában nézte a szellemet az egyes embertől elvonatkoztatva — a filozófia fő fejlődései vonalát abba az irányba terelte, amely iránynak a programját maga Feuerbach fogalmazta meg: „A filozófia kezdete . . . nem az abszolútum . . . a filozófia kezdete . . .a *valóságos*."[65]

[63] Feuerbach: „Válogatott filozófiai művei" 187.
[64] Uo. 188.
[65] Uo. 190.

De ha a hegeli filozófia szubsztanciája a természet és szellem egységét megvalósító tevékenység, és a szellemet nem általában, hanem konkrét, reális, valóságos formájában — mint embert kell érteni, akkor a hegeli abszolút eszmében valóban azt kell látni, amit Marx látott: a természet és ember kapcsolatát létrehozó *valóságos tevékenységet*, vagyis az *emberi munkát*.

Ekkor az eszme alapmozgása a fogalom átlépése a létbe, illetve a lét fogalommá válása semmi más, mint a céltudatos tevékenység egy-egy eleme. Nem jelent mást e mozgás, mint a lét átalakulását fogalommá — vagyis a lét fogalmi feldolgozását: az elméleti tevékenységet; illetve a fogalom átalakulását létté: a gyakorlati tevékenységet.

Feuerbach ebből az együttesből kiemeli az egyiket: a lét → fogalom irányú összefüggést, s ezt állítja a filozófia középpontjába. Ezért mondja: a filozófia kezdete a lét, nem a fogalom, a létről a fogalomra való átmenés szükségszerű, a fordítottja „fényűző önkény". S miközben ezt teszi, elhagyja azt az irányú mozgást, amely a fogalomnak létté való átalakulását írja le. De ez mint látható: nem más mint *a gyakorlati tevékenység elvont, filozófiai képlete*. Ennek az összefüggésnek a reális formáját fogalmazza meg Marx, amikor azt írja: „A pók a takácséhoz hasonló műveleteket végez, a méh pedig viaszsejtjeinek felépítésével nem egy emberi építőmestert megszégyenít. De a legrosszabb építőmestert már eleve a legjobb méh fölé helyezi az, hogy *a* sejtet a fejében már felépítette, mielőtt viaszból megépítené. A munkafolyamat végén olyan eredmény jön létre, amely megkezdésekor *a* munkás elképzelésében, tehát eszmeileg már *megvolt*."[66] Az emberi céltudatos tevékenység nem létezhet anélkül, hogy a fogalmilag elképzelt tevékenység meg ne előzné a ténylegest. *S ez semmi más, mint a fogalomnak a realitásba való átlépése, végső soron a gyakorlat.*

Hogy tehát a „természetet az eszmei tételezi", ez nemcsak teológia, bár teleológia. S hogy a „szellem a dolgok alapja", ez az összefüggés nem idealizmus — ha a céltudatos tevékenységen *belül* nézzük —, hanem a gyakorlati tevékenység alapmeghatározottsága.

Mivel az a tevékenység, amelyet Feuerbach abszolutizált: a realitás átlépése a fogalomba, a *megismerés* alapmozgása, *Feuerbach végső soron a megismerő tevékenységet helyezi a filozófiai vizsgálódás középpontjába, vagyis megmarad az elméleten belül.* Így jelentkezik a hegeli filozófia bírálatában is alapvető fogyatékosságként a feuerbachi filozófiának az a meghatározottsága, amelyet Marx így jellemez: „Feuerbach, nem érve be az *elvont gondolkodással*, a *szemléletet* akarja; de az érzékiséget nem mint *gyakorlati* emberi-érzéki tevékenységet fogja fel."[67] Ennek következtében nem csoda, ha nem tudja meglátni az emberi céltudatos tevékenység filozófiai jelentőségét. Ezért bírálja mindenütt a hegeli filozófia olyan tapogatódzó törekvéseit, amelyek arról vallanak, hogy Hegel igyekszik érvényesíteni a „teremtő" érzéki, tehát a „gyakorlati" érzéki jelentőségét is.[68]

*

[66] Marx: A tőke; MEM **23**, Budapest 1967, 168—169.

[67] Marx—Engels: A német ideológia; MEM **3**, Budapest 1960, 9.

[68] Hogy a hegeli filozófia szubsztanciájának racionális tartalma a céltudatos dialektikus munkának filozófiai jellemzése, ezt az álláspontunkat részletesen „A munka és logika" c. monográfiánkban bizonyítjuk. (Megjelenés alatt.) De e koncepció körvonalait vázolja „A hegeli dialektikus logika alapelve" c. tanulmányunk is, amely a „Logikai tanulmányok" (Akadémiai Kiadó, Budapest 1971, 65—99.) c. kötetben található meg.

És a következtetések?

Számos adódhatna. Hiszen Feuerbach Hegel-bírálatának több vonatkozását érintettük. Következtetést vonhatnánk le Feuerbachnak a hegeli módszerre vonatkozó bírálatából, de abból is, hogyan fordította meg a hegeli filozófia lét és gondolkodás egységében kifejezett szubsztanciális összefüggését . . . és még számos az alcímekben érintett kérdéskörökre vonatkozókat. A konkrét következtetéseket azonban próbáljuk meg általános formában megfogalmazni. S ekkor valahogy így kell hangzania a konklúziónak: minden marxistának, aki a hegeli filozófiát a feuerbachi filozófia tanításán, ill. bírálatán keresztül akarja megérteni — márpedig így kell megértenie — egyben nagy óvatossággal kell kezelnie Feuerbachnak a hegeli filozófiára vonatkozó megállapításait; mert a hegeli filozófiában több a marxizmusban hasznosítható tanítás, mint amennyit Feuerbach meglátott, de annak érdekében, hogy ezeket hasznosítani tudjuk, hozzá a marxizmus által „felülvizsgált" szemlélet alapján kell közelítenünk.